Les cahiers de la SIELEC
N° 14

La Nouvelle France

Sous la direction de
Victor Bernovsky

EDITIONS KAILASH

La Nouvelle France

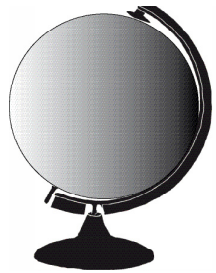
© Kailash Editions 2022

1, Quai du Rhin et Danube - 34200 Sète - France
167 Lal Bahadur Street 605001 Pondicherry - India

SIELEC

ISBN : 978-2-84268-241-5
ean : 9782842682415

SIELEC N° 14



La Nouvelle France

Sous la direction de
Victor Bernovsky

EDITIONS KAILASH

Introduction

[Ils] regardèrent en particulier une très grande et une très belle carte géographique de l'Amérique du Nord où on pouvait voir l'immense territoire qui appartenait à la France au milieu du 18ième siècle [...] Mais il y avait aussi une autre carte géographique, tout aussi impressionnante, qui montrait l'Amérique du Nord avant l'arrivée des Blancs ; la carte était jalonnée de noms de tribus indiennes[1]

Quand l'explorateur français Jacques Cartier, envoyé sur l'ordre du roi François 1er à la recherche d'une voie maritime navigable vers les Indes et la Chine à travers l'Atlantique, débarque sur les rives du fleuve Saint-Laurent en 1534, il ne se rend pas compte que ce sera le début d'une époque charnière qui marquera pour toujours l'histoire du continent nord-américain. La Nouvelle-France était non seulement une époque historique, mais aussi un vaste territoire géographique qui s'étendait de la Baie d'Hudson jusqu'au Golfe du Mexique ; de Terre-Neuve jusqu'aux Prairies canadiennes. Elle est devenue l'objet des rêves des explorateurs venus en quête d'un passage vers l'Extrême-Orient. Ce territoire a été perçu par les premiers explorateurs européens comme un obstacle, une sorte d'île Atlantique géante, définie par les mers qui l'entourent. Faute d'avoir pu trouver ce

1 Jacques Poulin, *Volkswagen blues*, Montréal, Leméac/Actes Sud, 1984, p. 19.

passage espéré, on a découvert un royaume terrestre où les forêts abritaient des animaux à fourrure de valeur et de nombreuses rivières qui cachaient des minéraux précieux. L'isolement de ce continent par rapport au reste du monde est constaté par l'explorateur italien Giovanni da Verrazano : « Cette terre ou Nouveau Monde […] n'est rattachée ni à l'Asie ni à l'Afrique[1] ».

L'intérieur des terres, les grands espaces nord-américains, nourrissent l'imagination des voyageurs européens. De 1542 à 1581, les colons français organisent la traite des fourrures avec les Autochtones, ce qui devient la base de l'activité économique de la nouvelle colonie. Cependant, ce n'est qu'en 1603 avec l'arrivée de Samuel de Champlain, le célèbre navigateur, cartographe et fondateur de la ville de Québec, que la domination coloniale de la France s'établisse. Sacralisé depuis des siècles, Champlain, dont le courage et le dévouement ont été admirés par les historiens, fait une figure mythifiée, une « partie intégrante de cette idéalisation de la Nouvelle-France[2] ». Pourtant, ses maladresses diplomatiques, quoiqu'il ait été considéré comme un négociateur de talent, ont causé la détérioration des relations avec les Premières Nations dont dépendait la survie de la jeune colonie.

En 1605, le nom de la Nouvelle-France s'inscrit sur un texte

1 Marie-Christine Pioffet, « Nouvelle-France ou France nouvelle : les anamorphoses du désir », dans *Tangence*, no. 90, 2009, p. 39.

2 Hélène Destrempes, « Mise en discours et médiatisation des figures de Jacques Cartier et de Samuel de Champlain au Canada français dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle », dans Marie-Christine Pioffet, « Samuel de Champlain devant les historiens de la Nouvelle-France », *Études canadiennes/Canadian Studies*, no. 82, 2017, p. 7.

légal français. À travers ce nom, des grandes ambitions impériales se mettent en relief. Les écrits des premiers explorateurs, historiens et missionnaires montrent la Nouvelle-France comme « une vaste construction imaginaire échafaudée sur des aspirations aussi diversifiées que la quête d'un passage vers l'Orient, la création d'une chrétienté idéale, l'édification d'une autre France[1] ».

Au dix-septième siècle, des colonies florissantes voient le jour en Acadie et au Québec. La population augmente lentement mais de façon continue. À son apogée en 1712, la Nouvelle-France comprend cinq colonies, chacune avec sa propre administration. Plus tard, d'autres explorateurs et pionniers arrivent et avancent le long du continent dans toutes les directions. La relation entre la Nouvelle-France et les Amérindiens demeure ambiguë. La « Carte de la Louisiane » de 1684 du cartographe et hydrographe du roi, Jean Baptiste Louis Franquelin, en témoigne. Elle illustre une certaine souveraineté territoriale autochtone, mais en même temps, elle ne montre de frontières ni entre territoire français et terre amérindienne, ni entre celles des diverses nations autochtones. Cette cartographie donne l'impression que les Amérindiens « errent à travers la terre sans la posséder », que la Nouvelle-France ne déplace pas « les Premières Nations; elle les incorpore, et les incorporera[2] ». Dans le texte qui accompagne la carte de Franquelin, il ne s'agit pas de territoires amérindiens cédés à la France mais « plutôt (d)'une priorité française par rapport à

1 *Ibid*, p. 38.

2 Allan Greer et Catherine Desbarats, « Où est la Nouvelle-France ? », dans *Revue d'histoire de l'Amérique française, vol*. 64, no. 3-4, 2011, p. 56.

d'autres puissances européennes[1] ».

La Nouvelle-France s'incarne tout d'abord en Europe. En négociant les limites des pays du vieux continent, on décide aussi le sort de la Nouvelle-France. Le début de la fin de la colonie commence en 1713 avec la signature de la Traité d'Utrecht, quand la France cède ses droits en Acadie, Terre-Neuve et dans la Baie d'Hudson à la Grande-Bretagne. En 1763, elle renonce au reste de ses droits à la Grande-Bretagne et à l'Espagne, sauf les îles de Saint-Pierre et Miquelon dans l'Atlantique Nord près de Terre-Neuve. Éventuellement, ce qui reste de la Nouvelle-France est absorbé par deux nouveaux pays : le Canada et les États-Unis. Malgré cela, il reste encore d'innombrables toponymes français et un grand nombre de communautés francophones hors Québec. Sans aucun doute, le plus grand héritage de la Nouvelle-France est la seule juridiction unilingue francophone en Amérique du Nord : la province du Québec. Bien que la Nouvelle-France n'existe plus depuis des siècles, la société québécoise est bien vivante. Elle rayonne sur le plan international et se distingue fortement et fièrement du reste du continent sur le plan linguistique, socio-culturel et politique.

Dans la littérature québécoise, on trouve souvent l'histoire de la Nouvelle-France comme thème d'inspiration. Dans les romans du dix-neuvième siècle, elle se présente d'habitude sous une forme idéalisée, comme chez Édouard Duquet, Vinceslas-Eugène Dick ou Georges Boucher de Boucherville. Leurs romans, publiés dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, appartiennent au mouvement littéraire, « appelé a posteriori l'École patriotique de Québec[1] ». Dans ce contexte, on se rappelle le poème d'Octave Crémazie *Le drapeau de Carillon*, « véritable chant épique[2] », publié en 1858, où le poète parle avec nostalgie de la victoire du marquis de Montcalm il y a cent ans, la dernière victoire française en Amérique.

1 *Ibid,* p. 58.

Les protagonistes chez plusieurs auteurs de ce groupe s'avèrent être des voyageurs ou coureurs des bois, libres et courageux, comme le protagoniste interprète et négociateur dans le roman de Georges Boucher de Boucherville *Nicolas Perrot ou les Coureurs des bois sous la domination française* (1889). Même aujourd'hui, c'est une figure clef dans tout le discours sur l'identité québécoise. Il s'agit des premiers Américains nomades d'origine française dont l'assimilation du mode de vie et des mœurs autochtones a été condamnée par la haute société franco-canadienne. Ces aventuriers habiles et sans peur, perçus comme héroïques, continuent à intéresser les romanciers canadiens français.

L'un des plus connus est Étienne Brûlé, le premier interprète en langue huronne de Samuel de Champlain. Né en 1592 à Champigny-sur-Marne dans la région parisienne, parti à l'âge de seize ans pour la Nouvelle-France, il était le premier Européen d'aller vers le lac Supérieur, de traverser les rapides de Lachine en canot ; il était le premier à voir les lacs Ontario et Erie ainsi qu'explorer la terre autour du lac Michigan. Pour apprendre la langue des Hurons, il a choisi à vivre chez eux, en partageant leur vie et en adoptant leurs mœurs. En même temps, Étienne Brûlé

1 Rémi Ferland, « Rêver la Nouvelle-France au dix-neuvième siècle », dans *Tangence,* no. 90, été 2009, p. 71.
2 *Ibid.,* p. 72.

était indispensable dans le commerce des fourrures, en constituant un lien entre les Blancs et les Autochtones.

La Nouvelle-France, vue comme « un âge d'or[1] » ou « une terre propice à l'héroïsation[2] », continue à occuper une place particulière dans l'imaginaire des Québécois. Quant aux romans québécois, surtout ceux du dix-neuvième siècle, les descendants des premiers nomades français y participent d'habitude aux intrigues centrales. Même si vers cette époque les nomades ont été remplacés par les agriculteurs, la société agraire, repliée sur elle-même, n'intéressait guère les romanciers. Les écrivains contemporains n'ont pas oublié les enjeux liés à la Nouvelle-France non plus. Les récits de voyage mettent en scène un personnage québécois en quête identitaire qui se passe souvent à travers l'histoire des explorateurs français.

Depuis la chute de la Nouvelle-France, les Québécois ne s'arrêtent pas de regretter leur pays perdu, dont le thème se manifeste encore dans les romans québécois. La mémoire collective de cette époque reste toujours vivante. Pour examiner cette problématique, nous avons fait appel à vingt-six chercheuses et chercheurs intéressés à ces enjeux. On profite de l'occasion pour remercier ceux et celles qui ont participé à ce projet. Sans leur contribution inestimable, ce projet n'aura jamais pu se mettre à jour. Nous leur exprimons donc notre vaste gratitude. Finalement, un grand merci à Jean-François Durand pour sa décision de me confier la coordination du volume.

Ce volume collectif est le seul ouvrage des *Cahiers de la*

1 *Ibid.,* p, 87.
2 *Ibid.*

SIELEC entièrement consacré à l'histoire et à la littérature de la Nouvelle-France. Il comprend une grande diversité d'articles écrits par des spécialistes nord-américains et européens en littérature, histoire, sociologie, anthropologie et cinéma. Entre autres, il cherche à faire connaître la littérature issue de cette époque au reste du monde francophone. Comme il se doit, la perspective autochtone est mise en valeur, vu que les Premières Nations y ont joué un rôle indispensable dans le développement et la prospérité de la colonie et qu'ils subissent encore les conséquences du colonialisme.

Cette problématique, abordée dans plusieurs textes de cet ouvrage, comprend la question de l'intégration européenne dans les dynamiques du continent nord-américain liée à la nécessité d'accepter le métissage. Il y a des siècles, pour pouvoir créer des pays américains selon le « modèle européen », on cherchait à construire des sociétés homogènes, ce qui implique que les Autochtones en seraient exclus. Pour le justifier, on les qualifiait de barbares et niait leurs liens physiques et spirituels au continent, des liens qui existaient depuis des milliers d'années. Récemment, on a commencé à revoir l'histoire, à assumer et à reconnaître les réalités historiques, y compris les torts qui avaient été commis contre les Premières Nations.

Les articles qui composent ce volume sont divisés en cinq parties selon l'aspect sur lequel l'auteur(e) s'est penché(e). Les textes y inclus offrent un aperçu des enjeux géographiques, historiques et politiques, un survol des textes littéraires issus de cette époque, ou encore une présentation et analyse générale de certaines œuvres et certains ouvrages contemporains portant

sur la Nouvelle-France. Certains textes étudient plus qu'un seul aspect ; on les a classifiés donc selon celui qui a la plus grande importance dans l'article.

Il est important de noter que même si le premier empire colonial français des Amériques consistait de la Nouvelle-France, des Antilles françaises et de la Guyane française, le présent ouvrage se limite à la Nouvelle-France, un ensemble de territoires coloniaux français situés en Amérique du Nord entre 1534 et 1763. Les textes du présent volume portent sur les divers aspects de l'époque de l'existence de la Nouvelle-France, de sa naissance jusqu'à sa reddition à la Grande-Bretagne.

Le volume s'ouvre avec l'article d'Adrien Guyot *Nouvelle-France, vieille Amérique,* où le chercheur aborde la problématique de la mythification de cette époque. La dénomination « Nouvelle-France » est ambiguë, car elle désigne un territoire géographique, une période historique, ainsi qu'une vision politique. Dans l'imaginaire collectif québécois, la Nouvelle-France est une période fondatrice de la nation. Il vise à expliquer comment cette glorification fait partie du discours identitaire nationaliste, surtout quand l'avenir de la nation québécoise est incertain ou compromis. Ce discours est d'abord ancré dans un passé européen « glorieux », puis embrasse sa spécificité américaine.

Dans *Image de la terre dans les textes littéraires de la Nouvelle-France,* Ekaterina Isaeva présente un aperçu des grandes découvertes géographiques des seizième et dix-septième siècle qui ont contribué au développement des nouvelles conceptions de la notion de « terre ». L'article traite de l'importance de cette notion

dans le contexte de la naissance et du développement des colonies françaises en Amérique du Nord. L'auteure analyse des sources écrites, surtout les premiers textes littéraires portant sur la période du premier voyage de Jacques Cartier jusqu'à la chute du régime colonial français.

L'article d'Evaldo Becker et Syliane Malinowski-Charles, *Philosophie, science et relations internationales pendant la Modernité : un dialogue entre voyageurs, philosophes et politiciens au sujet des « possessions » françaises dans le Nouveau Monde*, examine les liens entre la philosophie, la science et les relations internationales à l'ère moderne. Il fait ressortir l'image du « Nouveau Monde », telle qu'elle a émergé du croisement des perspectives philosophiques, économiques, politiques et scientifiques des auteurs du seizième au dix-huitième siècles. Becker et Malinowski-Charles analysent surtout le progrès des connaissances dans les milieux aquatiques et fluviaux.

Dans *Impérialisme et relativisme culturel en histoire coloniale. L'exemple de la Nouvelle-France dans ses relations avec les Premières Nations,* Denys Delâge et Jean-Philippe Warren visent à exposer, dans le contexte spécifique de la Nouvelle-France, comment le relativisme culturel s'est présenté chez les peuples autochtones et les philosophes européens. Dans les deux cas, ce relativisme n'était pas de même niveau, ce qui résultait en un déséquilibre dans les échanges entre les Européens et les Autochtones. Delâge et Warren démontrent que certaines pratiques ou valeurs peuvent être adaptées « à la réussite individuelle et collective dans un environnement général bouleversé »[1]. En d'autres mots, les

1 Voir dans le présent ouvrage, p. 97.

Européens possédaient les meilleures armes « dans le cataclysme provoqué par la Conquête de l'Amérique »[1], que ce soit dans les domaines épidémiologique, guerrier, politique ou économique.

Bien que les divers ordres religieux débarqués en Nouvelle-France étaient tous animés d'une même foi et avaient tous le même objectif : convertir les Autochtones afin de sauver leurs âmes, ils n'ont pas pour autant utilisé les mêmes méthodes. Pour en savoir plus, il suffit de lire l'article de Luc Vaillancourt : *Les langues autochtones telles qu'envisagées par les Jésuites : enjeux théologiques et pratiques rhétoriques en Nouvelle-France.* L'article examine, entre autres, les facteurs de résistance, soient d'ordre linguistique, politique ou rhétorique que les missionnaires chrétiens ont rencontrés sur le chemin vers l'évangélisation des Autochtones.

La promesse des richesses naturelles, notamment minières, explique le zèle des monarques européens à lancer de nouvelles explorations au « nouveau » continent, même si cela leur coûtait des fortunes. Pour s'installer sur le territoire à long terme, il fallait ajouter un projet spirituel à la quête matérielle : convertir les âmes des Autochtones. À l'époque de grande ferveur religieuse en Europe, ce salut des âmes se présentait comme une bonne raison pour les missionnaires d'accompagner les explorateurs au continent nord-américain. Dans *Tout premiers textes en Nouvelle-France*, Françoise Tétu de Labsade explique comment les premiers explorateurs européens, notamment Samuel de Champlain et Marc Lescarbot, ont utilisé leurs talents d'écriture pour séduire le roi et le convaincre de continuer à financer leurs

1 *Ibid*.

expéditions.

Au Québec, plusieurs légendes circulent à propos des jeunes émigrées venues de France au dix-septième siècle, dont certaines, les plus connues mais les moins crédibles, montrent ces jeunes femmes comme « vendeuses d'amour ». Dans *Filles du roi : entre réalité et fiction*, Lise Gauvin examine cette croyance ainsi que les conditions dans lesquelles ces Françaises émigraient en Nouvelle-France. Pour étudier cette émigration féminine, Gauvin a eu recours à trois ouvrages historiques : *Filles de joie ou Filles du roi* de Gustave Lanctot, *Les Filles du roi en Nouvelle-France* de Silvio Dumas et *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVIIe siècle* d'Yves Landry. Enfin, elle retrace quelques figures de Filles du roi devenues héroïnes des romans de l'époque de la Nouvelle-France. Dans *Anne, ma sœur Anne : fille du roi et pionnière d'Amérique*, Lise Gauvin raconte l'histoire d'une jeune orpheline parisienne qui est amenée vers la Nouvelle-France comme fille du roi. Elle ne sait pas ce qui l'attend, mais cet inconnu, au lieu de l'effrayer, l'attire.

Les Béothuks étaient les habitants autochtones de l'actuelle île de Terre-Neuve. Ils y ont migré du Labrador vers l'an 1 après Jésus-Christ. À partir de l'an 1500 après Jésus-Christ, la culture béothuke s'est formée. Les ancêtres de ce groupe ont connu trois phases culturelles antérieures, chacune d'une durée d'environ 500 ans. Il y avait jusqu'à 2000 habitants lors du premier contact avec les Européens au quinzième siècle. Avec le décès de la dernière survivante répertoriée en 1829, ils ont été officiellement déclarés éteint comme groupe ethnique. *Initiation, invasion, et*

génocide. La Saga des Béothuks de Bernard Assiniwi ; une utopie déchue de Nicholas Serruys analyse cette épopée romanesque tripartite de la disparition progressive de la nation béothuke. L'article étudie le fond et la forme de l'histoire racontée, qui se présente comme un aperçu de plusieurs époques. Il fait ressortir le mode de vie de ce peuple, interrompu par une invasion coloniale.

Dans *Narratif et descriptif dans le récit de voyage*, Voichita Maria-Sasu suit l'évolution du récit de voyage québécois à travers les siècles, commençant par les relations des voyages de Jacques Cartier, où il donne des détails géographiques des paysages entre le golfe Saint-Laurent et Montréal, ainsi que des Autochtones rencontrés lors de ses trois voyages. Maria-Sasu étudie, entre autres, *Les engagés du Grand Portage* de Léo-Paul Desrosiers, qui met en évidence la coexistence de l'homme et de la nature, *La Montagne secrète* de Gabrielle Roy, où la description de la nature est liée à la découverte de soi, ou encore *Volkswagen blues* de Jacques Poulin, qui présente le voyage simultanément comme une découverte géographique, historique et intérieure. Dans les récits de voyage, l'univers romanesque se déplace graduellement du réel à l'imaginaire : du territoire extérieur, de l'espace physique, à la recherche de soi, devenant la quête identitaire.

Catherine Broué, dans *Récits d'exploration du bassin mississipien au dix-septième siècle – L'indignation chez Louis Hennepin (1697 et 1698), Jean-Baptiste Minet (ca 1685) et Henri Joutel (ca 1695),* examine les textes d'exploration du continent nord-américain à l'époque de la Nouvelle-France, et

en particulier, l'écriture de soi dans le récit viatique. Vus d'abord comme témoignages historiques, les récits d'exploration s'offrent également à l'analyse des représentations sociales du sujet scripteur. En rapportant l'expérience de l'altérité à un bienfaiteur, ou pour obtenir des faveurs d'un mécène potentiel, le récit viatique sur la Nouvelle-France révèle la nature de son auteur, ses valeurs et son état affectif, car la perception de l'Autre est liée au sentiment de soi.

Dans *Les Illustrations des Voyages de 1613 de Samuel de Champlain,* Éric Thierry étudie l'importance de la complémentarité entre le texte et l'image dans l'ouvrage le plus illustré du « père de la Nouvelle-France ». Comme le constate Champlain lui-même, le texte n'est que le commentaire des illustrations qui forment tout l'intérêt de l'ouvrage. Quant au projet des *Voyages*, les illustrations y participent pleinement, malgré les difficultés de fabrication. Cet ouvrage est très original ; son texte est le commentaire de ses cartes, dont Champlain a fait un instrument de pouvoir efficaces. Dans le contexte de la domination coloniale, Thierry examine leur importance comme outils d'orienter les décisions du roi Louis XIII afin de renforcer la présence française au continent nord-américain et d'assurer l'avenir de la Nouvelle-France.

Depuis quelques décennies, l'étude des écrits de la Nouvelle-France attire l'intérêt des chercheurs provenant de divers horizons disciplinaires. Pour aborder ce corpus, une perspective transdisciplinaire est aujourd'hui privilégiée. De plus, les chercheurs qui se penchent sur l'époque de la Nouvelle-France semblent convenir sur le fait que les œuvres qui s'inscrivent dans cette époque

n'ont pas été suffisamment étudiées et qu'elles nécessitent au moins d'une relecture. Ceci a conduit à des lectures novatrices qui démontrent que la Nouvelle-France constitue dorénavant un nouveau domaine épistémologique. *Les écrits des missionnaires en Nouvelle-France, nouvelles perspectives d'analyse* d'Alessandra Ferraro examine ce changement de paradigme en ce qui concerne le rôle des missionnaires et leurs écrits.

Des tracés dans les prairies du nord-ouest : le colonialisme français et l'autoportrait de La Vérendrye de Jérôme Melançon vise à démythifier cet explorateur, dont le nom est associé à l'expansion de la Nouvelle-France vers l'ouest du continent nord-américain, et par extension, à tout le système colonial qu'il représentait. Pour justifier sa mission auprès de la France, il se présentait comme capable d'interpréter les informations reçues des Autochtones par ses informateurs. Melançon examine le positionnement de La Vérendrye à l'égard des peuples autochtones des Plaines. En s'appuyant sur les données du journal de La Vérendrye, il étudie la structure des relations entre les Autochtones et les Allochtones dans le contexte de réconciliation de ces peuples.

Louis Antoine de Bougainville, un jeune officier avec un avenir prometteur, accompagne le marquis de Montcalm en route vers la ville de Québec en 1756. Impressionné par les vastes espaces canadiens et par leurs premiers habitants, il exprime dans ses lettres à ses proches ses idées sur la façon de vivre des Autochtones et sur son expérience de guerre. En même temps, sur un autre sujet, il rédige le journal où il réfléchit sur la possibilité d'entretenir des relations cordiales avec des officiers anglais

devenus ses amis pendant son séjour à Londres en 1755.

Dans, Les relations entre officiers français et britanniques. « Nécessaire et bon exemple à donner à ce pays barbare, non seulement de l'humanité mais de la politesse entre ennemis qui se font la guerre », Laurent Veyssière étudie comment les aristocrates européens pouvaient entretenir des relations amicales malgré la guerre entre leurs pays.

Le voyageur, figure centrale et mythique de l'imaginaire collectif québécois, était un aventurier principalement canadien-français qui parcourait le continent en canot de bois, en adoptant les mœurs et le mode de vie des Autochtones. Selon Jean-François Létourneau et Sébastien Langlois, l'imaginaire des voyageurs s'avère être le fondement méconnu de la culture québécoise actuelle. Dans ce contexte, ils analysent, dans *La chanson : mémoire du voyageur*, quelques chansons tirées du répertoire traditionnel canadien-français. Létourneau et Langlois voient la chanson de tradition orale se transformer tout au long de l'histoire du Québec. Ils questionnent l'évolution historique de la mémoire des voyageurs, et essaient de montrer « quelle part relève de la tradition française de la géographie américaine et du choc culturel issu de la rencontre avec les Premiers Peuples »[1].

Spectres du colonialisme dans Brébeuf's Ghost de Richard Lefebvre porte sur la fin des années 1640, un moment particulièrement funeste dans l'histoire de la Nouvelle-France. Les Hurons, nomades chasseurs vivant dans la région des Grands Lacs où une mission jésuite existait depuis 1634, avaient été attaqués pendant plusieurs années par des guerriers iroquois.

1 Voir dans le présent ouvrage, p. 379.

Les jésuites ont subi le même sort meurtrier. La tragédie de la Huronie est racontée dans les *Relations* des jésuites dans une prose terrifiante et sublime, combinant la tragédie et l'épopée. Néanmoins, le sort des Autochtones de la région des Grands Lacs a été laissé dans l'ombre. L'article de Lefebvre raconte comment le dramaturge Daniel David Moses imagine le prélude de ce périple dans une fiction contemporaine écrite pour le théâtre intitulée *Brebeuf's Ghost*.

Étant donné la nostalgie culturelle au Québec pour l'époque de la Nouvelle-France, il pourrait sembler étonnant que cette période est si peu représentée sur le grand écran. En tout cas, il y a relativement peu de films québécois « historiques » sur l'époque qui précède le Traité de Paris et la cession de la Nouvelle-France à l'Angleterre en 1763. Dans La représentation de la Nouvelle-France dans le film de Jean Beaudin et dans sa novélisation par Pierre Billon, Amy J. Ransom examine la représentation insuffisante de la Nouvelle-France, afin d'éclairer sa raison d'être dans l'imaginaire historique cinématographique québécois. Son article vise à répondre, entre autres, dans le contexte de ce film, à la question concernant la signification idéologique de la représentation du passé collectif québécois.

Dans *Le cinéma et la littérature mystique ; période de la genèse de la Nouvelle-France,* Denis Boivin parle de son film, *Le sang du pélican*, inspiré des écrits mystiques de Marie de l'Incarnation portant sur la relation avec son fils, Dom Claude Martin, devenu bénédictin. L'étude de *La vie de la vénérable Marie de l'Incarnation*, rééditée une douzaine de fois au dix-septième siècle, et surtout « La Relation de 1654 », le cœur de

ce document, redécouvert à Trois-Rivières, Québec en 1899, semble être le point où Boivin a commencé son parcours vers la réalisation du film. L'autobiographie de Marie de l'Incarnation, adressée uniquement à son fils, est considérée comme un des rares textes de la littérature française féminine de ce siècle.

Dans *Champlain, homme de lettres ? Usages et fortune littéraire des Voyages*, Sébastien Côté postule que Samuel de Champlain, le fondateur de la ville de Québec, malgré les critiques de son époque, était bel et bien un écrivain à part entière. À son époque, le prestige associé au terme « écrivain » semblait incompatible avec l'œuvre d'un voyageur, et son écriture « minutieuse » et « strictement documentaire », éloignée des critères esthétiques en vigueur, n'était pas dans sa faveur. Côté s'interroge sur les enjeux de légitimation de l'œuvre de Champlain. Malgré tous ces obstacles, elle a su se frayer un chemin pour être finalement reconnu en tant qu'œuvre littéraire. Côté examine quelques facettes de la fortune littéraire des œuvres de Champlain, tant chez les contemporains qui les plagièrent que dans l'histoire littéraire québécoise.

Quoi faire du matrimoine littéraire de Marie de l'Incarnation au 2XXI^e^ siècle ? de Mélissa Thériault, loin d'être un plaidoyer des buts coloniaux, vise à réévaluer ce que pourrait être l'héritage de Marie de l'Incarnation. Thériault a écrit son article dans

le contexte de la redéfinition des rapports de l'état canadien avec les Premières Nations, dont l'urgence a été réitérée par la trouvaille de 215 enfants autochtones décédés pendant la funeste époque des pensionnats[1]. Pourtant, même si on reconnaît le germe d'un système d'oppression dans le projet de la mission de Marie de l'Incarnation, sa contribution est significative. Considérée comme la première auteure en Nouvelle-France, Thériault montre que le parcours sans égal de Marie de l'Incarnation « est celui d'une féministe qui s'ignore, mais qui s'assume »[2].

Dans *« En verité ceste robe noire n'a point d'esprit » : La parole amérindienne et ses effets boomerang dans les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1616-1641),* Marie-Christine Pioffet analyse l'importance de l'art dramatique comme outil pédagogique afin d'enseigner l'éloquence dans les collèges jésuites aux seizième et dix-septième siècles. L'article examine les méthodes dont on s'est servi dans ces collèges pour que les élèves apprennent à débattre de divers sujets. De plus, le texte met en lumière les talents oratoires des Autochtones et les raisons pour lesquelles les missionnaires aimaient discuter de théologie avec eux. Pioffet étudie aussi les discours des Amérindiens qui eurent de franches disputes avec les missionnaires dans le contexte de guerre idéologique.

1 Les pensionnats autochtones ou écoles résidentielles étaient destinés à scolariser, évangéliser et assimiler les enfants autochtones. Les premiers établissements résidentiels ont été installés en Nouvelle-France, pourtant les pensionnats gérés par le gouvernement fédéral ont commencé à fonctionner à partir des années 1880. Le dernier a été fermé en 1998. Les enfants ont été arraché à leurs familles et il leur était interdit de parler leur propre langue. Officiellement, il y eut 140 pensionnats au Canada. En tout, on estime à 150 000 le nombre d'enfants des Premières Nations, des Inuits et des Métis qui auraient fréquenté les pensionnats. Entre 3000 et 6000 y sont morts. Dans le cadre du processus de réconciliation, le 30 septembre 2021 a marqué la toute première Journée nationale de la vérité et de la réconciliation pour commémorer la tragédie des pensionnats. Récupéré à : https://www.canada.ca/fr/parcs-canada/nouvelles/2020/09/le-systeme-de-pensionnats-autochtones.html

2 Voir dans le présent ouvrage, p. 344.

Comme le constate Caroline Joly dans *Charité bien ordonné commence par Québec Inc.(arnation) - Une épopée sur les origines de modèle de développement québécois à la lumière des lettres historiques de Marie de l'Incarnation*, le Québec se distingue du reste du Canada, entre autres, par son modèle de développement économique et social. Joly argumente que depuis le début de la colonie, les enjeux sociaux se présentent d'une façon implicite dans l'histoire du Québec. Elle soutient son postulat par l'analyse des lettres historiques de Marie de l'Incarnation dans le contexte de la construction identitaire formulée par Gérard Bouchard[1]. En même temps, en étudiant les écrits de Marie de l'Incarnation et les travaux de Bouchard, Joly vise à démontrer qu'une collectivité neuve, distincte de celle de la France, s'est instaurée en Nouvelle-France dès le dix-septième siècle.

Qu'est-ce que la littérature québécoise et celle autochtone du Québec ont en commun ? À part le fait qu'elles tirent leurs origines de l'expérience coloniale de la Nouvelle-France, elles aspirent à se distinguer de la culture dominante à travers leurs particularités. Comme les auteurs québécois veulent affirmer leur identité dans un espace majoritairement anglophone, les

1 Gérard Bouchard, historien et sociologue québécois, est connu comme auteur de nombreux ouvrages sur les identités collectives, le nationalisme, les imaginaires collectifs, la société québécoise, la gestion de la diversité et l'évolution de l'identité canadienne-française. En 2007–2008, il a coprésidé avec le philosophe Charles Taylor la Commission de consultation portant sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles au Québec. Récupéré à : https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/gerard-bouchard

écrivains autochtones du Québec désirent que leur identité se soit définie face à la société dominante anglo-saxonne, mais aussi face à celle de culture française. Se percevant comme colonisés par « les Anglais », les Québécois deviennent les colonisateurs chez les Premières Nations. La volonté de créer et de développer une littérature autochtone au Québec, un véhicule identitaire pour toutes les Premières Nations, se voit comme éminemment politique. *Dans Désillusions ataviques et affirmation des identités rhizomes dans cinq romans autochtones du Québec,* Olivier Salès nous donne le goût de découvrir cette littérature envoûtante.

1.
Établir un territoire français en Amérique

Nouvelle France, vieille Amérique

Dr. Adrien Guyot
Concordia University of Edmonton, Alberta

Comment mesure-t-on l'importance d'une période sur le grand échiquier de l'Histoire ? Est-ce l'inventaire des transformations géopolitiques, des changements de couronnes et des passations de pouvoir ? Est-ce le dessin et l'établissement de nouvelles frontières ? Est-ce le catalogue des règles, mesures et lois concrètes qui se verront transcender ladite période ? Est-ce la liste des défis, conflits et crises subis et survécus qui feront naître des avancées sociales et scientifiques ?

N'existe-t-il pas de critères moins rigides, plus abstraits, susceptibles de rendre compte de l'importance symbolique d'une période ? Comment traiter les disparités entre le réel et le vécu ? Comment aborder le moment historique non pas dans son acception chronologique mais plutôt comme une instance à visiter et revisiter, dans son instrumentalisation et sa remise en question ?

Refuser d'aborder la période comme une entité figée dans un discours historiographique, c'est mettre à mal la conception classique de l'Histoire, certes, mais c'est également accepter la fluidité de certains moments qui transcendent l'importance qui leur fut jadis accordée. C'est également s'entendre que l'importance, dont il est question ici, demeure somme toute relative. Car cette

dernière n'est que le fruit d'un travail subjectif de considération ; elle est accordée, donnée, voire parfois temporairement prêtée.

Le cas de la Nouvelle-France en est un exemple probant. *Nouvelle-France :* « Appellation des terres françaises du Canada jusqu'en 1763 ». La définition du dictionnaire Larousse est aussi laconique qu'elle est révélatrice de l'ambiguïté d'une désignation dont la mention suscite généralement précision. La dénomination, désigne autant une vision politique qu'une période historique. Et bien que ces deux facettes, dans ce cas-ci, soient intimement liées, elles relèvent de paradigmes distincts. Si d'une part, la dimension politique de la Nouvelle-France fait état d'un projet ambitieux de colonisation français en Amérique dont l'avortement se décidera ailleurs à la suite de la guerre de Sept Ans, dans l'imaginaire collectif canadien, et en particulier québécois, la Nouvelle-France s'avère être une période fondatrice essentielle aux accents mythiques. Et pourtant, là encore, il n'en a pas toujours été ainsi. À l'image d'un discours identitaire national cherchant son ancrage dans un passé glorieux européen puis embrassant sa spécificité américaine, la mythification de la Nouvelle-France, relativement récente au vu de l'Histoire, liée à la lecture et relecture des écrits de cette période, a tantôt accompagné des discours dépresseurs, tantôt compensatoires à des moments où l'avenir de la nation semblait plus que jamais compromis.

Un corpus limité reconnu tardivement

L'ouvrage de référence *Histoire de la littérature québécoise* (2007) de Michel Biron, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge rappelle que le corpus de la Nouvelle-France est somme toute très particulier. Non seulement est-il très limité (environ cinquante textes) mais il est également composé de types de textes qui mettent à mal la notion moderne de littérature. En effet, ces textes dénotent avant tout une intention documentaire : récits de voyage, correspondances, journaux, mémoires et annales. Servant des fonctions d'ordre économique, politique ou religieux, généralement peu associées à la littérature, ces écrits ont longtemps été écartés par les historiens littéraires (dont Camille Roy et Gérard Tougas par exemple) sous prétexte que leur visée n'était pas littéraire, et qu'ils étaient surtout, et ce naturellement, adressés à un public métropolitain. Cette perspective réductrice fut abandonnée à partir de la Révolution tranquille puisque les historiens littéraires comme Laurent Mailhot ou Maurice Lemire y découvriront des valeurs essentielles, notamment vis-à-vis du développement d'un imaginaire collectif.

La reconnaissance et surtout l'intégration relativement tardives du corpus de la Nouvelle-France à l'histoire littéraire du Québec s'articulent autour de quatre arguments principaux que Biron, Dumont et Nardout-Lafarge s'emploient à présenter dans leur travail colossal. Le premier argument s'avère thématique, à savoir que tous les thèmes abordés sont propres à l'expérience unique de la Nouvelle-France. Les particularités du territoire, les progrès mais aussi les difficultés ressenties par les colons, les alliances et confrontations entre les civilisations européennes et amérindiennes occupent une place prépondérante dans les œuvres de la période. Deuxièmement, bien que ces textes n'aient pas de visée littéraire, à proprement parler, ils n'en sont pas moins re-

marquablement bien écrits et font preuve de qualités esthétiques enviables. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de retrouver dans les métaphores de Jacques Cartier un certain lyrisme, de déceler une éloquence toute particulière à la spiritualité de Marie de l'Incarnation ou de se plaire à suivre le Baron de Lahontan dans des dédales philosophiques. Mais les deux autres arguments listés par les auteurs de l'*Histoire de la littérature québécoise* semblent plus importants encore.

D'une part, bien que les textes s'adressassent certes à un public métropolitain et ainsi publiés en France, ils furent pour la plupart réédités au Québec et publiés dans des collections littéraires. D'autre part, désormais disponibles, acquis et lus, ils inspireront plusieurs générations de penseurs et d'écrivains, engendrant par là même une intertextualité qui viendra nourrir à son tour l'imaginaire collectif. Aussi les textes de Cartier, Champlain, Marie de l'Incarnation, Lescarbot, pour ne citer qu'eux, auront-ils une influence indubitable sur les auteurs comme Laure Conan, Joseph Marmette, Jacques Ferron, Antonine Maillet, Yves Thériault, Pierre Perrault ou encore Jacques Poulin. Mais quoi qu'il en soit, si ces écrits ont effectivement inspiré romanciers et poètes, c'est avant et surtout en raison du fait que leur importance transcende leurs valeurs documentaires et esthétiques. Leur instrumentalisation à partir du XIXe siècle constituera une partie essentielle de l'élaboration d'un discours identitaire national. Ces écrits sont fondateurs, ces écrits relèvent du mythe.

Organiser le réel

Comme un grand nombre de concepts fondamentaux en

sciences humaines, le mythe est associé à des définitions diverses et contradictoires, ce pourquoi il semble primordial d'en cerner les contours. Et pour cause, ne serait-ce qu'au cours du XX^e^ siècle, le mythe s'est doublé d'une acception erronée. L'idée d'un objet relevant de la farce, de la fable enfantine, d'une illusion pourtant savamment entretenue ou tout simplement d'un mensonge désormais révélé au grand jour s'est propagée jusqu'à éclipser le sens originel de la notion, au grand dam des intellectuels qui y voient, comme Sigmund Freud le laissait présager, un outil nécessaire à la société. Car le mythe, reconnaît Gérard Bouchard, opère sur plusieurs fronts :

> Il instaure des significations pour les acteurs, fournit des réponses aux questions fondamentales relatives à la condition humaine, à la structure de l'univers, à la marche des sociétés, à leur destination. Ce faisant, il réduit l'insécurité, l'angoisse, il substitue à l'image chaotique du monde une vision claire et cohérente des êtres et des choses[1].

Le mythe se reconnaît donc par sa nature pédagogique. Il propose des réponses aux questions que se pose la collectivité tout en ordonnant le sens de l'expérience humaine. Si le mythe, ni bon ni mauvais, apparaît neutre et désintéressé, Roland Barthes, dans son essai *Mythologies* (1957), y voit néanmoins un outil de propagande de la Doxa et de la société bourgeoise désirant assurer sa légitimité et sa pérennité. Bien que Bouchard s'accorde avec Barthes quant au caractère mécanique du mythe et son potentiel

1 Gérard Bouchard, « Le mythe. Essai de définition » dans Bouchard, Gérard et Bernard Andrés [dir]. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal : Québec/Amérique, 2007, pp. 409- 425, p. 410.

passage d'un statut culturel (historique) à un statut naturel (réalité), il n'y distingue pas forcément un atout unilatéral servant une cause ou classe sociale unique. Pour Bouchard, le mythe tourne davantage autour de la transition d'un individu ou d'une collectivité de l'état naturel (chaos) vers l'état de culture (ordre). S'il peut emprunter à des croyances – vérifiées ou non – et développer un caractère sacré ou merveilleux, il s'avère avant tout fondateur, dans le sens où il raconte comment « une réalité en est venue à l'existence[1] ». Pour résumer, le mythe prend la forme d'un récit alimenté par des symboles et des images qui permettent à un individu ou une collectivité d'organiser et de saisir le réel de manière cohésive. Son intérêt réside entre autres, en tant qu'objet d'étude, à son *avant* et son *après* ; à savoir le contexte dans lequel le mythe prend forme ainsi que la manière dans laquelle en nourrissant les identités et les imaginaires[2], il va influencer et modeler des comportements collectifs, menant par là même à influencer l'évolution et le devenir d'une société.

La Nouvelle-France : entre mythes dépresseurs et compensateurs

Edward Saïd, dans son célèbre essai sur la culture et l'impérialisme soutient qu'au cœur des discours nationaux se trouvent des récits, des propos tenus par des explorateurs et des romanciers qui alimentent une vision d'une nation, qui nourrissent un imaginaire collectif. Ces récits s'avèrent soit compensateurs dans le cas des peuples colonisés, soit impérialistes et victorieux chez les puissances coloniales. Or le cas du Canada français est particulièrement intrigant à cet égard : la dichotomie établie par Saïd n'y est pas évidente. Au contraire, on observe, à travers l'histoire du Canada français et en particulier du Québec, un phénomène de balancier, où oscillent deux versants discursifs antagonistes, où s'opposent mythes dépresseurs issus de la défaite de 1759 et des insurrections infructueuses de 1837-1838 et mythes glorificateurs hérités de la période fondatrice de la Nouvelle-France.

L'échec de la Révolte des Patriotes et l'Acte d'Union du Haut-Canada et du Bas-Canada de 1840 plongera les Canadiens français dans une situation très délicate. Leur position est désormais minoritaire et cette réalité est elle-même aggravée par un exode massif vers les États-Unis où la ruée vers l'or et l'essor du chemin de fer vers le Maine tentent une population désabusée et désenchantée.

L'avenir de la nation est alors fortement compromis et l'élite ultramontaine se trouve dans une impasse structurelle. La survie et l'affirmation de la nation devront s'élaborer à travers une vision passéiste, reposant sur la survie et la protection des acquis. La survivance, « nourrie de la mémoire épique des ancêtres et de la tradition française, axée sur la protection des acquis symboliques, sur la fidélité aux origines[1] », devient dès lors le paradigme de la culture nationale.

Pour autant, on ne saurait désigner la survivance comme un

1 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, 1963, p. 19.

2 La notion d'imaginaire est dérivée de celle d'inconscient telle que l'envisage Carl Gustav Jung. L'anthropologie structurale (Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Gilbert Durand pour ne citer qu'eux) a préféré délaisser le terme d' au profit d', car l'imaginaire ne résulte pas toujours d'un processus inconscient. L'imaginaire désigne l'ensemble des images – héritées de divers contextes et discours – qui déforment la perception et qui permettent à l'être humain d'organiser son réel.

1 Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2000, p. 104.

paradigme monolithique. Ce dernier devient le théâtre de visions discordantes où se multiplient des constructions sur des modes tragique et épique. C'est ainsi que naîtront les premiers tropes de la littérature canadienne-française reposant sur des mythes dépresseurs. La nation vaincue et privée d'avenir par la défaite de 1759, l'échec des insurrections de 1837-1838 et la répression constitutionnelle qui s'ensuivra deviendront des thèmes récurrents. Aussi verra-t-on apparaître la figure du martyr, incarnant le destin collectif sacrifié d'une nation en devenir. Adam Dollard des Ormeaux et Louis-Joseph de Montcalm, héros déchus de la Nouvelle-France deviendront ainsi des figures essentielles d'un discours victimaire répressif.

Cette vision sera néanmoins tempérée par une représentation d'un tout autre ordre. D'autres figures représentant des valeurs morales et spirituelles compensatrices envahiront les petits et grands récits sur un mode épique. Qu'il s'agisse de stratèges et chefs de guerre (Frontenac, d'Iberville), d'explorateurs (Marquette, Jolliet, Cavelier de La Salle), de défricheurs renommés (Louis Hébert), les œuvres de l'époque renoueront avec l'expérience originelle de la découverte du Nouveau Monde, participant ainsi à une recalibration identitaire continentale.

Le premier ancêtre

On peut s'interroger sur les modalités et sur les stratégies entreprises pour formuler un discours national, pour en saisir les rouages. À l'époque, l'élan est donné par le corps politique ; le discours culturel et mythique est assuré par les historiens, les poètes et les hagiographes soucieux de tisser des liens entre passé

et présent. Ces derniers deviennent bon gré mal gré les agents et véhicules d'une continuité narrative essentielle à la survie de la nation. Leurs œuvres jouissent alors d'une grande popularité. Les grandes synthèses historiques des auteurs de l'époque sont accompagnées d'une réédition des écrits de Samuel de Champlain et Jacques Cartier, qui deviendront dans l'imaginaire collectif, les premiers ancêtres.

Le travail d'Hélène Destrempes à cet égard est remarquable. Elle invite à noter que :

> [L]es œuvres les plus populaires et les plus appréciées à cette époque sont non seulement celles d[']historiens et d[']écrivains nationalistes […] comme Benjamin Sulte et François-Xavier Garneau, mais encore celles des abbés Ferland et Casgrain, ou encore des poètes Louis Fréchette et Octave Crémazie. Tant dans la fiction que dans l'historiographie, un panthéon de figures héroïques se dessine ainsi sur un fond de geste nationale, où les personnages de Jacques Cartier et de Samuel de Champlain se distinguent des autres élus par le prestige du mythe qui les auréole. De fait, le « découvreur du Canada » et le « fondateur de Québec » partagent dans l'ensemble du discours historiographique de l'époque un même destin glorieux, une certaine sacralité propre aux figures que l'on vénère ou que la critique ne peut atteindre[1].

Les relations de Samuel de Champlain, fondateur de la ville de Québec, rédigées entre 1603 et 1629, témoignent d'une visée documentaire ambitieuse. Les notes de voyage de Champlain,

1 Hélène Destrempes, « Mise en discours et médiatisation des figures de Jacques Cartier et de Samuel de Champlain au Canada français dans la seconde moitié du XIXe siècle. » *Tangence*, numéro 90, été 2009, p. 89–106. https://doi.org/10.7202/044342ar, p. 90-91.

écrites à travers onze voyages en Nouvelle-France, sont accompagnées d'un effort cartographique scrupuleux que salueront les historiens du XIXe siècle :

> L'on comprend difficilement comment Champlain, à une époque si reculée et en fort peu de temps, a pu ainsi explorer le pays dans toutes ses directions. [...] Dans ses voyages, rien n'échappe à ses observations : il décrit le cours des rivières, examine la qualité des terres, observe les arbres, les fruits, les animaux ; il indique les difficultés des entreprises et les moyens de les surmonter ; il étudie le caractère et les mœurs des sauvages ; il dresse des cartes fort exactes des contrées qu'il parcourt. Cependant, les découvertes ne formaient qu'une faible partie des travaux de Champlain ; car il avait à fonder une colonie[1].

Tout au long du XIXe siècle, les historiens dresseront une image emphatique de celui qui deviendra le Père de Québec. François-Xavier Garneau, adoubé du titre d'historien national, et l'abbé Jean-Baptiste Ferland, nommé professeur à la jeune université Laval, reconnaissent en Champlain des qualités exemplaires. Noble, courageux, habile stratège et catholique à la foi imperturbable, Champlain ne divise les deux historiens qu'au sujet de sa gérance des conflits iroquois.

L'œuvre biographique de Narcisse-Eutrope Dionne, publiée en 1891, parachèvera un discours dithyrambique à l'endroit de Champlain. Dionne propose à son tour un portrait sacralisé de Champlain et des premiers colons : « Avec nous, la population admirera sa conduite désintéressée, son détachement des biens

1 Jean-Baptiste Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, Québec, Augustin Côté, 1861, t. 1, p. 166-167.

terrestres, son courage, sa loyauté, sa foi profonde, son amour du prochain[1]. »

Le cas de Jacques Cartier est somme toute très intéressant. À l'instar de Nicolas Durand de Villegagnon dans la baie de Rio (1555-1558), de Jean Ribault et René de Laudonnière en Floride (1562-1565), les tentatives du navigateur malouin seront vouées à l'échec, dans le sens où elles n'auront pas abouti à la fondation de colonies françaises en Amérique. Et pourtant, les *Relations* de Cartier deviendront de véritables trésors pour les historiens du XIXe siècle qui en feront les piliers d'une épopée nationale.

Sous la plume de François-Xavier Garneau, Cartier devient « fondateur d'empire, [...] [un de ces] hommes privilégiés, dont le nom grandit chaque jour avec les conséquences de leurs actions immortelles[2] ». Auteur de « la première page d'un nouveau livre dans la grande histoire du monde[3] », chez Jean-Baptiste Ferland, Cartier apparaît comme un guide « plein de religion [qui] ne craignait pas de se montrer enfant dévoué de l'Église[4] » dont le péché originel (l'enlèvement de Donnacona[5]) est pardonné par « l'exemple des découvreurs, ses devanciers ou ses contempo-

1 Narcisse-Eutrope Dionne, *Samuel de Champlain : histoire de sa vie et de ses voyages*, Québec, A. Côté et Cie, 1891, tome I, p. VII, cité dans Destrempes, Hélène, p. 104.
2 François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, Québec, P. Lamoureux, [1845] 1859, t.1, p. 21.
3 François-Xavier Garneau, *Histoire*, ouvr. cité, p. 26.
4 Jean-Baptiste Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, Québec, Augustin Côté, 1861, t. 1, p. 21.
5 Chef Iroquoien de Stadaconé, Donnacona, ses deux fils et quelques autres Amérindiens sont enlevés en 1536 par Cartier et son équipage et amenés en France. Les contes de Donnacona, notamment sur l'existence du royaume de Saguenay, auraient été si influents qu'ils auraient motivé de subséquentes expéditions en Amérique du Nord.

rains, qui avaient agi de la même manière, ne se faisant pas de scrupules d'enlever quelques pauvres sauvages pour les offrir à la curiosité des hommes civilisés de l'Europe[1] ».

L'influence de Cartier se mesure également vis-à-vis du legs mythique résultant de son effort toponymique. Ses relations témoignent d'un souci d'inventorier et de nommer le territoire, la faune et la flore qui se présentent à lui. Ici et là, ses observations, aussi naïves soient-elles, se doublent de métaphores qui inspireront un grand nombre d'écrivains québécois. Aussi Pierre Perrault[2] dans son œuvre poétique et cinématographique, Marius Barbeau dans son travail anthropologique ou encore Jacques Poulin, dans son œuvre romanesque, revisiteront l'illustre description que Cartier fit de la Côte-Nord lors de sa première exploration du continent en 1534 :

> Si la terre estoit aussi bonne qu'il y a bons hables se seroit ung bien mais elle ne se doibt nonmer Terre Neuffve mais pierres et rochiers [effarables] et mal rabottez car en toute ladite coste du nort je n'y vy une charetée de terre et si descendy en plusseurs lieux. Fors à Blanc Sablon il n'y a que de la mousse et de petiz bouays avortez. Fin j'estime mieulx que aultrement que c'est la terre que Dieu donna à Cayn[3].

La référence biblique à Caïn, fils d'Adam et Ève, puni par Dieu et forcé à cultiver une terre stérile, fascineront plusieurs générations d'intellectuels, poètes et romanciers qui liront et re-

1 Jean-Baptiste Ferland, *Cours*, ouvr. cité, p. 36.
2 On s'en remettra ici au travail de Daniel Laforest sur Perrault et l'écriture du territoire, judicieusement intitulé *L'archipel de Caïn,* Montréal, XYZ, 2010.
3 Jacques Cartier, *Relation originale du voyage de Jacques Cartier au Canada,* Paris, Tross, 1867, p. 11.

liront ce passage à la lumière des victoires et désillusions de la nation québécoise. Les nombreuses références aux relations de Cartier ont non seulement contribué à réhabiliter ses impressions et observations mais les ont également inscrites durablement dans une intertextualité d'ordre mythique. Pour un grand nombre d'écrivains, le découvreur du Canada en est aussi le premier témoin ; le premier ancêtre d'une longue lignée d'auteurs.

L'homme nouveau

Force est de constater que l'histoire du Québec est intimement liée à une quête identitaire unique qui se caractérise notamment par un phénomène progressif (bien que non-linéaire) de décrochage européen. En d'autres termes, on pourrait s'entendre que le discours identitaire du Québec s'accompagne d'une lente reconnaissance de son américanité, d'un « projet de recommencement collectif[1] » caractéristique des collectivités neuves du continent américain.

Pour Gérard Bouchard, dont les multiples essais sur le développement des imaginaires collectifs font figure d'autorité dans bien des écrits scientifiques, la période de la Nouvelle-France est essentielle dans la genèse de son américanité.

À cet égard, la Nouvelle-France représente, entre autres pour les colons, le théâtre des premiers contacts avec les Amérindiens

1 « Par américanité, on entend donc ici les nouvelles formes culturelles qui se sont mises en place depuis le XVII^e siècle à la suite des transferts migratoires de l'Europe vers les Amériques et qui reflètent la somme des ruptures, des processus de différenciation (par invention, adaptation) et des projets de recommencement collectif caractéristiques de plusieurs collectivités neuves ». Cité dans Gérard Bouchard, et Yvan Lamonde, [dir.], Québécois et Américains : la culture québécoise aux XIX^e et XX^e siècles, Montréal, Éditions Fides, 1995, p.8.

et la découverte des grands espaces. Ces rapports mènent à une nécessaire et inévitable adaptation culturelle et linguistique. Ainsi, la découverte du Nouveau-Monde entraine la naissance de *nouveaux hommes*. Et bien que les textes et relations content les braves exploits des explorateurs, colons et missionnaires, c'est la figure du coureur de bois qui s'imposera comme l'archétype canadien de cet *homme nouveau*.

Aventurier libre et courageux, le coureur de bois cristallisera les aspirations d'une population désenchantée par les ardeurs et les contraintes de la vie ordinaire. Pour Jack Warwick[1], au-delà des fonctions attribuées aux coureurs des bois que l'appellation[2] semble indiquer, ces derniers jouissaient d'une profonde liberté, si bien que le terme « coureur des bois » avait pour synonyme « libertin », non pas au sens qui prévaut aujourd'hui, mais au sens de « libéré de l'autorité religieuse » ou encore « échappant à la surveillance officielle[3] ».

Par son mode de vie, son activité, son détachement, il transcende l'expérience commune de ses semblables, concrétisant par là même cette vision de l'Amérique comme un espace de renaissance où « l'homme atteignait une essence supérieure qui échappait aux lois ordinaires de la condition humaine[4] ».

Dès lors, le coureur de bois se voit conférer une place unique

1 Jack Warwick, *L'appel du Nord dans la littérature canadienne-française*, Montréal : Hurtubise, 1972.

2 On rappellera à l'occasion que les coureurs de bois étaient des commerçants itinérants, parcourant les contrées non peuplées, assurant un lien avec les tribus autochtones, dont ils acquéraient notamment des fourrures en l'échange d'objets venant d'Europe.

3 Jack Warwick, ouvr. cité, p. 36.

4 Maurice Lemire, *Le mythe de l'Amérique dans l'imaginaire « canadien »*, Québec, Nota Bene « Essais critiques », 2003, p. 95.

dans l'imaginaire canadien. Conteur et dépositaire de la mémoire collective, il accède à un statut social emblématique et mythique. Comme Maurice Lemire l'indique :

> Faute de grands écrivains capables de polariser les rêves, ce sont les conteurs de retour des pays d'en haut qui s'en chargent. C'est ainsi que le coureur des bois devient le héros dans lequel se reconnaît la majeure partie de la population. Son existence libre de toute contrainte au milieu de la forêt aventureuse apparaît comme un idéal de vie. Tout jeune homme qui atteint l'âge adulte rêve de partir pour les Pays d'en haut, comme s'il s'agissait d'un rite de passage incontournable[1].

Au courant du XIX^e^ siècle, le coureur de bois n'en demeure pas moins une figure controversée. Il suggère à l'époque une tension entre nomadisme et sédentarité qui accompagnera une population canadienne française tiraillée d'une part, dans la tradition orale, par l'appel des grands espaces, désormais synonymes de liberté vis-à-vis des contraintes institutionnelles et d'autre part, dans le discours nationaliste et religieux, par une idéologie de conservation et de repli visant à freiner l'assimilation des Canadiens.

Au tournant du XX^e^ siècle, dans le roman de terroir, dont la popularité sans pareille ne s'estompera qu'à partir de la Seconde Guerre mondiale, la figure du coureur de bois, au demeurant sous-représentée dans la littérature, s'articulera comme le contrepoids de la figure du défricheur, du travailleur de la terre, de l'habitant sédentaire. À l'image de François Paradis, l'emblématique

1 Maurice Lemire, ouvr. cité, p. 13-14.

coureur de bois du roman de Louis Hémon, *Maria Chapdelaine* (1913), son sort est malheureusement déjà écrit. Le triomphe de la vie agricole (et de la sédentarité) sonne le glas du coureur de bois qui doit et va disparaître.

La figure du coureur de bois, ou du voyageur, sera réhabilitée plus tard, après les années 1970, alors que les intellectuels s'interrogeront sur l'américanité du Québec, sur les particularismes et les pratiques culturelles originelles de la Nouvelle-France. C'est dans ce contexte que sont republiées des œuvres oubliées, comme *Nicolas Perrot ou les coureurs de bois sous la domination français* de Georges Boucher de Boucherville, initialement écrit en 1889 mais publié en 1996, qui retrace, comme son titre l'indique, la vie d'un coureur de bois à l'époque de la Nouvelle-France.

L'homme nouveau, c'est l'autre ?

Période marquée par les discours et les théories de la décolonisation, les années 1970 seront également le théâtre de la résurgence de la figure de l'Amérindien dans la littérature. Celle-ci s'accompagnera d'une prise de conscience du caractère colonisateur du Québécois. Un grand nombre de texte soulignent alors ce que l'on pourrait nommer un élan d'indigénisation dans le discours identitaire national. Si certains textes comme *Un dieu chasseur* (1976) de Jean-Yves Soucy témoignent d'un désir de revenir à un état primitif, à la réalité des coureurs de bois, à « l'affût de la vie[1] », d'autres comme *Le dernier été des Indiens* (1982) de Robert Lalonde ou *Volkswagen Blues* (1984) de Jacques Poulin

1 Jean-Yves Soucy, *Un dieu chasseur*, Montréal : La Presse, 1976 [1982], p. 163.

dénotent un besoin ontologique de revisiter les rapports entre colons et Autochtones et saisir par là même l'hybridité et l'altérité du sujet québécois.

Volkswagen Blues est à cet égard presque ce que l'on pourrait appeler un roman à thèse. Construit à partir d'une quête (la recherche d'un frère disparu) dont l'importance est finalement reléguée au second plan, le roman propose à travers le parcours épique – ils suivent entre autres la piste de l'Oregon – d'un écrivain québécois et d'une jeune autostoppeuse métisse, une relecture des métarécits hérités de la Nouvelle-France. Sur fond de dialogue entre cartographies diverses où l'histoire du pionnier se mêle à celle de l'Amérindien, où les langues se métissent, où la mise en discours de l'altérité est énoncée par l'autre, Jacques Poulin proposera une réponse au malaise identitaire québécois. La tirade de Jack, tentant de rassurer la jeune métisse, Pitsémine, en proie à une crise identitaire, sera évocatrice d'un désir de remise en question des discours fondamentaux :

> Vous dites que vous êtes « quelque chose entre les deux » …Eh bien, je ne suis pas du tout de votre avis. Je trouve que vous êtes quelque chose de neuf, quelque chose qui commence. Vous êtes quelque chose qui ne s'est encore jamais vu[1].

Une vision qui n'est pas sans rappeler la définition que Pierre Nepveu fera alors de ce qu'on nommera la nouvelle culture québécoise : « indéterminée, voyageuse, en dérive mais recueillante[2] ».

1 Jacques Poulin, Volkswagen Blues, Montréal : Q/A, 1984, p. 224.
2 Pierre Nepveu, *Écologie du réel*, Montréal : Boréal, 1988, p. 216.

Une mesure de l'importance

Comme on l'évoquait plus tôt, cerner l'importance d'une période, en saisir concrètement les répercussions, en mesurer l'influence sur les générations subséquentes, est un exercice particulièrement périlleux. Le cas de la Nouvelle-France est somme toute lié à son contexte d'analyse. Si le projet d'une *Nova Gallia* correspond à un pan quasi oublié de l'histoire française, la Nouvelle-France demeure *de facto* la période fondatrice de l'histoire canadienne française. En ce sens, il n'est pas surprenant qu'elle soit devenue, à bien des occasions, l'objet d'une sacralisation, de l'établissement de discours fabuleux et de récits nostalgiques susceptibles de fixer le sens d'un réel qui nous échappe. La Nouvelle-France est indubitablement le récit mythique d'un commencement, d'une vieille Amérique vers lequel différentes générations se sont tournées pour tisser un lien narratif entre passé et présent. Elle représente la genèse d'un discours identitaire québécois volatile et indéterminé qui n'aura eu de cesse de chercher dans cette période fondatrice les signes d'une expérience propre et unique.

Image de la terre dans les textes littéraires de la Nouvelle-France

Ekaterina Isaeva,
Université des Sciences Humaines d'État de Russie

Au cours de la période des Grandes découvertes géographiques, la description des terres nouvellement exploitées contribue à la formation d'une nouvelle vision européenne du monde. En même temps, la découverte et l'exploration des territoires nord-américains enrichissent la connaissance et de nouvelles conceptions de la notion de « terre » se développent. Celles-ci se retrouveront exprimées dans la conscience linguistique française aux XVII^{e} - XVIII^{e} siècles.

Au XVII^{e} siècle, en France est publié un grand nombre d'ouvrages consacrés aux nouvelles terres découvertes par des navigateurs européens, qui, après Christophe Colomb, se sont aventurés à partir à la recherche du passage du Nord-Ouest par l'Atlantique. Les bateaux auraient été équipés et subventionnés par des monarques européens et/ou des grandes compagnies commerciales qui parrainaient de tels voyages et commandaient par la suite un rapport écrit sur les terres explorées. L'Acadie, la Nouvelle-France, le Canada sont tous des noms donnés à différentes périodes historiques aux terres découvertes sur le continent Nord-Américain, dont le territoire s'étendait de la vallée du Saint-Laurent au golfe du Mexique, en passant par les

Grands Lacs et la vallée du Mississippi. De plus, la contribution des Français et des Canadiens aux grandes découvertes géographiques est importante en raison du fait qu'ils ont permis la découverte, l'étude et la documentation des territoires suivants : la côte de l'Atlantique Nord, la vallée du fleuve Saint-Laurent, les Laurentides et les Grands Lacs, le fleuve Mississippi, les Grandes Plaines ainsi qu'une partie importante de la côte du Pacifique.

La présence de la France en Amérique du Nord commence en 1534, lorsque Jacques Cartier, envoyé sur l'ordre du roi François Ier à la recherche d'un chemin vers l'Inde à travers l'Atlantique, découvre de nouvelles terres et les déclare officiellement en possession française. Par la suite, de 1542 à 1581, des colons français viendront en Amérique du Nord afin d'organiser l'échange de fourrures avec la population locale. Cependant, ce n'est qu'avec l'arrivée du célèbre cartographe et fondateur de la ville de Québec, Samuel de Champlain, en 1603, que la domination coloniale de la France s'établira. Après quoi, d'autres explorateurs et pionniers des terres nord-américaines arrivent en Nouvelle-France et avancent le long du continent dans toutes les directions, où ils construisent des forts, bâtiments commerciaux, églises, institutions publiques et éducatives, maisons privées et s'installent sur le continent nord-américain jusqu'au milieu du XVIIIe siècle.[1]

Afin d'avoir une idée claire sur ce que représentait la notion de la terre pour la colonie française en Amérique du Nord dès le début de son existence, il serait utile d'analyser des sources

1 Poirier J. Regard sur les noms de lieux. Etudes et recherches toponymiques. Commission de toponymie, Québec : Gouvernement du Québec, 1983.

écrites, et en particulier les premiers textes littéraires dont le corpus couvre chronologiquement la période de 1534 (le premier voyage de Cartier) à 1760 (la chute du régime colonial français). Selon Maurice Lemire, ces mêmes textes fournissent une base de sources exceptionnelles à l'étude de la terre de la Nouvelle-France. Voici les différents types de documents que nous pouvons trouver.

– Il y a des carnets de voyage et relations des explorateurs et des voyageurs, dont les plus célèbres sont celles de J. Cartier, S. de Champlain, L. Hennepin, Baron de Lahontan, G. Sagar, et d'autres. Dans ces carnets, la terre est plutôt décrite positivement, de manière empirique et détaillée. Nous avons plutôt des descriptions des reliefs, du monde végétal et animal.

– Il y a des relations de représentants d'ordres et missions religieux qui contiennent en outre le résumé des tâches religieuses, la description détaillée de tous les événements historiques, politiques et culturels pendant leur période d'activités. Elles décrivent également en détail les coutumes, les traditions et la langue des Indiens.

– Il y a des mémoires sur le Canada qui concernent à la fois le pays lui-même et la vie des personnages célèbres de la Nouvelle-France. Ces mémoires sont, en règle générale, accompagnés de documents d'archives, ce qui leur confère de l'authenticité et une valeur objective.

– Il y a aussi des correspondances de personnages célèbres, dont celle de la religieuse Marie de l'Incarnation avec son fils, ainsi que les lettres du maréchal Levy, baron de Montcalm, avec le roi et d'autres personnalités.

– Il y a des descriptions historiques et géographiques. Parmi ceux-ci, nous pouvons compter le premier ouvrage sur l'histoire de la Nouvelle-France publié en 1609 qui est attribué à Marc Lescarbot. Les six volumes de cet ouvrage décrivent en détail les terres découvertes par les pionniers français depuis plus de 100 ans. Dans la lignée d'ouvrages historiographiques pertinents sur le Canada, publiés avant 1760, celui de Xavier de Charlevoix (1744) présente selon de nombreux historiens, la première source historique fiable.[1]

Outre les ouvrages que nous avons mentionnés, il va sans dire qu'il existe un grand nombre d'œuvres distinctes consacrées à la découverte des terres nord-américaines, ainsi qu'à l'histoire des villes canadiennes. Il convient de mentionner au passage que toutes ces sources se prêtent à une lecture multiple et à une interprétation interdisciplinaire. Par exemple, les relations des voyageurs et les descriptions géographiques des terres découvertes et par suite habitées fournissent des informations sur la langue, la culture et les coutumes de la population autochtone. De leur côté, les lettres et les mémoires à caractère personnel renferment une chronologie des événements historiques et culturels.[2] Cependant, nous nous concentrerons davantage sur la notion de la terre à travers différents ouvrages.

La lecture de ces sources n'est pas sans but : elle nous permet d'analyser le développement de la notion de la terre en « Nouvelle-France ». À travers les représentations faites par les premiers découvreurs de l'Amérique du Nord, nous pouvons

1 Lemire M. Les écrits de la Nouvelle-France. Éditions Nota bene, 2000, pp. 7-8.
2 *Ibidem*.

voir que la notion de la terre était pour eux étroitement associée aux biens matériels et à la richesse du pays et de ses habitants. Cependant, afin d'avoir une analyse plus complète de ces représentations, il nous faut d'abord étudier la compréhension de la notion de la « terre » qui existait dans la langue et la civilisation française de l'époque étudiée. Pour ce faire, nous pouvons nous servir des dictionnaires historiques, étymologiques et encyclopédiques qui nous permettent d'étudier les définitions des unités lexicales, puisqu'ils précisent différentes acceptions du mot « terre ». Il est important de préciser que les dictionnaires académiques et ceux d'auteurs traitaient ce mot non seulement en fonction de l'usage établi, mais aussi en fonction du niveau du développement de la pensée scientifique française ainsi qu'en fonction de l'approche ontologique qui explique la nature du monde par des principes matériel et immatériel.

Après notre étude des particularités notionnelles de la terre fixées par les dictionnaires des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, nous voudrions effectuer un autre type d'analyse et relever dans les textes sur la Nouvelle-France comment l'image liée à la notion de la terre entre en relation avec les sensations émotionnelles et les expériences personnelles, c'est-à-dire avec les représentations universelles qui appartiennent aux profondeurs de la psyché humaine. Nous porterons maintenant notre attention sur les phrases représentant l'image visuelle de la terre, ses caractéristiques gustatives, auditives, olfactives, ses traits extérieurs et fonctionnels et ses associations verbalisés par des procédés de la langue et du discours. Nous accorderons une importance particulière à l'aspect psychologique dans l'étude de la notion de la terre,

en regardant comment celle-ci est représentée par l'analyse de la Gestalt, analyse qui implique une compréhension imagée individuelle ou collective des objets géographiques.

Caractéristiques visuelles

En premier lieu, l'image sensorielle de la notion de la terre en Nouvelle-France peut être interprétée à partir des caractéristiques liées à la perception par la vue. Généralement, cela est exprimé au moment où la terre est vue depuis le bord du navire et lorsque ses contours et son relief sont bien visibles et distincts. De plus, la première mention de la Nouvelle-France est exprimée dans les textes par le verbe « voir » et décrite par les adjectifs suivants : beau, joli, admirable, ravissant, charmant, éblouissant, délicieux, extraordinaire, pittoresque, florissant, magnifique, formidable, etc. L'adjectif « beau » est le plus fréquent. Voici quelques citations afin de montrer comment il est utilisé : « Un fort beau pays à voir[1] » ; « La nature la plus belle qu'il soit possible de voir[2] » ; « Les lacs sont les plus beaux de l'Univers [3] » ; « Le pays que nous vîmes est le plus beau, le plus uni et le plus charmant qui soit au monde[4] » ; « La quantité des prairies est admirable, vous

1 Cartier, Jacques. Brief récit & succinte narration de la navigation faicte es ysles de Canada, Hochelaga & Saguenay & autres, avec particulieres meurs, langaige & cerimonies des habitants d'icelles : fort délectable â veoir, Paris, Ponce Roffet dict Faucheur et Anthoine le Clerc frères, 1545, p. 21.
2 *Ibid*.
3 Colbert, Jean Baptiste. Extraits de la correspondance de Colbert à son fils (1669). Paris : impr. de Chaix,1873, p. 6.
4 Lafitau, Joseph-François. Mémoire présenté à son altesse royale mgr Le Duc D'Orléans, Régent de France concernant la précieuse plante du gin-seng de Tartarie, découverte en Amérique par le Père Joseph-François Lafitau en 1716. Montréal, 1858, p. 17.

y admirez la nature dans sa belle simplicité[1] » ; « Quel spectacle qu'une neige vous éblouit, les rives ravissantes[2] ».

À côté des caractéristiques visuelles positives de la terre, des caractéristiques négatives ont été identifiées, parmi lesquelles nous retrouvons une vue terrifiante de la terre. Cela est exprimé dans la citation suivante : « Les grands rochers horribles à voir[3] ».

Hormis le caractère positif et négatif, le rapport visuel s'exprime aussi par les couleurs. La couleur prédominante de la terre de la Nouvelle-France est le vert. La cause semble être double. Tout d'abord, en raison de l'abondance et de la diversité du monde végétal en particulier en saison estivale où la couleur verte orne la terre, suscite de l'admiration ; ensuite, en raison du vert des grandes campagnes, qui est d'ailleurs cité dans la plupart des textes étudiés. C'est cette couleur qui est souvent associée à l'image de la terre perçue comme le Paradis Terrestre. Quoique l'hiver au Canada, dure longtemps et qu'à cette époque la terre reste couverte de neige, la présence de la couleur blanche dans la description du pays est rare dans les textes, sauf pour indiquer la couleur blanche du sol parmi ses autres tons : noir, gris ou rouge.

1 Iberville, Pierre le Moyne D'. Mémoires. Archives de la Province de Québec « Manuscrits relatifs à l'histoire de la Nouvelle France », 2-e série, vol. 8 (1696-1699), p. 12.
2 Denys, Nicolas. Histoire Naturelle des Peuples, des Animaux, des Arbres et des Plantes de l'Amérique Septenrionale, et de ses divers Climats. Par Monsieur Denys, Gouverneur Lieutenant General pour le Roy, et Proprietaire de toutes les Terres et Isles qui sont depuis le Cap de Campseaux, jusques au Cap des Rosiers. T.2. A Paris, Chez Louis Billaine, au second pillier de la grand'salle du Palais, à la Palme et au grand Cesar, 2 vol. M. DCLXXIII, p. 187.
3 Sagard, Gabriel (Théodat). Le Grand Voyage du Pays des Hurons. A Paris, Chez Denys Moreau, ruë S. Jacques à la Salamandre d'Argent, 1632 – 380 p. Avec Privilege du Roy, p. 192.

Caractéristiques gustatives

En dehors des caractéristiques visuelles, il y a aussi les caractéristiques gustatives. En ce qui a trait à la terre de la Nouvelle-France, celles-ci sont principalement associées au goût des fruits de la terre, qui ont invariablement une saveur délicieuse, tandis que le goût du sol peut être aigre, amer, doux.

Caractéristiques tactiles

Les caractéristiques tactiles, quant à elles, sont liées au toucher de la terre. Celle-ci est décrite dans différents textes comme étant soit grasse, chaude, brûlante ; ou bien sèche, froide, humide. La citation suivante peut nous servir d'exemple : « Un pays extrêmement gras[1] ».

Caractéristiques auditives

Outre cela, les caractéristiques auditives sont aussi mentionnées. Les sons que produit la terre et ses éléments sont perçus souvent comme un bruit avec différentes nuances d'intensité. Cela est bien représenté dans les citations suivantes : <…> le bruit sourd de la terre, le bruissement des vagues, des eaux, des fontaines, des ruisseaux <…>[2].

1 Lescarbot, Marc. Histoire de la Nouvelle France contenant les navigations, découvertes, et habitations faites par les François ès Indes Occidentales et Nouvelle-France sous l'avoeu et authorité de noz Rois Tres-Chrétiens, et les diverses fortunes d'iceux en l'exécution de ces choses, depuis cent ans jusques à hui. En quoy est comprises l'Histoire Morale, Naturelle, et Geographique de ladite province : Avec les tables et figures d'icelle, Par Marc Lescarbot Advocat en Parlement, Témoin oculaire d'une partie des choses ici recitées, A Paris, Chez Iean Milot, tenant sa boutique sur les degrez de la grand'salle du Palais, 1609, 888p. Avec Privilege du Roy, p. 462.
2 *Ibid.*

Caractéristiques olfactives

Les caractéristiques olfactives entrent aussi en jeu dans les descriptions de la terre. Dans la plupart des cas, l'odeur de la terre est perçue comme agréable, comme le montrent les citations suivantes : <…> les odeurs suaves de la terre <…> ; l'odeur des arbres est comparée au parfum : « les arbres dont l'odeur embaumait l'air[1] ».

Après avoir indiqué comment la terre était perçue selon les cinq sens, il convient de compléter l'analyse par la représentation des fonctions productrices de la terre. Les citations suivantes montrent une image sensorielle plus complète de la terre de la Nouvelle-France : « La terre apporte beaucoup ; la petite terre rapporta beaucoup [2] » ; « Les terres vierges qui rapportent au centuple ; les terres du voisinage du fort fourniront des grains et les autres choses nécessaires à la vie [3]» ; « Les terres ne laissent pas de produire à merveille[4] » ; « Les habitants vivent du produit de leurs terres[5] ».

Il semble important de considérer qu'à l'intérieur de tous les textes, l'utilisation de l'hyperbole est très importante. Deux auteurs semblent confirmer cette importance. Tout d'abord,

1 *Ibid.*
2 Bernard, Jean-Fédéric. Relation des Païs où, peut-être on pourrait aller par le Nord-Oues et le Nord-Est de l'Europe. A Paris, Chez Saugrain l'aîné, Quay des Augustins, près de la ruë Pavée, à la Fleur de Lys et Charles Estienne Hocherau, à l'entrée du Quay des Augustins, à la descente du Pont S. Michel, au Phoenix, 1724, 2 vol. Avec approbation et privilege du Roy, p. 58.
3 Iberville, Pierre le Moyne D'. Op. cit., p. 14
4 Boucher Pierre. Histoire véritable et naturelle des moeurs et productions du pays de la Nouvelle-France, vulgairement dite le Canada, A Paris, chez Florentin Lambert, ruë Saint Jacques, vis à vis Saint Yves à l'Image Saint Paul, 1664, XXIY, 168 p. Avec permission. P. 30.
5 Kalm, Pehr. Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749, traduction du journal de route par Jacques Rousseau et Guy Béthune, avec le concours de Pierre Morrisset, Cercle du livre de France, 1977, CLXV – 674, p.III, p. 48.

Charles Brucker, ayant étudié les relations des Jésuites de l'époque de la Nouvelle-France, postule que l'adjectif « grand » se trouve être le plus fréquent. Selon lui, il correspond à un adjectif superlatif absolu et son utilisation s'inscrit dans l'esthétique de l'hyperbole[1]. Ensuite, Robert Deschaux indique que l'hyperbole sert à accéder au monde de merveilles et de magie puisque grâce à l'hyperbole les relations des missionnaires quittent l'univers de la logique humaine et de la recherche ethnographique et plongent dans le monde irréel. Ainsi, les gens, la toponymie, les événements subissent une influence poétique[2].

Dans la même lignée que la logique des deux chercheurs, nous pourrions ajouter que l'hyperbole est utilisée comme procédé stylistique afin d'amplifier l'image de la terre à travers la description des objets qui dépassent en taille ceux qui sont déjà connus et qui correspondent au grand continent que les explorateurs sont en train de découvrir : « Haut et prodigieux glaçons nageants et flottants, eslevez de trente et quarante brasses, gros et larges comme si vous joigniez plusieurs chateaux ensemble, comme vous diriez, si l'Eglise nostre Dame de Paris avec une partie de son Isle, maisons et palais, alloit flottant dessus l'eau ; <…> Des roches grands comme des villes. Les montagnes hautes comme des tours, épouvantables à voir, tant pour leur hauteur que pour leur grosseur, très hautes et sauvages, des rochers qui s'élèvent jusqu'aux nues[3] » ; « Les glaces d'une

1 Brucker C. La chanson de geste // Au carrefour des routes d'Europe, t.I, Senefiance, n° 20, Aix-en-Provence, 1987, pp. 313-332.

2 Deschaux R. Le Merveilleux dans la chanson d'Antioche // Au carrefour des routes d'Europe, t.I, Senefiance, n°20, Aix-en-Provence, 1987, p. 432.

3 Relations des Jésuites, contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France, Québec, Augustin Côté, éditeur-imprimeur, 1858, vol. 3, p. 37.

grosseur énorme[1] » ; « Des rochers qui s'élèvent jusqu'aux nues[2] » ; « Les lacs les plus grands de l'Univers[3] » ; « C'est une autre France dix ou cent fois plus grande[4] ».

Nous voyons donc que l'image de la terre contenue dans les textes historiques et littéraires de la Nouvelle-France permet au lecteur de se représenter un grand territoire de l'Amérique du Nord possédant un sol fertile et gras prêt à la cultivation, un relief diversifié, un monde végétal et animal riche, ce qui favorisera l'exploration ultérieure du pays et sa colonisation.

Maintenant que nous avons analysé la relation primaire qu'entretient l'homme avec la terre, il convient de passer à un niveau supérieur. L'analyse des *Gestalts* ou images associatives qui naissent au moment de la perception ou de la découverte d'un univers inconnu permettent de comprendre davantage, dans le cadre de notre étude, les buts, intentions, espoirs, peurs des habitants de la Nouvelle-France, leurs préoccupations de la vie quotidienne ainsi que le courage qu'ils devaient avoir afin de ne pas abandonner la colonie après la Conquête britannique. Dans ces représentations, la notion de la terre de la Nouvelle-France

1 Sagard, Gabriel (Théodat). *Op. cit*., p. 194.

2 Joutel, Henri. Journal historique du dernier voyage que feu M. De la Sale fit dans le Golfe de Mexique pour trouver l'embouchure, et le cours de la Rivière de Saint Loüis, qui traverse la Louisianne. Par Monsieur Joutel, à Paris, Chez Estienne Robinot. 1713, p. 152.

3 Biard, Pierre,1607. Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs et de ses habitans ; item du voyage des Pères Jésuites ausdictes contrées, et de ce qu'ils y ont faict jusques à leur prise par les Anglois. Faicte par le P. Pierre Biard, Lyon : L. Muguet, 1616, p. 24.

4 Casson, François Dollier De. Histoire de Montréal 1642-1672, Montréal, Des presses à vapeur de la Minerve, « Mémoires de la Société Historique », 4, 1868, p. 33.

est souvent associée aux idées suivantes : « Paradis Terrestre », « Pays des Merveilles », « Terre Promise », « Être vivant », « Femme-mère », « Richesse », « Domaine, propriété », « Être Hostile », « Mort ». Nous les développerons une par une.

« Paradis Terrestre »

Tout d'abord, la terre de la Nouvelle-France est souvent comparée au paradis terrestre. En témoignent à la fois des nominations directes ou des synonymes, que nous pouvons voir dans les citations suivantes : « Terres de promission qui estoient nostre Paradis[1] » ; « Est-ce un Paradis terrestre, où mes croix et mes épines naissent si amoureusement que plus on est piquée plus le coeur est rempli de douceur[2] » ; « Ce pays pourrait être un Pays de Cocagne[3] » ; « Est-ce un Paradis terrestre, où mes croix et mes épines naissent si amoureusement que plus on est piquée plus le cœur est rempli de douceur[4] » ; « En vérité, c'était pour nous comme un paradis terrestre[5] ».

1 Chomédy, Paul de, sieur de Maisonneuve. Maisonneuve, Paul de Chomedey (sieur de). Souvenir de Maisonneuve. Esquisse historique de la ville de Montréal. Montréal, 1642, p. 47.
2 Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, fondatrice des ursulines de la Nouvelle France. Ecrits spirituels et historiques. À Paris chez Descléee de Brouver ; MC MXXXV, p. 242.
3 Diereville, Nicolas De. Relation du voyage du Port-Royal de l'Acadie ou de la Nouvelle-France par M. Diéreville. Ensuite de la Relation on a ajouté le détail d'un combat donné entre les Français et les Acadiens contre les Anglais, 1710, p. 64.
4 Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, fondatrice des ursulines de la Nouvelle France. Op. cit., p.243.
5 Radisson, Pierre-Esprit. Voyages of Pierre-Esprit Radisson, being an account of his travels and experiences among the North-American Indians, from 1652 to 1684. transcribed from original manuscripts in the Bodleian Library and the British Museum, with historical illustrations and introduction, by Gideon D. Scull, London and Boston, published by the Prince Society, 1885, p. 33.

De même, les lexèmes à la valeur de l'abondance, de grande quantité, volume ou diversité sont utilisés hyperboliquement par les auteurs pour exagérer la quantité de représentations du monde végétal et animal et créer ainsi l'image de la terre du Paradis : « Grand nombre d'oiseaux [1] » ; « Nombre infini de gibier[2] » ; « Grand nombre de poissons[3] » ; « Arbres de toutes les espèces[4] » ; « Quantité incroyable de toutes sortes de chasses[5] » ; « Montagnes toutes remplies d'orignaux[6] » ; « Arbres de toutes les expèces[7] » .

« Pays Des Merveilles »

Ensuite, comme la terre est associée au Paradis Terrestre, alors les gens ont le droit d'attendre d'elle des miracles. Les mots : merveille, merveilleux, prodigieux, enchanteur représentent l'image de la terre de la Nouvelle-France comme « le pays des merveilles ». Cela se voit bien dans la citation suivante : <…> quantité prodigieuse de poisson ; bois enchanteurs ; beaucoup de

1 Joutel, Henri. *Op. cit*., p. 154.
2 Colbert, Jean Baptiste. *Op. cit*., p. 7.
3 Cartier, Jacques. *Op. cit*., p. 28.
4 Lebeau, Claude. Avantures du Sr. C. Le Beau, avocat en Parlement, ou Voyage curieux et nouveau, Parmi les Sauvages de l'Amérique Septentrionale. Dans le quel On trouvera une description du Canada, avec une relation très particulières des anciennes Coutumes, Moeurs et Façons de vivre des Barbares qui l'habitent et de la manière dont ils se comportent aujourd'hui. A Amsterdam, Chez Herman Uytwerf, 1738, volume 2, p. 129.
5 Diereville, Nicolas. *Op. cit*., p. 65.
6 Leclercq, Chrestien. Nouvelle Relation de la Gaspesie, qui contient Les Moeurs et la Religion des Sauvages Gaspesiens Porte-Croix, adorateur du Soleil, et d'autres peuples de l'Amérique Septentrionale, dite le Canada. Dédiée à Madame la Princesse d'Epinay. Par le Pere chrestien Le Clercq, à Paris, chez Amable Auroy, ruë Saint Jacques, à l'image St. Jerôme, attenant la Fontaine S. Severin, 1691. Avec Privilege du Roy, p. 171.
7 Frontenac. Textes choisis et annotés par Lilianne et Guy Frégault. Fides ; 1956, p. 29.

simples qui ont des effets merveilleux ; quantité prodigieuse de poissons ; les merveilles souterraines[1] ».

« Terre Promise ».

Dans la même lignée que les *Gestalts* « Paradis terrestre » et « Pays des Merveilles » se range le concept de la « Terre promise » à laquelle la Nouvelle-France est assimilée. La raison est que la Nouvelle France est perçue comme un lieu propice à la vie des hommes. Les citations suivantes montrent cette relation : « Terre de promission et de grande espérance ; terres de promission qui estoient nostre Paradis [2] » ; « Jamais terre ne fut moins propre pour être la demeure des hommes[3] » ; « Il n'y plus d'asile sur la Terre contre l'injustice et la violence[4] ».

« Être Vivant »

De plus, la personnification de la terre de la Nouvelle-France est représentative de ses caractéristiques anthropomorphes. Tout d'abord, il convient de noter que la perception de la terre comme un être vivant est universelle. Ainsi le vocabulaire de la langue française est lui aussi riche de mots définissant métaphoriquement la forme du relief de la terre en termes propres au corps humain ou à ses parties distinctes : la tête, comme dans l'expression « cap de terre » ; la langue ; les pieds ; les entrailles ; les veines ; les pores, etc. La terre est susceptible de respirer, être forte, trembler, bouger, porter, se fatiguer, vieillir et mourir : « C'est bien la même terre qui nous porte tous les deux[1] ».

1 Bernard, Jean-Frédéric. *Op. cit*., p. 58.
2 Chomédy, Paul de, sieur de Maisonneuve. *Op. cit*., p. 48.
3 Biard, Pierre. *Op. cit*., p. 25.
4 Le Jeune, Paul. Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634 [Texte imprimé] : envoyée au R. Père [Barth. Jacquinot], provincial de la Compagnie de Jésus en la province de France, Paris, Sébastien Cramoisy, 1635, p. 89.

Quelquefois même la terre possède des qualités et des défauts propres à l'homme. Nous pouvons alors parler de « la bonté de la terre » ou de « la faveur, grâce, gratitude de la terre ». À la terre comme à l'homme, s'applique la caractéristique de la culture : « la culture de la terre, la terre cultivée, la terre inculte, sauvage ». À cela s'ajoute le statut de la terre qui peut être comparé au statut le plus élevé de l'homme : « Faveur de la nature[2] » ; « Grâce de la nature[3] » ; « Les terres infidèles[4] » ;<…> l'ingratitude de la terre, contrée de terre ingrate et stérile, une langue de terre, la bonté de la terre, la bonté du terroir[5] » ; « L'état malheureux de la Terre[6] » ; « Il y a une hauteur de terre qui règne en ce pays-là[7] ».

« Femme-Mère »

Si la terre se présente comme un être humain, alors parmi ses caractéristiques anthropomorphiques celles assimilées à une femme et surtout à la femme-mère, la nourrice sont parmi les plus fréquentes. Dans notre recherche sont « féminines » les unités lexicales suivantes : vierge, fertile, féconde, enfanter, nourrir, mère, stérile, produire : « Le pays pourrait sans peine

1 Hennepin, Louis. Nouveau Voyage d'un Païs plus grand que l'Europe. Avec les reflections des entreprises du Sieur de la Salle, sur les Mines de St. Barbe. Enrichi de la Carte, de figures expressives, des moeurs et manières de vivre des Sauvages du Nord, et du Sud. Avec l'approbation et dédié à Sa Majesté Guillaume III, Roy de la grande Bretagne, A Utrecht, Chez Antoine Schouten, Marchand Libraire, 1698, p. 16.
2 Diereville, Nicolas De. *Op. cit*., p. 64.
3 Lebeau, Claude. Avantures du Sr. C. *Op. cit*., p. 130.
4 Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, fondatrice des ursulines de la Nouvelle France. *Op. cit*., p. 242.
5 Sagard, Gabriel (Théodat). *Op. cit*., p. 196.
6 Franquet, Louis. Voyage et Mémoires sur le Canada, Québec, Imprimerie générale Augustin Côté et Cie, 1889, p. 15.
7 Hennepin, Louis. *Op. cit*., p. 16.

nourrir tous les habitants[1] » ; « La terre est la mère de toutes choses[2] » ; « Terre vierge - materia prima[3] » ; « Une des plus fécondes vallées qui soient en l'univers[4] » ; « Les terres ne laissent pas de produire à merveille[5] » ; « Les habitants vivent du produit de leurs terres[6] ».

des « Richesse »

L'idée de la richesse de la terre est inévitablement liée aux propriétés du sol : « Infailliblement, il y a dans cette terre de grandes richesses, elle n'est pas la plus grande mais la plus riche de toutes[7] » ; « On peut dire sans équivoque qu'il y a de grandes richesses dans cette terre, ce n'est pas la plus grande, mais la plus riche de toutes[8] ».

« Domaine, propriété »

L'image de la richesse du sol de la Nouvelle-France est liée à la perception de la terre comme un objet de domaine. Dans les textes étudiés, nous avons relevé autant de verbalisations du domaine que celles de propriétaires fonciers et des leurs actions. Voici quelques citations : « Il y a près de 100 ans que les Français possèdent le Canada[9] » ; « Ces rivières et terres qui appartiennent de temps immémorial au Roy[1] » ; « Pays de mille biens et utilités[2] » ;

1 Casson, François Dollier De. *Op. cit*., p. 34.
2 Frontenac. *Op. cit*., p. 31.
3 Champlain, Samuel De. Oeuvres publiées sous le patronage de l'université Laval par l'abbé Charles-Honoré Laverdières, seconde édition, Québec, Imprimé au Séminaire par Geo-E. Desbarats, 1870, t.1, p. 75.
4 Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, fondatrice des ursulines de la Nouvelle France. *Op. cit*., p. 242.
5 Boucher Pierre. *Op. cit*., p. 30.
6 Kalm, Pehr. *Op. cit*., p. 52.
7 Cartier, Jacques. *Op. cit*. p. 27.
8 *Ibidem*.
9 Iberville, Pierre le Moyne D'. *Op. cit*., p. 18.

« Être Hostile »

Les descriptions de la Nouvelle-France présentent également des caractéristiques d'hostilité de la terre que les découvreurs et les explorateurs de l'Amérique du Nord ont considérée comme une terre étrangère, ennemie, horrible, dangereuse : « Montagnes armées d'horribles rochers[3] » ; « Roches fort dangereuses à passer, la coste en est fort dangeureuse[4] » ; « Les grands rochers horribles à voir[5] » ; « Terre ennemie[6] » ; « Les chemins horribles, les forests capables d'effrayer les voyageurs les plus asseurez[7] ».

« Mort »

Une autre association se rapproche de l'hostilité de la terre : celle de la mort. Cette association négative apparaît surtout en saison hivernale puisque le froid, la glace, l'hiver qui dure plusieurs mois se sont avérés des obstacles majeurs à la découverte et à l'exploration du Canada. Dans des textes sur la Nouvelle-France, la description de l'hiver est accompagnée de récits et d'histoires de la mort à laquelle les habitants devaient faire

1 Troyes, Pierre De. Journal de l'expédition du Chevalier de Troyes à la baie d'Hudson, en 1686. Beauceville. La compagnie de l'« Eclaireur ». Editeur, 1918. Québec, p. 29.
2 Crespel, Emmanuel. Voyages en Canada par R.P. Emmanuel, recolet et son naufrage sur l'ile d'Anticosti en 1736. Réédition en 1808. Imprimé à la Nouvelle Imprimerie. 1968, p. 147.
3 Chomédy, Paul de, sieur de Maisonneuve. *Op. cit*., p. 50.
4 Lafitau, Joseph-François. *Op. cit*., p. 19.
5 Brébeuf, S-t Jean De, 1625,1635. Textes choisis et présentés par René Latournelle. Fides, 1957, p. 83.
6 Jolliet, Louis. « Journal de Louis Jolliet allant à la descouverte de Labarador, 1694 », RAPQ, 1943-1944, pp. 168-206.
7 Bigot, François. Ordonnance 1749. Archives publiques du canada (Ottawa), vol.19, p. 152.

face[1] : « Un froid à mourir[2] » ; « <…> Les flots homicides cent fois plus grand, fleuve le plus grand sans comparaison, un courant si grand qu'on appréhende grandement, les lacs les plus grands de l'Univers[3] ».

Néanmoins, l'hiver pouvait provoquer de la joie chez certains voyageurs au Canada. Cela est bien représenté dans les citations suivantes : « L'hiver est plys gay qu'en France[4] » ; « Un froid qui est gay[5] ».

En conclusion, il est important de souligner que les émotions produites par l'image de la terre de la Nouvelle-France chez ses habitants et ses visiteurs sont dans la plupart des cas fort positives : « Cette terre tant désirée à la vue de laquelle mon coeur a sauté de joie et d'allégresse[6] » ; « Le pays où on s'y porte bien[7] ».

En ce qui concerne les émotions négatives, elles sont, comme nous venons de mentionner, souvent liées à la peur ou à l'effroi devant le froid hivernal : (furieuses froidures) ou bien devant l'aspect gigantesque des éléments de la terre (montagnes armées d'horribles rochers ; la coste en est fort dangeureuse).

En somme, il est possible de dire que l'image générale de la terre de la Nouvelle-France s'avère positive grâce aux caractéristiques

1 Plus de détails dans Isaeva, Ekaterina. L'image du froid de la Nouvelle-France et de la Sibérie dans les textes des voyageurs européens et russes aux xvii et xviii siècles /Le froid. Adaptation, production, effets, représentations. Sous la direction de Daniel Chartier, Jan Borm. Presses de l'Université du Québec. 2018, 372 p, D4923, ISBN 978-2-7605-4923-4. PP. 69 -82.
2 Kalm, Pehr. *Op. cit*., p. 56.
3 Joutel, Henri. *Op. cit*., p. 162.
4 Boucher Pierre. *Op. cit*., p. 40.
5 *Ibidem*.
6 Kalm, Pehr. *Op. cit*., p. 41.
7 *Ibidem*.

favorables du relief, territoire, des qualités exclusives du sol, du monde animal et végétal, des cours d'eau et du climat salubre.

Philosophie, science et relations internationales pendant la Modernité : un dialogue entre voyageurs, philosophes et politiciens au sujet des « possessions » françaises dans le Nouveau Monde[1]

Evaldo Becker[2]
Syliane Malinowski-Charles[3]

Notre objectif dans cet article est de présenter un aperçu des relations entre la philosophie, la science et les relations internationales à l'ère moderne, en particulier en ce qui concerne les tentatives d'établissement d'un territoire français dans le Nouveau Monde. À cette fin, nous étudierons comment le dialogue entre les philosophes, les voyageurs et le milieu politique a contribué au progrès de certaines sciences d'intérêt économique, politique et militaire, notamment celles attachées à la géographie, et en particulier à la cartographie des milieux naturels aquatiques. L'approche utilisée sera interdisciplinaire et fera appel aux contributions de la philosophie, de l'histoire, de la géographie et de la littérature de voyage. Pour ce qu'il en est des philosophes, nous

1 Cet article a été développé dans le cadre du projet de postdoctorat « Des choses d'usage commun aux biens communs globaux : les racines modernes de l'éthique de l'eau » réalisé à l'Université du Québec à Trois-Rivières – UQTR, sous la supervision de Mme Syliane Malinowski-Charles.

2 Professeur à l'Université Fédérale de Sergipe -UFS/Brésil et stagiaire postdoctoral à l'Université du Québec à Trois-Rivières – UQTR/Canada.

3 Professeure titulaire à l'Université du Québec à Trois-Rivières et directrice du Laboratoire sur l'Histoire et la pensée modernes de l'UQTR.

nous concentrerons sur quelques écrits de Rousseau, Diderot et Voltaire dans lesquels les philosophes examinent l'opposition entre commerce pacifique et guerre de conquête. Pour ce qu'il en est des voyageurs et des scientifiques qui les accompagnaient, nous nous concentrerons sur les récits de voyage de Champlain, de La Condamine et de Bougainville. Une attention spéciale sera donnée aux descriptions et aux réflexions concernant la connaissance et l'appropriation des milieux fluviaux et aquatiques du fleuve Amazone en Amérique du Sud et, surtout, de la vallée du fleuve Saint-Laurent en Amérique du Nord.

Une route de passage : la découverte d'un fleuve et de ses environs

L'aventure française en Amérique du Nord débute officiellement en 1524 avec l'italien Giovanni Verrazano, qui trace une première carte de la côte est du territoire. Elle se poursuit de façon plus officielle et continue avec Jacques Cartier[1], qui explore en 1534 le golfe du fleuve Saint-Laurent, le fleuve le plus important en Amérique du Nord, aux rives duquel s'est développée jusqu'à son terme l'histoire de la Nouvelle-France[2].

1 « Officiellement, Jacques Cartier est venu trois fois en Nouvelle-France. En 1534, il explore le golfe du Saint-Laurent. En 1535-36, il remonte le Saint-Laurent jusqu'à Hochelaga (Montréal actuel) et hiverne à Stadaconé (Québec), à l'embouchure de la Saint-Charles. En 1541-42, il commande la petite colonie de Charlesbourg Royal (Cap-Rouge actuel). » (Morissonneau, Christian (1978). *Langage géographique de Cartier et de Champlain : Choronymie, vocabulaire et perception.* Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 20).

2 « La (re) « découverte » officielle du Canada est attribuée au Génois Jean Cabot (Giovanni Caboto), qui longea la côte est de Terre-Neuve en 1497, au service d'armateurs de Bristol. Cabot, à vrai dire, n'est reconnu comme le « découvreur » du Canada que depuis 1949, date d'entrée de Terre-Neuve au sein de la Confédération canadienne (…). Ce titre était auparavant décerné à

Connue depuis des années par les pêcheurs, bretons ou autres[1], qui venaient chercher la morue, les baleines et d'autres ressources aquatiques sur les côtes du nord de l'Amérique, l'aventure française s'accompagne de la production de cartes qui tracent et retracent la vallée du Saint-Laurent. À l'époque, la pêche était la première activité commerciale recherchée dans le nord de l'Amérique. À cette activité va se joindre bientôt la traite de fourrures[2], et ces deux activités auront un impact important sur les milieux aquatiques et humides pendant toute la durée de la Nouvelle-France[3]. Selon Philippe Jacquin :

Jacques Cartier, qui, lors de son voyage de 1534, fut le premier Européen à explorer le golfe du Saint-Laurent. » (Havard et Vidal, 2014, p. 32). Cependant, « si Jacques Cartier reste le découvreur européen « officiel » du Saint-Laurent, nombre d'autres marins l'avaient précédé dans l'immensité du golfe qui s'ouvre du Labrador jusqu'aux rivages de la Nouvelle-Écosse. Effectivement, vers l'an 1000, le Viking Leif Erikson était à la tête d'une expédition qui s'était rendue jusqu'à Terre-Neuve et peut-être même jusqu'à la rive nord du fleuve. Un siècle plus tard, ce sont des pêcheurs basques qui sont venus, durant la belle saison, chasser la baleine et pêcher la morue dans les eaux de l'estuaire. Mais aucun Européen n'avait osé imaginer l'extraordinaire réseau hydrographique des bassins de ce qu'on appela d'abord « La Grande Rivière du Canada » (Dufaux, 1978, cité par Adam, 2018, p. 93-94).

1 « A Bristol, à Dieppe, à Lisbonne, depuis le XV^e siècle, on cherche de nouveaux bancs de poissons, une denrée qui pallie le déficit en grain et l'absence de protéines animales dans les classes populaires. Le hareng de la Bretagne ne suffit plus à une Europe en expansion démographique » (Jacquin, 1987, p. 28).

2 Dans son livre *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIe-XVIIIe siècle)* Philippe Jacquin (1987, p. 30) écrit *:* « A travailler les fourrures, on s'aperçoit, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, que le castor non seulement fournit une excellente matière pour la fabrication du feutre mais qu'il donne un lustre exceptionnel au chapeau. Le lapin est détrôné. Pendant trois siècles, le castor régnera en maître absolu ».

3 Au sujet de l'impact sur les « ressources naturelles aquatiques », on peut lire dans le livre *Les Indiens, la fourrure et les Blancs,* que « en 1637, les Jésuites établissent une mission à Sillery et cherchent à persuader les Montagnais de la région de Québec, qui ont épuisé le castor et dont l'éloignement géographique les empêche de s'en procurer dans les réseaux d'échange du Nord-Est, de venir s'y installer et de devenir des cultivateurs » (Trigger, 1992, p. 454).

> La découverte, peut-être à la fin du XV^e siècle, des vastes bancs de morues au large de Terre-Neuve est à l'origine d'un développement sans précédent de la flotte hauturière. Dès 1504, les Bretons, en 1506 les Portugais et les Normands, vers 1512 les Basques, souvent commandités par les Rochelais, se ruent vers le nouveau gisement. D'une cinquantaine de navires à l'entrée du XVI^e siècle, on passe à 350-380 dans les années 1578, pour atteindre 850 en 1615. Cette inflation de navires conduit sur les bancs de dix à vingt mille pêcheurs dans la seconde moitié du XVI^e siècle[1].

Effectivement, l'exploration des ressources halieutiques joua un rôle majeur dans le commerce international aux XVI^e et XVII^e siècles, et elle contribua au rapprochement de plusieurs nations. Encore selon Jacquin :

> Les Indiens remarquent vite que les bateaux reviennent chaque printemps aux mêmes endroits, là où les étrangers ont établi un camp provisoire. En surveillant l'océan aux beaux jours, ils multiplient les chances d'arriver tôt au rendez-vous et de bénéficier ainsi d'une meilleure offre lors des tractations. Ce commerce occasionnel semble déjà bien établi lors de l'expédition de Jacques Cartier en 1534[2].

Il faut souligner, comme le fait l'anthropologue Bruce Trigger, le rôle important du commerce et des commerçants dans l'établissement de liens plus amicaux entre les différents peuples, lesquels s'échangeaient des marchandises et, ce faisant, apprenaient

1 Jacquin, 1987, p. 29.

2 Jacquin, 1987, p. 28.

à mieux se connaitre[1]. Selon Trigger, il faudrait revoir les idées en place depuis longtemps selon lesquelles on aurait, d'un côté, des commerçants faisant figure de « vulgaires mercenaires », et d'un autre côté des découvreurs comme Champlain ou des religieux comme les Récollets et les Jésuites, à titre de vrais fondateurs, « valeureux et désintéressés ». Il faut se rappeler que les ordres religieux participaient au commerce eux aussi, et qu'ils se bagarraient pour imposer leurs dogmes en interdisant, par exemple, les pratiques religieuses protestantes en Nouvelle-France[2], ou en forçant les peuples autochtones à changer leur mode de vie nomade pour rester sous leur « protection ».

Il faudrait aussi, selon Trigger, revoir une certaine idée persistante dans la vision de certains historiens, selon laquelle les contacts établis pendant le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle étaient uniquement le fruit des ambitions des Européens. À ce sujet, écrit-il encore,

> (…) les peuples autochtones constituaient à l'époque la presque totalité de la population nord-américaine; ils contrôlaient la production et la distribution de la principale marchandise que le Canada exportait en Europe; leurs cultures, bien que moins avancées technologiquement que celles des Européens, étaient parfaitement adaptées aux conditions de leur milieu, alors que les Européens n'en étaient encore qu'à un début d'adaptation aux environnements nord-américains; et enfin, malgré les limites de leur technologie, les peuples autochtones possédaient la puissance militaire qui leur aurait permis de chasser les nouveaux venus. Si les Européens ont réussi à mettre le pied au Canada, c'est seulement parce qu'un nombre important d'autochtones souhaitaient les voir s'installer sur le continent[1].

1 « Un sérieux déséquilibre fausse depuis longtemps les interprétations traditionnelles des débuts de l'histoire euro-canadienne. On y a accordé trop d'attention aux activités des prêtres et des administrateurs, et trop peu à celle des commerçants et de leurs employés […]. Le souci d'assurer la rentabilité de leur commerce les poussa à étudier les coutumes indiennes, à adopter lorsqu'il le fallait leurs conventions, et à conclure avec eux les alliances que leur dictait l'intérêt économique. Les commerçants qui connurent le plus de succès furent précisément ceux qui étaient les plus prêts à s'impliquer avec les Indiens » (Trigger, 1992, p. 467).
2 Trigger, 1992, p. 446.

On voit ici le caractère humaniste du commerce et du *ius communicationis*, qui rapproche des nations aussi différentes que celles d'Europe et du Nouveau Monde. Cependant, sans oublier leur rôle positif, il faut avouer aussi que le commerce et les tentatives de monopole ont été le moteur de plusieurs guerres et conflits entre les nations pendant toute l'époque coloniale, et que la vallée du fleuve Saint-Laurent aussi bien que son golfe ont été le scénario de plusieurs événements majeurs, dont l'attentat de Boscawen :

> (…) Les Anglais procèdent en 1755 à la confiscation de près de 300 bateaux de commerce français. « Même ceux des pêcheurs qui chassaient la morue aux « Terres Neufves » furent raflés en pleine paix » (Tramond, 1966). Cet acte déloyal fut ainsi appelé « l'attentat de Boscawen », en référence à l'amiral anglais chargé de cette basse besogne, et ne manqua pas de susciter une vive indignation, même en Angleterre[2].

Étant donné l'importance des affaires qui se déroulent sur les rives du fleuve Saint-Laurent, il faut dire un mot sur cette entité hydrique. Dans un très instructif mémoire dédié à l'étude de la

1 Trigger, 1992, p. 409-410.
2 Nerich, Laurent (2009). *La petite guerre et la chute de la Nouvelle-France*. Québec, Athéna Éditions, p. 17.

notion de « fleuve » au Québec, Amélie Adam (2018) analyse l'histoire de l'occupation du fleuve Saint-Laurent – appelé d'abord « le chemin qui marche » par les autochtones[1] – depuis le début de son exploration, avec les innombrables changements d'appellation et de registres cartographiques. Selon elle,

> Cet axe que forme le Saint-Laurent fut bâti sur les lieux mêmes d'une occupation humaine très ancienne. Les premières traces connues de peuplement datent de 8000 à 9000 ans, juste après le retrait du glacier qui recouvrait le continent. En quelques millénaires, de nombreuses sociétés ont colonisé et développé les rives du Saint-Laurent. Ce « chemin qui marche » devint rapidement un lieu de contacts et d'échanges entre les différentes nations autochtones. Déjà, cette voie d'eau jouait un rôle important dans la vie des premiers habitants du continent qui permettait le transit des fourrures du Nord, du maïs du Sud, du cuivre des Grands Lacs ainsi que des coquillages de la côte. Cartier est témoin de cette fréquentation du fleuve lors de ses voyages vers Stadaconé et Hochelaga[1].

1 « Les autochtones ou comme appelé à l'époque, Indiens, premiers occupants auxquels on attribuât ce nom à la suite de l'erreur historique de Christophe Colomb, vivaient déjà sur le continent nord-américain depuis plus de 25 000 ans. Pour eux, le fleuve était nommé *Magtogoek* ou « Le chemin qui marche » (Chassé et Bélanger, 2003 : 26 cité dans Adam, 2018, p. 94). Pour ce qui est du terme « fleuve » plus précisément, aucun mot autochtone ne le définit directement. Ce sont plutôt des mots signifiant « rivière » qui sont utilisés tels que *Shipu* en langue innue ou *Sîpiy* en langue crie. Certains mots peuvent y être ajoutés ou le remplacer pour signifier « plus d'eau » ou « plus grand qu'une rivière » (*Mishta* ou *Nipi* en innu), mais chaque situation est particulière. La différence est plutôt dans la largeur que la longueur donc un même cours d'eau peut changer de nom en fonction de sa physionomie. Le nom peut également varier en fonction du paysage qu'il traverse ou de l'utilisation qu'en font les communautés de ses rives (Bobbish-Salt et al., 2012; Salt et al., 2012; Institut Tshakapesh. 2013) » (Adam, Amélie (2018). *Analyse identitaire, historique et toponymique de la notion de « fleuve » au Québec*. Mémoire de Maîtrise en sciences géographiques soutenue à L'Université Laval. Québec, Canada. Disponible sur : https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/30275/1/34285.pdf, p. 30-31).

Avant de devenir l'axe de l'établissement et du développement de la Nouvelle-France, le fleuve Saint-Laurent était considéré juste comme une possible voie d'accès vers la Chine et l'Orient rempli d'épices[2]. Ce rêve d'un passage vers la Chine perdure encore avec Samuel de Champlain au XVII^{e} siècle.

Cartier joue un rôle important dans la découverte de la vallée du Saint-Laurent, mais la vieille pratique du kidnapping des personnes autochtones pour servir d'interprètes ou de cadeaux exotiques à être présentés en Europe, a rendue difficile sa relation avec les peuples autochtones qui habitaient les rives du fleuve, surtout avec les Iroquois dont le chef même, appelé Donnacona, a été kidnappé et amené en France[3].

Sans trouver ni le chemin vers la Chine, ni or, ni véritables

1 Adam, 2018, p. 97-98.

2 « Jacques Cartier reçoit l'ordre de trouver un nouveau chemin vers la Chine en 1534 et dès 1535, il marquera le sommet des découvertes françaises en Amérique du Nord s'étant produite au XVI^{e} siècle. Il demeurera la source d'information principale pour les cartographes de la vallée laurentienne jusqu'à l'arrivée de Champlain au début du siècle suivant » (Trudel, 1968, p. 6-7 cité dans Adam, 2018, p. 75).

3 Selon Havard et Vidal (2014, p. 38), « Le pilote breton reprenait à son compte une politique européenne de kidnapping qui avait été inaugurée en 1492 par Christophe Colomb […]. Dans ses rapports avec les Indiens, Cartier, peut-être grâce à son expérience acquise au Brésil, fit preuve d'un certain savoir-faire lorsqu'il s'agissait de distribuer des cadeaux. Il n'évita cependant pas les maladresses, et la pratique du kidnapping, qu'il reprit l'année suivante, explique en partie son échec final. » Selon Trigger (1992, p. 414), « Il décide d'enlever Donnacona, non seulement parce qu'il le considère comme le principal obstacle aux visées des Français sur le Saint-Laurent, mais pour que Donnacona puisse raconter lui-même au roi de France ce qu'il sait de l'intérieur du continent. »

diamants, Cartier rentre en France et il faudra attendre les voyages de Samuel de Champlain[1], au cours du XVII^e siècle, pour reprendre l'exploration de la Nouvelle-France. Selon Beaulieu et Ouellet, « les *Œuvres* de Champlain constituent le premier témoignage sur la reprise de la colonisation française en Amérique, au début du XVII^e siècle. Elles en sont même la source documentaire la plus importante »[2].

En lisant *Des sauvages* de Champlain, on voit, après les descriptions de son arrivée au port de Tadoussac, de la bonne réception qu'il a eue de la part « du grand sagamo (chef) des Sauvages de Canada », et de quelques descriptions des coutumes des personnes et des autochtones, que les descriptions se concentrent plutôt sur la géographie hydrologique du pays, où abondent des références à la *grande rivière de Canada*, avec ses *sauts* et ses *lacs*.

On voit aussi, en tout temps, les entretiens avec les personnes autochtones au sujet de la longueur et les conditions de la *grande rivière de Canada*, appelée plus tard *Fleuve Saint-Laurent*. C'est à partir d'un échange des connaissances avec les peuples autochtones que Champlain a pu remonter le Saint-Laurent jusqu'aux Grands Lacs. D'ailleurs les fruits des échanges linguistiques au

1 Le géographe Christian Morissonneau donne cette description du voyageur : « Cartographe, bon observateur, descripteur, Champlain est employé comme dessinateur lors d'un des premiers voyages. Nous n'avons pas affaire à un lettré mais à un homme d'action qui possède souvent le sens de la nuance dans ses observations. Le lexique de Champlain est celui d'un marin empruntant au vocabulaire français du temps et aussi au lexique du patois saintongeais (on trouve quelques mots du terroir) » (Morissonneau, Christian (1978). *Langage géographique de Cartier et de Champlain : Choronymie, vocabulaire et perception.* Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 216).

2 Beaulieu, Alain et Ouellet, Réal (1993). « Avant-Propos ». Dans : Champlain, Samuel de. Des sauvages. Québec, Éditions Typo, p. 7.

sujet de la géographie du territoire se montrent bien sur l'acte de nommer ce même territoire. La présence de mots provenant de langues autochtones sur les cartes devient de plus en plus abondante[1]. Cela dépasse la durée même de la Nouvelle-France et perdure jusqu'au XX^e siècle, jusqu'à ce que le Gouvernement du Québec, croyant avoir un risque d'« ensauvagement » du langage géographique, décide de vider les cartes de leurs termes autochtones[2].

Heureusement, malgré les tentatives d'effacement de l'histoire autochtone sur les cartes, et en dépit du fait que le terme « Fleuve Saint-Laurent » se soit établi, il reste encore quelques traces de l'histoire ancienne dans les documents géographiques en usage jusqu'à nos jours.

Aujourd'hui, cette entité transfrontalière est recon-

1 « Les noms de lieux autochtones font leurs apparitions sur les cartes et récits de voyage à partir du XVI^e siècle, avec l'arrivée des explorateurs et colonisateurs. Certains noms se retrouvent encore aujourd'hui en usage comme c'est le cas pour Hochelaga, Saguenay et Canada qui sont, entre autres, des vestiges de l'époque de Jacques Cartier. L'historien Marc Lescarbot affirme que vers 1609, les mariniers se servaient majoritairement des noms amérindiens pour se repérer. Ils employaient par exemple les noms de Tadoussac, Batiscan ou Anticosti. Cette époque marque la naissance de la toponymie autochtone écrite » (Dorion, 1996, p. 9, cité par Adam, 2018, p. 57).

2 Encore selon Adam (2018, p. 59), « Devant ce pullulement de noms autochtones, les autorités en place au début du XX^e siècle craignent que la situation n'atteigne des proportions hors de contrôle et réagissent de manière drastique. C'est cette crainte de métissage des toponymes autochtones et eurocanadiens qui amènera la Commission de géographie du Québec, à partir de 1912, à supprimer des milliers de noms amérindiens de la carte du Québec pour ne pas « laisser d'impressions désagréables à l'étranger » (Delage, 1991, p. 27) […]. C'est à partir de ce moment que la nomenclature amérindienne subit de fortes politiques d'élimination. Des 15 000 toponymes qui se retrouvaient sur les cartes géographiques du Québec au cours du siècle dernier, 80 pour cent furent éliminés de la nomenclature géographique officielle. » (Adam, 2018, p. 59).

> nue officiellement par le Gouvernement fédéral sous la double appellation de « Fleuve Saint-Laurent » et de « St. Lawrence River » alors que les nations amérindiennes ont encore chacune leur(s) appellation(s) pour l'identifier. En montagnais, « Saint-Laurent » se dit « *Wepistukujaw Sipo* », en abénaquis c'est « *Moliantegok* » et en mohawk « *Roiatatokenti* » ou « *Raoteniateara* » pour n'en citer que quelques-unes[1].

Revenons aux voyageurs. En comparaison avec Cartier, Champlain était plus diplomate et pacifiste. Mais cela ne veut pas dire que leurs rapports avec les peuples autochtones aient été toujours positifs[2]. En s'associant de façon plus amicale avec les différents peuples autochtones tels que les Montagnais, les Algonquins et plus tard avec les Hurons, et en faisant la guerre contre les adversaires communs, c'est-à-dire les Iroquois, qui troublaient le commerce sur les rives du Saint-Laurent[3],

1 Commission de toponymie du Québec, 2006, p. 689, cité par Adam, 2018, p. 47.

2 Comme le rappelle bien Trigger : « Qu'on se souvienne également qu'après 1615, l'arrogance et l'ethnocentrisme avec lesquels Champlain et les Récollets traitèrent les Indiens envenimèrent à ce point les rapports entre Français et Montagnais que ces derniers aidèrent les Anglais à s'emparer de Québec en 1629 » (Trigger, 1992, p. 468).

3 « Très tôt, la politique des marchands français sera de s'associer aux Montagnais, aux Algonquins et aux Hurons contre les Iroquois. L'année 1603 marquerait donc le début d'une alliance formelle entre Français et Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent. Gravé du Pont promet l'assistance de la France dans la guerre que les Montagnais et les Algonquins livrent aux Iroquois. » (Beaulieu et Ouellet, 1993, p. 27). Trigger écrit dans le même sens (1992, p. 242) : « Les commerçants français savaient aussi que les raids mohawks dans la vallée du Saint-Laurent empêchaient les Indiens qui vivaient à l'ouest de Tadoussac de venir y commercer. Afin de transformer le Saint-Laurent en artère principale du commerce et de promouvoir de bons rapports avec les Montagnais, les Français jugèrent opportun d'aider ces derniers à combattre les Iroquois […]. Après 1601, les commerçants remirent aux Montagnais des couteaux de fer, des hachettes et diverses autres armes qui permettraient à ceux-ci ainsi qu'à leurs alliés Algonquins, de repousser les attaques Mohawks ».

Champlain a pu connaitre un peu plus les environs terrestres de la vallée du Saint-Laurent[1]. Les explorations terrestres et le contact plus proche avec les peuples autochtones ont permis à Champlain d'améliorer les cartes du Fleuve et de ses environs.

Christian Morissonneau, dans son livre *Langage géographique de Cartier et de Champlain : Choronymie, vocabulaire et perception* publié en 1978, fait une minutieuse analyse des cartes et des textes laissés par les deux voyageurs. Le livre en question présente et compare les données disponibles sur ces riches documents. Selon l'auteur, les récits de voyage, les cartes et les rapports produits par Champlain « représentent une masse plus volumineuse que les quelques pages des « brefs récits » de Cartier »[2]. Les récits montrent aussi un langage géographique plus riche et nuancé.

La « découverte » ou bien les tentatives de possession des territoires de l'Amérique du Nord coïncident avec le développement de la science cartographique de la Nouvelle-France. Malgré les différences, ce qui ressort de l'analyse des documents laissés par les voyageurs, c'est une approche d'exploration plutôt nautique.

1 Même si Champlain se montre un explorateur plus terrestre que Jacques Cartier, cela ne l'empêche pas lui aussi de se concentrer beaucoup sur l'exploration aquatique et riveraine du fleuve. Comme le remarque bien Morissonneau, chez Cartier mais aussi chez Champlain, ce qui prédomine c'est un vocabulaire maritime et aquatique. « Nous esquisserons seulement les tendances de la terminologie géographique des deux marins. En effet, et c'est la première constatation, nous avons plus affaire à un vocabulaire d'explorateurs maritimes que de découvreurs terrestres. Nous ne sommes pas encore à l'ère des profondes pénétrations continentales du XIX^{e} siècle aussi bien américaines qu'africaines, illustrées par Humboldt, Lewis et Clark, Caillé, Livingstone » (Morissonneau, 1978, p. 165).

2 Morissonneau, 1978, p. 22.

> Cartier et Champlain étaient des marins provenant de l'ouest de la France. Leurs découvertes ont donc entraîné une tendance vers la création d'un vocabulaire d'explorateurs maritimes plutôt que de découvreurs terrestres. Ce sont les traits de la configuration littorale de ce nouveau continent qui ont inspiré la majorité des éléments génériques, et ce, plus encore chez Cartier que chez Champlain[1].

Une dernière remarque sur quelques différences existantes entre Cartier et Champlain peut être effectuée. Selon Christian Morissonneau, qui a comparé en détail le langage géographique de Cartier et Champlain, ce dernier démontre aussi une appréciation plutôt positive en ce qui a trait au territoire et à ses habitants[2].

Il faut mentionner aussi le caractère commercial beaucoup plus présent que celui de la religion, par exemple. Morissonneau affirme que c'est « l'esprit capitaliste » ou marchand qui « a poussé à la connaissance du monde et à l'expansion territoriale pour l'exploitation des ressources naturelles et humaines »[3].

1 Adam, 2018, p. 70.

2 En ce qui a trait aux adjectifs plutôt positifs employés par Champlain pour décrire le territoire de la Nouvelle France et ses habitants, on peut lire ces deux passages : a. en ce qui concerne le territoire : « Nous avons relevé les adjectifs *beau, agréable, plaisant*, pour l'évaluation de ce pays nouveau et, quoiqu'il demeure assez peu disert sur ses émotions devant une chute d'eau pittoresque ou une forêt profonde, il faut remarquer qu'il n'y a aucun adjectif antonyme au champ sémantique des qualificatifs sur la beauté » (Morissonneau, 1978, p. 220); b. en ce qui a trait aux habitants : « Du côté positif, l'aspect physique impressionne favorablement Champlain. Il n'est pas le seul. Les explorateurs et missionnaires seront tous frappés de la beauté corporelle des Amérindiens. *Bien formés, bien proportionnés* accompagnent les descriptions. Champlain use de ces adjectifs aussi bien en parlant des Montagnais, des Outaouais, des Hurons que des Iroquois » (Morissonneau, 1978, p. 221).

3 Morissonneau, 1978, p. 167. Encore selon l'auteur : « Les mouillages, comme nous l'avons déjà dit, comptent beaucoup dans une vision commerciale de l'exploration, et une vision de marin. Cartier et Champlain consacrent 35% de l'emploi des traits littoraux aux havres, ports et rades » (Morissonneau, 1978, p. 223).

Quelques « arpents de neige »[1]?

Si, comme on vient de le voir, l'appréciation de Champlain par rapport à la Nouvelle-France du XVII^e^ siècle était plutôt positive, pendant le XVIII^e^ siècle cette compréhension va beaucoup changer. Des politiciens et quelques philosophes croyaient que les Colonies françaises du nord de l'Amérique ne valaient pas la peine de maintenir des guerres presque continuelles contre les Anglais et contre les peuples autochtones du pays.

Dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire, à maintes reprises, a présenté une image bien décevante des « possessions françaises » en Amérique du Nord :

> Déjà les Anglais se mettaient en possession des meilleures terres et des plus avantageusement situées qu'on puisse posséder dans l'Amérique septentrionale au-delà de la Floride, quand deux ou trois marchands de Normandie, sur la légère espérance d'un petit commerce de pelleterie, équipèrent quelques vaisseaux, et établirent une colonie dans le Canada, pays couvert de neiges et de glaces huit mois de l'année, habités par des barbares, des ours, et des castors[2].

1 Voltaire utilise l'expression « quelques arpents de neiges » pour se référer au Canada à maintes reprises. Une de ces expressions dédaigneuses peut être vue dans sa Lettre à Jean Robert Tronchin, datée du 26 février de 1756 : « Le commerce souffrira beaucoup, les deux nations s'épuiseront en Europe pour quelques arpents de neige en Amérique. » Œuvres Complètes de Voltaire. Garnier, Paris, 1880, tome 38, p. 555.

2 Voltaire (1963). *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.* Tome II. Introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par René Pomeau. Paris, Garnier Frères, p. 370.

Par la suite, Voltaire examine les avantages et désavantages de poursuivre des guerres très coûteuses en échange d'un moindre profit obtenu avec la pêche et les fourrures. En parlant des établissements de Louisbourg et de tous les autres liés à la Nouvelle-France, il affirme que : « Ces mauvais pays n'en ont pas moins été un sujet de guerre presque continuel, soit avec les naturels, soit avec les Anglais, qui, possesseurs des meilleurs territoires, ont voulu ravir celui des Français, pour être les seuls maîtres du commerce de cette partie boréale du monde » (Voltaire, 1963, p. 370).

Il ajoute encore que : « Cette Nouvelle-France resta longtemps dans un état misérable ; la pêche de la morue rapporta quelques légers profits qui soutinrent la compagnie. Les Anglais, informés de ces petits profits, prirent encore l'Acadie » (Voltaire, 1963, p. 372).

Le grand philosophe français du XVIII[e] siècle s'attarda à montrer que l'aventure coloniale en Amérique n'avait eu pour résultat que des guerres, qui s'allumaient dans ces territoires sauvages, mais qui par la suite faisaient rage partout en Europe. C'est ce que l'on peut voir dans le *Précis du siècle de Louis XV*. Dans ce chapitre il examine, parmi d'autres sujets, les « Guerres funestes pour quelques territoires vers le Canada ». Comme il l'écrit,

> Une légère querelle entre la France et l'Angleterre, pour quelques terrains sauvages vers l'Acadie, inspira une nouvelle politique à tous les souverains d'Europe. Il est utile d'observer que cette querelle était le fruit de la négligence de tous les ministres qui travaillèrent, en 1712 et 1713, au traité d'Utrecht […]. Si la philosophie et la justice se mêlaient des querelles des hommes, elles leur feraient voir que les Français et les Anglais se disputaient un pays sur lequel ils n'avaient aucun droit : mais ces premiers principes n'entrent point dans les affaires du monde[1].

Même si parfois il se réfère à la question à la lumière du Droit des gens, et semble critiquer les injustices de la part de tous les pays européens qui envahissaient les Amériques, son approche reste assez pragmatique et économique[2]. Selon Voltaire, les colonies françaises au nord de l'Amérique « servirent plus à entretenir la navigation et à former des matelots qu'ils rapportèrent de profits. Québec contenait environ sept mille habitants : les dépenses de la guerre pour conserver ces pays coûtaient plus qu'ils ne vaudront jamais ; et cependant elles paraissaient nécessaires » (Voltaire, 1963, p. 373).

Le manque d'intérêt envers la Nouvelle-France cachait aussi une certaine stratégie d'affaiblissement de la Couronne anglaise, qui hériterait ainsi d'une véritable « bombe à retardement »[3]. De

1 Voltaire (1957). *Précis du siècle de Louis XV*. Dans : *Œuvres Historiques*. Texte Établi, annoté et présenté par René Pomeau. Paris, Éditions Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade, p. 1477.

2 Dans *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations,* il écrit avec ironie que « les terres des Américains devant appartenir, par notre droit des gens ou de ravisseurs, non seulement à celui qui les envahissait le premier, mais à celui qui disait le premier les avoir vues » (Voltaire, 1963, p. 369). Plus tard, dans le chapitre CLII ayant pour titre *Des Iles Françaises, et des Flibustiers,* il ajoute : « Si ces aventuriers avaient pu se réunir sous un chef, ils auraient fondé une puissance considérable en Amérique. Ce n'était à la vérité, qu'une troupe de voleurs : mais qu'ont été tous les conquérants ? » (Voltaire, 1963, p. 379). Mais cet air d'humanisme et de justice envers les autochtones de l'Amérique cède le pas à une attitude beaucoup plus pragmatique qui vise surtout le profit.

3 Selon les auteurs de *l'Histoire de l'Amérique française* : « L'un des objectifs du traité de Paris fut donc de faire éclater l'Empire colonial anglais. Les Fran-

plus, cette colonie était beaucoup moins lucrative que celles de l'Amérique centrale. On voit aujourd'hui que les négociations politiques et l'intérêt de maintenir les revenus du commerce du sucre et des esclaves l'ont emporté sur le désir de maintenir la présence française du nord de l'Amérique.

Récits de voyage, commerce et conquête

Jean-Jacques Rousseau, philosophe de Genève, présente une critique sévère du modèle de politique étrangère de ses contemporains européens[1]. Après trois ou quatre cents ans « que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens », écrit Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*[2].

çais furent d'autant plus sensibles à cette question qu'elle concernait aussi potentiellement le Canada, eût-il été gardé. C'est ce que révèle Bougainville en 1759, relatant l'un des arguments des « personnes […] qui pensent qu'il est peu important à la France de conserver le Canada » : « Quand le Canada sera bien établi, il essuiera bien des révolutions, n'est-il pas naturel qu'il s'y forme des royaumes et des républiques qui se sépareront de la France ? » » (Havard et Vidal, 2014, p. 668).

1 Dans le chapitre IX du livre I du *Contrat social*, appelé « Du domaine réel », Rousseau affirme clairement sa position au sujet de l'aventure coloniale : « Comment un homme ou un peuple peut-il s'emparer d'un territoire immense et en priver tout le genre humain autrement que par une usurpation punissable, puisqu'elle ôte au reste des hommes le séjour et les aliments que la nature leur donne en commun ? Quand Nunès Balboa prenait sur le rivage possession de la mer du sud et de toute l'Amérique méridionale au nom de la couronne de Castille, était-ce assez pour en déposséder tous les habitants et en exclure tous les princes du monde ? Sur ce pied-là, ces cérémonies se multipliaient assez vainement, et le roi catholique n'avait tout d'un coup qu'à prendre de son cabinet possession de tout l'univers ; sauf à retrancher ensuite de son empire ce qui était auparavant possédé par les autres princes » (Rousseau, *CS*, ET, 2012, vol. V, p. 486).

2 Rousseau, *DI*, ET, 2012, vol. V, p. 206-207.

L'appréciation des résultats obtenus par les voyageurs européens à travers les siècles est assez négative aux yeux de Rousseau. À son avis, ces voyages de conquête, quoiqu'ils se soient déroulés sans interruption pendant plusieurs siècles, n'ont pas réussi à apaiser les préjugés ethnocentriques dont les voyageurs et les conquérants étaient imbus, pas plus qu'ils n'ont permis d'augmenter significativement les connaissances qui lui auraient semblé les plus pertinentes, à savoir celles de l'homme lui-même ou des caractéristiques universelles de l'humanité, qui auraient pu être appréhendées à travers l'examen de la multiplicité des configurations humaines découvertes partout autour du monde[1].

Il rêve d'un nouveau genre de voyageur, plus philosophe et scientifique, qui devrait étudier plus en détail les habitants du monde et les mœurs, et pas seulement les ressources minérales et végétales[2]. C'est pourquoi Rousseau regrette que la philosophie ne voyage pas, comme elle le faisait dans l'Antiquité, car

1 Huguette Krief, dans son article « Rousseau et la 'science' des voyageurs », écrit à ce sujet : « Rousseau attribue donc aux préjugés un rôle fondamental dans la déformation qu'ont à subir les faits observés. L'observateur européen plaque sur son objet d'exploration ses critères de jugement, ce qui fait que les relations de voyages d'après Rousseau n'ont décrit que les seuls Européens » (Krief, Huguette (2003). « Rousseau et la 'science' des voyageurs ». Dans : Bensaude-Vincent, Bernardette et Bernardi, Bruno (Dir.). *Rousseau et les sciences*. Paris, L'Harmattan, p. 175-191 ; ici p. 184).

2 Il s'étonne que dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances, il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie, et aimant juste la gloire et l'immortalité qui ne dédient, « un vint mille écus de son bien et l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage autour du monde; pour y étudier, non toujours des pierres et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs, et qui, après tant de siècles employés à mesurer et considérer la maison, s'avisent enfin d'en vouloir connaitre les habitants » (Rousseau, *DI*, ET, 2012, vol. V, p. 208).

on pourrait attendre de grandes choses de la part d'observateurs avisés, qui voyageraient animés uniquement par l'amour de la connaissance et des avantages qu'une véritable étude des hommes, de leurs coutumes, de leurs traditions et de leurs différences pourrait conférer à l'humanité.

Le philosophe de Genève suggère que des hommes comme Montesquieu, Buffon, Diderot et Condillac, doués des plus nobles qualités, pourraient entreprendre des voyages de ce genre, en ayant pour objectif d'instruire leurs contemporains. Si des hommes de cette trempe pouvaient voyager autour du globe à travers l'Afrique, la Turquie, la Chine et même, si possible, le Brésil, en observant et en décrivant les coutumes, la morale et la politique de ces nations dont nous ne connaissons que les noms, nous verrions un nouveau monde émerger de leur plume et apprendrions à mieux connaître le nôtre. Avant d'avoir fait cela, il serait arrogant de vouloir juger ce qui est naturel et non naturel pour l'humanité[1].

1 Rousseau, DI, ET, 2012, vol. V, p. 209. À notre avis, il faudra attendre le voyage d'Alexander von Humboldt, pour voir le rêve de Rousseau finalement se réaliser pleinement. C'est lui d'ailleurs le responsable de la confirmation de l'hypothèse avancée par La Condamine en 1745 au sujet de l'existence d'une liaison fluviale entre les bassins du Fleuve Amazone et de l'Orénoque. A partir d'informations obtenues des Indiens qui voyageaient dans ce dédale aquatique, le voyageur français La Condamine se demandait par quel voie les bassins se liaient ; et c'est avec le voyage aventureux et passionnant de Alexander von Humboldt, accompli entre 1799 et 1804, qu'on verra la confirmation de cette liaison, par le biais du Cassiquiare. Cette confirmation mit fin aux disputes qui se tenaient en Europe à ce sujet. Par rapport à ça, Humboldt écrit : « Mon voyage a complètement détruit j'espère, les doutes qu'un géographe célèbre, M. Buache, avait soulevés sur la possibilité d'une communication entre l'Orénoque et la rivière des Amazones. J'ai fait à l'intérieur du continent une navigation de trois-cent quatre-vingt lieues, depuis les frontières du Brésil jusqu'aux côtes de Caracas, en passant du Rio Negro dans l'Orénoque à travers le Cassiquiare » (Humboldt, 1851, v. 1, p. 254).

La critique des récits de voyage n'était pas le privilège de Rousseau. Voltaire, Diderot et beaucoup d'autres auteurs et lecteurs se méfiaient d'une grande partie de ce qu'ils lisaient[1]. Cependant, si les récits de voyage sont généralement critiqués et considérés comme incroyables, on peut faire une exception pour La Condamine et Bougainville, qui étaient considérés comme des modèles de voyageur idéal pour bien des philosophes.

Comme nous le rappelle Hélène Minguet dans l'introduction du livre *Voyage sur l'Amazone* du naturaliste La Condamine, qui raconte l'exploration du fleuve Amazone et qui a été lu à l'Académie des Sciences de Paris en 1745,

> Le voyage de La Condamine en Amérique inaugure une période de l'histoire des découvertes sur ce continent ; ce ne sont plus les *conquistadores*, les missionnaires ou les aventuriers qui occupent le devant de la scène. Le XVIII^e^ siècle voit se développer un intérêt réellement scientifique pour le Nouveau Monde, comme d'ailleurs pour toutes les autres parties du globe encore inconnues, ou peu connues, notamment l'océan Pacifique[2].

L'expédition de La Condamine comptait des mathématiciens, des chirurgiens, des astronomes, des ingénieurs et avait pour mission de mesurer le rayon équatorial, ainsi que de dresser la carte

1 Sur le jugement des récits des voyageurs, nous citerons le passage du géographe et diplomate néerlandais Cornelius de Pauw, transcrit par Duchet : « On peut établir en règle générale que sur une centaine de voyageurs, il y en a 60 qui mentent sans intérêt et comme par imbécillité, trente qui mentent pour l'intérêt, ou si nous voulons, par malice, et enfin dix qui disent la vérité, et qui sont des Hommes » (Pauw, cité par Duchet, 1971, p. 99).

2 Minguet, H. « Introduction » (2004). Dans : La Condamine, C.-M. de. *Voyage sur l'Amazone*. Paris, La Découverte, p. 12.

du cours de l'Amazone. Le scientifique a contribué au progrès des connaissances des milieux aquatiques et de la cartographie. Il décrit son séjour d'exploration du « *Fleuve des Amazones* » en disant qu'il se trouvait « dans un nouveau monde, éloigné de tout commerce humain, sur une mer d'eau douce, au milieu d'un labyrinthe de lacs, de rivières ou de canaux, qui pénètrent en tous sens une forêt immense qu'eux seuls rendent accessible »[1].

Il était convaincu du rôle important de sa mission pour le progrès de la science et pour le bien de l'humanité. Selon l'illustre voyageur et scientifique, « tandis que les armées du roi volaient d'un bout à l'autre de l'Europe pour le secours de ses alliés, ses mathématiciens dispersés sur la surface de la Terre travaillaient, sous les zones torrides et glacées, au progrès des sciences et à l'avantage commun des nations » (La Condamine, 2004, p. 29-30).

Un autre grand voyageur de l'époque est Bougainville, qui se promène à la fois aux endroits les plus exotiques de la Terre et parmi les salons les plus célèbres de Paris. Bougainville publie, en 1771, son *Voyage autour du monde* basé sur le journal de son expédition. Diderot écrira l'année suivante un conte intitulé *Supplément au Voyage de Bougainville*, et dans l'introduction de celui-ci il affirmera au sujet du voyageur :

> Il était bien pourvu de connaissances nécessaires pour profiter de sa longue tournée ; il a de la philosophie, de la fermeté, du courage, des vues, de la franchise ; le coup d'œil qui saisit le vrai et abrège le temps des observations ; de la circonspection, de la patience ; le désir de voir, de s'instruire et d'être utile ; des mathématiques ; des connaissances en histoire naturelle, de la géométrie et de l'astronomie (Diderot, 1966, p. 200).

1 La Condamine, Charles-Marie de (1991). *En descendant la rivière des Amazones (1743-1744)*. Paris, Épigones, p. 17.

Diderot, lui aussi, mentionne les avantages obtenus à partir de ce voyage à caractère militaire et scientifique. Parmi ces avantages on trouve : « une meilleure connaissance de notre vieux domicile et de ses habitants, plus de sûreté sur les mers qu'il a parcourues la sonde à la main, et plus de correction dans nos cartes ». Selon le philosophe encyclopédiste, « les marins et les géographes ne peuvent donc se dispenser de la lecture de son ouvrage » (Diderot, 1966, p. 200).

Il faut dire que son récit de voyage publié en 1771 est le résultat d'une longue trajectoire de voyages et de contacts avec les peuples autochtones du Nouveau Monde, par exemple, qu'il raconte dans ses *Écrits sur le Canada,* rédigé à partir de son séjour sur les froids territoires du nord de l'Amérique. Ce séjour qui a commencé en 1756 a duré jusqu'à la chute de la Nouvelle-France.

Bougainville était le premier aide de camp de Montcalm, c'est-à-dire la deuxième personne au commandement de la Nouvelle-France, une position parfaite pour le mettre en contact avec les peuples autochtones et leurs territoires. Dans une lettre écrite en 1757, adressée à son frère, il affirme que son portefeuille « est plein d'observations sur les mœurs des sauvages, leur langue, la qualité du pays, enfin ce qu'il faudroit pour composer un journal qui pourroit être intéressant. Je ne

néglige aucune occasion de m'instruire. Puissé-je en revenir plus agréable à ceux que j'aime ! » (Bougainville, 2003, p. 372).

Il travaille à l'exploration du territoire et met en relief ce qui concerne le commerce, la pêche et les fourrures. Conscient de la difficulté de maintenir l'agriculture pendant les longs hivers du nord, il décrit l'abondance de poissons et des ressources aquatiques trouvées dans la vallée du Saint-Laurent en les comparant à celles trouvées en France :

> Le fleuve Saint-Laurent, les rivières et les lacs produisent abondamment du poisson dont beaucoup sont d'une grosseur énorme; le saumon y abonde; les truites fort rares; presque point d'écrevisses; beaucoup d'anguilles très-bonnes; beaucoup de carpes et de brochets, inférieurs à ceux qu'on mange en France; beaucoup de poissons très vantés en Canada, mais qui n'approchent pas, selon moi, de notre marée, quoiqu'on vante beaucoup les achigans, les poissons dorés et les maskinongés; on n'y trouve aucun coquillage : vers Gaspé, de mauvaises huîtres, et vers Trois-Rivières on prend un petit poisson qui est très bon en friture, que l'on appelle petite morue; on le dit de même espèce que les grandes morues; je ne le crois pas[1].

En tant que militaire, il décrit aussi le difficile état des forces françaises sur place en Nouvelle-France, qui étaient d'à peu près 10.000 hommes, contre environ 60.000 du côté anglais. Même si parfois il dédaigne la façon de faire la guerre, l'inconstance et l'indépendance des peuples autochtones, il fait son possible pour les maintenir de son côté. Il plaide au gouvernement de la France de maintenir leur aide en vivres et ustensiles de guerre, et il craint

1 Bougainville, Louis-Antoine de (2003). *Écrits sur le Canada : Mémoires – Journal – Lettres*. Québec, Septentrion, p. 79-80.

que les peuples autochtones puissent changer de côté étant donné que les Anglais les comblaient de présents[1].

En analysant la situation dynamique des conflits et des alliances entre Français et Autochtones, Bougainville affirme que la politique exige de « se servir » d'eux, surtout en temps de guerre. Et il avoue qu'il faut faire tout son possible pour qu'ils ne s'aperçoivent pas que les Anglais les traitent beaucoup mieux que les Français[2]. En comparant la façon de faire la guerre des « Canadiens » et des « Sauvages », il écrit :

> Ils sont braves, leur genre de courage, ainsi que les Sauvages, est de s'exposer peu, de faire des embuscades; ils sont bons dans le bois, adroits à tirer; ils se battent en s'éparpillant et en se couvrant de gros arbres; c'est ainsi qu'à la Belle-Rivière ils ont défait le général Braddock. Il faut convenir que les Sauvages leur sont supérieurs dans ce genre de combat, et c'est l'affection qu'ils nous portent qui jusqu'à présent a conservé le Canada. (Bougainville, 2003, p. 82-83).

1 « La disette des marchandises et équipements à l'usage des Sauvages est presqu'extrême et si l'on n'a pas de quoi les vêtir et leur donner, comment soutenir la concurrence avec les Anglais qui les comblent de présents? » (Bougainville, 2003, p. 22). Il parle aussi des « Canadiens » : « Les troupes réglées de terre et de la Marine sont parfaitement bien disposées : elles arroseront de leur sang chaque pas qu'il faudra céder à l'ennemi. Les Canadiens et les Sauvages, admirables dans les bois, de la plus grande expédition contre un groupe qui s'ébranle et cède, avantageux pour le succès de toute autre espèce de guerre, peu propres à la défensive, s'abattent aisément et profondément; dans l'infortune n'ont point le courage de constance » (Bougainville, 2003, p. 21).

2 En parlant des autochtones, il écrit : « Mais la politique exige qu'on s'en serve, surtout en temps de guerre. Quand ils sont chargés du portage, ils empêchent les nations qui pourraient être mal intentionnées de troubler nos transports, d'ailleurs ce qu'ils gagnent par cela et les présents qu'on leur fait les mettent en état de s'habiller et de se fournir des choses qui leur sont nécessaires; sans cette ressource ils s'adresseraient aux Anglais qui les traitent beaucoup mieux que nous, et il est essentiel qu'ils ne s'aperçoivent pas de cette différence » (Bougainville, 2003, p. 69).

Ce qu'on voit chez Bougainville, c'est un marin qui s'améliore au niveau de la diplomatie avec les peuples autochtones et qui essaie de s'améliorer aussi du côté militaire et des sciences nautiques et cartographiques. Il demande de l'aide à la France pour essayer de maintenir la Nouvelle-France. Malheureusement, il n'a pas pu jouer de rôle majeur dans les batailles qui ont été déterminantes pour la chute de la Nouvelle-France, comme la bataille des plaines d'Abraham en 1759. En suivant les ordres de Montcalm, il s'était déployé avec ses troupes le long du fleuve, entre Québec et Montréal. Qui plus est, ils ont dû faire face au plus grand marin, voyageur et cartographe de l'époque, le Capitaine anglais James Cook.

Selon ce que relate Laurent Nerich dans *La petite guerre et la chute de la Nouvelle-France,* les Français furent surpris « par d'audacieux débarquements à grande échelle à Louisbourg ainsi qu'à l'Anse au Foulon près de Québec. La présence du talentueux navigateur James Cook, alors pilote du vaisseau *Pembroke*, fut un élément clé de ce dernier épisode »[1].

Après la chute de la Nouvelle-France, on verra Bougainville parcourir le globe terrestre en profitant de l'expérience acquise au Canada. Dans son *Supplément au voyage de Bougainville,* et dans le sillage d'auteurs tels que Jean-François Melon et Montesquieu[2], Diderot fera la critique de l'esclavage et la défense du commerce pacifique comme manière de remplacer l'esprit de conquête :

1 Nerich, 2009, p. 189.

2 Pour ce qui est de la critique de « l'esprit de conquête » et l'établissement de « l'esprit de commerce », on suggère la lecture du livre *L'Europe au siècle des Lumières* de Pierre-Yves Beaurepaire et aussi du chapitre « Civilisation et empire : la dialectique négative de l'Europe au siècle des Lumières » de Céline Spector (2014).

> Ah ! Monsieur de Bougainville, éloignez votre vaisseau des rives de ces innocents et fortunés Tahitiens ; ils sont heureux et vous ne pourrez que nuire à leur bonheur. Ils suivent l'instinct de la nature, et vous allez effacer ce caractère auguste et sacré [...]. Ils sont libres, et voilà que vous enfouissez dans une bouteille de verre le titre extravagant de leur futur esclavage. Vous prenez possession de leur contrée, comme si elle ne leur appartenait pas ; [...] Vous criez contre l'hobbisme social et vous l'exercez de nation à nation. Commercez avec eux, prenez leurs denrées, portez-leur les vôtres, mais ne les enchaînez pas. (Diderot, *Supplément*, 1966, p. 203).

Cependant, ces admonestations n'ont pas servi à dissuader les explorateurs de leur mission, qui était de prendre possession des territoires « découverts ». Lorsqu'il arrive à Tahiti, Bougainville installe à côté du « hangar, un acte de possession écrit sur une planche de chêne avec une bouteille hermétiquement fermée et scellée contenant les noms des officiers des deux navires », et « cette même méthode » a été appliquée par lui dans toutes les terres « découvertes » au cours du voyage (Bougainville, 2006 p. 144).

L'Amérique centrale

Si les commerçants, surtout ceux du secteur de la pêche, continuent à s'intéresser au maintien des activités dans la Nouvelle-France, des politiciens tels que Choiseul et des philosophes investisseurs du marché d'esclaves noirs comme Voltaire, tout comme une bonne partie de l'opinion publique française, préféraient se concentrer sur les colonies de l'Amérique Centrale. Il

est clair que, pour Voltaire, les îles de l'Amérique centrale étaient bien plus intéressantes et sources de profit :

> Les possessions les plus importantes que les Français ont acquises avec le temps sont la moitié de l'île Saint-Domingue, la Martinique, la Guadeloupe, et quelques petites îles Antilles : ce n'est pas la deux-centième partie des conquêtes espagnoles, mais on en a tiré enfin de grands avantages (Voltaire, 1963, p. 375).

Selon Havard et Vidal, « l'intérêt de Voltaire pour le commerce négrier, ainsi que sa haine des jésuites, expliquent en partie ses railleries contre le Canada »[1]. L'officier de la marine française Laurent Nerich critique, lui aussi, les positions de Voltaire et son effort pour interférer dans le milieu diplomatique en faveur de l'abandon de la Nouvelle-France au bénéfice des riches îles productrices de sucre de l'Amérique Centrale. Selon Nerich, « ce type d'écrits rencontra un écho très favorable dans les cabinets de Versailles puisque c'était également la position du ministre Choiseul » (Nerich (2009), p. 221). C'est donc vers l'Amérique Centrale que se tourne le regard français au milieu du XVIII^e^ siècle[2].

Haïti, nommé d'abord Hispaniola et puis Saint-Domingue, va jouer un rôle important dans l'économie coloniale de la

1 Havard et Vidal, 2014, p. 666.

2 « Voltaire s'employait à dénigrer constamment le Canada, tout en se faisant le champion de l'échange de la colonie contre des îles comme la Guadeloupe. Non content de parsemer ses écrits d'expressions assassines, il menait un active correspondance avec les ministres pour défendre son point de vue. Dans une lettre de septembre 1762 au ministre de la Marine, l'auteur de *Candide* avait ainsi écrit : « Je suis comme le public, j'aime beaucoup mieux la paix que le Canada, et je crois que la France peut être heureuse sans Québec. » (Nerich, 2009, p. 220-221).

France au XVIII^e^ siècle, étant la colonie la plus riche, grâce au commerce du sucre et, surtout, à la traite d'esclaves noirs. Jean Descola nous présente le scénario de l'esclavage des personnes noires en Amérique latine et montre que « Diderot est l'un des premiers anticolonialistes, avant même que ce mot existe et qu'on en parle. Il faut libérer toutes les colonies ! Tant pis pour le rhum et le chocolat, dont il était friand ! » (Descola, 1973, p. 34). Les idées libertaires héritées de philosophes comme Rousseau, Raynal, Diderot, et même d'une certaine façon, de Voltaire, ainsi que les actions des révolutionnaires jacobins ont contribué à mettre fin à la honteuse traite, à la mise en cause des colonies, et ont aidé aussi, d'une certaine manière, à la révolution haïtienne (1791-1802), menée à terme par Toussaint L'Ouverture, Alexandre Pétion et par le peuple noir d'Haïti[1].

Conclusion

Pendant le XVIII^e^ siècle, à la fois la pensée philosophique concernant le commerce et la politique internationale, mais aussi la pensée scientifique et celle des différentes cultures du monde ont beaucoup progressé. Malgré les critiques adressées aux voyageurs en général, il faut avouer qu'il existait, sans aucun doute, un dialogue intense et productif entre les principaux voyageurs de la période, tels que La Condamine, Bougainville, Cook et les scientifiques qui les ont accompagnés, d'un côté, et les penseurs les plus compétents en littérature, philosophie et

1 Pour plus de détails sur l'influence de la pensée des Lumières sur la révolution haïtienne, voir : Descola, Jean (1973). *Les messagers de l'indépendance : Les français en Amérique Latine. De Bolivar à Castro.* Paris, Éditions Robert Laffont, et James, C.R.L. *Les Jacobins noirs : Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue.* Éditions Amsterdam, 2017.

histoire naturelle, tels que Diderot, Rousseau, Voltaire et Buffon, de l'autre. La cartographie, la science nautique, la biologie des animaux et la connaissance de la nature humaine ont beaucoup progressé, elles aussi.

Cependant, ce n'est que partiellement que nous sommes d'accord avec l'avis de Mouralis, par exemple, qui affirme que « Wallis, Bougainville ou Cook n'ont nullement l'intention de coloniser ou de convertir les peuples qu'ils vont rencontrer » et que « leur motivation est scientifique et philosophique » et animée par « un préjugé favorable »[1]. Même si le caractère laïque et scientifique des voyages autour du monde réalisés au cours du XVIII^{e} siècle ne peut pas être mis en question, il reste évident, dans le cas de Bougainville, par exemple, qu'en plus de cartographier les mers du sud et de décrire les coutumes des peuples rencontrés, il avait pour objectif de prendre possession des territoires « découverts ». Procédure qui a été suivie aussi par Wallis et Cook, du côté anglais, et par d'autres voyageurs portugais, espagnols et d'autres provenances.

Ce que l'on peut constater, c'est que tout au long du XVIII^{e} et du XIX^{e} siècle, la perception de ceux qu'on appelait les « sauvages », à savoir les peuples autochtones des Amériques et d'ailleurs, évolue progressivement. Quoiqu'injustement dépossédés et violés, ces peuples finissent par bénéficier de la reconnaissance dont ils ont besoin dans les milieux scientifiques, philosophiques et diplomatiques. Cela ne signifie pas que la violence et le pillage envers leurs corps et leurs territoires aient cessé, car malheureusement ils se prolongent jusqu'à nos jours,

1 Mouralis, Bernard (1989). *Montaigne et le mythe du bon Sauvage : de l'Antiquité à Rousseau*. Paris, Bordas, p. 96.

au nom d'une notion arriérée du progrès, du commerce déréglementé et surtout de l'industrie minière. Cependant, la perception de la violence infligée et du respect dû à ces peuples, aussi bien qu'à ces territoires, reste évidente pour tous ceux qui respectent la nature et cultivent l'humanité dans leurs configurations les plus distinctes possibles.

Impérialisme et relativisme culturel en histoire coloniale
L'exemple de la Nouvelle-France dans ses relations avec les Premières Nations

Denys Delâge, Université Laval, Québec
Jean-Philippe Warren, Université Concordia, Montréal

Afin de sortir l'historiographie canadienne du paradigme colonial, sans tomber dans les pires travers d'une histoire post-coloniale décontextualisée, nous souhaitons montrer dans la présente contribution comment nous devons évoluer entre deux cadres d'analyse généralement vus comme opposés, sinon contradictoires. D'une part, il s'agit d'insister sur la nécessité de poser les peuples autochtones, au moment des grandes explorations impériales des XV^e^-XVIII^e^ siècles, comme des entités de plein droit, habitant un territoire qui leur appartenait sans équivoque et dotés d'une culture égale en complexité et en raffinement à celle des nations européennes. L'histoire de l'Amérique non seulement ne commence pas avec l'arrivée de Christophe Colomb, mais elle se poursuit ensuite en constantes interactions avec les premiers occupants du continent, lesquels font preuve d'ingéniosité et d'adaptabilité dans leurs luttes pour la reconnaissance[1]. D'autre part, cette volonté de remettre les Autochtones

1 L'occupation humaine du Canada remonte à 24,000 ans, celle du Québec de 13 000 ans; ce qu'ont découvert les Européens, ce sont seulement les routes maritimes permettant, à partir de l'Europe, d'atteindre les Amériques (Vikings, vers l'an 1000); Christophe Colomb, 1492), de contourner l'Afrique vers l'Inde (Vasco da Gama, 1497), puis de réaliser la circumnavigation de la planète (Magellan, 1519).

au premier plan de l'histoire, de leur redonner le rôle central qu'ils ont effectivement eu et que la mémoire commune a trop longtemps occulté, n'empêche pas de porter un regard lucide sur le drame qui s'est joué, dans la mesure où leur refoulement historique découle de l'émergence d'un système social qui était en train de tenailler non seulement l'Amérique coloniale, mais aussi l'ancienne Europe féodale.

Afin de décrire cette manière de poser le problème, le présent article est divisé en deux parties. Dans la première, nous revenons sur le relativisme culturel en Nouvelle-France. Nous exposons comment ce relativisme culturel s'est exprimé chez les peuples autochtones et les penseurs européens. Alors que, dans un cas, le relativisme culturel opérait par juxtaposition et syncrétisme, dans l'autre cas, il s'articulait à une intransigeance d'autant plus prononcée que le relativisme semblait étendu. Le relativisme culturel des peuples autochtones et celui des peuples européens n'étaient donc pas de même niveau, ce qui ouvrait, déjà, à un déséquilibre dans les échanges. Dans la seconde partie, nous reprenons les principaux points qui indiquent une infériorité ou une supériorité des codes culturels des nations autochtones et européennes dans le contexte spécifique de la Nouvelle-France. Que ce soit dans les domaines épidémiologique, guerrier, économique, politique ou économique, tout n'est pas indifférencié et égal, et certaines pratiques, certains rituels ou certaines valeurs peuvent être plus ou moins adaptés à la réussite individuelle et collective dans un environnement général bouleversé. Dans le cataclysme provoqué par la Conquête de l'Amérique, en d'autres termes, il vaut la peine de se demander qui possédait les meilleures « armes ».

Le relativisme culturel en Nouvelle-France

Il importe de revenir en premier lieu sur le relativisme culturel des Autochtones habitant sur le territoire revendiqué par la Nouvelle-France. Ceux-ci tenaient en effet un discours très tolérant envers les pratiques et croyances des Européens. On trouve chez certains représentants autochtones une expression de respect pour la diversité culturelle qui a de quoi surprendre l'historien contemporain. On ne semblait pas troublé par l'existence de cultures différentes, et l'on se contentait de revendiquer pour soi-même la perpétuation de ses héritages. «Aoti Chabayua», répondaient des Autochtones aux Français qui cherchaient à leur imposer leurs coutumes et leurs valeurs : «C'est, disent-ils, écrit le père Biard, la façon de faire des Sauvages; vous usez de la vostre, nous de la nostre» (Thwaites 1897 : 122-124). Comme le déclarait un chef au missionnaire Lejeune: «Telles sont nos coutumes ; votre monde est différent du nôtre. Le Dieu qui a fait le vôtre – disent-ils – n'a pas produit le nôtre.» C'est pourquoi, enchérissait un chef : «Vous pouvez avoir votre voie et nous aurons la nôtre ; tout le monde préfère ses manières de faire» (Thwaites 1898 : 117). Il importait donc de respecter les multiples coutumes et croyances de chaque communauté en tolérant la multiplicité des façons de faire et de voir de part et d'autre de l'océan.

Au missionnaire récollet Chrestien Leclerc qui tentait de convaincre une mère autochtone de briser un jeûne qui s'éternisait, ses enfants répondirent «de ce que je sollicitois leur mere à quitter la coûtume de leurs ancêtres ; me disant que les Sauvages avoient leur manière de vivre, aussi-bien que les François ; que

nous pouvions suivre nos maximes, sans vouloir les obliger à quitter les leurs» (Leclercq, 1999 : 443). De même, quand le jésuite Lejeune s'était approché d'un malade et avait intimé aux Innus présents de cesser leur vacarme afin de laisser leur compatriote prendre du repos dans le calme, le chaman lui avait rétorqué que «cela est bon pour vous autres, mais pour nous c'est ainsi que nous guérissons les malades» (Le jeune 1897 : 236). Des récits autobiographiques recueillis en 1982 témoignent de la persistance chez des Autochtones, pourtant convertis de longue date au christianisme, d'une attitude proche de ce relativisme culturel : Ainsi des aînés innus contemporains expriment-ils un même jugement relativiste : «Il [Dieu] a donné aux Innus leur propre façon de vivre. Il a donné aux Français et aux Anglais leur propre culture. Bien que ce soit Lui qui soit notre seul maître il a donné à chaque peuple une culture différente. Les dons de Dieu sont différents pour chaque peuple, dans sa façon de vivre et dans son culte» (Marc 1993 : 118-119).

En même temps, au cas par cas, les Autochtones n'hésitaient pas à emprunter des façons de faire, des croyances et des objets matériels aux Européens. Quand un membre d'une nation tombait malade, on priait et les esprits et Jésus pour qu'il retrouve la santé, étant incapable de comprendre qu'on puisse s'offenser qu'une personne fasse appel à la fois aux incantations chamaniques et aux prières catholiques. «Tu n'as point d'esprit, reprochait-on à un missionnaire scandalisé par ce syncrétisme. Tu fais ce que tu peux pour guérir ce malade, tu n'en saurais venir à bout, le [chaman] te veut aider et tu t'en fâches. Ce n'est pas trop de deux personnes pour guérir une si grande maladie. Fais de ton côté, lui

du sien, voilà comment il se faut accorder » (Thwaites 1897 : 52). En 1636, les Innus invitèrent les missionnaires à les imiter et à adopter une attitude respectueuse de la diversité des mœurs. Le père Le Jeune confiait : « […] les principaux d'entre-eux m'accostent, & me parlant de nos façons de faire, me dirent que quand je priois Dieu qu'ils approuvoient fort cela, comme aussi quand je leur disois quelque chose ; & par consequent qu'il fallait aussi que l'approuvasse leurs coustumes, & que je creusse en leurs façons de faire » (Le Jeune, 1972 : 1636, 62; 1972 : 1634, 65) Les peuples autochtones que côtoyaient les Français en Nouvelle-France étaient donc capables d'un grand relativisme culturel. Toutefois, il faut saisir que ce relativisme culturel ne coulait pas de la même source que celui des Français. Il n'y avait pas chez eux d'unification de l'espèce humaine et d'objectivation de la nature, comme dans la pensée occidentale (pour les modernes, alors que « tous les hommes sont frères », à tout le moins devant Dieu, les humains sont les seuls à avoir une âme[1]) : au contraire, derrière l'indistinction de la nature et de la culture, on retrouvait une infinité d'espèces différentes qui peuplaient l'univers et qui pouvaient voyager d'un corps à l'autre, notamment par les pérégrinations et voyages de l'âme. Les corps étant des enveloppes

1 Il y a donc coupure entre la culture et la nature dans la pensée occidentale, et universalisation du genre humain, alors que, dans la pensée autochtone, il a consubstantialité de la nature et de la culture, et repli de l'humanitude sur les frontières de chaque nation (au point où le cannibalisme n'est pas considéré comme de l'anthropophagie). Dans une perspective moins interculturelle que multinaturaliste, les autochtones du nord-est de l'Amérique du Nord soutenaient que le « Grand Esprit » était, avec Castor, Rat-musqué et/ou Tortue, à l'origine de la création des humains-animaux (dans il partageait une même parenté), tout en repoussant les ennemis-cannibales hors des frontières de l'humanité (Delâge 2014 : 58-62; Viveiros De Castro, 2006 : 47-48).

qui recouvraient des affects, des intentions et des capacités, un chaman était en mesure de « traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains » (Viveiros de Castro 2009 : 25). La représentation de l'univers pouvait ainsi prendre de multiples directions, changeantes et mouvantes, qui étaient rapportées à des mythes des origines, récits qui rappelaient l'indifférenciation des êtres et des choses et la porosité des frontières ontologiques. Le relativisme culturel opérait par l'assimilation de ce qui est étranger, c'est-à-dire par l'amalgame d'éléments de provenances diverses. C'est ainsi qu'en ne cessant d'emprunter aux Européens, les Premières Nations pouvaient professer leur volonté de demeurer les mêmes, de ne pas changer, de rester fidèles aux traditions de leurs ancêtres.

Des Européens aussi faisaient preuve de relativisme culturel, quoique d'un genre spécifique. Les missionnaires, en particulier, s'émerveillaient des valeurs et des manières de faire des populations qu'ils rencontraient. Le témoignage du père Lejeune est éloquent à cet égard. Vers la fin de sa vie, en 1658, il écrivait que l'accusation de barbarie peut être renversée comme un gant en Amérique, s'émerveillant entre autres de la générosité des Autochtones, de leur éloquence, de leur vaillance, de leur intelligence. Il ne pouvait s'empêcher de comparer de manière positive chaque trait des cultures aborigènes avec ce que l'on observait en Europe[1]. On retrouve un même étonnement doublé d'une même

1 Lire en particulier le chapitre de la Relations des Jésuites de 1658 de Lejeune intitulé « de la diversité des actions et des façons de faire des François, ou des Européens, et des Sauvages » (Thwaites 1897 : 27-34; Le Jeune, 1858 : 1658, 27 - 34).

admiration dans les écrits de certains agents du roi et de certains commerçants. La construction du mythe du « bon sauvage » va même servir de miroir inversé pour entamer une critique de l'Europe monarchiste et inspirer les écrits des philosophes des Lumières. Pendant que le père Joseph-François Lafitau jetait les bases de l'anthropologie sur les rives du Saint-Laurent (1724), le père François-Xavier de Charlevoix abordait, dans son *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale* (1744-1994), les grands thèmes modernes de la liberté, de l'égalité et de la fraternité (Delâge 1992 : 67, 82-83).

Seulement, cette ouverture des Européens n'allait pourtant pas jusqu'à remettre en question le principe d'autonomie (et donc d'exclusion) sur lequel reposait le pouvoir de la sphère d'activité sociale à laquelle ils appartenaient. Par-là, nous voulons dire que le missionnaire était tout à son Dieu, le soldat et le bureaucrate tout à leur roi, et le marchand tout à son profit. Pour le jésuite, tout était relatif — hormis la croyance en Dieu. Pour l'agent du roi, tout était relatif — hormis la soumission à la Couronne. Et pour le commerçant, tout était relatif — hormis les colonnes d'actifs et de passifs. Chacun pouvait, tout en se montrant intransigeant sur ce qui comptait vraiment de son point de vue, exprimer une tolérance exceptionnelle dans l'ensemble des domaines qui ne relevaient pas de son intérêt premier. C'est ainsi que la modernité s'est fait connaître à la fois pour son ouverture, sinon sa sympathie à l'égard des autres cultures, en même temps qu'elle a laissé derrière elle une traînée de souffrances et de sang causée par des exclusions et des massacres (Delâge et Warren 2017 : 73 et 168).

Dans le cadre conceptuel de la modernité occidentale, il y

avait une certaine place pour la reconnaissance de la diversité. Cependant, cette place était offerte à l'intérieur d'un système d'une implacable intolérance pour tout ce qui ne s'accordait pas avec la norme – soit religieuse, soit politique, soit économique – élevée en principe universel par chaque groupe social : l'hérétique était châtié, le traître était écartelé sur la place publique, l'ouvrier paresseux ou le marchand incompétent ruiné et jeté à la rue. La religion de la Contre-Réforme était fanatique, le pouvoir étatique était absolutiste et le régime capitaliste était impitoyable, inventant tout ensemble de nouveaux pogromes religieux, la raison d'État et le crime de pauvreté. Cette logique coercitive était poussée à bout par une dynamique expansionniste qui exacerbait l'élan missionnaire de l'Église, donnait un visage impérialiste au pouvoir politique et étendait le capitalisme sur la surface du globe : les fameux « trois C » (christianisme, colonialisme et commerce). À l'époque moderne, les seuls — et ils sont peu nombreux — à pouvoir entretenir des relations réellement sereines avec les autres cultures furent des individus qui avaient rompu avec les logiques religieuse, politique et économique de leur époque. L'exemple qui vient tout de suite à l'esprit est celui du baron de Lahontan. Ce baptisé mécréant, aristocrate en disgrâce et bourgeois accablé de dettes réussit à s'affranchir d'autant plus aisément des préjugés de sa société qu'il était un paria. Cet aventurier se considère « un Sauvage » au « Païs des Philosophes nuds » parmi ces « nations qui n'ont point été corrompues par le voisinage des Européans, n'ont ni mien, ni loix, ni Juges, ni Prestre » (Lahontan, 1990: 57).

Deux formes de relativisme culturel s'affrontaient donc. Or, il

est intéressant de noter que le relativisme culturel des Européens affichait une supériorité contextuelle par rapport à celui des peuples autochtones. En effet, dans le cadre conceptuel de la modernité, du haut des transcendances propres à chaque sphère d'autonomie, on pouvait facilement prendre sa société pour objet et en faire la critique. Toutes choses étant égales par ailleurs, il semble bien pour cette raison que la manipulation de la culture de l'Autre, dans les Amériques comme ailleurs, fut davantage possible chez les nations européennes, éclatées en elles-mêmes selon une logique qui ira en s'accentuant et qui situera d'abord la découverte de l'étranger au cœur de la dynamique occidentale. C'est dans ce contexte que des penseurs commencèrent à flirter avec l'idée de la *tabula rasa*, à publier des utopies et à faire circuler des projets révolutionnaires. L'ère du soupçon avait débuté, et aussi celle des révolutions (Hazard 1961).

En un sens, les Européens étaient davantage en mesure de manipuler les cultures, puisqu'ils étaient poussés vers la mise à distance de leur propre société. Cette remise en question de soi rendait possibles l'objectivation des autres et de la nature, ainsi que leur instrumentalisation à des fins intéressées. Aussi, continuant sur la piste ouverte par Tzvetan Todorov, peut-on croire que « [l]a victoire de Cortez aux dépens de l'empereur aztèque n'a pas résulté seulement de l'effet de surprise, des épidémies nouvelles ou de la possession d'armes à feu et de chevaux », mais qu'elle fut également « possible parce que Moctezuma était davantage "englué" dans la pensée magique et dans l'univers du mythe alors que Cortez possédait une habileté supérieure à objectiver et à manipuler les cultures » (Todorov 1982 : 59-129).

En d'autres termes, si du côté autochtone la confrontation avec les sociétés coloniales a engendré une conscience des différences entre les cultures, d'une manière générale, cela n'a pas généré une critique radicale de la culture autochtone qui conduise *in fine* à sa manipulation par les Autochtones eux-mêmes. Le relativisme culturel sous la forme d'une objectivation de la culture n'a pas pu nourrir une logique de domination, comme cela s'observe en Europe au même moment.

Bref, il vaut la peine de le souligner, le relativisme culturel peut être une arme. Dans le contexte de la Nouvelle-France, il n'a rien d'inoffensif. Il fait paradoxalement partie de la hiérarchisation des sociétés. Une société qui est davantage en mesure d'épouser une attitude de relativisme culturel de type occidental, est aussi une société plus libre de recomposer ses actions en fonction de ses intérêts immédiats et, par voie de conséquence, de formuler des visées plus calculatrices, utilitaristes et prédatrices.

Gagnants et perdants de l'histoire

L'expansion de l'Europe à travers une poussée économique impérialiste a accouché d'un « système-monde » quelque part aux XVI^e^-XVII^e^ siècles. Français et Innus ou Anglais et Mohawks, pour ne nommer qu'eux, ont rapidement habité un seul univers, ou du moins ils ont vite partagé un même horizon. Un vrai relativisme ne saurait s'épanouir dans un tel contexte, puisque les différences admises doivent être traduites dans la logique du système-monde en train de se bâtir. D'ailleurs, alors que les Autochtones le font, et c'est un autre point très important,

les Européens ne remettaient à peu près jamais globalement en question le rapport colonial (Lahontan étant une exception).

Pour les Européens, le relativisme culturel ne dépassait pas des variantes dans la manière d'être chrétien, loyal au pouvoir et productif. On avait beau présenter cette intégration au mode de reproduction sociale moderne comme libérateur (la foi en dieu rend libre, la citoyenneté rend libre, la propriété rend libre, etc.), les Autochtones n'étaient pas dupes de ces discours et comprenaient trop bien comment cette émancipation consommait leur réduction spirituelle, politique et économique. Voici ce qu'écrit le coureur de bois et interprète Nicolas Perrot à propos d'un missionnaire qui refuse d'honorer le droit de passage sur le territoire des Algonquins :

> Le père Lalemant leur fit entendre que le Français étant le maître de la terre n'était point obligé à cela et leur persuada de suivre le petit chenal. Le Borgne [le chef du village de l'île aux Allumettes sur l'Outaouais] en fut bientôt averti qui envoya tous ses guerriers [... et] fit prendre le père Lalemant et le suspendre à un arbre par les aisselles en lui disant que le Français n'était pas maître de son pays, qu'il en était lui seul reconnu pour chef et qu'on y était sous sa puissance. (Perrot, 1973 : 95)

Le système-monde était structuré par des clivages qui ne découlaient pas seulement de préjugés ouvertement raciaux, mais étaient aussi le produit de logiques souvent aveugles et anonymes mises en branle par l'ère moderne. Depuis Fernand Braudel, on s'est habitué à interpréter le monde géopolitique à partir des concepts de centre et périphérie : certains carrefours

importants ou certaines capitales politiques ont tour à tour, et ce, depuis le Moyen-Âge, redessiné la mappemonde selon leurs intérêts économiques et les impératifs de la realpolitik, camouflés le plus souvent derrière des proclamations vertueuses. Un seul monde, donc, ou plutôt une seule arène où des luttes parfois violentes opposaient des groupes avec chacun leurs intérêts et chacun leurs stratégies.

Dans cette confrontation, la première épreuve pour l'ensemble des populations du globe fut celle de la maladie. Les voyages des Européens par terre et par mer signifièrent l'unification microbienne du monde. L'Amérique tout comme les îles du Pacifique, la Nouvelle-Zélande et l'Australie constituaient des isolats où l'on ne pratiquait que peu l'élevage intensif - à l'exception du chien répandu partout, du lama et de l'alpaga en Amérique, et du cochon ailleurs. En contraste, l'Europe, l'Asie et l'Afrique, appartenant à une même masse continentale, pratiquaient l'élevage de très nombreux animaux domestiques; de proche en proche circulaient et échangeaient les humains, et un même univers microbien associé à l'élevage généralisé de nombreux mammifères et oiseaux domestiques associés, depuis des millénaires, à des conditions sanitaires exécrables et à des zoonoses. La découverte des routes maritimes conduisant de l'Europe à l'Amérique a introduit dans le « nouveau monde » des maladies nouvelles contre lesquelles les premiers habitants n'avaient pas d'anticorps : variole, typhus et rougeole furent les infections les plus meurtrières auxquelles il faut ajouter le choléra, les fièvres typhoïdes, la grippe, la blennorragie, la scarlatine, la rubéole, la diphtérie, la coqueluche, la syphilis (variant européen). Sur un

siècle et demi, l'hécatombe emporta jusqu'à 95 % des hommes. Nous n'en retenons ici que quelques terribles illustrations :

> Ils [Micmacs] s'étonnent et se plaignent souvent de ce que dès que les Français hantent et ont commerce avec eux, ils se meurent et se dépeuplent. Car, ils assurent qu'avant cette hantise et fréquentation, toutes leurs terres étaient fort populeuses, et historient par ordre, côte par côte, qu'à mesure qu'ils ont commencé à trafiquer avec nous [les Français], ils ont plus été ravagés de maladies. (R. J. 1972, vol. 1, 1611 : 14)

Parlant des nations des Grands Lacs dont il fait la liste pour le XVII^e^ siècle, l'historien Bacqueville de la Potherie écrit que « toutes ces nations étaient voisines [...] et fort peuplées, les bourgades n'étaient éloignées les unes des autres que d'une journée » (La Potherie, 1722, v. 21, p. 49). Tout au contraire, les chroniqueurs du XVIII^e^ siècle rendent compte d'une population clairsemée, de grands espaces vierges, d'un pays vide. Ainsi Nicolas Perrot nous présente « les sauvages [comme ayant été] incomparablement plus forts et plus nombreux dans ces temps-là, qu'ils ne le sont à présent [vers 1710] » (Perrot 1973 : 96). À Tadoussac (Sadilege en innu), écrit le père Lalemant en 1646, « On comptoit autrefois sur les rives de ce port, trois cens guerriers ou chasseurs effectifs, qui faisoient environ avec leurs familles douze ou quinze cens ames. Ce petit peuple estoit fort superbe; mais Dieu […] l'a humilié par des maladies qui l'ont quasiment tout exterminé[1]». Dans son journal de voyage qui le mène une décennie plus tard de Québec à la Nouvelle-Orléans en canot, l'historien jésuite François-Xavier Charlevoix prévient

1 Relations des Jésuites, Éditions du jour, vol. 3, p. 29-30.

le lecteur qu'on l'envoie « dans un pays où je ferai souvent cent lieues (500 kilomètres) et davantage, sans rencontrer un homme, et sans voir autre chose que des bois, des lacs, des rivières et des montagnes » (Charlevoix, 1744, v. 3 : 45; 214). Le dépérissement des nations est tel, précise-t-il, qu'elles «se trouvent aujourd'hui réduites à moins que la vingtième partie de ce [qu'elles] étaient » (Charlevoix, 1744, v. 3 : 302). Voilà donc qui correspond aux évaluations modernes qui chiffrent le taux de dépopulation à 95%.

Au XVI^e^ siècle, les Européens n'avaient pas réussi à s'implanter en Amérique du Nord. Les tentatives avaient échoué aussi bien sur les rives atlantiques que dans la vallée du Saint-Laurent. Il en alla autrement au siècle suivant, alors que les brèches dans le peuplement du continent facilitèrent le débarquement et l'installation des nouveaux venus. Les colons s'installèrent sur une « terre veuve », selon l'expression de l'historien Francis Jennings. Les colons français de Québec remplacèrent les Iroquoiens du Saint-Laurent, disparus vers 1580. Champlain repéra à Montréal, en 1611, un espace de « plus de 60 arpents de terre désertés qui sont comme prairies, où l'on pourrait semer des grains et y faire des jardinages. Autrefois, les Sauvages y ont labouré » (Champlain 1973 II : 839). Le père Jogues nous apprend qu'en Nouvelle Néerlande, les « premiers venus y ont trouvé des terres toutes propres désertées autrefois par les Sauvages qui y faisaient leurs champs » (Thwaites 1896-1901 vol. 28 : 108-109). À noter qu'il en fut de même ailleurs, dont à Plymouth, où les Puritains ont cultivé dans les champs abandonnés des Pokanokets (Salwen 1978 : 170-171).

L'histoire ne s'est intéressée que bien tardivement aux épidémies ayant décimé les Premières Nations de l'Amérique à la suite la conquête (dite par effort d'euphémisation « découverte ») européenne. Aux États-Unis, c'est l'anthropologue Henry Dobyns (1983), à partir des années 1960, qui a travaillé à mesurer la taille du cataclysme. Il en va bien autrement de la tradition orale autochtone recueillie vers 1801 par le révérend John Heckewelder (Folsom, 1841; 70-74). L'on y raconte l'émoi suscité par l'arrivée des premiers voiliers à Manhattan, l'autorisation des premiers Néerlandais à y faire un jardin pas plus grand qu'une peau de vache pour y faire pousser des herbes, le subterfuge des arrivants qui ont découpé la peau en une fine lanière ou babiche pour s'approprier un terrain bien plus grand et, avec le temps, s'approprier toujours davantage de territoire, et ce, jusqu'à ce que les Hurons-Wendats des Grands Lacs lèvent de nombreux guerriers pour refouler les envahisseurs à la mer. Une terrible guerre s'ensuivit. En dernier recours, raconte l'histoire orale, l'homme blanc utilisa un germe de maladie. Lorsqu'il vit le vent souffler vers les « Indiens », il déboucha une bouteille remplie de germes de variole et les laissa sortir. Défait par la calamité, les « Indiens » durent se rendre et serrer la main du Blanc. Cela signifiait qu'ils étaient désormais tombés sous l'autorité du conquérant. Un vieux dicton des membres des Premières Nations affirme : « nous devons adopter les manières de l'homme blanc puisque, maintenant, nous sommes pris dans ses griffes » (Barbeau 1915 : 268-270)

La rencontre de l'Europe et de l'Amérique a donc provoqué de terribles épidémies qui fauchèrent littéralement les populations autochtones. Le phénomène, incompris et incontrôlable, échappa à la responsabilité de qui que ce soit. Cela permet de saisir que des populations de souche européenne et africaine soient devenues majoritaires en Amérique (ou encore en Océanie), alors qu'en Afrique et en Asie, les colonisateurs européens n'ont jamais surclassé en nombre les populations autochtones.

L'autre supériorité des Européens logeait dans le domaine militaire. Certes, au départ, cette supériorité était relative, même si des soldats européens furent immédiatement conscrits par leurs alliés autochtones à prendre part à des combats à leurs côtés. Cette remarque vaut *a fortiori* pour la Nouvelle-France qui, faute de troupes suffisantes, de connaissance des terrains d'opération et d'entraînement à la « petite guerre », dut, pour se défendre, compter sur l'appui d'un vaste réseau d'alliance de nations autochtones alliées, elles-mêmes y trouvant intérêt pour résister à l'énorme pression coloniale anglaise qui les refoulait. Peu à peu, cependant, le rapport de force s'inversa : la démographie jouait en faveur des colons, qui constituaient des milices de plus en plus nombreuses et de mieux en mieux entraînées à faire face, entre autres, aux affrontements dans les bois et sur des terrains accidentés. Dans le cadre d'alliances, les puissances européennes, tout particulièrement la couronne française, construisirent des forts de type Vauban en territoire autochtone. Ceux-ci étaient difficilement assiégeables pour les Autochtones : leur prise nécessitait le sacrifice d'un grand nombre de vies humaines, alors que le mobile premier de la guerre visait chez eux le remplacement des morts, ce qui impliquait d'épargner la plus possible la vie des assaillants. Enfin, la

technologie militaire continuait à faire d'importants progrès : du mousquet au fusil à platine à silex pourvu d'une baïonnette (plus léger, plus rapide, plus précis et connaissant moins de ratés par temps humide). Geoffrey Parker évoque dans un texte classique une véritable « révolution militaire », entre la fin du Moyen-Âge et le XVIII^e siècle, qui décuple la puissance quantitative et qualitative des armes (Parker 1993). Malgré les travaux qui ont réhabilité avec raison les capacités et habilités militaires des Premières Nations, force est de constater que les combats à forces égales finissent, plus on avance dans le temps, par la déroute, sinon le massacre des guerriers autochtones. Dans le domaine économique, ce n'était guère mieux. Graduellement les objets de métal remplacèrent progressivement ceux faits de pierre, d'os, d'argile ou d'écorce ; les étoffes, les couvertures de peaux ; les armes à feu, les arcs et les flèches. Cependant, à cet égard, la dépendance ne fut jamais irréversible, même lorsque les biens manufacturés en Europe brisaient ou s'usaient, ou lorsque le fer, le plomb et la poudre venaient à manquer. Le savoir-faire traditionnel s'est maintenu jusqu'au XX^e siècle (pièges en bois, filets, vêtements de cuir, etc.). D'ailleurs, le mode de vie nomade imposait des limites à l'accumulation.

Surtout, pour conserver de hautes marges de profit, les européens ont tâché de garde les Autochtones dans l'ignorance de la valeur des pelleteries en Europe. Au départ, ce sont les Innus Kakouchaks (Porc-Épics), ces Innus du lac Piekouagamie devenu lac Saint-Jean avec la superposition de la toponomie française, qui contrôlaient la traite à Tadoussac[1]; celle-ci s'avérait meilleure

1 Laure [1720-1730], 1889, p. 36-37, 48 ; Canada, Privy Council 1927, vol. VII, p. 3122.

du point de vue de l'offre de pelleteries, car la rivière était reliée à trois immenses bassins géographiques d'approvisionnement : Baie d'Hudson, Grands Lacs, versant du fleuve St-Laurent. Les relations franco-innues n'y furent toutefois pas qu'harmonieuses. Depuis la fin du XVI^e siècle, les innus détenaient en effet à Tadoussac une position de monopole, se plaçant au-dessus des autres nations pourvoyeuses de pelleteries et faisant jouer la concurrence entre les trafiquants européens afin de négocier un rapport d'échange favorable. Après des décennies d'expérience de la traite dans le Golfe, ayant intériorisé les principes de l'économie de marché, ils étaient devenus, aux yeux de Champlain, « trop fins & trop subtils », attendant la venue de « plusieurs vaisseaux ensemble afin d'avoir meilleur marché des marchandises[1] ». À titre de producteurs et d'acquéreurs de pelleteries, les Kakouchaks se réservaient le monopole de la circulation sur le Saguenay tout en acquérant leurs pelleteries principalement à la foire de Nékouba sise sur un haut plateau à proximité d'un réseau de rivières de ces trois grands bassins. Ni les nations présentes à cette foire de l'intérieur ne pouvaient se rendre à Tadoussac, ni aucune autre nation, y compris les autres Innus[2]. De même fut-il longtemps interdit aux Français de remonter le Saguenay. Ainsi Champlain écrivait-il : « J'ay souvent désiré faire cette descouverte, mais je ne l'ay peu faire sans les Sauvages, qui n'ont voulu que j'allasse avec eux, ny aucuns de nos gens[3]».

La création de la Compagnie du Canada en 1614 visa à contrecarrer ce pouvoir de marchandage des Innus en créant

1 Champlain, 1973, vol. 1, p. 388.
2 Martijn, 1986, p. 201, dans Martijn, Charles A. (ed.), *Les Micmacs et la mer*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1986.
3 Champlain, 1973, vol. 1, p. 789.

un monopole pour limiter le nombre des navires à se présenter à Tadoussac. La fondation française de Québec en 1608 visa quant à elle à inverser le rapport d'échange dans la traite aux dépens des Montagnais : en négociant l'acquisition de pelleteries directement avec les alliés pourvoyeurs des Innus qu'ils court-circuitaient, les Français remplaçaient ces derniers dans leur rôle prépondérant de premier intermédiaire dans la traite. Champlain incita donc ses alliés à ne plus descendre en aval de Québec vers Tadoussac[1]. Qui plus est, nous venons de le souligner, il obtint un monopole pour l'accès des navires à Tadoussac. Il fut désormais interdit aux navires de faire la traite à Tadoussac, celle-ci relevant désormais d'un monopole royal, ce qui eut pour effet d'anéantir le pouvoir de négociation des Innus. Bref, les nations pourvoyeuses de pelleteries pouvaient désormais troquer avec les Français sans passer par l'intermédiaire innu et qui plus est, ceux-ci perdaient leur pouvoir de négociation avec leurs fournisseurs européens[2]. Il s'agissait, de la part des Français, d'une entreprise de sape du pouvoir économique et politique des Innus désormais incapables de contrôler le fleuve comme autrefois, le Saguenay. L'arrivée d'Henry Hudson, suivie de la création de postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson à la Baie James

1 Champlain, 1973, vol. 3, p. 1064-1065 ; Beaulieu, 2008, p. 377. L'essentiel de l'information relative au rapprochement entre les Innus et les Néerlandais est tiré de cet article de Beaulieu (p. 365-395). Alain Beaulieu utilise l'ethnonyme Mahican pour la nation algonquienne alliée aux Néerlandais à Fort Oranje, alors que j'utilise plutôt le terme « Mahingan ». Il ne faut pas confondre avec les Mohicans, une autre nation établie plus bas sur le fleuve Hudson.
2 Bruce G. Trigger consacre quelques pages à ces tensions franco-innues dans son article sur la politique indienne de Champlain, les associant à l'établissement d'un monopole commercial sur la traite des fourrures, voir Trigger, 1971, p. 94-96 ; voir aussi, Trigger, 1990, p. 277-280.

(Fort Rupert-Waskaganish 1668), réduisit l'intérêt des nations du Nord, de se rendre à la foire de Nékouba.

Des tensions très vives, aux marges de la guerre ouverte, envenimèrent les relations entre Innus et Français, comme en témoigne Champlain :

> Je diray plus que l'on a point d'ennemi plus grand que ces Sauvages, car ils disent que quand ils auroient tué des nôtres, qu'ils ne laisseroient de venir d'autres vaisseaux qui en seroient bien aises, et qu'ils seroient beaucoup mieux qu'ils ne sont, pour le bon marché qu'ils auroient des marchandises qui leur viennent des Rochelois ou Basques : Entre ces sauvages, il n'y a que Montagnars qui tiennent tels discours. (Champlain, vol. 3, p. 1060; Beaulieu, 2008, p. 365-395; Sagard, 1636, Livre II, chapitre XII, p. 265; Sagard, 1866, vol. 2, p. 251)

Graduellement évincés par l'allié français de leur rôle de principal intermédiaire dans la traite des pelleteries et faute de pouvoir s'entendre avec leurs alliés pour refouler le Français à la mer, des Innus et des Algonquins se tournèrent du côté de leur allié Mahingan sur le fleuve Hudson (New York) qui les invitèrent en 1626, à joindre leur alliance avec les Néerlandais établis à Manhattan (Nieuw Amsterdam) et également intéressés à commercer avec les nations plus au nord. Cette porte ouverte aux Innus, plus spécifiquement, ici, aux Kakouchaks, pour s'approvisionner de manière autonome de marchandises européennes avec l'objectif de refouler les Français se ferma une première fois à la suite d'une victoire des Agniers qui écrasèrent les Mahingans en 1628, devenant dès lors les premiers interlo-

cuteurs des Néerlandais, puis définitivement devant le faible appui que trouvèrent les Innus pour rallier leurs alliés contre les Français. C'est ainsi qu'au plan économique, la France continua à user et abuser de sa capacité à limiter la concurrence marchande par le biais d'un monopole.

Après la défaite des Hurons en 1650, les voyageurs (principalement canadiens, mais également autochtones) devinrent les principaux pourvoyeurs de la traite des fourrures. L'étape suivante consista, pour la monarchie, à s'approprier la souveraineté sur le territoire qui devint « sa colonie ». Cette intention est manifeste avec la création du Domaine du roi, en 1652, seigneurie royale qui accapare par décret une vaste partie du territoire des Innus : depuis l'île aux Couldres jusqu'à la rivière Moisie (Sept-Îles), dans la profondeur des terres sur la rive nord du fleuve et de même sur un territoire plus restreint sur la rive sud. Des règlements et des postes de traite suivent afin de placer le territoire conquis sous la nouvelle loi économique. La traite ancestrale des pelleteries, qui répondait depuis des millénaires aux besoins des chasseurs cueilleurs et de leurs alliés cultivateurs, devait désormais servir un marché international dont la demande en fourrure ne cessait de croître. L'échange inégal doublé de la surchasse ont conduit à la diminution, voire à la quasi-disparition de l'animal le plus recherché, le castor. La prise de contrôle du territoire par les Français se traduit également, d'un point de vue concret, par l'érection de clôtures et la fondation de missions et de seigneuries, ainsi que, d'un point de vue symbolique, la superposition de la toponymie française à l'innue.

Conformément aux principes du mercantilisme, les échanges entre nations devaient en principe se faire aux bénéfices des uns et au détriment des autres. De là l'obsession des Couronnes européennes pour le maintien d'une « balance du commerce » positive qui visait la recherche d'une hégémonie sur les autres nations à l'intérieur d'un système colonial replié sur lui-même et, idéalement, autarcique (Kessler 2007). Vu à travers la lorgnette du mercantilisme, le commerce était donc subordonné à la politique de grandeur du royaume. Dans un tel régime économique, « [l]a vision statique des ressources commerciales et monétaires m[enaient] inéluctablement à l'affrontement : les pertes des uns étant les gains des autres, toute victoire économique [était] interprétée comme la défaite d'un pays ennemi. Alors que le libéralisme insistera davantage sur le processus de formation des richesses, fondant ainsi son analyse sur une vision dynamique de l'économie, le mercantilisme semble, par sa logique même, condamné à la guerre perpétuelle » (Spector 2003 : 294). Parfaite confrontation à l'externe, donc, mais aussi parfaite subordination des sujets à l'interne, qui étaient appelés à œuvrer au rehaussement du prestige du roi comme incarnation idéale de la nation. C'est dans ce modèle mercantiliste que se retrouvèrent plongés les peuples autochtones. On leur demandait de fournir les matières premières qui allaient être transformées dans la métropole, puis revendues avec profit aux colonies.

Avant de terminer cette section, nous nous devons de souligner que l'affirmation selon laquelle, dans l'emballement de la Conquête de l'Amérique, il y eut des perdants et il y eut des vainqueurs, vaut pour tous les groupes, y compris pour les Premières

Nations prises une à une. Celles-ci ne sont pas égales entre elles dans la nouvelle donne créée par la colonisation. Il faut ainsi insister sur les avantages dont jouissent notamment les Iroquois dans leurs conflits avec les Hurons : rapport d'échange « relativement moins défavorable que celui dont bénéficient leurs adversaires » ; route plus courte et entièrement située à l'intérieur de leur territoire pour se rendre à Fort Orange ; absence des missionnaires. « En somme, le rapport de force favorise nettement les Iroquois, ce qui rend les Hurons de plus en plus dépendants militairement des Français et permet aux missionnaires de leur vendre l'idéologie chrétienne en échange de marchandises de traite et d'armes » (Delâge 1985 : 154). Une telle analyse vaut pour toutes les autres sociétés de l'Amérique. L'analyse du déséquilibre des forces ne doit pas se borner à mesurer entre les avantages et désavantages que possèdent Français et Anglais (et Espagnols, Suédois, Hollandais, Russes). Il faut pousser plus loin notre compréhension des enjeux historiques et saisir comment chaque groupe a pu tenter - au meilleur de ses habiletés, de ses connaissances, de ses ressources et de ses capacités - de tirer son épingle du jeu dans un monde à la fois unifié et bouleversé.

En résumé, dans la confrontation globale initiée par la Conquête de l'Amérique, les inégalités sont nombreuses : entre colonies européennes, entre colonies européennes et peuples autochtones, ainsi qu'entre peuples autochtones eux-mêmes. Parfois, un groupe a eu l'avantage, parfois un autre. Parfois, un aspect d'une société paraissait supérieur, alors qu'un autre de cette même société paraissait un handicap. Tout est affaire de contexte. Ce qui ne change pas, c'est qu'il y a toujours des

gagnants et des perdants une fois entré dans le système-monde occidental. On peut critiquer entre autres Richard White justement pour cette raison qu'il a occulté, dans son analyse du « middle ground », les visées impérialistes à l'œuvre. Au-dessus des univers d'interactions personnelles, de commerce sur d'énormes distances dans les Pays d'en Haut, existait une réalité géopolitique, celle de la construction des empires et de la constitution d'ensembles économiques à l'échelle de la planète. À ce niveau supérieur, les colonies sont des pions, les Amérindiens des objets. L'alliance franco-amérindienne n'était donc pas porteuse de la seule rencontre de l'Autre, elle contenait en germe toujours-déjà la volonté déterminante de la conquête de l'Autre.

Conclusion

Les multiples métissages auxquels se prêtent les Européens, et qu'on ne cesse de magnifier, surviennent à l'intérieur du développement d'un système-monde d'une froide implacabilité. Le relativisme culturel qui réhabilite les Autochtones du nord-est de l'Amérique du Nord comme acteurs de l'histoire ne saurait aveugler les chercheurs sur la nature du drame qui s'est joué en Amérique en général, et en Nouvelle-France en particulier. Aussi, il faut se prémunir contre deux pièges. D'une part : brosser le portrait des Autochtones qui serait l'envers « positif » des Blancs, une tendance qui conduit à développer trop exclusivement le thème de la rencontre et de l'échange aux dépens de celui de la conquête et de la destruction, et à peindre une image romantique de la « rencontre des deux mondes », où les Autochtones sont placés sur un pied d'égalité parfaite avec les autorités coloniales.

D'autre part : exagérer la fourberie des puissances coloniales et réduire les Autochtones au statut de victimes absolues. Entre ces deux extrêmes, il est possible de construire un récit où la prédation occidentale échappe aux Européens eux-mêmes (la fameuse métaphore de la «cage de fer» de Max Weber), et où l'agentivité des Autochtones ne les empêche pas parfois de faire de mauvais choix.

Fuyant l'anachronisme et l'ethnocentrisme, il faut se rappeler que le progrès est un étalon relatif et que, considérés en eux-mêmes, les peuples autochtones que côtoyaient les Européens en Amérique n'ont rien à envier en richesse et en complexité aux autres civilisations. Néanmoins, notre incapacité à classer les sociétés sur une échelle universelle du progrès ne devrait pas nous priver de mesurer les avantages et désavantages réels des rapports de force entre elles. Ce n'est pas parce que les Autochtones ont été des victimes de l'histoire coloniale qu'ils n'ont pas eu un rôle à jouer, mais ce n'est pas non plus parce qu'ils ont eu un rôle à jouer qu'ils n'ont pas été abusés ou subjugués ni qu'ils n'ont contribué, bien malgré eux, il va sans dire, à leur propre assujettissement. Par exemple, les sociétés autochtones qui continuaient de pratiquer la chasse en vue de l'échange avec les postes de traite acceptaient une logique commerciale qui conduisait à terme à l'extinction des animaux à fourrure et au bouleversement de leur environnement; et le jour où les fourrures ne seront plus un élément de l'économie coloniale, elles risquaient d'être déclassées complètement. Cette manière de penser l'histoire d'une manière qui conjugue relativisme et domination est la seule qui puisse nous permettre de comprendre le drame qui s'est joué – et qui continue encore de se jouer – entre peuples autochtones et colonisateurs européens.

« Les langues autochtones telles qu'envisagées par les Jésuites : enjeux théologiques et pratiques rhétoriques en Nouvelle-France »

Luc Vaillancourt, Université du Québec à Chicoutimi

Si les divers ordres religieux débarqués en Nouvelle-France, Récollets, Jésuites, Capucins, Ursulines, Sulpiciens, étaient animés d'une même foi et aspiraient tous à convertir les Autochtones afin de sauver leurs âmes, ils n'ont pas pour autant emprunté les mêmes chemins. Les Récollets et les Ursulines, par exemple, ont rapidement tenté de franciser les enfants des sauvages pour mieux les évangéliser, cependant que les Jésuites vont prendre le parti d'apprendre les langues autochtones avant de se soucier de conversion. Certes, pour les membres de la compagnie de Jésus fondée par Ignace de Loyola en 1540, le combat dans le but de ravir des âmes à Satan s'inscrit dans la durée et les soldats du Christ ont jusqu'au jugement dernier pour y arriver : autant bien faire les choses comme il faut. Mais les enjeux spirituels ne sont pas toujours alignés avec les impératifs du temporel et le pouvoir monarchique ne tardera pas à s'impatienter de la lenteur de l'entreprise. **(2)** En y regardant de plus près, on constate que les Jésuites étaient confrontés à des difficultés extrêmes dont on voudrait rappeler ici quelques-unes, en passant en revue les facteurs de résistance linguistique, politique et rhétorique. Le sujet n'est pas neuf, et une masse considérable de travaux nous ont éclairé déjà sur ces circonstances, mais il s'agit pour nous de

proposer un angle légèrement différent, plus proche de l'histoire des idées que de celle de la Nouvelle-France, en phase avec les préoccupations de la **(3)** Chaire de recherche sur la parole autochtone que je codirige avec ma collègue linguiste Sandrine Tailleur et que je voudrais présenter rapidement en guise d'exposé méthodologique.

L'archéologie amérindienne, qui existe au Québec depuis le milieu du XIX^{e} siècle, ne se limite plus désormais à la seule culture matérielle. Il est acquis que les formations discursives jouent un rôle fondamental dans le développement de la connaissance de l'histoire des populations autochtones. La linguistique et la littérature peuvent ainsi se constituer en secteurs de l'archéologie amérindienne, et c'est dans cette perspective que la **(4)** Chaire de recherche sur la parole autochtone a entrepris ses travaux à l'automne 2016, afin d'exhumer du « terrain textuel » tout ce que l'on peut dire et déduire des usages discursifs des Premiers Peuples à l'époque de la colonisation.

La particularité d'une telle approche est qu'une culture essentiellement orale se voit appréhendée par les textes d'une culture étrangère : relations missionnaires, procès administratifs, littératures militaire et exploratoire et, plus généralement, tout ce qui relève des « littératures de contact » de l'époque de la Nouvelle-France constituent la source principale de renseignement sur l'histoire de la parole autochtone. **(5)** Ce pan de l'étude des Premières Nations doit ainsi composer avec un déséquilibre fondamental qui veut que l'Autre soit recherché au travers du prisme de Soi, ce qui n'est pas sans soulever de sérieux problèmes méthodologiques (discours rapporté, traduction, biais

idéologiques nombreux). Pour autant, faut-il renoncer à l'entreprise sous prétexte qu'elle ne saurait aboutir à la connaissance de la chose en soi ? Et n'est-ce pas la pierre d'achoppement de tout savoir : je ne peux rien connaître en dehors de ce que me disent mes sens et donc toute connaissance de la nature du réel est irrémédiablement bornée par une vision subjective. De deux choses l'une alors, ou bien l'on accepte de se contenter d'approximations, de projections et de généralisations ou bien l'on renonce à la recherche tout de go. En réalité, les enjeux éthiques nous préoccupent bien davantage encore, c'est pourquoi nous concevons nos travaux comme un prélude au dialogue avec les communautés autochtones. Voici ce que nos archives racontent sur vous : y trouvez-vous des échos dans la tradition orale ? Sinon, que doit-on changer pour réconcilier nos visions de l'histoire ?

Il va de soi que les Jésuites dont nous allons parler ont tout appréhendé à travers des schèmes idéologiques étrangers aux Autochtones, mais cela ne veut pas dire que leurs observations sont dénuées d'intérêt. Nous faisons le pari qu'il demeure possible, par-delà les déformations, détournements et autres distorsions de l'échange, de dégager un savoir utile, sinon objectif du moins objectivable. **(6)** Et comme la science la plus récente suggère qu'il existe bien, tel que l'envisageait jadis Noam Chomsky, une grammaire générative du langage, nous avançons le postulat que la rhétorique, non pas au sens européocentrique d'art de la parole, mais conçue comme une faculté intellectuelle, constitue une propriété émergente chez tout être dotée de la parole. Pour faire court, nous dirons que parler, c'est « toujours déjà » manipuler, chercher à agir sur l'autre, et donc qu'il n'est

pas nécessaire d'avoir lu Aristote ou Cicéron pour trouver des moyens d'optimiser ses compétences argumentatives[1]. Aussi nous n'hésiterons pas à parler d'éloquence sauvage, d'invention amérindienne, d'élocution, de gestuelle, d'argumentation et de topique autochtones, car même si l'on admet volontiers qu'il s'agit à la base de catégories gréco-latines, elles trouvent des équivalences dans la plupart des sociétés humaines, en même temps qu'elles ont chacune leurs modalités caractéristiques. Admettre l'existence d'une altérité radicale c'est une chose, mais s'y borner revient à abdiquer toute possibilité de progresser ensemble dans la connaissance.

(7) Facteurs de résistance linguistique Commençons par une évidence (il y en aura d'autres) : le premier obstacle à la conversion massive des Autochtones réside dans **(8) le contexte plurilingue** auquel les Jésuites sont confrontés dès leur arrivée en Nouvelle-France. **(9) L'absence de traits communs entre les langues amérindiennes et le français** constitue en soi une difficulté considérable, mais les missionnaires doivent composer au surplus avec **(10) l'ignorance de l'écriture** (ce qui hypothèque la pédagogie jésuite) et la problématique des **(11) alliances déjà établies** : les deux principaux groupes avec lesquels les Français entretiennent des rapports, Hurons et Montagnais, appartiennent à des familles linguistiques différentes. Heureusement, après un premier séjour chez les Hurons, Jean de Brébeuf constate **(12)** « que [leur] langue est commune à quelque douze autres Nations

1 Un savoureux paradoxe en philosophie consiste à qualifier de « réalistes » ceux qui croient que l'on peut connaître le réel en soi, et à taxer d'« idéalistes » ceux qui pensent que « tout ce qui existe se ramène en quelque façon à l'existence de la pensée, de l'idée. » À ce titre, il faut nous compter parmi les idéalistes.

toutes sédentaires et nombreuses » (RJ : 273). Paul le Jeune, qui séjourne parmi les Montagnais réalise qu'il existe une étroite parenté entre les langues algonquiennes dont l'atikamekw, l'abénaqui, le Mi'kmaq, le Malécite, le cri et, bien sûr, la langue innu (dite montagnaise). Brébeuf et Lejeune saisissent rapidement que la maîtrise du Huron et du Montagnais sont la clé de nombreux dialectes parlés ou compris sur le territoire, c'est pourquoi ils concentrent leurs efforts d'apprentissage sur ces langues, comme l'explique Paul Le Jeune en 1638 : **(13)** « nous faisons des courses pour aller attaquer l'ennemy sur ses terres par ses propres armes, c'est-à-dire, par la cognoissance des langues Montagnese, Algonquine et Hurone ». (RJ 191) L'ennemi, c'est bien sûr Satan dont on doit mesurer l'étendue de la mystification afin de pouvoir contrecarrer ses plans.

Cependant que les autorités politiques françaises plaident pour une conversion rapide et une francisation qui passeraient éventuellement par le mariage mixte, espérant par-là créer un peuple métissé et susceptible d'accélérer la colonisation du territoire[1], les Jésuites, par souci d'intégrité théologique, se refusent à l'idée de baptiser des païens qui n'entendent rien aux mystères de la foi et c'est pourquoi ils font de l'apprentissage des langues autochtones la priorité numéro un de leur plan d'évangélisation. Face à l'impatience des autorités, le père Le Jeune écrit dans sa Relation de 1633 :

> **(14)** On s'estonne que depuis tant d'années qu'on vient en la Nouvelle France, on n'entend rien dire de

1 Richelieu reconnaît comme « naturels françois sans lettres de déclaration ni de naturalité » les Amérindiens qui professeront la foi catholique (Trudel, 1968, p. 50).

> la conversion des Sauvages. Il faut defricher, labourer, et semer, devant que de recueillir. Qui des Religieux qui ont esté icy a jamais sçeu parfaitement la langue d'aucune nation de ces contrées ? *Fides ex auditu*, la Foy entre par l'aureille. Comment peut un muet prescher l'Evangile ? (128)

À priori, et même s'il mettra longtemps avant de la maîtriser, la langue montagnaise lui apparait pauvre en « mille articles ». Ce n'est pas qu'elle manque de noms propres, de verbes ou d'adjectifs, mais le vocabulaire, éminemment pragmatique, semble faire l'impasse sur tout concept abstrait :

> **(15)** Tous les mots de piété, de devotion, de vertu, tous les termes dont on se sert pour expliquer les biens de l'autre ; le langage des Theologiens, des Philosophes, des Mathematiciens, des Medecins, en un mot de tous les hommes […] : tout cela ne se trouve point ny dans la pensée, ny dans la bouche des Sauvages, n'ayans ny vraye religion ni connoissance des vertus, ny police, ny gouvernement, ny Royaume, ny Republique, ny sciences, ny rien de tout que ie viens de dire. (196) Comment assujettir ces peuples à l'autorité monarchique quand ils ignorent tout des principes qui la fonde ? Et surtout, comment enseigner la foi chrétienne sans recourir aux concepts clés de la théologie puisque ceux-ci n'ont pas d'équivalent dans les langues de ces nations ? Brébeuf fait le même constat avec le Huron où, à titre d'exemple, on ne parvient pas à traduire le signe de la croix autrement que par des périphrases (RJ : 469).

Dans l'esprit des européens, l'indigène, en tant que représentant de l'état de nature, est assimilable à un enfant (infans), c'est-à-dire un être pratiquement dépourvu de parole. Mais plus leurs séjours chez les Montagnais et les Hurons se prolongent, plus les Jésuites sont à même d'apprécier l'efficacité de ces langues et, surtout, le paradoxe de leur mise à profit rhétorique :

> **(16)** […] qui sçauroit parfaitement leur langue, il seroit tout puissant parmy eux, ayant tant soit peu d'eloquence. Il n'y a lieu au monde où la Rhetorique soit plus puissante qu'en Canadas : et neantmoins elle n'a point d'autre habit que celuy que la nature luy a baillé : elle est toute nue et toute simple, et cependant elle gouverne tous ces peuples, car leur Capitaine n'est esleu que pour sa langue : et il est autant bien obeï, qu'il l'a bien pendue, ils n'ont point d'autres loix que sa parole. (128)

Le paradoxe est d'autant plus déroutant que l'éloquence est d'ordinaire associée à un haut degré de civilisation et l'on s'explique mal son épanouissement au sein de nations qui ignorent l'écriture, ce qui invite plutôt à les ranger du côté des barbares. Partagés entre le dédain condescendant envers ces païens primitifs et l'admiration sincère pour des « enfants » doués d'éloquence, les missionnaires y voient bientôt un avantage et se trouvent encouragés à l'idée que ces hommes puissent être raisonnés et dominés par la voie rhétorique, dont les Jésuites, faut-il le rappeler, sont les maîtres incontestés à cette époque[1].

1 Dans un article sur « Les mots et les choses 'aux Hurons' » : l'archéologie d'une rencontre », Rebecca M. Wilkin suggère que « Ayant passé leur propre jeunesse à apprendre à « haranguer » (en Latin), il est possible que les missionnaires se soient flattés d'acquérir dans cette utopie rhétorique une puissance sociale inouïe » (p. 58). Le moins que l'on puisse dire, c'est que les choses ne se sont pas passées comme prévues.

Facteurs de résistance politique

Pour peu que l'on ait fréquenté la littérature de contact, on ne saurait ignorer la récurrence exceptionnelle des mots « harangue », « prédication », « prêche », « sermon » lorsqu'il s'agit de rapporter des échanges avec les Autochtones. Certes, c'est le signe manifeste d'une appréhension des usages de l'autre par le biais d'un cadre européocentrique, mais c'est aussi révélateur d'un contexte d'énonciation où, même si le relateur ignore tout de la langue parlée, il demeure sensible au ton adopté, au caractère posé de l'élocution, à la faconde de l'orateur, aux gestes emphatiques et au fait de parler sans interruption, autant d'éléments assimilables à la parole publique et au discours d'apparat. Les sauvages ont le verbe facile et les Relateurs multiplient avec complaisance les discours rapportés, dont on sait bien qu'ils font l'objet d'une scénographie élaborée pour servir les intérêts de l'européen. Ce nonobstant, ces témoignages forment le portrait cohérent de la primauté accordée à la parole au sein de ces nations. On y observe notamment le recours systématique aux conseils, véritables forums politiques où l'on délibère de la conduite à suivre à la guerre comme dans les échanges diplomatiques. Parmi de très nombreuses occurrences, on retiendra le compte rendu synthétique que propose Brébeuf au chapitre VIII de sa relation : « De l'ordre que les Hurons tiennent en leurs conseils » :

> **(17)** Je parleray icy principalement des Conseils ou Assemblées generales, les particuliers estant quasi ordonnez de mesme façon, quoy qu'avec moins d'appareil. Ces Assemblées generales sont comme les Estats de tout le Païs, et partant il s'en fait autant et non plus que la necessité le requiert. (416)

À nouveau, les usages sont interprétés à l'aune des pratiques européennes, à la différence près que les Jésuites se trouvent confrontés à un système politique qui, en vérité, n'a rien en commun avec la monarchie et ses conseils d'États, s'apparentant plutôt à une démocratie participative (je serais tenté de dire une « logocratie », mais le terme a une connotation péjorative). Ici, c'est la parole qui est souveraine et l'autorité dépend de l'usage que l'on en fait plutôt que de la position hiérarchique. Entre autres traits remarquables, Brébeuf souligne… :

> **(18)** … leur grande prudence et moderation de paroles : je n'oserois pas dire qu'ils usent tousjours de cette retenue, car je sçay que quelquefois ils se picquent ; mais cependant vous remarquez tousjours une singulière douceur et discretion. Je n'ay gueres assisté en leurs Conseils, mais toutes les fois qu'ils m'y ont invité, j'en suis sorty avec estonnement sur ce poinct. (418)

Décrivant le déroulement habituel de ces conseils, le Jésuite explique comment on y « exhorte tout le monde à déliberer meurement : en apres on propose l'affaire dont il est question, et dit on à Messieurs les Conseillers qu'ils y advisent » (417). Il remarque en outre que

> **(19)** Quasi tous ces esprits sont naturellement d'une assez bonne trempe, ratiocinent fort bien, et ne bronchent point en leurs discours ; aussi font-ils estat de se mocquer de ceux qui bronchent ; quelques vns semblent estre nés à l'eloquence. (417)

Loin du désordre et de la barbarie attendue chez ces suppôts

de Satan, on découvre avec stupéfaction des dispositions marquées pour la délibération politique et l'art oratoire, jusqu'à leur concéder l'avantage sur certains points, comme dans ce passage où Brébeuf expose une étonnante capacité d'amplification : **(20)** « un des Capitaines repeta fort heureusement tout ce que i'auois dit, et le dilata et amplifia mieux que je n'avois fait, et en meilleurs termes : car en effet dans le peu de cognoissance que nous avons de cette Langue, nous ne disons pas ce que nous voulons, mais ce que nous pouvons. (418) Voilà, résumé en peu de mots et à grands traits (puisque le temps nous manque pour en dire davantage), le déséquilibre fondamental du rapport linguistique avec ces nations, où le missionnaire ne maîtrisera jamais assez la langue pour être réputé éloquent –ce qui le disqualifie aux yeux de ses interlocuteurs, redoublé par une asymétrie politique qui ne prédisposent en rien les Autochtones à reconnaître l'autorité monarchique et, a fortiori, celle morale et théologique des Robes noires.

Facteurs de résistance rhétorique

Outre la langue et le système politique, une autre dimension fait obstacle à l'entreprise de conversion des Jésuite et elle a partie liée avec la rhétorique. Les missionnaires s'attardent souvent à détailler les caractéristiques de l'éloquence sauvage, constatant le recours au registre délibératif dans les conseils, aussi bien qu'à l'épidictique dans les éloges funèbres, les consolations, les chants, et quelque chose qui s'apparente à l'éloquence sacré dans les rituels chamaniques de guerre, de chasse et de pêche. Dans un chapitre consacré aux « Cérémonies qu'ils gardent en leur sepulture, et de leur deuil », on sent poindre une admiration certaine pour ces usages : **(21)** « Nos Sauvages ne sont point Sauvages en ce qui regarde les devoirs que la Nature mesme nous oblige de rendre aux morts : ils ne cedent point en cecy à plusieurs Nations beaucoup mieux policées. » (418) Ailleurs, on s'étonne de leur capacité à déployer **(22)** « une rhetorique aussi fine et deliée, qu'il en sçauroit sortir de l'escolle d'Aristote, ou de Ciceron » (130), avec des stratégies qui ressemble à s'y méprendre aux principes de la *captatio benevolentiae* latine :

> **(23)** Il gagna au commencement de son discours la bienveillance de tous les François par une profonde humilité, qui paroissoit avec bonne grace dans ses gestes et dans ses paroles. Je ne suis, disoit-il, qu'un pauvre petit animal qui va rampant sur la terre : Vous autres François vous estes les grands du monde, qui faites tout trembler. Je ne sçay comme j'ose parler devant de si grands Capitaines. (131)

Bien sûr, nous sommes confrontés à un discours rapporté, reconstitué et, pour ainsi dire, filtré idéologiquement à la source, mais il n'est pas tout à fait exclu que des peuples aussi rompus à l'exercice de la parole aient pu déduire par eux-mêmes les moyens les plus susceptibles de convaincre, dont l'importance stratégique, dans certaines circonstances, de faire acte d'humilité et de flatter la vanité de son interlocuteur, ce qui tend à accréditer l'existence d'une « rhétorique générative ».

Puisqu'ils ont ce culte de l'éloquence en commun partage, les Jésuites ont d'abord pensé que la partie serait facile : **(24)** « qui sçauroit parfaictement la langue, pour les accabler de raisons et pour refuter promptement leurs niaiseries, seroit bien puis-

sant parmy eux. Le temps apportera tout […] Dieu donnant sa benediction (257) » ; **(25)** « Les Sauvages se rendent aisément à la raison ; ce n'est pas qu'ils la suivent tousjours, mais ordinairement ils ne repartent rien contre une raison qui leur convainc l'esprit. » (128) ; **(26)** « Ceux qui croient que les Sauvages ont un esprit de plomb et de terre, cognoistront par ce discours qu'ils ne sont pas si massifs qu'on les pourroit depeindre. » (132) Cependant, Brébeuf observe un trait caractéristique qui hypothèque grandement les échanges avec eux :

> **(27)** il est vray que leurs discours sont d'abord difficiles à entendre, à cause d'vne infinité de Metaphores, de plusieurs circonlocutions et autres façons figurées : par exemple, parlant de la Nation des Ours, ils diront, l'Ours a dit, a fait cela ; l'Ours est fin, est meschant ; les mains de l'Ours sont dangereuses. Quand ils parlent de celuy qui fait le festin des Morts, ils disent, celuy qui mange les âmes ; quand ils parlent d'une Nation, ils n'en nomment souvent que le principal Capitaine, comme parlant des Montagnets, ils diront, Atsirond dit : c'est le nom d'un des Capitaines. Bref, c'est en ces lieux où ils relevent leur style, et taschent de bien dire. (417)

À l'en croire, les Autochtones usent et abusent des figures de style, par souci d'élégance et comme pour rehausser leur discours, mais souvent au détriment de la clarté du propos. Or rien n'indique qu'ils peinent à se comprendre entre eux et il faut donc en déduire que c'est l'ignorance des conventions et des pratiques rhétoriques de ces nations qui plombe les efforts de Brébeuf. Cette dimension « métaphorique » de la parole sauvage peut donc être envisagée comme un facteur de résistance supplémentaire.

À rebours, et sur le plan strictement argumentatif, les Jésuites sont souvent frustrés par l'esprit terre à terre et le relativisme de leurs interlocuteurs. Du moment que les missionnaires maîtrisent assez la langue pour tenter de les catéchiser, les Autochtones les laissent parler sans interruption comme c'est leur coutume, mais à la fin de la démonstration, les considérations pratiques l'emportent toujours sur les subtilités théologiques :

> **(28)** Quand vous leur parlez de nos veritez, ils vous écoutent paisiblement ; mais au lieu de vous interroger sur ce sujet, ils se jettent incontinent sur les moyens de trouver dequoy vivre, monstrans leur estomach tousjours vuide et tousjours affamé. (245)

L'orateur le plus habile est impuissant face à un interlocuteur qui se refuse à débattre. Les Autochtones acceptent volontiers de les écouter, mais ils n'adhèrent pas pour autant à la vision du monde et aux valeurs des Français. « À cet égard, le contexte d'alliance, donc d'une relative égalité entre les partenaires, intensifie le relativisme et, par conséquent le doute[1] ». L'erreur fondamentale des européens est d'avoir présumé que ces « sauvages » leur étaient inférieurs en toutes choses et qu'ils seraient disposés à tout abandonner à la première occasion pour suivre des hommes aussi estimables qu'eux. Cependant rien n'indique que les Autochtones aient souffert d'un complexe d'infériorité à leur égard, ni même vis-à-vis de l'écriture, malgré les prétentions contraires des Jésuites[2]. Un passage en particulier semble

1 Eric Waddell, *Le dialogue avec les cultures minoritaires*, Presses Université Laval, 1999, p. 38.

2 « Ces colons qui se croient des êtres supérieurs font face à des Amérindiens tout aussi orgueilleux qu'eux qui les regardent comme inférieurs, et dépen-

révélateur de la posture argumentative des Autochtones, teintée d'une ironie qui échappe au relateur :

> **(29)** Quand aux propositions que nous leur faisions de croire en Dieu, l'un d'eux me dit un iour : Si nous croyons en vostre Dieu, neigera-il ? Il neigera, luy dis-je. La neige sera-elle dure et profonde ? Elle le sera. Trouverons nous des Orignaux ? Vous en trouverez. Les tuerons nous ? Ouy, car comme Dieu sçait tout, qu'il peut tout, et qu'il est tres-bon, il ne manquera pas de vous assister, si vous avez recours en luy, si vous recevez sa Foy, et luy rendez obeyssance. Ton discours est bon, re- part-il, nous penserons à ce que tu nous as dit. Cependant ils s'en vont dans les bois, et mettent bientost en oubly ce qu'on leur a dit. (256)

Un siècle à l'avance, on croirait lire Voltaire : « Cela est bien dit, répondit Candide, mais il faut cultiver notre jardin ». Tout le problème est là, inscrit dans la part implicite du texte : et qu'est-ce que le fait de croire en Dieu pourrait bien changer ? La neige n'arrêtera pas de neiger, il faudra encore chasser pour vivre et tuer pour manger. Les Jésuites essaient d'imposer un culte abstrait à des populations qui n'en voient pas la nécessité (puisqu'ils ont leurs propres rituels et même l'équivalent de prêtres en la personne du Chaman), dans une langue qu'ils maîtrisent mal et avec une rhétorique mésadaptée : la joute oratoire est loin d'être gagnée et l'avantage n'est pas du côté des Robes noires.

Et pourtant, il faut bien reconnaitre qu'il y a eu conversion, puisque la plupart des nations amérindiennes qui ont survécu à la colonisation adhérent aujourd'hui à la foi chrétienne, mais

dants » (http://mondeautochtone.blogspot.ca/p/linfluence-des-amerindiens-sur-les.html).

force est d'admettre que ce n'est pas du fait de l'action des Jésuites tellement que des politiques de réduction et d'assimilation, telle que mises en place par l'intendant Jean Talon à la demande pressante du Ministre Colbert[1]. Les apôtres de la Contre-Réforme ont pu penser un moment que, en réduisant les langues autochtones à leurs principes grammaticaux, en réifiant la parole sauvage par sa mise en écrit à travers des lexiques et des dictionnaires, ils pourraient rapidement dominer les cœurs et les esprits, mais c'était méconnaître la vigueur de la culture orale des Autochtones, laquelle a contribué à les préserver d'une assimilation rapide. La langue n'est pas qu'affaire de grammaire, elle est un véhicule idéologique et culturel qui dépend de la collaboration des locuteurs pour opérer. De tous les facteurs de résistance auxquels ils ont été confrontés, linguistique, politique, rhétorique, les Jésuites étaient loin de penser que ce serait ce dernier qui constituerait la pierre d'achoppement principale de leur entreprise. C'est qu'ils ne pouvaient se douter qu'il existait parmi ces peuples une pratique de l'éloquence aussi robuste que raffinée. Au demeurant, leur prétendue ignorance de l'écriture n'est qu'une vaste méprise et l'on sait aujourd'hui qu'il existait d'autres manière de consigner la mémoire des événements et des propos échangés, tels que les colliers de wampum, les tatouages, les pictogrammes, mais surtout à travers la parole ritualisée, véritable technique d'inscription et de stabilisation du contenu du discours.

1 Colbert demande à Jean Talon « d'attirer ces peuples (…) dans le voisinage de nos habitations et s'il se peut les y mesler, afin que pour la succession du temps n'ayant qu'une mesme loy et un mesme ministre, ils ne fassent plus ainsi qu'un mesme peuple et un mesme sang » (Stanley 339).

2.

Un survol des textes historiques de la Nouvelle-France

Tout premiers textes en Nouvelle-France

Françoise Tétu de Labsade

Plusieurs essais d'installation en Nouvelle-France s'étaient avérés désastreux. Jacques Cartier, puis Roberval et leurs compagnons avaient payé un lourd tribut (décès) par méconnaissance du climat continental et de ces terres inconnues. Les bons offices des autochtones en sauvèrent quelques survivants. La seconde moitié du XVI^{e} siècle vit cependant s'installer à petite vitesse de tradition commerciale en matière de pêche et de fourrures. Pierre Dugua de Mons, noble de Royan, avait fait la traversée en 1599 et s'était entendu avec un certain Chauvin qui avait construit une sorte d'entrepôt en bois à Tadoussac, à l'embouchure du Saguenay, puissante rivière qui mêle ses flots aux eaux glaciales du Saint-Laurent. Au siècle suivant, l'appât de richesses minières, peut-être même encore mal connues, explique le zèle des monarques européens à lancer de nouvelles explorations coûtant des fortunes pour armer des bateaux et recruter les équipages. Pour garder le territoire à long terme, il fallait s'y installer. Parallèlement, et, sans doute pour se donner bonne conscience, les décideurs étaient incités à appuyer la quête matérielle sur un projet spirituel : convertir les âmes des autochtones à qui on apporterait maint autre avantage - croyait-on.

En un temps de grande ferveur religieuse en occident, les générosités des gouvernants, comme des particuliers en quête

de bonnes actions, trouvaient à ce salut des âmes mille bonnes raisons d'accompagner les essais d'installation en terre étrangère. Connaître et nommer des lieux inconnus, dresser des cartes, signifiait posséder le territoire ainsi dénommé. En assurer la possession était plus aléatoire, comme le fera remarquer Sully : « La conservation et la possession de conquêtes lointaines sont à proscrire comme trop éloignées de nous, et, par conséquent, disproportionnées au naturel et à la cervelle des Français lesquels n'ont ni la persévérance, ni la prévoyance requise… »

Un siècle et demi après le ministre de Henri IV, « quelques arpents de neige » suffiront à dissuader Louis XV d'envoyer des troupes au Canada. Sans cesse devait-on convaincre en haut lieu et donc rédiger des rapports de voyage, nommer côtes et jusqu'au moindre cours d'eau, puis dénombrer[1] les habitants. Il appartenait à chaque administration de compagnie de commerce de faire preuve d'habileté, d'imagination, voire de réelles qualités d'écriture pour arriver aux fins de séduction du roi, gardien du Trésor.

Champlain

En 1603, des marchands de Saint Malo, forts d'un monopole royal de commerce, décident d'emmener Champlain dans le but de « découvrir et peupler le pays ». C'est le début pour Champlain d'une longue série de voyages transatlantiques. Le géographe de Brouage en Saintonge, conscient de ses responsabilités en matière de connaissance des lieux, couchait sur papier ses diverses expériences ; les longues traversées de l'Atlantique devaient lui en donner le temps.

1 Jusqu'en 1763, les seigneurs canadiens devaient « faire aveu et dénombrement » des habitants installés sur la terre qui leur avait été concédée.

Il arrive vers Tadoussac, rencontre plusieurs nations de natifs juste de l'autre côté de l'embouchure du Saguenay. Dès son retour, quelques mois plus tard, il publie *Des Sauvages*, une centaine de pages divisées en courts chapitres, bien faits pour retenir l'attention des lecteurs. Si on lit le titre complet[1] du récit de Champlain et son développement selon l'habitude de l'époque, on comprend mieux l'orientation et les préoccupations de l'auteur. Ce qui différencie ce petit ouvrage de bien d'autres rapports, journaux de voyage et autres récits plus axés sur les richesses minières ou immédiatement commercialisables (huile, morue, et fourrures) est la préoccupation humaine de Champlain, qui écoute attentivement et rapporte des propos sommairement traduits par un truchement. D'abord géographe – c'est son métier – il observe, dessine et trace les contours ; il décrit et nomme. Plus finement, il admire la façon dont ces « Indiens » habitent le pays ; il compare leur façon de le parcourir à bord de canots ultra légers et « bien plus rapides que nos barques ». Mais surtout il parle avec ceux qu'il rencontre, les habitués du petit poste de Tadoussac d'abord, les nations des bords du Saint-Laurent, puis même les Iroquois qu'il rencontrera en remontant le Richelieu, Iroquois tant redoutés des Algonquins, Montagnais et Etchemins.

Il relate par le menu sa rencontre avec le grand sagamo (chef),

1 DES SAUVAGES/Ou voyage de Samuel/ Champlain, de Brouage/ Fait en la France nouvelle/L'an mille six cent trois/ CONTENANT/Les mœurs, façons de vivre, mariages, guerres et habitations des Sauvages de Canada. De la découverte de plus de quatre cent cinquante lieux dans les pays des Sauvages. Quels peuples y habitent, des animaux qui s'y trouvent, des rivières, lacs, îles et terres, et quels arbres et fruits elles produisent. De la côte d'Acadie, des terres que l'on y a découvertes et de plusieurs mines qui y sont, selon le rapport des Sauvages.

Anadabijou. Champlain s'étonne à peine de voir les filles « quitter leurs robes de peau et se [mettre] toutes nues, montrant leur nature »[1], non plus que de voir les hommes se réjouir de leur victoire sur les Iroquois par une danse « en prenant les têtes [les scalps] de leurs ennemis qui leur pendaient par derrière. »[2] Pas d'émotion inutile, pas de jugement préconçu ; plutôt que de s'offusquer devant une certaine anthropophagie, Champlain résout le problème au mieux pour la future victime : « Nous leur demandâmes une femme des Iroquois qu'ils voulaient manger, laquelle ils nous donnèrent pour l'emmener en France au moment de partir. »[3] Très objectif, il note tout ce qui peut être utile à une éventuelle étape sur le chemin vers la Chine, puisque tel était un des buts pas toujours avoués mais jamais absents des aventures en Atlantique Nord.

Champlain relate par le menu une longue conversation (rallongée probablement par les traductions forcément approximatives) sur la notion de Dieu ; en réalité deux monologues entre Anadabijou et Champlain, comparant leur croyance. D'une part le Saintongeais qui transcrit l'autochtone semble objectif. Le chef amérindien fait état des croyances de son peuple sur la création du monde ; on y apprend que « Dieu lui demanda où était son pétunoir. L'homme prit son pétunoir et le donna à Dieu qui pétuna beaucoup. »[4] D'autre part, quand Champlain réplique, il résume avec conviction sa foi chrétienne, donnant au sagamo un véritable cours de catéchisme. Champlain décide de la supériorité de sa croyance sur celle de l'Amérindien, qui diplomatiquement finit par « avouer » (admettre) ces dires. La rédaction de ce chapitre a dû provoquer une admiration sans bornes des autorités métropolitaines, même les plus exigeantes en matière de religion. C'était probablement le but recherché par l'auteur.

1 Champlain, Des Sauvages, Montréal, Typo, 1993, p. 174.
2 *Ibid*., p. 98.
3 *Ibid*., p. 174.
4 *Ibid*., p. 108.

Sociologue avant l'heure, Champlain affirme qu'en se liant avec ces fournisseurs de fourrures, on pourrait peupler ces immensités inhabitées d'Amérique. Visionnaire, il préconise même la mixité entre peuples - idée extravagante à l'époque - comme étant la condition pour assurer sur de solides bases la possession de rivages se prolongeant en *terra incognita.* Il admire leur façon de s'habiller, de se déplacer sur l'eau et sur terre silencieusement, été comme hiver, d'assaillir et de combattre leurs ennemis Iroquois. L'avenir montrera qu'il avait raison. Pendant la guerre de Sept-Ans (1756-1763), la France remportera toutes les batailles sur le sol américain contre l'Angleterre (sauf le siège de Québec) grâce aux Amérindiens et aux milices canadiennes recrutées sur place qui faisaient la guerre comme ils l'avaient appris des Amérindiens. Les batailles à l'européenne n'étaient aucunement adaptées à ce nouveau territoire.

Champlain confirme – plutôt optimiste - que ces terres sont cultivables, que les boisés sont fertiles en fruits de toutes sortes, qu'il serait donc facile d'installer un peuplement. On est assez loin de la façon dont d'autres nations voyaient ce nouveau monde.

Marc Lescarbot

Tadoussac n'était qu'un modeste lieu d'échanges avec les

Amérindiens. Pierre Dugua de Mons y était allé, avait pris goût à cette aventure, s'était fait donner en France le titre de « lieutenant-général pour les pays, côtes et confins de l'Acadie ». Une première expédition en 1604 et un premier essai d'établissement sur l'île Sainte-Croix (1604-05) tourna au désastre. Les rares rescapés quittèrent l'île au printemps pour s'installer pas loin sur la terre ferme, à Port-Royal dont le climat s'avéra plus clément pour la toute petite colonie. En 1606, le Sieur de Poutrincourt, chargé en France par Pierre Dugua d'aller voir comment se comporte la colonie, se fait accompagner d'un avocat[1], dont la plume avait fait la renommée. Dugua voyait probablement ce lettré comme chargé de communication - dirions-nous aujourd'hui. Marc Lescarbot prend son rôle très au sérieux ; il reste un peu plus d'un an à Port-Royal. Il anime un quotidien plutôt rude d'une réelle présence culturelle, et écrit des poèmes qu'il publiera en 1609 sous le titre *Les Muses de la Nouvelle-France*. Il publiera aussi dès le retour forcé de toute la colonie une *Histoire de la Nouvelle-France*. Le simple fait qu'on pût alors s'encombrer d'un genre de plumitif - toute révérence gardée ! - est la preuve que l'écriture avait sa place dans la vie coloniale de l'époque, même dans les conditions les plus spartiates.

Tout au long de ce court séjour, Marc Lescarbot se montra indispensable. Ses adresses, ses sonnets sont pleins d'allant ; ses vers respirent la bonne humeur. Il fait jouer une saynète pour accueillir le chef de retour d'une équipée au sud sur la rive voisine. Il est au courant de ce qui se passe un peu plus à l'ouest sur le nouveau continent, prenant un quelconque prétexte pour

1 Étonnant vu le peuplement si modeste - une centaine de gens environ.

relancer sa verve ; il rappelle à Samuel Champlein [sic] la vraie raison des expéditions de cette époque ;

> « Car d'un fleuve enfin tu cherches l'origine
> Afin qu'à l'avenir y faisant ton séjour
> Tu nous fasses par là parvenir à la Chine »[1]

Comme Champlain, avec lequel il n'était pas toujours d'accord, il est lui aussi sensible aux qualités des Amérindiens. Les Français se sont souvent appuyés sur les peuples autochtones, ont imité voire adopté leurs modes de vie, et les ont à l'époque plutôt protégés[2], contrairement à d'autres nations colonisatrices[3]. Lescarbot écrira un poème « à la mémoire d'un Sauvage floridien[4] qui se proposait mourir pour les François » :

> « Où trouverons-nous un courage
> Semblable à cil de ce Sauvage,
> Qui pour ses amis secourir
> Vient lui-France sa vie offrir,
> Laquelle il croit devoir épandre
> Pour nôtre querele défendre ?

1 Bernard Émont, *Les Muses de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot, premier recueil de poèmes européens écrits en Amérique du Nord, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 188.

2 Au XX^{e} siècle les Premières Nations reprocheront aux colonisateurs certaines façons répréhensibles d'imposer une culture dominante au détriment de la leur propre.

3 À Terre-Neuve, possession anglaise jusqu'en 1949, vivait une nation amérindienne, les Béothuks, jusqu'au XX^{e} siècle qui vit disparaître les derniers.

4 Une grande partie de la côte est du continent, déjà nommée Floride, était parcourue par les Espagnols dont les Indiens avaient eu à se plaindre.

Certainement un homme tel
Doit parmi nous être immortel.
Et devons loüer tout de même
Le souci qu'il a de sa femme,
Requerant qu'on lui fasse don
Après son trépas du guerdon
Que mériterait sa vaillance
Mourant pour l'honneur de la France. »[1]

Une belle sensibilité colore des vers qu'on lit encore avec grand plaisir. Son Adieu à la Nouvelle-France du 13 juillet 1607 est un bien joli plaidoyer pour cette contrée si négligée par la mère-patrie.

« Faut-il abandonner les beautez de ce lieu
Et dire au Port-Royal un éternel adieu ?
Serons-nous donc toujours accusés d'inconstance
En l'établissement d'une Nouvelle-France ?
Que nous sert-il d'avoir porté tant de travaux
Et des flots irrités combattu les assaux
Si notre espoir est vain, et si cette province
Ne fléchit sous les lois de Henry notre Prince ?
Que vous servira-il d'avoir jusques ici
Fait des frais inutils, si vous n'avez souci
De recueillir le fruit d'une longue dépense,
Et l'honneur immortel de vôtre patience ?
Ha que j'ai de regrets que vous ne sçavez pas
De cette terre ici les attrayans appas. »[2]

1 Cité, mais non paru dans l'édition de 1609, par B. Émont dans Ibid., p. 193.
2 *Ibid.,* p.147.

Il va jusqu'à imaginer une saynette pour le retour de Poutrincourt « du païs des Armourichiquois ». Il met en scène rien moins que Neptune et ses tritons pour accueillir le chef de poste et ses subordonnés. Imaginons la scène : des mariniers fatigués écoutent la harangue de Neptune :

« Arrête, Sagamos, arrête toy ici
Et regarde un Dieu qui a de toy souci. […]
NEPTUNE, c'est mon nom, Neptune l'un des Dieux
Qui a plus de pouvoirs souz la voute des cieux. »[1]

L'auteur fait même parler en gascon un de ses compagnons, promu cinquième triton pour les besoins de la scène. Que ne ferait–on pas pour plaire au bon roi Henri ? On s'amuse de la faconde de ce Lescarbot, décidément en verve quand il s'agit de trouver une rime à casanier :

« Car celui qui chez soy demeure cazanier
Mérite seulement le nom de cuisinier. »[2]

Tour à tour enthousiaste, lyrique ou dramatique, comme Champlain de son côté, il évoque au moment du retour forcé le rêve de fonder une société idyllique :

« La terre y est plantureuse
Pour rendre la gent heureuse
Qui la voudra cultiver

1 *Ibid.,* p.134.
2 *Ibid.*

Il ne reste que trouver
Bon nombre de jeunes filles
A porter enfans habiles
Pour bien-tot nous rendre forts
En ces mers, rives et ports. »[1]

Parallèlement à ses poésies et conscient de ses responsabilités de chargé de communication, Lescarbot n'hésite pas à se lancer dans une œuvre plus synthétique : en même temps que ses *Muses*, il fait paraître *Histoire de la Nouvelle-France*, qui connaîtra plusieurs rééditions (888 pages tout de même[2]), dont le sous-titre couvre plusieurs lignes.

Ses poèmes charment l'oreille au rythme des énumérations qui émaillent des vers tout simples. On ressent l'aisance de l'avocat rompu aux finasseries des plaideurs. Il a su partir armé des meilleurs sentiments : « Allons où le bon heur et le ciel nous appelle / Et provignons au loin une France plus belle. » Cet avocat-poète avait de la suite dans les idées. Les responsables de la Compagnie avaient eu raison de l'emmener, même s'ils ne furent pas payés de retour ![3] Que ses ouvrages n'aient pas eu la portée voulue, que son *Histoire* fût plus fantaisiste que solidement

1 *Ibid.,* p. 221.

2 Paris, Jean Milot, 1609, in 8°, 888 p. : « contenant les navigations, découvertes et habitations faites par les François ès Indes occidentales et Nouvelle-France sous l'avoeu et authorité de noz rois très chrétiens et les diverses fortunes d'iceux en l'exécution de ces choses, depuis cent ans jusques à lui. En quoy est comprise l'histoire morale, naturelle et géographique de la dite province : avec les tables et figures d'icelle. Par Marc Lescarbot advocat en Parlement, témoin oculaire d'une partie des choses ici récitées… ».

3 En été 1607, il fallut rentrer en France, le roi ayant brusquement mis fin au monopole consenti à Dugua de Mons pour la traite des fourrures. D'où l'émouvant Adieu à la Nouvelle-France.

documentée – comment faire au début du XVII^e^ siècle ? – ne retirent rien à une prose imaginative ni à des vers de belle allure. Comment ne pas se laisser séduire par celui qui participa à la fondation de l'Ordre du Bon-Temps dans la minuscule colonie de Port-Royal en l'an de grâce 1606 ?

Champlain et Lescarbot font preuve d'un sens de l'observation aigu et d'un réel désir de faire aimer un continent nouveau dont ils étaient bien seuls à souligner ainsi les attraits, alors que le scorbut avait tué et tuait encore un bon nombre des colons ayant osé passer un de ces hivers redoutables depuis le début du XVI^e^ siècle. Ces toutes premières traces littéraires en Amérique du Nord seront suivies quelques décennies plus tard de quelques autres, plus religieuses mais tout aussi pleines d'observations précises et chaleureuses vis à vis des Premières Nations de la part des clercs (*Relations* des Jésuites, lettres de l'ursuline Marie de l'Incarnation), plus froidement administratives de la part des futurs gouverneurs et intendants de la Nouvelle-France.

Les Filles du roi : entre réalité et fiction

Lise Gauvin

Qui étaient ces Filles du roi venues de France pour peupler un pays au climat inhospitalier et traversé par des guerres opposant les Européens aux Amérindiens ? Plusieurs légendes circulent à propos de l'émigration féminine en Nouvelle-France. Les plus connues, mais aussi les plus fautives, laissent entendre que la colonisation du Canada aurait été confiée en bonne partie à des « vendeuses d'amour » venues de Paris. Or les historiens ne cessent, depuis quelques décennies, de contredire cette croyance, preuves et documents à l'appui. La confusion viendrait, selon eux, d'une lecture erronée de certains textes incluant dans le terme « Amérique » aussi bien les Antilles françaises, la Louisiane que le Canada. Or chacun de ces territoires a une histoire différente quant à son peuplement, histoire qu'il est important de connaître afin d'éviter les méprises. Le texte qui suit évoque donc à grands traits les conditions de l'émigration féminine en Nouvelle-France, telle qu'elle est présentée par trois ouvrages d'historiens sur le sujet : *Filles de joie ou Filles du roi* de Gustave Lanctot[1], *Les Filles du roi en Nouvelle-France* de Silvio Dumas[1] et *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVII^e siècle*[2] d'Yves Landry.

Je m'intéresserai ensuite à retracer quelques figures de Filles du roi devenues sujets de fiction. Un bon nombre de romans mettent en scène en effet ces héroïnes du début de la colonie française au Canada. Sans en proposer un dépouillement systématique, je m'arrêterai à quelques-uns de ces textes, parmi lesquels *Le Premier Jardin* d'Anne Hébert, en cherchant à voir ce qui, dans chaque cas, est mis en évidence par les romanciers.

De l'histoire…

À propos de quelques méprises

L'historien Gustave Lanctot est le premier à avoir systématiquement dépouillé, dans son ouvrage daté de 1964, documents d'archives, correspondances et récits afin de partager vérités et faussetés concernant le peuplement féminin de la Nouvelle-France. Cette émigration s'est faite en deux périodes distinctes, celle qui s'étend de 1634 à 1662, puis celle qui correspond plus spécifiquement à l'arrivée des filles du roi, de 1663 à 1673. Alors qu'en 1641, il n'y avait en Nouvelle-France que onze

1 Gustave Lanctot, *Filles du roi ou Filles de joie. Étude sur l'émigration féminine en Nouvelle-France*, Montréal, Éditions du jour, 1964. Désormais indiqué par GL suivi du numéro de la page.

1 Silvio Dumas, *Les Filles du roi en Nouvelle-France. Étude historique avec répertoire biographique,* Québec, La Société historique de Québec, 1972, « Cahiers d'histoire no 24 ». Désormais indiqué par SD suivi du numéro de la page.

2 Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Québec. Les Filles du roi au XVIIe siècle*. Suivi d'un Répertoire biographique des Filles du roi, Montréal, Leméac, 2001. Désormais indiqué par YL suivi du numéro de la page.

émigrantes, venues à un rythme d'une ou deux par années, en 1662, le pays en comptait déjà 228, recrutées par des institutions religieuses et dont la moitié sont des citadines. Rappelons que 1608 marque la fondation de la ville de Québec et 1642, celle de Montréal. Cependant, déjà en 1641, le Père Le Jeune, supérieur des Jésuites, rapporte dans sa *Relation* : « On nous a dit qu'il courait un bruit dans Paris, qu'on avait mené en Canada un vaisseau tout chargé de filles dont la vertu n'avait l'approbation d'aucun docteur. » (GL, p.36). Ce qui, au dire de Lanctot, constitue une « absurde invraisemblance », corroborée par le Père Le Jeune lui-même qui précise : « J'ai vu tous les vaisseaux ; pas un n'était chargé de cette marchandise ». Il s'agit donc, précise l'historien d'une « absurde invraisemblance. », aucune cargaison de filles publiques n'ayant été amenées dans cette colonie qui comptait alors tout au plus 300 habitants.

Le père Le Mercier, à son tour supérieur des Jésuites, écrit en septembre 1654, quinze ans après le Père Le Jeune, que la reine Anne d'Autriche « envoya ce printemps dernier quelque nombre de filles fort honnestes, tirées de maisons d'honneur. On n'en reçoit point d'autres dans cette nouvelle peuplade ». (GL, p.38) Autre témoignage convaincant, le gouverneur Voyer d'Argenson écrit en 1658 qu'un marchand de La Rochelle a dû ramener en France et a été condamné à une lourde amende pour avoir envoyé dans ce pays « une fille débauchée et actuellement grosse qu'il scavoit estre en cet état. » Et d'ajouter « Cela remettra nostre pays en réputation que l'on confond avec les Iles Saint-Christophe et empeschera les marchands de se charger de ce bétail ». (GL, p. 38) On peut s'étonner du vocabulaire utilisé

pour parler des femmes de « mauvaise vie », qualifiées de « marchandise » et de « bétail ». Il n'en reste pas moins que l'exigence de moralité est attestée dans plusieurs textes comme faisant partie des conditions d'émigration en Nouvelle-France.

D'où vient alors pareille méprise ? Rappelons qu'en 1540, François l^{er}, à la recherche de l'or d'Amérique, avait nommé Cartier capitaine d'une flotte avec pouvoir de lever dans les prisons cinquante détenus condamnés pour crime capital. Une autre commission, en janvier 1541, constituée de Jean de La Roque, seigneur de Roberval, avait mission de fonder une colonie « esdits pays de Canada ». Le roi l'autorisait pour cela à recruter des prisonniers des deux sexes, parmi lesquels se trouvaient cinq femmes : « deux entremetteuses, une meurtrière, une femme complice de son mari, fondeur frauduleux, et une jeune fille qui voulait suivre son fiancé. » (GL, p.22) Mais Roberval reçut l'ordre de rentrer en France lorsque François l^{er} s'aperçut que les pépites d'or ramenées par Cartier n'étaient que des pépites de fer et les diamants de simples cailloux. D'où l'expression « faux comme les diamants du Canada ». Cette mésaventure, liée à l'expédition avortée de Roberval, formée de criminels et d'entremetteuses, aurait-elle de façon définitive installé dans l'imaginaire des Français « la réputation d'un Canada pays d'Amérique où l'on expédiait des criminels de droit commun et les vauriennes de toute catégorie, cette réputation se continuant même le jour où la colonisation du pays recommençait en neuf avec des émigrants de libre volonté et des émigrantes de parfaite honnêteté » ? (GL, p.24) C'est l'hypothèse que formule l'historien Lanctot, précisant que le recrutement des criminels, des larronnesses et des

libertines a bien lieu au XVII^e siècle ainsi qu'au début du XVIII^e siècle dans les Antilles et dans la Louisiane. Or dès 1627, les lettres patentes de la Compagnie de la Nouvelle-France, désormais responsable de la colonisation et de la traite des fourrures, « n'autorisaient pas les propriétaires du Canada d'y déporter des criminels, des vagabonds ou des gueux. » (GL, p.31) Quant au récit du baron de Lahontan, qui accrédite la présence de « vestales » et de « filles de moyenne vertu » en territoire canadien, il serait, selon plusieurs sources, parmi lesquelles l'ouvrage du père Charlevoix, auteur d'une *Histoire et description générale de la Nouvelle France,* un mélange de « pure imagination » et de « pure fiction ». (GL, p.113). Contrairement à ce que laisse croire Lahontan, son ouvrage n'a pas été écrit en 1684 au Canada mais en Hollande en 1702, juste avant sa publication en 1703, ce qui met en doute l'authenticité de ses dires.

L'arrivée des Filles du roi

La véritable émigration féminine au Canada commence avec l'arrivée massive des Filles du roi, Entre 1663 et 1673, environ sept cent soixante-dix jeunes femmes[1] viennent de France avec mission de fonder une colonie. Le roi, sur les conseils de son ministre Colbert, avait décidé d'offrir une dot à celles qui accepteraient ainsi de s'expatrier. Toutes émigrantes volontaires, ces jeunes filles ou jeunes veuves, dont l'âge varie de quinze à trente

1 Le nombre donné par Lanctôt est de neuf cent soixante-et-une mais il s'agissait là d'un nombre approximatif, l'historien n'ayant pu repérer les états civils de chacune d'elles. Le chiffre de sept cent soixante-dix est attesté par les recherches les plus récentes. L'historien Yves Landry précise qu'il ne s'agit là que des jeunes femmes dont on a pu reconstituer l'état civil, tout en sachant que le nombre réel des émigrantes devait être légèrement supérieur.

ans, s'embarquaient aux ports de Dieppe ou de La Rochelle afin de trouver mari et de s'établir dans un pays neuf. Elles devaient recevoir, après mariage, une gratification de 50 livres si elles étaient roturières, ou de 100 livres si elles étaient demoiselles[1].

> Qu'elles soient enrôlées par l'administration royale, comme en 1663, ou qu'elles se présentent elles-mêmes, ou qu'elles soient recherchées par les agents de la Compagnie ou titrées de l'Hôpital Général ou sollicitées par les membres du clergé, toutes passent sans tarder à la réalisation de leur projet matrimonial, unique but de leur expatriation ». (GL, p. 82)

Chacune de ces futures épouses recevait au départ un trousseau comprenant, outre les habits, les articles suivants : 1 cassette, 1 coiffe, 1 mouchoir de taffetas, 1 ruban à souliers, 100 aiguilles, 1 peigne, 1 fil blanc, 1 paire de bas, 1 paire de gants, 1 paire de ciseaux, 2 couteaux, 1 millier d'épingles, 1 bonnet, 4 lacets et 2 livres en argent. (GL, p.74)

Les premières filles à marier arrivèrent à Québec durant l'été 1663, au nombre de 38, à bord des navires des capitaines Jean Guillon et Nicolas Gargot. En 1665, 100 nouvelles recrues abordèrent au Canada en même temps que les 400 hommes du régiment de Carignan, dont la venue fut décisive pour la signature d'une première paix avec les Iroquois. Et ainsi de suite jusqu'en 1673, date du dernier convoi comprenant 60 filles, parmi lesquelles se trouvaient 6 demoiselles. Avec ce dernier groupe se termine l'émigration féminine sous direction royale en Nouvelle-France.

1 Selon Yves Landry, cette somme n'aurait été versée qu'aux femmes arrivées en 1669, 1670, 1671. (YL, p.106).

D'où venaient ces immigrantes ? On calcule qu'une soixantaine d'entre elles – sur un total d'environ 770 – appartenaient à la petite noblesse peu fortunée ou à la bourgeoisie de l'époque. Quant aux autres, pour une proportion de plus du tiers, elles étaient choisies parmi les orphelines et les pensionnaires de l'Hôpital Général de Paris. Certaines d'entre elles avaient grandi à la maison de la Pitié, où on recevait les petites filles de quatre à six ans. On leur apprenait l'écriture et la lecture ainsi que certains travaux de couture. Ces pensionnaires « recevaient, au cours de dix ou quinze ans, une excellente formation, fort supérieure à celles des filles de la campagne et même du menu peuple des villes. » (GL, p.85 et 90) Quant à la maison Saint-Denis, dite la Salpêtrière, « elle avait comme fonction de recueillir les petits enfants pauvres jusqu'à l'âge de quatre ans, enfants légitimes ou illégitimes, placés là volontairement ou abandonnés à l'Hôpital dès leur naissance […] À quatorze ans, les fillettes passaient à une autre section, celle de Saint-Claire, où elles s'occupaient à des ouvrages de lingerie, broderie, dentelle et tapisserie. » (GL, p.90) Les autres Filles du roi, en majorité des paysannes, provenaient de différentes provinces de France. Aux premières, on faisait parfois le reproche de n'être pas suffisamment aptes au travail de la ferme et aux autres, d'être un peu rudes de manières.

Le fait que le recrutement des Filles du roi avait été effectué majoritairement en Île-de-France, en Normandie et en Aunis-Poitou, explique en partie « l'absence de patois dans le pays et l'unification rapide des divers éléments provinciaux en un type d'homme nouveau, qui est le Français canadien, qui deviendra, dès le siècle suivant, le Canadien tout court. » (GL, p.88)

Il est en effet attesté que l'unification du français s'est opérée en Nouvelle-France bien avant son institution comme langue commune en France ainsi que le montre l'enquête effectuée par l'abbé Grégoire au XVIIIe siècle qui conclut dans son rapport, en 1794, que sur vingt-huit millions d'habitants, douze ne connaissent pas le français et trois seulement le parlent correctement.

L'étude de Silvio Dumas, publiée en 1972, poursuit et complète l'enquête menée par Gustave Lanctot. Ayant accès aux registres des cours de justice et de l'état civil en Nouvelle-France, ainsi qu'à certaines collections possédées par les communautés religieuses, il apporte des précisions intéressantes à plus d'un titre. Il insiste tout particulièrement sur l'intervention concertée de Louis XIV, de son ministre Colbert et de l'intendant Jean Talon qui fut capitale dans le développement de la colonie. Devenue officiellement une province du royaume par un édit de 1663, la Nouvelle-France dépend alors entièrement de l'autorité du roi. La compagnie des Cent-associés, qui avait jusque-là la propriété du territoire et le monopole de traite, fut dissoute ainsi que la Communauté des habitants, toutes deux en mauvaise situation financière. La Compagnie des Indes occidentales, créée par la suite, n'eut que des responsabilités commerciales. Soucieux de peupler une colonie dont la population ne dépassait pas 2500 habitants, le pouvoir royal prit les mesures nécessaires dans ce sens en finançant l'établissement d'émigrantes recrutées dans la mère-patrie. » Leur voyage n'avait rien d'une croisière :

> Une fois embauchées, les « filles du roi » étaient dirigées vers un port de mer, soit Dieppe, soit La Rochelle, où elles s'embarquaient sur des navires en destination du Canada. On confiait la direction de

> chaque contingent de ces émigrantes à une femme, de France ou de la colonie, bien recommandée et capable de maintenir ses protégées sous une discipline rigoureuse, pendant une traversée de deux mois, dans des vaisseaux peu confortables où elles étaient en contact avec divers passagers : matelots, engagés, soldats, etc. (SD, p.33)

Dès leur arrivée, ces jeunes femmes étaient réparties entre les bourgs de Québec, de Trois-Rivières et de Montréal et logées dans des familles ou dans des maisons mises à leur disposition par les communautés religieuses. Le lieu de rencontre des futurs époux est peu précisé. Silvio Dumas suppose qu'à Québec, il aurait pu être un bâtiment érigé par Jean Talon tout spécialement pour recevoir les Filles du roi. Les fréquentations étaient de courte durée et les mariages se succédaient à un rythme régulier. Cependant, de 1663 à 1673, 79 Filles du roi « ont signé deux contrats de mariage dont l'un fut annulé, six en ont signé trois dont deux annulés et vingt-deux ont signé des conventions matrimoniales qui n'eurent pas de suite. » (SD, p.38) Il y eut aussi quatre demandes de séparation.

Parmi les Filles du roi, dont les âges devaient être « convenables à la génération » - soit de 16 à 40 ans, selon Colbert -, il y en eut aussi de très jeunes : soixante-seize d'entre elles étaient âgées de 12 à 15 ans. Il s'agissait de citadines pour la plupart recrutées à l'Hôpital Général de Paris. Ces fillettes furent également mariées en l'espace de quelques mois, ainsi qu'il sera précisé plus bas. Toutefois, la grande majorité des émigrantes avait entre seize et trente ans.

Comme son prédécesseur, Silvio Dumas insiste sur l'unification de la langue parlée au Canada : « A partir de 1663, la langue de l'administration dans la Nouvelle-France est celle de l'Ile-de-France ; elle rayonnera et s'imposera par la suite, si bien qu'à la fin du XVII^{e} siècle, elle sera acceptée dans toute la colonie. Sans doute, les immigrants y ont ajouté les particularismes de leurs parlers provinciaux, des mots de leurs patois, leurs accents, leurs intonations, mais la langue parlée au Canada a déjà une unité[1] ». (SD, p.127)

Un répertoire biographique permet ensuite de suivre l'histoire individuelle de ces femmes fondatrices d'un pays.

L'appellation

L'ouvrage d'Yves Landry, *Les Filles du roi au XVII^{e} siècle. Orphelines en France, pionnières au Canada*, est à ce jour l'étude la plus documentée consacrée à ce sujet. S'interrogeant en tout premier lieu sur l'origine de l'appellation « Filles du roi », l'historien en attribue la maternité à Marguerite Bourgeois qui écrit :

> Quelques années après mon premier voyage [en France en 1658-1659], il arriva [à Montréal] dix-sept *filles du roi*, que j'allai quérir au bord de l'eau, croyant qu'il fallait ouvrir la porte de la maison de la Sainte Vierge à toutes les filles. Notre maison était petite ; nous fîmes accommoder la petite maison achetée de

1 À ce sujet, voici les statistiques données par Yves Landry : « Les résultats, qui comprennent sûrement une bonne dose d'approximation, sont alors les suivants : 58 pour cent auraient été francisantes, 26 pour cent semi-patoisantes et 16 pour cent patoisantes » Cette répartition est profondément différente de celle de l'ensemble de la population française du XV11e siècle, évaluée à « un sujet parlant français contre un sujet semi-patoisant et trois sujets entièrement patoisants, soit un francisant sur cinq locuteurs ». Débarquant au Canada à une époque où, bien qu'en position dominante, le français central n'était pas encore la pratique langagière unique, les Filles du roi auraient ainsi contribué à accélérer l'assimilation des masses non francisantes et à faire du français central le parler commun ». (YL, p. 65)

> [André Charly, sieur de] Saint-Ange et je demeurai avec eux [elles] ; et j'étais obligée d'y demeurer à cause que c'était pour faire des familles[1] ».

Cette appellation, créée par Marguerite Bourgeois vers 1697-1698, n'a été reprise que plusieurs années plus tard, en 1853, par l'historien Étienne-Michel Faillon dans le cadre d'une biographie de la religieuse :

> Elle désigne sous le nom de filles du roi de jeunes personnes que le roi faisait élever à l'hôpital général de Paris, toutes issues de légitimes mariages, les unes orphelines et les autres appartenant à des familles tombées dans la détresse[2].

Les historiens n'ont cessé, depuis lors, d'employer cette expression pour désigner les femmes envoyées par l'administration royale pour peupler la Nouvelle-France : « On compte notamment dans cette catégorie les pensionnaires de l'Hôpital général de Paris et les recrues normandes sollicitées par le ministre Colbert auprès de l'archevêque de Rouen » (YL, p.24). Yves Landry inclut pour sa part dans la définition de Filles du roi « les immigrantes, filles ou veuves venues au Canada de 1663 à 1673 inclusivement et ayant présumément bénéficié de l'aide royale dans leur transport ou leur établissement, ou dans l'un et l'autre ». (YL, p.24) Parmi celles-ci, 64.4% auraient été orphelines de père ou de mère. (YL, p.96)

1 Marguerite Bourgeois, *Écrits autographes*, cité par Landry, p. 19.
2 Étienne-Michel Faillon, *Vie de la sœur Bourgeois fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame de Villemarie en Canada suivie de l'histoire de cet institut jusqu'à ce jour*, Villemarie, Sœurs de la Congrégation de Notre-Dane, 1853, t.11, pp .64-65. Cité par Landry, p. 19.

Le souci d'objectivité qui anime Landry l'amène à relever quelques exagérations marquées par le désir d'idéalisation des origines manifesté par certains historiens précédents. Ceux-ci, cherchant à prouver la vertu sans reproches des immigrantes, ont fait peu de cas d'une observation de Marie de l'Incarnation, qui écrivait dans une lettre à son fils en 1669 : « Il est vrai qu'il vient ici beaucoup de monde de France, et que le païs se peuple beaucoup. Mais parmi les honnêtes gens il vient beaucoup de canaille de l'un et de l'autre sexe, qui causent beaucoup de scandale[1] ». Et Landry de citer l'ouvrage de Robert-Lionel Séguin, *La vie libertine en Nouvelle-Fra*nce *au dix-septième siècle*, qui, « par son récit de la chronique judiciaire, a démoli le mythe de la pureté morale de nos ancêtres et affirmé la diversité de leurs mœurs [2]». Là comme ailleurs, on peut supposer que tout n'était pas aussi clair qu'on le laisse entendre, aussi bien de la part des accusateurs que des défenseurs.

Cependant, dès 1664, Pierre Boucher écrivait : « Il n'est pas vray qu'il vienne icy de ces sortes de filles, & ceux qui en parlent de la façon se sont grandement mépris, & ont pris les Isles de Saint Christophle & la Martinique pour la Nouvelle-France[3]. » La question des origines est de nouveau évoquée dans un autre témoignage de religieuse, celui de Mère Duplessis de Sainte-Hélène, arrivée au Canada en 1702, qui brosse en quelques phrases un tableau d'ensemble de la situation :

1 Cité par Landry, p .27.
2 Robert-Lionel Séguin, *La vie libertine en Nouvelle-France au dix-septième siècle*, Montréal, Leméac, 1972, 2 vol. Cité par Landry, p. 33.
3 Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle Des Mœurs & Productions du Pays de la Nouvelle France, Vulgairement dite le Canada*, Paris, Lambert, 1664, p.155. Cité par Landry, p. 26.

> Il ne faut pas croire que les filles qu'on amenoit de France pour se marier en Canada fussent de mauvaises mœurs, la plupart étoient des demoiselles de qualité, sans bien, d'autres étaient de bonnes familles chargées d'enfans qui les envoyoient en ce païs dans l'esperance qu'elles y seroient mieux pourvues. Et enfin on en tira beaucoup de l'hôpital de la Pitié à Paris, où elles avaient été bien élevées dès leur bas âge[1].

On peut conclure de ces témoignages que l'extrême pauvreté était la motivation première de l'exil de ces émigrantes, orphelines pour la plupart et préférant affronter un avenir incertain plutôt qu'une misère annoncée. « Qu'elles soient envoyées par les directeurs de l'Hôpital général ou par des parents qui veulent s'en décharger, elles échappent sans doute à des misères plus grandes que celles qui ont poussé leurs maris hors de France[2] ».

Et l'historien de constater à son tour l'influence de ces femmes sur l'unification de la langue en Nouvelle-France : « Les résultats, qui comprennent sûrement une bonne dose d'approximation, sont alors les suivants : 58 pour cent auraient été francisantes, 26 pour cent semi-patoisantes et 16 pour cent patoisantes » Cette répartition est profondément différente de celle de l'ensemble de la population française du XVIIe siècle, évaluée à « un sujet parlant français contre un sujet semi-patoisant et trois sujets entièrement patoisants, soit un francisant sur cinq locuteurs ». Débarquant au Canada à une époque où, bien qu'en position dominante, le français central n´était pas encore la pratique langagière unique, les Filles du roi auraient ainsi contribué

1 Cité par Dumas, p.91, par Landry, p. 67.

2 Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle*, Montréal et Paris, Plon, 1974, p. 79.

à accélérer l'assimilation des masses non francisantes et à faire du français central le parler commun ». (YL, p.65)

Recrutées dans le but de peupler la colonie, ces jeunes femmes ont-elles rempli leur mission ?

Les mariages et les naissances

Des indications précieuses sont données par Landry à propos de la formation des unions. Là encore, les affirmations de Lahontan apparaissent comme non fondées, celui-ci affirmant :

> Ces vestales étoient pour ainsi dire entassées les unes sur les autres en trois différentes sales, où les époux choisissoient leurs épouses de la manière que le boucher va choisir les moutons au milieu d'un troupeau. Il y avoit de quoi contenter les fantasques dans la diversité des filles de ces trois Serrails, car on en voyoit de grandes, de petites, de blondes, de brunes, de grasses & de maigres ; enfin chacun y trouvait chaussure à son pied. Il n'en restait pas une au bout de 15 jours. » Et le chroniqueur de poursuivre : « Le mariage se concluoit sur le champ par la voye du prêtre & du Notaire … [1].

L'une et l'autre de ses assertions est erronée, la durée approximative du temps de recherche d'un conjoint étant de cinq mois. On peut supposer que Lahontan avait pris pour acquis que les jeunes hommes avaient respecté à la lettre la consigne de Colbert les enjoignant à trouver une épouse en quinze jours. Or la réalité est différente. « Les immigrantes arrivées très jeunes, âgées de 14, 15 et 16 ans, se sont mariées en moyenne plus de 15 mois

1 Lahontan, *Nouveaux Voyages de Mr le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, La Haye, 1703, cité par Dumas, p. 81

après leur arrivée, comparativement à seulement 4.3 mois pour les autres plus âgées. » (YL, p.151) Avant la cérémonie religieuse, les futurs époux s'engageaient par un contrat de mariage fixant les conditions matérielles de leur union. Il arrivait alors, comme le souligne Silvio Dumas, que certaines jeunes filles, après avoir signé leur contrat, reviennent sur leur décision et préfèrent épouser un autre prétendant. Étant donné la forte demande de femmes sur le marché matrimonial, on peut comprendre que les Filles du roi aient eu jusqu'à un certain point l'embarras du choix.

Une fois mariées, les Filles du roi ont fait preuve d'une fécondité exceptionnelle. Les statistiques donnent une moyenne de 10 enfants pour les femmes de moins de vingt ans, de 9 pour les femmes de 20 à 24 ans et de 6 pour les femmes de 25 à 29 ans. Ces chiffres permettent d'ajouter un élément de plus à la question de la moralité des Filles du roi. Alors que l'infécondité des filles publiques étaient notoire au XIX^{e} siècle, attestée entre autres par une enquête menée par le Dr Alexandre Parent-Duchâtelet, « il n'est pas déraisonnable de penser, selon Yves Landry, malgré notre ignorance de l'étendue exacte et des conséquences des maladies vénériennes dans la France du XVII^{e} siècle, que si les Filles du roi avaient compris une fraction significative de femmes vénales, leur descendance aurait porté des stigmates de leur origine sociale ». Le haut niveau de fécondité observé chez les Filles du roi permet ainsi de récuser « l'hypothèse perpétuée depuis trois siècles associant les Filles du roi à une population de femmes vénales[1] ».

1 Yves Landry, « La moralité des Filles du roi : bilan de travaux récents sur un vieux problème », *Mémoires de la Société généalogique canadienne-française*, vol. 42, no 4, hivers 1991, pp. 285-297, p. 295 et 297.

Le répertoire biographique publié à la fin du volume présente l'état des recherches concernant chacune des Filles du roi. J'y apprends notamment que l'une d'elles, nommée Anne Magnan, baptisée à la paroisse St-Germain l'Auxerrois, à Paris, est arrivée en Nouvelle-France à l'âge de 15 ans, qu'elle a épousé Jean Gauvin, agriculteur de treize ans son aîné et que le couple a eu d0assortie de nombreux tableaux statistiques, constitue à ce jour la source la plus complète à propos de l'émigration féminine en Nouvelle-France.

…à la fiction

Qu'ont retenu les romancières et romanciers de ces premiers temps de la colonisation française au Canada ? Parmi les nombreux ouvrages qui leur sont consacrés, j'en ai choisi quelques-uns de façon à donner un aperçu diversifié de l'image projetée dans la fiction. Je n'ai retenu pour cette « enquête » que les ouvrages publiés avant 2000. Il s'agit d'abord de rappeler les premiers récits d'avant les années 1960, ceux de Pierre Benoit et de Gabriel Nadeau, puis de présenter les romans d'Anne Hébert, Suzanne Martel et Nicole Macé, pour terminer avec les ouvrages de Colette Piat et de Renée Blanchet. Les lecteurs intéressés pourront poursuivre leur recherche en consultant la bibliographie plus complète qui suit cet article.

Les premiers romans

Le roman de Pierre Benoit, *Martine Juillet, Fille du roi*[1], retrace l'installation d'une jeune femme à Montréal, appelé

1 Pierre Benoit, *Martine Juillet, Fille du roi*, Montréal, Fides, 1945.

alors Ville-Marie, durant la deuxième moitié du XVII^e siècle, sous l'attention bienveillante de Marguerite Bourgeois. Le récit commence par la rencontre de Martine et de Nicolas Guillemin, dit Le Livernois, alors que celle-ci est en train de faire la lessive au bord de la rivière. Rencontre décisive pour l'un et l'autre. Mais l'aventure risque de tourner court car le gouverneur de la colonie a déjà d'autres projets pour la fille du roi. Les choses finissent toutefois par s'arranger et le mariage a lieu. Martine devenue mère donne naissance à huit enfants dont certains, de nature frondeuse, lui causent quelque inquiétude. L'un de ceux-ci, Paul, épouse une Indienne, ce qui, dans la société de l'époque, est un précédent Ce fils non-conformiste, attiré par les offres du gouverneur Perrot, prend la direction du trafic de l'eau-de-vie avec les Indiens. Il périra avec son père, venu le chercher pour le soustraire à ce commerce, dans les rapides de Lachine. Son propre fils héritera de l'instinct de ses parents pour la vie en forêt et deviendra coureur des bois.

Ce tableau de mœurs donne une image quelque peu idéalisée du courage des pionniers, obligés d'inventer les moyens de leur subsistance malgré la menace constante des attaques iroquoises. Le récit contient quelques erreurs factuelles, comme le fait qu'en 1663, Martine attendait son troisième enfant, alors que le premier convoi de Filles du roi date précisément de cette année 1663. Quant à la transcription de la langue populaire dans les dialogues, elle donne des résultats plutôt fantaisistes. Enfin, une autre erreur historique d'importance est celle qui laisse entendre que les unions dépendaient de la volonté du gouverneur alors que les recherches récentes ont bien montré que celles-ci étaient laissées au libre arbitre des futurs époux. On peut donc considérer ce roman comme un pionnier dans la représentation imaginaire de la vie en Nouvelle-France.

Un autre texte attire l'attention par son originalité : *La Fille du Roy*[1], de Gabriel Nadeau, sous-titré « conte drôlatique ». Il s'agit de l'histoire de Louise Colpron, une femme disgraciée par la nature qui, après avoir signé un contrat de mariage, a été refusée par son prétendant, François Barnabé dit Barnabé. Ce dernier, condamné à une amende par l'intendant Jean Talon, persista à rester célibataire, préférant le statut de coureur des bois et la fréquentation des jolies sauvagesses à celle de la Fille du roi. Cette dernière, dont la virginité avait été prouvée à l'arrivée, fut à son tour condamnée plus tard pour « maquerellage réitéré et persistant ». Le livre se clôt par un hommage à Rabelais, dont l'auteur se plaît à imiter la langue. Mais là encore, une erreur de date, puisque l'histoire débute en 1662, met en cause la crédibilité des sources à l'origine du récit.

À partir des années 1980…

Les textes qui suivent se rapprochent davantage de la réalité historique. Anne Hébert, dans *Le premier jardin*[2], met en scène une comédienne vieillissante, Flora Fontanges, qui revient dans sa ville de naissance, Québec, et redécouvre, en même temps que ses lieux familiers, ceux qui ont marqué le passé de l'endroit. Ainsi défilent les images de ces Filles du roi arrivées en Nouvelle-France pour peupler la colonie. Bien que la romancière

1 Gabriel Nadeau, *La Fille du Roy*, contre drôlatique, Trois-Rivières, éditions du bien public, 1954.
2 Anne Hébert, *Le premier jardin*, Paris, Seuil, 1988.

semble accréditer la croyance que les mariages se concluaient en quinze jours, selon le vœu du ministre Colbert, elle donne une dimension nouvelle à la présence des émigrantes en déclinant les noms de quelques-unes d'entre elles et en attribuant ainsi à chacune une existence singulière :

> Debout sur le quai de l'anse aux Foulons, dans l'odeur du goudron et le soir qui descend, Raphaël et Flora Fontanges ont c à réciter les noms des Filles du Roi, comme une litanie de saintes, ces noms qui sont à jamais enfouis dans des archives poussiéreuses.
>
> Graton, Mathurine,
> Gruau, Jeanne,
> Guerrière, Marie-Bonne,
> Hallier, Perette,
> d'Orange, Barbe,
> Drouet, Catherine,
> De la Fitte, Apolline,
> Doigt, Ambroisine,
> Jouanne, Angélique,
> La Fleur, Jacobine,
> Le Seigneur, Anne,
> Salé, Élisabeth,
> Deschamps, Marie[1].

Et Anne Hébert de terminer son évocation par ces termes :

> Il faudrait les nommer toutes, à haute voix, les appeler par leur nom, face au fleuve d'où elles sont sorties au dix-septième siècle, pour nous mettre au monde et tout le pays avec nous[2].

On ne saurait rédiger hommage plus chaleureux.

1 *Ibid.,* p. 99.
2 *Ibid*., p. 103.

Le personnage représenté par Suzanne Martel dans *Jeanne, Fille du Roy*[1] est une jeune fille fantasque et indépendante. Élevée en France par un grand père solitaire et un peu braconnier, elle devient à dix ans pensionnaire dans un couvent de Troies à la mort de celui-ci. En 1672, à l'âge de dix-huit ans, une rencontre avec Marguerite Bourgeois venue recruter sur place des nouvelles émigrantes, la convainc de s'embarquer vers la Nouvelle-France à titre de Fille du roi. À partir de ce moment, sa vie ne sera qu'une suite de péripéties toutes plus romanesques les unes que les autres. Mariée sous une fausse identité à un veuf ayant déjà deux enfants, le Sieur de Rouville, bâtisseur réputé mais aussi trappeur émérite, elle doit la plupart du temps assurer seule la survie de la famille, avec comme seule compagnie celle d'une Indienne, Gansagonas et du fidèle Mathurin. Résistant à toutes les attaques, elle arrive même à exercer le métier d'infirmière appris grâce aux notes fournies par Sœur Bourgeois et à l'enseignement des guérisseurs d'origine indienne. Elle arrive ainsi à sauver son propre mari d'une infection causée par une flèche reçue lors d'une attaque iroquoise.

Le roman est la mise en scène d'une figure de femme capable de s'adapter à toutes les situations, ce qui l'oblige chaque fois à créer elle-même les modalités de la survie. Elle représente en quelque sorte le double féminin du héros des contes de fées classiques qui doit affronter une foule d'obstacles avant d'arriver au dénouement heureux. C'est aussi ce qui se produit dans la saga inventée par Suzanne Martel. Toutefois, à la différence du héros de contes, Jeanne la fille du roi ne doit compter sur aucun

1 Suzanne Martel, *Jeanne, Fille du Roy*, Montréal, Fides, 1974.

adjuvant magique mais seulement sur ses propres moyens pour affronter les périls qui la menacent. C'est ce qui explique que ce roman mettant en scène une figure féminine inspirante soit souvent donné en référence dans les établissements scolaires québécois.

Marie Carduner, Fille du Roy[1]*,* roman de Nicole Macé, d'abord été publié en Norvège où vivait cette écrivaine d'origine française, insiste sur les conditions initiales des émigrantes ainsi que sur les conditions de leur voyage. Catherine et Marie, filles d'un imprimeur de Saint-Malo, deviennent orphelines à la suite du décès de leur père mort dans l'incendie de sa boutique. À la suite de ce malheur, la vie des deux sœurs est bouleversée. Le fiancé de Catherine, apprenti-imprimeur qui comptait succéder à son père, se désiste et Marie, de son côté, se désole de ne pouvoir exercer le métier de son père qu'elle admirait. Leur tuteur les confie alors aux religieuses Ursulines où elles sont préposées aux soins des malades. Jusqu'à ce que la possibilité d'être recrutées comme Filles du roi leur permette d'envisager un autre destin.

Le voyage en mer constitue l'essentiel du roman et rien n'est épargné des difficultés que rencontrent les jeunes filles et leurs accompagnatrices. Victimes d'une épidémie de dysenterie, plusieurs d'entre elles décèdent avant d'arriver à bon port. Quant aux sœurs Carduner, elles survivent grâce aux bons soins d'un lieutenant infirmier et de la potion miraculeuse concoctée par celui-ci. Alors que Catherine choisit de devenir religieuse, Marie se lie d'amitié avec un maître-imprimeur et, renonçant à son

1 Nicole Macé, *Marie Carduner, Fille du Roy,* Montréal, L'Hexagone, 1997. Édition originale : Kongens dotre. Oslo, H.Ashehoug & Co, 1993.

statut de Fille du roi, elle peut enfin songer à réaliser son rêve de devenir apprenti(e) dans la boutique que celui-ci s'apprête à créer.

Les jeunes femmes du roman de Macé témoignent d'une grande lucidité et savent tirer parti des événements qu'elles subissent. Elles savent transformer leur statut de victimes en choix de vie assumé en toute liberté. Marie ayant apporté avec elle un livre qu'elle désigne comme son « bréviaire », les *Essais* de Montaigne dans une édition réalisée par son père, elle tire de ce livre les enseignements qui l'aident à traverser les moments difficiles du voyage au Canada.

Les Filles du roi de Colette Piat[1], écrivaine d'origine française, sont-elles aussi des héroïnes hors du commun. Mais à la différence des autres romans, celui-ci porte en grande partie sur les premières années d'une femme nommée Marie, sur sa famille et sur l'éducation reçue de son père, qui pratiquait le métier de chirurgien-pharmacien. Après de son décès, la mère se remarie avec un être avide et peu scrupuleux qui cherche à obtenir les faveurs de la jeune fille. Celle-ci décide de fuir, se fait attaquer par des bandits, rencontre Molière et sa troupe, puis le roi lui-même qui lui fait des avances, qu'elle refuse. Et ainsi de suite… De péripétie en péripétie, elle se retrouve à la Salpêtrière où elle est de nouveau agressée. Une offre venue de l'Intendant Talon de partir pour la Nouvelle-France à titre de Fille du roi la sauve d'une situation misérable. Le roman accumule les sujets, mêlant la répression contre les protestants aux guerres iroquoises et

1 Colette Piat, *Les Filles du roi*, Éditions du Rocher, 1998.

l'installation en Nouvelle-France à la découverte du Mississipi par Cavelier de La Salle. Comme s'il fallait tout dire de la colonisation au XVII^e siècle et des périls qui guettaient les premiers émigrants. Sans oublier des histoires d'amour et de retrouvailles d'un romantisme absolu. En dépit de l'abondante bibliographie qui accompagne le livre et semble en cautionner l'aspect historique, le lecteur décroche assez vite de ces épisodes alignés les uns après les autres tels un répertoire peu crédible des événements liés à la colonisation. Comme dans le roman de Suzanne Martel, Marie pratique la médecine et doit à certains moments se déguiser en garçon. Mais alors que dans le premier récit, l'intrigue est parfaitement maîtrisée, celle de Colette Piat finit par lasser par manque de cohérence.

Dernier exemple de roman publié avant les années 2000 et mettant en scène les protégées du roi, celui de Renée Blanchet, *Marguerite Pasquier, Fille du Roy*, sous-titré *Chronique de la Neufve-France*,[1] insiste sur l'aspect ethnographique des premiers temps de la colonie. On y détaille longuement les activités des nouveaux arrivants et les difficultés de leur installation. Marguerite Pasquier, qui avait fui le domicile familial en France à cause de l'hostilité d'une belle-mère, s'était retrouvée à La Salpêtrière et ensuite en Nouvelle-France où elle avait fondé une famille. Le destin de chacun de ses neuf enfants, issus de deux mariages, est longuement raconté et expliqué, ce qui permet à l'auteure de donner des précisions aussi bien sur la vie à la ferme et les travaux ménagers que sur les menus des repas de noces. L'un des enfants étant devenu coureur des bois, un épisode est consacré à sa rencontre d'une « sauvagesse » et à sa vie au rythme de la nature. Il y est aussi question de Marie-Claude Chamois, cette Fille du roi qui a abandonné mari et enfants en Nouvelle-France pour réclamer sa part d'héritage à Paris. Mais là encore, par un effet de surcharge, le récit historique et l'aspect documentaire prennent le pas sur l'intrigue et les personnages ont peu de densité romanesque.

1 Renée Blanchet, *Marguerite Pasquier, Fille du Roy*, Chronique de la Nouvelle-France, Paris, Varia, 1999.

Pour conclure…

À partir des années 2000, plusieurs romans ont été publiés qui retracent l'histoire des premières émigrantes. Parmi ceux-ci, mentionnons l'ouvrage de Sergine Desjardins, *Marie Major*, résumé par son sous-titre : *Roman historique inspiré de la vie d'une Fille du roi dont l'époux, Antoine Roy dit Desjardins, fut assassiné*[1]. Le meurtre en question étant lié à une histoire d'adultère, le livre décrit une société axée sur l'honneur et l'institution sacrée du mariage. Mentionnons encore l'ouvrage de Françoise Lepeltier, *Marguerite et la Nouvelle France*, Les bâtisseuses[2], premier titre d'un diptyque dont l'intérêt est de donner, parallèlement aux destins individuels, le rappel des principaux événements historiques qui ont marqué la colonie.

On constatera que la plupart de ces romans insistent sur le courage et la dimension héroïque de ces pionnières. D'un récit à l'autre, on retrouve les étapes obligées du départ, de la traversée

1 Desjardins, Sergine, *Marie Major. Roman historique inspiré de la vie d'une Fille du roi dont l'époux, Antoine Roy dit Desjardins, fut assassiné*. Montréal, Guy St-Jean éditeur, 2006.
2 Lepeltier, Françoise, *Marguerite et la Nouvelle France*, 1. Les bâtisseuses, Paris, Plon 2004 ; 2. Les Canadiennes, Paris, Plon, 2005.

et de la fondation d'une famille, malgré la menace des guerres iroquoises. Presque tous les auteurs, à l'exception de Gabriel Nadeau, cherchent à réhabiliter ces femmes dont la réputation a été mise à mal par un Lahontan dont la venue au pays date 1683, alors qu'il avait tout juste 17 ans, et dont les *Voyages* ont été rédigés en 1702, un an avant leur parution.

Les romans reprennent ainsi, sous le mode de la fiction, les conclusions auxquelles sont arrivés les historiens Lanctot, Dumas et Landry à partir de l'étude des documents et registres mis à leur disposition. Le taux de natalité élevé des Filles du roi constitue à lui seul une preuve éloquente, selon Yves Landry, de leur santé morale autant que physique. « Représentant environ 8 pour cent de tous les immigrants qui se sont établis au Canada sous le Régime français, elles ont néanmoins totalisé, en seulement onze ans, près de la moitié des femmes qui ont traversé l'Atlantique en cent cinquante ans. [1]» La population initiale, qui, rappelons-le, comptait moins de 3000 habitants, avait triplé en 10 ans. Le Québec d'hier et d'aujourd'hui doit beaucoup au courage de ces femmes ayant osé affronter l'inconnu et risquer leur vie pour fonder une nouvelle société.

1 Landry, Yves, *ouv. cité*, p. 13.

Anne, ma sœur Anne : fille du roi et pionnière d'Amérique[1]

Lise Gauvin

Août 1656

Une petite fille frêle vient d'arriver à l'Hôpital général de Paris, récemment créé par le pouvoir royal pour servir à la fois d'hospice et d'orphelinat. Elle s'appelle Anne. Père et mère décédés. En ces temps de famine et d'épidémie, ses parents d'adoption, un couple d'une trentaine d'années, affirment ne plus avoir les moyens de la nourrir, ayant d'autres enfants à charge. Ils déposent près d'elle un baluchon contenant ses effets, parmi lesquels une capeline, deux chemisettes et quelques dessous. On l'a habillée d'une robe de bure et chaussée de sabots neufs. L'homme a attelé sa charrette, y a déposé le lit en bois qui doit accompagner le don de l'enfant.

Anne a assisté à ces préparatifs avec étonnement. Elle n'a pas compris pourquoi elle était la seule à quitter la maison, ce jour-là, ses demi-frères et sœurs étant confiés à la garde d'une voisine. Elle est partie à l'aube sans leur dire adieu.

Une épidémie de peste sévit alors en Italie et ailleurs en Europe : la ville de Naples est particulièrement touchée et Paris résiste plutôt mal à la contagion. La France, toujours en guerre avec l'Espagne, tente péniblement d'attirer les colons vers le

1 Extraits d'un ouvrage à paraître.

Canada, un pays réputé peu hospitalier. Ce territoire découvert – il serait plus juste de dire *annexé* – par Jacques Cartier en 1534 compte un peu moins de 3,000 habitants, dispersés dans les bourgades de Québec, Trois-Rivières et Montréal, alors que les populations autochtones se chiffrent à environ 10,000 personnes.

L'endroit où l'on mène Anne est la Maison de la Pitié, un bâtiment à l'allure sévère réservé aux petites filles. Elle y est accueillie par une religieuse qui inscrit son nom dans un grand registre ainsi que son lieu de baptême, l'église Saint-Germain l'Auxerrois. Ses parents adoptifs la quittent après avoir apposé une croix dans ce même registre en guise de signature. La sœur converse – c'est ainsi qu'on la désigne- la dirige ensuite vers le dortoir où sont alignés une centaine de lits, certains entourés de barreaux. À côté de chaque lit se trouve une commode à deux tiroirs et un prie-Dieu. On dépose son baluchon au bout d'une rangée en attendant que son lit y soit installé et on conduit Anne dans une salle où des enfants récitent en chœur la prière du matin.

Anne est effrayée par la dimension de cette pièce dans laquelle le bruit des pas est amplifié par l'écho.

Elle a l'impression que tout cela se déroule en dehors d'elle-même. Elle ne comprend pas ce qui lui arrive. Elle espère qu'on reviendra la chercher et qu'elle retrouvera ses frères et sœurs. Cette famille est la sienne. Elle n'en connaît pas d'autre. On lui a pourtant expliqué qu'elle irait vivre avec d'autres enfants dans une grande maison. Il lui semble même avoir entendu qu'il s'agissait d'un bâtiment presque aussi important que le Louvre, où habite le roi. Elle rêve de beaux habits comme elle en voit passer parfois dans les rues. Elle a cinq ans, bientôt six. Encore

tout à apprendre et à explorer.

On la nourrit trois fois par jour dans la grande maison où se trouvent une centaine de petites filles. Le soir, certaines d'entre elles bougent en dormant et les craquements de leur lit la réveille. Elles sont regroupées par tranches d'âge, de quatre, cinq et six ans. Celles de cinq ans, dont elle fait partie, habitent une aile spéciale sous la garde d'une surveillante sévère qui les empêche de parler quand elles se couchent.

Chaque jour, les leçons de catéchisme et d'écriture alternent avec les prières et les messes. Ces fillettes étant trop jeunes pour travailler, on leur enseigne l'alphabet.

Elle se distingue des autres enfants par son regard inquiet, quasi inquisiteur, tourné vers le pourquoi et le comment des choses. Mais les questions restent prises dans sa gorge. Les femmes qui s'occupent des petites filles, qu'on appelle sœurs converses, sont trop affairées pour prêter attention aux babillages.

Anne n'a pour tout jouet qu'une poupée de chiffon abandonnée par l'une des anciennes pensionnaires.

Octobre 1661

Anne a dix ans. À la Salpêtrière, où elle séjourne désormais, la vie s'écoule lentement, monotone à souhait. L'horaire journalier ne supporte aucune modification. Seul le dimanche fait exception, le lever étant retardé d'une heure.

Tout près de là, au Louvre, Louis X1V, âgé de 23 ans, choisit d'assumer directement le pouvoir. Conseillé par son ministre Colbert, il prend officiellement possession du Canada, jusqu'alors sous la gouverne de la Compagnie des Cent-associés,

et décide de donner à la colonie le statut de province de France.

Chaque matin à cinq heures, la journée d'Anne commence par une prière collective suivie d'une toilette sommaire puis, à six heures, d'une leçon de catéchisme, en alternance avec une leçon d'écriture, donnée par une des sœurs officières.

À sept heures, Anne doit assister à la messe avec les autres pensionnaires. Après un petit déjeuner frugal, elle rejoint son groupe à l'ouvroir qui lui a été assigné. Elle y retrouve quelques filles de son âge ainsi que d'autres, plus âgées, chargées de leur apprendre la couture et la broderie.

Jusque-là, son travail a surtout consisté à éclaircir la laine pour le tricot. Depuis quelques mois, elle est autorisée à filer au rouet. Il lui arrive parfois de participer à un ouvrage de dentelle, ce qu'elle considère une récompense.

Elle aimerait que les leçons d'écriture soient plus fréquentes, les prières moins longues. La lecture des textes religieux, ponctuant chacune des heures, lui paraît sans intérêt. Elle n'arrive pas à savoir quel enseignement elle peut tirer de l'*Imitation de Jésus-Christ* qu'on n'en finit plus de leur réciter.

Elle mange rarement à sa faim. Le bouillon du midi est plutôt maigre et la viande, quand il y en a, de qualité médiocre. Seuls l'eau et le pain sont offerts généreusement. Elle envie les plus âgées qui ont droit à quelque ration de vin.

Elle qui avait rêvé de beaux habits doit se contenter d'une tenue informe, composée d'une large robe grise en étoffe grossière ainsi que de bas de laine et de sabots. Elle craint la venue de l'hiver car les poêles suffisent à peine à réchauffer les dortoirs.

Mis à part les prières et les lectures édifiantes, peu de mots

sont prononcés. Tous les travaux se font en silence.

Les nouvelles de l'extérieur parviennent difficilement à ses oreilles. Elle apprend, par quelques pensionnaires récemment arrivées, que le roi s'apprête à envoyer des femmes dans les colonies d'Amérique. Certaines se décident à tenter l'aventure. D'autres cherchent à les en dissuader, le Canada ayant la réputation d'être un pays inhospitalier à cause d'un hiver qui n'en finit plus et des guerres continuelles entre les Européens et les *sauvages*. On dit même que dans certaines tribus on mange les humains.

À ces tableaux d'horreur, Anne oppose le destin qui sera le sien si elle reste à la Salpêtrière. Soit devenir elle-même religieuse et s'occuper des enfants, soit être engagée comme domestique dans une famille fortunée. Les plus habiles sont recrutées par des couturières ou des maîtresses d'atelier. Ni l'un ni l'autre de ces possibles ne l'enchante.

En ce début de janvier 1661, des sœurs ont eu la permission de l'accompagner, ainsi que quelques jeunes filles, jusqu'à la cathédrale Notre-Dame. Éblouie par la splendeur des vitraux et la majesté du lieu, elle s'est longuement arrêtée devant la crèche représentant la Nativité.

S'adressant à Marie, elle lui a demandé de la sauver de l'Hôpital général où elle se sent recluse telle une prisonnière.

Rassérénée par cette visite, elle met alors toute son énergie à chercher des moyens d'évasion.

La veille de ses onze ans, sa décision est prise. Elle partira.

1665

11 juillet. Elle a quitté l'Hôpital général de Paris et, après un bref arrêt à Notre-Dame, elle a été dirigée, en compagnie de quarante autres pensionnaires, vers le port de Dieppe en Normandie, d'abord en bateau, puis en charrette. On les appelle les filles du roi. Car c'est le roi lui-même qui les envoie pour peupler la Nouvelle-France. Certaines les envient, d'autres les plaignent.

Elle eut juste le temps de remercier la Vierge pour avoir exaucé son vœu.

On lui a dit que le voyage serait long, la traversée devant durer un peu plus de deux mois. Il fallait être patient.

Juste avant d'embarquer, un des Jésuites qui voyageait aussi sur le Saint-Jean-Baptiste – c'était le nom du paquebot - entonna le *Veni Creator* que tous reprirent en chœur.

Le capitaine a salué l'une après l'autre les jeunes passagères en les accueillant à la passerelle. Il leur a souhaité un bon voyage et des cieux cléments.

Il faisait un soleil radieux, ce qui lui parut de bon augure.

Après deux jours en mer, Anne trouve que sa vie ressemble à celle qu'elle connaissait à la Salpêtrière. Le matin, elle est réveillée par le son strident d'une cloche. Elle doit alors se lever, s'habiller sommairement, faire la file devant les cabines contenant les sceaux d'aisance, puis attendre qu'un membre de l'équipage descende par l'écoutille apporter le déjeuner et la ration d'eau potable.

Elle dort dans un lit constitué d'une paillasse sur laquelle est déposé un drap. Un rideau en toile de tente sépare chacun des

espaces, répartis par groupes de huit dans l'entrepont du navire.

De longues tables posées au milieu de la pièce servent à recevoir la nourriture. À peine a-t-elle fini de déjeuner qu'elle doit retourner dans son espace afin de terminer sa toilette. Pendant ce temps, des marins descendent de nouveau chercher les plats ainsi que les sceaux pour les vider. Elle se rend ensuite sur le pont assister à la messe. Ce premier contact avec la lumière la rend de bonne humeur, l'endroit où elle dort étant à peine éclairé par quelques lampes à l'efficacité douteuse.

Le matin après la messe, elle a la permission de rester quelque temps sur le pont et de s'assoir dans un coin du bastingage.

Parfois un marin lui fait un clin d'œil en passant. Sans plus.

Ses compagnes préfèrent pour la plupart retourner causer au dortoir.

Chacune a une histoire à raconter, toujours la même, celle des événements de sa jeune vie.

15 juillet. Quelques officiers du régiment de Carignan-Salières voyagent avec les jeunes filles. Ils logent à l'arrière du bateau avec le reste de l'équipage. Ils ne peuvent venir sur le pont que lorsque les autres passagers sont dans leurs cabines ou dans les salles communes. Elle a eu tout juste le temps d'admirer leurs uniformes lors de l'embarquement.

Elle n'aime pas les soupes qu'on lui sert, toujours trop grasses ou trop claires. Le pain et l'eau leur sont rationnés. Seuls les hommes ont droit au vin.

Elle a rejoint une autre pensionnaire de l'Hôpital avec qui elle avait déjà pris des leçons de couture. Elle s'appelle Catherine. Elle est à peine plus âgée qu'Anne. Aucune d'elles ne savait que

l'autre participerait au convoi, les inscriptions ayant été tenues secrètes. Un matin, après la messe, elles sont redescendues au dortoir faire l'inventaire de leurs trousseaux offerts par le roi. Ils étaient absolument identiques.

Voici ce qu'elles y ont trouvé, en plus de quelques habits et d'une toilette d'apparat, qu'elles réservent pour l'arrivée à Québec :

> 1 cassette ou coffret, 1 coiffe, 1 mouchoir de taffetas, 1 ruban à souliers, 100 aiguilles, 1 peigne, 1 fil blanc, 1 paire de bas, 1 paire de gants, 1 paire de ciseaux, 2 couteaux, 1 millier d'épingles, 1 bonnet, 4 lacets et 2 livres en argent.

Elles ont beaucoup ri en découvrant leurs robes ornées de dentelles et de rubans, chacune étant plus ou moins ajustée à leur taille. Un luxe qu'elles ne connaissaient pas.

Catherine est la dernière d'une famille de neuf enfants. Ses parents n'ayant pas suffisamment de ressources pour la nourrir, ils l'ont confiée aux religieuses de l'Hôpital. Elle n'a pas séjourné assez longtemps à la Salpêtrière pour apprendre à lire. Mais elle a un vrai talent de comédienne et elle se plaît à imiter les mimiques de certaines de leurs compagnes, ce qui provoque l'hilarité. Elle a avoué qu'elle préférerait travailler dans une ferme et ne pas se marier. La maternité lui fait peur.

Quant à Anne, ce n'est pas le fait d'avoir des enfants qui l'angoisse mais plutôt le caractère de l'époux qui lui sera donné. Pour les rassurer, on leur a expliqué que ce serait à elles de choisir. Ou plus exactement qu'elles auraient la liberté d'accepter ou non les propositions qui leur seraient faites. Tout cela lui paraît tout de même inquiétant ! Le mot même de mari lui semble

étrange. Un mot sans majuscule et sans e, à la différence du nom de la Vierge dont on leur a tant parlé à l'orphelinat.

20 août. Ils sont passés d'une mer trop calme à une mer déchaînée. Presque tous les passagers sont malades. Les dortoirs empestent la vomissure. Les sceaux d'aisance débordent. De crainte d'avoir la nausée, Anne ne mange presque plus. Le visage de Catherine est devenu comme transparent. On dit que même les animaux dans la cale sont atteints.

Quelques-unes de leurs compagnes ont rendu l'âme. On a basculé leurs corps dans l'océan après une cérémonie minimale, les deux Pères jésuites responsables des offices religieux ne se sentant pas très bien.

Anne rêve à la terre ferme comme à un paradis. Elle espère qu'aucune attaque de pirates ne vienne compromettre leur parcours.

20 septembre. Depuis que le paquebot navigue dans le golfe Saint-Laurent, tout est rentré dans l'ordre. Elle n'en finit plus d'admirer les rives du fleuve majestueux qui les accueille.

Toutes ses journées se passent à regarder !

Dans un cahier elle écrit :

> « Je ne sais pas ce qui m'attend en Nouvelle-France mais cet inconnu, loin de m'effrayer, m'attire ».

Un peu d'histoire…

J'ai rencontré Anne par hasard, un jour qu'on m'avait invitée à participer à une émission de radio à propos de la francopho-

nie d'Amérique. On m'avait alors offert en prime le nom d'une aïeule, Anne Magnan. Elle m'a tout de suite émue. Ses quinze ans. Son origine parisienne. Sa traversée. Son destin. Tout cela si lointain et si proche à la fois. Par des liens mystérieux, je m'identifiai à cette jeune fille. Je désirai la connaître. Mettre mes pas dans les siens. D'elle je savais peu de choses. Tout au plus son nom, son âge, et son statut de fille du roi. Ce qu'on a dit et médit à propos de ces femmes m'intriguait.

Je séjournais cette année-là à Paris, tout près de l'église de Saint-Germain l'Auxerrois, sa paroisse d'origine. Je n'avais qu'à traverser la Seine, à contourner la Samaritaine et j'y étais, sur les lieux même où avait été baptisée l'enfant.

Les années passèrent. J'avais mis mon projet en veilleuse. L'image d'Anne ne cessait pourtant de m'accompagner. Un autre hasard se chargea du reste. Lors d'un colloque à Rouen, je rencontrai Yves Landry, un des rares spécialistes du régime français et auteur d'un livre sur *Les Filles du roi*. Avec une générosité exemplaire, cet homme me donna accès à ses archives personnelles ainsi qu'aux principaux documents actuellement disponibles sur la question. Peu à peu Anne se mit à exister devant mes yeux.

Plusieurs légendes circulent à propos de l'émigration féminine en Nouvelle-France. Les plus connues, mais aussi les plus fautives, laissent entendre que la colonisation du Canada aurait été confiée en bonne partie à des « vendeuses d'amour » venues de Paris. Or les historiens ne cessent, depuis quelques décennies, de contredire cette croyance, preuves et documents à l'appui.

La question des origines de ces jeunes filles est notamment

évoquée dans un témoignage de religieuse, celui de Mère Duplessis de Sainte-Hélène, arrivée au Canada en 1702, qui brosse en quelques phrases un tableau d'ensemble de la situation :

> Il ne faut pas croire que les filles qu'on amenoit de France pour se marier en Canada fussent de mauvaises mœurs, la plupart étoient des demoiselles de qualité, sans bien, d'autres étaient de bonnes familles chargées d'enfans qui les envoyoient en ce païs dans l'esperance qu'elles y seroient mieux pourvues. Et enfin on en tira beaucoup de l'hôpital
> de la Pitié à Paris, où elles avaient été bien élevées dès leur bas âge[1].

Elle s'appelait Anne, mais aurait pu tout aussi bien s'appeler Mathurine, Barbe, Jeanne, Élisabeth, Angélique ou Marie. Anne Magnan s'est mariée à seize ans, six mois après son arrivée en Nouvelle-France. Née vers 1650, elle donna naissance à dix enfants et mourut en 1713. Elle faisait partie de ces *filles du roi* dotées par Louis XIV pour peupler un pays et inventer un mode de vie adapté aux rigueurs du climat. La création se poursuivit jusque dans le domaine de l'imaginaire, alors que certains récits populaires furent *revisités* et sensiblement modifiés. C'est ainsi qu'un certain conte du Poitou mettant en scène un Sieur de Gallery se transforma en une Chasse-galerie fantastique, chevauchée menée à toute allure et rendue possible, la veille du Jour de l'An, grâce à un pacte avec le diable : des bûcherons éloignés de leur « blonde » empruntent à la culture amérindienne, pour se

1 Voir Yves Landry, *Les Filles du roi au XVIIe siècle*, Montréal, Leméac, 2001. p.67. Voir également notre article « Les filles du roi : entre réalité et fiction. »

déplacer, un canot d'écorce devenu tapis volant capable de les transporter par-dessus les montagnes.

Comme les filles du roi étaient majoritairement « francisantes », leur présence contribua à l'unification de la langue qui se produisit en Nouvelle-France beaucoup plus tôt que dans la métropole où les patois étaient toujours prédominants. Évoquant le destin de ces pionnières, la romancière Anne Hébert écrit dans *Le premier jardin* :

> Il faudrait les nommer toutes, à haute voix, les appeler par leur nom, face au fleuve d'où elles sont sorties au dix-septième siècle, pour nous mettre au monde et tout le pays avec nous[1].

1 Anne Hébert, *Le premier jardin*, Seuil, Paris, 2000, p. 103.

Récits d'exploration du bassin mississipien au XVII^e siècle – L'indignation chez Louis Hennepin (1697 et 1698), Jean-Baptiste Minet (ca 1685) et Henri Joutel (ca 1695)

Catherine Broué, Université du Québec à Rimouski

Position affective d'un enjeu moral, l'indignation atteste un principe qu'elle ne parvient pas encore à définir – la dignité – mais dont elle est le lieu de retentissement – l'in-dignation. Sans préalable – elle ne prévient pas – l'indignation révèle qu'un sentiment assoit les normes morales – le sentiment de l'injustifiable dirait Nabert. La place faite à ce sentiment moral est révélatrice de l'attention moderne à l'éthique de l'authenticité, sans céder pour autant au subjectiviste culte de la sincérité. Si l'honneur gardé dans le malheur domine dans les sociétés hiérarchisées et les logiques d'États, l'indignation devant l'horreur le remplace dans les sociétés démocratiques.
Jean-Philippe Pierron, « L'indignation »,
dans *Études*, 2012/1, tome 416, p. 4.

D'abord étudiés comme témoignages historiques de la « découverte » de l'Autre, les récits d'exploration de l'Amérique du Nord entre les XVI^e et le XVIII^e siècle ont révélé, au cours du XX^e siècle, leur potentiel d'analyse des représentations sociales du sujet écrivant. De fait, la perception de l'Autre est intimement liée au sentiment de soi, sentiment qui est lui-même conditionné

par le système de valeurs culturelles, sociales et personnelles du témoin[1]. Cherchant à rendre compte du déroulement d'une expédition à un bienfaiteur, à obtenir des faveurs ou la bienveillance d'un ou de plusieurs mécènes potentiels et à plaire aux curieux en rapportant l'expérience de l'altérité[2], le récit viatique sur la Nouvelle-France n'en est pas moins, parfois malgré lui, plus révélateur de son scripteur, de son état affectif et des valeurs qui le sous-tendent que du voyage et de l'ailleurs dont il est censé rendre compte. L'écriture *sur l'autre* est aussi – aujourd'hui cela semble une évidence – une écriture *de soi.*

Toutefois, à l'aune de l'écriture de soi, le récit viatique n'est pas homogène. Ainsi, les récits manuscrits et imprimés censés rapporter les explorations de Cavelier de La Salle en Amérique du Nord (bassin du Mississipi 1678-1681 et 1682 ; Texas, 1684-1688), notamment, sont particulièrement diversifiés en matière de mise en scène auctoriale. Nombre d'entre eux sont le fait de voyageurs de cabinet qui ont réécrit, à la première ou à la troisième personne du singulier, des récits rédigés par d'autres, qu'ils attribuent ou non à ces derniers. Quelques autres ont été pris en charge par un auteur-protagoniste avéré. Ce sont ces textes qui laissent transparaître l'ébranlement causé par un voyage ou un après-voyage riche en malheurs, donnant ainsi place à l'expression de soi et de ses affects. C'est particulièrement le cas

1 Réal Ouellet a montré par exemple que les écrits du jésuite Paul Lejeune et du récollet Gabriel Sagard font de la réalité un tri bien personnel. Ainsi Lejeune est fasciné par la violence et le sang versé, alors que Sagard retient d'abord, pour déployer son récit, la beauté du monde (Réal Ouellet, *La Relation de voyage en Amérique (XVI^e^-XVIII^e^ siècles). Au carrefour des genres, Paris, Hermann Éditeur, collection « République des Lettres », 2014,* p. 32 et 70.)
2 Réal Ouellet, ouvrage cité, p. 15.

chez le récollet Louis Hennepin, dont les trois ouvrages portant sur les explorations de Cavelier de La Salle, parus en 1683, 1697 et 1698[1], laissent tant de place à la personne même de l'auteur avant, pendant et après son voyage qu'ils pourraient à bien des égards avoir leur place dans le genre autobiographique. C'est le cas aussi chez l'ingénieur Minet, qui a rédigé ou mis au propre son journal de voyage durant son emprisonnement à son retour d'expédition en 1685[2], et chez l'ancien soldat Henri Joutel, du moins dans la version manuscrite rédigée dans les années 1690, et dont j'examinerai ici la seule copie – imparfaite et mutilée – dont nous disposions[3]. Ces trois auteurs expriment ou laissent entrevoir une multitude d'émotions et de sentiments[4] de grande intensité : enthousiasme, fierté, satisfaction, soulagement, dégoût, tristesse, regret, embarras, amertume, colère, mépris, indignation…

Cette indignation qu'ils partagent, quoique pour des motifs

1 Louis Hennepin, *Description de la Louisiane, nouvellement découverte au Sud'Oüest de la Nouvelle France,* Paris, Chez la veuve Huré, 1683 ; *Nouvelle Decouverte d'un tres grand pays Situé dans l'Amerique, entre le Nouveau Mexique, et la Mer Glaciale,* Utrecht, Chez Guillaume Broedelet, 1697 ; *Nouveau voyage d'un Païs plus grand que l'Europe,* Utrecht, Chez Antoine Schouten, 1698.
2 *Journal de nostre voiage au golphe de Mexique*, document manuscrit conservé à Bibliothèque et Archives du Canada, cote R7971-0-7-F.
3 *Relation du voyage de Mr de la Salle dans le nord de l'Amerique Septentrionale en 1684 pour y faire un etablissement dans la partie qu'il en avoit auparavant découverte*, document manuscrit conservé aux Archives nationales de France, Marine, 3JJ 276.
4 Si l'on distingue généralement l'émotion, réaction immédiate et organique, du sentiment, qui établit une représentation affective en associant l'émotion avec le système de valeurs de l'individu, il est difficile en réalité d'établir une frontière nette entre pensée et affect (voir Yves Clot, *Note de lecture* sur Lev Vygotski, *Théorie des émotions*. *Étude historico-psychologique*, Paris, L'Harmattan, 1998 [1933], dans *Travaille*r, 1999, n^o^ 3, p. 201-209).

différents, est particulièrement intéressante pour l'étude de l'écriture de soi dans le récit viatique, parce qu'elle négocie avec une double contrainte, paradoxale, qui imprègne chacun de leurs textes, voire en conditionne la facture. Pour témoigner de leur obéissance et de leur zèle, indispensables dans le contexte de la monarchie absolue de la fin du XVII^e^ siècle, mais en même temps dénoncer les abus de pouvoir dont ils ont été témoins, instruments ou victimes, ces trois auteurs ont laissé, sous différentes formes et à mots plus ou moins couverts, une place importante à l'écriture d'eux-mêmes, aux réflexions, émotions et sentiments qu'ont suscités les événements dont ils rendent compte, durant et après le voyage. Ce faisant, ils laissent affleurer les valeurs humaines qui les poussent à se dissocier des décisions de leurs supérieurs et des effets désastreux que ces décisions ont entraînés, selon des configurations narratives diverses que je me propose ici d'examiner.

1. L'indignation en partage

Par définition, les récits de voyage du XVII^e^ siècle en Nouvelle-France répondraient à une injonction paradoxale dont les deux composantes antinomiques seraient le souci d'instruire et celui de plaire[1]. Or pour les tenants de la rationalité du siècle classique, la connaissance ne peut concerner que ce qui est vérifiable, d'où découle l'injonction de vérité factuelle à l'aune de laquelle la recherche historique jauge encore ces textes, alors que la séduction procéderait essentiellement d'un jeu de cache-cache où le stratagème et les masques sont à l'honneur, d'où l'intérêt

1 Réal Ouellet, ouvrage cité.

des littéraires. En réalité, cette double injonction correspond certes à ce que le récit viatique dit de lui-même, mais le statut générique de ce dernier, entre document d'archive et texte littéraire, demeure flou, ne serait-ce que parce que la notion de vérité, en histoire[1], est à la fois distincte et inséparable de la vérité subjective du sujet-écrivant. Dans tout récit, souligne Jacques Riffault, et *a fortiori* dans le récit de voyage, les faits en eux-mêmes ont besoin du sujet qui les vit, les organise, les rapporte ou les tait pour leur donner du sens. Ainsi la vérité du sujet se trouve dans la position qu'il adopte et non dans le contenu qu'il énonce :

> Le récit de la relation en première personne, récit de soi dans lequel quelque chose de l'autre vient à se montrer, ne tombe pas dans ce travers, car au lieu d'exposer l'autre, il s'expose à l'autre, le laissant ainsi sujet. Lui non plus ne peut éviter une confrontation personnelle (Riffault p. 29) avec la vérité. Mais il ne s'agit plus alors de la vérité comme contenu, mais de la vérité comme position. Cette distinction, que nous devons à Jacques Lacan, prend acte de deux constats. Le premier, déjà souligné par Nietzsche, nous invite à considérer que ce que nous appelons « vérité » est toujours relatif et dépend en définitive du discours de celui qui l'énonce, à moins de croire qu'il existe une vérité absolue et révélée. Le second porte sur la possibilité même du discours. Tout discours, pour simplement exister, suppose une position de vérité indépendante de son contenu.[2]

1 Dire la vérité des faits par le récit : « dans le meilleur des cas, la tâche est impossible, dans le plus mauvais, cet auteur trompe son lecteur, et cela d'autant plus qu'il se rapproche davantage de l'exactitude possible des faits qu'il relate. » (Jacques Riffault, « D'abord raconter ! », dans ERES / Vie sociale, 2015, vol. 1 n° 9, p. 29, en ligne à https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-2015-1-page-23.htm)

2 Jacques Riffault, article cité, p. 30.

Pour étudier les sources sur l'exploration du Mississippi par Cavelier de La Salle, le critère de la vérité historique généralement utilisé jusqu'à maintenant pour qualifier ou disqualifier un récit ou un autre a mené ainsi à une impasse. La vérité subjective du sujet-écrivant, au contraire, offre quelques prises sur la vision que ce dernier cherche à donner de lui-même par son texte, sur le contexte qui régit son écriture et ses choix en matière de stratégies narratives (ce qu'il dit et comment il le dit, ce qu'il ne dit pas mais qu'il laisse entendre) ou sur le type de relation qu'il cherche à instaurer avec son lecteur. D'où la richesse des études littéraires des quarante dernières années sur le récit de voyage, qui ont permis non seulement de mieux comprendre les textes eux-mêmes, mais aussi l'histoire dont ils prétendent rendre compte.

Cependant, les travaux sur les sources relatives à l'exploration de la Louisiane, peut-être encore trop liés aux enjeux nationaux et coloniaux qui ont teinté depuis trois siècles l'interprétation de ces sources, restent encore souvent marqués par l'idée que, dans le récit viatique, vérité et sincérité s'équivalent, alors qu'en réalité, dans ces récits, la vérité historique ne se dévoile que par l'étude fine de l'expression du sujet. Car le voyageur-auteur qui écrit pour se dire et non pour manipuler un public à des fins politiques, religieuses ou commerciales cherche à donner au lecteur les bonnes clefs pour qu'à son tour il puisse faire sens de ce qu'il lira, ressentira ou devinera à partir de ce que qu'on lui aura présenté comme vrai (ce à quoi il ne réussira pas toujours). Contrairement au récit apocryphe proposé dans *Dernières Découvertes dans l'Amérique septentrionale*, par exemple, rédigé par un

voyageur de cabinet motivé davantage par le désir de plaire[1] et de manipuler[2] que d'informer ou d'instaurer un véritable dialogue[3], les récits d'Hennepin, Minet et Joutel cherchent à établir avec le lecteur une intersubjectivité[4] dont le voyage ou l'après-voyage a privé ces auteurs. De fait, selon Yves Cusset, l'écriture viserait à rétablir ou à reconstituer des liens sociaux rompus[5]

1 Dans *L'art de s'emporter*, Roxanne Roy souligne, pour les écrits d'Ancien Régime, « l'importance que l'honnête homme doit accorder au rang, à l'âge, à la réputation, aux moyens et à la naissance des gens qui l'entourent avant d'agir et de prononcer la moindre parole. Le respect de ce principe est essentiel si l'honnête homme veut s'assurer de ne froisser personne et de plaire. », p. 261. Au XVII^e^ siècle comme au XXI^e^ siècle, semble-t-il, la politique s'appuie essentiellement sur une rhétorique de la séduction (Philippe Braud, L'émotion en politique. Problèmes d'analyse, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, collection « Références inédites », 1996, p. 10.

2 Catherine Broué, « Écriture et réécriture de l'exploration de la Louisiane : le cas des Dernières découvertes dans l'Amérique septentrionale de M. de la Sale mises au jour par le chevalier de Tonti, 1697 », dans *Odysseys/Odyssées*, Jeanne Garane ed., Leiden, Brill, 2017, p. 42-59.

3 Pour Jacques Riffault, l'écriture manipulatrice se distinguerait de l'écriture comme retour sur soi par son absence de véritable dialogue : « tout comme il y a des gens qui parlent pour ne rien dire, il y a ceux qui écrivent pour ne rien adresser. Il y a ceux qui parlent pour tromper et manipuler. Ils écrivent aussi et parfois plus volontiers que d'autres. Mais de tels écrits ne peuvent être reçus que passivement et ne provoquent pas la recréation réflexive qui est le propre de toute lecture : ils ne servent à rien et ne disent rien d'autre que le refus ou l'impossibilité de communiquer » (article cité, p. 31).

4 « Or écrire, nous n'avons cessé de le rappeler, c'est en effet s'adresser à quelqu'un pour lui communiquer quelque chose de soi, de sa pensée, dont, si le texte est réussi et si le récit provoque l'intérêt, il pourra peut-être faire quelque chose pour lui, pour penser, pour décider, pour agir… En ce sens, écrire, c'est instaurer une relation.
Si tout récit met donc d'abord en scène celui ou celle qui le raconte, il est aussi relation à l'antériorité et l'altérité du langage et de celles d'autrui à qui il est adressé. Il est donc mise en scène d'une intersubjectivité, mise en relation. » (Jacques Riffault, article cité, p. 31).

5 Yves Cusset définit le « lien social » comme « l'ensemble des relations personnelles, des normes, des valeurs et des règles communes qui relient les individus », dans « Les évolutions du lien social, un état des lieux », dans *Horizons*

(ici, par l'échec du voyage : liens marchands, religieux, professionnels, personnels).

Ainsi Hennepin, Minet et Joutel cherchent-ils à réaffirmer leurs liens d'appartenance en montrant qu'ils ont bien rempli les fonctions dont ils étaient chargés et en se distinguant de l'Autre radical que constitue l'Autochtone. Les vérités générales (dictons, réflexions présentées comme « coulant de source » parce qu'admises par tous), en liant l'auteur et le lecteur, appellent ce dernier à témoin et deviennent un lieu d'ancrage pour déployer les valeurs sociales et humaines que les auteurs considèrent comme essentielles. Chez Hennepin, ces vérités partagées misent notamment sur la rectitude religieuse, le bon sens et les droits de l'auteur. Minet met plutôt de l'avant la valeur du travail bien fait, de l'obéissance et du sens moral. Quant à Joutel, il mise sur le partage et la solidarité nécessaires dans l'épreuve.

Pourtant, la réaffirmation de leur appartenance à leur milieu d'avant le voyage n'est pas suffisante pour réparer les liens sociaux défaits par le désastre auquel a abouti leur participation à ce voyage. Comme dans tout récit viatique, leur travail d'écriture cherche, selon, à masquer ou à minimiser les pertes, à s'en dissocier quitte à en tirer des leçons, ou à les réparer[1]. Tenus de rendre compte de leur conduite, répréhensible à leurs propres yeux (pour Hennepin et Joutel) ou aux yeux de leur hiérarchie (pour Minet), les trois auteurs étudiés ici ne peuvent cependant critiquer ouvertement leurs supérieurs ou ceux qu'ils considèrent

stratégiques, 2006, vol. 2 n^{o} 2, pages 21 à 36, en ligne à https://www.cairn.info/revue-horizons-strategiques-2006-2-page-21.htm.

1 Réal Ouellet (ouvrage cité) l'a montré pour les récits de voyage en général, mais c'est aussi le cas pour les récits de survivance.

tels, bien qu'il leur faille, sous peine de mort ou d'exclusion, se dissocier des effets des ordres auxquels ils ont obéi ou désobéi et qu'ils jugent contraires à leur sens moral ou à leur dignité. Ainsi leurs récits, *engagés*[1], visent à reconstruire des liens sociaux disparus ou mis à mal : ils doivent réaffirmer leurs liens d'appartenance, quitte à se justifier de leur conduite[2], choisir un mode de distanciation par rapport aux conséquences catastrophiques de leur participation et se réapproprier les événements[3] pour instaurer, par le récit, des relations nouvelles susceptibles de garantir leur intégrité physique, morale ou sociale. Les trois auteurs à l'étude le font en s'indignant.

L'indignation, « expression d'une rupture entre le soi et l'autre ressentie comme intolérable, inacceptable »[4], résulte de la combinaison d'un événement, d'une parole, d'une image ou d'une épreuve ayant suscité peur, tristesse ou douleur quelconque, et de l'idée que le silence *ou le statu-quo* après cette épreuve menacerait l'intégrité physique, mentale ou morale du narrateur-voyageur. Ainsi l'indignation se distingue-t-elle de la colère en ce qu'elle exprime une rupture entre le soi et l'autre qui met en danger le Soi et l'incite à la prise de parole. En cela,

1 Voir Philippe Grosos utilise plutôt d'expression de « parole engageante », dans « Montaigne et les Pyrénées. L'écriture de soi dans les Essais », *Revue de théologie et de philosophie*, 141, 2009, p. 243.

2 « même sans l'avoir voulu au départ, nous finissons toujours par nous justifier ; nous sommes toujours à la barre, dès que nous parlons de nous-même, même si nous ne savons plus devant qui nous plaidons » (Jacques Riffault, article cité, p. 27).

3 La réappropriation des événements par le récit suppose l'engagement de celui qui le fait, l'acte même de raconter étant ce qui permet la réappropriation (voir Jacques Riffault, article cité, p. 27).

4 Jean Philippe Pierron, « L'indignation », dans *Études*, 2012, tome 416, n^{o} 1, p. 18, en ligne à https://www.cairn.info/revue-etudes-2012-1-page-57.htm.

elle apparaît à la fois comme un sentiment, une injonction à dire le vrai (le vrai de Soi) et une prise de position vécue comme une transgression (protestation, refus d'acceptation ou d'obéissance). Cette prise de parole constitue alors, en quelque sorte, à la fois une forme de résistance[1] et une condition de la résilience.

Incidemment, l'aspect intolérable d'une telle rupture entre Soi et l'Autre permet de comprendre pourquoi l'Autre autochtone, tout présent qu'il soit dans le récit viatique nord-américain, n'est pas celui qui suscite l'indignation : on ne s'indigne que de ce qui, chez notre semblable ou celui que l'on estime tel[2], heurte notre sensibilité à tel point qu'il menace l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes ou de la qualité de nos relations aux autres. L'indignation surgit donc à la suite de confrontations inattendues avec le même que Soi – compatriote, confrère, supérieur – dont la différence révolte parce qu'elle s'oppose à des valeurs que nous croyions communes. C'est pourquoi la confrontation avec l'Autre autochtone, que ces auteurs perçoivent comme radicalement différent et qu'ils pensent devoir civiliser ou anéantir, ne menace pas à leurs propres yeux leur sociabilité, leur rang ou leur humanité, et ne suscite donc ni révolte, ni colère, ni protestation.

Parmi l'éventail des sentiments qu'ont suscité ces voyages éprouvants pour le corps et l'esprit, l'indignation nous renseigne sur les valeurs personnelles des voyageurs qui se sont trouvées contredites ou bafouées par le voyage ou l'après-voyage. Elle offre de ce fait un angle d'approche inédit en ce qu'elle éclaire

1 Jean-Philippe Pierron, article cité, p. 8 ; Janine Altounian, *De la cure à l'écriture. L'élaboration d'un héritage traumatique*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 191.
2 Jean-Philippe Pierron, article cité, p. 6.

le conflit que le voyage ou l'après-voyage a suscité entre le Soi et l'Autre-en-soi, ce « nous autres » qui conditionne l'écriture même du récit viatique.

Hennepin, Minet et Joutel nous donnent eux-mêmes des indices permettant de situer leur récit dans un contexte expliquant leur prise de parole, bien sûr, mais aussi la forme que prend cette prise de parole. En écartant la question de la vérité événementielle pour laisser davantage de place aux raisons pour lesquelles leur récit privilégie telle information ou telle remarque plutôt qu'une autre à tel moment de la narration, on découvre paradoxalement de nouvelles informations que la construction du récit même cherchait à oblitérer.

Dans les textes à l'étude, c'est essentiellement le rapport à l'autorité, cette nécessaire obéissance qui constitue le ciment des relations sociales d'Ancien Régime, qui s'est trouvé ébranlé par l'expérience viatique, quand cette obéissance est entrée en conflit avec d'autres valeurs perçues comme essentielles : dire le vrai, suivre les règles de la morale, aider son prochain, travailler au meilleur de ses capacités, ne pas mettre en danger la vie d'autrui, etc. De fait, certaines décisions de Cavelier de La Salle apparaissent aux trois voyageurs comme discutables, déraisonnables, arbitraires et en tous cas incompatibles avec l'une ou l'autre de ces valeurs. Prendre la plume dans ces conditions constitue une opération délicate : quand toute désobéissance et toute critique à l'égard d'un supérieur est passible de sanctions graves, comment rendre compte de la faillibilité d'un chef ou se justifier de sa propre dissidence ? Pour reconstituer, grâce à l'écriture, des liens sociaux rompus par un échec magis-

tral, comment se distancier d'une situation que l'on a soi-même contribué à créer ? Bref, comment s'indigner sans se mettre en danger ? Chaque auteur répond différemment à la question en usant de stratégies narratives diverses qu'il convient d'examiner.

2. Louis Hennepin : un voyage secret menant à l'exil

Parmi les nombreux textes publiés ou qui ont circulé sous forme manuscrite dans le cercle restreint de conseillers et de courtisans ayant soutenu auprès du roi les entreprises de La Salle, nombreux sont ceux qui se sont appuyés sur des textes de première main en les transformant afin d'en effacer ce qui pouvait nuire à leurs propres intérêts. Le cas de Louis Hennepin est particulier à cet égard, puisque son œuvre publiée est un savant mélange de textes écrits ou réécrits par lui-même ou par d'autres, et que cet auteur aura lui-même fait l'objet de ce qu'aujourd'hui on appellerait « plagiat », qui constituait alors une manière commune d'écrire faite d'emprunts, de détournements et d'appropriations. Pourtant, comme en témoignent autant l'abondance de ses détracteurs que la curiosité qu'il continue de susciter parmi les chercheurs, ses récits viatiques demeurent éminemment personnels[1], n'hésitant pas à prendre effectivement la voie de

1 C'est aussi l'avis de Pauline Dubé dont la thèse magistrale sur le dernier ouvrage signé par le missionnaire, *Morale pratique du jansénisme* (Utrecht, 1699) n'a jamais été publiée : « Si Hennepin reprend à son compte les idées d'autrui et l'expression plus ou moins fidèle d'une situation de fait dénoncée par différents auteurs, c'est proprement son style - sa personnalité et sa façon de traiter l'événement - qui ressort de son ouvrage et non celui de ceux dont il aurait contrefait les textes (Pauline Dubé, *Édition critique de la* Morale pratique du jansénisme*,* thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 1907, p. 158).

l'allégorie, du travestissement et de la critique[1] pour exprimer sans expliquer, révéler sans dénoncer. Assumant pleinement sa subjectivité, en particulier dans ses ouvrages de 1697 et 1698, Louis Hennepin revendique l'authenticité de son témoignage en insistant sur le fait que, parmi tous ceux qui se sont mêlés d'écrire sur les explorations de La Salle, il est le seul à avoir une connaissance de première main du territoire nord-américain qu'il a parcouru à pied, en raquettes, en bateau et en canot durant plusieurs années. Or son témoignage n'est pas exempt d'entorses à la « vérité » factuelle, comme l'a autrefois brillamment montré Jean Delanglez[2], ni exempt d'emprunts à l'écriture d'autrui, comme je viens de le mentionner, d'où l'intérêt du concept de « sincérité » qu'il met lui-même de l'avant :

> On dit ordinairement, que la vérité est l'ame & l'essence de l'histoire. Ce Traité des mœurs des Sauvages de l'Amérique Septentrionale n'a donc pas besoin d'aucune autre recommandation, puis qu'il est fait avec la dernière sincérité.[3]

Pour Hennepin, la sincérité serait garante de la vérité de son récit devant l'histoire, même si elle prend le chemin tortueux de la réécriture, du silence ou de l'allégorie pour s'exprimer.

Dans le cadre de la première expédition officielle de La Salle vers le Mississipi de 1678 à 1681, le récollet Louis Hennepin

1 Voir Catherine Broué, « L'œuvre viatique de Louis Hennepin ou l'art de lire entre les lignes » dans Les Récollets en Amérique : Traces et mémoire, Québec, Presses de l'Université Laval, Coll. « Patrimoine en mouvement », 2019, p. 279-298.

2 Jean Delanglez, « Hennepin's Voyage to the Gulf of Mexico, 1680 », *Mid-America*, vol. 21, (New Series, vol. X), 1939, p. 32-81.

3 Louis Hennepin, *Nouveau Voyage d'un païs plus grand que l'Europe,* 1698, p. 112-113.

avait joué un rôle de premier plan : non seulement avait-il été, à titre d'aumônier, chargé d'assister spirituellement le premier contingent d'engagés à participer aux préparatifs à partir du fort Frontenac et à la construction du navire le Griffon, au-dessus des chutes du Niagara, dès 1678, mais il avait pris part à deux ambassades importantes, l'une auprès des Iroquois Tsonnontouans (Senecas) en janvier 1679, l'autre en 1680, auprès de peuples « dont on n'avait jamais ouï parlé ». Cette dernière ambassade avait été passée sous silence dès la première publication du missionnaire, *Description de la Louisiane* (1683), rédigée à la demande de la Cour de France et dédicacée à Louis XIV, mais on en trouve des traces dans la correspondance de La Salle et un document anonyme intitulé *Voiage de M. de La Salle à la Rivière Mississipi,* dont une analyse révèle qu'il a probablement été écrit par Hennepin à son retour à Québec en 1681 et avoir eu pour but d'allier des « Miamis » avec les Iroquois contre les Illinois[1] et d'en imputer la responsabilité à la Compagnie de Jésus. Déjà dans la préface de sa *Description de la Louisiane*, Hennepin se plaint d'avoir été « cruellement exposé » par son chef d'expédition, tout comme son confrère et supérieur Gabriel de La Ribourde, qui n'avait pas, comme lui, eu la chance de revenir. Cette mission dont La Salle avait chargé Hennepin en février 1680, semble-t-il contre son gré, auprès de peuples et dans un territoire inconnus au-delà du Mississippi (sur un affluent ouest, donc), s'était en effet terminée chez les Sioux Issatis (Santees) où le missionnaire

1 Catherine Broué, « Errance missionnaire, errances documentaires : une Relation inédite du père Louis Hennepin ? », Actes du Congrès de la NASSCFL 2015, *Errance au XVIII^e siècle*, Lucie Desjardins Marie-Christine Pioffet Roxanne Roy. Tübingen, Narr Éditeur, 2017, p. 97-116.

avait cru plusieurs fois sa dernière heure arrivée. Or ce voyage répondait manifestement à des fins incompatibles avec le statut de religieux auquel Hennepin semblait tant tenir, ce que semble corroborer le fait que jamais il n'en divulgua la véritable teneur, du moins dans son œuvre publiée. Loin de lui être reconnaissant de son obéissance et de son esprit de sacrifice, La Salle lui aurait par la suite « rendu de méchants offices » auprès des supérieurs de la province de Saint-Denis dont il relevait alors, faisant peu de cas du dévouement d'Hennepin pendant et après son voyage :

> Les esperances, que l'on fondoit sur cette fameuse Découverte, que nous avions faite avec de si grands travaux, étoit si grandes, que cela porta plusieurs jeunes Gentils-hommes à prendre parti avec le dit Sieur de la Salle en qualité de Volontaires. Ainsi le Sieur de la Salle profitoit de la publication, que j'avois faite de ma Loüisiane, dont j'avois fait imprimer la description avant son retour de Canada en France. Cela lui avoit acquis une grande reputation, & lui avoit fait trouver du credit dans l'esprit de Monsieur de Seignelay.[1]

Quinze ans après la parution de la *Description de la Louisiane*, chassé de sa province récollette d'attache, Saint-Antoine, constituée des couvents conquis dans les Pays-Bas espagnols regroupés d'abord en custodie de la province parisienne de Saint-Denis, Hennepin publiait, cette fois sous les auspices de la Couronne d'Angleterre, une seconde version de sa *Description de la Louisiane* intitulée *Nouvelle Decouverte* (1697), augmentée notamment d'une « révélation » quant à la « véritable » destination de son voyage en canot en 1679 sur le Mississippi.

1 *Nouveau Voyage d'un païs plus grand que l'Europe*, ouvrage cité, p. 9-10.

Cette révélation procédait en fait d'une version remaniée d'un récit déjà publié dans l'ouvrage *Premier Établissement de la Foy dans la Nouvelle-France* (1691) – qu'il avait sans doute lui-même contribué à rédiger[1] – de la seconde expédition de Cavelier de La Salle vers l'embouchure du Mississippi en 1682, expédition à laquelle avait participé l'un de ses confrères récollets, Zénobe Membré. La dédicace de ce second ouvrage à un roi protestant, la parenté de son troisième ouvrage, *Nouveau Voyage* (1698), avec le récit de la dernière expédition de La Salle (1684-1688) proposée dans *Premier Établissement de la Foy dans la Nouvelle-France* et ce « mensonge », ont marqué durablement le discours historique sur Hennepin et entaché son œuvre du soupçon de l'imposture, du plagiat et de la vantardise. Pourtant, ces particularités de l'œuvre du récollet, et notamment la « révélation » faite au public en 1697, constituent les termes d'une énigme historique qui expliquent l'indignation du missionnaire, car, comme le souligne encore Jacques Riffault : « c'est ce qui y transparaît de lui-même malgré lui qui nous éclaire sur un écrivain. […] tout ce qu'ils [les écrivains] escamotent (même si c'est le bien), tout ce sur quoi ils appuient (même si c'est le mal) nous aide à retrouver les traits qu'ils ont mis, parfois, beaucoup de soin à brouiller. »[2]

Alors que *Description de la Louisiane* est un rapport à l'intention du roi de France, mandataire officiel de l'expédition accomplie, les deux derniers récits viatiques d'Hennepin, *Nouvelle Decouverte* et *Nouveau Voyage*, prennent le public à témoin des injustices dont celui-ci se dit avoir été victime à partir de 1691. Dans la préface de chacun de ces récits, l'indignation du récollet porte avant tout sur les transgressions des valeurs chrétiennes que commettent les troupes d'un roi se disant « très chrétien » (Louis XIV) pillant et détruisant églises et monastères dans les territoires des Pays-Bas. Elle porte aussi sur les coups-bas de prêtres jansénistes travaillant en sous-main à dénigrer le travail et la personne même du récollet. Enfin, elle dénonce certains supérieurs de la province de Saint-Denis sous l'égide de laquelle Hennepin avait passé six ans de sa vie en Nouvelle-France :

> Non, Sire, je ne craindray point de le dire ici, par ce qu'un principe de Religion, aussi bien que de reconnoissance & de sincerité m'engage à rendre ce témoignage à toute la terre. C'est, que j'ay veu moy même Vôtre Majesté prendre soin de conserver nos Eglises dans les Païs Bas, & d'en défendre le pillage, pendant que ceux que leur conscience obligeoit à les proteger, violoient hautement & à la face du Soleil le respect, qui leur est dû.[1]
>
> Je demande pardon à Vôtre Majesté, Sire, si je me plains ici devant Elle de quelques particuliers de cette Ville, qui bien que de même Religion que moi, en apparence, travaillent à me rendre odieux, & à me décrier parmi les simples, sous le prétexte spécieux, qu'un Religieux de Saint François, fait imprimer deux Volumes dans cette Ville, dédiez à Vôtre Majesté, de l'histoire de la grande Découverte, que j'ai faite dans l'Amérique Septentrionale.[2]

1 Catherine Broué, « Le Premier établissement de la foy, une œuvre collective supervisée ? Étude de la réécriture d'un passage de l'Histoire du Canada », dans Études littéraires, *Autour de Gabriel Sagard*, vol. 47, nº 1, hiver 2016, p. 77-96.

2 Jacques Riffault, « D'abord raconter ! », Vie Sociale, 2015, vol. 1, no 9, p. 30, en ligne à https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-2015-1-page-23.htm#

1 *Nouvelle Decouverte d'un très grand pays à l'ouest de la Nouvelle-France*, ouvrage cité, Épître au Roi de Grande Bretagne Guillaume III, n. p.

2 *Nouvelle Decouverte*, Épître au Roi, n. p.

> Il y a des gens particuliers peu Chrétiens, qui ont conspiré ma ruine pour quelques interez sordides prétendus, par ce que je leur donnois de l'ombrage, & pour m'empêcher défaire imprimer mes Découvertes, ils ont dit, ou faire dire à mes Libraires d'Utrecht, que tout ce que je leur donnois à imprimer, n'étoit qu'une répétition de la Description de nôtre Louisiane, & qu'ils en avoient veu une traduction Flamande ; ces gens Passionnez sont dignes de compassion, & dignes de blâmes ; mais il est aisé de faire connoître leurs impostures. Franchement il faut avoir un front d'airain, pour en faire ainsi accroire aux gens.[1]

Cette indignation s'explique par le fait qu'Hennepin a été exilé du territoire français à partir de 1691, puis de sa province récollette d'attache (Saint-Antoine) en 1694, au mépris des règlements de son ordre et sans raison avérée. Privé de tout moyen de gagner sa vie en tant que récollet et coupé de ses confrères et de sa communauté, alors même qu'il n'aura jamais été officiellement radié de son ordre, il portera ses plaintes en personne à Rome à la fin de 1699. Le décret ajouté aux Statuts des frères mineurs en 1700, qui réitère l'obligation pour les supérieurs de chaque province d'obtenir l'approbation du général de l'ordre avant d'obliger un de leurs membres à changer de province[2], donne d'ailleurs raison au récollet sur ce point : son exil relève d'un abus de pouvoir de la part de certains membres de la province de Saint-Denis. Si, comme ce dernier l'affirme dans son œuvre, Hyacinthe et Louis Lefebvre, ses supérieurs,

1 *Nouveau Voyage*, préface non paginée.

2 Un décret du Saint-Office porté aux Statuts des frères mineurs en 1700 rappelle que les supérieurs d'une province ne peuvent exclure quelqu'un sans en référer au Général de l'ordre (Pauline Dubé, ouvrage cité, p. 189).

proches du groupe d'obédience janséniste qui soutenait à la Cour les entreprises de La Salle, avaient fait pression sur le ministre de la guerre Louvois pour chasser Hennepin du territoire français en 1691, ce n'est donc pas parce qu'il avait commis quelque acte répréhensible qu'ils pouvaient alléguer comme motif de cet exil. Il semble plutôt qu'on ait voulu le faire taire parce qu'il savait quelque secret dérangeant entourant les explorations de La Salle. À mots couverts, en effet, la « révélation » mensongère dévoilée dans *Nouvelle Découverte* constituerait un avertissement, une manière pour Hennepin de montrer qu'il n'est pas dupe des manœuvres de ce groupe et qu'il est prêt à faire de véritables révélations, s'il y est acculé. Simultanément néanmoins, il tait ce qu'il sait du territoire et d'une voie pouvant mener à l'océan Pacifique (la Mer du Sud) afin de préserver ses chances de rentrer en grâces, tentant ainsi de négocier avec la double nécessité qui régit son écriture : celle d'obéir et celle de protester.

2. Jean-Baptiste Minet (ca 1685) – Une riposte de dernier recours

Jean-Baptiste Minet, mandaté par Louis XIV en 1684 pour accompagner Cavelier de La Salle à l'embouchure du Mississippi par le golfe du Mexique et mettre ses compétences d'ingénieur à son service, ne débarqua pas avec ce dernier sur les côtes du Texas où l'explorateur avait décidé d'installer sa troupe, mais revint plutôt avec le navire du roi Le Joly et son capitaine Beaujeu, désobéissant ainsi aux ordres royaux. En effet, au lieu de suivre Beaujeu, qui avait pour mission de faciliter l'installation de la petite colonie à l'embouchure du Mississippi avant de

rentrer en France, Minet aurait dû débarquer à l'endroit choisi par l'explorateur, selon les termes de sa mission. Accusé de désertion, l'ingénieur fut emprisonné et sommé de répondre de ses actes à son retour en France en 1685. Il fournit à cet effet une copie de son journal de bord qu'il accompagna d'une série de questions griffonnées à la hâte répondant aux accusations proférées contre lui par La Salle. Ce manuscrit, conservé aujourd'hui à Bibliothèques et Archives Canada[1], est rédigé dans le style lapidaire attendu pour un journal fait au jour le jour, laissant peu de place au ressenti ou à la plainte. Les épreuves et les difficultés font partie de ces sortes de voyage, semble penser Minet qui, par exemple, se contente de mentionner, après un épisode où il tombe à la mer : « Il faisait froid. » Dans son journal prédominent d'ailleurs mesures (latitude, longitude, distances, profondeurs), observations concrètes (type de fonds marin, végétation), dates et heures, et calculs.

Toutefois ces chiffres, qui témoignent implicitement de la manière rationnelle et consciencieuse avec laquelle Minet s'est accompli de ses tâches, sont accompagnés de remarques de plus en plus nombreuses, à mesure que le récit se développe, sur les décisions arbitraires et les comportements inconséquents du chef d'expédition. Sans qualifier explicitement la conduite de La Salle, Minet rapporte avant tout des faits qui mettent de l'avant l'incohérence des ordres et des informations que l'explorateur donne

1 Deux documents sont conservés à Bibliothèque et Archives Canada sous l'intitulé *Journal de Jean-Baptiste Minet, l'ingénieur et cartographe Minet, écrit en 1684 et 1685, racontant les explorations de René-Robert Cavelier de La Salle au Mississipi et dans le golfe du Mexique* (cote archivistique R7971-0-7-F), dont le *Journal de nostre voiage au golphe de Mexique, p. 1-77,* dont je parle ici.

– ou ne donne pas – sur la véritable destination de leur voyage. Il note également les nombreuses erreurs de jugement témoignant d'un mépris profond de La Salle pour la santé, voire la survie de ses gens et des équipages des navires, de la surveillance abusive qu'il exerce sur les passagers, du favoritisme dont il fait preuve et qui grève, selon Minet, la sécurité de l'expédition, etc.

3. Henri Joutel, ou l'indignation en filigrane

Henri Joutel, ancien soldat de « modeste extraction », s'était engagé en 1684 comme volontaire avec d'autres Rouennais dans l'expédition par mer de Cavelier de La Salle. Censée à la fois coloniser l'embouchure du Mississippi et attaquer les mines d'argent du Nouveau-Mexique, cette expédition avait mobilisé, de gré ou de force, environ 280 personnes : engagés, volontaires, associés, soldats, quelques colons et les équipages nécessaires à la bonne marche de quatre navires. Après une escale à Saint-Domingue, la troupe, déjà décimée par la malnutrition, la maladie et une attaque de pirates, avait échoué en 1685 (au propre comme au figuré) sur les rives du Texas (baie de Matagorda), et seules une douzaine de personnes, au final, avaient survécu à cette entreprise. Henri Joutel, Jean Cavelier, frère de l'explorateur, son neveu Cavelier dit le jeune, Anastase Douay, récollet et le maître de barque Tessier avaient été les seuls survivants à retourner en France, à la fin de l'année 1688, en dehors bien sûr de Beaujeu et de l'équipage ou des passagers de son navire (dont Minet), rentrés en 1685.

Conflits meurtriers avec des nations autochtones, pertes financières majeures pour d'innombrables créanciers en Nouvelle-France et en France, décès de plusieurs centaines de personnes :

le retour d'une poignée de survivants en France, dont Henri Joutel faisait partie, fut loin d'être glorieux, ce qui explique certainement que son journal de voyage n'ait été publié que 25 ans plus tard. Dans ce texte publié en 1713 sous le titre de *Journal historique du dernier voyage que feu M. de la Sale fit dans le Golfe de Mexique*[1], particulièrement mesuré, même l'assassinat de Cavelier La Salle, dont on aurait pu s'attendre à ce qu'il en constitue l'apex, finit par y apparaître comme une péripétie parmi d'autres. Or cette impression d'insensibilité du scripteur est l'œuvre de l'éditeur qui en a tronqué les passages les plus personnels. Certes, le manuscrit qui nous en a été conservé n'est pas l'original envoyé au ministre Louis Phélypeaux de Pontchartrain en 1698, mais une copie bâclée et lacunaire conservée dans les papiers du géographe Claude Delisle. Pourtant, il est certainement plus proche de cet original que la version publiée, largement remaniée et tronquée. Cette copie tronquée, obtenue par le géographe quelques années après la rédaction de l'original alors déjà disparu, copie que j'appellerai ici pour faire court *Voyage*[2], semble bien procéder du moins en partie d'un journal d'expédition, si l'on en juge notamment par la précision des remarques et

1 Le *Journal historique du dernier voyage que feu M. de la Sale fit dans le Golfe de Mexique*, redigé & mis en ordre par Monsieur De Michel, Paris, Estienne Robinot, Libraire, 1713, est une version abrégée et expurgée du manuscrit examiné ici.

2 Deux titres figurent dans ce document : le premier, *Relation du voyage de Mr de la Salle dans le nord de l'Amerique Septen*[ale] *en 1684 pour y faire un etablissement dans la partie qu'il en avoit auparavant découverte*, figure en début de dossier et précède diverses notes présentant le document. Le second, *Voyage de Monsieur de La Salle dans l'Amérique septentrionnale en l'année 1684 pour y faire son établissement dans la partie qu'il en avait auparavant découverte*, précède tout de suite le récit : c'est ce titre que j'utiliserai ici. Le document n'étant pas paginé, je le citerai sans indiquer de pagination.

leur caractère à la fois spontané et répétitif. Le texte en a cependant été écrit plusieurs années après le retour de Joutel en France, comme le montrent les nombreuses remarques relatives au récit de ce même voyage publié en 1691 dans *Premier Établissement de la Foy dans la Nouvelle-France*.

Ce *Voyage* semble répondre à la nécessité, pour Joutel, de se justifier, voire de se disculper, d'une part, d'un désastre auquel il a pris part et dont il est sorti vivant, mais aussi, d'autre part, du silence même qu'il aurait gardé à son retour, silence qu'il attribue aux ordres de Jean Cavelier, frère de l'explorateur, qui l'aurait empêché de se rapporter aux autorités concernées et aux familles endeuillées :

> Mr Cavelier partit trois jours après pour Paris rendre compte a Mr Le Marquis de Seignelay de ce qui s'estoit passé dans le voyage. Il me recommanda de garder le secret de la mort de Monsieur De La Salle jusques a ce que Il en ut donné advis, et informé Mr de Seignelay, ce qui mobligea daller a la Campagne pour n'estre pas obligé de rendre raison a plusieurs personnes, lesquels avaient des parens dans ledit voyage, et lesquels y estoient morts, ce qui ne m'a pas esté advantageux en ce que par le moyen de quelques amis, lesquels m'auroi[en]t procuré quelque chose si je les avois veus, et que je leur eusse proposé le fait. Mais malapropos pour moi je me suis trop fié a des gens qui se sont mocqués dans la suitte, Mais Il faut Louer Dieu de tout.

L'amertume qui transparaît dans la dernière phrase de ce court passage concluant une narration de plusieurs centaines de pages signale que ce voyage aura eu des répercussions importantes sur la vie ultérieure de Joutel : dix ans plus tard, celui-ci

se sent encore floué. Traumatique, l'expérience de Joutel l'a certainement été, si l'on en juge par l'ampleur de ce qu'il aura perdu : ses amis, morts en route ou dégoûtés par son échec, son honneur et sa réputation, ses liens sociaux, ses espoirs de fortune et peut-être, surtout, la joie et la confiance qu'il plaçait dans le genre humain. C'est du moins ce que son récit donne à entendre, explicitement ou implicitement.

En somme

Publiés et soigneusement travaillés pour les récits d'Hennepin, écrits vraisemblablement d'une traite à partir de notes de voyages pour ceux de Joutel et de Minet, les textes examinés ici ont en commun la nécessité, pour leurs auteurs, de se justifier, voire de se disculper d'un voyage aux conséquences désastreuses. Ces auteurs écrivent dans une situation périlleuse, puisque des conséquences fâcheuses pourraient résulter de l'écriture même de leur expérience : il en va de leur profession, de leur réputation ou de leur vie : Hennepin est en exil et privé de moyens de gagner sa vie ; Joutel a longtemps été réduit au silence et a perdu pour cela ses amis et des moyens de subsistance ; Minet a refusé d'obéir à La Salle et écrit depuis la prison. La part importante que ces textes laissent, sous différentes formes, à l'écriture de soi, aux réflexions qu'ont suscités chez eux les événements dont ils rendent compte et à l'indignation présente donc un double intérêt : discursif, en ce que leurs récits convoquent différentes stratégies scripturales pour convaincre le lecteur de la probité, de la sincérité et de l'innocence de leurs auteurs à l'égard des résultats désastreux des expéditions

auxquelles ils ont pris part et ce, malgré les risques que leur indignation leur fait courir ; intérêt culturel et historique, en ce qu'ils laissent affleurer, à mots plus ou moins couverts, les valeurs personnelles à l'aune desquelles ils réfléchissent sur les événements passés et prennent leurs distances – quand ils ne les critiquent pas ouvertement – à l'égard du comportement ou des décisions de leurs supérieurs.

Dans le cas trois œuvres analysées, leurs trois auteurs ont vu leur réputation, leur statut ou leur intégrité remises en cause à la suite de leur voyage. Qu'ils aient obéi ponctuellement aux ordres qui leur avaient été donnés (c'est le cas d'Hennepin et de Joutel) ou qu'ils y aient désobéi en estimant ces ordres contraires au service du roi (c'est le cas de Minet), leur indignation semble avoir été suscitée moins par les difficultés du voyage qu'ont entraînées les ordres même de Cavelier de La Salle que par les déconvenues que leur a réservées l'après-voyage. Comme le veut l'époque, le traitement infligé aux autochtones, jugés par ces trois auteurs comme radicalement différents d'eux-mêmes, ne suscite aucun état d'âme ; les situations suscitant l'indignation relèvent d'un souci d'exactitude chez Minet et Joutel, tempéré chez Hennepin par la distinction qu'il fait explicitement entre vérité et sincérité ; elles relèvent également, chez les trois auteurs, du manque de reconnaissance à leur égard du chef d'expédition ou de leurs supérieurs, après leur retour en France. Compte tenu des dangers qu'ils ont encouru durant leur voyage de par leur obéissance aux ordres, pour Hennepin et Joutel, ou par leur désobéissance, pour Minet, cette recon-

naissance qui leur est refusée constitue un affront social et une entrave inadmissible à leur devoir[1].

Chez le récollet Louis Hennepin dont l'œuvre marque un tournant dans la relation de voyage en Nouvelle-France ou chez l'ingénieur chez Minet, émotions et sentiments sont palpables, allant même jusqu'à prendre, dans certains passages, le contrôle du récit. Par contraste, le récit de Joutel paraît à première vue plus mesuré, mais son analyse met en lumière la façon toute particulière dont s'exprime et se négocie la double contrainte qui en régit la narration. S'exprimant sans frein lorsque l'événement concerne un égal, l'indignation, chez ces trois auteurs, devient plus discrète lorsque l'injustice perçue relève d'un supérieur, mais demeure néanmoins palpable si l'on sait lire entre les lignes.

Chez Hennepin, c'est le jeu délicat entre le silence et la révélation qui guide sa plume, et c'est encore sur l'écriture qu'il compte pour persuader ses détracteurs de le rétablir dans ses prérogatives de récollet français et pour obtenir de nouveaux appuis à sa cause perdue. Confronté à une situation où un pouvoir perçu comme arbitraire et omnipotent s'en est pris à lui à son retour de voyage sans égard aux services qu'il a pu rendre, le récollet exprime dans ses écrits assez facilement son indignation, sans toutefois que soient nommées les personnes dont il se plaint. Il n'hésite pas à proférer des menaces voilées à l'intention de ces dernières et ne semble pas à bout de ressources pour défendre son point de vue, contrairement à Minet ou Joutel, puisqu'il cherche

1 De fait, comme le souligne Jean Philippe Pierron, « une indignation pointe une situation singulière de laquelle s'indigner pour s'acquitter avec justesse de ce que l'on a à faire. Sa puissance d'effraction retentit au cœur d'un contexte dont les usages institués engendrent un déni de reconnaissance et dont elle fait apparaître la violence ou le mépris », article cité, p. 8.

activement des appuis parmi ses lecteurs. Hennepin ayant été arrêté par une vérité impossible à dire s'il voulait avoir une chance de réintégrer sa province et d'obtenir gain de cause dans son combat contre un groupe d'intérêt puissant auquel étaient associés certains de ses supérieurs, sa stratégie scripturale n'aura à l'évidence pas fonctionné de son vivant, mais l'indignation qui l'anime, que nombre de chercheurs ont confondu avec une simple animosité ou un désir puéril d'attirer l'attention, a pris la voie subtile – trop, sans doute, pour être efficace – de l'invention pour s'exprimer. Il aura malgré tout réussi, grâce au succès de son œuvre et à l'intérêt que celle-ci présente sur les plans à la fois historique et littéraire, à établir un lien social durable avec son public, grâce à sa compétence d'écrivain-voyageur.

L'ingénieur Minet, en bien plus mauvaise posture que les deux autres auteurs, puisqu'il écrit depuis la prison et risque la peine capitale, se défend d'avoir désobéi au pouvoir royal même s'il a contrevenu aux ordres de La Salle, qu'il présente comme irresponsable et indigne du pouvoir qui lui avait été confié. Dépourvu de moyens rhétoriques fins pour assurer sa défense, il prend la voie de la riposte à l'égard de son chef d'expédition dans les dernières pages de son journal en proférant des accusations ou en cherchant des confirmations sous forme de questions acrimonieuses qui n'appellent aucune réponse. Cette stratégie a-t-elle porté fruit ? La dénonciation d'un supérieur par un inférieur n'avait pas bonne presse dans les hautes sphères du pouvoir, mais le témoignage du capitaine Beaujeu aura peut-être corroboré les dires de Minet : ce dernier sortit de prison. En revanche, son récit passera inaperçu pendant plus de trois siècles avant qu'il n'abou-

tisse dans les collections de Bibliothèque et Archives Canada en 1981.

Quant à Joutel, qui cherche constamment à réaffirmer ses liens d'appartenance et son adhésion à la hiérarchie et aux valeurs de son milieu d'origine, il se garde de critiquer ouvertement son supérieur direct Cavelier de La Salle, bien qu'il lui faille se dissocier des décisions malheureuses que ce dernier avait prises et à l'exécution desquelles il avait lui-même participé. C'est sans doute en partie ce qui explique l'impression d'honnêteté que son *Voyage* et le *Journal historique* publié en 1713 suscitent, ce dont témoigne l'unanimité des chercheurs quant à la fiabilité de son texte. De fait, à la fois témoin, acteur et victime d'un voyage catastrophique, Henri Joutel parvient, dans le récit qu'il fait de son expérience, à persuader de sa conduite irréprochable selon les critères de l'époque, à la fois durant le voyage et dans l'écriture. Jamais il n'aura commis l'impardonnable que l'on aura pu reprocher aux deux autres voyageurs-relateurs : désobéir, remettre en question la compétence d'un chef. Pourtant, sans explicitement critiquer le comportement et les choix de Cavelier de La Salle, son récit exprime aussi l'amertume qu'aura causée l'ingratitude de ses supérieurs (Cavelier de La Salle et Jean Cavelier, sans parler de la Cour, qui ne s'occupa guère du sort des survivants) à l'égard de son dévouement sans faille. La double contrainte qu'exerce sur lui le devoir d'obéissance et la certitude qu'il doit aider son prochain étant demeurée insoluble, son indignation devant le mépris de la vie humaine et la mauvaise foi de ses supérieurs ne parvient à s'exprimer qu'entre les lignes, sans jamais se dire[1].

1 Roxanne Roy souligne cette impossibilité de critiquer, sous l'Ancien Régime, les personnes puissantes, leur courroux étant redoutable à ceux qu'elles gouvernent, dans *L'art de s'emporter,* Gunter Narr Verlag, 2007, p. 265.

Une dernière remarque peut être faite ici : tant Minet, Joutel qu'Hennepin déplorent dans leurs textes la désinformation qu'ont fait régner Cavelier de La Salle et ceux qui l'appuyaient à la Cour. Pourtant, l'histoire de l'exploration du bassin du Mississippi a longtemps privilégié des sources apocryphes ou de seconde main, dont *Premier Établissement de la Foy dans la Nouvelle-France*, la *Relation des découvertes de l'abbé Bernou* (ca 1681) ou la version imprimée du *Voyage* de Joutel, pour expliquer cette époque mouvementée. Fort heureusement, les récits d'Hennepin, de Minet ou de Joutel nous permettent de raffiner notre compréhension de ces explorations bien sûr, mais surtout de replacer ces dernières dans des enjeux plus vastes, en France et en Nouvelle-France, enjeux que les récits estimés « officiels » masquaient avec habileté. Leur indignation les a poussés à dénoncer des abus dont ils cherchaient à obtenir justice, alors même que cette dénonciation, délicate dans le cadre restreint des conventions de leur époque, ne pouvait emprunter que des voies détournées. Il en a résulté des récits *subjectifs* d'une grande richesse qui comptent sur le lecteur pour déjouer leurs propres ruses.

Les écrits des missionnaires en Nouvelle-France : nouvelles perspectives d'analyse

Alessandra Ferraro, Università di Udine, Italie

L'étude du vaste corpus d'écrits de la Nouvelle-France, qu'on a considéré dans le passé principalement comme une source documentaire pour les historiens, a attiré au cours des dernières décennies l'intérêt des chercheurs provenant de différents horizons disciplinaires tels que l'anthropologie, la linguistique, la littérature et les sciences sociales[1]. Un grand nombre de documents originaux est maintenant disponible sur la toile[2], ce qui favorise un accès plus aisé aux textes. Dans ce cadre, de nombreuses études ont vu le jour qui ont privilégié une perspective transdisciplinaire pour se rapprocher soit de l'œuvre entière des protagonistes de la première entreprise colonisatrice française en Amérique, soit des aspects individuels de cette dernière[3]. On a également assisté à la multiplication des éditions non uniquement destinées à un public universitaire, à partir des *Voyages au Canada* de Cartier publié à Paris aux Éditions de la Découverte (1989) au *Grand Voyage du Pays des Hurons* de Gabriel Sagard (1990) et de Jean de Brébeuf (1996), publiés dans la Bibliothèque Québécoise, à la réédition des œuvres de Paul Le Jeune (1999 ; 2011), jusqu'à la publication de la *Relation* de Marie de l'Incarnation dans la collection Boréal compact (2016). En 2011 ont paru les actes du colloque *Éditer la Nouvelle-France*, édités par Andreas Motsch et Grégoire Holtz, entièrement consacrés aux questions reliées à la publication des textes de cette période.

Dans la variété des approches, les chercheurs qui s'occupent de la Nouvelle-France semblent aujourd'hui convenir sur le fait que les œuvres et les auteurs n'ont pas été suffisamment étudiés et qu'ils nécessitent au moins d'une relecture, comme l'indique le titre du collectif de Sebastien Côté et Charles Doutrelepont, *Relire le patrimoine lettré de l'Amérique française* (2013). Dans *Penser l'Amérique : de l'observation à l'inscription* (2017), Nathalie Vuillemin et Thomas Wien proposent de revenir aux documents écrits qui, à leur avis, n'ont pas reçu l'attention qu'ils méritent. Ils intitulent de manière éloquente « Résistances et silences » un paragraphe de leur introduction dans lequel ils reconstruisent le processus de transmission du patrimoine de

1 Pour un aperçu général, voir Réal Ouellette, *La relation de voyage en Amérique (XVI^e^-XVIII^e^ siècles). Au carrefour des genres* (2010).

2 Nous nous référons également à la bibliographie critique détaillée de Guy Laflèche, constamment mise à jour en ligne grâce au *Complementum*. Les documents numériques sont surtout disponibles sur le site Gallica de la Bibliothèque Nationale de France, dans la section « Notre mémoire en ligne » du site Canadiana.org et dans Google Books.

3 Nous renvoyons aux collectifs dirigés par Laurier Turgeon avec Pierre Guillaume (*Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVI^e^ au XX^e^ siècle*. 2007), par Nicola Gasbarro (*Le culture dei missionari*, 2 vol., 2009), par Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré (*De l'Orient à la Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*. 2011) qui recueillent les actes de colloques qui ont eu lieu à La Rochelle (2005), à l'Université d'Udine (2006), au Musée de Sainte-Marie-au-pays-des-Hurons (organisé par l'Université de Waterloo, 2007). Guy Poirier a édité deux collectifs qui recueillent les travaux de l'équipe internationale "Textes missionnaires dans l'espace francophone" (*Rencontre, réécriture, mémoire*. 2016 ; *L'envers du décor*. 2018). On consultera également de Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e^ siècle* (2001).

l'Amérique française dans la culture occidentale. Dans la présentation du numéro d'*Études littéraires* consacré à Gabriel Sagard, Marie-Christine Pioffet constate, en reprenant l'évaluation de Jack Warwick – l'éditeur de l'édition de 1999 –, que le missionnaire est resté longtemps « l'oublié de la critique littéraire »[1]. Il ne s'agit pas, à notre avis, seulement d'un exercice rhétorique visant à accréditer l'utilité de nouvelles enquêtes, mais surtout de la constatation de l'opportunité de reconsidérer non seulement le corpus d'écrits, mais toute l'aventure coloniale française sur le sol américain. Témoignent de cette entreprise de révision deux publications en France, l'*Histoire de l'Amérique française* de Gilles Havard et Cécile Vidal (2004) et *Une Histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XVI^e siècle* de Laurier Turgeon (2019). Nous remarquerons que l'histoire de la Nouvelle-France y est présentée selon une perspective qui privilégie les échanges et les relations entre les différentes civilisations présentes sur le Continent.

La période de la Nouvelle-France, ses protagonistes et les documents qui s'y rattachent sont ainsi placés au centre d'enquêtes plus approfondies pour lesquelles on adopte des perspectives, des méthodes et des instruments propres aux différents domaines d'étude. Ceci a conduit à des lectures novatrices qui témoignent, dans leur diversité, du fait que la Nouvelle-France constitue aujourd'hui un nouveau domaine épistémologique[2]. Dans ce changement de paradigme, il est évident que le rôle des

1 Marie-Christine Pioffet, « Présentation », Dossier « Autour de Gabriel Sagard », p. 7.

2 Allan Greer. *La Nouvelle-France et le monde* (2009) ; Adrien Paschoud. « Aborder les *Relations* jésuites de la Nouvelle France (1632-1672) : enjeux et perspectives » (2012).

missionnaires et leurs écrits acquièrent un poids et une lumière différents.

Nous allons ici essayer de cerner les raisons de ce regain d'intérêt, liés à une série de mutations d'optique et de perspective produites dans les différentes disciplines. Elles ont en commun l'adoption d'une approche transdisciplinaire qui implique l'élargissement du champ d'enquête traditionnel et une même volonté de privilégier les relations par rapport à l'étude d'un seul élément séparé.

La colonisation de la Nouvelle-France : une épopée de la foi

L'entreprise colonisatrice de la Nouvelle-France est née de l'indissoluble lien entre la foi et l'intérêt politique et économique dans le contexte religieux et messianique de la Contre-Réforme. En 1627, à la demande de franciscains recollets et des jésuites, Richelieu institue en France la Compagnie des Cent-Associés en la structurant selon les besoins qu'expriment les deux ordres impliqués dans l'aventure canadienne. Leur but n'était pas de créer une entreprise commerciale, mais celui de réunir des religieux et des laïcs autour d'un même projet visant à l'évangélisation des peuples amérindiens. En adoptant le projet de colonisation élaboré par les recollets en 1616, le Cardinal veut ainsi créer sur le nouveau continent une société française et catholique dans laquelle on doit inclure les indigènes sédentarisés après leur évangélisation et leur acculturation.

De cette aventure française, une partie importante de la colonisation européenne du Nouveau Monde, font partie les textes odéporiques – tels les relations de voyage de Cartier et

Champlain – et les écrits religieux rédigés pour des raisons pratiques ou de propagande. Cette dernière, de loin la catégorie la plus abondante, composée de chroniques, lettres, règles contractuelles, dictionnaires et récits spirituels, voit parmi ses réalisations les plus significatives le *Grand voyage du pays des Hurons* de Gabriel Sagard avec son dictionnaire français-huron, l'ensemble monumental des *Relations* jésuites et les écrits des religieuses ursulines et augustiniennes associés à l'entreprise canadienne[1]. À l'aube de la colonisation, par ces textes, se développe un échange transocéanique du Canada vers la France qui sera publié seulement en partie. En effet, à l'époque seront imprimés et soustraits ainsi aux aléas du temps et des événements historiques seuls les écrits qui attestent le succès de l'évangélisation ou bien le caractère exceptionnel de ceux qui y participaient. Par l'utilisation des réseaux qui gravitent autour de la mission canadienne, les religieux construisent ainsi un *monumentum* de l'entreprise évangélisatrice destiné au public européen.

Les textes liés à la colonisation de la Nouvelle-France, rédigés par les membres des ordres impliqués dans l'entreprise,

1 Nous renvoyons aux deux éditions des relations que les jésuites ont régulièrement rédigées de 1632 à 1672 qui reproduisent également de nombreux documents contemporains : Reuben Gold Thwaites est l'éditeur de 73 volumes en anglais publiés entre 1896 et 1911 (*The Jesuit Relations and Allied Documents : Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*) ; on doit à l'historien jésuite Lucien Campeau l'édition entre 1967 et 2003 (incomplète à cause de sa mort) de neuf volumes (*Monumenta Novae Franciae*). Sur les mérites des deux éditions, nous renvoyons à l'article de Luca Codignola, "Jesuit Writings According to R.G. Thwaites and Lucien Campeau, SJ : How Do They Differ?" 2011). Il existe également des éditions critiques des travaux de l'ursuline Marie de l'Incarnation, première missionnaire française en Nouvelle-France (*Écrits spirituels et historiques*. Éd. Albert Jamet. 1929-1939 ; *Correspondance*, Éd. Guy-Marie Oury. 1971).

deviennent ainsi un puissant outil de propagande idéologique et religieuse pendant la période de la première colonisation. Convaincre le public européen de la bonté et de la validité de l'évangélisation était en outre indispensable pour obtenir des subventions et des garanties permettant de poursuivre dans ce projet.

Après la décimation épidémiologique des sauvages et leur disparition de la scène coloniale, les textes missionnaires seront utilisés par les élites intellectuelles catholiques comme témoignage d'une épopée de la foi, dont les héros seront les Saints Martyrs canadiens, les jésuites péris par main des Iroquois, qui deviendront par la suite les saints patrons du Canada français.

D'un double oubli à la critique postcoloniale

La forte caractérisation idéologique et religieuse du corpus missionnaire sera la cause du double oubli dans lequel ces écrits tomberont, des deux côtés de l'Atlantique, deux siècles plus tard, à la suite de deux révolutions, - la Révolution française de 1789, qui marque la fin de l'Ancien Régime, et la Révolution tranquille de 1960, qui est à l'origine de la laïcité du Québec. Il ne faut pas oublier que la suppression des jésuites en 1767, le résultat moins d'une controverse théologique que d'un choix politique, avait déjà contribué à diminuer l'intérêt pour la mission au Canada qui était perçue comme étant liée à la Compagnie.

En outre, dans la culture française influencée par les Lumières rares sont les auteurs directement liés au catholicisme à avoir été intégrés dans le canon ; si l'on excepte Bossuet, Fénelon et Pascal, dans le passé l'intérêt pour la littérature religieuse

du XVI[e] siècle a été moindre. De plus, l'anti-jésuitisme pascalien qui a profondément marqué l'histoire littéraire française, a contribué à détourner l'attention des écrits jésuites. Au Canada francophone, dont l'identité pendant des siècles a coïncidé avec la revendication des origines françaises et de la tradition catholique, l'avènement de la modernité introduit par la Révolution tranquille a entraîné un désintérêt généralisé pour les racines religieuses et européennes qui avaient nourri dans le passé la culture et la littérature de la Belle Province.

Ces dernières décennies, dans le cadre des études postcoloniales, l'œuvre des missionnaires a été souvent assimilée à l'entreprise du colonisateur occidental fondée sur la violence et sur l'oppression. Dans le sillage d'une vision introduite en France par Tzvetan Todorov, ces écrits ont été analysés le plus souvent sous un angle réducteur visant à mettre en évidence l'incapacité des religieux d'interpréter sémiotiquement les autres civilisations[1]. Malgré ce jugement, essentiellement négatif, exprimé sur cette production, les études postcoloniales ont contribué à attirer l'attention des critiques contemporains sur les œuvres des missionnaires et des *conquistadores*.

Cette focalisation a entraîné, parallèlement, un développement de l'intérêt pour les civilisations indigènes, pour leurs coutumes et leurs croyances. Encore une fois, les textes des missionnaires se sont avérés être une véritable mine d'informations pour les ethnologues, les archéologues et les anthropologues.

1 Paolo Carile. *Lo sguardo impedito. Studi sulle relazioni di viaggio in "Nouvelle-France" e sulla letteratura popolare* (1987) ; Gordon M. Sayre. *Les Sauvages américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature* (1997) ; Carole Blackburn. *Harvest of Souls. The Jesuit Missions and Colonialism in North America. 1632-1650* (2004).

C'est dans ce contexte que s'est affirmée la Nouvelle Histoire indienne centrée sur les modes de pensée et d'action des sociétés amérindiennes au moment des premiers contacts avec les Occidentaux[1]. L'intérêt pour les Amérindiens a contribué à orienter également les linguistes vers les témoignages des missionnaires sur les langues indigènes, décrites et transmises à travers les dictionnaires bilingues qu'ils rédigeaient ainsi que sur la base de leurs observations, d'ordre grammatical, présentes dans leurs relations[2]. Ces textes ont donc commencé à être accessibles grâce à des éditions modernes, pour ensuite être analysés avec les instruments de la rhétorique, de la linguistique, également dans une optique de genre. Particulièrement féconde est cette dernière perspective, surtout de matrice anglo-saxonne, qui se concentre sur la production féminine dans les contextes religieux de la mère-patrie et des colonies. C'est l'historienne

1 Bruce Trigger. *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660* (1976); James Axtell. *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America* (1982); Denis Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664* (1985) ; Georges É. Sioui. *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale* (1989) ; Idem. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique* (1999) ; Tracy Neal Leavelle. *The Catholic Calumet : Colonial Conversions in French and Indian North America* (2012).

2 L'œuvre pionnière de Victor Egon Hanzeli sur la linguistique missionnaire en Nouvelle-France est restée pendant des décennies la seule étude sur les tentatives des missionnaires de décrire le fonctionnement des langues amérindiennes. Voir, ensuite, les travaux de Pierre Martin (*Le montagnais : langue algonquienne du Québec*. 1991) et de Diane Daviault (*L'algonquin au XVII[e] siècle. Une édition critique, analysée et commentée de la grammaire algonquine du père Louis Nicolas*. 1994). Voir aussi la collection dirigée par Otto Zwartjes chez Iberomericana Editorial et Vervuert qui publie des ouvrages linguistiques de l'époque coloniale concernant les langues amérindiennes et asiatiques. Le projet vise une étude systématique de la linguistique missionnaire dans la description de ces langues (cf., par exemple, Zimmermann et Kellermeier-Rehbein).

Natalie Zemon Davis dans *Women on the Margins. Three Seventheenth-Century Lives* (1995) qui a analysé la figure de la mystique ursuline Marie de l'Incarnation. Dans son sillage on a eu une floraison d'études qui ont pris en considération l'œuvre et l'écriture de la sainte et d'autres religieuses ou dévotes reléguées dans les espaces doublement marginaux du cloître et de la colonie[1]. Une grande partie des études actuelles concerne l'œuvre des ursulines et en particulier de Marie de l'Incarnation, en raison de son parcours exceptionnel de mystique et de première missionnaire française. Nous rappelons également que dans le cadre des missions de colonisation et de conversion de la Nouvelle France les religieuses de cet ordre, poussées par le même courant spirituel missionnaire dans lequel se reconnaissaient les jésuites, ont œuvré avec eux de façon complémentaire dans l'apostolat. Heidi Keller-Lapp arrive à forger pour définir la nouvelle identité de ces femmes missionnaires l'appellatif « jésuitesses »[2]. Il est donc possible de cerner un sous-corpus féminin dont l'analyse a mis en évidence des particularités et des originalités qui le distinguent par rapport aux écrits des

1 Kathleen Ann Myers et Amanda Powell ont édité les écrits de Maria de San José, (*A Wild Country out in the Garden : the Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun* (1999) ; Myers a cerné ce champ d'études dans son article "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America" (2000) ; Mary Dunn a consacré un volume à Marie de l'Incarnation: *The Cruelest of All Mothers : Marie de l'Incarnation, Motherhood, and Christian Tradition* (2016) ; Thomas M. Carr, Jr. s'est penché sur les écrits d'une augustinienne de Québec (*A Touch of Fire : Marie-André Duplessis, the Hôtel-Dieu of Quebec, and the Writing of New France.* 2020). Dans le cadre québécois, nous signalons les analyses de Chantal Théry recueillies dans le volume *De plume et d'audace. Femmes de la Nouvelle-France* (2006).

2 Heidi, Keller-Lapp. "Devenir des Jésuitesses : les missionnaires ursulines du monde atlantique" (2010).

missionnaires, comme l'ont montré efficacement les études d'Isabelle Landy-Houillon[1].

La question de la littérarité du corpus missionnaire – sur laquelle la critique a longtemps débattu – , en particulier la critique québécoise qui s'interrogeait aussi sur la pertinence de ces écrits dans la littérature nationale – a perdu son intérêt suite à la légitimation progressive, dans le cadre de la littérature de l'Ancien Régime, de genres à l'origine non considérés comme littéraires, tels que correspondances, mémoires, chroniques, rapports de voyage, comme dans le cas emblématique de Madame de Sévigné et de sa correspondance privée, surtout à sa fille, considérée aujourd'hui comme l'une des auteures les plus représentatives du Grand Siècle.

Un changement de paradigme

Parallèlement au développement de la critique postcoloniale, Serge Gruzinski s'est intéressé à l'extraordinaire rencontre entre l'Occident et les civilisations amérindiennes d'Amérique du Sud en concentrant son attention sur les phénomènes de métissage qu'elle avait produit (*La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e^-XVIII^e^ siècle*. 1988). Cet historien a souligné qu'à la suite de ces contacts des espaces hybrides sont nés qu'il considère comme étant les premières manifestations de la mondialisation. Selon cette optique, adoptée par l'historiographie portugaise et brésilienne, les missionnaires ne sont plus considérés comme des agents d'une colonisation dévastatrice visant seulement à

1 Isabelle Landy-Houillon, "Marie de l'Incarnation écrivaine ?" (2019).

imposer des valeurs européennes catholiques, mais en tant que médiateurs entre des systèmes culturels très éloignés.

Dans le cadre de l'historiographie anglo-saxonne, peu attentive jusqu'aux années 80 à la présence d'amérindienne au début de la colonisation, *The Middle Ground : Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815* (1991) de Richard White peut être considéré comme une œuvre qui marque un *turning point*. White considère la Nouvelle-France comme une civilisation née de l'interaction des Européens et des populations indigènes. Pour la décrire, il forge le concept de *middle ground*, un espace hybride dans lequel, par des croisements et des ententes, non sans malentendus, naît la civilisation qui est à l'origine du Québec contemporain. L'historiographie récente sur la Nouvelle-France, fortement influencée par cette approche qui met l'accent sur le rapport et les échanges, a permis de relire de façon féconde cette période[1]. Dans cette perspective, une nouvelle attention est accordée au rôle des missionnaires catholiques qui, par la spécificité de leurs objectifs, devaient créer un système de compatibilité entre les systèmes culturels européens et ceux des Amérindiens à convertir.

Une perspective supplémentaire qui a influencé le changement de paradigme sur les études missionnaires est celle transatlantique que présente Paul Gilroy. Dans *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousnes*s (1993), il propose de dépasser la lecture nationale de l'histoire culturelle et littéraire

1 Cf., par exemple : Gilles Havard. *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715* (2003) ; Maxime Gohier. *Onontio le médiateur. La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France. 1603-1717* (2008); Brian Brazeau. *Writing a New France, 1604-1632: Empire and Early Modern French Identity* (2016).

pour se concentrer sur les nombreux échanges qui ont lié l'Europe et l'Amérique, mais aussi l'Afrique, ce qui permet de repenser leur histoire sur la base de ces rapports[1].

Enfin, le dernier phénomène, mais non le moindre, qui a permis de reconsidérer l'œuvre et l'héritage culturel des missionnaires, c'est l'épanouissement des études sur les jésuites. On a assisté à un autre changement de tendance dans les études culturelles relatives à l'ordre le plus impliqué dans les missions. Nous savons que la Compagnie a toujours pris soin de décrire et de transmettre l'histoire de ses activités dans les siècles et les différentes zones géographiques ; il s'agissait toutefois d'une historiographie auto-promue et pratiquée par ses membres, avec des limites évidentes. Au cours des dernières décennies du XX^{e} siècle, le rôle des jésuites – et en particulier des missionnaires de l'ordre – est devenu l'objet d'une enquête par des érudits laïcs[2]. Ces derniers considèrent l'action des pères dans la société de leur temps[3] comme une machine extraordinaire de production

1 Pour une description détaillée des travaux qui ont contribué historiquement à l'alimentation du volet des études transatlantiques concernant la Nouvelle-France, nous nous référons à l'introduction de Catherine Desbarats et Thomas Wien aux actes de la conférence « Mondes atlantiques français » qui s'est tenue à l'Institut d'histoire de l'Amérique française de Montréal en octobre 2009. Les actes sont repris dans le dossier "La Nouvelle-France et l'Atlantique" (2011).

2 Luce Giard et Louis de Vaucelles (éds). *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640* (1996) ; Pierre-Antoine Fabre et Antonella Romano (éds). Dossier "Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques" (1999).

3 Geneviève Demerson, Guy Demerson, Bernard Dompnier et Annie Regond (éds.). *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles* (1987) ; Vincent Grégoire, "'Pensez-vous venir à bout de renverser le pays ?'. La pratique d'évangélisation en Nouvelle-France d'après les *Relations* des Jésuites"

de compatibilité entre contraires qui a contribué à accélérer le processus de mondialisation actuel[1].

L'approche littéraire, une approche féconde

C'est précisément ce renouvellement radical de l'optique selon laquelle l'on analyse la période de la Nouvelle-France et le rôle joué par les religieux impliqués qui permet de faire ressortir les qualités de la littérature missionnaire qui est devenue l'objet d'analyses multiples, sémiotiques, narratologiques, stylistiques et rhétoriques – souvent publiées en revues ou dans des volumes collectifs – qu'il n'est pas possible ici de recenser vu leur foisonnement. Une première génération de critiques à laquelle appartiennent Guy Laflèche, Réal Ouellet et les contributeurs au volume *Scritti della Nouvelle-France del Seicento* se sont penchés sur les textes missionnaires avec des instruments propres à la littérature en se focalisant sur les stratégies utilisées par les jésuites et mis en évidence la description des sauvages, de leurs mœurs et coutumes. Ils ont eu le mérite de faire ressortir l'intérêt littéraire de ce corpus. Par la suite, grâce aussi à l'historicisation et la référence au contexte littéraire et culturel de l'époque, l'analyse littéraire a contribué à faire rejeter les critiques d'ethnocentrisme dont les textes des missionnaires paraissaient être porteurs. Ces lectures fécondes ont fait émerger les particularités

(1998) ; Frédéric Tinguely, "Le monde multipolaire des missionnaires jésuites" (2008).

1 Luis Millones Figueroa (éd.). *El Saber de los jesuitas : historias naturales y el Nuevo Mundo* (2005) ; Nicholas P. Cushner. *"Why have you come here?": the Jesuits and the first Evangelization of Native America* (2006) ; Madrid et Frankfurt : Iberoamericana et Vervuest (Textos y estudios coloniales y de la independencia, 12). 2005.

et l'originalité d'un corpus qui raconte une expérience caractérisée par le métissage et par l'hybridation, expérience qui a eu un impact essentiel sur le développement de notre civilisation.

Témoignage de l'épopée d'une foi de type contre-réformiste et d'une entreprise transatlantique de voyage et de conquête, les écrits des missionnaires, après une période d'oubli, ont été ramenés au centre du débat culturel par la critique postcoloniale dans les années 80 du XX^{e} siècle. À une lecture réductrice qui considérait cette production comme souffrant d'une myopie irréductible de nature à empêcher un décodage de la diversité et la compréhension de l'altérité, d'autres analyses se sont ajoutées dans lesquelles l'interrelation a été privilégiée par rapport à l'étude d'un seul élément. Ce changement de perspective a permis de reconsidérer sous un jour nouveau l'ensemble du corpus, en le transformant en un nouvel objet épistémologique, dont l'étude fournit une clé utile pour interpréter les processus de mondialisation en cours.

3.
Analyse des écrits de l'époque de la Nouvelle-France

Initiation, invasion, et génocide. *La Saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi ; une utopie déchue.

Nicholas Serruys, Université McMaster,
Hamilton, Ontario

L'Université McMaster est située sur le territoire traditionnel partagé par la confédération des six nations Haudenosaunee et les Anishinabés, une entente cristallisée dans la ceinture wampum du bol à une seule cuillère. La ceinture wampum utilise le symbole du bol pour représenter le territoire et la cuillère unique signifie que les peuples doivent partager les ressources du territoire et ne prendre que ce dont ils ont besoin. Je remercie les peuples Haudenosaunee et Anishinabé de leur hospitalité.

La Saga des Béothuks (1996) de Bernard Assiniwi est une épopée romanesque tripartite (1. « L'initié »; 2. « Les envahisseurs »; 3. « Le génocide »). Dans ce récit, selon Maurizio Gatti, « des événements, documentés historiquement, se fondent à la fiction imaginée par l'auteur ».[1] Assiniwi, toujours d'après Gatti, « présente [l]es événements sous forme de roman plutôt que d'essai historique, parce que la fiction lui permet de partir de la réalité attestée par des documents pour créer une autre réalité possible ou vraisemblable ».[2] Le péritexte comprend également une « Chronologie des événements historiques concernant les

1 Gatti, Maurizio. « La Saga de Bernard Assiniwi, ou comment faire revivre les Béothuks. » *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes* 41 (2010) : pp. 279-296. (281)
2 *Ibid*., p. 282.

Béothuks de Terre-Neuve »[1] et un lexique (« Vocabulaire de la langue des Béothuks »[2]) pour en authentifier les propos. Gatti constate alors que l'auteur « réussit ainsi à organiser l'ensemble de ces données historiques en une composition esthétique harmonieuse, équilibrée et passionnante ».[3]

Quant à la forme, Gatti remarque que « cet ouvrage est représentatif de la manière dont plusieurs auteurs […] ont marié la tradition orale [indigène] et la tradition écrite romanesque européenne »;[4]

> le roman devient un récit d'événements marquant la disparition progressive de la nation béothuke, que différentes mémoires vivantes transmettent aux jeunes Béothuks et, bien entendu, au lecteur. À la manière d'une soirée passée sous la tente devant un feu, les mémoires vivantes interprètent leurs histoires avec des gestes, des répétitions, des souvenirs subjectifs. Vivant à nouveau ces moments du passé, elles souffrent une fois de plus au moment même où elles se les représentent. Ce faisant, elles s'adressent au lecteur virtuel afin qu'il se sente concerné et participe activement aux événements […].[5]

Ainsi, le fond et la forme du récit raconté m'intéresseront dans la présente étude. Il s'agira d'un aperçu de plusieurs époques, d'un mode de vie interrompu par une invasion coloniale, le tout offert en fonction d'une analyse utopienne (d'idéalisation sociopolitique).

1 Assiniwi, Bernard. *La Saga des Béothuk*s. Montréal: Leméac, 1996. [Montréal : Babel, 1999.] 501-507.
2 *Ibid.,* pp. *509*-515.
3 Gatti, *op. cit*., p. 282.
4 *Ibid.,* p. 280.
5 *Ibid.,* p. 283.

Préambule sur les études indigènes

Avant d'aborder le sujet de la littérature indigène en général et du roman de Bernard Assiniwi en particulier, un commentaire sur l'épistémologie (le savoir) et l'éthique (les valeurs) de la littérature autochtone, ainsi que de son étude, s'impose. Alors que j'ai tendance à m'appuyer sur les modèles théoriques et pragmatiques de la création littéraire et de la lecture qui remontent généralement à quelques décennies ou centenaires de la tradition occidentale seulement, selon le domaine de la recherche, il est crucial de reconnaître l'histoire et la postérité du savoir et de la tradition du récit dans d'autres cultures, dont les cultures indigènes, en abordant l'étude de telles littératures. À l'avis d'Isabelle Saint-Amand,

> [s]elon de nombreux auteurs et chercheurs, la théorisation et l'analyse des œuvres et des littératures autochtones soulèvent des questions épistémologiques importantes non seulement parce qu'elles engagent des négociations entre différentes aires culturelles, mais également parce qu'elles s'inscrivent dans un contexte profondément marqué par la colonisation. Comme l'ont montré les études autochtones, les questions d'éthique que pose tout acte de recherche apparaissent avec une évidence particulière lorsque la relation entre chercheur et objet de recherche se développe dans un contexte marqué par des rapports de pouvoirs inégaux. Ainsi les théories occidentales de la connaissance et de sa validité ont-elles pu servir à délégitimer et à marginaliser les cultures autochtones, sans compter que les interprétations des cultures autochtones se sont souvent élaborées à l'écart des principaux intéressés, de sorte

> que de nombreuses recherches pourtant bien intentionnées comportent d'importants points aveugles.[1]

Alors que les approches analytiques occidentales (et en grande partie coloniales) peuvent fournir une appréciation pertinente en fonction des paradigmes qui lui sont propres, elles demeurent insuffisantes pour Saint-Amand. La chercheuse poursuit en rajoutant :

> si le postcolonialisme s'intéresse à la déconstruction de l'image monolithique de la société dominante et à l'ouverture d'interstices que peuvent effectivement investir les artistes [colonisés], il ne semble pas nécessairement privilégié par les auteurs et les chercheurs qui réfléchissent à la création et à l'étude des littératures autochtones […].[2]

En synthétisant la pensée de Kimberly M. Blaeser, écrivaine d'origines allemande et ojibwée, Saint-Amand souligne que

> l'interprétation de la littérature autochtone essentiellement à partir des théories littéraires occidentales viole l'intégrité de cette dernière et accomplit un nouvel acte de colonisation et de conquête. Selon [Blaeser], en effet, une telle approche fait rejouer une dynamique coloniale par laquelle l'autorité d'un centre critique se voit imposée à des récits marginalisés. […] En plus de privilégier des critères d'évaluation occidentaux, le fait de s'appuyer principalement sur des théories occidentales a pour effet d'éluder le discours critique et la tradition littéraire autochtones, ce

1 Saint-Amand, Isabelle, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature* / *Études en littérature canadienne* 35/2 (2010) : pp. 30-52. (35)
2 *Ibid.,* p. 36.

> qui perpétue l'impression selon laquelle il n'existerait pas de traditions intellectuelles autochtones et laisse entendre que ces littératures viendraient se greffer à partir de rien à la tradition occidentale.[1]

Ainsi, afin de réapproprier la culture, il faut reconnaître le lien entre la souveraineté politique et la souveraineté littéraire : « Soulignant le lien entre souveraineté littéraire et souveraineté politique, des auteurs et critiques autochtones […] préconisent le recours aux traditions intellectuelles et culturelles de leurs peuples respectifs dans l'interprétation des œuvres littéraires. »[2] Cependant, St-Amand admet :

> il ne s'agit pas ici de prétendre qu'un lecteur allochtone ne serait pas en mesure d'apprécier les littératures autochtones ni que les chercheurs allochtones devraient se tenir à l'écart de ce domaine de recherche, mais plutôt de faire valoir qu'une étude sérieuse réalisée en contexte universitaire saurait difficilement faire abstraction des savoirs autochtones.[3]

À quelques exceptions près, cette étude constitue ma première entrée dans les problématiques des études indigènes, et je reconnais ainsi que mon interprétation est alimentée par une expérience de lecture qui y est étrangère ainsi qu'un cadre d'analyse biaisé dont l'aperçu est forcément limité par conséquence, car souffrant de points aveugles. Je reconnais que d'autres études pourraient s'appuyer de façon plus rigoureuse sur le savoir indigène à ces propos, surtout en ce qui concerne le contexte et l'es-

1 *Ibid.,* pp. 36-37.
2 *Ibid.,* p. 37.
3 *Ibid.*

thétique.[1] Ainsi, des paradigmes plus familiers orienteront mes propos comme il s'agit des moyens à ma disposition, selon mon histoire académique personnelle, et par souci de cohérence vis-à-vis du domaine d'études utopiennes. Idéalement, une approche syncrétique qui intègrerait des perspectives à la fois autochtone et allochtone au sujet de l'œuvre d'Assiniwi pourrait mener à des lectures plus fructueuses à la longue, mais je dois laisser la perspective autochtone aux chercheur(e)s ayant la formation pertinente. Alors que je m'appuierai sur un certain nombre de sources secondaires adéquates, je me pencherai naturellement sur une interprétation de *La Saga des Béothuks* comme utopie en fonction de la théorie et d'un genre littéraire qu'on a développés surtout dans les institutions européennes et américaines au sens large.

À mon avis, l'étude du roman d'Assiniwi aux côtés d'autres textes francophones contemporains n'est pas plus discutable que des lectures croisées ou comparatives entre des récits autochtones précédant le contact colonial et ceux d'autres communautés culturelles du nord, du sud, de l'est ou de l'ouest. La simple raison pour cela est que cette histoire, tout en s'appuyant en partie sur la tradition de raconter, prend la forme d'un roman contemporain, ciblant intentionnellement un lectorat global; il ne s'agit pas d'une performance orale qui se limiterait à une audience tribale ou intertribale. En même temps, il faut tenir compte du fait qu'il existe une tendance de négligence – délibérée ou involontaire – dans certaines initiatives de conservation des contes et légendes indigènes. Comme on le signale dans *The Concise Oxford Companion to Canadian Literature* (encore une source occidentale, pourtant utile) :

> [I]n an effort to systematize Aboriginal lore, [anthropologists, ethnologists, folklorists and sociologists in the late nineteenth century] applied a European system of categories and classifications. To prove their pet hypotheses they exaggerated similarities to Scandinavian, Greek, and Hindu mythologies and found Jewish and Christian analogies. […] Though many modern scholars have deemed such comparative studies futile speculation, recurrent patterns and motifs do exist in Aboriginal legends and tales and they transcend geographical and linguistic barriers: otherworld journeys; heroic encounters with supernatural powers; animal wives and husbands; animal divinities; powerful magicians; guardian spirit quests ; the ritual observance of animal corpses; and belief in the significance of dreams, in the indwelling spirit of every created thing (inanimate and animate), in the coupling of animate and inanimate things or beings (even colours and words), and in the magical power of numbers. […] Metamorphosis and anthropomorphism

1 Voir par exemple d'autres constats éclairants de la part de St-Amand : sur la politique et l'esthétique humaines, au-delà de l'ethnoculturalisme (*Ibid.,* p. 40); sur les « rapports entre création artistique et reconstruction culturelle » (*Ibid.,* p. 42); sur la fonction de la survivance culturelle (*Ibid.,* p. 45), en général et par rapport à l'œuvre d'Assiniwi en particulier (*Ibid.,* p. 46); sur l'histoire et la postérité ainsi que le contexte esthétique : chamanisme et le fait de raconter (*Ibid.,* p. 43); sur le rôle de la tradition orale (*Ibid.,* p. 39); sur le contexte et d'autres modes narratifs et intellectuels (*Ibid.,* p. 38); sur le changement de la focalisation et la « littérature interfusionnelle » (*Ibid.,* p. 44); dans l'ensemble, sur le besoin de respecter « l'épistémologie de la recherche, la (ré)appropriation des récits, l'écriture du traumatisme et l'oralité dans la création […] littéraire […] » (*Ibid.,* p. 48); sur la colère et la récupération (*Ibid.,* p. 41); finalement, sur la problématique de mobiliser des littératures minoritaires, ce qui pourraient mener à des collaborations avec des allochtones, citant Gatti, St-Amand avance qu'on pourrait « construi[re] une zone de création littéraire commune » (*Ibid.,* p. 49).

are essential and significant features.[1]

Il n'est donc pas tout à fait injuste d'évoquer ces aspects qui semblent universels, c'est-à-dire présents dans la majorité des traditions folkloriques (autochtones et non- autochtones). Pourtant, on doit aussi reconnaitre les distinctions entre peuples indigènes, pour ne pas sombrer dans les généralisations sans fondements : « they are not a homogeneous people, because they speak a number of languages, practi[c]e many diverse customs, and hold many distinctive beliefs, their mythology is varied and vast ».[2]

D'où le risque de suppositions malavisées et erronées en fonction d'un manque de reconnaissance des distinctions entre cultures

1 William Toye, Ed. *The Concise Oxford Companion to Canadian Literature* (2001). Oxford : Oxford University Press, 2011, p. 1. « Motivés par le désir de systématiser la mythologie aborigène, [les anthropologues, ethnologues, folkloristes et sociologues de la fin du dix-neuvième siècle] ont agencé un système européen de catégories et de classifications. Afin de prouver leurs hypothèses préférées, ils ont exagéré les similitudes entre les mythologies indigènes et celles des cultures scandinaves, helléniques, et hindoues, identifiant également des analogies juives et chrétiennes. […] Alors que bon nombre de chercheurs ont jugé futile ce genre d'étude comparée spéculative, il n'en demeure pas moins qu'il existe des modèles et des motifs récurrents dans les contes et légendes aborigènes qui transcendent les frontières géographiques et linguistiques : des voyages à d'autres mondes; des rencontres héroïques avec des êtres doués de pouvoirs surnaturels; des époux et épouses animaliers; des divinités animalières; des sorciers puissants; des quêtes qui s'accomplissent grâce aux protecteurs spirituels; le respect rituel des corps des animaux; et la croyance en la signification des rêves, en l'âme de toute chose créée (animée et inanimée), ainsi qu'en la conjonction de choses ou d'êtres animés et inanimées (même des couleurs et des mots), en le pouvoir magique des chiffres […]. La métamorphose et l'anthropomorphisation constituent des aspects significatifs et essentiels. » (La traduction est la mienne.)

2 *Ibid*. « Il n'est pas question de peuple homogène car il s'agit de plusieurs langues, de coutumes diverses, de croyances distinctes et d'une mythologie vaste et variée. » (La traduction est la mienne.)

autochtones, sans parler de la contamination, pour ainsi dire, des influences externes, résultat éventuel des archivistes non-indigènes qui auraient voulu systématiser à la hâte la conservation du patrimoine oral, motivé(e)s par le souci de la disparition des Autochtones : « the "doomed-culture theory" – the belief that the Natives would soon be extinct – prompted a more systematic effort to preserve their oral heritage ».[1]

Si j'ose proposer que ce genre de souci ne nuit pas de la même manière à une appréciation de *La Saga des Béothuks*, c'est que la voix de l'auteur est bel et bien celle d'une personne indigène (non pas béothuke de ce qu'on appelle aujourd'hui Terre-Neuve, bien entendu, mais algonquine-crie du Québec); c'est aussi la voix d'un chercheur et d'un créateur actif du milieu jusqu'à la fin du vingtième siècle, qui a pris l'initiative de raconter sa propre version du sort d'un autre peuple indigène, en conservant la tradition selon laquelle « the treatment of a story may be altered by the taste, gender, or life circumstances of the narrator, as well as by the place and time of the telling, and even the particular audience ».[2] Cette conjoncture diffère de façon significative par rapport aux mises en texte de contes oraux de la part d'archivistes non-indigènes :

> Native folklore, as it is commonly recorded by [settler] scholars, presents other difficulties. Language manipulation is a problem in the translation process. Since collectors have depended chiefly on the bro-

1 *Ibid.* « [L]a théorie de la culture en voie d'extinction – la croyance selon laquelle les Indigènes disparaitraient – a déclenché une initiative plus systématique de conservation du patrimoine oral. » (La traduction est la mienne.)

2 *Ibid.,* p. 2. « Le lieu et l'espace de la récitation du conte, sinon l'audience, les goûts, le genre socio-sexuel, ou les circonstances de la vie du conteur peuvent tous contribuer au traitement et à la modification du récit. » (La traduction est la mienne.)

> ken English of (mostly aging) Native informants or of Métis interpreters, both of whom were unable or unwilling to translate or explain the full implications of the words or episodes, mistranslations and misconceptions have undoubtedly arisen.[1]

À cela, on peut rajouter les critères prédéterminés, c'est-à-dire les attentes de ceux et celles qui enregistrent les témoignages :

> The Euro-Canadian mind – with its different conceptions of time, the supernatural, material possessions, the phenomena of nature, and humour – finds it difficult to comprehend and appreciate Native mythology. Foreign to Western sensibilities are totemism, metamorphosis, and animism; a moral code that, while it prescribes right conduct, glorifies the ingenious rogue whose cleverness seems to deserve success (fools deserve to be duped); and the realistic and imaginative depictions of erotic love, procreation and excretory processes.
>
> For the non-Native, transcriptions of oral myths lack dramatic emphasis and highlights, subtlety, characterization, and plot motivation. Anecdotal and episodic, they tend to be a potpourri of unrelated and incomplete fragments, often very brief and almost incoherent […].[2]

1 *Ibid*. « Le folklore indigène, tel qu'il est documenté par les spécialistes [de cultures coloniales], présente d'autres difficultés. La manipulation de la langue rend problématique la traduction. Puisque les chercheurs enregistreurs se sont fiés en grande partie à la langue approximative des informateurs (qui ont pour la plupart atteint un âge avancé), sinon aux interprètes métis, dont les deux auraient pu manquer sciemment ou involontairement d'expliquer ou de traduire les fines nuances des mots ou épisodes, des mauvaises traductions et interprétations se sont sans doute survenues. » (La traduction est la mienne.)

2 *Ibid.* « La mentalité euro-canadienne – caractérisée de conceptions différentes du temps, du surnaturel, des possessions matérielles, du phénomène de la nature, et de l'humour – a de la difficulté à comprendre et à apprécier la mythologie autochtone. Parmi les notions qui sont étrangères aux sensibilités occidentales, il y a le totémisme, la métamorphose, et l'animisme; alors qu'il s'agit d'un code moral qui prescrit la bonne conduite, on y met aussi en valeur le personnage rusé dont la perspicacité mérite la réussite (car les fous méritent de se faire duper); et, le portrait tantôt vraisemblable tantôt imaginative de l'amour charnel, de la procréation et de l'excrétion. / Pour l'Allochtone, les transcriptions des mythes oraux manquent les accents et la mise en relief dramatique, voire la subtilité, la description et la motivation de l'intrigue. Puisque les récits sont constitués d'anecdotes et d'épisodes, ils peuvent paraître comme un potpourri de fragments incomplets et sans liens les uns par rapport aux autres, souvent très brefs et presqu'incohérents […]. » (La traduction est la mienne.) Le constat selon lequel la métamorphose serait étrangère aux sensibilités occidentales est bien sûr discutable.

Alors que la voix narrative est plurielle dans le roman comme divers conteurs et conteuses la transmettent un(e) à la fois, à la différence des contes et légendes auxquels il a été fait allusion ci-dessus, le récit n'est ni plus ni moins complexe pour le lectorat non-averti que d'autres œuvres littéraires contemporaines non-indigènes. Si le traitement explicite de la sexualité ou de la scatologie se présente dans *La Saga des Béothuks*, il n'est pas plus choquant que ce qui se lit dans d'autres textes du tournant du vingtième siècle, du Québec ou d'ailleurs au Canada, ou dans le monde entier. Dans la littérature postmoderne, on retrouve aussi depuis assez longtemps du contenu qui se prête ainsi au scandale, des récits où des personnages caractérisés d'un charme suspect et de valeurs ambigües se trouvent en conflit avec des protagonistes et antagonistes traditionnellement moins complexes, qui affichent plus clairement leur statut de héros ou de traître, par exemple.

Alors que j'ai tenu à présenter cette mise en garde sur les limites de cette approche analytique qui s'appuie insuffisamment sur le savoir indigène, j'avertirais aussi en revanche contre un essentialisme éventuel qui dévaloriserait l'application possible d'appareils critiques occidentaux aux productions autochtones,

surtout dans le cas du roman en question, qui n'est pas un artéfact indigène existant indépendamment d'influences coloniales. Au contraire, les poursuites académiques, créatives, et intellectuelles de l'auteur sont forcément inscrites dans des traditions nord-américaines ancrées dans des sources européennes, d'abord et avant tout dans la langue française. Alors qu'Assiniwi était principalement de descendance algonquine-crie, il était aussi, en partie, d'origine canadienne-française, du côté de sa mère, et du point de vue de la citoyenneté, il était Canadien : « a non-status Algo-Cree ».[1] Dans sa jeunesse, il a appris des traditions indigènes dont la chasse, la pêche et le piégeage, en plus d'avoir cultivé une appréciation pour l'histoire et le conte, sans doute, mais sa formation et sa carrière ont eu lieu dans des institutions coloniales, auxquelles il a bien sûr apporté une perspective autochtone importante :

> Sa formation multidisciplinaire (musique, chant, biologie, génétique animale, médecine vétérinaire, administration publique) lui permet d'avoir une carrière riche et diversifiée. Il est animateur et réalisateur d'émissions et de documentaires sur l'histoire des Amérindiens, la vie en plein air et l'écologie. Il est aussi comédien, fondateur de la section culturelle du ministère des Affaires indiennes [aujourd'hui Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada (RCAANC)] et directeur des communications et des relations publiques au Bureau des Revendications autochtones du même ministère, président de l'Alliance autochtone du Québec, professeur de création littéraire [écrivain en résidence] à l'Université d'Ottawa. Il collabore à plusieurs journaux et périodiques au Canada et en Europe.[1]; [N]é à Montréal en 1935, […] [i]l est le premier auteur amérindien à publier un ouvrage en français largement distribué au Québec [en 1971].[2]

1 William H. New, ed., *Encyclopedia of Literature in Canada*. Toronto, University of Toronto Press, 2002, p. 48.

Ainsi, alors que le texte s'inspire de l'autochtonie et se révèle pertinemment renseigné par rapport à son histoire et à ses valeurs, la forme du discours – romanesque – trouve ses origines dans les traditions de pays impériaux et l'inscription de son auteur aux institutions coloniales de formation supérieure, entre autres, alimente également son œuvre. (Pour un aperçu des enjeux discutés quant à la place de la littérature coloniale dans le discours anti-colonial du tiers-monde, voir par exemple le débat entre Jameson et Ahmad sur la littérature dudit tiers monde,[3] ainsi que les propos de George Manuel sur l'identité indigène globale qu'il appelle le « quatrième monde ».[4]) Une analyse de ce roman par l'intermédiaire d'une approche utopienne ne servira pas à « délégitimer » ni à « mar-

1 « Bernard Assiniwi », *Terres en vues / Land InSights. Société pour la diffusion de la culture autochtone* [site web], 2014. Ce projet a été rendu possible avec l'appui de Culture canadienne en ligne, ministère du Patrimoine canadien Création du site ARDUFOUR http://www.nativelynx.qc.ca/litterature/bernard-assiniwi/ accédé le 26 mai 2021.

2 *Ibid.*

3 Jameson, Fredric, « Third-World Literature in an Era of Multinational Capitalism. » *Social Text* 15 (automne 1986) : pp. 65-88; Ahmad, Aijaz. « Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'. » *Social Text* 17 (automne 1987) : pp. 3-25.

4 Manuel, George, et Michael Posluns, *The Fourth World: An Indian Reality*, Don Mills, Ont, Collier Macmillan Canada, 1974 ; Voir également : Turcotte, Yanick. « Repenser l'autochtonie dans sa globalité : *The Fourth World* de George Manuel [et Michael Polsuns] et l'historiographie canadienne. » *Cahiers d'histoire*, Vol. 35, no. 1 (automne 2017) : pp. 131-148; Turcotte, Yanick. « Our way of life should be seen as a natural economy » le rapport à la nature et l'identité autochtone dans *The Fourth World* de George Manuel [et Michael Polsuns]. » *Cahiers d'histoire* vol. 36, no. 1 (automne 2018) : pp. 179-205.

ginaliser » les études indigènes, ni à « violer leur intégrité ». Au contraire, mon appréciation du sens du roman l'englobe dans les études utopiennes, autre catégorie à laquelle il appartient, sciemment ou de façon indélibérée, mais certainement pas exclusivement. Il s'agit d'ouvrir l'esprit à de nouvelles lectures et non pas d'assimiler l'œuvre ou de se l'approprier. J'avance qu'il convient de souligner certains éléments communs en fonction d'une pulsion globale dans la littérature-monde. Bref, je reconnais et je mets à l'honneur l'originalité culturellement circonscrite de *La Saga des Béothuks*, mais cet hommage ne s'exprime pas à l'exclusion de sa qualité universelle. Finalement, mes propos sur le roman d'Assiniwi sont loin d'être exhaustifs; l'aperçu en est forcément limité. Il y a sans doute une richesse importante quant à la forme et au contenu politiques, culturels, esthétiques et idéologiques de tout texte qui transcende l'examen que je suis en mesure de faire. Il faut donc se soucier de parler de façon intelligente et sensible des œuvres et il ne faut pas rester indifférent-e-s par rapport à l'inscription de la *Saga des Béothuks* dans la littérature indigène (à la différence de la littérature générale coloniale), dont les interprétations pourraient se révéler fort différentes des interprétations traditionnelles du contexte occidental. Au contraire, il faut encourager tout(e) lecteur/lectrice ou auditeur/auditrice de ces propos d'en reconnaître les limites comme une seule interprétation parmi d'autres, tout aussi pertinentes dans le cadre des études utopiennes, renseignées selon une variété d'autres facteurs culturels possibles.

Pertinence de l'utopie

En tant que discours critique de l'époque féodale de Thomas More jusqu'à celui des conjonctures socio-politiques diversifiées de l'époque contemporaine, mais qui s'applique aussi à de telles conjonctures historiques précédentes, l'utopie « nourrit notre perpétuelle insatisfaction de ce qui est ».[1]

Une définition synthétique est proposée par Darko Suvin :

> L'utopie est la construction verbale d'une communauté quasi humaine particulière, où les institutions sociopolitiques, les normes et les relations individuelles sont organisées selon un principe plus parfait que dans la société de l'auteur, cette construction alternative étant fondée sur la distanciation née de l'hypothèse d'une possibilité historique autre.[2]

Quant au roman d'Assiniwi, David Laporte en explique bien les enjeux de la première partie (« L'initié ») en fonction de l'utopie :

> [S]'opère la mise en valeur d'un devenir à la fois commun, par l'adoption d'un métasystème fédérateur, celui de la nation, et différencié, par l'appartenance clanique et la liberté individuelle de chacun. Le devenir commun de la nation doit donc à la fois laisser libre cours aux différences qui caractérisent les membres tout en en tenant compte. Le résultat ultime de cette étape du processus transculturel est l'aménagement d'un espace de coexistence intégrant les différentes altérités sans viser l'uniformisation.[3]

1 Mazauric, Claude. « Préface. » *L'utopie*. [1516]. Thomas More. Paris : Librio, 2003, pp. 5-9. (9)

2 Suvin, Darko. *Pour une poétique de la science-fiction : Études en théorie et en histoire d'un genre littéraire*, Montréal : Les Presses de l'Université du Québec, 1977. (p. 57)

3 Laporte, David. « Voyage au pays des "vrais hommes." L'utopie transculturelle dans *La saga des Béothuks*. » *Temps zero* 7 (2013) <http://tempszero.contemporain.info/document1074>. (§28)

Ainsi, Laporte se concentre (comme moi je me concentrerai) notamment sur la première partie du roman d'Assiniwi, la plus utopienne, car « l'initiation » est au sujet du voyage, de l'ouverture à autrui, du questionnement mais aussi du raffermissement de certaines traditions (donc de leur appréciation mais aussi de leur réévaluation) et de la mise en place d'une organisation sociétale qui vise une forme de liberté, d'égalité et de fraternité[1] (donc le bonheur par le respect mutuel et la solidarité) en intégrant des gens d'origines différentes – porteurs des connaissances et de dons variés – tout en essayant d'équilibrer en quelque sorte l'influence des hommes et des femmes dans les décisions et les actions de la Nation, en dépit des rôles habituels. Les deuxième et troisième parties, en revanche, décrivent la chute; l'ignorance et la peur qui mènent à une violence réactionnaire et finalement à une destruction génocidaire : « l'arrivée d'envahisseurs et […] la lente disparition de la nation ».[2] L'utopie en voie de réalisation dans « l'initiation » est donc ce qui n'a finalement pas été, mais ce qui aurait pu être. La notion qui sous-tend l'intégration réussie au départ est celle de la « transculturation »,[3] « synthèse des phénomènes d'acculturation et de déculturation ».[4] On présente ainsi une histoire revisitée, moins revendicatrice et plus nuancée quant aux portraits autrement manichéens du bien et du mal qui caractérisent normalement ce contact. Voire, les Béothuks « n'étaient pas irréprochables »,[5] en fonction des attaques non

1 *Ibid*., § 9 ; § 15.
2 *Ibid*., § 2.
3 Ortiz, cité dans Laporte, *op. cit.*, § 7.
4 Laporte, *op. cit.*, § 7.
5 *Ibid*., § 39.

provoquées dont ils étaient responsables et des moments où ils ont fait preuve d'un manque de prudence en faisant trop confiance en la bonne volonté d'autrui, sinon en restant à l'écart au lieu de tisser des liens (selon ces exemples, on est quand même piégé entre deux feux; entre le marteau et l'enclume; entre l'arbre et l'écorce).

Métadiscours

Étant donné les enjeux significatifs (contact, colonisation, conflit, et l'expérience de la vie, du sexe, et de la mort qui en découlent), le message principal du récit s'avère clair pour Gatti :

> [O]n peut […] s'interroger sur les raisons profondes qui ont poussé Assiniwi à consacrer plusieurs années de sa vie à la création de cette saga. Sans aucun doute tenait-il à rendre hommage aux Béothuks de Terre-Neuve aujourd'hui disparus, à montrer une autre version de l'histoire et à donner aux lecteurs le goût des cultures amérindiennes. En même temps, il a pris soin d'élargir la portée de son discours afin de toucher aux drames qui déchirent tous les peuples.[1]

Pour sa part, Laporte qualifie l'approche de l'auteur dans ce roman comme étant originale car arrivée à surmonter le ressentiment du pseudo-témoignage qu'est parfois le récit historique d'un peuple conquis, en nuançant les propos, dans la mesure où il ne s'agit plus d'accorder le blâme seulement aux dominants mais de montrer en quoi les dominés participent de la crainte de l'autre et le conflit qui en résulte :

> D'une œuvre à l'autre, il est intéressant de noter

1 Gatti, *op. cit.*, p. 294.

> que le parcours d'Assiniwi est symptomatique de cette espèce de mouvance générale qui semble marquer la prise de parole des écrivains postcoloniaux ou minoritaires, allant du repli identitaire à une ouverture progressive envers l'Autre.[1]

Au-delà de « la dénonciation des sévices subis par les Autochtones et la valorisation de leur patrimoine culturel », il est question d'explorer « une sorte d'humanisme "universel" subsumant les réalités amérindiennes »,[2] d'où la mise en valeur de contacts fructueux tels ceux dont font preuve les membres multiculturels de la nation béothuke que mène Anin. Par ailleurs, l'approche moins dénonciatrice ou accusatrice et qui fait plutôt appel à une harmonie possible a un rôle de persuasion important dans ce genre de texte : « L'utopiste souhaite obtenir l'adhésion du lecteur aux principes qu'il érige ».[3] Cela, en ne pas l'aliénant de par son appartenance identitaire, le lectorat cible étant constitué en grande partie d'allochtones d'origines européennes et donc coloniales. Je reviendrai sous peu sur la question de l'altérité. En restant sur la question du métadiscours, dans le roman on lit Camtac qui conseille ainsi la prochaine génération :

> Tout le savoir d'un homme ne sert à rien s'il n'est pas transmis. Toute transmission ne sert à rien si elle n'est pas comprise. […] [L]es Béothuks vivraient toujours, même quand mourrait le dernier. Ils continueraient de vivre en d'autres. Dans d'autres mémoires. […] [Les Béothuks] sont éternels par leur besoin de savoir, de connaître, de donner.[4]

1 Laporte, *op. cit.*, § 1.
2 *Ibid.,* § 2.
3 *Ibid*., § 6.
4 Assiniwi, *op. cit.*, p. 281.

C'est un des nombreux clins d'œil où le fait de raconter dans le récit interpelle implicitement le lectorat qui devrait prêter attention pour ne pas participer par mégarde à la perpétuation d'une histoire douloureuse d'inégalité entre les peuples. Toujours sur le plan métadiscursif, on voit que la situation tragique se voit relatée avec un certain humour. Selon Gatti,

> [l]e style du roman est tranchant, imprégné d'un humour et d'une ironie subtils et souvent tristes. Assiniwi et ses personnages trouvent toujours l'occasion de rire, même quand la situation est réellement dramatique. Mais ce rire n'a pas toujours la même valeur, ni la même signification. Anin, par exemple, manifeste ouvertement sa gaieté malgré son sérieux et la difficulté des épreuves qu'il affronte.[1]

> Assiniwi utilise également l'humour pour critiquer les défauts des Béothuks au même titre que ceux des Bouguishameshs. [Par exemple,] [f]ace à l'orgueil aveugle, au machisme et à l'esprit tenacement borné d'un nouveau chef béothuk, […] [un] mot d'esprit porte […] une critique contre le manque d'ouverture et le fanatisme de certains dirigeants amérindiens du passé qui ont commis des erreurs de stratégie face à l'avancée des Européens.[2]

Ainsi, l'humour traduit la rancune et la culpabilité simultanés que l'on ressent par rapport à ce qui s'est passé. D'après Gatti :

> L'humour noir et l'ironie amère prennent de plus en plus de place dans la troisième partie du livre. La tristesse est omniprésente parce qu'elle est de moins

1 Gatti, *op. cit.*, p. 293.
2 *Ibid.*

> en moins désamorcée par l'intervention externe de l'auteur. Ce sont les Béothuks mêmes qui font du sarcasme et augmentent ainsi l'effet dramatique[.] […] C'est une mémoire vivante qui explique le sens que prend le rire dans les moments de désespoir : « Si tragique qu'ait été notre situation, nous n'avons jamais cessé de rire. À quoi bon pleurer, nous ne pouvions plus rien faire… que rire » ([Assiniwi] 362).[1] Le rire est la force vitale des Béothuks; quand il disparaît, cela signifie que la fin est vraiment proche[.][2]

Identité et altérité

Le roman dépeint un portrait nuancé des cultures. Selon Gatti,

> [l]'auteur se sert des personnages pour exprimer son point de vue sur la colonisation des Amériques. Mais le roman n'est pas une apologie nostalgique de la pureté et de la perfection des traditions ancestrales. Assiniwi savait que cette attitude n'aurait pas aidé le lecteur à enrichir sa connaissance de ce peuple aujourd'hui disparu. Il a décidé de présenter les Béothuks de façon plus subtile et profonde afin de faire appel aux émotions du lecteur [c'est-à-dire de donner un portrait vraisemblable de la qualité humaine – et donc faillible – du peuple, au-delà d'une vision manichéenne de la dynamique interculturelle]. Les Béothuks qu'il met en scène ne sont pas des anges sans fautes, ni des modèles de pureté primordiale. Ce sont simplement des êtres humains semblables à d'autres habitants de cette planète, avec leurs défaillances et leurs réussites, leurs amours et leurs haines, leurs entêtements et leurs folies. […]
>
> Même s'ils ne font qu'un avec la nature et leur environnement, les Béothuks peuvent se tromper lourdement. […] Assiniwi fait le portrait d'un monde dans

1 Il ne s'agit pas de la page 362 dans l'édition du roman que nous citons.
2 Gatti, *op. cit.*, p. 294.

> lequel règne la loi du plus fort, une loi dure, mais une loi naturelle. Il n'oublie cependant pas de montrer la profonde tendresse des Béothuks.[1]

L'exemple suivant, tiré du roman, sert à en démontrer les enjeux d'un accueil prudent : le détenteur de la mémoire [l'aïeul au début de la seconde partie du roman]

> expliqu[e] aux siens pourquoi il fallait protéger l'île des Béothuks contre les envahisseurs si l'on voulait continuer à vivre en paix. Depuis plus longtemps que la mémoire, lorsqu'un navire vient […], il faut en profiter sans laisser les passagers s'implanter et leur faire concurrence. Il di[t] aussi pourquoi il faut accepter les gens qui veulent vivre avec les Béothuks en les assimilant à la nation, tout en apprenant d'eux.[2]

Néanmoins, le « regard des personnages européens »[3] influence de façon importante les transformations sociopolitiques qui s'ensuivent. Une appréciation différente du temps et du progrès mène à un conflit brutal :

> À travers les situations [que l'auteur] crée, le lecteur comprend bien la nécessité pour les Béothuks de modifier leur tradition. Selon Assiniwi, ce processus doit être graduel et délibéré, en harmonie avec les changements que la société Béothuk expérimente. Il dénonce fermement, et avec un certain ressentiment, la cruauté des étrangers qui ont détruit à jamais ceux qu'ils n'étaient pas capables de comprendre et craignaient à leur arrivée à Terre-Neuve : les Béothuks.[4]

1 *Ibid*., p. 284.
2 Assiniwi, *op. cit.*, p. 214.
3 Gatti, *op. cit.*, p. 283.
4 *Ibid.,* pp. 283-284.

Cela dit, le conflit idéologique qui sépare les cultures est bien sûr souligné, étant donnée la domination de l'une au détriment fatal de l'autre :

> La gracieuse harmonie qui caractérise les Béothuks tout au long du livre est exprimée par une sorte de symbiose innée avec leur milieu naturel. […] Ce don magique [« de se fondre au paysage tout en observant (l)es êtres étranges »], comme tout ce que les Européens ne comprennent pas et sur lequel ils n'ont pas de prise, est d'emblée perçu comme négatif. […]
>
> Pour les Béothuks ce don n'a rien à voir avec la magie : c'est simplement la capacité de s'adapter aux difficiles conditions de leur milieu de vie.[1]

Laporte perçoit le fait de surmonter la différence comme étant un aspect fondamental à la possibilité utopienne, mais un obstacle difficile pour autant, compte tenu du pouvoir de l'identité et de l'expérience dans le développement des allégeances et des hostilités :

> Si l'Autre est une condition *sine qua non* [essentielle] à l'érection de l'utopie transculturelle, il est aussi celui par qui son désenchantement s'opère de façon inexorable et sans appel. Il reste que la force de la saga que présente Assiniwi réside dans la tentative d'offrir autre chose à voir qu'une seule critique des sévices coloniaux subis par les Béothuks, en proposant par l'intrication d'une utopie au milieu de l'histoire d'un génocide les paramètres d'un vivre-ensemble basé sur

1 *Ibid*., pp. 284-285. Il existe cependant l'élément du sacré, bien entendu, qui se matérialise entre autres selon une union avec la nature. Comme nous l'avons vu, la manifestation la plus concrète se trouve dans la présence anthropomorphique de l'ours, Gashu-Uwith, esprit protecteur et guide incertain d'Anin. Voir *Ibid*., pp. 285-288.

> la connaissance et l'intégration de l'Autre.[1]

Conclusion

J'ai donc pu constater que le roman *La Saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi explore de façon pertinente l'utopie déchue en fonction de la problématique du contact des cultures en situation coloniale – à rappeler les puissances européennes qui dominent de manière décisive les communautés indigènes. Alors que l'histoire mène au pouvoir déséquilibré entre peuples en concurrence pour les ressources, et finalement au génocide, le récit démontre le potentiel de certains qui font preuve d'une véritable solidarité, bien qu'étouffé dans l'œuf avant d'atteindre son plein épanouissement et de générer une postérité plus favorable par rapport à la trajectoire historique vécue. Avant d'avoir brossé le tableau de l'intrigue et des thèmes principaux, dont la pertinence de l'utopie, et d'analyser les composantes du métadiscours, et de l'identité et de l'altérité, j'ai jugé important de précéder mon étude d'un survol de certains enjeux des études indigènes selon une perspective exogène. Force est de s'interroger dans ce contexte sur les questions épistémologiques de la production et de la réception, ainsi que sur la problématique d'appropriation discursive.

D'abord, il faut reconnaître que les injustices perpétrées contre les peuples autochtones continuent depuis le dix-neuvième siècle jusqu'à nos jours : en me limitant seulement aux données canadiennes contemporaines, on observe une surreprésentation d'incarcération (services correctionnels pour adultes et

1 Laporte, *op. cit.*, §40.

jeunes, hommes et femmes),[1] ainsi que du risque des filles et des femmes de se faire enlevées, violées et/ou assassinées, souvent sans résolution juridique, pour n'en nommer que quelques-uns de ces taux disproportionnés de souffrances.[2] Ces statistiques renvoient en grande partie à un cycle de marginalisation, de violence, et de traitement différencié quant à la protection des droits de la personne.

Par ailleurs, il y a quelque jours, en Colombie-Britannique, province de l'Ouest canadien, on a annoncé l'exhumation récente d'une fosse commune de 215 enfants dont les décès n'avaient pas été documentés auparavant; il s'agissait de jeunes indigènes, victimes d'une politique d'assimilation de la part du gouvernement fédéral (et donc entérinée par la Couronne), où l'on prenait en garde les enfants sous prétexte de les rééduquer dans le cadre des écoles résidentielles, en grande partie sous la surveillance ecclésiastique. Ces pensionnats ont compté 150.000 élèves entre le début des années 1860 et la fin des années 1990. Au-delà de l'interdiction de parler leur langue et de pratiquer leur culture, ils ont été nombreux à avoir souffert des abus physique et psychologique auprès de leurs soi-disant gardians. À date, en investiguant certains lieux, on a identifié 4.100 décès dans ce contexte à travers le Canada.[3]

1 Les données et les analyses les plus récentes se trouvent sur le site de Statistique Canada https://www.statcan.gc.ca/fra/debut (accédé le 30 mai 2021), grâce aux programmes de recensement.

2 Quant aux victimes féminines surtout, il y a le rapport de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (FFADA) : https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/ (accédé le 30 mai 2021).

3 « Canada mourns as remains of 215 children found at indigenous school » https://www.bbc.com/news/world-us-canada-57291530 (accédé le 29 mai 2021). Sur la question des pensionnats, on lira aussi avec intérêt les informations fournis par la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR), ainsi que la documentation continue sur lequel travaille Le Centre national pour la vérité et la réconciliation (CNVR) https://umanitoba.ca/centres/cnvr/ (accédé le 30 mai 2021).

Voire, en dépit des mesures prises dans l'espoir d'améliorer le sort de tout citoyen (telles qu'indiquées dans les dernières notes sur les rapports FFADA et CVR), le système colonial a laissé des séquelles et continue de faire des ravages en fonction des traumas multi-générationnels. Il est donc impératif de reconnaître la défavorisation systémique et perpétuelle qui a maintenu cet état des affaires. Pour la contrer, l'organisation Idle No More (INM) constitue également un mouvement social mené par les peuples autochtones et visant une « révolution pacifique » où il s'agit d'« honorer la souveraineté indigène et de protéger la terre, l'eau et le ciel ».[1] En principe, cette ressource et ce moyen d'action sont accessibles à tout le monde. Pour les chercheur-e-s non-indigènes en sciences humaines, c'est-à-dire pour la plupart d'entre-nous, le moins que nous puissions faire est de céder de la place aux voix indigènes, au niveau de la création ainsi que dans le cadre du discours savant, car nous, les membres de communautés exogènes, colonisatrices, avons dominé de façon démesurée depuis des siècles, sur le territoire en général, et, en particulier, en ce qui concerne la culture des lettres qui appartient aux cultures autochtones. En plus des Départements d'Études indigènes qui se multiplient heureusement, il s'agit aussi de décoloniser les autres espaces universitaires, physiques et virtuels. Si nous ne pouvons pas changer le passé tragique que nous reconnaissons et discutons de plus en plus dans le discours social au sens large jusqu'aux milieux spécialisés (gouvernementaux,

1 https://idlenomore.ca/ (accédé le 30 mai 2021).

journalistiques, et/ou universitaires), nous pouvons et devons toujours contribuer à assurer un meilleur présent et un meilleur avenir pour les Autochtones du Canada et du reste du monde, par des actes sincères de solidarité.

Des tracés dans les Prairies du nord-ouest : Le colonialisme français et l'autoportrait de La Vérendrye

Jérôme Melançon
Université de Regina, Saskatchewan

Le nom de La Vérendrye est associé à l'expansion de la Nouvelle-France vers l'Ouest du continent nord-américain. Pierre Gaultier de Varennes de La Vérendrye (1685-1749) est le premier français à s'être rendu au lac Winnipeg et a fondé le premier fort sur l'emplacement actuel de la ville de Winnipeg; ses fils, quant à eux, poursuivirent son entreprise pour quelques temps après son décès, avant que l'arrivée d'un nouveau Gouverneur ne mène à leur remplacement. Le journal de La Vérendrye donne le détail de ses explorations non pas pour lui-même, mais pour qui n'a pas de repères pour comprendre les territoires et les peuples qu'il vint à connaître. Alors que son écriture dessine les contours flous de l'expansion occidentale de la Nouvelle-France, elle ne présente aucune recherche d'objectivité ni aucun impressionnisme : elle ne relève ni du traité, ni d'une écriture pour soi ou de soi. Il écrit pour être lu par le Gouverneur Général du Canada et le Ministre de la Marine, qui l'avaient engagé pour découvrir une Mer de l'Ouest qui se révèlera bientôt chimérique. Par ses textes, il cherche à convaincre ses supérieurs qu'il répond bien à sa tâche et ne cherche pas simplement à s'en-

richir par la traite des fourrures dont le monopole lui est cédé en contrepartie de ses services.

Dans cet essai je me tourne vers le positionnement de La Vérendrye en relation aux peuples autochtones des Plaines, du moins dans les extraits publiés dans une édition relativement récente. Pour rendre compte de ses efforts, justifier sa mission et assurer son futur, La Vérendrye se présente comme capable d'interpréter les informations reçues par ses informateurs des Premières Nations; habile à s'allier à leurs bandes; capable de gagner celles-ci à la France; et toujours supérieur à elles. Ce positionnement, repris par ceux qui se réclament depuis deux siècles de La Vérendrye en faisant de lui un héros, demeure par ailleurs une tentation pour tout colonisateur œuvrant au sein des institutions coloniales contemporaines.

Deux objectifs orientent l'étude de ce positionnement. D'abord, avec l'appui de l'historiographie contemporaine, cet essai présente une compréhension des représentations coloniales qui se déploient dans les faits et gestes comme dans la réflexion et l'écriture de La Vérendrye. Ensuite, dans l'optique tout aussi contemporaine d'une réconciliation entre peuples autochtones et non-autochtones au Canada, il s'agit d'identifier ce que nous pouvons apprendre du journal de La Vérendrye quant à la structure des relations entre peuples autochtones et non-autochtones.

Cet essai, offrant une lecture philosophique de l'histoire, est ainsi bâti contre la célébration de l'héroïsme de La Vérendrye – contre l'héroïsme de l'exploration qui est l'un des récits fondateurs du Canada comme État colonisateur – sans pour autant viser à monter un procès à un personnage historique. Il adopte

une posture qui, si elle mène à se tourner de nouveau vers la figure d'un explorateur comme il a été beaucoup trop longtemps habituel de le faire, permet d'approcher cette figure en tant qu'apparition du colonisateur dans son texte et dans son époque. Il s'agit de la sorte de soulever les questions auxquelles devra faire face tout travail qui s'appuiera sur les journaux de La Vérendrye, par exemple en ethnohistoire, ou encore qui visera la commémoration tant de La Vérendrye que d'autres explorateurs[1].

Tracer ses traits : l'autoportrait de La Vérendrye

Cette lecture suggère la présence de calculs multiples de la part de La Vérendrye dans ses écrits. S'adressant à ceux qui pourront lui permettre de continuer de vivre une vie d'exploration, il doit démontrer sa loyauté à la France, ses connaissances et son savoir-faire, ainsi que sa capacité à gagner les Premières Nations à la France et non seulement leur confiance dans le cadre de relation interpersonnelles. Il cherche aussi à leur faire voir le paysage, à leur faire comprendre les nécessités et les défis de son entreprise ainsi que certaines mœurs et protocoles des Premières Nations. Son savoir-faire est ici important : il doit se présenter comme maîtrisant leur diplomatie, comme accepté par elles. L'explorateur se positionne dans ces territoires comme le gouverneur et l'intendant le font pour la colonie, devenant chacun « interprète et connaisseur des coutumes locales »[2]. Comme

1 Je remercie mon collègue James Daschuk qui a généreusement accepté de partager ses commentaires sur ce texte et quelques références supplémentaires, surtout sur les Mandans et les Monsonis. Toute erreur factuelle demeurerait évidemment la mienne.

2 M.-E. Ouellet, *Le métier d'intendant en France et en Nouvelle-France au*

nous le verrons plus bas, les échanges marchands ne sont pas compris de manière isolée par les Premières Nations, qui exigent plutôt une alliance formelle et la création de liens d'obligation mutuelle qui soutiennent les échanges économiques. Pour pouvoir faire la traite des fourrures, il est nécessaire de s'intégrer aux communautés et de se plier à leurs règles. La Vérendrye rencontrera rapidement les limites de ses capacités à calculer et à garder ses distances. Il doit donc dans ses interactions faire comme si sa loyauté était partagée entre ses alliés et la France mais, lorsqu'il rend compte de ses interactions, il doit faire comme si une distance continuait d'exister avec ces alliés. Il doit montrer qu'il les gagne à la France et qu'il les trompe. Impossible et inutile donc de dire si sa relation aux Premières Nations était authentique : son journal ne donne à voir que de la semblance. À la fois, ces calculs sont liés à une connaissance – tout aussi limitée soit-elle – et à une participation aux institutions autochtones, peu importe les intentions qui les sous-tendent.

Le concept de trait est déployé et employé ici de manière métaphorique, en relation à la peinture. Si d'une part il existe un paysage que perçoit La Vérendrye – toujours évidemment selon les critères esthétiques, géographiques, sociaux, éthiques, politiques de sa personnalité, sa culture et son époque – son texte donne à lire une esquisse ou série d'esquisses de ce paysage. Certains traits sont appuyés, d'autres servent à soutenir les traits plus forts, et chacun fait partie de choix qui donnent à voir une réalité qui tient à sa relation à ses lecteurs. Il ne s'agit pas pour autant d'un tableau : au contraire d'une telle représentation à

XVIIIe siècle, Québec, Septentrion, 2018, p. 246.

caractère esthétique achevée, l'esquisse comme type de représentation ne contient pas sa propre finalité. Elle donne à voir de manière utilitaire, pour une explication générale ou pour préparer un travail futur. C'est de la sorte que l'ajout des textes de ses proches et interlocuteurs – de son fils, aussi du Gouverneur général qui cherche à le défendre et sans doute à asseoir son autorité[1] – se justifie tant dans l'édition utilisée que dans cet essai : on peut ajouter à la compréhension d'une œuvre en la comparant à celles qui participent d'une même intention, d'un projet partagé. Une représentation plus complète pourrait d'ailleurs être étudiée à partir de l'ensemble de son journal, qu'il ne m'a pas été donné de consulter. L'édition utilisée est celle éditée par Denis Combet[2], et qui contient les extraits du journal touchant à la recherche de la mer de l'Ouest, du journal de son fils, du journal de son successeur Legardeur, ainsi que des lettres de ses collaborateurs et supérieurs, le Gouverneur général Beauharnois et le Ministre français de la marine Maurepas, en plus de nombreux courts textes de présentation et de contextualisation.

Le choix du mot représentation n'est pas neutre : il n'est pas question ici des peuples autochtones eux-mêmes, mais bien de la manière dont La Vérendrye les perçoit et les décrit. L'expression « peuples autochtones » au Canada contient les Premières Nations; les Métis, qui n'existaient pas encore comme peuple

1 Pendant la période des voyages de La Vérendrye, l'intendant de la Nouvelle-France, qui travaille de près et souvent en conflit avec le gouverneur, voit son pouvoir se solidifier et à permettre une administration plus locale (*Ibid.*, p. 183-184).

2 D. Combet, dir., *In Search of the Western Sea. Selected Journals of La Vérendrye / À la recherche de la mer de l'Ouest. Mémoires choisis de La Vérendrye, Winnipeg, Great Plains Publications / Éditions du Blé, 2001*. Les pages de cette édition sont citées entre parenthèses dans le texte même.

à l'époque de La Vérendrye ; et les Inuits, avec qui il n'a pas eu de relations. Cet essai utilise donc l'expression « Premières Nations » pour faire référence à la dizaine de peuples précis sur l'Île de la Tortue, renommé continent Nord-Américain, avec lesquels il tisse des relations ou interagit. Les peuples spécifiques seront nommés lorsque le récit l'exige, mais La Vérendrye fait référence à tous ces peuples par le mot en usage à l'époque[1] : « Sauvages », les incluant généralement dans une seule catégorie comme partageant les mêmes traits. Les deux expressions renvoient ainsi à la perception européenne, erronée lorsqu'il s'agit de parler de ces peuples même, qui se présentent dans leurs propres travaux auto-ethnologiques dans leur singularité. Notons aussi que l'organisation politique de ces peuples ne ressemble pas à celle des Européens : l'unité politique de base n'est pas la nation, au sens d'un ensemble politique hiérarchisé autour d'une autorité commune. C'est plutôt la bande qui sert de référence, permettant une politique très localisée autour de laquelle la vie familiale élargie et économique s'organise et qui est autonome en relation aux autres bandes. Les bandes d'un même peuple partagent une culture, une langue, une histoire, et se rassemblent régulièrement pour des cérémonies ainsi qu'au sein d'alliances et confédérations, mais peuvent avoir davantage de relations avec des bandes d'une autre nation vivant à proximité et dont plusieurs des membres parleront la langue.

Traits territoriaux : savoir interpréter et découvrir

La relation de La Vérendrye au territoire s'articule autour

1 Ce terme est d'ailleurs utilisé jusqu'en 1956 dans l'ouvrage de N. M. Crouse et en 1968 dans l'ouvrage d'A. Champagne.

d'une idée – la découverte – et d'une pratique – l'établissement de forts, qui jalonnent le chemin parcouru et donnent un caractère matériel à une découverte qui relèverait autrement du voyage. La découverte dans le vocabulaire de l'époque n'est pas qu'un fait, qu'un résultat de l'exploration. Dans ce contexte, le terme est plutôt à prendre dans un sens dynamique. Beauharnois, en envoyant le journal de La Vérendrye au Ministre de la Marine Maurepas, écrit que l'explorateur « n'a dans cette découverte fait que l'avantage de la colonie par le nombre d'établissements qu'il a faits dans des endroits où personne n'avait encore pénétré, qui produisent aujourd'hui quantité de castors et pelletries dont les Anglais profiteraient, sans qu'il ait occasionné aucune dépense à Sa Majesté pour ces établissements. » (130)[1] La découverte inclut donc les forts qui ont été fondés et suppose des dépenses. La Vérendrye partait ainsi à la découverte d'une mer de l'Ouest qu'il ne trouverait jamais. Et pour cause : cette mer relève davantage d'un désir de croire, de trouver un accès direct à l'océan certes, mais aussi de contrôler les voies fluviales.

Cette découverte, ou recherche, de la mer de l'Ouest s'articule autour d'une conception du territoire ancrée dans les réseaux fluviaux. Dans un mémoire co-rédigé par La Vérendrye et le père Nicolas-Flavien Degonnor et présenté à Beauharnois, les auteurs présentent ce qu'ils ont pu apprendre de cette mer par leurs contacts avec les Premières Nations. Les témoignages recueillis par La Vérendrye font état d'un grand lac communiquant avec la baie d'Hudson, le Mississippi, et qui mènerait encore loin à l'Ouest. Dans la direction de ce lac se trouveraient plusieurs vil-

1 La Vérendrye, dans D. Combet, dir., *À la recherche de la mer de l'Ouest*, op. cit. Les pages de ce livre seront citées dans le texte.

lages autochtones, où on n'utilise pas de canots, où on ne parle pas les langues connues plus à l'Est, et où la rivière monte et descend à tous les jours – comme le ferait une mer. Les ancêtres de ces communautés sur ce chemin se seraient rendu « jusqu'à la vue d'un grand lac où il y a quantité de villages et dont l'eau est si mauvaise qu'il est impossible d'en boire » (32). Les derniers villages connus dans cette direction possèderaient des chevaux et pratiqueraient l'agriculture. L'un des témoignages est d'autant plus pertinent pour le projet de La Vérendrye qu'il comporte des éléments absents des autres : dans l'un des villages les plus éloignés à l'Ouest, lui dit-on, « il y avait une nation de petits hommes dont la stature ne passait pas trois pieds et une autre nation ensuite qui, à ce qu'il croit, parle comme les Français. » (34) Existerait-il donc des nations qui ressemblent aux Français, tant par leur langue que par leur vie économique – qui présenteraient autre chose qu'une altérité à surmonter, encore une fois, par de grands efforts?

Ici La Vérendrye et Degonnor ne nomment pas la provenance de ces informations, la nationalité de leurs sources, ni ne fournissent de précisions à leur sujet comme La Vérendrye le fera dans ses autres textes. Tout est lié au discours des informateurs, au chemin à parcourir, à la route qui sera découverte pendant l'avancée vers cette mer. Les témoignages sont dits crédibles parce qu'ils proviennent de quatre personnes différentes qui ne se connaissent pas. Le mémoire appuie sur le fait que ces témoignages s'entre-confirment et qu'ils émergent de récits libres ou d'entretiens et non pas d'interrogations. Toutefois, pour les éléments les plus imagés, le mémoire repose sur des renseignements présents dans un seul récit, sans corroborations. Cherchant à obtenir un financement et un soutien pour leur projet, ils visent à établir le caractère vraisemblable de ce qui est suggéré par leurs informateurs.

Cette vraisemblance n'est possible que grâce à quelques suppositions faites par La Vérendrye et Degonnor. Supposition que les nations n'ont pas de contacts entre elles : venant de nations différentes, voyageant par des voies différentes, ils n'auraient pu recevoir leur information d'autres endroits, comme si les réseaux d'échange et les alliances ne permettaient pas la diffusion d'informations et d'histoires. Supposition que les informateurs parlent « sans dessin, c'est-à-dire sans intérêt » (34), comme s'ils ne sentaient pas à quel point les Français désirent recevoir de l'information et n'avaient rien à gagner à la leur offrir. Supposition que le désir de l'un des témoins de les accompagner pour leur montrer leur chemin est dû à son désir d'être cru, de montrer qu'il dit la vérité, comme si ses motifs pouvaient être entièrement autres que ceux de La Vérendrye. Bref, supposition que les peuples autochtones sont sans intérêts, sans arrière-pensées, sans stratégies – et ce, même lorsqu'ils mentiraient. Les auteurs rappellent que « ce n'est pas qu'il n'y ait toujours à se défier des Sauvages qui, étant fort oisifs et ne sachant à quoi passer le temps, l'emploient assez souvent à inventer des faussetés qu'ils racontent ensuite comme les plus grandes vérités avec la dernière effronterie. » (34) La Vérendrye n'ose pas les contredire, ce qui mènerait au mépris – donc au bris de relations fort utiles. Et surtout, ils disent parfois la vérité. Il peut donc se méfier de leurs informations en général, même si dans ce cas il explique être en mesure d'y prêter foi.

Devant tant de vraisemblance assumée, il est difficile de savoir si La Vérendrye croit à ce qu'il raconte, ou s'il désire seulement être cru de Beauharnois, qui n'a ni connaissance du terrain (encore que l'explorateur ne l'ait pas encore parcouru), ni relations avec les Premières Nations des Plaines. La Vérendrye lui expliquera plus tard, au fil de ses voyages, la difficulté de départager ce qui est vrai de ce qui serait inventé lorsqu'il est question des Mantannes, qu'on dit Blancs et parlant français[1]. Sa curiosité et son désir de les rencontrer n'empêche pas la méfiance, puisqu'il rappelle que ses interlocuteurs ne sauraient identifier une langue qu'eux-mêmes ne parlent pas. Ainsi La Vérendrye se place-t-il dans la position de l'interprète, position de connaissance des peuples autochtones qui lui permet de juger de la véracité de leurs témoignages. Le père Degonnor s'assure d'ailleurs de mentionner que La Vérendrye est "fort estimé et fort aimé" (40) des peuples autochtones.

Degonnor explique ensuite ses propres raisons de rechercher la mer de l'Ouest par le Nord, non par le pays des Oceti Sakowin Oyate (Sioux, et surtout Dakota, de la vallée du Mississippi et des territoires à l'Ouest de celle-ci) mais par celui des nêhiyawak

1 La Vérendrye écrit « Mantannes », tandis que Combet corrige par « Mandanes » et que la traduction française du livre de J. Daschuk maintient « Mandans » de l'anglais. Les travaux plus récents corrigent les incertitudes quant à l'identité de cette nation créées et relevées par N. M. Crouse et M. Kavanagh. Comme l'explique E. A. Fenn, il demeure possible que La Vérendrye ait visité un village Hidatsa plutôt que Mandan, ces deux peuples vivant en étroite proximité et partageant beaucoup de traits et les villages hidatsas se trouvant plus au nord (*Encounters at the Heart of the World. A History of the Mandan People*, New York, Hill and Wang, 2014, p. 91). Elle passe ainsi dans son ouvrage de « Mandans » lorsqu'il s'agit du peuple à « Mantannes » lorsqu'il est question des journaux de La Vérendrye. Comme elle, je maintiens ici « Mantannes ».

ou Cris des Plaines et des Nakota, « celui des Cristinaux ou des Assiniboines qui sont au nord. » (38) Lui-même n'a pu obtenir d'informations aussi bonnes que celles de La Vérendrye en parlant « aux plus anciens Sauvages » chez les Sioux, à savoir les aînés qui portent la connaissance, montrant lui aussi une certaine compréhension des modes de connaissance autochtones. Il fait par ailleurs référence à d'autres missionnaires et voyageurs, montrant l'étendue de ses sources d'information. Voulant rassurer Beauharnois par sa confiance, il explique qu'il s'attend à ce que les peuples inconnus dans ce pays étranger les voient comme des ennemis, mais aussi qu'ils seront aisément apeurés par l'usage des armes à feu.

Peu importe ce que croient véritablement La Vérendrye et Degonnor, ils offrent une vue du territoire comme en partie découvert, c'est-à-dire dévoilé par les témoignages autochtones, et en partie à découvrir. Degonnor explique ce qui serait le moindre bénéfice à tirer d'une telle découverte : « Quand même cette rivière, supposé qu'elle ait comme on dit flux et reflux, ne conduirait pas à la mer de l'Ouest, il est certain qu'elle conduirait à la mer et par conséquent il me semble qu'il est curieux et louable de la suivre et de voir où elle va; quand on ne trouverait qu'une mer et des Sauvages, il est à croire qu'on ne s'en repentira pas et que peut-être il en reviendra de la gloire à la religion et à la France, à Dieu et au roi. » (40) Cette gloire n'est pas liée au seul fait d'être les premiers européens sur place, mais bien à la conception du territoire qui domine à l'époque.

Car cette découverte est liée à l'expression de la souveraineté. Desbarats et Greer reprennent de Gillis le concept d'« empires

d'accès » pour parler des mers, lacs et fleuves qui servent à la navigation, au commerce et à la pêche : « On fait des gestes pratiques exprimant la souveraineté, et on l'imagine prendre forme, par rapport aux voies maritimes et aux points d'entrée (ports, golfes, estuaires) des pays outre-mer. »[1] Les cours d'eau sont les premiers à être démarqués et délimitent le territoire. La souveraineté s'étend au fil des courants, rejoignant les terres par les rivières qui marquent aussi des limites terrestres. La logique coloniale suppose que l'accès aux terres puisse être maintenu, d'où la primauté donnée à une telle souveraineté maritime. Desbarats et Greer marquent l'absence de démarcations claires : « Pas plus que la charte de 1627, l'ensemble des archives écrites de la gouvernance française ne trace une Nouvelle-France bornée de façon linéaire, ou fixe, dans un territoire. L'absence de cohérence règne, tout comme l'absence persistante de lignes frontalières précises. »[2] La souveraineté est en mouvement sur les cours d'eaux et, comme nous le verrons, attachée surtout à l'élément humain. Les territoires à exploiter ne sont clairement départagés qu'au moment de la création des compagnies à charte comme la Compagnie de la Nouvelle-France, en 1627.

Suivant cette logique impériale, l'accès et la découverte de la Mer de l'Ouest demeurent plus importants que la traite des fourrures qui, suivant une logique seulement mercantile, devait être la raison d'être des colonies. Ainsi donne-t-on à La Vérendrye (et à ses associés, c'est-à-dire ses créditeurs à Montréal) le monopole de la traite des fourrures sur les territoires qu'il découvrira. Au

1 C. Desbarats et A. Greer, « Où est la Nouvelle-France ? », Revue d'histoire de l'Amérique française, 64, no. 3-4, 2011, p. 46.
2 *Ibid*., p. 48.

moment de l'exploration, les bénéfices économiques demeurent un lointain horizon : La Vérendrye devra à plus d'une reprise se défendre de trop se consacrer à la traite et de ne pas monter suffisamment d'entreprises d'exploration.

Cette exploration dépend des relations avec les peuples autochtones qui permettront la découverte des terres. La souveraineté se signale ici par le biais d'un désir de juridiction plutôt que par la capacité à la mettre en œuvre. Ce désir suppose la mise en place de possibilités de légiférer sur les habitants du territoire au nom de la monarchie française. Le roi et ses ministres connaissent mal la géographie de la Nouvelle-France et leurs représentants connaissent mal celle des Plaines de l'Ouest. Ils pensent plutôt la présence française en relation à leurs représentants. L'État de l'époque n'est pas territorial, mais bien une question de domaine : les pouvoirs locaux s'imbriquent dans une série d'autres pouvoirs dépendant des allégeances. Par ailleurs, la Nouvelle-France n'est pas conçue comme une colonie, c'est-à-dire une zone française de peuplement ;[1] il s'agit d'une partie de l'empire français qui inclut à la fois la Louisiane (du moins jusqu'en 1712) et le Canada, dont les gouverneurs sont subordonnés au gouverneur de la Nouvelle-France, ainsi que nombre d'autres pays suivant l'établissement de forts et d'alliances locales. Rappelons qu'en 1759-60 c'est le Canada et non la Nouvelle-France qui est cédé à la Grande-Bretagne. La Vérendrye notera d'ailleurs qu'il se trouve hors des colonies, expliquant « qu'il ne pleut pas si souvent ici qu'en Canada »[2] et donc qu'il s'agit d'une tout autre contrée.

Ainsi peut-on parler du phénomène imaginaire d'« Une

1 *Ibid.*, p. 62.
2 *Ibid.*, p. 52.

Nouvelle-France sans limites »[1]. Elle ne se délimite pas par des lignes sur une carte. Les cartes servent plutôt un rôle stratégique au moment de conflits entre puissances européennes, où les lignes servent à affirmer une juridiction que l'on saura contestable et qui sert aux négociations – ou servent, bien entendu, à l'exploration. Au contraire, le mot « Nouvelle-France » pouvait être écrit sur l'ensemble du territoire, en arc du sud au nord, où il cohabite avec les autres toponymes ainsi qu'avec les pays des peuples autochtones avec lesquels il cohabite sur les cartes. Les auteurs voient ces noms, ainsi que sur certaines cartes les dessins, comme les signes d'un empire français qui se construit par accumulation des domaines autochtones et des colonies - donc par la subordination des peuples autochtones par le biais d'alliances qui les imbriquent dans un pouvoir européen et non qui les considère comme des puissances étrangères. La Nouvelle-France est donc composée des « pays » – domaines de juridiction et non possession de terres par un État – des Premières Nations. La différence entre une incorporation actuelle ou future n'importe pas: c'est la possibilité qui compte. Déjà en Europe, ce sont les droits ou domaines de juridiction qui sont d'abord gagnés par des ententes avec les nobles locaux ou à la conclusion des guerres; les populations seront gagnées ensuite.

Deslandres détaille une pratique abordée rapidement par Desbarats et Greer: les cérémonies de prise de possession du territoire. Elles découlent de la même logique que le sacre des

1 *Ibid.*, p. 55. Un phénomène semblable est décrit en Acadie par J. Lennox, *Homelands and empires: Indigenous spaces, imperial fictions, and competition for territory in northeastern North America, 1690-1763*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.

rois, mais elles y ajoutent une réinterprétation des traditions et pratiques autochtones : le fait de répondre à l'invitation française et se présenter à cette rencontre et d'y échanger des cadeaux vaut pour reconnaissance du roi de France. Ces bandes deviennent alors vassales, et sont nommées dans le procès-verbal de la prise de possession au même titre que les lieux, la souveraineté passant par les deux. Pour elles, toutefois, rien ne change : leur rapport au territoire demeure le même[1]. Il s'agit de la création d'une obligation mutuelle: « Cet apparent consentement était en effet essentiel car il constituait la marque de futurs convertis et de futurs sujets reconnaissants et obéissants dont le roi très chrétien assurerait désormais "tuition, justice et defence" »[2]. Ces cérémonies sont, selon la logique impériale française, la marque du consentement des bandes, à la fois une acquisition de sujets et de fidèles. La souveraineté et le pouvoir français s'étendent par l'addition des peuples (peu importe leur propre compréhension de cette supposée adhésion).

Dans son propre journal, le fils de La Vérendrye, Louis-Joseph, mentionne une telle cérémonie qui eut lieu près du fort des Gens de la Petite Cerise: « Je posai sur une éminence, près du fort, une plaque de plomb aux armes et inscriptions du roi et des pierres en pyramide pour Monsieur le Général. Je dis aux Sauvages, qui n'avaient pas connaissance de la plaque de plomb que j'avais mise dans la terre, que je mettais ces pierres en mémoire de ce que nous étions venus sur leurs terres. » (126) L'éditeur parle

1 D. Deslandres, « Et loing de France, en l'une & l'autre mer, Les Fleurs de Liz, tu as fait renommer » : quelques hypothèses touchant la religion, le genre et l'expansion de la souveraineté française en Amérique aux xvie-xviiie siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, no. 3-4, 2011, p. 108.
2 *Ibid.*, p. 109.

d'une prise de possession officielle par Louis-Joseph et François La Vérendrye « de la région au nom du roi de France », par le biais d'une plaque en plomb (132-133). L'explorateur pourtant dit bien ici *leurs terres* et rien n'indique qu'une prise de possession a lieu, du moins dans l'information partagée avec les alliés locaux – « les prises de possession en règle » dont Champagne fait état ne répondent donc qu'aux règles françaises[1].

Ces cérémonies servent surtout aux prétentions territoriales vis-à-vis des autres puissances coloniales et sont donc notariées. Elles demeurent sans sens pour les Premières Nations qui ne les voient pas comme telles puisque la présentation de cadeaux par les Français n'est pas le signe d'un achat ou d'une cession du territoire. Pour Deslandres, « le déploiement de l'autorité royale française sur les peuples de l'Ancien comme du Nouveau Monde »[2] passe par de telles cérémonies. Ce sens n'échappe pas aux Premières Nations, ce n'est pas un problème de compréhension : il n'existe pas pour elles, il n'est pas partagé avec elles, surtout parce que la notion d'être sujet, ou assujetti à un monarque n'a pas de place dans leur système de gouvernance et d'alliances. Même du côté français on parlera d'assujettissement surtout pour les bandes évangélisées dans la colonie laurentienne et le Pays des Illinois, donc avec lesquelles il existe des liens plus rapprochés et une compréhension plus profonde. Les autres sont mises sous la protection du roi, au nom duquel on mène des relations internationales[3]. Il s'agit d'une différence d'*épistémès*,

1 A. Champagne, *Les La Vérendrye et le poste de* l'ouest, Québec, Presses de l'Université Laval, 1968, p. 468.
2 D. Deslandres, *op. cit.*, p. 98.
3 *Ibid.*, p. 105.

comme l'explique Deslandres. La cérémonie de prise de possession s'inscrit au sein de « l'épistémè chrétienne (post-tridentine), monarchique (aux velléités absolutistes), inégalitaire (clientélisée) et genrée (patriarcale). Cette épistémè caractérisait leur conscience d'être sujets du roi de France tout comme leur sens de l'espace où s'exerçait la souveraineté de celui-ci »[1].

À la Nouvelle-France sans limites correspond une prise de possession infinie. Au moment de prendre possession du Sault Sainte-Marie, l'officier Saint-Lusson inclut tout le territoire incluant les Lacs Huron et Supérieur, les cours d'eau et territoires adjacents, jusqu'aux mers du Nord, du Sud, et de l'Ouest. Trouver la Mer de l'Ouest revient donc à tester l'étendue de cette possession et à gagner les peuples qui se trouvent entre celle-ci et les Grands Lacs. Entre ces deux lieux, sur des terres qui ne sont pas (encore imaginées) françaises, La Vérendrye établit une série de forts, qui servent de chaîne reliant ces nouveaux domaines en voie de francisation et les colonies : deux d'abord entre le lac Supérieur et le lac Winnipeg, en 1732, pour commencer la traite des fourrures. Il envoie son fils et son neveu établir le fort Maurepas sur la rivière Rouge, près du lac Winnipeg, en 1734.

Dans son journal de 1733-34, La Vérendrye fait part de la vie économique au fort Saint-Charles (près de ce qui est aujourd'hui American Point au Minnesota) et des difficultés à nourrir tous ses engagés et alliés. Il semble reconnaître que le fait de vivre au fort coupe ses alliés autochtones de leurs moyens de subsistance. Il leur laisse un champ de maïs non encore mûr et convainc deux familles de semer du blé: « J'espère que la douceur qu'elles en

1 *Ibid*., p. 102.

tireront engagera les autres à suivre leur exemple. Ils en seront mieux et nous moins incommodés. » (50) On voit ici les réflexes coloniaux : tâcher de limiter ses dépenses envers ses alliés, les convaincre d'adopter des éléments du mode de vie européen tant pour son propre profit que pour le leur.

Suite à une demande d'une bande nêhiyaw vivant près du lac Ouinipigon (lac Winnipeg), il envoie en 1736 l'un de ses fils établir un fort à proximité pour faciliter les échanges. La présence de ce fils est également un gage pour conserver leur alliance et une compensation pour avoir accepté de ne pas traiter avec les Anglais. Il s'intéresse aussi de près aux mines d'argent et de sel à proximité. En 1738 il construit un fort à l'emplacement de l'actuelle ville de Winnipeg. Dans les passages où il fait mention de ces forts (pages 98-100), les lieux ne sont présentés qu'en relation à leur location exacte et au transport des biens. Ailleurs, rendant compte de ses explorations dans « le pays de chasse des Cris et Assiniboines » (82) au Sud-Ouest des Grands Lacs, il se concentre sur ce qui sert à l'exploration et encore une fois sur les mines. Il explique les détails géographiques, ainsi que la surprise de ses alliés nêhiyawak à leur arrivée sur un territoire plus éloigné, à la rivière Blanche. Leur récit est encore pour l'explorateur un mélange de faits plausibles et d'autres que La Vérendrye semble interpréter tout en émettant des suppositions sur les plantes locales inconnues de ses alliés, qui ressembleraient à celles que lui connaît déjà (84).

Partout il détaille ce qu'il offre aux bandes qu'il rencontre, sans doute pour justifier ses dépenses. Avant de partir pour le pays des Mantannes au Sud-Ouest des forts établis, il explique les dispositions prises pour son absence : « je fis recevoir Sanschagrin, homme d'esprit, sage et prudent, qui me fait la fonction de sergent, commandant à mon absence, menant mes deux enfants avec moi, lui laissant deux soldats et dix engagés pour la garde du fort, lui donnai ensuite l'ordre et instruction par écrit de tout ce qu'il avait à faire pendant mon absence. » (102) Il explique donc la confiance qu'il offre à celui qui a de l'esprit, la délégation de sa propre autorité déléguée et donne un exemple de la manière dont il exerce son leadership. Dans de tels passages, La Vérendrye montre sa capacité à gouverner les forts et les alliances, gouvernance qu'il déploie au nom de la France.

Traits impériaux : s'allier et gagner les Premières Nations

La manière dont La Vérendrye trace le territoire dans son journal suit les tracés des cours d'eau, eux-mêmes liés à des prises de possession et des alliances qui, aux yeux des Français, promettent une étendue de la juridiction déjà en cours. Il s'assure de bien commenter les alliances, les ententes et les ordres qu'il donne afin de montrer la progression de cette juridiction et de démontrer l'avancée de sa mission. Et puisque la souveraineté et la juridiction dépendent des peuples autochtones, ceux-ci apparaissent aussi avec détail dans ses récits, tant pour mieux faire connaître ces sujets en devenir – ces peuples en voie d'assujettissement – que pour satisfaire la curiosité de ses supérieurs et faire valoir ses talents de diplomate et d'explorateur.

Les nêhiyawak apparaissent le plus souvent dans ses écrits. Ils sont aujourd'hui plus couramment connus sous le nom de Cris des Plaines (Plains Cree), nom qui renvoie à l'appellation de

l'époque de La Vérendrye, Christinaux. Ils sont peut-être aussi décrits avec moins de détails que les autres, peut-être du fait de la relative familiarité. Ce sont souvent des guides nêhiyawak qui accompagnent La Vérendrye, qui traduisent pour lui et le renseignent sur les protocoles à suivre pour s'entendre avec eux. À leurs côtés paraissent aussi les Nakota, ou Assiniboines, qui y étaient liés par une alliance depuis la moitié du dix-septième siècle. Marchant longuement avec eux vers le Sud-Ouest, il décrit pour une rare fois le paysage, mais surtout le bon ordre de la marche, son organisation, comment la marche se transforme en chasse lorsque des bisons sont aperçus, comment les hommes portent seulement leurs armes, comment les femmes et les chiens portent les biens et même du bois pour le feu (104). Les Monsonis, qui vivaient près de la rivière et du lac à la Pluie (près de ce qui est la frontière canado-américaine et non loin de la frontière manitobaine) et commencèrent après les épidémies de 1738 à vivre auprès des nêhiyawak et surtout des Anishinnabeg qui s'installèrent parmi eux sur le territoire qui était traditionnellement celui des Monsonis[1], vinrent participer à cette alliance, et furent donc jusqu'à ce moment aussi plus rapprochés des Français. Au moment de lui demander – avec force – de participer à une expédition guerrière, ceux-ci lui rappellent aussi leurs différences avec les nêhiyawak, du fait que chez eux le chef de guerre n'est pas maître de ses guerriers, et le menacent des

1 F. J. P. Hackett, *« A very remarkable sickness » epidemics in the Petit Nord, 1670-1846*, op. cit. Winnipeg, University of Manitoba Press, 2002, p. 69-71. La population des Monsonis passa au fil des épidémies d'environ 1600 à environ 560 après l'année 1738. Voir aussi J. Daschuk, *La destruction des Indiens des Plaines : maladies, famines organisées et disparition du mode de vie Autochtone*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 62.

représailles possibles de ces derniers s'il ne tenait pas sa parole.

La Vérendrye montre comment il entretient son alliance par des échanges et y inclut sans cesse de nouvelles bandes (puisqu'il n'existe pas de hiérarchie ou d'autorité centralisée pour une nation donnée). Il comprend le sens des cadeaux offerts; il ne s'agit pas seulement de cadeaux, mais de gages d'un rapprochement. Ainsi reçoit-il une délégation d'une bande du lac Ouinipigon qui lui demande d'y construire un fort (déjà mentionné) pour s'y établir et faciliter les échanges, contre quoi ils lui offrent un esclave, et répond en leur donnant une quantité de biens. Il reçoit les deux guides demandés pour l'aider à trouver un endroit où s'établir, ainsi qu'un esclave, pour lequel il les paya comme le premier. Il mentionne aussi instruire les Français qui participeront sans lui à ce voyage notamment sur la manière d'interagir avec les bandes autochtones, encore une fois démontrant ses connaissances et ses talents – et sa capacité à les partager avec les autres Français.

Hors de cette alliance se trouvent les Mantannes, avec qui certains Nakota ont des relations. La Vérendrye désirait les rencontrer, surtout parce que, comme il en a déjà été question, on les disait Blancs et parlant français, et qu'on racontait qu'ils se disaient descendants des Français. Il semble notamment frappé par la différence entre leur tabac et celui des Européens, mais est autrement déçu de leur manque de ressemblance – et de différence d'avec les autres peuples: « J'avoue que je fus surpris, m'attendant à voir des gens différents des autres Sauvages, surtout d'après le récit que l'on nous en avait fait. Il n'y a point de différence d'avec les Assiniboines, nus, couverts seulement

d'une robe de bœuf portée négligemment sans brayet. Je connus dès lors que nous aurions bien à décompter de tout ce qui nous en avait été dit. » (104) Il parle de leurs forts; les Mandans construisaient en effet des villages permanents[1] et pratiquaient l'agriculture, notamment la culture du maïs, et se trouvaient dans une position géographique leur permettant d'agir comme centre d'échanges économiques pour les tribus plus mobiles qui les entouraient[2]. Le chef des Mantannes parle à La Vérendrye dans la langue nakota, lui expliquant son désir de s'allier aux Français. La Vérendrye parle longuement de l'engouement de son interlocuteur pour les Français, suivi de l'expression de ses besoins d'aide. Il est heureux de les aider, si ce n'est qu'il croit « trouver occasion de me venger de cette maudite nation » (106), parlant des Dakotas qui menaçaient les Mantannes comme les Nakotas.

Cherchant à comprendre les différences entre ces peuples, il juge les Mantannes « bien plus rusés que les Assiniboines dans leur commerce, et en tous les autres, ces derniers étant toujours leurs dupes. » (108) Il établit ce jugement sur l'échange d'objets utilitaires contre des « grains, tabac, poils et plumes peintes » (108) que les Nakotas estiment. Comme l'éditeur l'indique, il s'agit d'un échange traditionnel, fournissant aux Nakotas ce dont ils ont besoin, et non un échange commercial axé sur le profit. La Vérendrye explique plus loin que les Mantannes sont meilleurs travailleurs du cuir que les Nakotas, meilleurs commerçants, et

1 Cette pratique remonte sans doute à des épisodes de famines, ou lorsque la sécurité était moins assurée, et liée à l'agriculture menée en commun. E. A. Fenn, *op. cit.*, pp. 12; 24.
2 *Ibid.*, p. 18-21.

qu'ils leur ont fait croire que les Dakota étaient à proximité pour qu'ils partent et cessent de profiter de leur hospitalité (112). Tous les Nakotas et tous les nêhiyawak qui parlaient nakota partirent, ce qui laissa La Vérendrye et ses fils, dont l'un parle cri, sans moyens de communication directe avec les Mantannes, dont plusieurs parlent nakota (une langue siouienne comme la leur).

La Vérendrye se joint rapidement à l'alliance des nêhiyawak, Nakotas et Monsonis, alors même qu'ils se trouvaient en conflit avec les Anishinaabeg et les Dakota du lac Supérieur et du Haut-Mississippi. L'alliance inclut une requête de la part des chefs nêhiyawak et monsonis que le fils de La Vérendrye les accompagne à la guerre, signalant une confiance mutuelle par le biais d'un gage. Il explique certains aspects de ce conflit, notamment que la belligérance de ses alliés venait notamment de ce qu'ils étaient encouragés à mener une expédition de vengeance par « de vieilles femmes qui pleuraient jour et nuit » (52), donc se méprend sur le rôle de leadership des femmes aînées chez les nêhiyawak et Nakota[1]. Une telle alliance sera difficile pour La Vérendrye, qui cherche à maintenir un commerce et une alliance avec leurs ennemis. Il découvrira que les Maskoutins Pouanes, ou Pouannes, sont en fait les Dakotas, Sioux des Plaines ou de l'Ouest (donc faisant partie du Oceti Sakowin Oyate ou peuples des conseils des sept feux, qui incluent aussi les Nakota et Lakota). À leur sujet il écrira que « Tous les Sioux sont les plus féroces de tous les Sauvages. Ils sont de tout temps en guerre avec les Cristinaux et les Assiniboines. Ces derniers sont

1 À propos de la complexité d'évaluer les rôles traditionnels et contemporains des femmes à la lumière des lois des nêhiyawak, voir E. Snyder, *Gender, Power, and Representations of Cree Law*, Vancouver, UBC Press, 2018.

originairement Sioux, ils parlent tous à peu près la même langue et ils sont cependant ennemis irréconciliables. » (74) Les Français avaient par ailleurs déjà à cette époque une alliance avec les Dakotas de l'Est. Les Nakawē (Ojibwés des Plaines, ou Saulteux, Saulteaux, ou encore Anishinaabeg), quant à eux, sont moins souvent mentionnés, et surtout comme alliés aux Dakotas (ils s'allieront plus tard aux nêhiyawak). Ces derniers peuples sont peu décrits dans le journal, et apparaissent surtout dans leur rôle d'antagonistes, alors même que La Vérendrye reçoit l'ordre de Beauharnois de maintenir une paix qui sera difficile entre ces nations en conflit depuis longtemps.

Une bonne partie des descriptions des Plaines porte donc sur le désir des peuples autochtones de s'allier aux Français et leur acceptation d'une certaine subordination. La Vérendrye fait part d'une entente avec des Nakotas selon laquelle deux de leurs chefs se rendront rencontrer le Gouverneur général, qu'il nomme « notre Père ». Il espère par-là maintenir la traite avec eux et les empêcher de traiter avec les Anglais. Il relate en détail ce qui a été dit et les objets échangés, puis résume leur réponse : « Ils firent de longues harangues selon leur coutume pour remerciement, et poussèrent de grands cris de joie. » (52) Il s'assure généralement que nul ne fasse du commerce avec les Anglais : « Je leur dis qu'il fallait être tout français ou tout anglais » (56) et mentionne les avoir menacés de leur retirer tout crédit.

Le journal de La Vérendrye présente ainsi les relations aux Premières Nations non seulement à travers l'exploration, mais aussi la traite des fourrures. Cette traite ne se limite toutefois pas à un échange : La Vérendrye tente en fait d'influencer l'orientation plus large de la vie économique, des activités aux raisonnements et aux décisions collectives. Il encourage davantage d'agriculture, et surtout cherche à concentrer la trappe et la chasse autour des animaux aux fourrures en demande. Il désire ainsi convaincre les nêhiyawak et les Monsonis de faire la chasse à la marte et au loup-cervier plutôt qu'au castor, puisqu'ils n'en ont pas l'habitude et que cela permettrait d'occuper aussi les femmes et les enfants. C'est peut-être, devine-t-on, qu'il désire utiliser leur travail alors que plus de six cents hommes s'apprêtaient à s'engager dans une expédition guerrière, laissant peu de travailleurs derrière pour fournir des fourrures. Il souhaite ainsi « donner de l'esprit » à des Nakotas qu'il rencontre, qu'il juge sans esprit et sans bravoure, et qui ne savent pas chasser le castor (et qui lui sont donc inutiles). Il ajoute qu'ils « sont en grande nécessité de tout » (98) et qu'il amène un aîné avec lui pour leur apprendre comment comprendre les Français et traiter avec eux.

Avant que ces six cents hommes ne partent – nous reviendrons bientôt sur cette expédition – il leur vante les mérites de leur alliance avec les Français et surtout les bénéfices de leurs échanges commerciaux. Il leur demande de ne pas chasser le castor en été, de payer leurs dettes, et de ne faire affaire qu'avec les Français, puisqu'ils leur donnent tout ce dont ils ont besoin : « Si je vous fais donner vos besoins, ce n'est pas pour porter vos pelleteries aux Anglais » (60-62), leur rappelle-t-il. Puisque le commerce serait moins avantageux chez les Anglais, qui seraient de moindre générosité, il cherche à leur faire voir que « ce serait donc contre la raison et contre votre intérêt d'y aller » (62) et saisit l'occasion de leur annoncer qu'aucun crédit ne sera fait à ceux qui traitent

avec les Anglais. Alors que, plus tard, la variole (petite vérole) tue un grand nombre de nêhiyawak, parce que certains étaient allés traiter avec les Anglais et l'y avaient contractée, il indique : « Je n'ai pas manqué de leur dire que le maître de la vie les avait punis » pour ne pas avoir tenu leurs promesses de le rejoindre et de ne pas traiter avec eux (86). Il sera d'ailleurs souvent contrarié de la sorte par ses échecs à limiter les échanges aux seuls Français, surtout lorsque ses associés ne lui font pas parvenir les marchandises demandées et qu'il se trouve dans l'incapacité de donner à ses alliés ce dont ils ont besoin – et surtout, ce qu'il leur avait promis.

La Vérendrye indique dans son journal qu'un tel discours contre la traite avec les Anglais « était nécessaire au commerce pour le rendre plus avantageux et pour eux et pour nous » (62), ce qui suppose évidemment qu'il connaisse les finalités du commerce. Cette connaissance peut être mise en doute, ainsi que sa compréhension de l'orientation plus profonde des échanges entre les Premières Nations à partir de l'exemple des échanges entre Mantannes et Nakota déjà mentionné. Des échanges qui n'ont aucun sens du point de vue français lui révèlent une différence d'habileté stratégique et surtout d'intelligence, alors qu'ils suivent simplement une tout autre logique pour attribuer de la valeur aux biens. Notons par ailleurs que, comme le suggère Fenn, les Mandans et Hidatsas se trouvaient au centre des réseaux d'échange des Plaines et avaient donc davantage de sources de biens, tandis que les Nakotas étaient en plus grande dépendance des biens qu'il ne pourraient aisément trouver ailleurs, et une plus grande expérience d'échange[1].

De même, du côté des Premières Nations, la traite n'est pas

1 E. A. Fenn, *op. cit.*, p. 93.

non plus seulement une simple question d'échange commercial. Elle fait plutôt partie d'un système relationnel plus large, où chaque forme de filiation ou de parenté entraîne des obligations réciproques. On retrouve encore aujourd'hui un même concept dans la plupart des cultures des Plaines et des forêts du nord, qui prend chez les nêhiyawak le nom de wahkohtowin[1]. Berthelette explique ainsi que « the establishment of a trade agreement with the Crees or Dakotas automatically instigated a sociopolitical protocol of kinship and reciprocity; trade was not simply an economic exchange. In indigenous societies, gift giving was a sign and function of kinship bonds, a lasting familial bond that was constructed through reciprocal material exchange. » (185) Les alliances des Français avec les Dakotas et avec les nêhiyawak ont ainsi déplu aux deux adversaires, qui refusèrent de voir leurs liens de parenté avec les Français étendus sans leur consentement à leurs compétiteurs.

La Vérendrye remarque bien que les cérémonies soient indispensables à la traite et explique comment il y participe : ses échanges, ses pleurs, ses chants (56). Dans ses voyages, il cherche par exemple à être appuyé non seulement de guides, mais aussi d'aînés qui peuvent l'appuyer par leurs connaissances et le respect qu'ils inspirent, et mentionne les cadeaux qu'ils leurs fait en particulier en plus des cadeaux offerts à la bande. Relatant son arrivée chez les Mantannes[2], il décrit les cérémo-

1 H. Cardinal et W. Hildrebrand, *Treaty elders of Saskatchewan. Our dream is that our peoples will one day be clearly recognized as nations*, Calgary, University of Calgary Press, 2000.

2 W. R. Wood et T.D. Thiessen (*Early Fur Trade on the Northern Plains*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985, p. 22-24) reviennent sur le voyage de La Vérendrye chez les Mantannes et sur leur participation à la traite des

nies et les protocoles tant Français qu'autochtones. Il dépeint cette arrivée comme un grand évènement, avec un grand nombre de Mantannes qui l'attendent : « La foule était si grande qu'ils se portaient les uns sur les autres, Assiniboines et Mandanes. » (108) Sans cadeaux pour sa partie du protocole, puisqu'ils lui avaient été volés, il explique sa décision de ne pas utiliser la force pour retrouver les voleurs, ce qui semble être une justification à son supérieur: « J'aimai mieux perdre et pacifier toutes choses, voulant passer une partie de l'hiver chez eux pour prendre connaissance de plus loin. » (110) Il fait répéter par deux fois au chef des Mantannes que ceux-ci désirent compter parmi les enfants de leur Père, faisant directement référence à « notre Père ». De même, au moment de tenter d'empêcher une expédition de vengeance, il rappelle à ses alliés qu'une paix avait été proposée, qu'un accord avait été préparé entre les deux côtés, et que le Père des Français en avait été averti. La Vérendrye relate les paroles du chef cri qui l'accompagne: « Mes frères, pensez-vous à ce que vous allez faire? Les Sauteux et Sioux sont nos alliés, et enfants du même Père. » (54) Ce même père, c'est le Gouverneur général de la Nouvelle-France. Vouloir les tuer, c'est vouloir tuer des membres de la famille, même là où aucune alliance directe n'existait entre ces peuples.

La Vérendrye parle donc à ses alliés comme à des frères qui partageraient le même père – le Gouverneur général – mais les nomme aussi parfois « mes enfants ». De telles expressions marfourrures notamment pendant le régime français. E. A. Fenn raconte en détail la rencontre, en utilisant l'ethnohistoire pour en suggérer une version mandane (*op. cit.*, p. 85-95).

quent l'appartenance à une même famille qui évoque les liens de parenté créé par les alliances. Delâge et Warren remarquent que la métaphore paternelle appartient à l'autorité divine tant du père que du monarque, type d'autorité lié à l'obéissance qu'ils contrastent avec celle, lié à la sollicitude, que rendent possible les sociétés autochtones égalitaires et souvent matriarcales[1]. Dans le cadre du journal de La Vérendrye, ces expressions servent aussi à marquer les assises d'une autorité paternaliste, d'un désir de se les subordonner. Berthelette recadre ce désir de s'allier dans le contexte des dynamiques inter-nationales qui précèdent et accompagnent l'arrivée des Européens. Ces dynamiques – relations tant d'alliance que de conflit – entre les Premières Nations ont primé sur la présence française à tel point qu'elles l'ont détournée de ses visées impérialistes.

Tandis que Delâge et Warren montrent l'attachement de certains chefs à la métaphore parentale[2], rappelons que cette dynamique père-enfants avait déjà été refusée dès 1613 par la Confédération Haudenosaunee (Iroquoise), comme l'explique Ray Fadden :

> We will not be like Father and Son, but like Brothers. [Our treaties] symbolize two paths or two vessels, travelling down the same river together. One, a birchbark canoe, will be for the Indian People, their laws, their customs, and their ways. The other, a ship, will be for the white people and their laws, their customs, and their ways. We shall each travel the river together, side by side, but in our own boat. Neither of us will make compulsory laws nor interfere in the

1 D. Delâge et Jean-Philippe Warren, *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Boréal, 2017, p. 95-103.
2 *Ibid.*, p. 102-103.

> internal affairs of the other. Neither of us will try to steer the other's vessel[1].

La France, pas plus que la Hollande en 1613, n'a ainsi pas pu créer un empire par une union des Premières Nations en établissant une relation père-enfants, mais a dû au contraire établir ses relations sur la fondation des relations qui leur préexistaient. Les Européens ont ainsi été ramenés au sein des réseaux existants : « European newcomers were subordinate allies in relations with their indigenous hosts, whom they looked to for provisions, nourishment, and guidance in the continental interior. »[2] Autrement dit, l'espace politique des Plaines – comme du reste du continent – est d'abord et avant tout autochtone et reflète la souveraineté des peuples autochtones après la poussée vers l'Ouest de plusieurs peuples qui prennent leur distance des empires coloniaux qui se bâtissent sur la côte atlantique. La francisation qui pouvait être tentée dans la colonie canadienne n'y était pas envisageable. Fenn renvoie ainsi l'usage de la relation père-fils par les Mandans aux rites d'adoption, liés au désir d'étendre leurs réseaux commerciaux[3]. Les journaux de La Vérendrye nous donnent par conséquent l'exemple du glissement sémantique et politique de cette métaphore paternelle. Cette pleine souveraineté ne sera abandonnée pour une co-existence et un partage du territoire et des

1 T. Keefer, « A short introduction to the Two Row Wampum », *Briarpatch*, 10 mars 2014, https://briarpatchmagazine.com/articles/view/a-short-introduction-to-the-two-row-wampum.
2 S. Berthelette, « "Frères et Enfants du même Père": *The French Illusion of Empire West of the Great Lakes,* 1731-1743 », Early American Studies: An Interdisciplinary Journal, vol. 14, n. 1, 2016, p. 177.
3 E. A. Fenn, *op. cit.*, p. 92.

conventions politiques qu'à la suite des épidémies et des famines[1].

Pour créer les bases de son empire, la France donnait le caractère de nations aux peuples autochtones, sans voir qu'ils se concevaient plutôt à partir de leur appartenance à une bande et aux alliances – donc par des réseaux de parenté (ou filiation, habituellement traduit en anglais par *kinship*). Elle cherchait aussi à se placer en situation de médiation, ce qui a été refusé sur les plaines, alors même qu'elle arrivait à négocier des paix à l'est des Grands Lacs. C'est ce que consolide la Grande Paix de Montréal de 1701, qui amena la *pax gallica*, l'équivalent de la *pax romana* sur un énorme territoire[2]. Devant l'impossibilité de subjuguer les peuples autochtones, il s'agissait de créer des alliances où ils seraient subordonnés. Cette position d'arbitre et de médiateur devait permettre à la France de s'immiscer dans les affaires des membres de l'alliance et d'influencer leur diplomatie.

Le mandat de La Vérendrye était au départ de faire entrer les peuples de l'Ouest des Grands Lacs dans l'alliance formée en 1701. Il a rencontré un problème important: « Unlike their Great Lakes counterparts, the Crees had rejected Onontio [surnom du Gouverneur général] as their father; they did not need the ''glue'' of French mediation to hold together their already cohesive alliance with the Assiniboines, nor did they need or want Onontio's authority to protect them from their traditional enemies, the Dakotas. » (180) Berthelette voit ainsi dans le journal de La Vérendrye une pure et simple fabrication de la souveraineté française par le biais de lettres et de cartes délimitant le territoire – que fantasme et illusion.

1 J. Daschuk, *op. cit*.
2 S. Berthelette, *op. cit.*, p. 179-180.

Si désir d'alliance il y a chez les nêhiyawak, Monsonis, Nakotas et Mantannes, il faut donc le replacer dans ce contexte plus large. La Nouvelle-France ne put ainsi véritablement s'étendre aussi loin et être autre chose qu'un fantasme puisque le territoire et les relations étaient toujours sous le contrôle de ces nations et que les deux adversaires européens y trouvaient leur place comme des partenaires mineurs. La Vérendrye n'a jamais vraiment pu lui-même punir ceux de ses alliés qui continuaient la traite avec les Anglais. N'oublions pas non plus la très grande disproportion entre les populations autochtones et européennes et les différences tout aussi marquées entre leur connaissance du territoire et leur accès aux ressources. La supériorité affichée de La Vérendrye n'en sera que d'autant plus fantasmagorique.

Traits civilisationnels : Afficher sa supériorité, établir sa suprématie

Dans son journal, La Vérendrye affiche sa supériorité sur les peuples autochtones (et, par-là, celle des Français) en relation à un évènement et à une pratique. L'expédition guerrière où meurt le fils de La Vérendrye est l'occasion de la réflexion politique et culturelle la plus poussée des parties du journal publiées dans l'édition de Combet. La contribution de La Vérendrye à l'esclavage en Nouvelle-France dévoile par ailleurs ses véritables visées et se trouve au bout de la logique de l'utilité trouvée aux Premières Nations. Il n'y aurait alors qu'une différence de degrés entre les tentatives d'orienter la vie économique des communautés autochtones afin d'en faire profiter la France et l'emploi et la capture d'esclaves dont la vie deviendra une ressource à exploiter.

Au début de l'année 1734 La Vérendrye apprend que les nêhiyawak et les Monsonis désirent mener une expédition guerrière contre les Dakotas et les Nakawē. Il se rend par conséquent près du Fort Saint-Pierre chez les chefs de guerre des Monsonis pour tenter de les en empêcher, leur rappelant qu'un accord de paix avait été conclu et communiqué au Gouverneur général. Il n'a toutefois d'autre choix que de les laisser faire. Au printemps, ce même chef et quatre cents guerriers viennent le rejoindre au Fort Saint-Charles pour répéter une demande déjà présentée : que le fils de La Vérendrye, Jean-Baptiste, les accompagne en guerre (ce que celui-ci souhaitait d'ailleurs faire). Il accepta donc que son fils les rejoigne en tant que conseiller et témoin, mais non comme guerrier. Deux ans plus tard, en juin 1736, Jean-Baptiste La Vérendrye et le reste du groupe qui l'accompagnait furent tués au lac des Bois.

C'est le raisonnement de La Vérendrye au moment des premières requêtes d'aide qui dévoile les derniers traits de son personnage :

> D'un côté, comment mettre mon fils aîné entre les mains des barbares que je ne connais pas et dont à peine sais-je le nom, pour aller en guerre contre d'autres barbares dont je ne connais ni le nom ni les forces. Qui sait si mon fils en reviendra, et s'il ne tombera pas entre les mains des *Maskoutins Pouanes* ou *Pouannes*, ennemis jurés des Cris et Monsonis qui me le demandent? D'un autre côté, si je leur refuse, je crains avec fondement qu'ils n'attribuent mon refus à la peur, qu'ils ne prennent les Français pour des lâches, et qu'ils ne secouent le joug français, qui à la vérité fait leur bonheur, mais qu'on ne fait que leur présenter et qu'ils ne connaissent pas. Ils paraissent l'aimer, mais ils ne l'ont pas entièrement reçu. (58)

Plusieurs problèmes se posent donc à La Vérendrye dans cette délibération reconstruite. Le premier tient à ce que son fils court un danger auquel il ne veut pas l'exposer sans raison. Le second est qu'il ne connaît pas ceux qui lui demandent d'envoyer son fils avec eux. Il a forgé une alliance, mais n'a pas encore établi de relations avec eux. Il se voit donc obligé de montrer sa confiance et de se montrer digne de confiance afin que l'alliance puisse tenir. Il ne connaît pas non plus leurs ennemis.

Un troisième problème montre la véritable source de cette inquiétude devant ceux qu'il ne connaît pas : ce sont des barbares en conflit avec d'autres barbares, explique-t-il. Par conséquent, il ne peut être certain de la manière dont ils traiteront son fils. Le barbare, de tout temps, n'est pas seulement un autre; il est un autre inférieur, non civilisé, cruel, violent, étranger aux règles. Ainsi La Vérendrye ne peut-il avoir une entière confiance ni en ses alliés, ni en leurs ennemis : leur comportement est imprévisible et pourrait être d'un grand danger pour son fils. Pourtant, un quatrième problème limite la portée de ces trois raisons de s'inquiéter. Refuser pourrait nuire non seulement à ses propres relations, mais surtout à la relation des nêhiyawak et Monsonis avec la France. Ils ne la connaissent pas encore bien et ce qu'ils en connaissent est lié à *ceux* qu'ils connaissent. Leur opinion de la France est donc leur opinion de ses envoyés, qui doivent démontrer les qualités qu'ils admirent afin de gagner leur confiance.

Reste la question du joug de la France sur les peuples autochtones, qui serait bon pour eux mais qu'ils ne connaissent ni n'acceptent encore. Si selon le *Trésor de la langue française*[1], il existe bien une connotation position du mot « joug » tel qu'il est employé ici, à savoir un bon encadrement lié à un bon dévouement, le mot renvoie généralement à l'idée de contrôle, de subordination, de domination. La Vérendrye désire que ses alliés acceptent cette domination; pour cela, ils doivent en tirer parti et la voir comme bénéfique.

1 *Trésor de la langue française informatisé*, ATILF – CNRS & Université de Lorraine, http://www.atilf.fr/tlfi.

Bref, toute la réflexion de La Vérendrye, du moins telle qu'il la présente à ses supérieurs, tourne autour du problème du manque de connaissance et de la place que prend la perception de la France et de sa domination par les peuples autochtones et il choisit finalement pour « le bien de la colonie » (58) d'envoyer son fils. Il espère de la sorte consolider le joug de la France – donc établir son domaine parmi les peuples autochtones. Il joue donc la vie de son fils au nom de ce joug de la France comme puissance civilisatrice.

La lecture du journal de La Vérendrye ouvre par ailleurs au sens courant du joug compris comme symbole : l'esclavage. Il fait mention des esclaves de membres des communautés autochtones qu'il rencontre, ainsi que des esclaves qu'on lui offre. Il note ceux-ci aux côtés des objets échangés au moment des mêmes ententes; on sait qu'il détenait trois esclaves, dont l'un était Noir, et ses fils, six[1]. Il se vante à Maurepas du nombre d'esclaves que ses activités de découverte ont procuré au pays (140).

La Vérendrye figure au centre du commerce des esclaves en

1 K. A. Sapoznik-Evans, « Des lacunes en historiographie : La Vérendrye dans une perspective de relations homme-femme, de relations raciales et d'esclavage au début du Canada français, 1731-1749 », Cahiers franco-canadiens de l'Ouest, volume 29, numéro 2, 2017, p. 478.

Nouvelle-France. Sapoznik-Evans explique que les Français comprenaient le rôle des prisonniers de guerre pour les peuples autochtones, et profitaient de ce rôle pour reprendre ces prisonniers comme esclaves suite à des échanges. Elle rappelle qu'en Nouvelle-France, « on a de fait dénombré au moins 4000 esclaves, dont les deux tiers étaient autochtones. »[1] Les esclaves autochtones participaient aux économies européennes en Amérique du Nord et à l'extension de la souveraineté[2] et forment une partie de la fondation du colonialisme français dès la fin du dix-septième siècle[3]. Ajoutons que des liens de renforcement mutuel existent entre les épidémies et l'esclavage des populations autochtones, notamment par l'usage de certaines nations comme les Monsonis d'esclaves pour rebâtir leurs communautés décimées[4]. Berthelette rappelle aussi le rôle des esclaves en tant que domestiques : « slaves, originally exchanged as a symbolic representation of flesh and life, were purchased by various traders and urbanites in Montreal and Quebec for both labor and domestic work. »[5] Il y a donc une transformation du statut des esclaves lorsqu'ils passent du système Cree-Monsoni-Assiniboine au système européen : ils n'étaient plus des captifs à échanger, mais des ressources à exploiter dans un réseau de capture et d'échange.

Allant encore plus loin, Turner Strong suggère que les termes

1 *Ibid.*, p. 460.
2 R. A. Goetz, « Indian Slavery: An Atlantic and Hemispheric Problem », *History Compass*, 14 (2016), p. 59-70.
3 George Edward Milne, « Bondsmen, Servants, and Slaves: Social Hierarchies in the Heart of Seventeenth-Century North America », *Ethnohistory*, vol. 64, n. 1, 2017, p. 115–139.
4 F. J. P. Hackett, *op. cit*.
5 S. Berthelette, *op. cit.*, p. 196.

d'esclavage et de captivité ne sont pas appropriés et mènent à créer de faux débats et de fausses équivalences entre les pratiques des peuples européens et autochtones[1]. Elle suggère plutôt qu'il s'agit de pratiques d'incorporation et de subordination, liées à des réseaux de parenté sociale fluides où figurent aussi des pratiques d'adoption. Fenn utilise le terme de vassaux (« vassals »[2]) pour décrire ces gens captifs. Elles sont aussi liées, comme le rappelle Goetz, au statut d'étranger au sein de la communauté, à l'absence de relations – d'où leur incorporation par l'adoption ou le mariage, surtout là où des communautés ont subi des pertes lourdes pendant la guerre. Mais leur statut est avant tout diplomatique : ils ne sont pas partout des travailleurs (mais dans plusieurs sociétés autochtones, ils sont parfois sacrifiés), au contraire des esclaves auprès des Européens qui devinrent pour la plupart des domestiques. La Vérendrye est ainsi accompagné par un esclave dans plusieurs de ses voyages. Un travail manuel (notamment porter les biens et les vivres) semble être assigné aux esclaves, mais peu de détails sont offerts. Rappelant par ailleurs que les voyageurs ne pouvaient quitter leur emploi avant la fin de leur engagement, Milne explique que les esclaves autochtones hors des villes travaillaient à leurs côtés en tant que porteurs, tanneurs et cuisiniers, ou étaient employés aux diverses tâches liées au maintien des camps[3].

1 P. T. Strong, « Transforming Outsiders: Captivity, Adoption, and Slavery Reconsidered », dans Philip J. Deloria et Neal Salisbury, dir., *A Companion to American Indian History*, Malden, Mass., Blackwell, 2002, 339-356.
2 E. A. Fenn, *op. cit.*, p. 79.
3 G. E. Milne, « Bondsmen, Servants, and Slaves: Social Hierarchies in the Heart of Seventeenth-Century North America », Ethnohistory, vol. 64, n. 1, 2017, p. 121.

Ainsi, tant par sa participation à l'esclavage autochtone que par ses réflexions sur la « barbarie » de ses alliés, La Vérendrye démontre dans son journal une acceptation au moins implicite et une revendication explicite de la supériorité et de la suprématie des Français sur les peuples autochtones qui se traduisent par la nécessité et la justification du joug de la France sur les peuples qu'il pourra aider son pays à dominer graduellement.

L'héroïsme et l'accentuation des traits

La lecture présentée ici du journal de La Vérendrye se concentre sur l'autoportrait qu'il présente à Beauharnois et Maurepas, ce qui suppose d'appuyer sur certains traits qui leurs seront plaisants et justifieront le maintien de leur confiance : familier avec le territoire, à même d'en découvrir davantage; connaisseur et interprète des Premières Nations; capable de les allier et de les gagner; capable de les subjuguer – le tout pour permettre l'étendue de la souveraineté française sur les corps. Cette lecture dépend, comme la plupart des lectures qui seront faites en français sans l'accès aux originaux, de l'édition préparée par Denis Combet.

Les derniers traits, civilisationnels, du personnage que La Vérendrye dépeint pour ses supérieurs sont ceux qui donnent le plus de mal à Combet. Tout au long du texte, La Vérendrye utilise le terme de « Sauvages » en faisant référence aux peuples autochtones. L'éditeur tente de lui pardonner d'utiliser ce mot puisque c'est une époque complexe, mais sans donner à voir les problèmes profonds de la vision de l'humanité qui s'y rattachent. Il parle ainsi du mythe du « bon sauvage », sorte de préjugé

positif mais non moins paternaliste et lié à l'idée de la pureté des origines, avant le développement civilisationnel, sans toutefois mentionner toutes les connotations négatives du mot. On peut certes comprendre qu'il s'agissait du mot en usage à l'époque sans pour autant le pardonner – surtout que comme le texte de présentation le mentionne, il est lié aux intentions d'assimilation, à un « genre de sentiment de supériorité d'un peuple sur un autre » et à « l'accaparement » des terres (12). Il est aussi question de « deux civilisations » (12) alors même que La Vérendrye lui-même parle de barbares, ainsi que de « la vie plus "sauvage" des coureurs des bois et des autochtones. » (12) Cette présentation du texte crée donc une équivalence entre peuples autochtones et européens qui n'est pas présente chez La Vérendrye, de sorte à réduire la portée de son texte. Bref, le mot « sauvage » avait certainement plusieurs significations à l'époque, mais il n'en demeure pas moins qu'elles n'étaient pas positives.

Les textes de présentation des diverses parties du journal mentionnent les conflits entre peuples autochtones davantage que les alliances ou même la nature de ces conflits, reprenant ainsi la même attitude que La Vérendrye. Ils mentionnent par ailleurs souvent la bonne disposition de La Vérendrye envers ces peuples, qui était en effet mieux disposé que plusieurs de ses contemporains, mais passent sous silence son entreprise de prise de possession du territoire et les raisons de sa présence. Tout au plus expliquent-ils les traits que La Vérendrye prête aux Mantannes par sa frustration de n'avoir pas trouvé le peuple qu'on lui avait annoncé (94). Ici la psychologie vient remplacer l'analyse historique.

Ces interventions de l'éditeur recèlent un imaginaire de la réconciliation avant la lettre : La Vérendrye semble offrir un modèle de la manière de se comporter pour gagner la confiance des chefs et communautés autochtones, voire un exemple de conciliation qui pourrait être aujourd'hui repris. Cet imaginaire dépend d'une réduction des relations entre peuples aux relations interpersonnelles et attache l'injustice seulement à la manière de se comporter, sans mention des processus et structures politiques qui donnent sens à ces comportements.

Ce malaise que l'on sent dans les nombreux textes de présentation tient avant tout à ce que l'éditeur approche La Vérendrye par le biais de son héroïsme : « C'est cet esprit de combat bien mené pour la gloire de son nom et de son roi, cette passion pour une cause qui était celle de son clan, dont nous nous souvenons encore aujourd'hui. » (168) Enthousiasme et espoir font de lui un grand explorateur du Nouveau Monde. On atténue donc les traits de son caractère et les actions qui choqueraient les dispositions politiques contemporaines, alors qu'on appuie sur les traits qui le rendent plus sympathique. À travers La Vérendrye, c'est la présence française que l'on vient excuser, sinon justifier:

> Ce qui ressort des textes de La Vérendrye est avant tout une recherche de dialogue entre les deux peuples, et le découvreur, comme ses fils, essaya toujours d'entretenir des rapports harmonieux avec les premiers habitants. Cette méthode de se plier aux coutumes des autochtones afin de mieux participer aux affaires commerciales n'était pas nouvelle. Elle faisait partie d'une politique qui datait des premiers instants de la Nouvelle-France. (164)

Notons cependant que cette supposée recherche de dialogue et de rapports harmonieux n'apparaît pas explicitement dans le texte de La Vérendrye, qui en fait explique fort bien en quoi ses interventions relèvent d'une tentative de convaincre ses alliés de suivre une ligne d'action qui profitera à la France. Or convaincre n'est pas dialoguer. Maintenir la paix – et selon les moyens de La Vérendrye, empêcher parfois des guerres plus importantes qui nuiraient aux affaires françaises – n'est pas non plus vivre en harmonie. Se plier aux coutumes était aussi nécessaire pour obtenir du succès, du moins tant et aussi longtemps que les Européens continuaient d'avoir besoin de l'aide de leurs guides et alliés autochtones, et seulement dans certaines interactions, puisque La Vérendrye décrit à plusieurs reprises ses tentatives de transformer les coutumes de ses alliés. Notons par ailleurs qu'immédiatement suite à la création du Dominion du Canada, les Commissaires aux traités adopteront le modèle offert par La Vérendrye et plusieurs de ses contemporains anglais et participeront eux aussi aux cérémonies liées aux traités, même si « se plier aux coutumes » ne les empêcha nullement de profiter des famines et des épidémies pour forcer la signature de traités qui visaient à déposséder les peuples autochtones de leurs terres[1].

Enfin, pour appuyer l'héroïsme de La Vérendrye l'éditeur inclut une partie du journal de l'un des successeurs aux fils de l'explorateur au commandement de la découverte de la Mer de l'Ouest et de la traite des fourrures sur les Plaines, Legardeur de Saint-Pierre. Sans donner de raisons, l'éditeur mentionne que « Nous avons l'impression que les nations le respectaient [La

1 Voir ici aussi le livre de J. Daschuk, *op. cit.*

Vérendrye], ce qui ne fut pas le cas pour Legardeur de Saint-Pierre. » (166) Ce dernier joue très bien le rôle qu'on lui assigne dans cette édition : une contre-figure, un contre-exemple de ce qu'est un héros français dans les Plaines.

C'est peut-être surtout l'esclavage qui est le sujet du plus grand malaise :

> Il est vrai que ses expéditions rapportèrent à la colonie de nombreux esclaves, mais le découvreur avait-il le choix de s'opposer aux ordres des autorités de la Nouvelle-France? D'ailleurs l'esclavage était malheureusement pratique courante chez la plupart des nations européennes de même que chez les Amérindiens. Mais dans l'ensemble, la rencontre entre les deux mondes fut assez positive. (166)

Ici la participation à l'esclavage est présentée comme une question de choix (ou de l'absence de choix possible) et comme représentant une pratique équivalente de part et d'autre. Il n'est pas clair que des ordres aient été émis de prendre des esclaves ou de les revendre au Canada et en France – ou qu'il n'existait pas d'autres possibilités pour le traitement des esclaves reçus : tous les explorateurs ne jouèrent pas le rôle qu'accepta La Vérendrye. Par ailleurs, comme le notent Delâge et Warren, nous devons garder en tête que l'esclavage n'était pas un épiphénomène au moment de la colonisation des Amériques et que s'il n'a pas pris une plus grande ampleur en Nouvelle-France, c'est sans doute du fait de la dépendance coloniale sur le travail des communautés autochtones dans la traite des fourrures[1]. Surtout, il s'agit pour Combet d'expliquer la participation de La Vérendrye au

1 D. Delâge et Jean-Philippe Warren, *op. cit*, p. 329-330.

commerce des esclaves sans entacher sa réputation ou son caractère et de le faire ressortir comme le meilleur d'entre les siens. Lorsqu'on a déjà tant excusé, que reste-t-il donc à présenter comme éléments d'une rencontre positive?

Face au journal de La Vérendrye et de la société des explorateurs, voyageurs et missionnaires, ainsi qu'à l'usage de telles figures, je suggère donc plutôt une approche qui relève de la critique du colonialisme. Une telle approche n'est pas antithétique à la discipline de l'histoire, même si le propos ici relève plutôt d'une lecture philosophique de la subjectivité et de l'intentionnalité de La Vérendrye telle qu'elles peuvent être reconstituées à partir de son journal. Laissant de côté la question à savoir si une position neutre face au colonialisme, qui pourrait être autre chose qu'un silence complice, serait même possible, je me tourne plutôt vers un autre texte de Combet qui donne à voir les raisons de donner à lire La Vérendrye dès son titre : « La Vérendrye, ou l'archétype du voyageur idéal »[1].

Dans ce texte qui explique les raisons d'éditer et lire le journal, Combet rappelle et reprend les liens tracés par les francophones de l'Ouest canadien entre eux-mêmes, La Vérendrye et la présence française dans l'Ouest, voire même « l'implantation d'une société française dans les Prairies canadiennes », laissant par ailleurs entrevoir la préséance et la supériorité de cette présence sur celle des Anglais situés plus au nord. La première arrivée européenne, le premier établissement d'un fort, même les

1 Denis Combet, « La Vérendrye, ou l'archétype du voyageur idéal », Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française, Québec, Université Laval, http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-33/La_Vérendrye,_ou_l'archétype_du_voyageur_idéal.html.

premiers contacts avec les peuples autochtones donnent à voir une reprise de la doctrine de la *terra nullius*, terre de personne pouvant être prise par la première puissance colonisatrice européenne à s'y établir. Combet associe par ailleurs La Vérendrye à la naissance du peuple Métis, à Louis Riel, et aux combats des Métis, presque indistincts des combats des francophones pour leurs droits linguistiques. Il crée même un parallèle entre le drame de La Vérendrye, qui ne fit pas de profit et fut remplacé dans ses fonctions, et celui de Louis Riel, qui mena deux résistances contre l'État canadien et souvent aussi contre le clergé catholique francophone – et fut exécuté. Le tout alors que les Métis furent tout autant victimes du colonialisme et de la dépossession des terres que les Premières Nations que rencontra La Vérendrye.

Retracer les traits sans les reprendre

Que reste-t-il alors à tirer du journal de La Vérendrye, suite à une lecture qui se veut anticoloniale ? La critique ne peut évidemment porter sur le passé; il n'en demeure pas moins que la connaissance et la compréhension de ce passé contribuent à celles du présent et surtout du colonialisme canadien contemporain. S'il ne faut pas condamner le passé, il ne faut pas non plus l'excuser. Excuser les acteurs du passé, c'est excuser l'attitude correspondante aujourd'hui : toute personne est certes de son temps, mais cette adhésion ne rend pas ses paroles et actes justes. Nulle victime des violences structurelles et systémiques ne les a jamais jugées justes, nul esclave n'a jamais accepté son joug sauf par nécessité et sous la coercition. Excuser les acteurs du passé, c'est aussi ignorer la force et la stabilité des institutions qui gouvernent les relations entre nations et normalisent dans ce cas les pratiques liées à la prise et la tenue du territoire, l'assimilation, le racisme et la suprématie.

La Vérendrye présente dans son journal une attitude colonisatrice qui se veut éclairée : il appuie sur l'importance de participer aux cérémonies, étale ses connaissances, montre la confiance qu'on lui témoigne et ses efforts pour maintenir la paix. Il est donc facile de le voir comme prônant et portant en acte les valeurs contemporaines que sont le dialogue et l'harmonie interculturelle. Mais nous avons aussi vu les raisons de la communication de cette confiance dans son journal, les raisons de sa participation aux cérémonies, ce que la paix devait rendre favorable, bref, ce que La Vérendrye cherche à extraire de telles relations aux Premières Nations, l'imbrication de ces relations dans l'étendue de la souveraineté française et donc de sa domination[1].

De cette tension, deux leçons peuvent être tirées pour toute personne dans une position de colonisation qui cherche à travailler en collaboration avec les peuples autochtones – notamment en vue de la réconciliation – afin d'éviter de reproduire la

1 Rappelons que Champagne, après avoir tenté d'établir si La Vérendrye était davantage un explorateur, statut héroïque puisque tourné vers sa patrie, ou un traiteur, statut plutôt condamnable puisque seulement intéressé par l'argent, considère que « le même idéal qui l'avait toujours inspiré était la perspective d'être utile à sa patrie en accomplissant une mission glorieuse. » (p. 474) Et de définir cette gloire comme la première découverte de la mer de l'Ouest et « Outre cela et par le fait même, conquérir un nouvel empire à la France avant que les autres ne s'en emparent, se faire des alliés et amis des nombreuses nations sauvages qui l'habitaient et les amener à la lumière de l'Évangile, enrichir la colonie de la Nouvelle-France » (p. 474).

même attitude. Retracer les traits de La Vérendrye doit donc permettre de ne pas les reprendre, au contraire de l'héroïsation du personnage. La première leçon tient à ce que La Vérendrye fait malgré lui. Il se fait inclure dans des réseaux de parenté sociale, dans des réseaux familiaux, offre les cadeaux appropriés, répond à ses obligations, apprend les chants, la manière de raconter des histoires. Ses paroles et ses actes ont ainsi un sens qui dépasse ce qu'il en comprend, créent des obligations qui lui échappent et le surprennent. Son journal ne nous dit pas s'il trouvait à ces pratiques un sens qui vaille pour lui, quelle place elles occupaient dans ses propres croyances, mais il ne semble pas chercher à les excuser ni à les dénigrer. Les intentions derrière ces pratiques demeurent impériales et son jugement sur la barbarie des peuples autochtones en général ne peut que s'appliquer à leurs pratiques. Néanmoins, l'efficacité de sa participation et de tout ce qu'il apprend ne dépend pas de ses intentions à long terme et réfléchies, de ses calculs, mais plutôt des intentions immédiates, peut-être implicites et surprenantes, liées au moment où il rejoint une cérémonie, où il offre un cadeau, intentions qui accompagnent des paroles et des actes et qui s'opposent à celles qui l'amènent sur les Plaines. De telles paroles et actes s'autonomisent des intentions explicites et peuvent apprendre à celui qui s'y adonnent de se découvrir autre qu'il se connaissait, de se transformer et ainsi de commencer à véritablement rejoindre l'autre.

La Vérendrye avait également compris que celui qui cherche à apprendre des peuples autochtones doit démontrer sa bonne volonté en répondant aux invitations et en apprenant les protocoles et les gestes – c'est là une seconde leçon. Nous voyons

aussi à la fois l'absence d'une telle bonne volonté. Ce n'est pas qu'elle ferait défaut à La Vérendrye – Combet montre bien comment il a pu s'en rapprocher davantage que plusieurs de ses contemporains. C'est plutôt que la volonté même, ce qui est désiré, recherché, découvert, réalisé en paroles et actes, dépend davantage des structures sociales et politiques – et ici avant tout des dynamiques coloniales qui lient ces structures à la vie collective – que des dispositions personnelles et de la psychologie ou du caractère des individus.

Son cas et son interprétation par Combet nous avertissent aujourd'hui que la participation au privilège rendu possible par le système colonial tout autant que l'éducation au racisme, à la ségrégation et à la justification de la suprématie rendent une relation d'entière bonne volonté impossible. Le colonisateur a quelque chose à gagner dans ses relations avec les groupes colonisés et, de ce fait, manquera aussi dans une certaine mesure à des obligations qu'il ne peut saisir entièrement. Sa connaissance et sa compréhension adviennent toujours de l'extérieur. Cette structure de la relation entre colonisateurs et colonisés pose des limites à la découverte et à la transformation de soi, font que ce processus sera toujours relatif à la position de départ. Il reste donc à respecter la différence des mondes, les modes de vie, en acceptant de se transformer pour rendre possible une mesure de transformation plutôt que de simplement se plier à ce qui est exigé de soi pour obtenir ce qui est désiré. Ne pas faire *comme si*, pour plaire à autrui et instrumentaliser ses attentes, mais s'investir dans les paroles et actes qui sont demandées, ce qui empêche l'instrumentalisation.

Ainsi en lisant La Vérendrye ou toute littérature de la période de la Nouvelle-France, nous ne devons pas oublier qu'une contradiction existe entre la visée et les moyens de l'implantation française en territoires autochtones dans une phase où prévaut une relation ancrée dans le besoin qu'ont les Français des Premières Nations. Ce besoin, peut-être d'abord reconnu par Champlain[1], a limité le tort qui a pu être fait par l'étendue de la souveraineté et la visée d'assimilation par la juridiction et l'adaptation des cultures et économies aux désirs et besoins français; il a encouragé des accommodements et une certaine forme de coexistence. Évidemment, la phase suivante, alors déjà en marche dans la colonie française du Canada et rapidement mise en place dans les autres entreprises coloniales françaises du reste du monde, relèvera tout simplement du génocide comme résolution de cette contradiction et refus d'adaptation.

Cette contradiction intime au colonialisme n'est pas propre à cette seule période du régime colonial français : elle fut présente aussi au sein du régime anglais jusqu'à la fin des hostilités avec les États-Unis[2], et continue d'être portée aujourd'hui par le régime colonial canadien et par les colonisateurs jusque dans la visée de réconciliation, où ceux-ci ont à nouveau besoin des peuples autochtones… ne serait-ce que pour établir la légitimité de leur présence et de l'existence de leur État.

1 C. E. Heidenreich, « French Exploration out of the St Lawrence Valley: Motives, Methods, and Changing Attitudes towards Native People », dans G. Warkentin et C. Podruchny, dirs., *Decentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 239-241.

2 B. Morito, *An Ethic of Mutual Respect: The Covenant Chain and Aboriginal-Crown Relations*, Vancouver, UBC Press, 2012.

Champlain, homme de lettres ?
Usages et fortune littéraire des *Voyages*

Sébastien Côté, Université Carleton, Ottawa

Dans l'historiographie canadienne, Champlain fut tantôt qualifié de « marin » et de « chef » (Chinard 96), de « navigateur » et de « cartographe » (Lemire 31), de [g]éographe professionnel » (Mailhot 20) et de « colonial administrator » (Moreau 190), tantôt d'« Homme de mérite », voire de « Père de la Nouvelle France » (Charlevoix 197), mais bien plus timidement d'« auteur » (Laverdière vi ; Morgeau 190). Ainsi, alors même qu'il a publié de son vivant une œuvre considérable composée, selon deux points de vue, de quatre ou cinq titres[1], l'ensemble totalisant plus de mille pages serrées, rarement le considère-t-on comme un *écrivain* à part entière. L'une des explications les plus concises de ce phénomène, qui d'ailleurs concerne l'en-

1 Dans l'ordre : *Des Sauvages* (1603) ; *Les voyages du sieur de Champlain [...]* (1613) ; *Voyages et descouvertures faites en la Nouvelle France depuis l'année 1615 jusques à la fin de l'année 1618* (1619) ; et *Les voyages de la Nouvelle France occidentale, dicte Canada, faits par le Sr. de Champlain Xainctongeois, capitaine pour le roy en la Marine du Ponant, & toutes les Descouvertes qu'il a faites en ce païs depuis l'an 1603. jusques en l'an 1629* (1632). Quant au cinquième titre, *Bref discours des choses les plus remarquables que Samuel Champlain de Brouage a reconnues aux Indes occidentales [...]*, son attribution à Champlain a soulevé bien des controverses depuis sa première édition en 1859. À ce sujet, voir Ouellet (29-87), Codignola, Gagnon, Giraudo et l'édition d'Éric Thierry, dans *Espion en Amérique*.

semble du corpus de la Nouvelle-France, nous vient peut-être de Clément Moisan : « Pour l'historien politique ou social, tout est histoire, même la littérature ; pour l'historien de la littérature, tout n'est pas littérature » (dans Andrès 28). Il faut admettre que les preuves de ce constat abondent. Par exemple, en 1913, soit cinq ans après le tricentenaire de la fondation de Québec, l'américaniste Gilbert Chinard affirme que Champlain « manque évidemment de littérature » (97) et, en outre, qu'il « n'est ni un grand écrivain, ni un grand artiste ; ses ouvrages ne peuvent supporter la comparaison avec ceux d'Yves d'Évreux, qui écrivait à la même date, ni même avec ceux de son compagnon, l'avocat Lescarbot » (96, note 3). En somme, conclut-il, « [g]rand administrateur et grand capitaine, Champlain ne peut passer ni pour un poète, ni même pour un grand descripteur » (100). Sévère dans sa forme, cette appréciation n'aurait sans doute pas trouvé crédit auprès de Gustave Bossange, auteur en 1821 de *Beautés de l'histoire du Canada*, qui affirmait au contraire que « Champlain fait du pays qu'il parcourut une description magnifique et qui n'est pas exagérée. […] C'était là qu'un poëte et un peintre devaient puiser ces nobles inspirations faites pour vivre toujours. Champlain donna son nom au grand lac Champlain, dont la beauté le charma » (56). Malgré cet éloge aux inflexions fortement teintées par le Romantisme naissant, sensible aux charmes vivifiants de la nature, il faut convenir que Chinard n'a pas tort sur le fond.

C'est qu'à première vue, le prestige accolé au terme « écrivain » à l'époque moderne semble incompatible avec l'œuvre d'un voyageur. En vérité, son cas n'a rien d'unique. Comme le

rappelle Maurice Lemire, « [a]ucune histoire littéraire en France n'a retenu les noms de quelque relateur » (2000, 16). Aussi est-ce à petits pas que l'histoire littéraire québécoise a admis Champlain à son panthéon, consacrant peu à peu son statut d'homme de lettres du XVII^e^ siècle. Nettement plus discrète, l'institution littéraire française a également contribué à ce lent processus, quoique tardivement et sans faste particulier, en proposant une improbable anthologie scolaire de ses *Voyages au Canada* dans la collection Folioplus. Certes, l'écriture minutieuse de Champlain, le plus souvent imperméable à l'émerveillement, voire aride et strictement documentaire, pâlit davantage lorsqu'on la compare à celle de l'*Histoire d'un voyage en la terre du Brésil* (1578) de Jean de Léry ou du *Grand voyage du pays des Hurons* (1632) de Gabriel Sagard. Cela tient sans doute à la sensibilité auctoriale chère à la Modernité, présente en germe chez Léry et Sagard, mais quasi absente du style de Champlain. Malgré sa nature *a priori* fort éloignée des critères esthétiques en vigueur dans le canon contemporain, l'œuvre du fondateur de Québec a su se frayer un chemin jusqu'aux avant-postes de l'institution. Dans le présent article, j'examinerai quelques facettes de la fortune littéraire des œuvres de Champlain, tant chez les contemporains qui les plagièrent que dans l'histoire littéraire québécoise depuis la fin du XIX^e^ siècle.

Auteur ou écrivain ? Un peu de terminologie

Nous l'avons rappelé à l'instant, l'institution littéraire qualifie Champlain moins volontiers d'*écrivain* que d'*auteur*. En fait, comme l'affirme Chinard malgré quelques réserves, « [s]

es voyages sont d'une importance primordiale pour l'histoire de la Nouvelle France » (100), dont il constitue en quelque sorte le chroniqueur des premiers temps. Puisqu'il s'agira ici de comparer plusieurs discours de légitimation, il convient de distinguer préalablement deux termes fondamentaux du champ littéraire, soit *auteur* et *écrivain*.

Rémy Ponton définit le premier comme suit : « L'auteur d'un texte est celui qui l'écrit, aussi bien en littérature qu'en tout autre domaine » (« Auteur » 33). Cela dit, ajoute-t-il, en littérature subsiste « une aura de puissance créatrice ». « Enfin, auteur, qui s'applique à toute production écrite, se distingue aujourd'hui d'écrivain, qui concerne la littérature seule ». Autrement dit, un auteur aspire au titre d'écrivain lorsqu'il se conforme aux pratiques du champ littéraire. Quant à l'écrivain, poursuit Ponton, « [à] l'époque moderne (à partir du XVII^e^ s.), en une acception spécifique, il désigne l'auteur d'une œuvre littéraire reconnue. Ainsi, l'écrivain assume toujours la part matérielle du travail de l'auteur mais, dans le domaine littéraire, a une part symbolique spécifique, et prestigieuse, de celle-ci » (172). Enfin, « la décision personnelle d'un auteur ne suffit pas à le consacrer comme écrivain. Cette qualité est soumise à l'évaluation permanente, de la part du public comme de celle des pairs » (172). En somme, tout *auteur*, qu'il s'agisse de Champlain, Molière ou Marivaux, a besoin d'une institution, quelle qu'elle soit, pour *légitimer* son œuvre, l'intégrer au canon en vigueur, faire de lui un *écrivain* reconnu et pérenniser son statut à travers les époques et les modes. Nous verrons que, dans le champ littéraire canadien-français et, plus largement, pancanadien, les enjeux de légitimation

de l'œuvre de Champlain posent des défis étonnants qui découlent notamment de son statut encombrant d'auteur colonial.

Champlain comme source historique

De la réception historique des œuvres de Champlain au XVII^e^ siècle, je me limiterai à ceci : elles ont été lues en France par ceux et celles qui s'intéressaient au Canada. En conséquence, comme nous le constaterons, elles furent très tôt citées et copiées. Mais puisque la discipline de l'histoire littéraire a connu ses premiers balbutiements, en France du moins, au début du XIX^e^ siècle, ce qui coïncide avec l'émergence de la conception moderne de la *littérature*, il serait préférable de ne pas s'aventurer dans ces eaux. C'est un autre projet, beaucoup trop ambitieux pour les modestes objectifs du présent article[1]. En revanche, puisque le XIX^e^ siècle québécois adopte, du point de vue de l'histoire littéraire, sensiblement le même discours de légitimation qu'en France, il me semble convenable d'y commencer mon enquête. Je l'ai mentionné plus tôt, si Champlain fut considéré comme un homme de lettres au XIX^e^ siècle, c'est avant tout pour des raisons chères aux historiens. D'ailleurs, le premier éditeur des *Œuvres* de Champlain (Québec, 1870), l'abbé Charles-Honoré Laverdière, n'était pas un littéraire, mais bien un professeur d'histoire à l'Université Laval. Aussi écrit-il sans grande surprise : « Mais ce qui ajoute encore une valeur singulière aux écrits de Champlain, c'est qu'il est pour ainsi dire le seul de nos anciens auteurs que l'on puisse regarder comme source historique proprement dite » (i). Les propos de Laverdière seront maintes fois repris jusqu'au

1 À ce sujet, voir les ouvrages de Vaillant pour la France et d'Andrès pour le Canada.

tournant du XXe siècle, notamment par Edmond Lareau, auteur de la première *Histoire de la littérature canadienne* (1874). De Champlain, ce dernier dira simplement : « C'est encore une des meilleures sources de notre histoire » (Lareau 39).

Bref, puisque les œuvres de Champlain furent massivement citées et copiées dès après leur publication, leur auteur est parvenu, au fil du temps, à faire autorité. C'est ce que souligne Maurice Lemire en 1991 dans *La vie littéraire au Québec* :

> En raison de la précision de ses renseignements et de l'objectivité de ses observations, le récit de voyage de Champlain demeure longtemps le texte d'introduction à la Nouvelle-France le plus populaire et le plus copié. Lescarbot et Sagard en reproduisent des parties intégrales. Les jésuites y font souvent allusion. Pierre Boucher avoue sa dette envers Champlain (Lemire 1991, 31-32).

Pour avoir une meilleure idée des usages de Champlain au début du XVIIe siècle, il suffit d'examiner l'exemple du jésuite Pierre Biard. En 1616, dans sa *Relation de la Nouvelle-France*, il décrit les symptômes du scorbut en ces termes : « Le sieur Champlain philosophant sur cecy, attribue la cause de ces maladies aux vapeurs que ceux-là boivent, qui labourent, renversent, & habitent premièrement ces terres, lesquelles n'ont jamais esté descouvertes du soleil » (14-15). Il va même plus loin vers la fin de son récit en affirmant : « Tout le monde le sçait par les voyages de Champlain » (324). Remarquons qu'il écrit bel et bien *tout le monde.* Nul doute qu'il s'agit là d'une hyperbole, mais la figure choisie n'en demeure pas moins révélatrice. Encore en 1744, dans sa monumentale *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, le père Charlevoix puise largement dans les œuvres de Champlain pour couvrir les années 1603-1636 (111-201). À vrai dire, même le célèbre abbé Raynal et ses collaborateurs se souviendront de lui dans l'*Histoire des deux Indes* (1780), alors même que la France vient de perdre sa colonie septentrionale. Parfois, le registre employé dans cette œuvre monumentale est informatif : « Enfin Samuel de Champlain remonta bien avant le fleuve Saint-Laurent, & jetta sur ses bords, en 1608, les fondemens de Québec, qui devint le berceau, le centre, la capitale de la Nouvelle-France ou du Canada » (16). Ailleurs, paraphrasant *Des Sauvages* avec une liberté étonnante, Raynal détourne le récit de Champlain pour l'intégrer à son discours critique tous azimuts : « Champlain, qui auroit dû profiter de la supériorité des lumières que les Européens ont sur les Américains, pour chercher des moyens de pacification, ne tenta pas même de les réconcilier [Montagnais, Algonquins, Hurons et Iroquois]. Epousant avec ardeur les intérêts de ses voisins, il alla chercher avec eux leur ennemi » (77). Ainsi, par la singularité de ses voyages, Champlain a su se rendre indispensable, tant aux historiens qu'aux philosophes, et ce, jusqu'à l'aube de la Révolution française. À ce sujet, il faut se rendre à l'évidence et suivre l'historien Marcel Trudel, dont André Berthiaume résume bien la position : « les *Voyages* de Champlain constituent l'unique source de renseignements sur les quinze premières années de Québec, qui ne comptait guère qu'une soixantaine d'habitants » (Berthiaume 786)[1].

1 Parmi les historiens canadiens, il faut évidemment mentionner François-Xavier Garneau qui, dans sa célèbre *Histoire du Canada* (1845), se nourrit des *Voyages* de Champlain pour les Livres I et II du premier tome (99-247).

Champlain homme de lettres

Il n'est point besoin, je crois, de poursuivre cet exercice plus longuement. Pour les besoins de ma démonstration, il suffit de retenir que les œuvres de Champlain furent suffisamment diffusées à son époque pour être lues et démarquées d'abord par ses contemporains et, plus de cent ans après sa mort, citées par des historiens comme Charlevoix et Raynal. Ce qui s'avère beaucoup plus étonnant, compte tenu que « [ses voyages] étaient trop exacts et trop précis pour exercer une réelle influence sur l'imagination du public » (Chinard 100), c'est que sa brève description du Gougou ait survécu dans les mémoires françaises jusqu'au début du XVIII^e^ siècle. Sous la plume infatigable d'Alain-René Lesage et Jacques-Philippe d'Orneval, qui empruntent à *Des Sauvages*, prend vie aussi tard qu'en 1720 une comédie en deux actes « [r]eprésentée sur le théâtre de la troupe du sieur Francisque à la Foire Saint-Germain » (Lesage et d'Orneval 1). Comme le montre le vocabulaire de cette réplique prononcée par la pauvre Marinette, *L'île du Gougou* s'inspire clairement d'un épisode rapporté par Champlain et qui, selon Réal Ouellet et Alain Beaulieu, appartiendrait au folklore micmac (1993, 183-6) : « Vous aimez mieux la mort que ce vilain monstre de Sagamo ? Oh pour moi, je suis bien votre servante ! Je veux vivre à quelque prix que ce soit[.] [J]e hais plus que le Diable le favori du Sagamo, mais je le prendrais plutôt que de me laisser gober par le Gougou ! » (Lesage et d'Orneval 23).

Sur les bases de ce préambule, il convient maintenant d'aborder une autre facette de la carrière de cet homme de lettres hors du commun. Pour ce faire, j'analyserai la réception de son

œuvre par l'institution littéraire du Canada français. Mais avant de passer plus outre, comme l'eût écrit Champlain lui-même, il importe de préciser un détail qui vaut tant pour les écrits de la Nouvelle-France en général que pour ceux de Champlain en particulier. Avec le temps, ces œuvres trouvent graduellement leur place dans les ouvrages d'histoire littéraire du Québec et du Canada aux origines les plus variées. Par exemple, *A History of Canadian Literature* (1989), *Encyclopedia of Literature in Canada* (2002) et *Kanadische Literaturgeschichte* (2005) font la part belle à la littérature coloniale du Canada, qu'elle fût écrite en français, en anglais, en latin ou en italien. De plus, si Champlain y est rarement salué pour son style, mais plutôt pour sa précision, il occupe dans ces trois ouvrages une place de choix parmi les fondateurs. Or, il n'en a pas toujours été ainsi. C'est donc avec ces données en tête que je propose, dans les pages qui suivent, de jeter un coup d'œil à la réception canadienne-française des *Voyages* de Champlain depuis la fin du XIX^e^ siècle.

Dans son *Histoire de la littérature canadienne* (1874), premier ouvrage du genre publié au Canada, Edmond Lareau demeure très vague dans le paragraphe qu'il consacre à Champlain, préférant plutôt citer *in extenso* un titre courant sur une vingtaine de lignes. Toutefois, s'appuyant sur Charlevoix et Laverdière, il soutient que « ses mémoires sont excellents pour le fond des choses et pour la manière simple et naturelle dont ils sont écrits. Il n'avance rien qu'il n'ait vu lui-même ou sans avoir le témoignage de personnes sûres » (Lareau 39). S'il s'agit là d'un jugement minimal sur le style de Champlain, la matière manque pour en déduire davantage. Lareau le considère-t-il comme un auteur

ou un écrivain ? Impossible de le déterminer autrement que de manière implicite, c'est-à-dire par l'inclusion de Champlain dans son ouvrage.

Premier historien de la littérature canadienne-française proprement dit, M^gr^ Camille Roy s'est surtout intéressé à la production d'après 1840 (sauf en de rares exceptions). Farouchement canadien, au sens bien précis du XIX^e^ siècle, il s'appuie discrètement sur les écrits de la Nouvelle-France afin de mieux mettre en contexte la suite de son propos. Pour lui, la littérature canadienne (lire : canadienne-française) ne peut naître qu'après 1760, ce qu'elle fera finalement vers 1840 ; à son avis, avant 1760, elle demeurait *française*, si tant est qu'elle méritât d'être qualifiée de *littérature*. À tout le moins, grâce à ses « récits de voyage », Champlain se rangerait donc parmi les « quelques manifestations de vie intellectuelle » (11) ayant surgi en Nouvelle-France. Sinon, sous le Régime français, « les colons et les habitants de ce pays ont été bien empêchés de s'occuper avec soin de littérature » (12). Sur la base de ces prémisses, il serait vain de chercher dans les nombreux ouvrages de Roy la moindre appréciation littéraire de Champlain. Tout au plus est-il cité comme témoin.

Encore en 1960, Gérard Tougas formulera le même point de vue, quoique sur un ton plus catégorique, sans doute nourri par la brise émergente de la Révolution tranquille. Il est vrai qu'il publie *La littérature canadienne-française* à Paris, centre névralgique de l'édition de langue française, et non pas au Québec. Par conséquent, son lectorat s'étend au-delà du Canada français et, de fait, ne dispose pas du même horizon d'attente. Étant donné que les écrits de la Nouvelle-France ne forment qu'une « innocente boursouflure » (1) dans l'histoire littéraire canadienne, il ne faut pas s'étonner de percevoir sous sa plume moderniste un dédain pleinement assumé : « Dans ce sens étroit [influence], les Champlain, les Marie de l'Incarnation, les Charlevoix, qui ont été, par leurs témoignages, une source d'inspiration pour les écrivains canadiens, appartiennent au Canada » (2). S'il a fallu pour Tougas que des écrivains canadiens transforment ces écrits coloniaux en œuvres littéraires reconnaissables et conformes aux pratiques contemporaines, alors il serait vain de chercher dans son essai l'homme de lettre que fut Champlain…

Cela dit, il faut admettre que certains historiens de la littérature furent moins catégoriques, même avant les années 1960. Par exemple, dans son *Histoire de la littérature canadienne-française* (1946), Berthelot Brunet apprécie certaines œuvres de la Nouvelle-France, dont les *Relations* des jésuites et les écrits du baron de Lahontan. Aussi ne leur est-il pas complètement réfractaire. Malgré ses sympathies, il se révèle ambivalent à l'égard de Champlain : « Non qu'aient été de grands écrivains les précurseurs comme JACQUES CARTIER, MARC LESCARBOT ou CHAMPLAIN. Que la langue du temps paraisse plus riche aux esprits qui jugent à la hâte ne nous doit donner le change. Libre à nous pourtant d'en goûter la naïveté et le pittoresque » (13). Bref, Champlain n'est pas sans qualités, mais celles-ci n'en font pas pour autant un grand écrivain.

Puis, en 1957, dans *Littérature canadienne-française*, Samuel Baillargeon consacre une section à l'« étape du Régime français », c'est-à-dire aux écrits de la Nouvelle-France et, comme il les appelle, à ses « monuments écrits ». Contrairement à

l'essai de Brunet, fort éloigné du manuel scolaire, l'ouvrage de Baillargeon s'adresse aux élèves des écoles canadiennes-françaises, au Québec et ailleurs. Le ton des présentations est donc adapté au public visé. Les principales figures y sont représentées, dont Cartier, Lescarbot et, bien sûr, Champlain. Bien que décrit comme une « [f]igure historique de premier plan » (26), Champlain n'obtient pas ici davantage de franche reconnaissance qu'auprès de ses prédécesseurs : « Il a vécu assez longtemps au Canada pour s'adapter au pays ; ses écrits en font foi. Quoique de médiocre valeur littéraire, ils révèlent un observateur minutieux, méticuleux même : détails topographiques, mœurs des aborigènes, chroniques détaillées de ses combats » (26). À tout le moins, Baillargeon conclut son court développement en citant une belle description de l'île d'Orléans tirée des *Voyages* (26-27 ; Champlain 1993, 123-5 ; Champlain 2011, 148).

J'aimerais conclure le présent survol en me référant à deux ouvrages de même nature, quoique beaucoup plus ambitieux que les précédents. Le premier s'intitule *Histoire de la littérature française du Québec*. Publié entre 1967 et 1969, il s'agit d'un ouvrage collectif en quatre volumes dirigé par Pierre de Grandpré. Les écrits de la Nouvelle-France y occupent une place inattendue, surtout dans le premier volume. Cela dit, dans un chapitre consacré aux « Découvreurs et visiteurs (1534-1632) », où figurent Cartier, Lescarbot et Champlain, c'est ce dernier qui occupe le moins d'espace, soit une toute petite page sur les douze. Encore une fois, le jugement du critique reste ambivalent, puisque de Grandpré refuse de consacrer le statut du fondateur de Québec : « Samuel de Champlain […] est un écrivain assez

quelconque ; il appartient donc plus à l'histoire générale qu'à celle des lettres françaises du Canada. Pourtant, cet ethnographe, géographe et cartographe a bien vu le pays […]. Et il sait raconter […] tout autant qu'il sait décrire : avec précision, en observateur curieux et en homme d'action » (56). Ainsi, comme d'autres avant lui, de Grandpré reconnaît à Champlain certaines aptitudes littéraires, sans pour autant franchir le seuil symbolique de l'adoubement : s'il consent à le qualifier d'écrivain, c'est du bout des lèvres et en marquant ses réserves au crayon gras.

Quant au dernier ouvrage que j'aimerais évoquer, il s'agit de l'*Histoire de la littérature québécoise*, publié en 2007 par Michel Biron, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge. Tous trois professeurs de littérature à l'université et spécialistes du XX^e^ siècle, les auteurs adoptent un point de vue nuancé sur Champlain, qui n'avait peut-être pas suffisamment d'audace pour leur plaire sans réserve. Aussi considèrent-ils d'emblée qu'il est « plus géographe qu'écrivain » (25). Cependant, en parfaite continuité avec le discours de légitimation en vigueur depuis plus d'un siècle, ils soulignent la minutie de ses descriptions, tout en saluant une autre de ses qualités, résolument littéraire cette fois, qui intervient au moment où il *raconte*, au sens fort du terme, une de ses nombreuses rencontres avec des Amérindiens : « Champlain ne contente plus alors de consigner les faits, mais construit un récit circonstancié de la scène » (25). D'ailleurs, poursuivent-ils, « [l]es portraits sont plus riches que ceux de Cartier, et les lieux sont évoqués avec davantage de précision » (26).

En conclusion, je dirais que le survol que nous venons de

faire, bien que trop rapide, nous a permis de dégager des régularités ou, du moins, des tendances dans le discours de légitimation qui se trouve au cœur des histoires littéraires du Québec publiées depuis 1874. Tout d'abord, le nom de Champlain y apparaît invariablement, ce qui n'est pas le cas de tous les auteurs de l'époque de la Nouvelle-France. De plus, si les critiques s'entendent pour accorder à Champlain le statut d'auteur, ne fût-ce qu'au sens le plus neutre défini par Ponton (« Auteur » 33), ils soulignent également sa multidisciplinarité. Quant aux tendances, elles révèlent notamment les changements qui se sont opérés dans la manière même de penser l'histoire littéraire, mais aussi dans les sensibilités esthétiques. Par exemple, il me semble que l'écriture collective réduit sensiblement les risques d'un traitement lapidaire, ce qui rend presque impossibles les exclusions systématiques, mais nécessaires aux grands récits d'un Camille Roy ou d'un Gérard Tougas. Autrement dit, les points de vue multiples adoptés dans le domaine depuis quelques décennies ont permis à Champlain, de même qu'aux autres fondateurs coloniaux, de trouver dans l'histoire littéraire la place qui leur revient. Enfin, contrairement à ce qu'on observe dans les premiers ouvrages du genre, les auteurs des plus récents panoramas, sensibles qu'ils sont à l'esthétique du fragment, relèvent aussi plus aisément les microrécits dispersés dans les *Voyages* de Champlain. Il faut également observer que, depuis une quarantaine d'années au moins, ils n'ont plus besoin de justifier l'existence d'une littérature spécifiquement québécoise, ce qui modifie considérablement leur posture théorique. Bref, s'il est peu probable que Champlain se mérite un jour le qualificatif de *grand écrivain*, l'histoire littéraire québécoise (et, dans une certaine mesure, canadienne) a d'ores et déjà déterminé qu'il s'agit d'un *auteur incontournable*.

Les Illustrations des *Voyages* de 1613 de Samuel de Champlain

Éric Thierry
Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages
Aix-Marseille Université

Alors que la recherche sur la littérature de voyage ne se réduit plus à l'analyse de l'altérité dans les seuls textes, mais qu'elle fait sienne la multiplicité des supports qui prennent en compte l'image[1], peu d'études ont été consacrées à la relation de complémentarité entre le texte et l'image dans l'œuvre de Samuel de Champlain[2], et plus particulièrement dans l'ouvrage le plus illustré du « père de la Nouvelle-France », ses *Voyages* de 1613[1]. Dans son épître dédicatoire au roi Louis XIII, lui-même a souligné leur originalité : le texte n'est que le commentaire des illustrations[2]. Celles-ci forment tout l'intérêt de l'ouvrage. Malgré les difficultés de fabrication et les libertés prises par les graveurs par rapport aux modèles fournis par Champlain, elles participent pleinement au projet des *Voyages* de 1613.

Les *Voyages* de 1613 de Champlain : une fabrication difficile

Les *Voyages* de 1613 de Champlain forment un volume in-quarto de quatre cent deux pages, avec vingt-cinq gravures sur cuivre réparties très inégalement. Seize se trouvent dans le livre premier, où Champlain raconte son séjour en Acadie, de 1604 à 1607, marqué non seulement par les fondations des éta-

1 François-Marc Gagnon et Denise Petel, *Hommes effarables et bestes sauvaiges. Images du Nouveau Monde d'après les voyages de Jacques Cartier*, Montréal, Boréal, 1986 ; François Moureau (dir.), *LOeil aux aguets ou l'artiste en voyage*, Paris, Klincksieck, 1995 ; Jean-Loup Korzilius (dir.), *Art et littérature. Le voyage entre texte et image*, Amsterdam, Rodopi, 2006 ; Irini Apostolou, *L'Orientalisme des voyageurs français au XVIII^e siècle. Une iconographie de l'Orient méditerranéen*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2009.

2 Les cartes ont été privilégiées (Conrad E. Heidenreich, *Explorations and Mapping of Samuel de Champlain. 1603-1632*, Toronto, University of Toronto Press, 1976 ; *id*. et Edward H. Dahl, « La cartographie de Champlain (1603-1632) », *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, dir. Raymonde Litalien et Denis Vaugeois, Paris-Sillery, Nouveau Monde Editions-Septentrion, 2004, p. 312-332) aux dépens des autres illustrations (F.-M. Gagnon, *Ces Hommes dits Sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre Expression, 1984 ; *id.*, « Champlain peintre ? », *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, *op. cit.* , p. 302-311). J'ai esquissé une étude de la relation de complémentarité entre le texte et l'image dans l'introduction du premier tome de mon édition des œuvres complètes de Champlain (Eric Thierry (éd.), *Les Œuvres complètes de Champlain*, t. I, Québec, Septentrion, 2019, p. 47-64).

1 *Les Voyages du sieur de Champlain Xaintongeois, Capitaine ordinaire pour le Roy, en la marine. Divisez en deux livres. Ou, Journal tres-fidele des observations faites és descouvertures de la Nouvelle France : tant en la description des terres, costes, rivieres, ports, havres, leurs hauteurs, et plusieurs declinaisons de la guide-aymant ; qu'en la creance des peuples, leur superstition, façon de vivre et de guerroyer. Enrichi de quantité de figures*, Paris, Jean Berjon, 1613.

2 « Vostre Majesté peut avoir assez de cognoissance des descouvertures, faites pour son service, de la nouvelle France (dicte Canada) par les escripts que certains Capitaines et Pilotes en ont fait, des voyages et descouvertures, qui y ont esté faites, depuis quatre vingts ans, mais ils n'ont rien rendu de si recommandable en vostre Royaume, ny si profitable pour le service de vostre Majesté et de ses subjects, comme peuvent estre les cartes des costes, havres, rivieres, et de la situation des lieux lesquelles seront representées par ce petit traicté, que je prens la hardiesse d'adresser à vostre Majesté » (« Au Roy », *ibid*., fol. aij).

blissements de l'île Sainte-Croix[1] et de Port-Royal[2], mais aussi par l'exploration du littoral de l'Amérique du Nord-Est, de l'île du Cap-Breton jusqu'au cap Cod[3]. Il s'agit de treize cartes de lieux visités[4], de deux représentations des habitations de l'île Sainte-Croix et de Port-Royal[5] et d'une scène montrant l'attaque des Français par les autochtones de Port-Fortuné[6] le 15 octobre 1606[7]. Quatre autres ont trouvé leur place dans le deuxième livre, où Champlain relate son séjour dans le bassin du Saint-Laurent en 1608 et 1609, avec, comme temps forts de son récit, la fondation de Québec, en juillet 1608, et sa victoire contre les Iroquois sur la pointe de Ticonderoga, le 30 juillet 1609[8]. Cette bataille est représentée, de même que l'habitation de Québec. Les deux autres illustrations sont deux cartes, l'une de Tadoussac et l'autre de Québec[9].

Il n'y a pas de troisième livre, mais deux sections intitulées *Second Voyage du sieur de Champlain fait en la Nouvelle France*

1 Dans le Maine, le long de la frontière entre les Etats-Unis et le Canada.
2 La baie d'Annapolis Royal (Nouvelle-Ecosse).
3 Sur le séjour de Champlain en Acadie de 1604 à 1607, E. Thierry, *La France de Henri IV en Amérique du Nord. De la création de l'Acadie à la fondation de Québec*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 141-202.
4 *Port de la heve* (p. 8), *Por du Rossynol* (p. 9), *Port au mouton* (p. 17), *Port Royal* (p. 23), *Port des mines* (p. 26), *R[ivière] s[ain]t Jehan* (p. 30), *Qui ni be quy* (p. 64), *Chouacoit-R[ivière]* (p. 70), *Port s[ain]t Louis* (p. 80), *Malle Barre* (p. 89), *Le Beau port* (p. 119), *Port fortuné* (entre les p. 132 et 133) et *Isle de sainte Croix* (entre les p. 134 et 135).
5 *Habitasion de lile s[ain]tte croix* (p. 38) et *Abitasion du port royal* (p. 99).
6 Stage Harbor, à Chatham (Massachusetts).
7 Sans titre, entre les pages 136 et 137.
8 Sur le séjour de Champlain dans le bassin du Saint-Laurent en 1608 et 1609, E. Thierry, *La France de Henri IV en Amérique du Nord*, *op. cit*., p. 285-309.
9 *Port de tadoucac* (p. 172), *Quebec* (entre les p. 176 et 177), *Abitation de Quebecq* (p. 187) et *Deffaite des Yroquois au Lac de Champlain* (entre les p. 232 et 233).

en l'année 1610 et *Le Troisiesme Voyage du sieur de Champlain en l'année 1611*. Elles relatent des expéditions dans la vallée du Saint-Laurent marquées par la prise d'un fort iroquois au bord de la rivière Richelieu, le 19 juin 1610, et le franchissement des rapides de Lachine, en juin 1611[1]. Ces moments forts sont représentés respectivement par la scène de la bataille et une carte des rapides[2]. Vient ensuite une longue notice, avec un schéma[3], expliquant deux cartes générales de la Nouvelle-France insérées dans le volume. Dans l'une figure l'Amérique du Nord-Est, depuis Terre-Neuve jusqu'aux Grands Lacs, et de la région du lac Saint-Jean jusqu'au cap Cod. Il s'agit d'une carte dessinée en 1612 et destinée aux navigateurs, comme l'indiquent son intitulé[4] et la page de titre des *Voyages* de 1613[5]. L'autre représente la Nouvelle-France depuis le détroit d'Hudson jusqu'au cap Cod et de Terre-Neuve jusqu'aux Grands Lacs. En examinant différents exemplaires de l'édition originale des *Voyages* de 1613, on peut constater qu'il existe deux versions de cette dernière carte[6]. Le

1 Sur les expéditions de Champlain dans la vallée du Saint-Laurent en 1610 et 1611, E. Thierry, *La France de Henri IV en Amérique du Nord*, *op. cit*., p. 324-334 et 341-348.
2 *Fort des Yroquois* (entre les p. 255 et 256) et *Le grand saut s[ain]t louis* (p. 293).
3 *Moyen de prendre la ligne Meridienne* (p. 325).
4 Carte geographique de la Nouvelle Franse faictte par le sieur de Champlain Saint Tongois cappitaine ordinaire pour le Roy en la marine faict len 1612 (McGill University (Montréal), Rare Books Special Collections, Lande Canadiana Collection, Lande 00116, entre le privilège et la première page du livre premier).
5 « La première [carte] servant à la navigation » (fol. à i).
6 *Carte geographique de la Nouvelle franse en son vray moridian* (BAnQ Rosemont-La Petite-Patrie (Montréal), Livres anciens, RES/AD/201, entre les p. 160 et 161) et *Carte geographique de la Nouvelle franse en son vray meridiein – faictte par le sieur Champlain Cappi[tai]ne po[u]r le Roy en la marine – 1613* (McGill University (Montréal), Rare Books/Special Collections, Lande

reste de l'ouvrage ne comporte pas d'illustration. On y trouve une table des matières sous forme d'index et surtout un opuscule ayant sa propre pagination, qui est intitulé *Quatriesme Voyage du s[ieu] r de Champlain capitaine ordinaire pour le Roy en la marine, et Lieutenant de Monseigneur le Prince de Condé en la Nouvelle France, fait en l'année 1613*. L'auteur y raconte sa remontée de la rivière des Outaouais en mai et juin 1613, alors qu'il cherchait vainement à atteindre la « mer du Nord »[1].

La répartition inégale des illustrations résulte de l'histoire mouvementée de la composition des *Voyages* de 1613. Ceux-ci sont un ouvrage de circonstance. Champlain les a rapidement préparés à l'aide de ses journaux de bord et de ses dessins et cartes qu'il avait confectionnés en grande partie outre-Atlantique. Il cherchait à appuyer ainsi les démarches qu'il avait dû entreprendre après la démission de l'amiral Charles de Montmorency, en janvier 1612, et la perte par Pierre Dugua de Mons de sa charge de vice-amiral. Il voulait placer l'entreprise de Québec sous le patronage d'un puissant seigneur bénéficiaire d'un monopole de la traite des fourrures. Grâce à ses relations familiales et à ses appuis au Conseil du roi, il a pu obtenir, en novembre 1612, la nomination d'un nouveau lieutenant général en Nouvelle-France, le prince de Condé. En même temps, celui-ci a reçu le monopole de la traite des fourrures dans la vallée du Saint-Laurent, pour une période de douze ans, et il a fait de Champlain son lieutenant[2].

Canadiana Collection, Lande 00116, entre les p. 160 et 161).

1 Sur la remontée de la rivière des Outaouais par Champlain en mai et juin 1613, E. Thierry, « Introduction », dans Samuel de Champlain, *À la rencontre des Algonquins et des Hurons. 1612-1619*, Québec, Septentrion, 2009, p. 16 -22.

2 E. Thierry, *La France de Henri IV en Amérique du Nord*, *op. cit*., p. 349-352.

La rédaction de la quasi-totalité de l'ouvrage est achevée en septembre 1612, puisque Champlain relate le retour en France d'une partie du personnel de l'habitation de Québec, à la fin de la saison de traite[1]. Quant à son impression, ses étapes peuvent être déduites de l'existence des deux versions de la carte de la Nouvelle-France dessinée depuis le détroit d'Hudson jusqu'au cap Cod et de Terre-Neuve jusqu'aux Grands Lacs. Cette carte inclut des informations de la *Tabula nautica* publiée par Hessel Gerritsz à Amsterdam en 1612, après la découverte par Henry Hudson de la baie qui porte son nom[2].

Une première version est imprimée à la fin de 1612, ou plus vraisemblablement au début de 1613, sans doute avec la quasi-totalité des *Voyages* puisque leur page de titre porte ce millésime. Lorsque Champlain est de retour à Paris après sa remontée de la rivière des Outaouais, c'est-à-dire après le 26 août 1613[3], il fait imprimer une deuxième version de sa carte, sur laquelle il a ajouté le tracé sommaire de la rivière des Outaouais qu'il venait de remonter[4]. En même temps, il fait joindre à ses *Voyages* un récit de son quatrième périple laurentien. Un index des relations précédentes étant déjà sorti des presses, cet ajout est doté d'une pagination particulière et imprimé en 1614, comme Champlain nous l'apprend dans ses *Voyages* de 1619[5]. En grande partie déjà

1 S. de Champlain, *Voyages*, 1613, op. cit., p. 315-316.

2 E. Thierry, « Introduction », *A la rencontre des Algonquins et des Hurons*, *op. cit*., p. 11-14.

3 S. de Champlain, *Voyages,* 1613, op. cit., p. 51.

4 C. E. Heidenreich et E. H. Dahl, « The Two States of Champlain's *Carte geographique* », *The Canadian Cartographer*, XVI, 1 (June 1979), p. 1-16.

5 S. de Champlain, *Voyages et descouvertures faites en la Nouvelle France, depuis l'année 1615 jusques à la fin de l'année 1618*, Paris, Claude Collet, 1619, fol. 17v.

prêts depuis plusieurs mois, ceux de 1613 ne sont mis en vente qu'en 1614.

L'éditeur qui a dû gérer la composition mouvementée des *Voyages* de 1613 de Champlain est l'imprimeur-libraire parisien Jean Berjon, dont l'atelier est installé rue Saint-Jean-de-Beauvais et dont la boutique est située dans la galerie des Prisonniers du Palais de Justice, sur l'île de la Cité. Originaire de Genève, il s'est établi à Paris en 1601 ou peu avant cette date. Comme il est protestant[1], on peut penser que Champlain est entré en relation avec lui par l'entremise de Pierre Dugua de Mons, l'ancien lieutenant général en la Nouvelle-France qui est un de ses coreligionnaires. Il est possible aussi qu'il lui ait été recommandé par Jacques Auguste de Thou, grand maitre de la Librairie du roi, que Champlain fréquente depuis 1602[2]. Jean Berjon est un libraire apprécié par les grands savants parisiens. C'est en effet à lui que Pierre Dupuy, un cousin de Jacques Auguste de Thou, a confié la publication, en 1607, du *Tumulus* rédigé à la gloire de son défunt père, Claude Dupuy, avec trente-quatre autres érudits issus de l'université de Leyde, aux Provinces-Unies, et du parlement de Paris[3].

Jean Berjon a aussi l'avantage d'avoir déjà l'expérience de la publication d'un livre abondamment illustré de gravures sur cuivre. Il s'agit d'un « livre à figures » célèbre, le *Livre d'architecture* d'Androuet du Cerceau, sorti en 1611, qui comporte trente-deux pages et soixante-neuf planches gravées sur cuivre[1]. A chaque fois, Jean Berjon a dû collaborer avec un graveur-imprimeur spécialisé dans la taille-douce. Ce n'est pas une entreprise facile. L'art de graver sur cuivre en creux s'est développé à Paris à partir de l'arrivée de graveurs anversois vers 1575-1585, mais il n'est vraiment maîtrisé que par un petit nombre d'artisans[2]. Il faut non seulement manier avec dextérité le burin pour griffer la plaque de cuivre, mais aussi arroser celle-ci d'acide pour creuser les zones dénudées, faire pénétrer une encre grasse et souple dans les creux en la tamponnant et en l'essuyant, et enfin utiliser une presse spécifique avec un plateau mobile entre deux cylindres de bois mis en mouvement par une croisée. Les gravures sont imprimées à part du reste de l'ouvrage. La réalisation d'un « livre à figures » nécessite un gros effort de coordination entre l'imprimeur du texte et celui des illustrations. C'est aussi une production coûteuse[3].

Pour les *Voyages* de 1613 de Champlain, Jean Berjon a fait appel à l'atelier parisien de Philippe et David Pelletier. Ces hommes se connaissent bien. Philippe Pelletier est un imagier et maître enlumineur installé rue Saint-Jean-de-Latran depuis au moins 1586[4]. Leurs ateliers sont voisins, celui de Jean Berjon

1 Jean-Dominique Mellot, Elisabeth Queval, et Antoine Monaque, *Répertoire d'imprimeurs/libraires (vers 1500-vers 1810)*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2004, p. 64.
2 E. Thierry, « Introduction », *Les Œuvres complètes de Champlain*, t. I, *op. cit*., p. 12.
3 *V. Amplissimi Claudii Puteani Tumulus*, Paris, 1607. Le nom du libraire-imprimeur est donné par Pierre de L'Estoile (*Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France*, t. XLVIII, Paris, Foucault, 1825, p. 61).

1 Jacques Androuet du Cerceau, *Livre d'architecture […] contenant les plans et dessaings de cinquante bastimens tous differens*, Paris, Jean Berjon, 1611.
2 Jean Adhémar, « Préface », *La Gravure en France au XVI^e siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1957, non paginé.
3 Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, t. I, Genève, Droz, 1999, p. 381-386.
4 Séverine Lepape, *Gravures de la rue Montorgueil*, Paris, Editions de la Bibliothèque nationale de France, 2016, p. 696. Séverine Lepage situe le décès de Philippe Pelletier après 1601, mais il était encore vivant en 1619 (Arch. nat.

se trouvant rue Saint-Jean-de-Beauvais. Philippe Pelletier est aujourd'hui connu pour avoir réalisé, vers 1580, douze gravures sur bois de quadrupèdes[1], mais il travaille avec son fils, David, dont une part plus importante de la production nous est parvenue. Celui-ci a gravé le portrait équestre de Jules César et probablement ceux de onze empereurs romains que l'on trouve dans *La vie des douze Césars* de Suétone traduite par Jean Baudoin et publiée à Paris par Jean Richer en 1611, ainsi que le frontispice du *Mercure François* paru la même année, également chez Jean Richer[2]. David Pelletier a aussi été le graveur d'un portrait équestre du jeune Louis XIII surmonté des bustes de ses parents, Henri IV et Marie de Médicis, qui date du début de la régence de celle-ci[3].

Pour les *Voyages* de 1613 de Champlain, c'est tout l'atelier des Pelletier qui s'est mis au travail. David Pelletier a gravé la pièce maîtresse du volume, la grande carte de 1612, puisqu'elle porte sa signature. Son titre complet est *Carte geographique de la Nouvelle Franse faictte par le sieur de Champlain Sainttongeois cappitaine ordinaire pour le Roy en la marine faict len 1612*. Elle se trouve sur deux feuilles qui ont été collées, mais le territoire de la Nouvelle-France ne remplit que leur moitié supérieure. Deux cartouches occupent le reste. [CLICHE 1] David Pelletier a pu montrer toute sa dextérité en gravant leur contenu.

MC/ET/XI/104, acte du 3 septembre 1619).

1 J. Adhémar, *Inventaire du fonds français. Graveurs du XVI^e siècle*, t. II, Paris, Bibliothèque nationale, 1939, p. 32.

2 Jeanne Duportal, *Contribution au catalogue général des livres à figures du XVII^e siècle (1601-1633),* Paris, Champion, 1914, p. 66-67, n° 231 et 232.

3 Bibl. nat. de France, département Estampes et photographie, RESERVE QB-201 (36)-FOL.

L'un montre deux couples d'autochtones, des Montagnais et des Almouchiquois, et l'autre est rempli, à ses extrémités, de fruits et de légumes de la Nouvelle-France[1]. Les vingt-quatre autres illustrations des *Voyages* de 1613 sont anonymes. On peut constater que leurs graveurs ont été d'une habileté variable. En représentant les trois corps de logis de l'habitation de Québec, l'artiste a mal maîtrisé la perspective, et la carte du port des Mines[2] est encore plus maladroite, l'échelle étant inachevée. Il s'agit sans doute d'un coup d'essai d'un apprenti.

Ce sont finalement les scènes de bataille qui sont les plus réussies. Leur graveur, qui semble être le même pour toutes, est un ouvrier expérimenté et talentueux. Les corps nus des Amérindiens et les tenues vestimentaires des Français sont finement restitués, ainsi que les différents épisodes des combats, qui sont représentés sur les mêmes aires picturales et explicités dans les légendes. L'attaque de Port-Fortuné du 15 octobre 1606, par exemple, semble se dérouler sous nos yeux[3]. [CLICHE 2] Au petit matin, une troupe d'Almouchiquois attaque cinq Français qui ont passé la nuit sous une tente (B). Deux sont immédiatement tués et les trois autres, quoique lardés de flèches, parviennent à courir vers le rivage et à appeler à l'aide leurs camarades restés dans la barque. Ceux-ci débarquent (H), mais

1 Le site internet de la John Carter Brown Library, à Providence (Rhode Island), permet de zoomer sur les illustrations des *Voyages* de 1613, après avoir tapé Champlain dans le moteur de recherche situé à l'adresse suivante : https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet.

2 Advocate Harbour (Nouvelle-Ecosse).

3 Entre les p. 136 et 137 pour la représentation de l'attaque, p. 137 pour la légende et p. 131-133 pour le récit de Champlain.

les Amérindiens s'enfuient. Les morts français sont enterrés au pied d'une croix, mais quand les Français s'éloignent dans leur barque, leurs assaillants reviennent, abattent la croix, déterrent les cadavres et essaient de les brûler (C).

Des dessins de Champlain
aux gravures de l'atelier des Pelletier

Les graveurs de l'atelier des Pelletier ont travaillé en ayant sous les yeux des cartes et des dessins ou peintures faits par Champlain lors de ses séjours en Acadie, de 1604 à 1607, et dans la vallée du Saint-Laurent, de 1608 à 1611. Celui-ci est un excellent cartographe qui a appris l'art de dresser des cartes en servant dans le service des logis de l'armée du roi Henri IV en Bretagne de 1593 à 1596[1]. C'est aussi un très bon dessinateur, qualifié de « peintre » dans un factum rédigé par des marchands de Saint-Malo en 1613[2]. Malheureusement, seule une de ses œuvres originales est parvenue jusqu'à nous. Il s'agit d'une carte des rivages de l'Acadie datée de 1607 qui est conservée à la Bibliothèque du Congrès à Washington[3]. Sur les dessins ou peintures faits par Champlain durant ses séjours acadiens et laurentiens, on ne possède que des observations laissées par Nicolas Claude Fabri de Peiresc à la suite d'une visite rendue à Pierre Dugua de Mons à Paris en novembre 1605. Il raconte que celui-ci a rapporté d'Acadie, entre autres

1 David Buisseret, « The Cartographic Technique of Samuel de Champlain », *Imago Mundi*, LXI, part. 2 (2009), p. 256-259.
2 Robert Le Blant et René Baudry (éd.), *Nouveaux Documents sur Champlain et son époque*, t. I, *1560-1622*, Ottawa, Archives publiques du Canada, 1967, p. 245.
3 Library of Congress (Washington D.C.), Geography and Map Division, G3321.P5 1607 .C4.

curiosités, des « portraits à huille faicts sur des cartes à jouer ». Cinq représentent des oiseaux qu'il n'est pas facile d'identifier et un sixième montre « un de ces Sauvages tout nud ayant la peau bazanée, portant un plivial sur ses espaules et un devantier frangé et brodé de plumes, avec une massue passée à sa ceincture ; il s'appeuye sur son bouclier qui est faict comme un porte arrondie par le haut ; il tient à sa droicte un arc et deux flesches ; il a des brassellets blancs et noirs ; ses cheveux luy pendent jusques sur les espaules ; il porte un bonnet rouge avec des plumes noires »[1].

Peiresc a sans doute vu là des tableautins peints par Champlain. On peut remarquer, à la suite de l'historien québécois François-Marc Gagnon, que le Sauvage décrit ressemble beaucoup à l'homme montagnais de la grande carte de 1612 de Champlain. Les mentions de « plivial », ou pluvial, et du « devantier » correspondent bien aux pièces de vêtements que porte cet Amérindien : le pluvial est la chape dont le prêtre se revêt avant d'encenser et le devantier est une sorte de tablier. Sont également communs à la description et à la gravure le « bonnet » orné de plumes, les bracelets et les cheveux qui tombent sur les épaules. Enfin le « bouclier qui est faict comme un porte arrondie par le haut » ressemble tout à fait à celui que tient le guerrier de la gravure. Il y a cependant quelques différences entre celle-ci et la description donnée par Peiresc. Ainsi le guerrier ne s'appuie pas sur son bouclier, mais la porte enfilée dans son bras droit. Il tient sa massue de la main gauche plutôt que de l'avoir à la ceinture. Enfin, c'est dans sa main droite qu'il tient son arc, ayant ses flèches dans un carquois sur le dos.

1 *Nouveaux Documents sur Champlain et son époque*, *op. cit*. , p. 105-106.

[CLICHE 3] Doit-on pour autant retirer l'attribution de ce « portrait » à Champlain ? Ces différences peuvent fort bien n'être que des libertés prises par David Pelletier par rapport au modèle fourni. Il l'aurait rendu, de cette manière, plus conforme aux usages européens[1]. Ce n'est pas bien grave, d'autant plus qu'on lui doit de très bonnes représentations d'animaux et de végétaux nord-américains disséminés sur la carte. Ainsi voit-on un lépisosté osseux ou *chaoussarou* dans le « grand lac contenant 300 lieux de long ». Champlain avait assisté à la pêche de plusieurs spécimens dans le lac Champlain en juillet 1609 et avait offert la tête de l'un d'entre eux au roi Henri IV à son retour en France, quelques semaines plus tard[2]. Plus gênantes sont les erreurs de lecture faites par David Pelletier. On peut en déceler dans ses représentations de la femme montagnaise et de l'homme almouchiquois. La première tient un aviron et a derrière elle un panier à vanner. Sur le modèle fourni par Champlain, il s'agissait certainement d'un canot en écorce. Quant à l'Almouchiquois, il est représenté barbu, alors que les Amérindiens sont imberbes. On peut douter que Champlain ait fait cette erreur sur le modèle fourni.

Bien plus de libertés ont été prises par le graveur des scènes de bataille. Il était le plus talentueux des employés de Philippe et David Pelletier et ne s'est donc pas contenté de reproduire fidèlement des dessins de Champlain. On le voit tout particulièrement dans la *Deffaite des Yroquois au Lac de Champlain*. Il s'agit du combat qui s'est déroulé le 30 juillet 1609 sur la pointe

1 F.-M. Gagnon, « Champlain, peintre ? », *art. cit*., p. 302-304.
2 *Les Œuvres complètes de Champlain*, t. I, *op. cit*., p. 358 et 366.

de Ticonderoga[1]. [CLICHE 4] Quatre lieux sont représentés. Il s'agit du lac Champlain, de la rive servant de champ de bataille, d'un fort iroquois et de l'orée d'un bois. Sont à gauche les alliés amérindiens des Français, c'est-à-dire les Algonquins, les Hurons et les Montagnais, tandis que les Iroquois sont à droite, que Champlain est entre les deux camps et que deux Français sont embusqués à l'orée du bois. La scène est en grande partie fidèle au récit de Champlain. Sa troupe a débarqué sur la rive du fort ennemi et tandis que ses deux compagnons français allaient se poster dans un bois avec leurs arquebuses, il est resté, lui-même armé, au milieu de ses alliés. Dès que les Iroquois sont sortis de leur fort, les Hurons, les Algonquins et les Montagnais se sont mis en marche. Champlain s'est mis en avant, a tiré sur trois chefs iroquois avec son arquebuse chargée de quatre balles, et deux des personnes visées ont été tuées d'un seul coup. Pendant qu'il rechargeait son arme, un des Français cachés a tiré à son tour. Les Iroquois ont alors paniqué et ceux qui n'ont pas été tués ou faits prisonniers se sont enfuis.

Les libertés prises par le graveur se reconnaissent aux incongruités de la gravure. Les Amérindiens sont ainsi tous représentés entièrement nus. Dans le texte de ses *Voyages* de 1613, Champlain dit pourtant que les Iroquois étaient « armez d'armes tissues de fil de cotton, et de bois à l'espreuve de leurs flesches »[2]. Le graveur ne les a pas représentés en armure, mais nus, afin de correspondre à un archétype qui remonte aux premières représentations de l'Amérique. D'autres incongruités sont les palmiers dans la

1 Entre les p. 232 et 233 pour la représentation de la bataille, p. 232 pour la légende et p. 229-231 pour le récit de Champlain.
2 P. 231.

forêt, les canots à fond plat, les hamacs dans le fort et les couronnes de plumes des chefs iroquois. On retrouve ces éléments dans des gravures illustrant le récit du séjour de Hans Staden au Brésil publié par Théodore de Bry à Francfort en 1592, dans son *Americae Tertia Pars*, et dans l'une de celles qui sont insérées dans *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry publiée à Genève par Antoine Chuppin en 1580[1]. Les Iroquois représentés par le graveur de la *Deffaite des Yroquois au Lac de Champlain* sont en fait des Tupinambas brésiliens[2].

Pour les cartes, les écarts sont moins grands car, pour reproduire sur des plaques de cuivre celles de Champlain, les graveurs n'ont eu qu'à suivre, avec une pointe sèche, les traits des feuilles de papier enduites de sanguine. Ainsi, lorsqu'il a gravé les contours de la Nouvelle-France sur la carte de 1612, David Pelletier s'est montré très fidèle au modèle dessiné par Champlain d'après ses cartes de la vallée du Saint-Laurent et de l'Acadie dressées respectivement en 1603 et 1607, ses explorations effectuées de 1608 à 1611 et les renseignements qu'il a pu recueillir auprès des indigènes, comme pour les chutes du Niagara qui sont indiquées. La carte de 1612 étant destinée à être utilisée par les navigateurs, David Pelletier a aussi scrupuleusement reproduit le méridien oblique, gradué avec les latitudes, qui indique le nord géographique et la rose des vents munie d'une fleur de lys qui montre le nord magnétique. L'angle formé par ces deux directions donnant la déclinaison magnétique au sud de Terre-Neuve, les capitaines des navires arrivant sur le Grand Banc devaient pouvoir se servir de la carte de 1612 pour régler leur boussole[1].

1 Théodore de Bry (éd.), *Americae Tertia* Pars, Francfort, Théodore de Bry, 1592, p. 66, 76 et 120 ; Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict la terre du Bresil*, Genève, Antoine Chuppin, 1580, entre les fol. 204 et 205.
2 William Sturtevant, « La «tupinambisation» des Indiens d'Amérique du Nord », *Figures de l'Indien*, dir. Gilles Thérien, Montréal, Typo, 1995, p. 345-361.

La même fidélité aux modèles dessinés par Champlain caractérise les cartes régionales. Ainsi en est-il de la gravure montrant l'embouchure de la rivière Kennebec[2]. [CLICHE 5] Champlain y a séjourné du 1er au 8 juillet 1605, lorsqu'il accompagnait Dugua de Mons dans son exploration da la côte de l'actuelle Nouvelle-Angleterre. Leur barque a mouillé devant Stage Island et c'est de cet endroit (B) que Champlain a cartographié la région, selon la méthode de la triangulation apprise au sein du service des logis de l'armée du roi Henri IV. Avec une boussole, il a relevé les directions de toutes les singularités topographiques et il les a reportées en traçant des droites sur une feuille de papier où il avait dessiné une rose des vents ayant comme centre l'endroit où il se trouvait. Il ne lui restait plus ensuite qu'à indiquer les emplacements précis sur les lignes grâce à une échelle des distances tracée à partir d'estimes[3]. Comme il y avait de la brume, Salter Island, la baie de Sagahadoc et Heal Eddy sont mal représentés, mais on distingue bien Pond Island et Wood Island, les récifs North Sugarloaf et South Sugarloaf (C), la baie d'Atkins(E) et le lac Silver. Long Island est représentée sous la forme d'un chapelet d'îles, mais c'est parce que Champlain a été abusé par la vue de la série de collines dont elle est formée[4].

1 C. E. Heidenreich, *Explorations and Mapping of Samuel de Champlain*, *op. cit*., p. 79-83.
2 P. 64 pour la carte et la légende et p. 59-65 pour le récit de Champlain.
3 C. E. Heidenreich et E. H. Dahl, « La cartographie de Champlain (1603-1632) », *art. cit*., p. 330.
4 S. de Champlain, *The Works*, éd. Henry P. Biggar, t. I, 1599-1607, Toronto,

Les cartes régionales reproduisent aussi fidèlement les observations ethnographiques de Champlain. On peut le remarquer à propos de l'habitat des Almouchiquois. Dans ses *Voyages* de 1613, Champlain note qu'ils ont « une grande Cabanne entourée de pallissades, faictes d'assez gros arbres rengés les uns contre les autres, où ils se retirent lors que leurs ennemis leur viennent faire la guerre »[1]. Ce système semble alors préféré à celui d'un véritable village palissadé. Des sources anglaises contemporaines confirment cette observation. Ainsi, la *Relation* de Mourt publiée en 1622 signale que Nanapeshamet, un chef massachusett, possédait deux « forts », consistant chacun en une seule maison entourée par une palissade circulaire de douze à quinze mètres de diamètre et de tranchées. L'idée d'une structure ne servant de refuge qu'en temps de guerre, comme le suggère Champlain, peut être vérifiée par William Wood qui décrit un tel fort de 3,70 à 4,60 mètres carrés chez les Massachusetts pour la période de 1629 à 1633. Il semble enfin que des archéologues aient trouvé les traces d'une structure de ce genre, quoique de plus grandes dimensions, au fort Corchaug situé dans la partie orientale de Long Island[2].

La carte de la baie de Chouacoët illustre bien ce genre d'habitat[3]. [CLICHE 6] Elle indique, en B, « le lieu où ils ont leur forteresse ». L'intérêt défensif de l'endroit est grand car il commande la vue sur la rivière tant en amont qu'en aval. Il permet

The Champlain Society, 1922, p. 321, plate LXXII.

1 P. 69.

2 Bert Salwen, «Indians of Southern New England and Long Island: Early Period », *Handbook of North American Indians*, t. XV, *Northeast*, Bruce G. Trigger (dir.), Washington D. C., Smithsonian Institution, 1978, p. 165-166.

3 P. 70 pour la carte et la légende. Il s'agit de la baie de Saco (Maine).

donc de voir l'ennemi arriver. De plus, il correspond à une falaise escarpée inaccessible de la rivière et comportant un champ plat à son sommet. À proximité, on peut voir des « cabannes qui sont parmy les champs » (C). Il s'agit de maisonnettes abritant des jeunes gens utilisés pour éloigner les oiseaux et d'autres animaux causant des dégâts au maïs. Les champs apparaissent entourés d'une clôture de pieux et couvrant des surfaces parfaitement rectangulaires. Un peu au sud de la forteresse est indiqué un « autre lieu où ils font leurs logemens tous en gros sans être separez aprés la semence de leur bleds estre faite » (E), c'est-à-dire en été, car « ils sement leur bled en May, et le recueillent en Septembre »[1]. Ce groupe d'habitations est formé de cinq habitations coniques, dont une fumante, et d'une maison longue située au milieu de celles-ci. Champlain précise que toutes sont couvertes « d'escorce de chesnes »[2], qui reposent sur des perches dressées en cône ou sur une charpente de branches courbées. Les habitations coniques abritent un foyer central et comportent une entrée assez basse, tandis que la maison longue a deux ouvertures, l'une à un bout, l'autre au milieu. Bizarrement, on ne voit pas, sur celle-ci, de trous pour l'évacuation de la fumée.

Les illustrations et le projet des *Voyages* de 1613 de Champlain

On peut s'enthousiasmer sur ces cartes de Champlain. En effet, parmi toutes celles de l'Amérique du Nord qui existent à son époque, elles sont les plus détaillées. Leur auteur est la figure marquante de la cartographie nord-américaine au début

1 P. 68.

2 P. 69.

du XVII^e siècle, mais ses cartes sont inexactes. Elles le sont par nature. Dans *Problems and Projects*, le philosophe américain Nelson Goodman l'a bien rappelé : « Une carte est schématique, sélective, conventionnelle, condensée et uniforme. »[1] Elle n'est pas un miroir de la réalité territoriale, mais une version ou une interprétation de celle-ci. Elle est un système constructif d'un genre particulier destiné à fournir, sous une forme schématisée, un ensemble d'informations sur un territoire, et ceci en fonction des questions qu'on lui pose et des intentions qu'on y projette. Elle s'inscrit dans un projet et elle acquiert son opérativité dans le cadre de celui-ci. Le problème n'est pas de savoir si la carte est vraie ou fausse, mais de savoir si la carte est utilisable et exacte en fonction de la manière dont on veut s'en servir, c'est-à-dire si elle est susceptible de rendre service dans la perspective du but que l'on s'est fixé. Dès lors, on doit s'interroger sur la façon dont Champlain utilise ses cartes pour permettre à ses *Voyages* de 1613 de convaincre les hommes de gouvernement de la nécessité du monopole de la traite des fourrures, afin d'assurer une réelle prise de possession de l'Acadie et du Canada par le roi de France.

La carte de 1612 est la plus importante. Champlain l'a voulue très précise. On distingue non seulement le bassin du Saint-Laurent, avec la rivière Richelieu, le lac Champlain et une ébauche des Grands Lacs, mais aussi la péninsule de la Nouvelle-Ecosse détachée du continent grâce à l'insertion d'une baie de Fundy grandement minimisée jusqu'alors, ainsi qu'au sud-ouest de celle-ci, les échancrures de ce qui n'était qu'un vague demi-

1 Nelson Goodman, *Problems and Projects*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1972, p. 15.

cercle sur les cartes précédentes, depuis celle de Verrazano jusqu'à celle de Levasseur[1]. Champlain a tenu aussi à montrer que la Nouvelle-France est une terre riche, capable de nourrir une population importante grâce aux poissons, au gibier et aux plantes comestibles qui abondent. Ces dernières sont visibles dans les deux sections qui occupent les extrémités du cartouche inférieur. Dans la partie gauche, douze plantes ou groupes végétaux sont représentés. Tous ne sont pas identifiables, mais on peut reconnaître des groseilles rouges, une châtaigne, une prune, du « pisque penay », ou apios d'Amérique, et des fèves du Brésil qui sont des haricots communs. Dans la partie droite, dix dessins sont présents. On reconnaît des cerises, des noisettes, des glands, des fraises et, près de la grenouille, des plants de bleuets ou une autre espèce de petits fruits[2].

Sur la carte de 1612, Champlain rappelle aussi que la Nouvelle-France est peuplée de nombreux indigènes, dont des agriculteurs. Un couple de Montagnais et un autre d'Almouchiquois sont présents dans le cartouche placé au-dessus du précédent. Tandis que les hommes sont représentés en guerriers, les femmes assument l'opposition entre nomades et sédentaires[3] : la Montagnaise tient un aviron, devant un canot d'écorce que le graveur a transformé en van par inadvertance, tandis que l'Almouchiquoise tient fièrement des plantes qu'elle cultive, un épi de maïs et une courge. Champlain a été très impressionné par l'agriculture pratiquée par

1 William F. Ganong, *Crucial Maps in the Early Cartography and Place-Nomenclature of the Atlantic Coast of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
2 Alain Asselin, Jacques Cayouette et Jacques Mathieu, *Curieuses histoires de plantes du Canada*, t. I, Québec, Septentrion, 2014, p. 120.
3 F.-M. Gagnon, *Ces Hommes dits Sauvages*, *op. cit*., p. 98-112.

cette nation qui habite entre la Kennebec et le sud du cap Cod. Sur les cartes des lieux visités lors de ses explorations de cette région en 1605 et 1606 figurent de nombreux champs bien cultivés et entourés de clôtures de pieux[1].

Champlain a voulu montrer que les Almouchiquois sont des agriculteurs qui occupent déjà bien leur territoire. Celui-ci n'est pas un monde sauvage. Il n'est pas abandonné, déserté. Bien au contraire, c'est un monde peuplé et mis en valeur. Il est déjà plein, maîtrisé. Aussi les Français ne peuvent-ils pas s'y installer. Il n'y a plus de place pour eux. Leurs tentatives d'installation risquent de susciter l'hostilité des indigènes. Champlain a mis celle-ci en images. Il y a la représentation de l'attaque de Port-Fortuné le 15 octobre 1606, mais aussi des récits imagés qui sont disséminés sur plusieurs cartes régionales. Sur celle de Mallebarre[2], on peut voir un épisode qui s'est produit le 23 juillet 1605 : un homme de Dugua de Mons est tué par des indigènes qui se sont emparés de sa chaudière de cuivre (B). Sur celle de Beau-Port[3], c'est un drame évité de justesse, à la fin de septembre 1606, qui est représenté : des autochtones (Q) veulent s'en prendre à des Français qui sont occupés à laver leur linge (P), mais ils sont repérés par Champlain (V) ; ils font alors mine de danser, puis s'enfuient à la vue de Poutrincourt, le chef de l'expédition, qui avance avec huit arquebusiers (T).

Les Français doivent s'installer plus au nord. Champlain

1 *Chouacoit-R[ivière]* (p. 70), *Port s[ain]t Louis* (p. 80), *Malle Barre* (p. 89), *Le Beau port* (p. 119) et *Port fortuné* (entre les p. 132 et 133).
2 P. 89 pour la carte et la légende et p. 85 pour le récit du meurtre. Le port de Mallebarre est aujourd'hui Nauset Harbor (Massachusetts).
3 P. 119 pour la carte et la légende et p. 117 pour le récit de l'attaque déjouée. Beau-Port est aujourd'hui Gloucester Harbor (Massachusetts).

montre que c'est ce qu'ils ont fait pendant la lieutenance générale de Dugua de Mons. Les endroits choisis pour y construire leurs habitations apparaissent, sur ses cartes de l'ile Sainte-Croix, de Port-Royal[1] et de Québec, vides d'indigènes ou peuplées par des autochtones non-agriculteurs. C'est à Québec que ceux-ci sont visibles : ils sont occupés à pêcher avec une nasse ou des filets en travers de la rivière Saint-Charles (T)[2]. Champlain a également tenu à montrer que les Français se sont acclimatés en s'installant en Acadie et dans la vallée du Saint-Laurent. Alors que l'habitation de l'île Sainte-Croix ressemble à un village normand, avec ses maisonnettes dispersées autour d'une place en forme de croix et son four à pain (H) et sa cuisine (I) placés à l'écart, afin de limiter les risques d'incendie[3] [CLICHE 7], celle de Port-Royal est une ferme à cour fermée, où il n'est plus nécessaire de se déplacer dans la neige et le vent pour se chauffer et manger[4], et celle de Québec est une forteresse, où trois corps de logis (C, D et F) , un colombier (B) et un magasin (A) sont reliés par un mur surmonté d'une galerie (G) et où le tout est entouré d'un fossé (M), avec une porte d'entrée dotée d'un pont-levis (I)[5] [CLICHE 8] .

1 Entre les p. 134 et 135 pour la carte de l'île Sainte-Croix et sa légende, et p. 23 pour la carte de Port-Royal et sa légende. Sur ces cartes, aucun indigène n'est représenté, mais dans la légende de celle de Port-Royal est indiqué « le lieu où les sauvages peschent le harang en la saison » (V).
2 Entre les p. 176 et 177 pour la carte de Québec et sa légende.
3 P. 38 pour la représentation de l'habitation de l'île Sainte-Croix et sa légende. Voir E. Thierry, *La France de Henri IV en Amérique du Nord*, *op. cit*., p. 155-159.
4 P. 99. Voir E. Thierry, *La France de Henri IV en Amérique du Nord*, *op. cit*., p. 166-1167.
5 P. 187 pour la représentation de l'habitation de Québec et sa légende. Voir E. Thierry, *La France de Henri IV en Amérique du Nord*, *op. cit*., p. 293-294.

Des ennemis menacent les Français sur les rives du Saint-Laurent – ce sont les Iroquois qui font des incursions jusque là —, mais les Français peuvent compter sur leurs alliés amérindiens, les Montagnais, les Algonquins et les Hurons, et, à l'aide de leurs plastrons, casques et arquebuses venus de France, ils deviennent invincibles. C'est ce que l'on peut voir sur la représentation de la victoire remportée par Champlain contre les Iroquois le 30 juillet 1609, mais aussi sur celle de son combat victorieux du 19 juin 1610[1]. Des Iroquois ont construit un fort près de l'entrée du Richelieu (A). Champlain et cinq Français s'approchent de la palissade en rondins et tirent à l'arquebuse à travers les feuillards (D). Les Iroquois se couchent à terre pour éviter les balles, mais lancent leurs flèches quand les Français rechargent. Alors que ceux-ci commencent à manquer de balles arrivent le traitant Des Prairies et d'autres Français (G). Ces renforts permettent de redoubler les tirs pendant que des Montagnais et des Algonquins abattent des arbres sur la palissade (H) et que d'autres, protégés par leurs rondaches, en font tomber un pan avec des cordes (E). Les assaillants parviennent à pénétrer à l'intérieur de l'enceinte. Les Iroquois survivants fuient, mais se font massacrer ou se noient dans le Richelieu (B).

La prise de contrôle de la vallée du Saint-Laurent et de ses habitants a déjà commencé, mais ce territoire est encore un pays en grande partie sauvage qu'il faut maîtriser. Il apparaît ainsi sur la carte du Grand-Saut-Saint-Louis[2]. En juin 1611, Champlain a exploré le sud de l'île de Montréal. Il a été très séduit par le site de Pointe-à-Callière. Près de l'endroit où la rivière Saint-Pierre rejoint

1 Entre les p. 255 et 256 pour la représentation du siège, p. 255 pour sa légende et p. 251-254 pour le récit de Champlain.
2 P. 293 pour la carte et sa légende.

le Saint-Laurent, il a fait défricher ce qu'il a appelé la place Royale (A), « pour la rendre unie, et preste à y bastir ». Puis, sur l'îlot Normandin aujourd'hui disparu dans le vieux port de Montréal, il a ordonné d'édifier une petite muraille (C), pour tester de la « très-bonne terre grasse à potier » trouvée sur place. Enfin, il a découvert une autre île « capable d'y bastir une bonne et forte ville » et l'a appelée île de Sainte-Hélène (8), en l'honneur de son épouse, Hélène Boullé[1]. Mais il y a encore beaucoup de travail de mise en valeur à faire. Les forêts giboyeuses abondent, d'où les scènes de chasse mêlant Français et Amérindiens, et il y a les rapides de Lachine, qui sont particulièrement dangereux. Aussi Champlain a-t-il tenu à représenter un drame qui l'a particulièrement marqué, les noyades du Montagnais Outetoucos et du Français Louis, au retour d'une chasse sur une île couverte de hérons, le 10 juin 1611 (N)[2].

Les *Voyages* de 1613 sont un ouvrage très original. Champlain ne s'est pas contenté de publier de larges passages de ses journaux de bord tenus au jour le jour durant ses expéditions. Son texte est le commentaire de ses cartes. Il a privilégié celles-ci. Il a laissé libre cours à leur opérativité. Il en a fait des instruments de pouvoir efficace, les véritables outils de la domination coloniale. Elles portent l'empreinte de l'intention de Dugua de Mons de maîtriser l'Acadie et la vallée du Saint-Laurent, mais elles ont aussi la capacité d'orienter les décisions du roi Louis XIII et de son gouvernement en faveur de son successeur, le prince de Condé, afin d'affermir la présence française en Amérique du Nord et d'assurer l'avenir de la Nouvelle-France.

1 P. 287. Voir *Les Œuvres complètes de Champlain*, t. I, *op. cit*., p. 398-399.
2 P. 289-291.

Quoi faire du matrimoine littéraire de Marie de l'Incarnation au XXIe siècle ?

Mélissa Thériault,
Université du Québec à Trois-Rivières

Il y a assurément peu de femmes qui peuvent revendiquer d'avoir connu dans une seule vie –fut-elle longue pour les standards de l'époque– autant d'états différents que le mariage, la maternité, le veuvage, la condition de femme d'affaires, le transport mystique, les rôles d'enseignante, d'exploratrice et de traductrice et ce, tout en restant cloitrée pendant quatre décennies. C'est pourtant, en quelques mots bien insuffisants, la trajectoire de vie de Marie Guyart, dite de l'Incarnation, figure incontournable de l'histoire de la Nouvelle-France.

Loin d'être un plaidoyer de défense des visées coloniales et missionnaires ayant porté les expansions du 17e siècle, nous voulons, bien au contraire, réévaluer plutôt à nouveaux frais ce que peut être l'héritage (ou le matrimoine) de Marie de l'Incarnation[1], malgré le caractère funeste de certains d'entre eux. C'est en effet une entreprise plus que délicate, dans le contexte actuel où se redéfinissent les rapports entre citoyens allochtones (descendantes et descendants des colonisateurs) et les membres des onze Nations autochtones qu'on trouve sur le territoire québécois (qui comptent parmi la soixantaine de nations situées d'un océan à l'autre). Au début de la rédaction de ce texte, une horrible « nouvelle » (pourtant connue depuis longtemps) défrayait la manchette : l'emplacement d'une fosse commune contenant les dépouilles de 215 enfants autochtones décédés pendant la funeste époque des pensionnats[1] (et dont les familles étaient restées sans nouvelles) était confirmée au public. Cette première d'une longue suite de nouvelles douloureuses à venir (puisque plusieurs de ces pensionnats voués à l'assimilation des enfants ont existé pendant une centaine d'années) ne fait que confirmer l'urgence de nous pencher sur notre passé et sur les bases sur lesquelles notre présent et notre futur sont construits. Au moment où les annonces funestes se multiplient, notre constat de départ est que cette partie sombre de l'histoire doit être dite, réinterprétée et orientée vers une réparation adéquate. Cette réparation passe notamment par l'échange interculturel et par la reconstruction de liens égalitaires entre allochtones et autochtones, mais aussi par la transformation des institutions politiques et éducatives.

Cela n'est toutefois pas possible sans un réexamen des blessures découlant du passé colonial (et de la perpétuation de celui-ci dans le présent). Il faut d'emblée reconnaître que dans le projet de mission de Marie de l'Incarnation se trouve le germe d'un système d'oppression : éduquer les jeunes filles autochtones

1 Ce texte s'inscrit dans le cadre des travaux liés au projet « Un autre discours de la méthode : l'autofiction comme réponse à l'exclusion générique des femmes en philosophie ». Nous remercions le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour son soutien. Remerciements à Alexis Lambert pour l'aide à la mise en page et à la recherche bibliographique, de même que pour la relecture attentive.

1 Matte-Bergeron, Timothé et Guy Bois, « Pensionnats autochtones : découverte 'déchirante' des restes de 215 enfants », 28 mai 2021, Ici Radio-Canada (site web). Récupéré à : https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1796744/pensionnats-autochtones-decouverte-dechirante-des-restes-de-215-enfants (page consultée le 16 juin).

« à l'européenne » pour le salut de leur âme n'est pas différent soi-disant participe d'une même logique que ce qui deviendra plus tard le funeste système d'écoles résidentielles (dont nous commençons à peine à dévoiler l'ampleur des funestes conséquences)[1]. Toutefois, sa contribution est aussi d'avoir fait advenir de véritables échanges interculturels dont l'analyse peut, éventuellement, nous permettre de corriger certains rapports. Il y avait chez Marie de l'Incarnation des éléments qui auraient pu permettre un rapport plus égalitaire et juste, si telle pratique avait été maintenue, ne serait-ce que par l'apprentissage des langues locales.

Nous procéderons d'abord à une présentation générale de la vie et de l'œuvre de celle qui est considérée comme la première autrice en Nouvelle-France, pour ensuite porter un regard contemporain sur cette contribution. Il ressortira que le parcours sans égal de Marie de l'Incarnation est celui d'une féministe qui s'ignore, mais qui s'assume, et dont les actes ne laissent aucun doute sur le caractère exceptionnel de sa contribution. Par conséquent, nous croyons que celle-ci peut encore inspirer un 21e siècle sécularisé et préoccupé par les défis que posent la cohabitation entre les cultures et la réalisation de soi.

1 Voir à ce sujet les travaux de la *Commission Vérité et Réconciliation* menés entre 2007 et 2015, dont la genèse et la mission sont consignées sur le site du Centre national pour la vérité et la réconciliation, en collaboration avec l'Université du Manitoba [umanitoba.ca/centres/cnvr/]. Voir à ce sujet : Jaccoud, Mylène, « La portée réparatrice et réconciliatrice de la Commission de vérité et réconciliation du Canada. » Recherches amérindiennes au Québec, volume 46, numéro 2-3, 2016, p. 155–163. Voir également : Sbarrato, Nicolas. « L'éducation dans les communautés autochtones au Québec. Du système d'écoles résidentielles à l'espoir contemporain. » Globe, volume 8, numéro 2, 2005, p. 261–278.

Qui était Marie de l'Incarnation et que représente-t-elle en Amérique?

La vie de Marie de l'Incarnation est, en soi, une somme d'événements improbables qu'il convient de rappeler ici afin de mesurer la singularité de sa contribution intellectuelle. Marie Guyart est nait en 1599 à Tours, fait preuve d'une vocation religieuse des plus précoces mais se voit mariée par ses parents à un artisan dont le décès prématuré la laissera chargée de dettes importantes et d'un enfant. Se démarquant par ses habilités de gestionnaire alors qu'elle intègre l'entreprise familiale, la jeune veuve refusera de se remarier en raison de la persistance de la vocation religieuse. C'est par les vœux prononcés en 1633 qu'elle entre au cloître que lui sera assigné son troisième nom (le premier qu'elle ait choisi), qui s'avère des plus indiqué, si l'on considère à quel point la religieuse écrira de façon éloquente sur les transports physiques vécus par ses élans mystiques.

À l'instar de nombre de ses contemporains, la future religieuse est avide des récits de correspondance des missionnaires de la Compagnie de Jésus (les *Relations des Jésuites*), qui lui apparaissent aussi exotiques que captivants. Son tempérament est celui d'une lectrice dotée d'un « esprit de retraite » qui lui fait « quitter la hantise des personne de [s]on âge pour demeurer seule dans la maison à lire en des livres de piété. » (Marie de l'Incarnation, 2016, p. 14). Il est d'ailleurs difficile de déterminer dans quelle proportion de déformation découle de la subjectivité déformante des auteurs (lorsque les missionnaires évoquent la vie de communautés dont ils ne comprennent pas la culture) : les

lecteurs et lectrices n'ont d'autre choix que de croire sur parole ce qui est relaté par les missionnaires, ce qui ajoute à l'effet de fascination. Cette lecture génère chez elle le désir de se joindre aux missions de la colonie française de l'Amérique du Nord. Ayant vaincu par sa détermination les obstacles financiers, elle s'embarque comme première missionnaire féminine. Au terme d'une traversée éprouvante où quelques autres religieuses prennent également place, elles débarquent à Tadoussac pour ensuite se consacrer à la mission. Au fil des ans, la missionnaire aura à prendre la plume pour informer ses répondants des progrès réalisés et pour solliciter des appuis, mais surtout, pour écrire à son fils. Ces écrits relatent les étapes de la fondation de la colonie de la Nouvelle-France et de l'implantation de l'Église catholique en Amérique et constituent un témoignage de première ligne sur une période pour laquelle nous ne conservons que des traces limitées. C'est toutefois à un autre niveau qu'ils sont précieux.

Le projet de Marie de l'Incarnation (fonder ce qui deviendra le couvent des Ursulines de Québec, dont la mission éducative s'est maintenue jusqu'à ce jour) vise à prodiguer un enseignement à l'européenne aux jeunes filles françaises et autochtones. Nous pouvons mesurer aujourd'hui l'étendue des ravages causés par cette volonté d'imposer ce type d'éducation en sol nord-américain et ne pouvons que saluer les initiatives visant à rétablir un équilibre dans les approches d'enseignement[1]. Mais ironiquement, c'est parce qu'elle est prête à tout mettre en œuvre pour réaliser son projet qu'elle prend la plume inlassablement

1 Dans l'Ouest canadien, les initiatives pour intégrer les cultures autochtones dans les programmes d'enseignement universitaire se multiplient depuis quelques années ; au Québec, un rattrapage est en cours.

pour solliciter des fonds à d'éventuels donateurs, coordonner les étapes de développement auprès de diverses instances administratives, raconter cette nouvelle vie qui est la leur sur les rives du majestueux *chemin qui marche*[1], rebaptisé depuis peu le *fleuve Saint-Laurent* par Jacques Cartier. Sa production écrite est abondante : traités théologiques et spirituels, catéchisme en langue iroquoise, dictionnaires (algonquien et iroquois) ainsi qu'une quantité phénoménale de lettres, envoyées à divers paliers supérieurs d'institutions religieuses en France et à Claude Martin, son fils, qui fera connaître son œuvre par la publication des lettres. L'autobiographie *Relation de 1654,* dont une copie d'époque existe toujours et donne accès au texte original (Ferraro, 2015), est en fait autant le récit d'une vie hors du commun qu'un regard sur l'organisation coloniale qui prend place. Un œil contemporain ne manquera d'ailleurs pas de relever comment l'ardeur fougueuse de l'autrice ne correspond guère à l'image de la religieuse austère si souvent véhiculée.

Marie de l'Incarnation décède en 1672 à Québec : elle n'a ni revu son fils (avec qui elle aura correspondu sur une période d'environ trente ans), ni abandonné sa mission malgré d'importantes difficultés, encore moins envisagé un retour en France. Inscrite dans l'histoire, sa contribution est en revanche peu connue par le grand public, malgré sa canonisation en 2014. Le plus haut bâtiment de sa ville d'adoption a eu beau être renommé en 1989 en son honneur, il le sera par son nom civique, sous lequel elle n'est connue que des spécialistes : la missionnaire demeurera pour la postérité cloîtrée des imaginaires, comme elle avait été

1 Chassé, Sonia et Martine Bélanger. « Gens du pays, gens du fleuve. » Cap-aux-Diamants, numéro 74, été 2003, p. 26.

recluse de son vivant. Bien souvent, on la confond d'ailleurs avec Jeanne Mance (cofondatrice de Montréal et infirmière laïque ayant fondé le premier hôpital) et Marguerite Bourgeois (religieuse enseignante) comme si elles étaient interchangeables et comme si les religieuses n'avaient pas d'identité propre. Le documentaire *Folle de Dieu* (réalisé par Jean-Daniel Lafond en 2008) et le docufiction *Le sang du pélican* (réalisé par le cinéaste et chercheur Denis Boivin paru en 2021) témoignent en revanche d'une certaine curiosité à l'égard de la vie de cette bâtisseuse.

Mère démissionnaire mais épistolière en verve

Si la vie de Marie de l'Incarnation est hors du commun, c'est toutefois la valeur de son œuvre sur le plan spécifiquement littéraire qui nous intéressera ici. S'il est souvent relevé que la valeur de son autobiographie, *Relation de 1654*, tenait notamment à ce que le texte était la première œuvre littéraire de main féminine rédigée en Nouvelle-France (Nadeau-Lacour, 2016), cette caractéristique a toutefois occulté d'autres éléments. Écrire à partir de ce territoire nommé jusqu'alors comme l'Île de la Tortue (désignation qui renvoie explicitement à un mythe originel de la formation de l'Amérique du Nord véhiculé dans plusieurs cultures présentes avant la colonisation et toujours vivantes aujourd'hui – dont celles des Wendat, Innus et Anishinabeg[1]) n'était pas un geste anodin. L'intérêt historique de ces textes est rarement contesté, mais la teneur esthétique et philosophique de la prose a pour sa part été souvent sous-estimée. Certains textes, on le sait, ont été quelque

1 Les usages en termes de graphie étant en cours d'ajustement, nous privilégions autant que possible celles proposées par les membres des communautés, au mieux de notre connaissance.

peu modifiés par le destinataire des lettres, son fils, Claude Martin, mais la portée de cette contribution épistolaire est d'autant plus singulière qu'elle réussira le tour de force de faire l'expérience d'autant de modes d'existence. Se trouvant tour à tour épouse, mère, veuve, femme d'affaires, religieuse, mystique, enseignante, exploratrice et cloitrée, Marie de l'Incarnation peut situer et mettre en perspective toutes ces expériences pour les avoir vécues[1].

Consignés à la demande de son guide spirituel, les écrits sont destinés à Claude Martin, lui-même attiré par la vocation, qui entrera à son tour dans les ordres pour devenir plus tard un réformateur important de l'ordre des Bénédictins. Si une indéniable qualité d'écriture s'en dégage, la démarche de rédaction est douloureuse pour l'autrice, qui confie avoir peine à traduire par la plume les nuances et la force de l'expérience hors-normes qui est la sienne. Écrire lui est difficile, mais fait partie de ses devoirs et elle s'y appliquera avec ferveur. C'est donc, en plus d'un récit de voyage et d'expérience mystique, un journal d'écriture qui se manifeste par moments. En faisant l'exercice autobiographique exigé d'elle, Marie de l'Incarnation souligne que dès son jeune âge, elle se démarque par ses facultés intellectuelles et un tempérament tourné vers l'introspection. Elle fournit d'elle-même une trame hagiographique pour la postérité en faisant toutefois preuve de modestie :

1 Dumais, Monique (2009) « Émergence d'une affirmation identitaire chez les femmes mystiques », in Brodeur, Raymond, Dominique Deslandes, Thérèse Nadeau-Latour, *Lecture inédite de la modernité aux origines de la Nouvelle-France,* Presses de l'Université Laval, p. 85-93. Voir également dans le même ouvrage : « L'émergence du 'je' dans les écritures croisées de Marie de l'Incarnation et de Claude Martin, son fils », p. 61-73, ainsi que : Théry, Chantal, « Les audaces 'laïque', et 'féminine', 'moderne' et 'postmoderne' », p. 95-109.

> « Je n'avais que vingt ans, et mon fils n'avait pas un an. Mon père me rappela chez soi, où ma solitude fut favorisée. Je me logeai au haut de la maison où […] mon esprit portant toujours occupation, mon cœur parlait sans cesse à Dieu. Et moi-même je m'étonnais de ce que mon cœur parlait ainsi, sans que je le fisse parler par mon action propre, mais poussée par une puissance qui m'était supérieure, qui l'agitait continuellement. […] Mais que mon cœur parlât aussi privément à lui et si éloquemment, ce m'était chose incompréhensible. » (Marie de l'Incarnation, 2016, p. 30)

C'est donc une autrice passionnée et fervente qui se révèle au fil des lettres, qui témoigne d'une expérience singulière vécue dans le corps que la conscience. Quitter la vie profane n'était aucunement déchirant en raison de la force de l'appel de la foi : la missionnaire affirme n'avoir aucune emprise sur le choix de sa destinée et s'en remettre à la volonté divine. Cette formulation est, de fait, strictement rhétorique, car non seulement son acceptation de plein gré de l'appel divin est un *choix*, mais au nom de cette foi elle remuera, littéralement, ciel et terre, tout en s'interrogeant sur sa place dans le monde. Nous pouvons donc situer Marie de l'Incarnation dans les intellectuelles rattachées aux philosophies de l'existence, au même titre que d'autres mystiques antérieures (Thérèse d'Avila) ou plus récentes (Simone Weil)[1].

1 Voir : Cristiane N. Rodrigues, Andreza F. Silva et Mélissa Thériault (s.l.d.) *Autres voix. Textes en philosophies de l'existence,* Trois-Rivières, Éditions Des livres et des réfugié·e·s, 2019, 139 p.

Ce qu'il faut rejeter, ce qu'il faut garder

Les visées de Marie de l'Incarnation se situaient dans une vision d'évangélisation et d'expansion coloniale dont on mesure les impacts désastreux aujourd'hui sur les communautés qui ont pourtant accueilli, soigné, guidé les missionnaires. Loin d'être une véritable rencontre, le contact entre les missionnaires et les populations de l'Île de la Tortue est complètement asymétrique :

> « L'Amérindien [sic] est considéré comme une Âme à sauver, un sujet potentiel de la foi et du roi, qu'il faut inclure dans le développement démographique de la colonie. Les Autochtones doivent donc devenir des Français à part entière, en adoptant la religion, la langue et les manières françaises ; en bref, ils seront convertis, francisés puis mariés aux Français. Ces mariages, pense-t-on alors, seront des sceaux d'alliance et permettront d'accroitre rapidement la colonie. » (Deslandres, 1987, p. 93)

Les colonisateurs (ou devrait-on dire : les envahisseurs) n'ont pas conscience qu'ils s'installent là où il y a déjà en place des cultures riches et durables qui n'avaient aucun besoin d'être sauvées et qui, en retour de leur accueil, subiront la spoliation de leurs territoires, des épidémies et à long terme, ce qu'il convient d'appeler un génocide culturel. Il n'y a donc guère dans le matrimoine de Marie de l'Incarnation, à première vue, matière à glorification, preuve en est que le vocabulaire nous heurte à un point tel que le texte est parfois douloureux à lire (il est en effet choquant pour notre œil contemporain de lire certains termes du vocabulaire de l'époque, par exemple,

lorsqu'elle évoque ses « Sauvages » et fait certaines observations sur les modes de vie locaux[1]).

Cependant, l'approche de Marie de l'Incarnation se distingue de celle nombre de ses contemporains : la missionnaire avait à tout le moins compris en quoi le rapport à autrui se fait par l'apprentissage de la langue de l'autre (et non l'imposition de la sienne) et par un rapport d'échange qui, à défaut d'être équitables en termes d'impacts, est à tout le moins réciproque à certains égards. Ainsi, elle observe les habitudes des communautés qu'elle côtoie, c'est ce qui l'amène à se consacrer à l'apprentissage des langues locales et à la traduction des textes d'évangélisation afin d'accomplir la mission *même si* elle éprouve des difficultés à progresser. Sa volonté d'édification ne la rend pas aveugle à son environnement et elle renoncera d'elle-même à l'évangélisation et la sédentarisation des jeunes filles lorsqu'elle constate que celles-ci résistent à l'imposition d'un mode de vie qui ne leur convient pas[2] et sont malheureuses, à juste titre, de se voir enfermées alors qu'elles avaient jusque-là vécu librement. Marie de l'Incarnation se démarque ainsi par sa reconnaissance de la valeur des cultures et langues locales, ouverture qui encore aujourd'hui fait défaut à plusieurs (notons qu'à ce jour, l'État canadien ne reconnait toujours pas les langues autochtones comme des langues officielles et que l'apprentissage de celles-ci

1 Est-il besoin de le rappeler, l'expression « Nouveau Monde », sur toutes les lèvres à l'époque, encore utilisée aujourd'hui, témoigne d'un mépris des modes d'existence préexistants à la colonisation européenne et devrait par conséquent être désormais évitée. Nous utiliserons toutefois le terme « Nouvelle-France » parce qu'elle désigne une entité politique précise.

2 Les jeunes filles étaient éduquées de sorte à pouvoir être assimilées à la culture française par le mariage avec des colons, « toujours selon l'axe époux français – épouse amérindienne » (Deslandres 1987, p. 92).

ne fait pas partie de l'enseignement obligatoire dans les systèmes d'éducations allochtones, qui sont de juridiction provinciale). Malgré sa volonté de contribuer au salut des âmes et bien qu'il serait anachronique de voir dans son approche un véritable respect de la différence (Smart, 1994, p. 46), il reste que Marie de l'Incarnation « accepte l'échec de leur mission avec tristesse, mais aussi avec optimisme » (Smart, 1994, p. 48). Elle refusera ainsi de contraindre autrui au nom de ses propres croyances, attitude qui n'est pas aussi courante.

Il y a ainsi eu, au moment où écrit Marie de l'Incarnation, un rapport de cohabitation entre autochtones et colonisateurs encore relativement « équilibré » (si une telle chose à jamais pu être possible). Il y a eu un moment de l'histoire commune où les échanges linguistiques étaient réciproques, chacun tentant de son mieux d'apprendre la langue de l'autre, attitude qui s'est, depuis, perdue, mais qui n'est pas irrémédiable et dont nous avons leçon à tirer. À cette même époque, il y avait aussi des femmes qui bravaient avec succès les interdits pour veiller au soin d'autrui :

> « Plus sensibles à l'originalité de la culture amérindienne [sic], les religieuses ont commencé à tisser entre l'Indienne [sic] réelle et la religieuse française une intéressante Canadienne imaginaire. Elles ont trouvé en Nouvelle-France et dans leurs communautés — si austères qu'elles aient été —, un espace d'identification différent : elles ont témoigné d'un solide sens des réalités, mis sur pied de véritables entreprises (hôpitaux, écoles, services sociaux...) et fait preuve d'initiatives, d'aptitudes et de qualités qu'on ne porte habituellement pas au compte des femmes. » (Théry, 1997, 306)

Certes, l'intention sur laquelle était fondée le projet colonial s'est avérée funeste à bien des égards ; cette expansion a toutefois permis le déploiement de vocations et l'expression d'individualités hors du commun, ce qui n'était pas possible dans l'ancien cadre social.

Du récit à la construction de soi

Il n'est guère nécessaire de rappeler qu'écrire, lorsqu'on est femme relève, à l'époque d'une difficulté supplémentaire, ce qui fait que « faute de pouvoir s'approprier les genres littéraires canoniques […] bien des femmes de plume ont investi les formes libres, longtemps boudées […] par l'institution littéraire, afin de pouvoir – sous couvert de faire œuvre utile – exercer leurs dons d'écrivaines et exprimer leurs perceptions et leurs idées » (Théry, 1997, p. 302). Les lettre de Marie de l'Incarnation ne font pas que raconter sa vie en Amérique, elles lui permettent de déjouer les injonctions patriarcales :

> « Les écrits de Marie de l'Incarnation conjuguent le discours hérité de la littérature mystique, dans lequel le voyage réel est le prolongement de l'aventure spirituelle […]. Les lettres ont pour ambition visible de surmonter les contraintes de la «condition» de l'ursuline, qui lui interdit d'aller mettre la tête sous la hache avec la même liberté que ses homologues masculins. » (Friedel, 2016, p. 533)

L'exercice épistolaire est pour Marie de l'Incarnation l'occasion d'une prise de conscience quant à son identité ainsi que de réfléchir à ce qu'est une expérience humaine valable : la seule véritable existence est celle de l'âme qui se déploie et se dévoue,

celle-là même qui lui donne l'énergie d'accomplir sa mission et qui inspire son écriture, à condition de ne pas se voir entravée dans ses actions par les règles des hommes.

C'est, croyons-nous, un certain caractère subversif de ces textes qui fait en sorte que Marie de l'Incarnation mérite d'être (encore) lue, ne serait-ce que pour rappeler au lectorat actuel que le féminisme n'a pas été inventé par Simone de Beauvoir. Consciente des normes sociales auxquelles elle est soumise, la missionnaire trouve une façon de les contourner par une astuce rhétorique. En formulant elle-même l'objection prévisible –à savoir, qu'une femme ne devrait pas prendre la plume– elle retire à son lectorat toute possibilité de discréditer son propos sur la base du genre :

> « Malgré le grand intérêt pour l'autobiographie spirituelle qui marque ces années, le fait que des femmes témoignent de leur expérience spirituelle par écrit était loin d'être bien vu. Lorsque les femmes osaient prendre la plume pour parler d'elles-mêmes, que ce soit dans les lettres ou dans des récits autobiographiques, elles s'excusaient de leur audace en usant de formules telles que celles utilisées par Marie de l'Incarnation, qui évoque souvent dans ses écrits la "bassesse" de sa condition de femme. » (Smart, 1994, p. 28)

Cette stratégie permet à Marie de l'Incarnation comme ses contemporaines et successeures de non seulement réaliser ce qui n'était, jusque là, pas à portée de femme, mais en plus de le faire sans même avoir à se cacher. C'est donc une écriture où on observe un « contraste entre affirmation et effacement de soi, fierté et humilité », non pas une contradiction mais bien

« une élaboration dialectique, un jeu de balançoire rhétorique » dans lequel l'humilité fait office de levier « elles se rabaissaient d'abord, pour mieux oser ensuite s'exprimer ou favoriser leurs projets » (Théry 1997, p. 30). Pleinement consciente des enjeux associés au geste d'écriture, Marie de l'Incarnation prend le risque au nom du projet qui est le sien, à l'instar d'autres femmes de tête :

> « Bien qu'elles ne le disent jamais de façon explicite, Marie de l'Incarnation et Marguerite Bourgeoys semblent pleinement conscientes de la transgression des normes sociales qu'implique leur désir d'action. Marie de l'Incarnation, dans les nombreuses lettres qu'elle adresse aux personnes influentes susceptibles de l'aider […] s'excuse sans cesse de la témérité de ses ambitions… » (Smart, 1994, p. 37)

Les plumes des missionnaires féminines témoignent d'ailleurs d'un « bonheur intense » résultant du « sentiment d'accomplir une mission » (Smart, 1994, p. 38). Aussi bien dire qu'enfin, ces femmes trouvent un rôle qui leur convient, dans lequel elles peuvent se dépasser et se réaliser : « la Nouvelle-France a offert à ces femmes un espace de liberté qu'elles n'auraient pas trouvé dans leur pays d'origine, les moyens d'une réalisation de soi qui se confond paradoxalement avec la mortification » (Smart, 1994, p. 43).

Nous l'avons souligné : l'écriture de son autobiographie fera d'elle la première *autrice* de la Nouvelle-France, si on s'en tient évidemment aux traces écrites – l'art du récit, quant à lui, était déjà florissant sur le territoire depuis des temps immémoriaux. Les lettres de Marie de l'Incarnation sont par ailleurs caractérisées par l'usage d'images fortes et d'un appel à l'imagination visuelle du lectorat. Si l'autrice se veut fidèle aux faits, elle use de stratégies d'écriture qui lui permettent de rendre visible ce que ses destinataires ne sauraient imaginer par eux-mêmes, notamment une fictionnalisation du réel :

> « la fictionnalisation du réel passe, dans les relations de la voyageuse immobile, par une production intensive d'images qui fonctionnent comme autant de relais de la vision directe. Renvoyant souvent à la *Relation* pour se décharger des détails du récit («la relation vous le dira»), la lettre se concentre sur la production de tableaux a fort potentiel émotionnel, susceptibles donc de rallier leur destinataire dans une «fiction de vision commune». » (Friedel, 2016, p. 542)

C'est donc à dire que son statut de première autrice ne repose pas simplement sur le fait qu'elle ait écrit en premier sur le plan temporel mais aussi sur la qualité de l'écriture en tant que telle. Recluse à plus d'un niveau (par ses vœux mais aussi par le froid et les risques d'attaques, qui obligent la petite communauté à se replier dans des habitations précaires où les conditions de vies sont difficiles), elle jouit, malgré tout, d'un cadre d'écriture auquel peu de femmes ont accès, conditions qui seront plus tard revendiquées par des figures diverses allant d'Emily Dickinson[1], dont la réclusion sera entièrement consacrée à la poésie, à Virginia Wolf qui revendiquera la célèbre *chambre à soi* en passant par Louky Bersianik et Virginia Pésémapéo Bordeleau[2].

1 Voir : Fortier, Dominique, *Les villes de papier,* Alto, 2018, 295 p.

2 Willis, Elizabeth, « 'Au cœur de la solitude' : Parler aux fantômes pour trouver la guérison dans le roman Ourse Bleue de Virginia Pésémapéo Bordeleau », Études canadiennes / Canadian Studies [En ligne], 87, 2019, consulté

Marie de l'Incarnation a la tranquillité d'esprit requise pour déployer l'effort d'écriture requis pour rendre intelligible aux destinataires des lettres sa situation hors du commun. Au récit s'ajoute un effort didactique pour rendre en images et qui aurait été, autrement, incroyable :

> « Établie à Québec, ou parviennent les lettres des missionnaires disséminés sur un vaste territoire, depuis l'Acadie jusque chez les Hurons [Wendat] de la baie Georgienne, l'ursuline se trouve dans une position privilégiée, au centre d'un vaste réseau de nouvelles. Elle opère dans ce matériau une sélection judicieuse et compose des micro-récits […]. Dépourvues des ornements rhétoriques qui lestent les récits des Jésuites, pédagogues malgré eux, les techniques narratives de l'épistolière s'avèrent plus sobres, donc plus efficaces. » (Freidel, 2016 p. 541)

Les récits de la vie des missionnaires en Nouvelle-France sont des descriptions du quotidien, mais sont aussi pour l'autrice l'occasion de se situer, de se positionner dans le monde et d'y assoir son identité propre. À la limite de l'autofiction (parce qu'on peut deviner que Marie de l'Incarnation opère un tri, une sélection dans ces écrits qui sont une « forme de littérature personnelle qui met en évidence la porosité des frontières entre l'imagination et la vie privée »[1]), la plume de Marie de l'Incarnation donne voix à celles qui ne peuvent, en temps normal pas parler et que les

le 17 juin 2021. URL : http://journals.openedition.org/eccs/3059 ; DOI : https://doi.org/10.4000/eccs.3059.

1 Cette définition du concept d'autofiction est tirée de : Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (s.l.d.), Le dictionnaire du littéraire, PUF, 2002, p. 45.

siècles à venir assigneront au silence[1]. Cette œuvre fournit ainsi sur le pays d'adoption de Marie de l'Incarnation une perspective bien différente de celle qu'on peut trouver dans les *Relations* des Jésuites et constitue, par conséquent, non seulement un précieux témoignage sur une époque stupéfiante (à bien des égards).

Conclusion

Le matrimoine de Marie de l'Incarnation, c'est tout ce qui est issu de l'œuvre « d'une femme d'idées et de caractère, […] stratège, tactique et résistante, diplomate et pédagogue, entre rigueur et souplesse, tradition et modernité » (Théry 1997, p. 307). De ses écrits autobiographiques se dégagent un attachement au territoire, une foi et un dévouement inébranlable, une inventivité sans failles. Si c'est par l'écriture qu'elle prend sa place dans l'histoire, cette écriture doit toutefois être réactualisée de façon critique, de façon à déceler ce que l'autrice devait cacher en raison des contraintes sociales de son époque :

> « Dans la correspondance, on découvre une stratège avertie, fermement décidée à ne pas demeurer «dans les marges» de l'aventure missionnaire, qui réfléchit à la situation particulière qui est la sienne et s'efforce de lui donner un cadre rhétorique. Ce travail d'écriture a peu retenu l'attention […]. Il ne fait pourtant aucun doute que nous sommes confrontés à une écrivaine aussi avertie que prolifique, dont la production occupe une place particulière au sein de l'ample corpus de la littérature missionnaire canadienne. » (Friedel, 2016, p. 534)

1 Pour un exemple, voir : Basile, S., Asselin, H. & Martin, T. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw, *Recherches féministes*, 30 (1), 61–80.

Bref, celle qui s'est battue pour aller affronter le froid et la faim, qui a lutté pour conserver, pour elle-même et ses comparses, le droit de chanter quand Monseigneur Laval cherchait à les faire taire, ne saurait tomber dans l'oubli. Marie de l'Incarnation a de quoi inspirer les prochaines générations de féministes, à condition que l'on tire des leçons des erreurs du passé et que l'on corrige ce qui peut encore l'être. De ses textes, nous pouvons retenir la richesse d'une expérience sans pareille décrite dans une plume d'une beauté à l'image du territoire qui l'a accueillie. À nous maintenant de faire preuve d'autant d'ardeur et de motivation dans ce long travail de réparation et de reconstruction qui nous attend.

Les relations entre officiers français et britanniques. « Nécessaire et bon exemple à donner à ce pays barbare, non seulement de l'humanité mais de la politesse entre ennemis qui se font la guerre »

Laurent Veyssière

Avec le marquis de Montcalm, nouveau commandant des troupes françaises en AmMémoires de Dufort de Cheverny. La cour de Louis XV, Présentation et notes de Jean-Pierre Guicciardi, Paris, Perrin, coll. « L'histoire en mémoires », 1990, p. 332. érique du Nord, débarque à Québec le 13 mai 1756 un officier de 26 ans promis à un grand avenir : Louis Antoine de Bougainville. Né à Paris le 12 novembre 1729, le jeune Bougainville grandit entouré de l'affection sincère de deux proches parents qui vont influencer sa vie et sa carrière : son frère aîné Jean Pierre, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et membre de l'Académie française depuis 1754, et son oncle maternel Jean Potentien d'Arboulin, riche bourgeois et homme d'influence, « ami de tous les temps de Madame de Pompadour »[1]. Encore adolescent, il se prend d'amitié pour le fils de Marie Hélène Moreau (fille de Jean Moreau, seigneur de Séchelles, contrôleur général des Finances, et épouse de René Hérault, ancien lieutenant général de police) et devient le protégé de celle-ci.

1 *Mémoires de Dufort de Cheverny. La cour de Louis XV,* Présentation et notes de Jean-Pierre Guicciardi, Paris, Perrin, coll. « L'histoire en mémoires », 1990, p. 332.

Avant de choisir la carrière des armes, Bougainville entreprend, au début des années 1750, des études poussées de mathématiques sous la direction de D'Alembert et d'Alexis Clairaut. Ses maîtres l'invitent rapidement à se lancer dans la rédaction d'une étude complexe qu'il présente à l'Académie royale des sciences le 18 novembre 1752. En 1754, Bougainville fait paraître la première partie de cette étude sous le titre *Traité de calcul intégral, pour servir de suite à l'analyse des infiniment-petits de M. le marquis de l'Hôpital*.

À l'hiver 1754, à la suite des incidents survenus dans la vallée de l'Ohio, Bougainville est désigné comme secrétaire de Gaston Pierre Charles de Lévis-Lomagne, duc de Mirepoix, ambassadeur extraordinaire envoyé à la cour de Londres. Durant ce séjour qui se prolonge jusqu'au 25 juillet 1755, Bougainville parfait sa maîtrise de la langue anglaise, fréquente les salons londoniens et se lie d'amitié avec plusieurs grandes familles anglaises. Un aperçu de ses relations nous est donné dans une lettre[1] adressée à George Townshend après la prise de Québec, où il énumère les nouvelles les plus récentes de ses amis anglais.

À son retour, et grâce à la protection de Jean Moreau, Bougainville reçoit le 14 février 1755 un brevet de lieutenant réformé[2] dans le régiment de dragons du comte d'Apchon. Il n'oublie pas pour autant ses chères études puisqu'il présente la seconde partie du *Traité de calcul intégral* à l'Académie royale des sciences le 6 décembre 1755. Fortement recommandé par D'Alembert, ses travaux scientifiques lui valent d'être reçu

1 Bibliothèque et Archives Canada (BAC), MG18-L7, George Townshend, 1st Marquess Townshend collection, vol. 1, septembre 1759.
2 Service historique de la Défense (SHD), GR A1 3457, pièce 170.

membre de la Royal Society de Londres le 8 janvier 1756. Le 27 février 1756, Bougainville devient capitaine puis, courant mars, il est choisi pour être le premier des trois aides de camp du marquis de Montcalm, nommé commandant des troupes régulières en Nouvelle-France. Au ministre de la Marine, Montcalm écrit : « C'est de vous-même en quelque sorte que je tiens Monsieur de Bougainville qui sert en Amérique comme mon ayde de camp : c'est Monsieur, Madame de Séchelles et Madame Hérault qui me l'ont donné et recommandé. S'il ne vous étoit pas aussi connu, je vous parlerois de ses talens, de son amour pour le travail, de la droiture de son cœur et de son attachement pour votre personne. »[1]

Arrivé en Nouvelle-France, en plus d'une correspondance administrative et militaire classique d'un officier, Bougainville entretient une correspondance avec son frère Jean Pierre, avec sa mère adoptive Marie Hélène Hérault et plusieurs de ses amis, dont les frères Turgot. Dans ces échanges épistolaires, Bougainville fait preuve de différentes stratégies d'écriture[2] pour ses récits de découverte de l'immensité canadienne, des Autochtones, de sa nostalgie de la France, de son expérience de la guerre, de son souhait d'embrasser une carrière scientifique, etc. Parallèlement, il rédige un journal[3] qui ne semble pas avoir eu vocation à être publié de son vivant. Dans cette production

1 Un « officier réformé » est un militaire professionnel affecté « à la suite d'un régiment » qui n'a pas de commandement actif. Il y fait office en quelque sorte d'officier en second.
2 Au sujet de ces stratégies d'écriture, voir mon article « Bougainville au Canada (1756-1760). Ambitions multiples et stratégies d'écriture », *Épistolaire, Revue de l'A.I.R.E.*, n° 39, 2013, *La Lettre et l'Histoire*, p. 15-25.
3 Louis Antoine de Bougainville, *Écrits sur le Canada. Mémoires, journal, lettres*, Sillery, Septentrion, 2003.

écrite, on apprend que Bougainville retrouve certaines des fréquentations de son séjour londonien du début 1755, et qu'il se lie également d'amitié avec plusieurs officiers anglais. Comment ces aristocrates européens entretiennent-ils leurs relations policées et courtoises ? La guerre change-t-elle les relations cordiales ou amicales tissées précédemment ? Est-ce une illustration de cette « guerre en dentelles »[1] si controversée ?

« … la politesse entre ennemis qui se font la guerre »

Durant les premières années du conflit, Bougainville est régulièrement chargé des négociations avec les Anglais, en raison de sa maîtrise de la langue anglaise, mais aussi pour tirer profit de ses amitiés chez l'ennemi. Il traduit également régulièrement les courriers adressés en langue anglaise aux officiers des armées et de la colonie[2].

Après la prise du fort de Chouagen le 14 août 1756, Bougainville est ainsi envoyé auprès du commandement anglais proposer les articles de la capitulation[3]. Lors du siège du fort William Henry, le 7 août 1757, Montcalm donne ordre à Bougainville d'aller porter au lieutenant-colonel Monroe, commandant du fort, une lettre interceptée du général Webb dans laquelle celui-ci annonce qu'il ne pourra pas secourir la garnison[1]. À cette occasion, Bougainville note dans son journal : « Grands remerciements de la politesse française, protestations de joye d'avoir affaire à un ennemi aussi généreux ». Le 9 août, la garnison demande à capituler et Bougainville est une nouvelle fois envoyé pour rédiger les articles de capitulation « et ordonner les premières mesures à prendre en conséquence »[2].

L'année suivante, après la victoire de Carillon, se déroule un épisode pittoresque qui illustre les relations qu'entretiennent les officiers britanniques et français. Le 11 août 1758, Montcalm écrit au général James Abercromby qu'il a remis à son parlementaire, un lieutenant anglophone du nom de Wolfe, « un portrait que le lieutenant Small avait redemandé avec empressement » et que le capitaine Pierre Philippe d'Aubrespy avait retrouvé[3]. Bougainville nous éclaire dans son journal sur cet événement : « L'officier anglais a redemandé un portrait de Madame Bever laissé sur le champ de bataille, son mari, colonel, ayant été tué. Il était entre les mains du sieur d'Aubrespy, capitaine dans Béarn, qui le lui a rendu aussitôt. M. Rigaud de Vaudreuil, gouverneur de Montréal, frère du gouverneur général du Canada, né et baptisé ainsi que lui dans cette colonie, lui conseilla de vendre le portrait fort cher. On ne sera pas embar-

1 Dans son article « Guerre en dentelles ou guerre cruelle ? La représentation de la guerre de Sept Ans dans la littérature du xviii^{e} siècle » (dans André Corvisier et Jean Jacquart (dir.), *Les Malheurs de la guerre : de la guerre ancienne à la guerre réglée*, Paris, CTHS, 1996, p. 313-320), Edmond Dziembowski rappelle que les nombreuses œuvres littéraires françaises se rapportant à la guerre de Sept Ans sont à l'origine du mythe de la guerre en dentelles, c'est-à-dire d'une guerre propre, « où il fait au fond bon vivre, où gaieté et galanterie sont toujours de mise […], faisant la part belle aux prouesses amoureuses des soldats ».

2 On trouve ainsi dans le fonds François de Lévis à Bibliothèque et Archives Canada (MG18-K8) de nombreuses traductions de sa main.

3 Bougainville, *Écrits sur le Canada, op. cit.*, p. 128.

1 *Ibid*., p. 228-229.

2 *Ibid.*, p. 231.

3 *Lettres et pièces militaires. Instructions, ordres, mémoires, plans de campagne et de défense, 1756-1760*, publiés sous la direction de l'abbé Henri-Raymond Casgrain, Québec, L. J. Demers & Frère, coll. « Manuscrits du maréchal de Lévis », n^{o} 4, 1891, p. 238.

rassé en France de la réponse que lui aurait faite un homme de condition, officier et Français »[1]. Cette restitution est une occasion parmi d'autres pour Bougainville de manifester son aversion pour les mœurs des officiers canadiens. Ce sentiment est largement partagé par Montcalm dans sa correspondance et son journal, mais également par tous les officiers des troupes de terre dans les écrits qui nous sont parvenus.

Même si les relations individuelles entre officiers français et canadiens peuvent être bonnes voire excellentes, on assiste dès l'arrivée du premier contingent français en 1755 à une réaction de groupe, assez courante par ailleurs dans les empires européens, de sentiment de supériorité des élites métropolitaines sur les coloniales. En Nouvelle-France, les causes sont multiples : différence de conception même de la guerre (méthodes et enjeu), bonnes relations des Canadiens avec les « sauvages », pratique de la traite des fourrures par les officiers canadiens jugée contraire à l'éthique d'un officier, prévarication d'une partie de la classe dirigeante canadienne, etc.[2]

Sur le plan militaire qui demeure le cœur de l'antagonisme, pour les officiers canadiens « une victoire n'en est une que si l'ennemi a subi de lourdes pertes sans en avoir infligé parmi leur troupe. Cette attitude est évidement empruntée aux mœurs autochtones, ce qui fait penser aux officiers français que les Canadiens ne sont que des sauvages qui pratiquent la guerre à

1 Bougainville, *Écrits sur le Canada*, *op. cit*., p. 291.
2 Voir les excellentes pages de Jean Bérenger et Philippe Roy, « Relations des troupes réglées (troupes de Terre et troupes de Marine) avec les Canadiens », dans Jean Delmas (dir.), *Conflits de sociétés au Canada français pendant la guerre de Sept Ans et leur influence sur les opérations*, Vincennes, SHAT/CFHM, 1978, p. 27-31 et p. 36-37.

la sauvage »[1]. Ce sentiment est cependant moins motivé par la violence exercée (pensons aux exactions des troupes auxiliaires qui sévissent en Europe comme les hussards, les pandours ou les barbets) que par l'irrespect des règles européennes de la guerre[2]. Le massacre de soldats britanniques après la prise du fort William Henry, dont la responsabilité sera attribuée aux Français par les Anglais, marque de ce point de vue le paroxysme de l'incompréhension entre les deux groupes[3].

Après la bataille de Carillon, Wolfe porte également au général Jeffrey Amherst les propositions du marquis de Vaudreuil au sujet de l'échange des prisonniers. Mais le 12 août, il revient au camp français « avec une réponse de ce général qui semble indiquer qu'il n'a pas compris le sens de ces propositions. »[4] Montcalm décide donc d'envoyer Bougainville « pour lui présenter nette-

1 Arnaud Balvay, « La petite guerre au xviii[e] siècle », dans Alain Beaulieu (dir.), *Guerre et paix en Nouvelle-France*, Sainte-Foy, Éditions GID, 2003, p. 220. Contrairement aux règles de la guerre rangée entre troupes régulières existant en Europe, la guerre à la sauvage, ou « petite guerre » (devenue en espagnol la *guerilla*), repose sur un principe d'embuscade, de harcèlement de l'ennemi mais aussi des populations civiles, par des détachements ou des partis extrêmement mobiles. Ces raids sont particulièrement violents et cruels afin d'effrayer l'adversaire. Cette tactique permet pendant plusieurs décennies de compenser la faiblesse numérique des Canadiens et de leurs alliés autochtones.
2 J. Bérenger et P. Roy, « Relations des troupes réglées… », art. cit., p. 28 : « on ne soulignera jamais assez l'incompréhension de gens qui arrivent d'Europe avec des connaissances et des certitudes. L'art militaire obéit à des règles qu'il faut respecter. »
3 Bougainville, *Écrits sur le Canada*, *op. cit*., p. 379-381, lettre à son frère, 17 septembre 1757 : « Mais ces sauvages et ces autres plus que sauvages sont nos alliés et leur infamie souille notre gloire. Mon frère, nous avons tous le cœur ulcéré au point que, dans un moment d'indignation, les officiers de nos troupes vouloient demander à faire seuls la guerre de leur côté et refusoient pour compagnons d'armes des monstres capables de nous déshonorer. »
4 *Ibid*., p. 302.

ment les intentions du gouverneur général. » Montcalm précise avec politesse : « Ce qui vient peut-être de ce que nous ne nous sommes pas assez clairement expliqués. Vous pouvez ajouter créance à ce que vous dira le sieur de Bougainville. »[1] Même si le général anglais ne change finalement pas d'avis, Bougainville revient le 16 août et note dans son journal avoir « été reçu et traité avec la plus grande politesse »[2]. Que s'est-il passé durant ces quelques jours ? C'est grâce au journal de l'ingénieur militaire Jean Nicolas Desandrouins, qui a recueilli le témoignage de Bougainville, que nous apprenons le détail : « Les Anglois, dont il connaissoit les principaux, l'ont accablé de politesses. Ils prétendoient que Louisbourg doit être pris. Bougainville a parié deux paniers de vin de Champagne, contre deux de bière de Londres qu'il ne le seroit pas pour le 15 de ce mois inclusivement. Ils l'ont retenu un jour de plus, non pas par force, mais pour lui faire fête et l'ont reconduit jusqu'à une île, vers le milieu du lac Saint-Sacrement, où on lui a fait une halte superbe… »[3] C'est certainement à Londres au début de 1755 que Bougainville a rencontré ces officiers anglais. La guerre n'empêche pas le plaisir de se retrouver entre connaissances ou amis, d'autant plus qu'elle se déroule loin du continent européen. Bougainville confirme le pari dans son journal : « Lorsque je fus envoyé au camp anglais, j'avais parié contre le capitaine Abercromby, neveu du général et son aide de camp, que Louisbourg ne serait pas pris le

1 Public Record Office, War Office papers, Amherst papers, WO34, volume 10, p. 43, lettre de Montcalm à Amherst, 13 août 1758.
2 Bougainville, *Écrits sur le Canada*, *op. cit*., p. 302.
3 Charles-Nicolas Gabriel, *Le maréchal de camp Desandrouins (1729-1792), Guerre du Canada* (1756-1760), *Guerre de l'Indépendance américaine* (1780-1782), Verdun, 1887, p. 213

15 août. Il m'a écrit par M. Wolfe que la place s'était rendue le 26 juillet et a joint à sa lettre une gazette de Nouvelle York, en date du 28 août, qui renferme les détails de cette reddition et les articles de la capitulation. »[1]

Desandrouins poursuit : « Ils ont convenu de nous avertir sur-le-champ si la paix se signoit. Ils ont demandé que nous en fissions autant si nous étions les premiers instruits. Ils souhaitent que les officiers des deux armées se traitent mutuellement dans une des isles du lac Saint-Sacrement, sitôt la nouvelle reçue de la paix. Bougainville les a assurés qu'ils pouvoient s'amuser à la pêche, toute la journée d'aujourd'hui [16 août 1758], le long du lac Saint-Sacrement et qu'il n'y avoit point de partis à la guerre »[2]. Ces quelques lignes témoignent de la manière dont ces officiers ennemis, pour beaucoup aristocrates, cherchent à préserver même à l'autre bout du monde, au milieu des « sauvages », l'art de vivre de leur milieu social et professionnel. Bougainville ne dit pas autre chose lorsqu'il relate un épisode se déroulant le 2 octobre 1758, lorsqu'un parlementaire anglais portant des dépêches du général Abercromby pour le marquis de Vaudreuil, au sujet de la capitulation de Frontenac, se présente à l'un des postes avancés français : « Le marquis de Montcalm m'a envoyé pour lui tenir compagnie et j'y ai passé la nuit avec lui. Il m'a apporté un panier de bierre de Bristol de la part du capitaine Abercromby auquel j'en ai adressé un de vin de Pacaret. »[3] Une fois encore, Bougainville ne peut s'empêcher d'ajouter un commentaire sur les différences de mœurs qui séparent les officiers

1 Bougainville, *Écrits sur le Canada*, *op. cit*., p. 307-308.
2 C.-N. Gabriel, *Le maréchal de camp Desandrouins*, *op. cit*., p. 214.
3 Bougainville, *Écrits sur le Canada*, *op. cit*., p. 317.

métropolitains et coloniaux : « Nécessaire et bon exemple à donner à ce pays barbare, non seulement de l'humanité mais de la politesse entre ennemis qui se font la guerre ». Son nouvel ami, le capitaine James Abercromby, neveu du général du même nom, lui fait par ailleurs parvenir par ce parlementaire « les dernières nouvelles qui lui sont arrivées d'Europe et qui ne nous sont pas favorables ».

Dans ces quelques mots se trouve résumée l'étrange situation des officiers français et anglais des corps expéditionnaires. Bien qu'ennemis, ces officiers venant des métropoles partagent un même sens de l'honneur et une plus grande communauté d'esprit qu'avec leurs alliés coloniaux respectifs. L'éloignement de l'Europe, l'hivernage, l'omniprésence des « sauvages » rapprochent ces hommes qui, pour la plupart, ne comprennent pas le contexte nord-américain. Les officiers français en viennent à préférer le commerce de l'ennemi plutôt que celui des officiers canadiens. Ainsi, par exemple, le 21 juillet 1758, le général Abercromby évoque dans une lettre à Montcalm son « désir […] que la guerre se fasse ici avec humanité et générosité, comme elle se fait en Europe, et comme elle doit se faire partout »[1]. Quelques jours plus tard, Montcalm écrit à Amherst : « La nécessité de secourir la capitale de cette colonie me prive de l'honneur de faire la campagne vis-à-vis d'un général de votre réputation. Quel qu'en eût été l'événement, j'en aurois été flatté. » Évoquant James Wolfe, il poursuit : « Nos armées sont on ne sauroit plus près ; il faut espérer que nous pourrons nous mesurer et mériter réciproquement l'estime que nos nations, quoique en guerre, sont faites pour s'accorder. »[1] Bougainville partage largement ce sentiment pour les officiers anglais dont il connait certains d'avant-guerre et avec qui il ressent une fraternité d'armes et de pensées d'Européens exilés dans le Nouveau monde. Les échanges épistolaires des années 1759 et 1760 nous montrent ces liens d'amitié qu'il a tissés lors de son séjour à Londres ou au gré des rencontres en Nouvelle-France et qui perdurent malgré le conflit et ses violences.

1 *Lettres et pièces militaires*, *op. cit*., p. 235-236.

Amitiés et courtoisie entre ennemis

Revenu de sa mission à Versailles à l'hiver 1758, Bougainville reçoit une lettre[2] en date du 15 août 1759 de son ami James Abercromby, promu aide de camp du général Amherst. Celui-ci se réjouit du retour sain et sauf de Bougainville au Canada (« Par les gazettes, j'ai vue que vous a courés grand risque de naufrage. Je m'en réjouir que vous êtes échappée. C'étoit par la dernier embassade que j'entendoit que vous étiez revenus dans ce maudite pays. ») et le félicite des grâces dont il a bénéficié à Versailles (« Je vous félicite sur votre avancement et l'honneur du croix de Saint-Louis. ») Après lui avoir donné des nouvelles de leurs amis communs anglais et français, Abercromby lui rappelle les termes de son pari de l'été précédent en ironisant sur la victoire finale (« Pour les paniers de champagne, je viendra le boir à Montréal ou à Québeck. ») Enfin, il lui confie son goût pour les Canadiennes (« Il faut que vous m'introduissent à quelque jolie brunette canadiens ! »). Le 10 septembre de la même année, Abercromby, en plus des nouvelles d'Europe et de leurs amis

1 *Ibid.*, p. 252-253.
2 Arthur G. Doughty, *The Siege of Quebec and the battle of the plains of Abraham*, Québec, 1901, t. 4, n° 48, p. 43-44.

communs, confie à Bougainville son aversion pour cette guerre et le Canada : « La paix me seroit aussi agréable qu'à vous, et le plutôt le meilleur. Je suis du même opinion que Voltaire, dans *Candide*, que nous faisons la guerre pour quellques arpens de neiges dans ce pays »[1].

Après la perte de Québec, le 19 septembre, Bougainville se rapproche de George Townshend[2], dont il connait la famille (« L'honneur que j'ai eu de connoître votre famille à Londres, lorsque j'y étois avec M. le duc de Mirepoix ») et lui recommande les religieuses de l'Hôpital général ainsi que plusieurs épouses d'officiers qui s'y sont réfugiées[3]. Débute alors entre les deux hommes une correspondance des plus cordiales. Townshend le fait rassurer dès le 20 septembre au sujet des religieuses dans une lettre rédigée par son secrétaire[4] puis lui écrit directement[5] le 22 septembre pour lui rendre la politesse au sujet de sa famille (« Je proffite de l'occasion présente et vous prie de croire que je serai toujours charmé d'entretenir le souvenir gracieux que vous paroissés conserver de ma famille. Tel que soit le sort de la guerre, je me ferai toujours un devoir de rendre à tous messieurs les François les politesses que l'on reçoit ordinairement d'eux. »), avant de s'alarmer sur le sort des soldats français blessés (« Je me suis fait aussi un devoir de passer dans les vaisseaux où sont messieurs les blessés. Leur état m'a paru digne de pitié et je me suis addressé à Monsieur le commandant en chef qui

1 *Ibid*., t. 4, n° 135, p. 120.
2 On notera qu'à la bataille de Québec Townshend commandait l'aile gauche de l'armée britannique et dut faire face à l'arrivée des troupes de Bougainville.
3 National Army Museum (Londres).
4 A. G. Doughty, *The Siege of Quebec*, *op. cit*., t. 4, n° 154, p. 134.
5 *Ibid*., t. 4, n° 156, p. 136-137.

m'a accordé de les faire passer à votre hôpital général sur leur parole d'honneur où j'espère que l'attention de ces dames leur sera plus avantageuse que celle de nos matelots. ») Le 2 octobre, Bougainville alerte Townshend sur la situation des officiers français blessés se trouvant à l'Hôpital général de Québec. Ces derniers se trouvent sans aliments, sans équipements et sans argent pour en acheter. Il lui demande un prêt de 10 à 12 000 francs afin de pouvoir subvenir aux besoins desdits officiers mais aussi de l'Hôpital général[1]. Dès le 7 octobre, bien que manquant d'argent pour ses propres troupes, Townshend lui prête une somme dont on ignore le montant, mais inférieure à la demande[2].

Le 22 septembre 1759 débute l'intervention de Bougainville en faveur du capitaine Pierre Philippe d'Aubrespy et de sa jeune épouse originaire de la colonie, Marie-Louise Dagneau d'Ouville[3]. Fait prisonnier après la bataille des plaines d'Abraham, d'Aubrespy sollicite le droit de retrouver son épouse afin de rentrer en Europe ensemble. C'est l'occasion pour Bougainville d'appuyer cette demande en écrivant à Townshend une lettre savoureuse : « Un homme très amoureux n'est-il pas selon vous dans un cas de grâce ? Vous le penseriez comme moi si vous étiez françois. Quand vous sauriez surtout que cet amoureux l'est de sa femme. Le capitaine d'Aubrespi du régiment de Béarn meurt s'il faut qu'il s'embarque sans sa femme. Accordez-lui,

1 National Army Museum. Le prêt d'argent est un phénomène assez classique entre officiers ennemis, on en trouve des exemples dans plusieurs lettres éditées dans les *Lettres et pièces militaires* par Henri-Raymond Casgrain.
2 Archives nationales (AN), 155AP 2, dossier 1, pièce 156.
3 Voir mon article, « Marie-Louise Dagneau d'Ouville, épouse d'officier », dans Gaston Deschênes et Denis Vaugeois (dir.), *Vivre la Conquête, à travers plus de 25 parcours individuels, tome 1*, Québec, Septentrion, 2013, p. 55-64.

je vous en supplie, la permission de l'attendre. »[1] Townshend place en effet les jeunes mariés sous sa protection et leur permet de prendre ensemble un navire pour la France à la mi-octobre.

Pour finir, « beaucoup de froid entre les François et les Anglois »

Lors du bref siège de Montréal qui débute le 6 septembre 1760, Bougainville reprend son rôle de négociateur auprès du général Amherst afin d'entamer des négociations[2]. Ce dernier accepte à peu près toutes les propositions formulées au sujet de la colonie « excepté les honneurs demandés pour les troupes, voulant qu'elles missent bas les armes et qu'elles ne servissent pas de la présente guerre ». Cette intransigeance, qui lui vient du terrible souvenir des atrocités commises après la prise du fort William Henry, provoque la colère de Lévis et de ses officiers. Les Français brûlent leurs drapeaux avant l'entrée des troupes anglaises dans la ville. Lorsque Vaudreuil invite Amherst à dîner chez lui, il « n'a pas pu décider un seul officier des troupes de terre à dîner avec lui »[3]… Vexés de l'attitude anglaise qu'ils jugent insultante, les officiers français, à commencer par Lévis, évitent tout contact avec leurs homologues britanniques. Comme le souligne Bernier, la capitulation « a mis beaucoup

1 BAC, MG18-L7, George Townshend, 1st Marquess Townshend collection, vol. 1.

2 Voir mon article « 8 septembre 1760 : la capitulation de Montréal et de la Nouvelle-France », dans *Nouvelle-France, histoire et patrimoine*, n° 3, décembre 2020, p. 73-83.

3 *Journal des campagnes au Canada de 1755 à 1760 par le comte de Maurès de Malartic, lieutenant général des armées du roi, gouverneur des îles de France et de Bourbon (1730-1800)*, publ. par Gabriel Maurès de Malartic et Paul Gaffarel, Dijon, L. Damidot, 1890, p. 352.

de froid entre les François et les Anglois. Nos généraux de terre et ceux des Anglois évitent de se voir. »[1] Seuls les quelques officiers désignés par Lévis pour organiser l'embarquement des troupes, dont Bougainville, continuent d'entretenir des relations avec les Britanniques.

Malgré cette brouille finale, les relations entre officiers européens ont été, tout au long du conflit, courantes et souvent teintées de politesse voire d'amitié. Entre officiers, presque toujours issus d'un milieu social identique, on se connaît parfois, on s'estime, on pratique un même « bel art » (pour reprendre l'expression de Guibert en 1790), celui de la guerre, avec les mêmes risques et dangers, à commencer par celui de la mort. Avec l'éloignement géographique et l'omniprésence des « sauvages » si cruels et aux méthodes guerrières si réprouvées, le sentiment d'appartenance à une même culture et à une même civilisation n'en est que plus renforcée. Ce phénomène n'est pas isolé et est une des caractéristiques de ce que l'on a appelé la « guerre en dentelles », entre deux souverains, organisée selon des règles tacites de courtoisie, par opposition aux guerres révolutionnaires entre nations, évoluant vers des guerres totales. Il ne faut cependant pas se méprendre, ces relations policées entre officiers ne doivent pas occulter la violence exercée et le caractère très meurtrier des combats.

Dans ce contexte, Bougainville cultive une sociabilité très riche avec plusieurs officiers anglais. Son séjour à Londres en 1755 joue un rôle majeur dans l'urbanité qu'il développe avec ses homologues anglais. Bougainville est par ailleurs toujours

1 SHD, GR A1 3574, pièce 102, Bernier à Crémilles, 12 septembre 1760.

soucieux de renvoyer l'image d'un homme cultivé, courtois et généreux. À son retour en France, il poursuit son activité épistolaire avec ses correspondants anglais, que ce soit au sujet du projet d'épitaphe de Montcalm[1] ou de l'autorisation de combattre à nouveau en Europe. Il est un parfait représentant de l'officier de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, parfois qualifié d'« officier philosophe » ou « éclairé ».

1 Au début de l'année 1761, après avoir obtenu l'accord de la Couronne britannique, Bougainville sollicite de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres une épitaphe destinée à être posée à Québec dans l'église des ursulines où Montcalm est enterré. Si le texte a bien été rédigé, on ne sait pas si le marbre a été gravé et s'il a été envoyé au Canada, aucun document n'ayant été conservé à ce sujet. Voir mon article, « L'honneur de Montcalm (1759-1761) », dans Bertrand Fonck et Laurent Veyssière (dir.), *La Fin de la Nouvelle-France*, Paris, Armand Colin/Ministère de la Défense, 2013, p. 161-162.

4.

Le passé collectif québécois à travers l'art

La chanson : mémoire du voyageur

Sébastien Langlois, Faculté de génie,
Université de Sherbrooke
Jean-François Létourneau, Département de littérature
et communication, Cégep de Sherbrooke

L'imaginaire canadien ou canayen[1], longtemps mis au rencart, a recommencé à occuper une place de plus en plus importante dans l'univers culturel québécois au cours des dernières années. On peut penser ici aux travaux précurseurs et incontournables des géographes Dean Louder, Eric Wadell et Jean Morisset[2], ou à la plus récente publication de Gilles Havard, *L'Amérique fantôme : les aventuriers francophones du Nouveau Monde* (2019), dans laquelle l'historien relate la destinée de dix coureurs de bois[3], figures centrales de la culture canayenne. Les émissions radiophoniques « Les remarquables oubliés » de l'anthropologue Serge Bouchard, ainsi que les livres qui en ont été tirés, ont également suscité l'intérêt du grand public à l'égard de cette période méconnue de l'histoire du Québec.

1 Voir notamment les ouvrages *Franco-Amérique* (2017) et *Amériques* (2000).
2 Les hommes qui se rendaient dans les « territoires indiens » pour faire la traite des fourrures se désignaient entre eux en tant que « voyageurs », même si la mémoire collective a plutôt gardé le terme « coureurs des bois ». Selon Havard, cette appellation était utilisée de façon péjorative par les lettrés (2019, p. 202).
3 J. Morriset, 2018, p. 38.

Sur le plan artistique, le projet musical « Légendes d'un peuple » du poète Alexandre Belliard ou encore le documentaire narré par le chanteur franco-ontarien Damien Robitaille, « Un rêve américain », constituent autant d'exemples de la fascination qu'exerce l'héritage des voyageurs canadiens. En littérature, *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin se trouve à l'avant-garde de ce mouvement alors que le roman a été publié en 1984. Plus récemment, le récit de voyage *Rivièrances* (2019) de Brad Cormier relate les pérégrinations de l'auteur parti sur les traces des explorateurs canadiens, en suivant notamment les rivières du bassin versant du Mississippi.

À la lumière de ces différentes publications, on peut questionner l'évolution historique de la mémoire canayenne et se demander quelle part relève de la tradition française, de la géographie américaine et du choc culturel issu de la rencontre avec les Premiers Peuples. Dans cet article, on se propose de mieux cerner les contours de l'imaginaire des voyageurs canadiens, que nous considérons comme fondement méconnu de la culture québécoise actuelle, notamment en procédant à l'étude de quelques chansons tirées du répertoire traditionnel canadien-français.

L'imaginaire canayen

Le Canadien ou Canayen naît en Amérique de parents d'origine française. Si sa culture de base est d'abord celle du vieux pays, c'est-à-dire qu'il est francophone et catholique, son quotidien est marqué par la géographie américaine ainsi que par diverses formes de métissage culturel et d'échanges économiques avec les Premiers Peuples.

Dans son essai *Sur la piste du Canada errant* (2018), Jean Morisset définit de cette façon l'appellation « canadien » : « Ainsi, le terme *canadien* est-il un mot autochtone phonétique francisé dont se sert la France pour désigner celui qui ne peut plus à ses yeux porter le nom de *Français* […] »[1]. Dès le départ, la culture canayenne marque une forme de rupture avec la métropole. On peut penser que les Français voient chez les Canadiens une nation nouvelle, en train de se former de ce côté-ci de l'Atlantique. Le terme dénote aussi une certaine indépendance d'esprit de la part des Canayens eux-mêmes à l'égard de la mère patrie. Bref, une différenciation se fait très rapidement entre Européens, Euro-Américains et Autochtones.

Pour Morisset, les Canayens représentent les premiers « Amériquains », une nation créole au même titre que le « Mexiquain, le Brésilien ou le Caribéen – l'Indien étant bien sûr pré-amériquain »[2]. Étrangement, cette créolité est devenue un marqueur culturel des nations d'Amérique centrale et du Sud, voire même un mythe fondateur, alors qu'elle se trouve complètement rejetée au Québec[3]. Le sentiment de révolte vécu par les Canadiens français lors de la pendaison de Louis Riel (1885) peut d'ailleurs être perçu comme l'un des derniers ressorts de la conscience historique canayenne. Tout au long du XX^e^ siècle, celle-ci continuera de s'étioler dans la mémoire collective jusqu'à totalement disparaître avec l'avènement de la Révolution tranquille dans les années 1960-1970.

1 *Ibid*., p. 48.
2 Voir G. Bouchard, Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde, Montréal, Éditions du Boréal, 2000, 503 p.
3 Voir J. Kerouac, *La vie est d'hommage*, Montréal, Éditions du Boréal, 2016, 347 p.

Or, on peut penser, à l'instar de Dalie Giroux, professeure de théorie politique à l'Université d'Ottawa, que la culture canayenne a survécu dans la tradition orale canadienne-française et québécoise. Dans son essai *Parler en Amérique : oralité, colonialisme et territoire*, elle donne plusieurs exemples de ce phénomène, que ce soit les écrits français de Jack Kerouac[1], les toponymes francophones que l'on retrouve à la grandeur de l'Amérique du Nord, la langue des métiers traditionnels liés à la forêt ou à la pêche, les expressions que l'on retrouve dans les films de Pierre Perreault ainsi que tous les autres exemples qui prolongent la mémoire canayenne : « [C]' est une langue qui porte un témoignage : celui du territoire, de la terre, du fleuve, de l'habitation et du voyage, des outils, des lieux […] »[2]. Et le témoignage qu'évoque Giroux, nous sommes d'avis que la chanson traditionnelle en représente un vecteur important, encore à ce jour.

La chanson comme mémoire

La chanson de tradition orale a joué un rôle culturel essentiel tout au long de l'histoire du Québec. Venue d'Europe, cette tradition s'est transformée au contact de la géographie américaine et des cultures des Premiers Peuples. Elle représente le cœur de l'identité canadienne en Nouvelle-France, elle participe à la résistance canadienne-française sous le régime britannique, on la retrouve même aux avant-gardes de la Révolution tranquille grâce à l'influence qu'elle exerce sur les premiers chansonniers québécois. Encore aujourd'hui, elle demeure très vivante dans plusieurs familles et communautés ; elle rayonne également à

1 D. Giroux, 2019, p. 24-25.
2 J-P. Pichette, 2015, p. 135.

l'international par l'entremise de musiciens professionnels qui contribuent à sa diffusion.

En raison du fort taux d'illettrisme de la population à l'époque de la Nouvelle-France, il existe peu de traces écrites datant des XVIe et XVIIe siècles quant à la place qu'occupent les chansons de tradition orale dans le quotidien de la colonie. Le gouverneur Frontenac aurait fourni en 1672 la première description de l'usage des chansons traditionnelles par les voyageurs canadiens[1]. De plus, nous savons que Pierre-Esprit Radisson (+/- 1640-1710), explorateur et traiteur de fourrure, a fait usage de la chanson traditionnelle dans ses relations avec les Iroquois. Selon Havard, Radisson, « [s]ans calcul ou dessein de se faire valoir, […] se plaît aussi à chanter en français, ″ce à quoi ils [les Iroquois] prêtaient attention dans un profond silence.″[2] Cette convivialité du chant, qu'il a pu expérimenter à Paris comme à Trois-Rivières, facilite son intégration parmi les Iroquois. »[3] Dès le départ, la chanson traditionnelle accompagne donc les voyageurs dans leurs déplacements et sert de point de rencontre entre les populations qui occupent le territoire et les Canadiens.

Les recherches sur le terrain de l'anthropologue et folkloriste Marius Barbeau, menées au début du XXe siècle, montrent que « partout en Amérique, l'écho des chansons d'avirons a suivi les explorateurs et les coureurs des bois »[4]. En effet, les voyages en canot d'écorce, de campements en postes de traite, étaient dictés par « des chants qui donnent la cadence aux coups de rame et

1 J-P. Pichette, 2015, p. 135.
2 Extrait du journal de Radisson tel que rapporté dans Havard (2019, p.94).
3 G. Havard, 2019, p. 94.
4 M. Barbeau, 1982, p. 6.

insufflent du courage pour avancer plus avant, heure après heure, jour après jour, dans les profondeurs du pays indien. »[1] Plus souvent qu'autrement, les voyageurs entonnaient des chansons de métiers. Issues de la tradition française, ces dernières rythmaient les travaux des champs comme la moisson, le battage, le vannage, etc. Ces activités agricoles manuelles exigeaient qu'un grand nombre de personnes maintiennent la cadence pendant une certaine période de temps, d'où l'utilité de chanter les mêmes airs. En ce sens, on peut parler de chants enracinés dans le mode de vie d'une communauté, en phase avec la géographie et les travaux de la terre. Arrivés en Amérique grâce aux premiers colons, ces airs scandés en chœur sont devenus les « chansons d'avirons », représentatives – voire même performatives – du mode de vie des voyageurs canadiens.

Quelques exemples de chansons d'avirons

« La rose blanche »
Version de Marius Barbeau[2]

Par un matin, je me suis levé, (bis)
Plus matin que ma tante,
Eh là !
Plus matin que ma tante.

Dans mon jardin je m'en suis allé',
Cueillir la rose blanche.

Je n'en eus pas sitôt cueilli trois
Que mon amant y rentre.

-M'ami, faites-moi un bouquet,

1 G. Havard, 2019, p. 296.
2 M. Barbeau, 1982, p. 111.

Ell' s'est cassé la jambe.

Faut aller q'ri le bon médecin
Le médecin de Nantes.

-Bon médecin, joli médecin,
Que dis-tu de ma jambe ?

-Ta jambe, ma bell' ne guérira pas,
Quell' n'soit dans l'eau baignante.

Dans un bassin tout d'or et d'argent,
Couvert de roses blanches.

« La rose blanche » est typique des chansons de métiers dont le refrain sert à prolonger l'action et qui se sont transformées en chansons d'avirons en Nouvelle-France. On y retrouve un référent géographique (la ville de Nantes) et des archaïsmes, comme le verbe « quérir (q'ri) » dans le sens d'aller « chercher », qui donnent des indices quant à son origine française. Sa structure est également représentative de la majorité des chansons d'avirons rapportées par Barbeau. Le rythme est ajusté pour suivre la cadence des canotiers, qui était de 40 à 50 coups de rame à la minute. Le meneur donnait le rythme et souvent chantait les couplets, alors que les rameurs reprenaient le refrain en chœur. De plus, ce type de chansons servait souvent de refuge psychologique contre la misère et la peur engendrée par les voyages :

> En 1810, Ross Cox écrivait qu'à un certain moment, les joyeux Canadiens, sous l'influence du printemps, une fois de plus chantèrent leurs agréables et sauvages chansons d'avirons, que les pauvres voyageurs, souffrant de la famine, continuèrent leurs chansons d'avirons jusqu'au point du jour, oubliant ainsi leur faim.[1]

Le rôle des chansons d'avirons transcendait donc la simple idée de donner le rythme des coups de pagaie ; elles transmettaient aux voyageurs le courage d'affronter l'effort, les dangers, la famine. Il est intéressant de noter que sous la plume de Cox, le terme « sauvage » est connoté de façon positive et renvoie à un fort sentiment de liberté et de joie, malgré la situation précaire dans laquelle se trouvaient les hommes.

Les trois beaux canards
Version de Marius Barbeau[2]

Derrièr' chez nous, yat un étang,
En roulant ma boule.
Trois beaux canards s'en vont baignant,
Rouli, roulant ma boule roulant,
En roulant ma boule roulant,
En roulant ma boule.

Le fils du roi s'en va chassant,
Avec son grand fusil d'argent.
Vise le noir, tua le blanc.
- O fils du roi, tu es méchant !

« Tu as tué mon canard blanc.
Par ses deux yeux tomb'nt les diamants

« Et par son bec l'or et l'argent,
Et par sous l'ail', il perd son sang.

« Et tout's ses plum's s'en vont au vent.

1 *Ibid.,* p. 6.
2 *Ibid.*, p. 16.

Y sont trois dam’s les ramassant.

« Et nous ferons un lit de camp ;
Nous coucherons tous deux dedans.

« Et nous aurons des p’tits enfants ;
Nous en aurons des p’tits, des grands.

Versions alternatives :

1) Derrièr’ chez nous, yat un étang,
Légèrement, gai gaiment.
Trois beaux canards s’en vont baignant,
Tout le long de la rivière, légèrement.
Joli’ bergère, légèrement, gai gaiment

2) Derrièr’ chez nous, yat un étang, (bis)
Trois beaux canards s’en vont baignant,
Nous ramerons tous tour à tour
Nous ramerons tous ensemble.
Trois beaux canards s’en vont baignant.

3) Derrièr’ chez nous, yat un étang,
Canot d’écorc’ qui vole au vent.
Trois beaux canards qui s’en vont baignant,
Canot d’écorc’ qui vole, qui vole,
Canot d’écorc’ qui vole au vent.
Trois beaux canards qui s’en vont baignant.

4) Derrièr’ chez nous, yat un étang,
Je monte en haut et je descends.
Trois beaux canards s’en vont baignant,
Je pique et je drave et je va draver
Je commence à voyager,
Je monte en haut su’l’ bois carré

Havard rapporte que cette chanson était l’une des préférés

des voyageurs du Missouri[1]. Elle est un exemple de ce que l’on appelle une « chanson en laisse », c’est-à-dire que les rimes des couplets sont identiques ou à tout le moins assonancées. Comme dans « La rose blanche », le refrain est utilisé pour prolonger l’action, mais il offre aussi au chanteur une grande flexibilité pour adapter sa chanson à son environnement et à sa réalité culturelle. Notons dans les versions alternatives le changement de « roule » pour « ramer » (version 2) qui illustre le passage de la chanson de métiers au chant d’avirons. De plus, l’apparition du canot d’écorce dans la version trois représente un emprunt au mode de vie autochtone et son influence sur la tradition orale canadienne. Enfin, dans la version quatre, la mention de la drave illustre les liens qui se créent entre le développement d’une culture et la transmission de la tradition orale. Né comme chanson de métiers en France, transformé en chanson d’avirons en Nouvelle-France, le chant « Les trois beaux canards » a été encore une fois modifié par le quotidien des « gars de chantiers » qui montaient bûcher dans les bois chaque hiver. Les bûcherons et les draveurs – les hommes des bois – constituent d’ailleurs le relais manquant entre l’identité canayenne des voyageurs et l’identité québécoise d’aujourd’hui :

> Les variations longtemps pratiquées en Amérique de cette chanson de l’Ancien Monde renversent son équilibre coutumier. Elle se dépouille de ses atours de villageoise pour revêtir de simples habits de riveraine et de forestière. Peu s’en faut qu’elle ne se chausse de mocassins et de mitasses, qu’elle endosse la chemise de mackinaw, qu’elle ne coiffe une tuque rouge ou bleue, et qu’elle ne se ceigne d’une ceinture fléchée. Pointant le nez au vent d’ouest, elle s’empare de l’aviron et

1 G. Havard, 2019, p. 366.

> manœuvre en cadence, rebroussant le courant ou suivant les rapides.[1]

À l'invitation de Barbeau, rebroussons nous-mêmes le courant et revenons un instant à l'intégration du canot d'écorce dans la chanson (version 3). Il est fascinant de constater qu'une partie importante du mode de vie des voyageurs canayens repose sur la rencontre entre la tradition orale française et la culture des Premiers Peuples. Le canot d'écorce constitue le symbole parfait du métissage culturel et matériel qui s'est développé pendant toute la période de la Nouvelle-France et s'est perpétué jusqu'au déclin du commerce de fourrure pendant le XIX[e] siècle. À ce propos, Barbeau relate l'anecdote suivante :

> En 1810, les chants d'avirons retentirent dans le port de New York à l'occasion du départ du bâtiment de Jacob Astor à destination de Fort Astoria, à l'embouchure du fleuve Columbia, sur la côte Ouest. Gabriel Franchère, un Canadien dirigeant l'escouade des voyageurs, rapporte qu'ils étaient sept voyageurs chantant en voguant, ce qui, joint à la vue d'un canot d'écorce, attira une foule sur les quais.[2]

Portés par les canots d'écorce, les Canadiens ont donc fait voyager leurs chansons d'avirons partout en Amérique, de l'Atlantique au Pacifique, des confins du Yukon aux frontières du Mexique. Cette rencontre entre la tradition orale française et les cultures des Premiers Peuples à travers les déplacements sur le

1 M. Barbeau, 1982, p. 6.
2 *Ibid.*, p. 9.

territoire constitue sans contredit l'un des fondements importants de la culture canayenne.

D'ailleurs, on peut se questionner sur les traces de métissage culturel entre les Canadiens et les Premiers Peuples qui subsistent dans la tradition orale. Il y a tout d'abord ce que l'on appelle les « chansons farcies »[1], qui présentent certaines expressions en langues autochtones. La plus connue est sans doute « Tenaouiche Tenaga Ouich'ka »[2] :

C'était un vieux sauvage
Tout noir, tout barbouilla,
Ouich'ka !
Avec sa vieill' couverte
Et son sac à tabac,
Ouich'ka !
Ah ! ah ! tenaouich' tenaga,
Tenaouich' tenaga, ouich'ka !

2. Avec sa vieill' couverte
Et son sac à tabac,
Ton camarade est mort,
Est mort en enterra.

3. Ton camarade est mort,
Est mort en enterra.
C'est quatre vieux sauvages
Qui port'nt les coins du drap.

4. C'est quatre vieux sauvages
Qui port'nt les coins du drap.
Et deux vieill's sauvagesses
Qui chant'nt le libera

1 Voir M. Lemire (dir.), *La vie littéraire au Québec*. Tome I : *La voix française des nouveaux sujets britanniques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, 498 p.
2 E. Gagnon, 1865, p. 124.

« Tenaouiche Tenaga Ouich'ka » s'inspire de la chanson historique française « Malbrough s'en va-t'en-guerre »[1], mais on y fait intervenir des personnages autochtones et le refrain s'apparente à une langue iroquoïenne. Or, parce que les paroles se sont transmises par l'oralité ou simplement parce qu'il s'agit d'une imitation de langue autochtone, il n'est pas possible aujourd'hui d'en retrouver le sens réel.

Les chansons des voyageurs ou coureurs de bois témoignent donc du mode de vie canadien, du métissage survenu entre la tradition française, le territoire américain et la rencontre avec les Premiers Peuples. Elles racontent en filigrane comment les Canadiens se sont enracinés en Amérique, au gré des déplacements en canots d'écorce, de la mise sur pied d'un système économique dont le socle est la traite des fourrures et des relations interculturelles avec les premiers occupants du territoire.

De la tradition orale canayenne aux lettres canadiennes-françaises

À partir de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, encouragés par les hommes de lettres français, Hubert La Rue et Ernest Gagnon ont publié des recueils de chansons canadiennes. Le livre d'Ernest Gagnon, *Chansons populaires du Canada* (1865), a d'ailleurs eu un fort rayonnement tant au Canada français

1 Cette chanson fait référence à John Churchill, premier duc de Marlborough, blessé lors de la bataille de Malplaquet, dans le Nord-Pas-de-Calais actuel, le 11 septembre 1709. Les Métis entonnaient d'ailleurs une version de « Malbrough s'en va-t-en-guerre » pour se donner du courage lors des escarmouches contre l'armée canadienne pendant les rébellions de 1870 et 1885 (Voir J. Howard, *L'empire des Bois-Brûlés*, Manitoba, Éditions des plaines, 1989, 515 p.).

qu'en France. Son travail de collecte n'était pas basé sur une enquête approfondie auprès des chanteurs, mais bien sur son propre répertoire de plus de 80 chansons.

Conrad Laforte, dans son œuvre phare intitulée *La chanson de tradition orale : une découverte des écrivains du XIX^{e} siècle* (1995), propose qu'il fût commun à cette époque de connaître des dizaines de chansons folkloriques. Il rapporte également que plusieurs écrivains canadiens-français introduisaient des chansons dans leurs œuvres au XIX^{e} siècle. Il a ainsi recensé plus de cent trente chansons chez nos romanciers et conteurs lettrés. Après examen, il peut conclure que « nos écrivains comme ceux de la France inséraient dans leurs romans et nouvelles des chansons populaires dans le but de donner plus de couleur locale à leurs descriptions de mœurs et coutumes paysannes. Au Canada, elles avaient un rôle particulier [,] celui d'évoquer les canotiers ».[1] Dans le même ordre d'idées, Jean-Pierre Pichette, dans *La chanson de tradition orale des Pays d'en haut : un tour d'horizon* (2015), est d'avis qu'à la faveur de la mode romantique, une vingtaine d'écrivains canadiens, entre 1835 et 1900, assaisonnent leurs œuvres littéraires de chansons de voyageurs, mais aussi de celles des habitants, citant tantôt un titre, un couplet, une ou plusieurs chansons. Il est facile ici de mentionner le roman *Les Anciens Canadiens* (1863) de Philippe Aubert de Gaspé père qui est considéré comme le premier roman canadien-français et qui inclut plusieurs chansons du répertoire traditionnel.

Enfin, tel que mentionné précédemment, Alfred DesRochers

1 C. Laforte, 1995, p. 29.

a également introduit des extraits de chansons tirées de la tradition orale dans le recueil *À l'ombre de l'Orford* (1930). Ils chapeautent des poèmes qui décrivent la vie de voyageurs des camps de bûcherons du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècles. Ces poèmes, largement écrits dans un style parnassien, évoquent le terroir canadien et puisent une partie de leur valeur poétique dans le folklore canadien-français. Alfred DesRochers a souvent répété que la poésie est venue à lui par l'entremise des chansons traditionnelles, chantées par son père et son entourage[1]. En ce sens, on peut penser que le poète est le premier à avoir réussi une authentique transition de la tradition orale à une culture canadienne de l'écrit.

***

En conclusion, la tradition orale canayenne de la Nouvelle-France et de la Franco-Amérique de l'après-Conquête (1760) permet de renouer avec la mémoire longue de la francophonie américaine et de l'enraciner dans une conception élargie de l'histoire du continent ; elle offre également l'occasion de mieux saisir les liens entre la culture populaire et la littérature.

Dans la Franco-Amérique d'aujourd'hui, comme en Nouvelle-France jadis, quand un porteur de traditions inclut une chanson à son répertoire, il ne se soucie pas de savoir si elle a été composée par un jongleur français du XV^e^ siècle, un analphabète du Bas-du-fleuve, un poète irlandais, un Métis de la rivière Rouge ou un homme de lettres canayen ou français. Il juge plutôt sa valeur

1 Voir « Dossier de presse 1922-1985 », Bibliothèque du Séminaire de Sherbrooke, 1986.

poétique et se demande si son thème et sa structure peuvent s'intégrer à son répertoire. Le porteur de traditions connaît et apprécie la poésie, qu'elle vienne de la culture populaire ou de la littérature écrite. Les chansons et les contes qui ont suffisamment de cette « poésie universelle » survivent, se propagent d'une culture à l'autre et même d'une langue à une autre. La tradition orale canayenne porte ainsi en elle des chansons d'origines très variées dont l'intégration témoigne d'influences diverses et de la construction d'une identité culturelle forte.

Les voyages, et les échanges qui en résultent, ont été essentiels à l'épanouissement de la culture canayenne. Les coureurs de bois en contact avec les premiers occupants du territoire, le colon nouvellement arrivé en Nouvelle-France, le soldat hébergé dans des familles, les bûcherons dans leurs chantiers : les déplacements ont permis la rencontre de gens de différentes contrées, régions, traditions. De tout temps, le voyage stimule l'imaginaire, offre la possibilité de définir ou de redéfinir sa propre identité culturelle en allant à la rencontre de l'autre, de la différence. La tradition orale n'est pas figée dans le passé ; elle n'invite pas non plus à se replier sur un folklore national. Elle intime plutôt d'aller de par le monde, de faire vivre les histoires et les chansons en les partageant, en les laissant se transformer au contact des autres cultures et langues. Parce que ces chansons et histoires, en s'adaptant au rythme des pays et aux pas des gens qui y vivent, nous rappellent avec Gilles Vigneault que la vraie « découverte » est celle « de l'homme semblable et différent ».[1]

1 Voir « La découverte », sur l'album *Gilles Vigneault et Les Charbonniers de l'enfer : La sacrée rencontre*, 2007.

Spectres du colonialisme dans *Brebeuf's Ghost* de Daniel David Moses

Richard Lefebvre

La fin des années 1640 est, dans l'histoire de la Nouvelle-France, un moment dramatique et funeste. La Huronie, longtemps le grenier des nations de nomades chasseurs vivant plus au nord sur le Bouclier canadien et où s'était établi une importante mission jésuite en 1634, connaissait le dénouement de plusieurs années d'attaques consécutives des bandes iroquoises conjuguées aux maladies contagieuses apportées par les Français et à l'action dissolvante du prosélytisme chrétien. L'assaut décisif survint en mars 1649, alors qu'un millier de guerriers iroquois partis de leurs villages à l'automne et ayant voyagé quelques six cents kilomètres en plein hiver, attaquèrent et incendièrent les bourgades huronnes-wendat au sud de la baie Georgienne. Après que les pères Gabriel Lalemant et Jean de Brébeuf eurent été capturés, torturés et mis à mort dans une sorte de dérision du rituel du baptême, les jésuites décidèrent de mettre le feu à l'établissement de Sainte-Marie, la place forte de la chrétienté dans la Huronie, et d'abandonner la mission.

La débâcle de la Huronie a été racontée par les jésuites dans une prose terrifiante et sublime combinant la tragédie et l'épopée. Mais les *Relations* des jésuites laissent dans l'ombre le sort que connurent les peuples occupant la région des Grands Lacs transformée en zone de guerre et sillonnée par des réfugiés de toutes sortes, et qui fut ravagée, au cours de l'hiver 1650, par une grande famine. Les bandes iroquoises ne retournèrent pas au sud entre l'automne 1649 et le printemps 1650, mais demeurèrent dans le pays, à la recherche des peaux de castors gardées par les chasseurs, imprimant un mouvement d'expatriation de ces populations vers le nord. Le missionnaire jésuite Claude Allouez raconte, dans la *Relation* de 1667, avoir rencontré au lac Nipigong, loin de leur lieu d'origine, des chasseurs-cueilleurs, « la pluspart des idôlatres et quelques anciens Chretiens », qui avaient fui le lac Nipissing lors des attaques iroquoises survenues vingts années auparavant (« Relation … ès années 1666 et 1667 » : 24-26), mais le père Allouez ne dit rien à propos du périple prolongé de ces familles népissingues - hommes, femmes, enfants et vieillards - en canot et à pied à travers les forêts et les routes liquides du Bouclier canadien.

Le dramaturge Daniel David Moses (1952-2020) a imaginé, dans une fiction contemporaine écrite pour le théâtre intitulée *Brebeuf's Ghost* (Moses 2000), le prélude de ce périple, comparable à l'Exode biblique, d'une collectivité de chasseurs-cueilleurs népissingues fuyant les incursions iroquoises et survivant à la famine. Appartenant à la nation delaware et originaire de la réserve des Six Nations de la Grande Rivière située dans la province de l'Ontario, Daniel Moses a fait partie, avec Tomson Highway et Yves Sioui Durand, de la première génération de dramaturges autochtones au Canada. Il se démarque des dramaturges autodidactes de sa génération par les études universitaires en lettres qu'il a effectuées, et par l'inspiration qu'il a trouvée

dans le théâtre de Shakespeare, qu'il explique dans son essai « 'Shakes Spear' Isn't an Indian Name ? » (Moses 2013). Il fut l'un des premiers administrateurs de la compagnie torontoise Native Earth Performing Arts qui a joué un rôle primordial dans l'essor du théâtre autochtone contemporain au Canada. Au milieu des années 1980, alors que le théâtre autochtone émergent était à la recherche d'une identité propre, il a articulé théoriquement, avec Tomson Highway et Lenore Keeshig-Tobias, une poétique fondée sur le caractère du *trickster* amérindien. Avant la création de *Brebeuf's Ghost* sur la scène du théâtre Essex Hall de Windsor en 1996, Moses avait composé plusieurs oeuvres dramatiques marquantes, dont *Coyote City* (1988) et *Almighty Voice and His Wife* (1991).

Mettant en scène un sujet qui remonte aussi loin dans le passé qu'au temps de la Nouvelle-France, *Brebeuf's Ghost* est un drame historique unique dans le théâtre autochtone contemporain, mais il reprend, à dire vrai, une tradition locale de reconstitutions scéniques de l'histoire amérindienne présentées annuellement dans un amphithéâtre extérieur et qui s'est perpétuée sur la réserve des Six Nations de la Grande Rivière depuis le milieu du XX^{e} siècle (Krieg 1978). Le drame, composé en anglais, est d'autant plus singulier que la langue dans laquelle s'expriment les personnages ainsi que l'atmosphère sombre et surnaturelle qui est recréée dans la pièce sont en phase avec le vocabulaire et le style du théâtre élisabéthain, contemporain du sujet qui est dépeint. Mais l'histoire des Népissingues que Daniel Moses extirpe de l'ombre du passé s'appuie sur les connaissances archéologiques et anthropologiques actuelles, et s'inspirent de l'éveil politique

contemporain des Premières Nations de l'Amérique du Nord.

La pièce en trois actes représente trois moments, d'octobre 1649 à juin 1650, d'un drame qui dure approximativement neuf mois, le temps de la gestation d'une jeune femme népissingue qui donne naissance, dans la conclusion, à une petite fille née de son union furtive avec un guerrier iroquois de la nation mohawk. Les principaux personnages du drame sont des autochtones appartenant à un clan composé de trois familles. Le guerrier chasseur Iron Man vit avec sa deuxième femme, Hail Stone Woman, leur fille Flood Woman et le nourrisson North Star, ainsi qu'avec une fille née du premier mariage d'Iron Man, Lily Star, qui est estropiée mais douée de pouvoirs chamaniques. Le guerrier chasseur Fire Cloud vit avec sa femme Thistle, leur fille, Sky Feather, et avec un fils brave et tonitruant, Thunder Voice (« Just a big noise » raille sa soeur). Une troisième famille est formée d'un vieux chaman, Black Star, appelé aussi Old Man, qui est veuf, et de son fils Bear, ou Little 'Old Man', un jeune chaman qui incarne une masculinité homosexuelle concurrente de la virilité hétérosexuelle de Thunder Voice. Sur les talons de ces familles marche un missionnaire jésuite, le père Noël (Father Noel), qui profite de la protection de Thistle pour tenter de convertir d'autres membres du clan. Le missionnaire vit aux crochets des familles de chasseurs, dont il dépend pour se faire transporter en canot et pour la nourriture, tout en se tenant à l'écart des coutumes communautaires. Des réfugiés français viennent se greffer à ce clan au cours du drame : un acolyte au service des jésuites, Pierre, qui a fui la mission chrétienne en flammes et dont l'esprit est hanté par ce qu'il y a vu, puis un coureur des bois, Samuel

Argent, qui s'est trouvé lui aussi en Huronie six mois plus tôt et qui porte la nouvelle de la destruction de Sainte-Marie aux chasseurs, dont il parle la langue.

Les personnages de *Brebeuf's Ghost* forment une mosaïque composée de nations et de confessions diverses qui reflète la complexité des réalités sociales de la Nouvelle-France et de ses frontières au XVII^{e} siècle tout en remettant en question les représentations du passé. Au sein de cette galerie, des traits qui étaient communément conférés aux autochtones dans les chroniques coloniales, comme par exemple celui d'être malpropres, ou d'être voleurs (voir à ce sujet : Thérien 1987), sont perçus par les personnages amérindiens du drame comme des caractéristiques essentielles des ressortissants européens. Alors qu'il porte Samuel Argent vers le campement, Iron Man râle : « He's heavy as shit », à quoi Thunder Voice ajoute : « He smells like shit too. They all do ». « They », eux, ce sont les Français. Dans une autre scène, Hail Stone Woman commande à sa fille, Flood, de ne pas laisser la hache sans surveillance, et ajoute : « Someone could take it. […] The Black Robe takes things ». Dans les dialogues que proposent la pièce, ce sont les personnages non-autochtones qui occupent la place de l'Autre, proposant ainsi une vue renversée de l'histoire coloniale.

Le premier acte de *Brebeuf's Ghost* a lieu au cours de l'automne 1649. Le nord de la baie Georgienne n'est plus sûr : les guerriers iroquois en quête de peaux de castors pillent et brûlent les villages algonquiens. Le drame commence au sein d'une atmosphère qui augure des temps de calamité. Deux personnages qui ont fui la mission jésuite, un Huron-Wendat converti appelé

Joseph (du nom du saint patron de la Huronie) et l'acolyte français Pierre, errent en canot au nord de la baie Georgienne, tourmentés par les piqûres d'insectes et troublés par les hallucinations que provoque la faim. Ils sont alors témoins de l'apparition du fantôme de Jean de Brébeuf, le missionnaire torturé et mis à mort par les Iroquois, qui passe silencieusement devant eux entouré d'un nuage de mouches noires et qui disparaît dans un concert d'éclairs. Non loin de là, les familles de chasseurs quittent la baie Georgienne et se hâtent de regagner leur village, sur la rive nord du lac Nipissing. Mais le village natal des Népissingues s'avère aussi peu sûr : alors qu'elle s'éloigne du campement, animée par une pulsion amoureuse indéfinie, Sky Feather est ravie par un guerrier mohawk qui rôdait près des tentes. Face aux dangers qui se multiplient, les familles se réfugient sur l'île Manitou, au milieu d'un archipel du lac Nipissing, où ils sont à l'abri des raids ennemis. Sky Feather est retrouvée par les chasseurs lancés à sa recherche, et l'Iroquois avec elle est surpris et capturé ; il est amené sur l'île Manitou où, suivant les rites de guerre, il est torturé et tué par les membres du clan.

Au deuxième acte, nous retrouvons les femmes et les réfugiés français au campement de l'île Manitou à la fin de l'hiver 1650, au moment où la famine atteint son apogée. Les femmes se partagent le peu de nourriture qui leur reste tandis que les hommes chassent sur la rive nord du lac et surveillent les mouvements des bandes iroquoises qui remontent la Rivière des Français reliant la baie Georgienne au lac Nipissing. Le drame bascule dans de multiples tragédies qui déciment une partie du clan. Le temps est hors de ses gonds : les intestins du ciel se tordent en émettant des

grondements de tonnerre en plein hiver, les lacs gelés poussent des hurlements et ouvrent des gueules voraces sous les pieds des hommes, des blizzards couleur de sang enveloppent le pays. La famine altère le comportement des individus. Dans une scène où Fire Cloud est engagé dans une dispute verbale avec son fils Thunder Voice, il rejette la faute sur la faim : « It's the hunger. The hunger's talking ». Flood Woman se plaint de ne pas pouvoir penser correctement: « I'm so hungry. I can't think straight ». Cette famine qui afflige le pays durant l'hiver 1650 réveille dans la conscience des chasseurs-cueilleurs une figure néfaste de la culture des Algonquiens, l'Esprit cannibale (« cannibal spirit »). Dans le folklore des Ojibwas, le cannibale, appelé *windigo*, est une créature qui erre dans la forêt boréale lorsque se combinent le froid, l'isolement et la faim, et qui se nourrit des chasseurs ou des individus égarés (Speck 1915 : 22). Durant les grandes famines hivernales, l'anthropophagie prend des proportions épidémiques. Lily Star raconte sa vision d'un monde aberrant, où les oies migrant anormalement vers le nord l'hiver venu se mangent entre elles au lieu de se nourrir d'herbes : « The geese flying north in the fall. And eating each other instead of grass. Blood falls like sugar maple leaves onto the snow ». Dans un contexte où les individus sont affaiblis par la rareté et la médiocrité de la nourriture, la force des cannibales qui se repaissent de viande humaine devient supérieure. Aussi, les Népissingues observent-ils religieusement une règle qui commande de tuer et de brûler les *windigos*. Dans une scène du deuxième acte, Thistle avertit le père Noël qu'il doit tuer l'acolyte parce qu'elle le croit être devenu cannibale : « It's up to you to kill him now before

he gets strong. Kill him or he'll eat the rest of us ». Au fil de l'action, elle découvre que le père Noël se nourrit des restes du guerrier mohawk enseveli sous la neige. Le missionnaire tient un discours ambigu dans lequel les symboles de l'Eucharistie revêtent un sens littéral et ont une résonance anthropophage. Traquant les individus les plus faibles, le jésuite enlève le petit North Star. Les guerriers lancés à sa poursuite retrouvent l'enfant abandonné sur le lac glacé, mais il présente les symptômes du cannibalisme, et son père, Iron Man, obéissant aux coutumes du clan, déploie un héroïsme au-dessus des sentiments filiaux et fait le choix cornélien de le tuer.

Deux interprétations différentes des événements qui affligent le pays se font face dans le drame de Daniel David Moses. D'un côté, le ciel rougi par les flammes des villages qui brûlent comme dans un tableau du *Jugement dernier* résonne chez les personnages chrétiens comme la fin du monde. « These are the last days » prêche le père Noël. Dans l'optique millénariste chrétienne, l'ampleur du désastre contribue à l'éclat du triomphe du Christ et de son Église, comme le conçoit le père Paul Ragueneau, témoin de la débâcle de la Huronie : « Le Ciel s'enrichit de nos pertes et se remplit des dépouilles de cette Église miltante » (« Relation… ès années 1648 et 1649 »: 1). Mais sans pouvoir efficace pour contrer le fléau qui frappe le pays, l'influence du missionnaire diminue auprès des membres du clan. Thistle, qui se fait appeler au début de la pièce par le nom chrétien de Martha et cherche une protection auprès des Robes Noires, revient au cours du drame dans le giron du traditionalisme. La désertion du christianisme s'étend aux réfugiés français. L'acolyte abandonne

la foi, mais sans sagesse de remplacement, il est emporté par la crise. Samuel Argent, lui, refuse de se plier à l'autorité du missionnaire jésuite (qui condamne sa relation homosexuelle avec Bear, le jeune chaman) et choisit d'apprendre à être un homme au sein des Népissingues. L'intégration de Samuel Argent au clan montre l'attraction qu'exercent les Amérindiens sur les Français et fait voir le rôle de l'adoption dans la construction des nations autochtones, tout comme l'union de Sky Feather avec le guerrier mohawk fait voir le rôle du métissage. De l'autre côté, les chasseurs-cueilleurs choisissent de se fier à leurs règles sociales, à leur connaissance du territoire et aux exemples de leur histoire pour affronter la famine et la guerre. Au plus fort de la disette, Lily Star rappelle qu'il n'est permis de manger qu'aux seules femmes enceintes et aux nourrissons afin que la progéniture survive, et qu'il est vain pour les autres d'avaler des aliments : « The hunger's too great now. We can't eat. […] We'd only be feeding the hunger ». Se repliant sur leurs coutumes communautaires, les familles de cueilleurs-chasseurs sont préparées à sacrifier une partie de la collectivité pour assurer leur descendance.

Le troisième acte de *Brebeuf's Ghost* se déroule à la fin du printemps 1650. Repoussés par la guerre et la famine durant l'hiver, les survivants du clan campent au lac Temagami. Le péril des Iroquois est passé et la menace des cannibales disparaît comme la neige à l'approche de l'été. Reste les spectres qui hantent le pays, qui convoitent non point la chair, mais les esprits, et qui souhaitent s'emparer de la descendance avant qu'elle ne soit née, comme l'entrevoient Black Star et Thistle en réfléchissant sur l'action pernicieuse des pères missionnaires (Moses 2000 : 123).

Sky Feather donne prématurément naissance à une petite fille, Broken Moon, avant de mourir des suites de l'accouchement. La scène qui vient conclure la pièce se déroule à la naissance du jour, à l'aube de l'exode que sont forcés d'entreprendre les membres du clan qui ont survécu à la tragédie. Les Népissingues laissent derrière eux de nombreux morts, mais à l'inverse de la stérilité des Robes Noires ou du corps corrompu du fantôme de Jean de Brébeuf, la fin du drame met en évidence leur destinée féconde. La naissance de Broken Moon vient en effet mitiger les circonstances tragiques de *Brebeuf's Ghost*. La mise au monde d'un enfant est d'ailleurs une espèce de dénouement que nous retrouvons dans des pièces majeures du théâtre autochtone contemporain au Canada. Ce *topos*, loin d'être une solution de facilité, exprime la nouvelle confiance des Premières Nations dans leur destinée collective. Nous le retrouvons dans des pièces majeures comme *Dry Lips Oughta Move To Kapuskasing* (1989) de Tomson Highway, *The Girl Who Swam Forever* (1995) de Marie Clements, *400 Kilometres* (1999) de Drew Hayden Taylor et dans la pièce récente *Thanks for Giving* (2018) de Kevin Loring. Nous le retrouvons également dans la forme sublimée que lui a donnée Marie Clements dans *Tombs of the Vanishing Indian* (2011). Dans une entrevue qu'il avait accordée à David Brundage à propos de *Coyote City,* Daniel David Moses s'était exprimé à propos de ce type de conclusion dramatique :

> I really did conceive of *Coyote City* as something where I wanted to give expression to a tragic emotion. I can remember someone suggesting that in that play the Lena character should be pregnant. I was thinking, well, I think that'll happen

> eventually, but it's not in this play. Cuz that's the wrong note. That note of hope doesn't belong in this play (Brundage, 2015: 182).

C'est sur la « note d'espoir » dont il parle que Daniel Moses a terminé les drames tragiques qu'il a écrits à la suite de *Coyote City.* La pièce *Brebeuf's Ghost* porte un regard sur le passé colonial avec la perspective que confère le présent. Elle fonctionne comme une métaphore de l'entreprise coloniale, causant déprédation, maladie, stérilité, discorde familiale et famine. De la même façon, la migration à laquelle sont forcés les Népissingues dans la pièce, qui entreprennent un exil prolongé en attendant le retour à leur lieu d'origine, fonctionne comme une métaphore spatiale de l'histoire des Premières Nations à travers les siècles et peut être interprétée comme une allégorie de leur lutte pour la survivance collective.

« La représentation de la *Nouvelle-France* dans le film de Jean Beaudin et dans sa novélisation par Pierre Billon »[1]

Amy J. Ransom, Central Michigan University

Selon Pierre Véronneau, l'éminent historien du cinéma québécois, « Le cinéma fabrique une vision de l'histoire, participe à la construction de sa représentation »[2]. Étant donné l'importance des histoires d'origines dans la construction de la « communauté imaginée » de la nation dont parle Benedict Anderson[3], on aurait pensé que la période originaire de la Nouvelle-France serait d'un grand intérêt pour la cinématographie québécoise. Pourtant, comme le note encore Véronneau, le Québec a produit relativement peu de films « historiques » proprement dits :

> […] peu de reconstitutions d'époque, peu de films biographiques, peu d'œuvres qui articulent l'histoire, au sens collectif et objectif du terme, avec la mémoire collective, qui la mettent en représentation, autrement dit une pratique qui se distingue de la très grande majorité des cinématographies mondiales importantes [...][4].

Et ce constat s'avère encore plus vrai en ce qui concerne

---

1 Je tiens à remercier ma collègue Sophie Beaulé (St. Mary's University, Halifax, N.S.) de ses nombreux commentaires lors de la rédaction de ce texte ; elle m'a aidé à éliminer beaucoup d'anglicismes et même quelques québécismes de mon discours.

2 Pierre Véronneau, « Quelles représentations de l'histoire du Québec construit le cinéma québécois ? », Bulletin d'histoire politique, vol. 23, no. 3, printemps 2015, p. 145.

3 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Édition Revue, Londres, Verso, [1983] 1991.

4 P. Veronneau, « Quelles représentations…? », *op. cit.*, p. 170.

les films mettant en scène l'époque du premier empire colonial français. Si, depuis l'an 2000, le nombre de films participant à l'« imaginaire historique »[1] de la nation québécoise a augmenté de manière parabolique, la plupart de ceux-ci sont souvent plus « imaginaires » qu'« historiques »[2]. Ce nouveau corpus de films d'époque québécois, ou de ce qu'appelle Andrew Higson des « heritage films » (films patrimoines)[3], comprend surtout des adaptations littéraires et des « biopics » (films biographiques) et privilégie certaines périodes de l'histoire du Québec[4]. Ce sont surtout des moments de résistance culturelle et la montée du nationalisme moderne qui se voient mémorialisés par la cinématographie québécoise, à savoir la période de la Révolution Tranquille des années 1960 et, à un degré moindre, les conflits armés de la Rébellion des Patriotes (1837-1838) et de la Crise d'octobre de 1970[5].

1 Thomas Elsaesser, *European Cinema: Face to Face with Hollywood*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2005, p. 20.

2 Dans mon livre à paraître sur le cinéma québécois au XXIe siècle, la discussion des divers genres filmiques dont l'intrigue se déroule dans le passé occupe plusieurs chapitres et traite d'à peu près 75 films plus ou moins « historiques ». Parmi ces films on trouve plusieurs qui traitent de l'histoire de manière plus ou moins fantastique ou fantaisistes, surtout dans les œuvres des cinéastes André Forcier, d'Olivier Asselin et de Kim Nguyen.

3 Andrew Higson, « Re-presenting the National Past: Nostalgia and Pastiche in the Heritage Film », dans *British Cinema and Thatcherism*, L. Friedman (dir.), Londres, UCL Press, 1993, pp. 109-129.

4 Sur ces genres, voir par example, Liz Czach, « The Quebec Heritage Film », dans *Cinema of Pain: On Quebec's Nostalgic Screen*, Liz Czach et André Loiselle (dirs.), Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2020, pp. 41-60.

5 Plusieurs critiques constatent le bourgeonnement des films traitant des années 1960 avec nostalgie ; voir, par exemple, Julia Morgan Charles, « La Maison où j'ai grandi: The Changing Landscape of Nostalgia in Quebec's Contemporary Coming of Age Films », Thèse de Maîtrise, Mc Gill University, 2009 et Frédéric Clement, « Voix de femmes, voies de femmes : la fin des années 60 dans le cinéma récent », dans Valéry Soly (dir.), *Perspectives étudiantes féministes : Actes électroniques du colloque étudiant le 12-13 mars, 2010*, pp. 158-76. Sur des films sur la Rébellion des Patriotes voir surtout Martine Cuillerier, « Le Cinéma Historique Québécois : Le Cas des Patriotes », Communication inédite présentée au Colloque ACSSUM (le 25 mars 2011). Plusieurs films qui traitent la Crise d'octobre 1970 n'ont pas encore fait l'objet d'une critique universitaire approfondie, y compris *La Maison du pêcheur* (Alain Chartrand, 2013) ; *Corbo* (Mathieu Denis, 2014) ; et *Les Rois mongols* (Luc Picard, 2017).

Étant donné la nostalgie culturelle généralisée au Québec pour l'époque des « Anciens Canadiens »[1], c'est-à-dire d'avant la « Conquête » par les Anglais en 1760, il est assez étonnant que la période coloniale de la Nouvelle-France se voie si peu représentée sur le grand écran. Au lieu de se rappeler cette première période de la colonisation française du nord-est du continent américain, les cinéastes québécois privilégient plutôt une deuxième période de colonisation, celle du nord et de l'ouest de la province de Québec par des Canadiens français et qui date d'environ 1870 à 1930. Le cinéma québécois rappelle avec nostalgie, comme le remarquent Éric Bédard et Liz Czach[2], cette époque révolue, un moment de luttes héroïques contre la terre ingrate du Bouclier canadien, mais aussi de sacrifices individuels au devoir collectif de survivance tel que le raconte le roman classique, *Maria Chapde-*

1 Depuis le roman fondateur de Philippe de Aubert de Gaspé, père, Les Anciens Canadiens (1863), ce terme s'est popularisé pour décrire la vie des ancêtres des Québécois d'avant la Conquête, voire d'avant le XXe siècle. Dans le théâtre des années 1920 et 1930, ce furent les spectacles de variétés Les Veillées du bon vieux temps, instituées par Conrad Gauthier, qui gardèrent la mémoire de la vie des ancêtres vivante. Encore aujourd'hui, le conteur Fred Pellerin et des groupes pop comme Mes Aïeux perpétuent la tradition nationale de chants et de contes folkloriques.

2 Éric Bedard, « Ce passé qui ne passe pas. La Grande Noirceur catholique dans les films *Séraphin. Un Homme et son péché, Le survenant* et *Aurore* », *Globe : Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10-11, nos. 1-2, 2007-2008, pp. 75-93 ; L. Czach, « The Quebec Heritage Film », *op. cit.*

laine (1915), de Louis Hémon[1].

En ce qui concerne la représentation cinématographique du régime français, le meilleur film « historique » proprement dit – c'est-à-dire la reconstitution « authentique » d'une époque et de ses événements marquants[2] – reste l'adaptation en film du roman de l'Irlandais Brian Moore, *Black Robe/ Robe Noire* (1991), par le cinéaste australien Bruce Beresford[3]. Les Québécois, pour leur part, se sont contentés de produire des films plus ou moins fantaisistes qui traitent de l'époque qui précède le Traité de Paris et la cession de la Nouvelle-France à l'Angleterre en 1763. Je n'ai pu recenser qu'une poignée de films qui choisissent comme décor la Nouvelle-France, dont un film patrimoine (qui s'avère en fin de compte être une adaptation littéraire non avouée), *Nouvelle-France* (Jean Beaudin, 2004), un film d'horreur comique, *Le poil de la bête* (Philippe Gagnon, 2010), et deux des trois vignettes historiques qui font partie de *Hochelaga, terre des âmes* (François Girard, 2017). Le ton léger et caricatural du deuxième exemple et la brièveté du dernier nous suggèrent de concentrer la présente étude sur le premier film ci-mentionné. Je tenterai d'en examiner la représentation plus ou moins déformée de la Nouvelle-France afin d'éclairer sa raison d'être dans l'imaginaire

1 Roman qui fut, lui-même, l'objet de plusieurs adaptations cinématographiques : en 1934 réalisé par Julien Duvivier et avec Jean Gabin dans le rôle principal du père de Maria ; en 1983 réalisé par Gilles Carle ; et en 2021 par Sébastien Pilote.

2 Voir surtout Pierre Sorlin, *The Film in History: Restaging the Past*, Oxford, Blackwell, 1980.

3 Voir Peter Dickinson, *Screening Gender, Framing Genre: Canadian Literature into Film*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, et Christopher Gittings, *Canadian National Cinema: Ideology, Difference and Representation*, Londres et New York, Routledge, 2002, pp. 198-202.

historique cinématographique québécois en répondant aux questions suivantes : Qu'est-ce que le film *Nouvelle-France* raconte aux Québécois contemporains à propos de leur passé colonial français ? Comment est-ce qu'il représente cette époque ? Quelle est la signification idéologique de cette représentation du passé collectif ?

Nouvelle-France : co-production internationale et film patrimoine

Co-production internationale, *Nouvelle-France* ambitionne de manière évidente le statut de « heritage film » et il a tout ce qu'il faut pour se faire décrire ainsi, sauf – selon certains critères – le trait le plus important, celui d'être un film de « haute qualité »[1]. Il raconte l'histoire d'amour frustré entre deux (jeunes et séduisants) Canadiens français, Marie-Loup Carignan et François Le Gardeur, sur la trame de fond des derniers mois du régime français en Amérique du Nord. Leur destin se lie à celui des dirigeants de la colonie : l'Intendant Bigot convoite la belle Marie-Loup, et le Gouverneur Vaudreuil envoie Le Gardeur en mission vers la France, dans une dernière tentative d'assurer la défense adéquate de la colonie contre l'assaut des forces de l'Empire britannique. Pendant son absence, un prêtre (lui-même amoureux de la belle héroïne) ment sur le contenu d'un message d'urgence de Le Gardeur à Marie-Loup ; se pensant abandonnée, celle-ci

1 Pour parler de ce genre, Julianne Pidduck préfère le terme « costume film », dont elle constate que de tels films « have cross-cultural intertexts […] that are legible to international audiences » mais aussi ils révèlent des « strong allegories of specific national pasts addressed to national audiences »; J. Pidduck, *Contemporary Costume Film: Space, Place, and the Past*, Londres, BFI, 2004, pp. 10-11.

épouse un officier de la milice canadienne, Xavier Maillard. Les personnages principaux de ce film seront témoins de la bataille de Québec de 1759 et donc de la « Conquête » de la Nouvelle-France par les Anglais. Ils verront l'installation de l'administration militaire britannique, régime sous lequel Marie-Loup se voit accusée de meurtre après la mort suspecte de son mari. En fait, c'est sa fille, née d'une union précédente, qui – comme on le révèle dans une conclusion surprise – a tué le mari violent. Cette fille s'appelle France, et c'est elle qui agit comme instance narratrice dans un récit cadre qui a lieu vingt ans plus tard, au moment où elle est adulte. Son histoire et celle de sa mère se lisent facilement comme une allégorie nationale : l'abandon forcé de l'enfant canadienne qui gardera en son nom le patrimoine chéri de la langue maternelle du pays.

Réalisé par un cinéaste respecté, Jean Beaudin[1], et doté de décors impressionnants et d'un budget important de $30 millions, *Nouvelle-France* fut proclamé « la plus importante production cinématographique de l'histoire du cinéma québécois »[1]. Filmé sur deux continents et interprété par des vedettes internationales, le film a été tourné simultanément en deux versions, l'une avec les dialogues en français et l'autre en anglais, pour éviter un doublage postsynchronisé. La bande sonore comprend une chanson originale, « Ma Nouvelle-France », écrite et composée par Patrick Doyle et Luc Plamondon, interprétée par Céline Dion pour le générique final. Cette chanson a aussi fourni la matière d'un vidéo-clip, également tourné par Jean Beaudin, qui se compose d'un montage d'images tirées du film accompagnées de séquences de la chanteuse[2]. Mettant en scène de nombreux lieux

1 Bien qu'il n'ait pas atteint la renommée internationale de certains cinéastes québécois tels que Claude Jutra (1930-1986) ou Denys Arcand (né en 1941), le réalisateur de *Nouvelle-France*, Jean Beaudin (1939-2019), est un cinéaste d'un certain statut au Québec. Il est l'auteur d'une vingtaine de longs-métrages, avec plusieurs films importants et une télésérie culte à son crédit. Comme toute une génération de cinéastes au Québec, Beaudin a commencé sa carrière dans la section française du National Film Board/Office National du Film canadien en 1964. Son *J.A. Martin, photographe* (1977), relate la vie quotidienne d'un photographe ambulant à la fin du XIX^{e} siècle et constitue une contribution importante à la cinématographie québécoise ; voir Ian Lockerbie, « Quebec Cinema as a Mirror of Identity », dans *Canada on the Threshold of the 21st Century : European reflections upon the future of Canada. Selected papers of the First All-European Studies Conference, The Hague, The Netherlands, October 24–27, 1990*, Baltimore, John Benjamins Publishing, 1991. Ce film fut présenté au Festival de Cannes, et Monique Mercure y a gagné (ex aequo) le prix de meilleure actrice pour son interprétation du rôle de la femme du photographe. Spécialiste de l'adaptation littéraire, l'œuvre de Beaudin comprend *Le Matou* (1985), tiré du roman d'Yves Beauchemin, et *Being at Home with Claude* (1992), basé sur la pièce de théâtre de René-Daniel Dubois ; voir Catherine Saouter, « *Le matou* d'Yves Beauchemin : du fait littéraire à la chaîne de productions-médias », *Voix et images*, vol. 36, 1987, pp. 383-90. Mais ce fut *Les Filles de Caleb* (1990), son adaptation télévisuelle des romans historiques populaires d'Arlette Cousture, qui ont fait de Beaudin un nom reconnu au Québec. Équivalent québécois de *La petite maison dans la prairie*, la télésérie devint légendaire pour ses cotes d'écoute ; voir Martin Allor, « Cultural métissage : National formations and productive discourse in Québec cinema and television », *Screen*, vol. 34, no. 1, 1993, pp. 69-75 ; et Jean-Pierre Desaulniers, *De la* Famille Plouffe *à la* Petite Vie*. Les Québécois et leurs téléromans*, Québec, Musée de la civilisation, 1996. En raison de sa réputation au Québec ainsi que de son expérience de travail en anglais (des épisodes de téléséries américaines fantastiques tournées à Montréal en conjonction avec le phénomène « Hollywood North ». L'industrie cinématographique canadienne se subventionne en partie en fournissant des locaux et des équipes techniques au tournage de films et des épisodes de téléséries qui sont conçus pour le marché étatsunien ; de plus en plus, depuis l'an 2000, Montréal profite de ce système de la même manière que des sites en Colombie Britannique ont dû le faire. Beaudin, alors, a réalisé des épisodes des téléséries en anglais *Big Wolf on Campus* (2000) et *The Hunger* (2000). Il n'est pas surprenant alors que les producteurs aient confié ce projet prestigieux à Beaudin.

1 Anonyme, « L'Histoire au grand écran », *Cap-aux-diamants*, vol. 77, printemps 2004, p. 64.

2 Ceci peut se voir sur You Tube : https://www.youtube.com/watch?v=2o81O_DIEBE.

de mémoire québécois, illustrant ce qu'un critique nomme « un pan fondamental de notre histoire »[1], *Nouvelle-France* semble avoir tout ce qu'il faut pour rivaliser avec des films d'époque anglais ou français ; malheureusement, la critique québécoise « fait l'unanimité […,] condamnant sans appel cette bluette coûteuse et insipide qui commettait le péché immortel de ne rien expliquer d'un des épisodes les plus marquants de l'histoire de la nation canadienne-française »[2]. Davantage mélodrame que film historique, Nouvelle-France comporte de nombreux défauts qui reposent sur son scénario farfelu et les conditions imposées sur son tournage par les accords de la co-production internationale. Scénarisé par l'émigré suisse Pierre Billon[3] et puisant dans diverses sources littéraires, *Nouvelle-France* vise moins à dépeindre la fin

1 Denis Desjardins, compte rendu de *Nouvelle-France*, *Séquences*, vol. 235, janvier-février 2005, p. 56.

2 Stéphane Michaud, « Historia 101 », *Séquences*, vol. 236, 2005, p. 16. Un autre critique remarque d'ailleurs « l'insuccès de *Nouvelle-France* » ; Luc Chaput, compte rendu de *Sans elle*, *Séquences*, vol. 245, septembre-octobre 2006, p. 57.

3 Billon est né en Suisse en 1937, mais s'établit au Québec en 1962 pour faire des études en pédagogie et il y mène une carrière dans la pédagogie et l'édition pédagogique. Son premier roman, *L'Ogre de Barbarie* (1972), fut adapté au cinéma par Pierre Matteuzzi dans une co-production franco-suisse en 1981. Il poursuit sa carrière d'écrivain avec deux romans de science-fiction ; *L'Enfant du cinquième nord* (1983) raconte l'histoire d'un enfant doté de pouvoirs télékinésiques à l'instar de *Firestarter* (1980) de Stephen King, et *L'Ultime alliance* (1990), qui traite de la quête épistémologique de son protagoniste dans le contexte de l'imminente extinction de l'humanité. Billon scénarise également un thriller de Pierre Boileau pour le film *La Présence des ombres* (1995) et plusieurs téléfilms, mais connaît son plus grand succès avec l'adaptation du classique québécois *Séraphin : Un homme et son péché* (2002) réalisé par Charles Binamé. Voir Aurélien Boivin, « L'Enfant du cinquième Nord ou le procès de la science et de la société », *Québec français*, n^{o} 132, 2004, p. 92-95 et Michel Lord, « Un discours fascinant sur l'intelligence et l'émotion », *Lettres québécoises*, no. 59, 1990, p. 52-54.

du régime français d'une manière véridique que de s'en servir comme simple décor pour une histoire d'amour « épique » qui situera des Canadiens français au centre d'événements d'envergure mondiale. Comme nous le dit le critique Denis Desjardins, « [l]'intrigue sentimentale occult[e]nt les véritables enjeux historiques »[1]. En effet, la représentation des « faits » que propose Beaudin offre également le prétexte d'une sorte de vengeance imaginaire tant sur le vainqueur, l'Angleterre, que sur la France, la mère-patrie qui a abandonné son enfant mal-aimé, le Québec.

Nouvelle-France : sources historiques et littéraires de l'intrigue

Bien que son titre suggère une défense et une illustration du régime français en Amérique du Nord, *Nouvelle-France* s'intéresse davantage à la représentation de sa chute, reprenant comme toile de fond de son récit mélodramatique deux événements véridiques : un moment clé dans l'histoire de la province de Québec et un fait divers historique devenu la source d'un véritable mythe national.

L'année 1776 a marqué l'imaginaire collectif des Américains, et 1789, celui des Français ; toutefois, pour le Québec, c'est l'image d'une défaite militaire qui reste gravée dans l'inconscient collectif comme moment fondateur de la nation, à savoir la Conquête de 1759-1760. La bataille sur les Plaines d'Abraham, à l'extérieur de la forteresse de Québec, qui eut lieu le 13 septembre 1759 représente, pour les Canadiens français et les Qué-

1 Terme qu'André Laurendeau donna au régime conservateur, voire « fasciste » du Premier ministre provincial de 1936 à 1959 ; https://fr.wikipedia.org/wiki/La_th%C3%A9orie_du_roi_n%C3%A8gre.

bécois qu'ils deviendront, le moment décisif de leur passation aux mains des Britanniques. Leur « indépendance » d'une métropole coloniale, la France absolutiste de l'Ancien Régime, n'est en fin de compte vue que le début d'un long asservissement à une autre, quoique plus éclairée avec sa monarchie constitutionnelle. Au lieu de la chute de Montréal en 1760 ou du Traité de Paris de 1763, c'est la chute de Québec qu'on commémore comme la « Conquête » légendaire. Le Québec s'imagine donc comme une nation forgée dans la défaite mais aussi fondée sur une volonté de résistance contre l'oppression anglo-protestante : *la survivance* de la « race » canadienne-française et catholique.[1]

Personnage fictif, Marie-Loup Carignan vit néanmoins sur l'écran un drame inspiré d'un fait divers véridique de l'époque de l'immédiate post-Conquête et qui est devenu légendaire au Québec : l'accusation du meurtre de son époux portée contre elle et son exécution après un verdict de culpabilité. Le 18 avril 1763, le régime militaire administrant le Québec pour la Couronne anglaise a mis à mort Marie-Josephte Corriveau (née en 1733), après l'avoir condamnée pour le meurtre de son mari. Selon la pratique de l'époque, son cadavre fut placé dans une cage de fer et exhibé sur la place publique jusqu'à ce qu'il ne reste de sa dépouille humaine qu'un squelette. La manière particulièrement spectaculaire de l'exécution de sa peine a nourri l'imaginaire des premiers écrivains du Québec, et la légende de « La Corriveau » paraît dans *Les Anciens Canadiens* (1863) de Philippe Aubert de Gaspé, l'un des premiers best-sellers au Canada. L'image de

1 Sur cette idéologie très répandu depuis le XIXe siècle jusqu'à la fin du XXe, voir, entre autres, Daniel Benghozi, *De la survivance culturelle à la démocratie*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2005.

La Corriveau a évolué à travers les XIXe et XXe siècles ; dans la tradition orale, la meurtrière devient l'équivalent féminin du « bonhomme sept-heures » dont on se sert pour avertir les enfants des dangers qui courent après le crépuscule. Mais sa légende la dépeint aussi comme une espèce de veuve noire, multipliant le nombre d'époux qu'elle a tués en série, comme on l'entend dans la chanson « La corrida de la Corriveau » (2001) du groupe populaire contemporain, Mes Aïeux. Pourtant, avec la deuxième vague féministe et son engagement dans le mouvement souverainiste au Québec pendant les années 1970[1], La Corriveau est devenue l'objet d'un révisionnisme historico-culturel. Par exemple, dans la pièce *La cage* (1990)[2], Anne Hébert la convertit en martyre des abus domestiques et impériaux. Son procès est revu dans le contexte de l'injustice oppressive du régime anglais, et Marie-Josephte est représentée sous la lumière du syndrome de la femme battue ; La Corriveau devient alors un symbole de résistance[3]. En adoptant cette dernière version de la légende pour le scénario de *Nouvelle-France*, Pierre Billon la convertit en une victime du conformisme borné de la société catholique ainsi que de la *real-politik* du régime britannique.

Pour créer d'autres personnages, y compris l'amant de Marie-Loup, François Le Gardeur, le scénariste s'est aussi inspiré d'autres sources littéraires. La caractérisation de François Bigot dérive en partie du livret de l'opéra historique *L'Intendant Bigot*

1 Voir Denyse Baillargeon, *Brève histoire des femmes au Québec*, Montréal, Boréal, 2012.
2 Anne Hebert, *La cage suivi de L'île de la Demoiselle*, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1990.
3 Voir surtout Catherine Ferland et Dave Corriveau, *La Corriveau : De l'histoire à la légende*, Québec, Septentrion, 2006.

(1929)[1], mais surtout du roman historique en anglais, mélange de Sir Walter Scott et du roman noir, *The Golden Dog* (1877) de William Kirby, qui inspira le héros et d'autres personnages secondaires de *Nouvelle-France*[2]. Basé sur des légendes québécoises déjà racontées par James MacPherson Le Moine, dans *Maple Leaves*[3], *Le Chien d'or* fut rapidement traduit en français par le journaliste et folkloriste Pamphile Le May en 1879 et est immédiatement devenu un best-seller au Québec. C'est en raison de l'oubli général du roman de Kirby que Billon a pu en emprunter plusieurs éléments sans reconnaître leur source ni dans le générique du film ni dans sa novélisation éditée chez Leméac/Actes Sud[4].

En ce qui concerne sa représentation de l'époque épique de l'histoire du Québec, le film constitue, à mon avis, un échec pur et

1 L'opérette *L'Intendant Bigot* (1929) de J. U. Voyer et Alfred Rousseau, sous le patronage d'Alphonse David, met en scène une intrigue similaire à celle de *Nouvelle-France*. Dans l'opéra, Bigot cherche à corrompre – à l'aide de son amie Mme Péan – la jeune Gemma ; son amoureux, le chasseur Raymond, doit la sauver du Français corrompu. Voir « Joachim Ulric Voyer », *Wikipédia*, https://fr.wikipedia.org/wiki/Joachim_Ulric_Voyer.

2 Voir David M. Hayne, « *The Golden Dog* and *Le Chien d'Or*: Le May's Translation of Kirby's Novel », *Papers of the Bibliographical Society of Canada*, vol. XX, no. 1, 1981, p. 50-62; Mary Jane Edwards (dir.), *Chien d'or/The Golden Dog: A Legend of Quebec. Critical Edition*, Montréal et Kingston, McGill/Queen's University Press, 2012.

3 James MacPherson Le Moine, « 'Le Chien d'Or' : The History of an Old House », « La Corriveau » et « Le Chateau de Bigot », dans *Maple Leaves*, Montréal, Hunter, Rose & Cie, 1863.

4 Pierre Billon, *Nouvelle-France, roman*, Montréal et Paris, Leméac/Actes Sud, 2004. Selon *Wikipédia.fr* Billon aurait publié un roman de ce titre en 1998, mais je ne peux en trouver aucune trace. *L'île, l'infocentre littéraire des écrivains québécois* ne cite que l'édition de 2004. En 1998, Billon a publié un roman qui s'appelle *Un baîllement du diable* (Paris, Stock) ; je ne peux conclure que sur une erreur de la part de l'auteur.e de l'article *Wiki* en français sur Billon.

simple. En tant qu'exemple parfait du *cinéma grand public*, souvent condamné (et en l'occurrence, avec justice) par la critique cinématographique au Québec, *Nouvelle-France* ne colporte que des clichés souvent ambivalents sur l'histoire nationale. En contraste avec des films plus proprement dits « historiques », tels qu'*Octobre* (1994) de Pierre Falardeau ou *Le Déserteur* (2008) de Simon Lavoie, on ne constate que fort peu de soucis d'authenticité dans les faits ni de désir de remettre en question ou de revaloriser les événements mis en scène. Pire encore, le film foisonne d'erreurs chronologiques et d'exagérations dans sa représentation des faits et des personnages historiques. Or ce sont justement ces défauts, révélateurs du point de vue idéologique, qui rendent le film intéressant du point de vue de cette analyse.

Quelle est la signification idéologique de cette représentation du passé collectif ?

La narration en voix-off, faite par une France Carignan adulte (rôle joué par la comédienne québécoise estimée, Isabel Richer) dans le récit cadre qui ouvre et clôt le film *Nouvelle-France*, annonce la version du Québec et de son récit historique que les spectateurs doivent recevoir :

> 1759. L'année de toutes les passions. J'étais alors une petite fille vivant dans ce pays qui à l'échelle de l'histoire n'était que lui aussi à sa prime jeunesse. J'ignorais encore que les jours de la Nouvelle-France étaient comptés et que Dieu voudrait que j'y grandissent orpheline de mère et de patrie. Ces quelques arpents de neige au nord de l'Amérique couvraient un

> territoire dix fois grande comme la France. Cette même France qui était sur le point de l'échanger contre une poignée d'îles au soleil. L'armée britannique se préparait à attaquer la ville où je suis née. Et en prenant Québec, l'Angleterre allait prendre tout un empire. Cela fut notre destin et ceci est notre histoire.[1]

Nouvelle-France annonce dès lors son intention de raconter les origines de la nation québécoise dans le cadre du lieu commun de la perte. Le film va remâcher de vieilles rancunes québécoises tant contre la France que contre l'Angleterre[2], mais va, en même temps, faire l'éloge de la beauté naturelle et de l'immensité du territoire du Québec actuel. Malgré certaines ambivalences typiques du cinéma grand public qui doit plaire au plus grand nombre de spectateurs, y compris un public Canadien anglophone dans ce cas-ci, *Nouvelle-France* véhicule certaines idéologies qui prévalent au Québec du XXI^{e} siècle naissant.

À commencer par son attitude envers la France. Comme on l'a déjà constaté, *Nouvelle-France* construit une certaine image de l'Ancien Régime à travers son choix de personnages. La décadence et la corruption signalent la fin d'une époque tant dans le Nouveau Monde que dans l'Ancien, comme en témoigne le cynisme avec lequel l'Intendant Bigot et Madame de Pompadour, figures de la monarchie de la maison de Bourbon et de sa politique coloniale, exploitent le peuple pour leur propre bénéfice, justifiant la Révolution française de 1789 à venir. En même temps, le film reconduit en filigrane le mythe entourant la Révolution tranquille des années 1960 au Québec, qui critique le Québec d'avant, associé à l'idéologie clérico-nationaliste du premier ministre provincial Maurice Duplessis, le « roi nègre »[1]. On avait essayé d'établir une « nouvelle » France dans le nord-est du continent américain, mais la tentative d'établir un système social qui reproduirait celui de la patrie s'est montrée vouée à l'échec. En effet, les représentations du système seigneurial en Nouvelle-France sont rares dans les médias télévisuels du Québec[2]. Après plus de cent ans au Canada, c'est un nouveau peuple qui est né, francophone certes, mais bien distinct de ceux qui viennent de la métropole, comme le constate le général anglais : « On dit que les Canadiens sont d'une étoffe rude, mais tissée franc et solide »[3].

Ce nouveau peuple, les *Canadiens* qui deviendront les *Québécois* actuels, s'est forgé une identité américaine dans le sens le plus large, c'est-à-dire pour décrire non pas simplement les États-Unis, mais toute l'Amérique du Nord[4]. Cette identité dérive du métissage d'une culture originaire française avec les peuples autochtones ; *Nouvelle-France* participe alors à un mouvement re-

1 Cet énoncé est absent de la novélisation de Billon. Il est également à noter que tous les acteurs québécois perdent dans ce film leur accent local et adoptent un français standard international, pratique largement abandonné ailleurs dans le cinéma québécois depuis les années 1990 et au plus tard l'an 2000.
2 Voir une critique de cette idéologie dans l'œuvre du philosophe Marc Angenot, *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ, 2005.

1 Terme qu'André Laurendeau donna au régime conservateur, voire « fasciste » du Premier ministre provincial de 1936 à 1959 ; https://fr.wikipedia.org/wiki/La_th%C3%A9orie_du_roi_n%C3%A8gre.
2 L'autre film dévoué à cette époque et mentionnée dans l'introduction de cet article, *Le Poil de la bête*, représente cette classe dirigeante sous la forme de prédateurs pervers ; ce sont eux qui s'avèrent être les loups-garous qui sévissent et qui seront enfin éliminé par un héros « trickster », un coureur des bois déguisé en prêtre-chasseur de monstres.
3 P. Billon, *Nouvelle-France, op. cit.*, p. 107.
4 Voir Yvan Lamonde, « Quebec's Americanicity », *Quebec Questions: Quebec Studies for the Twenty-first Century*, 2nd edition, Don Mills, ON, Oxford University Press Canada, 2016, pp. 84-97.

lativement bien répandu depuis le début du troisième millénaire qui reconstruira l'identité et l'histoire québécoise comme étant le produit d'une forte collaboration, voire d'un mélange génétique, entre francophones et autochtones[1]. Quoiqu'ils critiquent ce mouvement comme une appropriation culturelle (au lieu d'une véritable reconnaissance), des historiens, sociologues et critiques culturels observent la construction identitaire du Québec métissé dans la culture populaire, surtout dans deux documentaires ayant joui d'une distribution relativement large : *L'Empreinte* (Carole Poliquin et Yvan Dubuc, 2015), narré par l'acteur Roy Dupuis, et *Québékoisie* (Mélanie Carrier et Olivier Higgins, 2014).[2] *Nouvelle-France* propose des personnages principaux canadiens, Le Gardeur et Marie-Loup, qui vivent en paix et qui collaborent avec les premiers peuples de la région, offrant une nouvelle image de l'identité québécoise métissée pour contrer, au XXI^{e} siècle, celle plus traditionnelle du Québécois « pure laine » ou de « souche » qui se voit attaquée dans la nouvelle ère de la rectitude politique. Depuis les années 1980 mais surtout après l'accusation, par le chef du Parti Québécois en 1995, que le second Référendum sur

1 Pour une manifestation populaire de ce mouvement, voir la chanson des artistes hip hop franco-nationalistes, Loco Locass, en collaboration avec le rappeur franco-algonquin, Samian, « La Paix des braves » et l'analyse qui se trouve dans Amy J. Ransom, « Québec History X: Re-visioning the Past through Rap », *American Review of Canadian Studies*, vol. 43, no. 1, printemps 2013, pp. 12-39.

2 Voir les études de Julie Burelle, *Encounters on Contested Lands : Indigenous Performances of Sovereignty and Nationhood in Quebec*, Evanston, Northwestern University Press, 2019 ; Bruno Cornellier, *La "chose indienne": Cinéma et politiques de la représentation autochtone au Québec et au Canada*, Montreal, Nota Bene, 2015 ; et Darryl Leroux, *Distorted Descent : White Claims to Indigenous Identity*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2019.

la souveraineté fut un échec à cause « du vote ethnique »[1], le Québec essaie de composer avec les nouvelles réalités d'une société de plus en plus pluriculturelle en se construisant une nouvelle image identitaire qui tiendra en compte les diverses « communautés culturelles » qui le composent et la présence autochtone qui précède l'arrivée de tous. Participant à ce mouvement de « reconnaissance », les personnages de François Le Gardeur et de Marie-Loup Carignan représentent une image idéalisée des ancêtres du Québécois contemporain, apprenant le savoir autochtone. Mais il est également indéniable que ces deux personnages vivent dans une relation quelque peu paternaliste (ou maternaliste chez cette dernière) avec les Indigènes qu'ils rencontrent et à la fin, le film donne raison aux critiques de ce mouvement (tels que Julie Burelle, Bruno Corneillier et Darryl Leroux) en ce que les personnages d'Owashak et d'Acoona ne jouent qu'un rôle de faire-valoir pour les principaux Canadiens français.

Historiquement une part importante de l'identité canadienne-française, et qui allait de pair avec la survivance de la langue française en Amérique du Nord, dérive du rôle clé de l'Église catholique dans la société proto-québécoise. L'acceptation (ou l'appropriation, si on veut) de certains aspects autochtones d'une identité québécoise en devenir dans *Nouvelle-France* va de pair avec le rejet du catholicisme. Selon les mythes dominants de la Grande Noirceur et de la « Révolution tranquille »[2], avant la

1 Hubert Bauch, « Canada Survives : Money and ethnics defeated us, Parizeau says," The Gazette (Montréal), October 31, 1994, p. A1.

2 Malgré l'acceptation de ces mythes par le grand public (voir, par exemple, la critique de l'enseignement de l'histoire au Québec de Jocelyn Létourneau, *Passer à l'avenir: histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui,*

décennie charnière des années 1960, la société canadienne-française souffrait d'un traditionalisme cultivé par ses dirigeants tant politiques que religieux. Elle n'a pu devenir la société « québécoise » qu'en se laïcisant et qu'en développant l'idée de son droit à l'autodétermination qu'après les initiatives mise en place par l'« Équipe du tonnerre » de Jean Lesage entre 1960 et 1966[1]. *Nouvelle-France* colporte tous les stéréotypes de l'Église catholique et de son rôle dans le pays tant sous le régime français que sous l'anglais. Tout comme les autres dirigeants français, le père Blondeau (joué par la vedette la plus reconnue du film, Gérard Depardieu, pour donner encore du cachet au film) est une figure de corruption et de perfidie ; esclavagiste incapable de respecter son vœu de chasteté, menteur qui profite de l'analphabétisme de Marie-Loup pour lui faire penser que Le Gardeur l'avait abandonnée et enfin collaborateur des Anglais, il est le contraire de ce que devrait être un prêtre. En effet, c'est ce curé aussi appelé (avec ironie) « Preux »[2] qui annonce, dans la novélisation, la fin du régime français et garantit une certaine continuité dans les droits des Canadiens sous le régime anglais :

> « Les Anglais se sont engagés à reconnaître aux habitants la jouissance de leurs maisons et de leurs biens. Le libre exercice de la religion catholique subsistera en son entier. […] Le vicaire général Briand a confié au clergé la mission de prêcher la bonne entente avec le vainqueur et de veiller au respect de son autorité. […] C'est cela que j'avais à vous dire : la Nouvelle-France n'est plus ![1] »

Montréal, Boréal 2000), des historiens révisionnistes les remettent en question ; voir, entre autres, Lucia Ferretti, « La 'Grande Noirceur', mère de la Révolution tranquille ? », dans *La Révolution tranquille en héritage*, Guy Berthiaume and Claude Corbo (dirs.), Montréal, Boréal, 2011, pp. 27-46 ; et Alexandre Turgeon, « "Toé, tais-toé !" et la Grande Noirceur duplessiste. Genèse d'un mythohistoire », *Histoire sociale/Social History*, vol. XLVI, n° 92 (2013), pp. 367-396.

1 Voir Geneviève Zubrzycki, *Beheading the Saint: Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

2 La novélisation de Billon remplace « Blondeau » par « Preux » pour mieux signaler, *a contrario*, sa perfidie.

Le dialogue dans la version anglaise du film est encore plus catégorique : « In exchange, the mission of the clergy is to promote good relations with the conquerors and respect for their authority ». Dans son portrait de Blondeau, *Nouvelle-France* reflète alors la laïcité, voire la sensibilité anticléricale, du Québec contemporain.

Bien sûr, selon les idéologèmes dominants concernant l'histoire nationale au Québec, le régime britannique ne vaut pas beaucoup mieux que celui qu'il remplace, mais *Nouvelle-France* représente le changement de régime comme un pas dans la bonne direction vers l'auto-détermination. Malgré la folie et l'agressivité dont le film dote le Général-brigadier Wolfe et le cynisme et misogynie qu'il attribue au gouverneur militaire Murray, *Nouvelle-France* semble signifier que la monarchie constitutionnelle de l'Angleterre s'avère préférable à l'absolutisme corrompu de la France. La présence dans le film du ministre William Pitt, connu sous l'épithète du « Great Commoner », annonce la possibilité de la démocratie au Canada ; en tant que représentant du parti Whig, il rejetait toute forme d'absolutisme et, refusant tout titre de noblesse jusqu'en 1766, Pitt fait figure de proue du populisme britannique. Quoique l'Américain Franklin serve de cible pour un

1 P. Billon, *Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 135-136.

certain anti-américanisme québécois[1], sa présence dans le film signale une ambivalence idéologique. Certes, le film accuse un certain anti-canadianisme chez lui, en mentionnant de manière indirecte ses pamphlets encourageant l'Angleterre à ne pas céder le Canada à la France. Mais il suggère aussi la possibilité d'un gouvernement républicain et indépendant en Amérique du Nord, libre du joug colonial ; en effet, ce sont les valeurs de la liberté et de l'égalité des philosophes comme Voltaire et Rousseau, assimilées par les Patriotes américains tels que Franklin, Thomas Paine et Thomas Jefferson qui inspirèrent plus tard la future insurrection armée au Bas et au Haut Canada, les Rébellions des Patriotes de 1837 et 1838[2].

Nouvelle-France fait preuve alors de l'ambivalence typique du *cinéma grand public* qui doit plaire au plus grand nombre et n'offenser personne ; le film reflète un désir collectif d'autonomie, un rejet populiste des élites française et ecclésiastique, ainsi qu'une admiration (modérée par un esprit critique) envers certains représentants des régimes anglais et américains. Les souverainistes peuvent y lire un message indépendantiste et anti-américain, tandis que les fédéralistes voient une certaine reconnaissance des bienfaits d'une monarchie constitutionnelle éclairée qui a su, en 1867, octroyer aux provinces unies du Canada, y compris le Québec, le statut d'une union fédérale (plus ou moins)

1 Pour une explication de la différence entre *l'américanité* et *l'américanisation,* voir Y. Lamonde, « Québec's Americanicity », *op. cit.* ; pour une critique des deux, voir Joseph-Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 2002.

2 Voir Gérard Filteau, *Histoire des Patriotes*, Montréal, L'Aurore/Univers, 1980, et Allan Greer, *The Patriots and the People: The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

souveraine mais pleinement démocratique. *Nouvelle-France* reproduit un mythe fondateur pour le Québec actuel ; en même temps il valorise la nation québécoise d'aujourd'hui en montrant son rôle clé sur la scène internationale par l'ajout de figures historiques internationales. Le film participe en outre au mouvement cinématographique du vingtième siècle visant à faire valoir des productions québécoises capables de « jouer dans la cour des grands », d'influencer le monde, comme en témoignent des films tels que *Le piège américain* (Charles Binamé, 2008), *Incendies* (Denis Villeneuve, 2010), *Inch'allah* (Anaïs Barbeau-Lavallette, 2011) pour n'en nommer que quelques-uns.

Conclusion

Marcia Landy suggère que des « [v]ersions of history thus play a powerful role in determining how individuals and groups inherit and understand their social and cultural milieu. History and memory have also played a part in destabilizing conceptions of the nation »[1]. Le fait qu'un film soit tourné autour d'un certain événement historique, en conjonction avec la version de cet événement qu'il dépeint ainsi que les « methods by which a film identifies itself as historical and allows the audience to find its bearings »[2], contribuent tous au capital historique d'une nation. *Nouvelle-France* reconduit des stéréotypes, des idéologèmes présents dans le discours social ; malheureusement, le film ne fait que colporter les idées reçues de son public tant canadien-

1 Marcia Landy, « The Historical Film: History and Memory in Media », dans The History on Film Reader, Marine Hughes-Warrington (dir.), Londres, Routledge, 2009. p. 43.

2 P. Sorlin, *The Film in History, op. cit*., p. 16.

français/québécois que canadien-anglais. Pour être juste, je dois citer la préface de Pierre Billon à sa novélisation qui avoue que « [v]ous ne trouverez donc pas dans ce récit le propos rigoureux d'un historien »[1] . Peu s'en faudrait pourtant de rendre son texte et le film de Beaudin plus crédible. On peut identifier de manière claire les anachronismes, les exagérations et les fausses représentations de l'histoire et des hommes et femmes qui ont contribué à sa construction dans le film *Nouvelle-France*, mais on ne peut que spéculer sur les raisons pour lesquelles ce film marche seul, dans la cinématographie québécoise, dans la représentation de cette époque originaire de la nation que ce soit en raison des coûts élevés des reconstitutions historiques, du manque de volonté des institutions subventionnaires (tels que Téléfilm Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec) d'approuver des projets présentés, ou du simple fait que cette époque n'inspire pas les producteurs, scénaristes ou cinéastes de la province. On ne peut qu'espérer qu'on arrive à une conjoncture qui permettrait de remplir cette lacune dans l'imaginaire historique de la nation comme il est construit en partie par des produits culturels télévisuels.

On voit à présent, au Québec, une industrie et un art cinématographiques parvenus à leur maturité ; on nourrit un cinéma d'art qui reflète la spécificité du Québec, on produit des films dans tous les genres, souvent avec des budgets importants, et on assiste même au phénomène des cinémas américains et français reprenant des films québécois à succès en « remake »[2]. Il n'y a

1 P. Billon, *Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 7.

2 Il s'agit surtout de comédies telles que Delivery Man (Ken Scott 2013) mettant en vedette l'Américain Vince Vaughan dans le rôle que joua Patrick Huard dans la version originale du film, Starbuck (Ken Scott 2011) ou du Grand méchant loup (Nicolas & Bruno, 2013) qui met en vedette Kad Merad, adaptation française de la comédie à succès au Québec, Les 3 p'tits cochons (Patrick Huard, 2007).

plus maintenant les mêmes limites industrielles à la possibilité d'une représentation plus « authentique » de cette période originaire de la nation, que l'on connaissait au début du nouveau millénaire. Ces contraintes, qui forçaient un peu la main des producteurs de *Nouvelle-France*, suggéraient que la seule possibilité de faire un tel film serait de profiter du système de la coproduction internationale. Maintenant qu'il existe une nouvelle génération de cinéastes qui s'intéressent à l'histoire nationale, tels que Mathieu Denis et Simon Lavoie, qui se sont penchés (individuellement et en collaboration l'un avec l'autre) sur des événements historiques tels que le FLQ (*Corbo*, Mathieu Denis, 2014), la controverse sur la conscription (*Le Déserteur*, Simon Lavoie, 2008), et le Printemps érable (*Ce qui font des révolutions à moitié n'ont fait que se creuser un tombeau*, Lavoie et Denis, 2016), on aimerait voir un nouveau regard sur l'époque coloniale française et sa fin sur les Plaines d'Abraham. Pour l'instant, il faut se contenter des brèves vignettes historiques mises en scène par le cinéaste québécois de réputation internationale, François Girard dans *Hochelaga, terre des âmes* dans lesquelles on voit un effort réussi de représenter avec justesse et respect la rencontre de Jacques Cartier avec des Iroquoiens à Hochelaga en 1535 et l'union d'un colon canadien avec une Algonquine près de Montréal dans les années 1660. On ne peut que constater que, pour les Québécois du XXI^{e} siècle, ce moment fondateur reste peut-être celui d'une « Conquête » problématique, impossible à représen-

ter dans une époque où la nation veut se voir plus en « winner » qu'en « loser ».

Le cinéma et la littérature mystique ; période de la genèse de la Nouvelle-France

Denis Boivin

La littérature du premier « empire » colonial français des Amériques, tout de même abondante, s'oriente rarement sur la période précédant la fondation de la Nouvelle-France en 1663-1665. *Les Relations des Jésuites* font repère, mais effacent souvent les premiers pas des Récollets. Parmi toutes ces traces écrites se pointent des récits mystiques, une relation intime entre une mère, Marie Guyart-Martin de l'Incarnation (1599-1672) et son fils, Dom Claude Martin (1619-1696), devenu bénédictin. La publication de la *Vie de la vénérable Marie de*…(Martin et Oury 1981) a été rééditée une douzaine de fois au XVII^{e} siècle. Le cœur de ce document « La Relation de 1654 » a été redécouvert à Trois-Rivières en 1899, ce qui a relancé les études sur son autrice, Marie Guyart de l'Incarnation. Cette autobiographie autographe, copie probablement, adressée pour et uniquement à son fils est l'un des rares textes de la littérature française féminine de ce siècle. Étudiée dans toutes les universités francophiles à travers le monde, elle mérite notre attention.

Nous en avons réalisé un film, *Le Sang du pélican*, inspiré et le plus souvent cité des Écrits de cette femme, Marie Guyart. Ce qui nous amène à vous présenter l'aventure de cette production.

Les Relations autobiographiques en cinéma[1&2]

Qu'en est-il de l'adaptation cinématographique d'une autobiographie mystique ?

Puisque l'idée originale de ce film a surgi en 1980, il me sera impossible de raconter tout le parcours qui m'a amené à compléter une maîtrise en théologie avec mémoire sur *Marie de l'Incarnation catéchète* (1986) et trente ans plus tard, à poursuivre un doctorat sur la spiritualité autochtone, en rédaction présentement, d'ailleurs. Vous trouverez donc le point de vue d'un cinéaste, aux études lors de la production.

Après ma diplomation de maîtrise, j'ai réalisé plusieurs films. *Le Pardon* en 1992 a été le plus douloureux à produire, mais cette expérience m'inspire beaucoup pour la continuation de ce film sur Marie Guyart. En 1999, à la fondation du réseau de télévision pan-canadien APTN[3], la direction me demande de produire des émissions en langues autochtones. Après avoir sillonné le Québec pendant 15 ans, chargé de ces cultures, s'enclenche un retour aux études et, à la fin de la première session, le premier financement de la production du film « Le Sang du pélican » s'annonce.

Ce scénario développe deux axes narratifs croisés : la période du pré-déménagement des moniales du Vieux Monastère de Québec en 2018 en parallèle avec la vie de Marie Guyart de l'Incarnation, leur fondatrice. Il faut expliquer ici la situation contemporaine et historique. La communauté du Vieux-Monastère de Québec compte 52 religieuses d'une moyenne d'âge de 87 ans. Demeurer dans de si vieux et immenses édifices, devient une épreuve de marche quotidienne. Pour vous donner une idée, l'ensemble des bâtisses est plus vaste que la maison voisine du gouverneur général du Canada sur les plaines d'Abraham. Une bâtisse, mieux adaptée à leurs besoins devenait nécessaire. Notre production coïncide avec cette douloureuse transition qui relève 400 ans d'histoire et de littérature… Le défi cinématographique a été d'allier les deux axes narratifs.

Dans le cadre de la littérature autobiographique et historique canadienne, nous traiterons du rôle du cinéaste et de ses libertés, de la façon rendre compte des écrits autobiographiques, des difficultés inhérentes à une œuvre à petit budget et de la diffusion du film.

1. Rôle et libertés du cinéaste

Un cinéaste est un artiste. Ce qu'il sauvegarde toujours en premier, c'est sa liberté. Dans le cas présent, les Ursulines nous ont accordé une confiance totale. Au fur et à mesure du tournage, nous développions des mises en scène de plus en plus complexes ; elles acceptaient de nous prêter les lieux pour les tournages. Jamais elles ne sont intervenues dans le scénario ou n'ont demandé à visionner quoi que ce soit. La seule limite était de respecter les sœurs. La liberté commence par une restriction, celle de laisser libres les autres. Cette prémisse s'applique surtout en documentaire. Par exemple, nous avons dû imaginer une

1 Cet article est tiré d'une conférence tenue à Trois-Rivières le 22 mars 2019 sous la gouverne du Centre d'Études Marie-de-l'Incarnation. Le thème : « Les relations autobiographiques de Marie-de-... ».

2 Un premier article a été publié sur papier dans le Revue : *En son nom*, juillet-août-sept 2020. p 156-168 (première page http://www.ensonnom.org/numeros/2020/index.html).

3 Aboriginal Peoples Television Network.

séquence pour poétiser le départ des ursulines de leur monastère. Filmer des moniales nonagénaires en larmes n'était pas opportun.

Notre mise en scène s'est déroulée dans l'église interne, la plus belle pièce du monastère de Québec. Priant dans leurs stalles, quatre-vingts moniales en habits religieux se répondent par des mouvements simples, supportés par la musique, qui devaient suivre et répondre musicalement à leurs gestes. Ces images ont inspiré un *Te Deum* au compositeur[1] de la musique originale. Leur sortie symbolise le départ des ursulines. Pour ce faire, il fallait trouver des figurantes disciplinées ; exigences de la direction. Ayant vu moi-même le regroupement des anciennes-élèves, les ursulines avaient raison de me dire qu'elles étaient intenables et fouinaient partout. Le club de marche *Volksport Nord-Sud* a accepté le défi. On ne pouvait pas recevoir 80 figurantes. Ce qui nous a obligé à tourner avec la technique d'une caméra fixe : les 40 figurantes d'un côté de l'église, puis de l'autre.

Cette scène évoque aussi tous les départs dans la vie de Marie Guyart.

Mais le défi de ce film est surtout de traiter l'indicible, soit le cœur des autobiographies de Marie Guyart de l'Incarnation. Il nous fallait donc condenser les étapes autobiographiques. Le titre d'*Écrits spirituels et historiques (1929)* prend alors tout son sens.

2. Comment rendre compte des écrits autobiographiques ?

Comment analyser les personnages religieux dans un film ? La journaliste du *Figaro,* Marie-Noëlle Tranchant, nous présente

1 Gilles Ouellet, chef d'orchestre et compositeur.

dix films sur la vie de Jeanne d'Arc[1]. De son côté, le jésuite dogmaticien Michel Fédou (2011) s'est penché sur différentes interprétations romanesques de la biographie de Jésus. Lorsqu'on aborde tout mystique, les mêmes problèmes surgissent.

Avec Marie Guyart, nous avons affaire à une femme dont l'œuvre littéraire et l'œuvre sociale ont une portée quadri centenaire. Dans son œuvre d'éducatrice, la missionnaire s'est efforcée d'apprendre la langue du pays dès son arrivée en 1639. Ainsi, par bienveillance, elle s'est d'abord consacrée à l'anishinabeg (l'algonquin, la langue source, pour laisser à sa collègue Marie de Saint-Joseph le soin d'apprendre l'huron-wendat. En 1649, lors du massacre par les Iroquois, les Hurons-wendats sont revenus à Québec. Certains s'installèrent même à l'intérieur des palissades des Ursulines pendant un hiver. Marie de l'Incarnation, par compassion cette fois, apprit la langue wendat qu'elle orthographiait avec un 8 (Upsilon sur un Omega) pour accentuer l'accent *wouuu* guttural[2]. Elle composa dictionnaires et catéchismes, mais surtout, elle a tenu tête au Régime royal qui voulait leur imposer la francisation. Ce n'est qu'après sa mort que la génération suivante de religieuses céda à l'enseignement en langue française. Il est écrit dans le *Vieux Récit* ([S. a.] 1686-87) que les nouvelles ursulines arrivantes étaient trop « paresseuses » pour cet apprentissage. Outre ces détails factuels et historiques, le plus délicat dans la biographie de Marie Guyart de l'Incarnation est d'adapter cinématographiquement sa vie intérieure.

Comment en rendre compte sans que le public décroche ? Un

1 Publié au *Figaro* le 8 mai 2016.

2 Aujourd'hui, les grammairiens ont choisi l'orthographe des missionnaires anglophones, soit le W pour Wendat.

tel témoignage intérieur et historique était ma préoccupation constante de cinéaste. « … je ne puis trouver de paroles pour l'exprimer.[1] » avoue notre héroïne. Est-il possible que le cinéma puisse faire vivre l'indicible ? On se remémore Jean Cocteau : «Vive la jeune muse cinéma car elle possède le mystère du rêve et permet de rendre l'irréalité réaliste» (1959). Tel est le défi de ce film.

Cela se traduit également par la mise en images, un choix de mise en scène et une trace de ce que l'on ne peut exprimer. Rendre de tels concepts, sur grand écran, avec un budget fort limité a nécessité également une étude des lumières, des ombres et des couleurs. Notre objectif était de nous approcher des tableaux de Johannes Vermeer de la même époque. Évidemment, avec une équipe technique inexistante sans même d'assistant à la caméra, la direction de la photographie[2] n'a pas été de tout repos. Par exemple, un membre de l'équipe devait allait chercher une machine pour faire de la fumée. Ce matin-là, un de ses enfants était malade et il a demandé à une autre personne qui est arrivé avec une machine à brouillard. Nous avons dû tourner tout de même et à la post-production, le choix a été de surexposer cette séquence des rêves. Ce travail devait suivre l'adaptation scénaristique des textes d'époque nécessita une longue réflexion, quasi obsédante, car il nous fallait composer avec peu tout en respectant la source littéraire.

Depuis 1980, année où Sœur Thérèse Sasseville est venue nous déposer un scénario à notre coop de cinéma, au moins une relecture d'une vingtaine de scénarii qui ont été retravaillés

1 Écrits spirituels, p. 363.
2 Bruno Carrière a signé la direction de la photographie.

année après année. Le meilleur, selon un scénariste-conseil de renommée internationale, a été une version dont le titre était « Mystique » en 1995. Tous les dialogues renvoyaient aux *Écrits* de Marie de l'Incarnation. Malheureusement, croyant que nous avions abandonné, ce scénariste-conseil, de son propre aveu, a donné sa copie à un autre cinéaste qui comptait réaliser un film sur ce même personnage. Cette mésaventure nous a poussés encore plus loin.

De l'analyse de la littérature à sa mise en image, tout est pourtant simple dans les écrits autobiographiques. Le texte initiatique se cache dans la Lettre II « Vision de la Trinité » de 1626 adressée à son confesseur. On pourrait même l'étudier en synopse avec : *Le Témoignage* (p.101), les *Écrits spirituels de Tours* (p.360) et le complément de la lettre de 1626, et 1627 (114V). Dans cette dernière, Marie Guyart décrit « *par trois fleuve rejalisanz des trois divine Personne, sans oublier l'unité de la divine esce(nse)*»[1]. Lors d'un test-caméra sur un drone, à quatre heures du matin, nous avons filmé le lever du soleil sur le Golfe St-Laurent en Gaspésie et à ce moment-là, l'image des écrits historiques me sont revenues. Deux ans plus tard, nous avons traité ces plans avec de nouveaux logiciels de montage sophistiqués ; le produit final comptera à peine 20 secondes.

Cette approche cinématographique simplifie en deux minutes, trois ans de vie moniale de notre tourangelle. Il en a été ainsi pour 96 séquences qui ont nécessité un traitement spécial de l'image. La littérature au cinéma oblige un traitement constant. Tout comme le peintre qui amène ses pinceaux lors de la soirée

1 Le texte est tel quel, sans accord au pluriel.

du vernissage, tant que mon film ne sera pas terminé, tout peut changer, tout peut s'améliorer jusqu'au jour de la première.

Ce genre de film trouvera toujours opposition. Imaginez lorsque vous traitez de la spiritualité autochtone au croisement du mysticisme et de l'impérialisme occidental des XVII-XVIII[e] siècles. Notre défi. Ainsi le film entier est controverse.

3. Les difficultés avec les productions à petit budget

Les réelles difficultés d'un film à petit budget se résument en une équipe réduite. Tant pour l'équipe technique que pour les comédiens, il nous manquait de tout ; mais tous en étaient conscients au départ. Nous avons eu le privilège d'accéder aux lieux de la fondation de la Nouvelle-France, d'exploiter presque tous les recoins du Vieux-Monastère des Ursulines de Québec, puis les voûtes de Mgr de Laval et du Séminaire de Québec. La comédienne Louise Portal qui a accepté de jouer un *caméo*[1], nous a remercié de lui avoir partagé le privilège de tourner dans ces lieux exceptionnels.

Le premier financement du film a été annoncé en avril 2017, à la fin de ma première session doctorale. J'avoue que ma surprise a été grande, car j'avais complètement oublié avoir déposé une demande six mois auparavant. Pour concrétiser la structure de financement et les autres accords, quelques pleines lunes passèrent. Outre la captation du bateau d'époque, *El Galeon*[2], qui passait sur le fleuve en 2017, notre premier tour de manivelle s'activa le 15 janvier 2018. Quelle utilité revient aux études doctorales en

1 Expression consacrée lorsqu'une vedette joue une courte scène dans un film.
2 Ce navire est similaire au bateau qui amena les premières missionnaires féminines dans leur traversée de l'Atlantique.

Sciences des religions dans cette aventure ? Deux coups de cœur m'inspirèrent mon approche cinématographique. L'étude des anthropologues Nathan Wachtel (1990) et de Charles Stépanoff (2014). Le premier me fit découvrir la force de l'histoire régressive et le second, aussi captivant, me fit imaginer une nouvelle structure narrative cinématographique. Oser une nouvelle narration cinématographique a été la clef de la réalisation.

On ne peut passer sous silence les textes en ancien *françois* qu'il a fallu mettre en bouche d'une façon compréhensible sans trahir le sens historique. La parlure est en « québécois ». Nous espérons ainsi que l'auditoire européen considérera cet accent plus près du vieux français. Si nous n'aimons pas que les Français imitent l'accent québécois, le contraire est aussi vrai. La trame sonore comprenait des parties chorales qui devaient être enregistrer en mars 2020. Mais, le premier jour de l'enregistrement, tout a été annulé pour des raisons sanitaires. Le chœur a dû se désister.

Il a fallu attendre l'été pour que certains assouplissements permettent à un autre groupe[1] de reprendre ses activités, quoique adaptées à la situation. C'est ainsi que l'enregistrement a eu lieu dans un contexte particulier pour les 28 chanteurs, puisque chaque pupitre (sopranos, altos, ténors, basses), composé de 7 chanteurs chacun, a été enregistré séparément. Les pistes devaient se superposer en studio par la suite. Chaque chanteur était distancé de 2 mètres, et masqué. La préparation comprenait également l'apprentissage d'un chant en langue Innu-aimun et son accent adéquat, *le Cantique de frère Soleil* de François d'Assise.

1 Le Chœur *Les Rhapsodes* sous la direction de David Rompré.

Nous avons reçu ces enregistrements la veille du mixage sonore du film sans pouvoir les approuver ou les modifier préalablement. Nous avancions dans une confiance totale.

4. La promotion, diffusion et distribution du film

Pour un tel film indépendant, nous nous autodistribuons[1]. La première du film *Le Sang du pélican* a lieu à Québec dans une salle de 600 sièges restreinte à 97 spectateurs, Covid oblige. Cette rencontre avec le public lance le concept de « voyage » dans le monde intérieur et dans le temps. Dans les deux semaines en salle, les commentaires des différents publics développent aussi autour de la thématique du voyage sur les sites des cinéphiles. La nouvelle approche cinématographique plaît et même captive le public.

Les moniales qui ne pouvaient se déplacer à cause de leur âge ont eu droit à une projection dans leur nouvelle demeure. L'une d'elles nous a écrit que cela faisait 400 ans qu'elles attendaient un film comme celui-là.

Préalablement, lors de la projection d'approbation technique en salle, nous avions invité un historien qui, lors d'une entrevue radio avait mentionné qu'il manquait de films sur l'histoire du Québec et il accepta d'y participer. Nous n'étions que six techniciens dans la salle. Ce professeur d'histoire commentera :

> «Une plongée dans l'époque héroïque de la Nouvelle-France. Denis Boivin nous offre une interprétation forte, émouvante et convaincante de la vie et de l'œuvre de Marie Guyart, l'une des grandes mystiques du 17e siècle. La participation des Ursulines éclaire notre compréhension de cette congrégation religieuse qui a joué un rôle crucial dans la formation des femmes. Et quelle trame musicale envoûtante !»[1]

1 www.netima.ca.

Le Sang du pélican était au troisième rang du Box-Office des films québécois lorsque les conditions sanitaires fermèrent les salles de cinéma où était projeté notre film. Le retour au confinement déboussola tout le monde. À la reprise, trois semaines plus tard, le film a tout de même été onze semaines en salles restreintes, mais dans la région de Québec seulement. Aucun critique de cinéma spécialisé n'a commenté le film. Quant aux intellectuels, l'intelligentsia du cinéma, il faut décoder une attitude très étrange. Devant la nouveauté du traitement, ils avouent aimer le film tout en ajoutant un « mais » en émettant leur crainte que ce qu'ils y trouvent « ne rejoigne pas un large public ». La tendance est que les décideurs ne font pas confiance à l'audience.

Début juin 2021, un scandale frappe le Canada. Le premier ministre Justin Trudeau, héritier de l'arrogance ineffable de son père[2], ose mettre sur le dos de l'Église catholique la découverte d'un cimetière non répertorié à Kamloops en Colombie-Britannique où ont été trouvés des restes d'enfants des résidences autochtones parmi ceux d'autres habitants de la paroisse. Les pensionnats autochtones ressurgissent dans l'actualité. Alors que le scandale originel est ordonné par notre « premier » premier ministre fondateur de la primitive confédération en 1867, Sir John McDonald qui, lui, voulut bannir par tous les moyens les peuples

1 Éric Bédard, Professeur, Département Sciences humaines, Lettres et Communications Université TÉLUQ. Avec sa permission de publier.

2 Pierre-Elliott Trudeau, son père, a été aussi premier ministre du Canada dans les années 1968 à 1984.

autochtones du Canada tel que le mentionne la Commission royale d'enquête du Canada (Dussault René 1996), le politicien en chef renvoie la faute à d'autres instances. Les pensionnats autochtones sont des conséquences de l'Empire britannique et non des suites du Premier « Empire » colonial français des Amériques. Mais la pierre lancée déclenche des sillons dans la grande mare d'un océan à l'autre. Des églises sont brûlées, des *wokes* lancent une image de Marie de l'Incarnation en déclarant « toutes coupables ». Devant les *trolls,* nous retirerons le film des salles ; en espérant une période calme. Nous pouvons pardonner à la confusion historique de la fondation des écoles au XVII^{e} siècle à celle des pensionnats autochtones du XIX^{e} et XX^{e} siècle. La douleur est si grande chez les autochtones et nous-mêmes que cet aveuglement est compréhensible.

Fin septembre 2021, nous reprenons le bâton de pèlerin et le film connaît une nouvelle sortie en Gaspésie. La distribution devra se traiter salle par salle. Nous tenons à ce que le public vive l'expérience cinéma de ce film dans une atmosphère de projection et non d'abord via vidéo sur demande.

« En verité ceste robe noire n'a point d'esprit[1] » : La parole amérindienne et ses effets *boomerang* dans les *Relations des Jésuites* de la Nouvelle-France (1616-1641)

Marie-Christine Pioffet,
Université York, Toronto

L'importance du théâtre dans la formation dispensée dans les collèges jésuites aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles n'est plus à démontrer depuis les travaux de Pierre Peyronnet[2]. L'art dramatique occupait en effet une place privilégiée dans le *Ratio Studiorum* comme outil pédagogique pour maîtriser l'éloquence. Afin d'acquérir le don de la parole, les élèves et les futurs prédicateurs sont aussi amenés à débattre de divers sujets entre eux. On comprend dans ce contexte que les missionnaires de la Nouvelle-France aimaient discuter de théologie avec les Amérindiens. La plupart d'entre eux ne furent pas insensibles aux talents oratoires des peuples du Nouveau monde. Dès son arrivée en Nouvelle-France, Paul Lejeune constate le pouvoir de la parole dans la société autochtone :

1 Paul Lejeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand fleuve de S. Laurens en l'annee 1634., dans Relations des Jésuites : contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France* [*RJ* dans la suite], Montréal, Éditions du Jour, 1972, t. I, p. 16.] Mes recherches sur les textes de la Nouvelle-France ont bénéficié des subsides du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

2 Voir notamment « Le théâtre d'éducation des jésuites », *Dix-huitième siècle*, n^{o} 8, 1976, p. 107-120.

> Il n'y a lieu au monde où la Rhetorique soit plus puissante qu'en Canadas : et neantmoins elle n'a point d'autre habit que celuy que la nature luy a baillé : elle est toute nuë et toute simple, et cependant elle gouverne tous ces peuples, car leur Capitaine n'est esleu que pour sa langue[1].

Sans bénéficier de l'érudition des collèges, les orateurs autochtones savent émouvoir leur public. Ils disposent d'une voix forte et manient les métaphores et un style imagé que les religieux parviennent difficilement à traduire[2]. On ne compte plus dans ces relations de missions les harangues destinées à vanter les vertus du colonisateur, les professions de foi prononcées par des néophytes zélés ou leurs actes de contrition qui feraient rougir les chrétiens de par-deçà. Mon intention n'est cependant pas ici d'étudier ces discours flatteurs, destinés à valoriser le travail des missionnaires[3]. Ces harangues de circonstance, souvent reconstituées par ces derniers, sont à mes yeux entachées de suspicion quand elles n'émanent pas de calculs diplomatiques des naturels du pays pour obtenir les faveurs des Européens. Plus intéressant d'un point de vue ethnographique et littéraire me semble le dis-

1 *Brieve relation du voyage de la Nouvelle France fait au mois d'Avril 1632.*, dans *RJ*, t. I, p. 24.

2 L'éloquence amérindienne a alimenté de nombreuses contributions. Je ne mentionne ici que celle d'Ana Isabel Valero Peña, « Le pouvoir de la parole dans les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France au XVIIe siècle », *Globe*, vol. 6, no 1, 2003, p. 151-169. Consulté en ligne : https://doi.org/10.7202/1000697ar.

3 On lira, à ce propos, les remarques de Rémi Ferland, qui compare les « propos édifiants des Amérindiens » « aux florilèges dévots recensés par l'abbé Bremond (*Les* Relations *des Jésuites : un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les* Relations *du Père Paul Lejeune*, Québec, Éditions de la Huit, 1992, p. 187).

cours de ceux que Jean de Brébeuf appelle les « opiniastres[1] », avec qui les Robes noires eurent de franches disputes. Dans ce contexte de guerre idéologique, j'appréhenderai la parole amérindienne comme une arme redoutable, qui permet souvent de neutraliser, voire de renverser les critiques des missionnaires.

L'arsenal jésuite contre le chamanisme : moqueries, ruses et stratagèmes

Que les chamanes, qualifiés tantôt de jongleurs, de charlatans ou de sorciers, résistent farouchement à l'enseignement des jésuites n'a rien pour surprendre, étant donné les privilèges qu'ils jouissent dans leur communauté. Paul Lejeune note que « [l]es Sauvages craignent grandement ces Jongleurs, et quelqu'un de nos François m'a asseuré qu'ordinairement ils font mourir ceux contre lesquels ils dressent leur sort[2] ». De là s'explique l'empire qu'ils exercent sur les membres de leur tribu et nul n'ose contrer leur volonté. Le même jésuite l'apprendra à ses dépens durant l'hiver 1633-1634. Forts du prestige qu'on leur accorde et des nombreux dons dont ils disposent pour guérir les malades, ses soi-disant soigneurs voient d'un mauvais œil la concurrence des Européens et en particulier des missionnaires qui tentent de miner leur ascendant. Loin de vouloir composer avec les chamanes, les soldats du Christ bataillent constamment avec eux, de manière à ébranler leur crédibilité. Au cours de ces joutes verbales, les robes noires contestent ouvertement leurs

1 *Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635*, dans *RJ*, t. I, p. 40.

2 *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'annee 1636.*, dans *RJ*, t. I, p. 17.

prétentions divinatoires, leurs facultés d'entretenir un commerce avec les esprits et leurs dons de guérison. Dans sa *Relation de la Nouvelle-France* publié en 1616, Pierre Biard prévient d'emblée le lecteur des fourberies de ceux que les Micmacs appellent autmoins ou pilotois :

> Or ceux qui professent entre eux la medecine, sont les mesmes qui maintiennent l'estat de la Religion, sçavoir est, les Autmoins, qui en charge representeroient nos prestres d'icy et nos medecins, mais Triacleurs [charlatans] mensongers et trompeurs. Toute leur science est la cognoissance de quelque peu de simples laxatifs ou astringents, chauds ou froids, lenitifs ou corrosifs, pour le foie ou pour le rognon, et le hazard de bonne fortune, voilà tout. Mais leurs Malices et tromperies sont grandes, desquelles je vous presenteray icy un eschantillon, vous asseurant n'y avoir rien de feint ou controuvé en tout ce que je vous en raconteray, quoy qu'il semble incroyable[1].

Avant même que le maître de cérémonie n'entre en action, le narrateur adopte une distance ironique vis-à-vis de la séance de guérison, au cours de laquelle le pilotois, ou guérisseur, souffle le malade en vue d'extirper le mal de son corps ou de tuer Belzébuth. Le lexique choisi pour rendre compte de l'événement, qui dure bien trois heures, place d'entrée de jeu le lecteur dans le registre de la « comédie[2] » ou de la « farce[3] », selon les mots du texte. Au dire du relateur, le guérisseur crie, hurle, tempête et « bave comme un cheval[1] », agitant dans tous les sens une épée et suant à grosses gouttes sous les yeux des proches affolés, invités à tirer une corde attachée à une cheville dans l'espoir d'extirper les mauvais esprits du malheureux gisant. Le narrateur n'est guère plus amène quand il transcrit les imprécations de celui qu'il qualifie d'« affronteur[2] » ou de trompeur. L'échange qui suit entre le jésuite Énemond Massé, témoin du curieux « spectacle[3] », bien que réduit à quelques mots, n'en est pas point suggestif des tensions que suscite cette manifestation. Le jésuite tente de décourager « un tel badinage[4] ». Mais aussi fortes furent-elles, les raisons invoquées pour démasquer cette « piperie[5] » obtinrent une fin de non-recevoir : « *Aoti chabaya*, C'est, disent-ils, la façon de faire des Sauvages ; vous usez de la vostre, nous de la nostre »[6]. Quelques années plus tard, Paul Lejeune se fera servir un argument semblable quand il entreprendra de dissuader un sorcier de jouer du tambour auprès d'un enfant fiévreux, lui suggérant de le laisser se reposer[7].

Un processus de distanciation analogue marque les séances divinatoires, en particulier le rituel bien connu des ethnologues de la tente tremblante, décrit avec force sarcasmes ; Lejeune, pour ne rappeler qu'un exemple, use d'une ironie mordante, qua-

1 *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du pays, de ses habitans et voyage des Peres Jesuites en icelle* [1616], dans *RJ*, t. I, p. 17.
2 *Ibid.*, p. 18.
3 *Id*.

1 *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du pays, de ses habitans et voyage des Peres Jesuites en icelle* [1616], dans *RJ*, t. I, p. 17.
2 *Id*.
3 *Ibid*., p. 20.
4 *Ibid.*, p. 18.
5 *Id*.
6 *Id.*
7 « Le sorcier me repart : cela est bon pour vous autres, mais pour nous c'est ainsi que nous guerissons les malades. » (*Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'annee 1633.*, dans *RJ*, t. I, p. 33).

lifiant les « Genies » auxquels le sorcier prête sa voix de « beaux oracles »[1], qui ont, remarque-t-il encore, la « prudence de ne se point engager[2] » dans leurs prédictions, de crainte qu'elles ne soient démenties par la suite. Mais qui dit offensive verbale, dit aussi stratagèmes et ruses discursives. Dans la suite de la scène, on ne se surprendra pas si le relateur se moque ouvertement des déclarations d'un jongleur qui s'agite dans une hutte dressée pour l'occasion en imitant les voix des esprits : [L]es Sauvages croyans que les Genies ou *Kichikouai* estoient entrez, le sorcier les consulta ; il leur demanda de sa santé (car il est malade), de celle de sa femme qui l'estoit aussi. Ces Genies, ou plustost le jongleur qui les contrefaisoit repondit que pour sa femme elle estoit desja morte, que c'en estoit fait »[3]. Après avoir évoqué la question de la santé de Carigonan et la réponse du charlatan, le narrateur déborde le cadre de l'échange réel pour émettre, sous un mode hypothétique, une prévision personnelle : « j'en eusse bien dit autant que luy, car il ne falloit estre ny prophete, ny sorcier pour deviner cela, d'autant que la pauvre creature avoit la mort entre les dents ». Cette transgression dialogique permet à Lejeune de se positionner comme un médium plus habile dans l'art de lire l'avenir que le jongleur. Son double statut de narrateur et de dialoguant, qui lui procure bien sûr un avantage indéniable sur les locuteurs amérindiens, l'autorise encore, quelques lignes plus loin, à juxtaposer ses prédictions à celles des prétendus génies sollicités par le jongleur sur l'espérance de vie de Carigonan de manière à rivaliser avec eux :

1 *RJ*-1634, p. 15.
2 *Id*.
3 RJ-1634, p. 71.

> pour le sorcier, ils dirent qu'il verroit le Printemps. Or cognoissant sa maladie, qui est une douleur de reins, […] je luy dis […] que non seulement il verroit le printemps, mais encore l'Esté, si quelque autre accident ne luy survenoit ; je ne me suis pas trompé[1].

À l'aide du stratagème, le missionnaire sort presque gagnant de « cette consulte[2] ». Loin de se satisfaire de cette victoire provisoire, il harcèle encore ses hôtes de questions sur la nature de ces génies. Voyant que l'apostat puis le sorcier restent sourds à ses requêtes, il doit user d'« industrie[3] » avec Carigonan et feindre d'admirer sa doctrine. Le guérisseur, ainsi à demi amadoué par les compliments, raconte qu'un génie fut tué dans la hutte ou le « tabernacle », pour reprendre le terme du relateur. Intrigué par cette fable, Lejeune poursuit l'interrogatoire :

> Je luy demanday donc de quelle forme il estoit : Il estoit gros comme le poing, me fit il, son corps est de pierre, et un peu long. Je conceu qu'il estoit faict en cone, gros par un bout, s'allant tousjours appetissant vers l'autre. Ils croient que dans ce corps de pierre il y a de la chair et du sang, car la hache dont ce Genie fut tué resta ensanglantée. Je m'enquestay s'ils avoient des pieds, et des ailes, et m'ayant dict que non : Et comment donc, leur fis-je, peuvent ils entrer ou voler dans ces tabernacles, s'ils n'ont ny pieds ny aisles ?[4]

Le Montagnais, enferré dans le dédale de questions, gratifie son interlocuteur d'un rire moqueur : « disant pour solution : En

1 *Id*.
2 *Id*.
3 *Id*.
4 *RJ*-1634, p. 16.

verité ceste robe noire n'a point d'esprit[1] ». Déçu de la dérobade du pseudo-magicien, qu'il souhaitait d'évidence cuisiner davantage, le narrateur clôt l'épisode en ces termes pour renverser le dialogue en sa faveur : « Voila comme ils me payent quand je leur fais quelque objection à laquelle ils ne peuvent respondre[2] ». S'il n'a pas pu avoir le dernier mot, le jésuite parvient par cette réflexion à retourner sa défaite en victoire verbale et à disqualifier la réplique du sorcier. Au sujet du même rituel, Paul Lejeune n'hésite pas encore à contredire un autre chamane, l'Algonquin Étienne Pigarouich en l'accusant de secouer lui-même le tabernacle pour tromper ses gens. Celui-ci, piqué au vif, propose une gageure au jésuite en prétendant organiser une séance où le spectateur pourra voir la hutte branler d'elle-même par la seule puissance des esprits. Après l'acceptation du pari, le chamane se défilera au dernier moment, de crainte sans doute de voir sa supercherie démasquée[3]. Il avouera, par la suite, en privé que c'est le vent qui, en s'infiltrant dans l'édifice, le fait trembler[4]. Au cours des nombreux entretiens rapportés, le chamane se montre comme un rusé discoureur, dont Paul Lejeune tente de dévaloriser tous les « cas de Conscience[5] » qu'il lui soumet comme « grandement ridicules[6] ».

Plus réfractaire encore que Pigarouich qui finit par se convertir au christianisme, en retournant parfois à ses anciennes habitudes sous la pression des siens, Carigonan se révèle un adversaire

1 *Id*.
2 *Id*.
3 Paul Lejeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'annee 1637*, dans *RJ*, t. II, p. 46.
4 *RJ*-1637, p. 51.
5 *RJ*-1637, p. 48.
6 *RJ*-1637, p. 47.

coriace. C'est pourquoi Lejeune doit à l'occasion « changer de batterie[1] », selon une de ses formules, et feindre la conciliation quand les réprimandes et la confrontation directe échouent. Veut-il convaincre le Montagnais récalcitrant d'abandonner ses superstitions, il quitte alors la posture autoritaire et les menaces pour vanter son intelligence :

> Je commençay par un témoignage de grand amour en son endroit, et par des loüanges que je luy jettay comme une amorce pour le prendre dans les filets de la verité. Je luy fis entendre que si un esprit, capable des choses grandes comme le sien, cognoissoit Dieu, que tous les Sauvages induis par son exemple le voudroient aussi cognoistre […]. Je l'aydois à se loüer le mieux que je pouvois : car il est vray qu'il a de belles parties pour un Sauvage. Enfin je luy dis que je m'estonnois qu'un homme de jugement ne peût recognoistre le peu de rapport qu'il y a entre ce tintamare [tambourinage] et la santé[2].

Veut-il, du même souffle, persuader le « pretendu Magicien[3] » de renoncer à battre du tambour la nuit, Lejeune tente alors de le raisonner calmement en lui proposant un marché qui l'autoriserait à utiliser son instrument tout son saoul pendant dix jours. Si ses battements restent sans effet, qu'il s'engage alors à mettre un terme à ses « superstitions » et à s'abandonner complètement à Dieu et à la prière pour recouvrer la santé. Le sorcier, non moins rusé que son hôte, feint d'abord d'accepter le pacte, mais invite le jésuite à prier au préalable pour sa guérison :

1 *RJ*-1637, p. 27.
2 RJ-1634, p. 33.
3 *RJ*-1634, p. 70.

> Ton discours est fort bon, j'accepte les conditions que tu me donnes ; mais commence le premier, retire toy en oraison, et dis à ton Dieu qu'il me guarisse, car c'est par là qu'il faut commencer, et puis je feray tout ce que tu m'as prescrit. Je ne commenceray point, luy repartis-je : car si tu estois guary, pendant que je prierois, tu attribuerois ta santé à ton tambour, […]. Non me dit-il, je ne croiray pas que cela vienne de mon tambour : j'ay chanté et fait tout ce que je sçavois, et n'ay peu sauver la vie à pas un […]. Qu'il me guarrisse premierement, et puis je croiray en luy. Dispose toy, luy fis-je, de ton costé, et sa bonté ne te manquera pas ; que s'il ne te donne la santé du corps, il te donnera la santé de l'ame qui est incomparablement plus à priser[1].

Lejeune aurait peut-être pu gagner son pari, n'eut été son insistance sur « la santé de l'ame » ; cette seule pensée, qui évoque la mort, suscita l'hostilité chez son interlocuteur : « Ne me parle point de l'ame, me repart-il, c'est de quoy je ne me soucie pas : voila (me monstrant sa chair) ce que j'ayme, c'est le corps que je cheris, pour l'ame je ne la voy point[2] ». Par cette précision de type didascalique sur le geste du locuteur, le narrateur renforce sa déclaration faisant de lui un être limité à la perception des sens. Dans les *Relations* des Jésuites, les indices scénographiques, comme ceux liés aux mimiques et aux expressions corporelles des Amérindiens, contribuent souvent à les rabaisser ou à les tourner en ridicule[3]. En exhibant son corps, le

1 *RJ*-1634, p. 71-72.

2 *RJ*-1634, p. 72.

3 Pour d'autres exemples, voir Marie-Christine Pioffet, « Le discours missionnaire comme scénographie d'un échange imaginaire entre serviteurs du Christ et Indiens d'Amérique », dans Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud et François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 55.

sorcier met en exergue ses désirs, axés sur les besoins terrestres plutôt que sur les bénédictions de « l'autre vie ». Si elle choque Lejeune, la réaction de Carigonan rejoint celles de ses compatriotes qui entretiennent un rapport différent avec tout ce qui est charnel et allèguent, pour justifier leur refus d'embrasser la foi, leur impossibilité de croire en ce qu'ils ne voient pas[1].

Plus que toute autre discussion contenue dans les relations annuelles, les échanges entre Carigonan et Lejeune sont emblématiques des ruses permises pour triompher d'un adversaire. Lejeune, maintes fois humilié par celui qui se présente comme son rival, prend un malin plaisir à lui tendre des amorces. Toutefois, Carigonan, non moins habile que lui, ne mord pas aussi facilement à l'hameçon. Lorsque le jésuite l'interroge sur les activités des âmes après la mort, celui-ci, craignant d'être tourné en ridicule, se défile :

> A quoi chassent ces pauvres ames pendant la nuict ? Elles chassent aux ames des Castors, des Porcs epics, des Eslans, et des autres animaux, se servans de l'ame des raquettes, pour marcher sur l'ame de la

1 Au sujet de l'existence de Dieu, « [l]e Sorcier m'arrestant dit tout haut : Quand je le verray, je croiray en luy, autrement non ; le moyen de croyre en celuy qu'on ne void pas ? Je luy répondis : Quand tu me dis que ton pere, ou l'un de tes amis a tenu quelque discours, je crois ce qu'il a dit, me figurant qu'il n'est point menteur, et cependant je n'ay jamais veu ton pere ; de plus tu crois qu'il y a un *Manitou*, et tu ne l'as pas veu ; tu crois qu'il y a des *Khichicouakhi*, ou des Genies du jour, et tu ne les as pas veus. D'autres les ont veus, me dit-il, Tu ne me sçaurois dire, luy reparty-je, ny quand, ny comment, ny en quelle façon, ou en quel endroit on les a veus, et moy je te puis dire comment se nommoient ceux qui ont veu le Fils de Dieu en terre, quand ils l'ont veu, et en quel lieu, ce qu'ils ont faict, et en quels pays ils ont esté » (*RJ*-1634, p. 64-65).

> neige, qui est en ce pays là […]. Or quand elles ont tué l'ame d'un Castor, ou d'un autre animal, ceste ame meurt elle tout à faict, ou bien a-elle une autre ame qui s'en aille en quelque autre village ? Mon sorcier demeura court à cette demande ; et comme il a de l'esprit, voyant qu'il s'alloit enferrrer s'il me respondoit directement, il esquiva le coup.[1]

Malgré la dérobade de son adversaire, Lejeune n'en savoure pas moins sa victoire rhétorique en prolongeant illicitement l'échange par les répliques qu'il aurait pu formuler si son interlocuteur avait poursuivi le fil de la discussion, comme le prouve la suite de la citation :

> car s'il m'eût dit que l'ame mouroit entierement, je luy aurois dit que quand on tuoit premierement l'animal, son ame mouroit à mesme temps ; s'il m'eut dit que ceste ame avoit une ame qui s'en alloit en un autre village, je luy eusse fait voir que chaque animal auroit selon sa doctrine plus de vingt, voire plus de cent ames, et que le monde devoit estre remply de ces villages où elles se retirent, et que cependant on n'en voyoit aucun. Cognoissant donc qu'il s'alloit engager, il me dit : Tais toy, tu n'as point d'esprit, tu demandes des choses que tu ne sçais pas toy-meme ; si j'avois esté en ces pays-là, je te respondrois[2].

Il n'est pas rare de voir le jésuite sortir du cadre de la réalité pour imaginer une autre tournure aux échanges qu'il rapporte. Ainsi imagine-t-il ce qu'auraient pu être ses entretiens en l'absence du sorcier à qui il attribue l'échec de sa mission volante :

> Si ce miserable Magicien ne fust point venu avec nous, ces Barbares auroient pris grand plaisir de m'écouter : mon hoste me faisoit mille questions, me demandant pourquoy nous mourions, où alloient nos ames, si la nuit estoit universelle par tout le monde, et choses semblables, se monstrant fort attentif à mes réponses[1].

1 *RJ*-1634, p. 17.
2 *RJ*-1634, p. 17-18.

Entre les missionnaires et les chamanes, on l'aura compris, l'antagonisme est total. Aussi, ces derniers canalisent-ils le mieux la résistance anti-missionnaire, comme on peut le voir par la réponse de Pigarouich à un de ses prêches du jésuite Lejeune :

> Le sorcier […] s'addressant à moy me dit : Pere le Jeune, […] sçache donc que quoy qu'il en soit de vostre creance, qu'il y a cinq choses que je ne veux point quitter : l'amour envers les femmes, la creance à nos songes, les festins à tout manger, le desir de tuër des Hiroquois, croire aux sorciers, et leur faire festin jusques au crever. Voila, dit-il, ce que nous ne quitterons jamais[2].

Cette réplique aux accents fermes n'a pas vraiment de quoi surprendre, puisqu'on sait que ces intercesseurs entre le monde des hommes et des esprits s'imposaient comme les gardiens des croyances autochtones et de leurs traditions.

La riposte des « sorciers »

Examinons maintenant les contre-attaques des chamanes dans cette guerre des mots. Bien que le débat entre sorciers et missionnaires soit souvent pipé par la position privilégiée du

1 *RJ*-1634, p. 62.
2 *RJ*-1637, p. 45.

narrateur, qui, dans les échanges, se donne la part belle, le sens de la répartie chez les autochtones ne saurait échapper au lecteur attentif. Ceux-ci savent en effet désamorcer les pièges tendus, voire retourner en leur faveur les arguments de leurs interlocuteurs. Lejeune, pourtant rompu à l'art de la controverse, se trouve plus d'une fois dans l'embarras devant les répliques de son rival Carigonan, qui l'oblige à force d'objections à se retrancher derrière des sophismes. Ainsi en va-t-il de son plaidoyer en faveur de l'existence du Tout-Puissant qui tombe à plat devant les répliques de son interlocuteur, qui allègue ne l'avoir point vu et ne pas connaître d'autre réalité que celle du corps :

> Ton Dieu, me fit-il, n'est point venu en nostre pays : voilà pourquoy nous ne croyons point en luy ; fais que je le voye, et je croiray en luy. Escoute moy et tu le verras, luy repliquay-je : Nous avons deux sortes de veuë, la veuë des yeux du corps, et la veuë des yeux de l'âme ; ce que tu vois des yeux de l'âme peut estre aussi certain que ce tu vois des yeux du corps. Non, dit-il, je ne vois rien sinon des yeux du corps, si ce n'est en dormant, mais tu n'approuves pas nos songes[1].

Carigonan parvient à montrer les errements du visiteur au sujet des visions oniriques et à le laisser sans argument. Quoi qu'en dise Lejeune, les réponses du sorcier ne sont pas dénuées de bon sens ni de logique, comme on peut encore l'observer quand le jésuite veut l'inciter à changer de mode de vie. À preuve, lorsque

1 *RJ*-1634, p. 64-65. Le chef algonquin Makheabichtichiou reprendra plus tard le même argument : « Le fils de Dieu n'a pas aymé nostre pays, disoit-il, car il n'y est point venu, et ne nous a rien dit de tout cela. » (Paul Lejeune, *RJ*-1637, p. 26).

Carigonan vient trouver le jésuite pour lui confier que « les femmes l'aimoient » et que celui-ci sans surprise le semonce en invoquant « que cela n'estoit pas beau, qu'une femme aimast un autre que son mary, et que ce mal estant parmy eux, luy mesme n'estoit pas asseuré que son fils qui estoit là present, fût son fils »[1], il lui repartit du tac au tac : « Tu n'as point d'esprit : vous autres François vous n'aimez que vos propres enfans, mais nous, nous cherissons universellement tous les enfans de nostre nation »[2]. L'effet boomerang de la réponse amérindienne laisse de nouveau le missionnaire sans réplique. Il se contente d'ajouter à l'intention du sympathisant lecteur : « Je me mis à rire, voyant qu'il philosophoit en cheval et en mulet »[3]. Du reste, Lejeune a beau se moquer de la philosophie de son interlocuteur, cette idée de parenté ou d'amour filial élargi se trouvait déjà dans *La République* de Platon, où les enfants étaient communs à tous[4].

Leurs conversations se ramènent, dans un contexte de rivalité, bien souvent à des joutes verbales serrées. C'est à qui voudrait piéger l'autre. Cherchant à vérifier les fondements des convictions de son hôte encombrant, le prétendu magicien se révèle non moins astucieux que lui quand il l'interroge sur la vie après la mort :

1 RJ-1636, p. 37.
2 Picard-Sioui, Louis-Karl. « Sur le sentier » dans Cercle d'écriture de Wendake. *Émergence, débâcle et mots de givr*e. Wendake : Cercle d'écriture de Wendake. 2005. p. 3, cité dans Gatti, Maurizio. Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire. Op. cit. p. 93.
3 *Id*.
4 À ce sujet, voir Nathalie Ernoult, « Une utopie platonicienne : la communauté des femmes et des enfants », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [en ligne], no 22, 2005, p. 211-217.

> Le Sorcier me demanda si en verité j'aymois l'autre vie, que je luy avois figuré remplie de tous biens ; ayant répondu que je l'aymois en effect : Et moy, dit-il, je la haï : car il faut mourir pour y aller, et c'est dequoy je n'ay point d'envie ; que si j'avois la pensée et la creance que ceste vie est miserable, et que l'autre est pleine de delices, je me tuërois moy-mesme pour me delivrer de l'une, et joüir de l'autre. Je luy repars que Dieu nous defendois de nous tuer, ny de tuer autruy[1].

Puis le chamane poursuit sa pointe en offrant de tuer Lejeune pour l'envoyer là où il aspire. Toutefois, celui-ci se tire aisément du piège tendu en alléguant qu'il ne peut, selon sa théologie, « cooper[er][2] » à sa propre mort. Si les Jésuites s'emploient à démythifier les subterfuges des chamanes autochtones, ceux-ci accusent du même souffle leurs détracteurs de vouloir tromper leurs auditeurs. Ainsi, au moment où Paul Lejeune manifeste son désir d'aider les Montagnais à cultiver leurs terres pour les sédentariser, Carigonan ne manque pas de remettre en cause sa sincérité :

> Le sorcier m'ayant entendu, se tourna vers ses gens et leur dit : Voyez comme cette robe noire ment hardiment en nostre presence. Je lui demanday pourquoi il se figuroit que je mentois : Pource, dit-il, qu'on ne voit point d'hommes au monde si bons comme tu le dis, qui voudroient prendre la peine de nous secourir sans espoir de recompense, et d'employer tant d'hommes pour nous aider sans rien prendre de nous ; si tu faisois cela, ajousta-t-il, tu arresterois la pluspart des Sauvages, et ils croiroient tous à tes paroles[3].

1 *RJ*-1634, p. 78.
2 *Id*.
3 *RJ*-1634, p. 10.

En somme, le Montagnais ne fait ici que reprendre les armes de son interlocuteur en dénonçant ses intentions. Dans ce combat pour obtenir l'ascendant spirituel, missionnaires et chamanes s'accusent à qui mieux mieux de tromperie[1]. À l'instar des Jésuites, les pilotois ou *oki*, craignant la concurrence dans l'exercice de leur métier et la perte de leur empire sur leur peuple, accusent les « vestus de noir[2] » de mentir et cherchent par tous les moyens à les disqualifier aux yeux de leur communauté. Quelques années plus tard, ils contribueront à répandre la rumeur voulant que les robes noires soient à l'origine de la contagion qui sévit dans le pays[3].

Les affrontements féroces entre sorciers et missionnaires font ressortir bien davantage qu'un différend idéologique. Sous la plume de Lejeune, il s'agit d'un véritable règlement de compte. Dire que le missionnaire et Carigonan se vouent une haine réciproque est une évidence. Pour expliquer leur mésintelligence et justifier leurs disputes, Lejeune avance cinq raisons dont une animosité personnelle[4]. Durant l'hiver 1633-1634, le sorcier Carigonan n'avait pas raté une occasion de l'humilier, que ce soit en lui faisant répéter devant les membres de son clan des mots obscènes, en l'insultant, en s'appropriant son manteau ou même en menaçant de le tuer ainsi que le relateur le confie : « comme je recitois mes heures sur le soir, le sorcier se mit à parler de moy, *Aïamiheou*, il fait ses prieres, dit-il : puis prononçant quelques paroles, que je n'entendis pas, il adjousta, *Niganipahau*, je le tue-

1 Voir encore *RJ*-1636, p. 16.
2 Paul Lejeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'annee 1638.* [*RPH*-1638 dans la suite], dans *RJ*, t. II, p. 101.
3 *RJ*-1638, p. 38.
4 *RJ*-1634, p. 52.

ray aussi tost. La pensée me vint qu'il parloit de moy, veu qu'il me haïssoit[1] ». Vers la fin de l'hiver, le même auteur raconte avoir été la cible d'une autre attaque : « Mon hoste m'a dit […] qu'il demandoit une hache pour me tuer[2] ». Mais Paul Lejeune n'est pas le seul à subir de telles agressions : Jacques Buteux sera pourchassé par une femme « demoniaque » qui s'agitait dans le « tabarnacle ». Parce qu'il la « repren[ait] de sa malice », furieuse, « elle tira un cousteau, et le menaça de le tuer »[3]. Ainsi, on le voit, le métier d'ouvrier de l'Évangile ne s'exerce pas sans péril. Comment expliquer ces marques d'hostilité répétées sinon par l'obstruction constante des Jésuites face aux coutumes locales et par la crainte qu'inspiraient ces hommes aux habits sombres, vus comme de grands sorciers capables de jeter des sorts et de répandre la mort[4]. En vérité, la cohabitation entre ces hommes austères et les autochtones, loin d'avoir toujours été pacifique, se solda par de vives tensions.

À la lumière des révélations contenues dans la relation de son hivernage en pays montagnais, on comprend que Paul Lejeune ne soit guère enclin à compatir aux souffrances de Carigonan, dont la santé s'avérait précaire. Il ne se priva d'ailleurs pas de s'amuser à ses dépens, prenant même plaisir à raconter ses tourments. Quand son frère Mestigoit lui jette une chaudière d'eau bouillante pour le calmer dans un de ses moments de crise, le narrateur ose plaisanter : « jamais il ne fut si bien lavé », conclut-

1 *RJ*-1634, p. 20.
2 *RJ*-1634, p. 59.
3 François Lemercier, RPH-1637, t. II, p. 137.
4 François Lemercier, *Relation de ce qui s'est passé en la mission de la Compagnie de Jesus, au pays des Hurons, en l'annee 1637* [*RPH*-1637 dans la suite], dans *RJ*, t. II, p. 34.

il [1]. À la mort du chamane, qui surviendra l'année suivante, il ne cachera pas non plus un sentiment de satisfaction évident, saluant au passage le juste châtiment du Ciel en raison des nombreux sacrilèges commis malgré les avertissements répétés :

> Ce méchant homme pour me déplaire s'attaquoit par fois à Dieu, comme j'ay dit. Il disoit certain jour aux Sauvages en ma presence : Je me suis aujourd'huy bien mocqué de celuy que la robbe noire nous dit qui a tout fait. Je ne pus supporter ce blaspheme ; je luy dis tout haut, que s'il estoit en France, on le feroit mourir ; […] Dieu estant assez puissant pour le brusler et le jetter dans les enfers, s'il continuoit ses blasphemes. Il ne tint jamais plus ces discours devant moy ; mais en mon absence, il ne relaschoit rien de ses bouffonneries et de ses impietez. Dieu n'a pas manqué de l'attraper : car l'année n'estoit pas encore expirée, que le feu s'estant mis en sa cabane, je ne sçay par quel accident, il a esté tout grillé, rosty et miserablement bruslé[2].

À en croire la relation, tout se passa comme si le Tout-Puissant vengeait le missionnaire dont les mises en garde n'avaient pas été entendues. Signe d'une complaisance manifeste du narrateur devant l'exécution de la sentence divine, l'accumulation des participes passés pour décrire le cadavre « tout grillé, rosty et miserablement bruslé » trahit d'évidence un acharnement et un dessein violent à peine refoulé. La redondance lexicale fait d'ailleurs fortement image. Ce ne sera pas la dernière fois que le jésuite évoquera les menaces qui planent en Europe contre ceux qui pratiquent la sorcellerie dans l'espoir de susciter le repentir

1 *RJ*-1634, p. 59.
2 *RJ*-1635, t. II, p. 10-11.

de ces pratiques chez les adeptes amérindiens. Quelques années plus tard, il fait voir à Pigarouich les dangers qu'encourent ceux qui exercent le même métier que lui : « Je […] declaray qu'en France on mettoit à mort tous les Sorciers et Magiciens, quand on les pouvoit descouvrir »[1].

D'aucuns verront dans ces propos, comme dans l'attitude de Lejeune envers Carigonan, la marque d'un intégrisme religieux. Toutefois, en combattant les croyances animistes de toutes ses forces, le jésuite ne pense à rien de moins qu'à libérer les pauvres « sauvages » des griffes de Satan. Son intransigeance rejoint un peu celle des magistrats dans les tribunaux ecclésiastiques du temps. Faut-il rappeler le sort qui guette à l'époque tous ceux qui sont soupçonnés d'hérésie ou de pratiques occultes ? Les juges, en exécutant les sorciers, ont la conviction profonde de libérer l'humanité de l'influence du diable et de contribuer au salut des misérable créatures victimes de « l'ange déchu[2] ». C'est sans aucun doute la même conviction qui anime le religieux en terre amérindienne.

Dissonances polyvocaliques

La guerre déclarée[3] que les Jésuites livrent aux chamanes ne pouvait manquer d'avoir des répercussions parmi les communautés autochtones, qui finissent par nourrir une méfiance envers les visiteurs. En plus des attaques de Carigonan, Lejeune se verra la cible de toutes sortes de brocards au cours de l'hiver

1 *RJ*-1637, p. 47.
2 Voir Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, 2^e édition, Paris, Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980, p. 107.
3 L'expression n'est pas trop forte (voir *RJ*-1634, p. 57).

1634. Lui qui avait accepté de séjourner durant la saison froide en compagnie d'une famille de Montagnais pour apprendre la langue fera l'objet de leurs constantes insultes, dont il fournit un échantillon :

> Croyez moy, si je n'ay rapporté autre fruict des Sauvages, j'ay pour le moins appris beauocup d'injures en leur langue. Ils me disoient à tout bout de champ : *Eca titou, eca titou, nama Khitirinisin*, tais toy, tais toy, tu n'as point d'esprit ; *Achineou*, il est orgueilleux ; *Moucachtechiou*, il fait du compagnon ; *sasegau*, il est superbe ; *cou attimou*, il ressemble à un Chien ; *cou mascoua*, il ressemble à un Ours ; *cou ouabouchou ouichtoui*, il est barbu comme un Lievre ; *attimounai oukhimau*, il est Capitaine des Chiens ; *cou oucousimas ouchtigonan*, il a la teste faite comme une citroüille ; *matchiriniou*, il est difforme, il est laid ; *Khichcouebeon*, il est yvre. Voila les couleurs dont ils me peignoient, et de quantité d'autres que j'obmets. Le bon est qu'ils ne pensoient pas quelquesfois que je les entendisse, et me voyans sousrire, ils demeuroient confus[1].

À ces paroles peu amènes s'ajoutent les persécutions par les enfants qui lui « étoient fort importuns, [lui] faisans mille niches, [lui] imposans silence quand [il] vouloi[t] parler[2] ». L'austérité du mode de vie du jésuite et son refus de s'adapter au mode de vie autochtone ne sont sans doute pas étrangers à cette attitude de mépris. Bien que Lejeune clame son attachement à ses compagnons et son désir d'apprendre l'idiome du pays, bien qu'il ait su conquérir l'affection de son hôte Mestigoit, qui l'appelait

1 *RJ*-1634, p. 57.
2 *Id*.

Nicanis, mon bien-aimé, sa présence déplaisait à la majorité du clan, sans doute en raison de son rigorisme, mais aussi de ses curieux vêtements. Il faut dire aussi que n'étant pas chasseur et peu habile à se déplacer, il constituait un véritable fardeau pour le groupe. Qui plus est, ses prêches et ses remontrances devaient contrarier la majorité. C'est pourquoi on lui imposait le silence la plupart du temps. En outre, ses hôtes montagnais subissent l'influence du sorcier, particulièrement rebelle à son enseignement. Une fois Carigonan parti, son frère, croit-il, paraît bien disposé à l'écouter parler :

> Depuis le depart du Sorcier, mon hoste prenoit plaisir à me faire des questions, notamment des choses naturelles ; il me demanda un jour comme la terre estoit faite, et m'apportant une écorce et un charbon, il me la fit décrire. […] Il m'interrogea plus particulierement des païs dont il a connoissance, puis m'ayant escouté fort patiemment, il s'escria prononçant une de leurs grandes admirations *Amonita tinaiouikhi !* Ceste robbe noire dit vray ! parlant à un vieillard qui me regardoit ; puis se tournant devers moy il me dit : *Nicanis*, mon bien aymé, tu nous donnes en verité de l'admiration, car nous connoissons la plus part de ces terres et de ces peuples, et tu les as descrits comme ils sont[1].

Mais cette audience ne satisfait pas Lejeune qui souhaite une pleine reconnaissance apostolique. Aussi, l'ancien maître du collège de Nevers et de celui de Caen profite de cette réception favorable pour vanter ses lumières spirituelles : « Comme je suis veritable en parlant des choses de la terre, aussi tu dois te persuader que je ne voudrois pas mentir quand je te parle des choses du Ciel, et partant tu dois croire ce que je t'ay dit de l'autre vie »[1]. Devant cet argument, Mestigoit hésite, puis refuse d'en entendre davantage, remettant la discussion à plus tard : « Je te croiray, dit-il, quand tu sçauras bien parler ; nous avons maintenant trop de peine à nous faire entendre »[2]. On peut se demander si le refus poli de Mestigoit était seulement guidé par l'incompétence langagière du jésuite. Il est permis d'en douter, autrement pourquoi le Montagnais ne l'aurait pas éconduit au milieu de sa leçon de géographie. À bien y réfléchir, l'attitude de l'hôte de Lejeune s'inscrit dans la lignée de celle des membres de sa nation qui souhaitent certes établir des liens amicaux et commerciaux avec les Français, mais leur opposent souvent une franche résistance dès lors qu'il est question de théologie[3].

À preuve, le Huron Aënons d'Ossosané rejette les cinq conditions mises de l'avant par Jean de Brébeuf pour que le Dieu chrétien mette fin à l'épidémie. Si ce chef était prêt à construire une chapelle sur sa terre, il résiste toutefois aux autres exigences formulées pour les siens, voulant qu'ils abandonnent leurs croyances, qu'ils adoptent le principe de l'indissolubilité du mariage, qu'ils rejettent les repas plantureux, qu'ils cessent les

1 *RJ*-1634, p. 83.

1 *RJ*-1634, p. 17.

2 *Id*.

3 Christian Marouby a d'ailleurs bien vu que, dans des relations de missions en Amérique, la religion constitue la principale source de discorde entre les visiteurs et les populations locales : « La rencontre du missionnaire et du primitif semble donc dans son moment initial devoir se solder par un douloureux échec. Et c'est bien ce dont les textes témoignent d'abord : chaque fois que l'Européen se situe sur le plan de la religion, il nous donne de l'indien une image profondément négative » (C. Marouby, *Utopie et primitivisme*. *Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990, p. 107).

assemblées impudiques, qu'ils renoncent à l'anthropophagie et aux festins appelés Aoûterrohi, alléguant pour motifs la relativité des mœurs et des croyances : « Vos ancestres se sont autrefois assemblez et ont tenu conseil, où ils ont resolu de prendre pour leur Dieu celuy que vous honorez, et ont ordonné toutes les ceremonies que vous gardez ; pour nous, nous en avons appris d'autres de nos Peres »[1]. On se rend compte, à la lumière de ces déclarations, que Lejeune faisait preuve de naïveté quand il affirmait que celui « qui sçauroit parfaictement la langue […] seroit bien puissant parmy eux[2] ». C'était en effet sous-estimer le poids de l'héritage ancestral amérindien et de son enracinement dans les communautés locales.

L'histoire des relations entre missionnaires et autochtones est celle de multiples malentendus et accuse une détérioration graduelle. Les robes noires accusées de causer la contagion[3], voire de vouloir faire mourir tout le pays par plusieurs mauvaises langues[4], seront souvent accueillies comme des pestiférés dans les bourgades huronnes où la foi devient synonyme d'« opprobre[5] ». Les uns gardaient leurs « cabanes fermées » lorsque les missionnaires les visitaient, les autres les chassaient, ou « se sont malicieusement bouché les oreilles » ; « d'aucuns faisoient des fols et demoniacles, et s'escrioient qu'ils ne pouvoient supporter [leur]

1 Gatti, Maurizio. *Op. cit.* p. 149.
2 *RJ*-1635, p. 17.
3 François Lemercier, *RPH*-1638, t. II, p. 34.
4 *Ibid.*, p. 40.
5 Jérôme Lalemant, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable en la Mission des Peres de la Compagnie de Jesus aux Hurons[,] pays de la Nouvelle France, depuis le mois de Juin de l'année 1640. jusques au mois de Juin de l'année 1641.*, [*RPH*-1640 dans la suite], dans *RJ*, t. II, p. 79.

veuë »[1]. Pire encore, les tentatives des missionnaires pour prêcher l'Évangile suscitent parfois des réactions extrêmement violentes : un tel lève la hache sur François Le Mercier et François Marie Chaumonot, tel autre « se met à cracher » sur ce dernier et à lui « déchirer [l]a soutane, à le vouloir brûler, à chanter tant d'injures et à faire tant de tintamarres plusieurs nuits durant »[2] si bien que lui et ses compagnons ne peuvent fermer l'œil. La nation voisine des Neutres ne réserve pas aux missionnaires une meilleure réception : « En effect ils n'approchoient pas plus tost d'un bourg, qu'on crioit de tous costez : Voicy les Ag8a qui viennent (c'est le nom qu'ils donnent à leurs plus grands ennemis), barrez vos portes. De sorte que les Peres se presentans aux cabanes pour y entrer selon l'ordre et la coustume du pays, n'y trouvoient pour l'ordinaire que visage de bois, n'estant regardez que comme des sorciers qui portoient la mort et le malheur par tout[3] ». On ne saurait concevoir plus vive hostilité que cela.

L'art de la répartie chez les Amérindiens déborde largement le cadre de la religion. Les critiques touchent d'une manière plus générale l'influence du colonisateur. Quand les Jésuites reprochent aux Montagnais leur mauvais comportement, ceux-ci plaident l'irresponsabilité en raison des boissons que les Français leur donnaient[4]. Comment ne pas voir dans cette réplique une accusation dirigée contre les négociants européens qui se procurent des peaux à vil prix et souvent aux dépens de la santé

1 RJ-1636, p. 61.
2 *Id*.
3 Jérôme Lalemant, *RPH*-1640, t. II, p. 77.
4 « Tiens ton vin et ton eau de vie en prison, disent-ils, ce sont tes boissons qui font tout le mal, et non pas nous autres » (Paul Lejeune, *RJ*-1633, p. 32).

des autochtones ravagée par l'alcoolisme. Les Amérindiens s'en prennent aussi aux prétentions des missionnaires qui souhaitent attirer à eux tous les enfants du pays. La demande de Paul Lejeune adressée à un chef montagnais afin qu'il lui confie l'instruction de son fils est accueillie par un refus catégorique du père, qui affirme être « assez sçavant pour l'instruire[1] » lui-même. Semblablement, les plaintes des Français envers les Montagnais qui préfèrent envoyer leurs enfants parmi les nations alliées plutôt que chez leurs prêtres, donnent lieu à une protestation bien sentie d'un chef de Tadoussac, ce qui lui valut l'admiration de Montmagny :

> Pour les enfans, on ne voit, dit-il, autre chose que petits Sauvages aux maisons des François ; on y voit des garçons, on y voit des filles ; que voulez-vous davantage ? je croy que l'un de ces jours on nous demandera nos femmes. Vous nous demandez incessamment nos enfans, et vous ne donnez point les vostres : je ne sçache aucune famille parmy nous, qui tienne avec soy aucun François. Monsieur le Gouverneur entendant cette réponse, me dit : Je ne sçay ce qu'un Senateur Romain auroit repondu de plus à propos sur le sujet proposé[2].

Le cadre diplomatique de la harangue n'empêche pas le locuteur amérindien de dénoncer les ambitions du colonisateur qui souhaite franciser et sédentariser les enfants autochtones sans offrir de contrepartie. Même si elles ne représentent pas la majorité des discours rapportés dans les *Relations* des Jésuites,

1 *RJ*-1633, p. 21.
2 Marie-Noëlle Bourguet, « Le sauvage, le colon et le paysan » dans Figures de l'Indien (dir. Gilles Thérien), Montréal, TYPO, 1995, p. 248.

ces protestations montrent à quel point les naturels du pays avaient conscience que les rapports franco-amérindiens étaient construits sur une base inéquitable et que les revendications européennes étaient bien usurpées. *Homo loquens* en même temps que rebelle, l'Amérindien non seulement se soustrait à la morale et aux valeurs prônées par les visiteurs dont les reproches se retournent fréquemment par ricochet contre eux-mêmes. Sa voix discordante s'inscrit en faux contre la propagande missionnaire voulant qu'il quémande les secours de la France pour le tirer du paganisme et de la barbarie.

Conclusion

Qu'elle émane de la bouche des sorciers ou de leurs disciples, la parole amérindienne rejaillit fréquemment contre ceux qui tentent de l'infléchir à leurs fins. Loin d'être toujours un faire-valoir de la compétence et des efforts missionnaires, elle renvoie à l'occasion aux porte-parole de l'Évangile en sol canadien une image peu flatteuse et, en ce sens, témoigne des réactions hostiles imprévues des autochtones.

Bien que les relateurs aient vraisemblablement réécrit, voire manipulé les dialogues, ils ne sont pas parvenus à réduire au silence les voix accusatrices. Synonymes de résistance, celles-ci s'opposent à l'expansionnisme colonial et à la volonté des missionnaires de les assujettir. Les religieux, en prêchant pour un ordre répressif où règnent les interdits, ébranlent le mode de vie amérindien. Denys Delâge a bien vu que pour obtenir des conversions, l'offensive jésuite « vise à évacuer toute identité

chez l'Amérindien[1] », à transformer sa culture au point de l'amener à être comme les Français. Cette entreprise de dépossession ethnique et culturelle ne pouvait pas manquer d'engendrer des conflits. Quoique les *Relations* soient d'abord destinées à la valorisation des travaux missionnaires, la parole amérindienne offre un clair démenti à plusieurs des prétentions jésuites. Au premier chef, les sorciers se cabrent contre les émissaires de la foi chrétienne qui multiplient les marques d'opposition à leurs cérémonies et à leur mode de vie. Malgré leur compétence rhétorique et toute leur éloquence, les Jésuites et Paul Lejeune en particulier n'arrivent pas à dominer les discuteurs autochtones, et encore moins à convaincre la majorité d'entre eux d'embrasser leur foi. Certes, ils allèguent pour justification leur méconnaissance de la langue locale. Mais il y a plus. Les réticences autochtones s'expliquent par une incompatibilité des modes de vie français et amérindien. Pour compenser cet échec et l'opposition des rebelles dans les conversations rapportées, le narrateur jésuite triche un peu, non seulement en usant d'apartés, de distanciation ironique et de diverses stratégies rhétoriques, mais encore en prolongeant les échanges par des répliques non prononcées. Toutefois, ces pseudo-victoires fabriquées par le narrateur ne peuvent masquer l'imminence d'un drame annoncé. Par-delà les conversions présentées, les relations annuelles de 1616 à 1641 révèlent on ne peut plus clairement une dégradation des rapports franco-amérindiens, détérioration qui mènera quelques années plus tard à la mise à mort de ceux que l'histoire traditionnelle désigne comme les saints martyrs canadiens.

1 Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 201.

5.
De la Nouvelle-France vers le Québec contemporain

Charité bien ordonnée commence par Québec inc.(arnation)

Une épopée sur les origines du modèle de développement québécois à la lumière des lettres historiques de Marie de l'Incarnation

Caroline Joly,
Université d'Ottawa

De la Révolution tranquille à nos jours, le Québec se distingue du reste du Canada, et de l'ensemble de l'Amérique du Nord, par son modèle de développement économique et son économie sociale. Dans le cadre du présent travail, nous postulons que la question du développement social apparait en filigrane dans l'histoire du Québec et, ce, depuis le début de la colonie. Pour étayer notre postulat, nous analyserons les lettres historiques de Marie de l'Incarnation à la lumière des étapes de la construction identitaire formulées par Gérard Bouchard. En parallèle, nous démontrerons, alors que Bouchard conjecture que ces quatre étapes s'échelonnent à travers le temps, qu'elles se retrouvent toutes, à un degré ou un autre, dans les écrits de Marie de l'Incarnation, ce qui laisse sous-entendre qu'une collectivité neuve distincte de celle de la métropole était en train de s'instaurer en Nouvelle-France dès le XVII^{e} siècle.

Toute société, qu'elle soit neuve ou ancienne, cherche à se définir, à assurer sa cohésion (Moreau, paragr.19) et à orienter sa culture en se dotant d'un fonds d'images et de mythes, à savoir d'un imaginaire collectif. Cet imaginaire s'enracine dans les événements qui ont marqué son histoire et s'enrichit de génération en génération de valeurs et de croyances nouvelles. Même si les fondements historiques de l'imaginaire demeurent sujets à caution, il « est ce à partir de quoi le groupe détermine ses conduites et oriente sa praxis. Il conditionne des représentations secondaires et permet aux membres de s'y reconnaître » (Giust-Desprairies, paragr.11). Pour une collectivité ancienne, voire société, la question de la construction de cet imaginaire ne se pose que très peu puisqu'elle est déjà riche d'Anciens. Par contre, pour une collectivité neuve, selon la définition formulée par Gérard Bouchard, à savoir « toutes les populations […] nées de transferts migratoires internationaux ou intercontinentaux à partir de vieilles aires de peuplement » (Bouchard, *Esquisse d'étude comparée* 220-21), l'imaginaire s'est construit, de façon intuitive, par les populations européennes, en empruntant le savoir, les connaissances et les images de la mère patrie et en les reproduisant dans le Nouveau Monde afin de maintenir le lien colonial (Bouchard, *Genèse* 14). Éventuellement, en présence des populations autochtones et des réalités locales, ces Européens ont cherché des représentations qui les distinguaient de la mère patrie et qui les en affranchissaient. Si bien que chacune des collectivités neuves (Australasie, Afrique, Amérique) a, « à sa façon, élaboré des mythologies qui exprimaient le sentiment d'être engagées dans une grande aventure collective, peut-être sans précédent, où l'espace tenait un rôle central » (*Genèse* 16). À l'instar de toutes les collectivités neuves, c'est ainsi que la

Nouvelle-France, et dans sa suite le Québec, fondée sur quelques arpents de neige, s'est construit un imaginaire.

Seulement, en Nouvelle-France, *a contrario* des autres collectivités neuves, l'immensité de l'espace occupait une place autre en raison des rigueurs des hivers. De fait, « la nature prend ici valeur de menace dont il faut se protéger, qui oblige au repli. Cette saison devient d'ailleurs mythique dans notre imaginaire, symbolisant une force glaciale, insensible, un moment où tout est en suspens, en dormance […] » (L'Italien-Savard 33). Outre nos hivers, ont valeur de mythes : le fleuve Saint-Laurent du fait qu'il a été la porte d'entrée des explorateurs français et qu'il a joué un rôle fondamental dans le développement du Québec et du Canada (« Répertoire du patrimoine culturel du Québec »); l'habitant pour son attachement à la terre et à la « survie du peuple canadien-français » (L'Italien-Savard 34); le coureur des bois pour sa force et, notamment, son désir « d'autosuffisance qui le pousse à préserver sa liberté » (33-34). À ces mythes qui ont façonné notre imaginaire s'ajoute l'incontournable catholicisme. Même si l'Église joue un rôle capital depuis les débuts de la Nouvelle-France, la dimension catholique prend véritablement forme au cours de la seconde moitié du XIX^{e} siècle, conséquence du rapport Durham. À cette époque, il se met en place une nouvelle référence nationale, d'inspiration traditionaliste, religieuse et culturelle (Thériault 123). Au fil du temps, cette référence s'est transformée en messianisme, aux termes duquel « les caractéristiques paysanne, rurale et catholique sont un destin providentiel et [les Canadiens français] ont la mission de les propager à l'assemble de l'Amérique du Nord » (123-24). Mis ensemble, ces mythes ont tissé la trame de la nation québécoise et l'ont amenée « à faire valoir sans cesse ses traits singuliers (sa langue, sa religion, ses institutions et ses coutumes), à plaider en faveur de son caractère distinctif en Amérique, *à marquer sa différence* » (Bouchard, *Genèse* 53). Ce fameux caractère distinct est poussé à son paroxysme dans la conclusion du discours que prononce Robert Bourassa en juin 1990 dans la foulée de l'échec de l'Accord du lac Meech : « Quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, le Québec est aujourd'hui et pour toujours une société distincte, libre et capable d'assumer son destin et son développement » (Bourassa 4:29). S'agissant de cette question de développement, rappelons qu'il s'est fait jour à l'époque de la Révolution tranquille et qu'il se caractérise :

> par une structure économique originale qui repose sur trois piliers : 1) plus deux cents entreprises d'État si l'on tient compte des filiales ; 2) près de cinq mille entreprises coopératives et d'économie sociale; 3) une myriade de petites entreprises et quelques grandes entreprises capitalistes contrôlées par les francophones. (Proulx, paragr.14)

Depuis, il serait difficile de concevoir l'imaginaire collectif québécois en faisant abstraction de la notion d'économie sociale (présente dans le modèle de développement économique et Québec Inc.,) laquelle donne foi au caractère distinct du Québec, pas « uniquement dans l'ensemble canadien, mais sur tout le continent nord-américain » (Dupuis 135). Or, nous postulons dans le présent article que cette question de développement social apparait en filigrane tout au long de l'histoire du Québec et, ce,

dès le début de la colonie. Pour accréditer notre postulat, nous analyserons les lettres historiques de Marie de l'Incarnation[1] en appliquant les étapes de la construction identitaire formulées par Gérard Bouchard, lesquelles vont comme suit :

> […] la collectivité neuve se distingue de la simple enclave coloniale en ce que *a*) ses membres en viennent tôt ou tard à se percevoir comme formant une société autre, séparée géographiquement et socialement de la mère patrie (même si elle demeure dépendante de celle-ci de diverses façons, notamment à titre de colonie), *b*) ils partagent dès lors une conscience collective distincte, *c*) ils se donnent des finalités, formulent des utopies pour leur société, *d*) enfin dans la collectivité neuve, ce sont ordinairement les descendants d'Européens qui mettent fin au lien colonial, alors que dans l'enclave c'est la population indigène. (Bouchard, *Genèse* 12-13)

Ce faisant, nous démontrerons que l'économie sociale, si caractéristique de l'imaginaire québécois, puise ses origines dans la Nouvelle-France du XVII^e^ siècle et, alors que Bouchard conjecture que ces quatre étapes s'échelonnent à travers le temps (sur des décennies, voire des siècles), qu'elles se retrouvent toutes, à un degré ou un autre (sans pour autant être exemptes de

1 L'œuvre écrite de Marie de l'Incarnation est divisée, dans la plupart des éditions, en deux parties : les écrits spirituels (traité d'ascétisme et de mystique) et les écrits historiques (relations avec différents correspondants faisant état de la situation en Nouvelle-France). Pour les besoins de notre travail, nous avons soustrait les écrits spirituels et les écrits antérieurs à son arrivée en Nouvelle-France de notre corpus à analyser, même s'ils ont été écrits en fonction du Canada. Qui plus est, d'une édition à l'autre, les annotations des éditeurs diffèrent. L'édition que nous utilisons pour notre analyse est celle de dom Albert Jamet. Pour des raisons de méthodologie, lorsque nous citerons ses annotations, nous le signalerons en bas de page.

contradictions), dans les écrits de Marie de l'Incarnation, ce qui laisse sous-entendre qu'une collectivité neuve distincte de celle de la métropole était en train de s'instaurer en Nouvelle-France dès le XVII^e^ siècle.

1608 et des débuts difficiles

Quelques années après la fondation de Québec, à l'initiative de Samuel de Champlain, l'organisation du développement de la Nouvelle-France est confiée à une association de marchands, ou compagnie,[1] avec pour mandat, outre le lucratif commerce des fourrures, de veiller à l'établissement de missionnaires et de colons et, de ce fait, contribuer au rayonnement du roi. Les succès escomptés des deux premières compagnies n'étant pas au rendez-vous,[2] une nouvelle compagnie est instituée, la Compagnie de la Nouvelle-France (ou des cent associés). Selon son acte constitutif, la Compagnie détient le monopole de la traite des fourrures en échange de quoi elle s'engage à utiliser une partie des profits ainsi générés pour faire venir un nombre prescrit de colons et pourvoir à leurs besoins :

> de faire passer au dit païs de la Nouvelle France deux à trois cens hommes de tous métiers, dès l'année prochaine, 1628, et pendant les années suivantes, en augmenter le nombre jusques à quatre mille de l'un

1 Il y a eu dans l'ordre : la Compagnie de Rouen et de Saint-Malo (1614 à 1621), la Compagnie de Montmorency (1621 à 1627) et la Compagnie des cent associés (1627 à 1663) (Droüin 51). Comme Marie de l'Incarnation a vécu en Nouvelle-France de 1639 jusqu'à sa mort en 1672, nous nous intéresserons principalement à la dernière.

2 En raison notamment de conflits, dom Jamet précise que de « 1608 qui vit la fondation de Québec à 1629, où les frères Kirke et les Anglais s'en emparèrent, il n'est pas venu cent colons au Canada » (Incarnation, *Tome 3* 138) alors que quelque 4 000 colons auraient dû y être établis.

> et de l'autre sexe dans quinze ans prochainement venans et qui finiront en Décembre que l'on comptera 1643. Les y loger, nourrir et entretenir de touttes choses généralement quelconques nécessaires à la vie, pendant trois ans seulement, lesquels expirez, les dits associez seront déchargez, si bon leur semble, de leur nourriture, et entretenement, en leur assignant la quantité de terres défrichez, suffisante pour leur subvenir, avec le bled nécessaire pour les ensemencer la première fois et pour vivre jusques à la récolte lors prochaine, ou autrement leur pourvoir en telle sorte, qu'ils puissent de leur industries et travail subsister au dit païs, et s'y entretenir par eulx mesmes. (*Collection de manuscrits relatifs à la Nouvelle-France* 64)

Dans les lettres patentes de la Compagnie des cent associés, il se véhicule l'idée que la colonisation n'est possible que si le développement s'axe sur une économie solidaire, à savoir une économie qui privilégie la redistribution de la richesse, la mise sur pied d'infrastructures sociales adéquates, l'assurance d'emplois décents et la sécurité alimentaire. Sur ce dernier point, l'appel à la solidarité est motivé par les réalités climatiques locales :

> […] la culture du pays y a esté si peu advantageuse, que si on avoit manqué a y porter une année les farines et aultres choses nécessaires pour ce petit nombre d'hommes, ils seroient contraints d'y mourir de faim, n'ayant pas de quoy se nourrir un mois après le tems auquel les vaisseaux ont accoutumé d'arriver tous les ans. (63)

À cela s'ajoute le fait que la mission en Nouvelle-France jouit d'une mauvaise presse en France en raison des conditions de vie difficiles. À ce propos, Marie de l'Incarnation écrira : « L'on nous

figurait le Canada comme un lieu d'horreur; on nous disait que c'était le faubourg de l'enfer, et qu'il n'y avait pas au monde un pays plus misérable » (Incarnation, *Tome 3* 195).[1] La promesse de pourvoir en biens français les colons devait atténuer ces rigueurs, tout comme la reproduction, par une élite française,[2] d'une collectivité proprement française. Qui plus est, en conférant à cette reproduction une dimension de solidarité, la France justifiait sa politique de colonisation, laquelle énonçait que tous les peuples « non français » qui appartiennent à la France ont en commun d'être pauvres, ignorants, grossiers et sans foi ni loi (Deslandres 92). Cette politique et son mode opératoire s'inscrivaient par ailleurs dans le droit fil de l'objectif avoué de la colonisation, soit « peupler la dite colonie de naturels François Catholiques » (*Collection de manuscrits relatifs à la Nouvelle-France* 65). Pour le réaliser, il faut franciser et, de ce fait, évangéliser les populations locales. Ce mandat d'assimilation est confié aux missionnaires jésuites. « Missions évangélisatrices, éducation religieuse et assistance matérielle seront les moyens privilégiés de rassembler, réformer et réintégrer les brebis perdues au grand corps de la chrétienté catholique et française » (Deslandres 91). Or, comme leurs efforts d'évangélisation « souffre[nt] des mêmes lenteurs que la colonisation » (Incarnation, *Tome 3* 139),[3] les Jésuites appellent en renfort les Ursulines et les

1 Lettre LXX, adressée à l'un de ses frères, écrite le 4 septembre 1640. Selon dom Jamet, il s'agirait de Mathieu Guyart.

2 La Compagnie des cent associés était composée de marchands français fortunés, d'agents de la couronne et de professionnels. La liste complète des associés se trouve aux pages 80 à 85 de la *Collection de manuscrits relatifs à la Nouvelle-France*.

3 Dom Jamet.

Hospitalières : les premières se voient confier l'éducation des jeunes Françaises et Amérindiennes; les secondes, les soins de la population de Québec. C'est dans ce contexte qu'arrive à Québec, le 1er août 1639, Marie Guyart, dite Marie de l'Incarnation.

Marie de l'incarnation : reproduction à l'identique

La politique de colonisation française et sa dimension de solidarité trouvent un écho fidèle dans les écrits de Marie de l'Incarnation et, paradoxalement, dans ce qui n'y est pas écrit. À cet égard, précisons que jamais l'Ursuline ne traite de l'organisation scolaire ni des matières enseignées, si ce n'est que pour signaler que les petites séminaristes françaises et amérindiennes suivent des cours de latin (191),[1] de français, d'obéissance et de foi. S'il en est ainsi, c'est que « les Ursulines canadiennes suivent le règlement de Tours » (Deslandres 97). Pour les besoins de notre analyse, les éléments de la reproduction à l'ancienne auxquels nous nous intéressons relèvent de l'organisation de la société civile et religieuse. Ainsi, à leur arrivée, les Ursulines occupent un entrepôt désaffecté de la Compagnie des cent associés qu'elles organisent du mieux qu'elles le peuvent avec leur faible moyen, non pas en s'adaptant à leur milieu, mais bel et bien en reproduisant leur mode de vie.

> Il en est arrivé plusieurs d'une nation fort éloignée[2] qui, nous voyant, étaient en peine de notre façon de vie. Ils me demandèrent pourquoi nous avions la tête enveloppée, et pourquoi on ne nous voyait que par des trous : c'est ainsi qu'ils appelaient notre grille. Je leur dis que les vierges de notre pays étaient ainsi, et qu'on ne les voyait point autrement. (191)[1]

1 Lettre LXIX, adressée à la mère Marie-Gillette Roland, religieuse de la visitation de Tours, écrite le 4 septembre 1640.
2 Selon dom Jamet, il s'agirait d'Abénakis.

En fait, toute l'organisation des Ursulines reprend le modèle éprouvé français, même celui des finances. Dans l'extrait ci-dessous, Marie de l'Incarnation explique la façon dont l'argent est géré chez les Ursulines de Tours.

> Lorsqu'il est question de rente viagère parmi nous, les parents donnent un dot[2] selon leurs biens, comme de 4 à 5.000 livres, – les plus petits sont de 3.000 livres, – pour être à perpétuité à la communauté. L'argent se consigne la veille de la profession de la fille, et 150 ou 200 livres de pension viagère donnée pour qu'elle suive la fille partout où l'obéissance l'envoyera. (Incarnation, *Tome 4* 220)[3]

Ce mode de gestion n'est pas sans rappeler celui d'une coopérative de solidarité. À titre de coopérative, les membres doivent contribuer un apport financier (une dot) dans la coopérative (l'ordre des Ursulines) et une partie de cet apport devient propriété commune ; le reste demeure la propriété du membre. Selon les termes du contrat signé, le fruit des profits générés revient au membre sous forme de ristourne (rente). Qui plus est, le modèle coopératif comporte un avantage de taille en ce qu'il participe de façon active au développement local et régional (la construction et l'entretien du couvent des Ursulines favorisent le développement économique et la création d'emplois). De

1 Lettre LXIX.
2 Encore au masculin à cet époque. Annotation de dom Jamet.
3 Lettre CL, adressée au R. P. Jérôme Lalemant, écrite entre le 16 et le 22 octobre 1648.

plus, il se décline en plusieurs catégories, dont la coopérative de solidarité, laquelle se caractérise par la diversification de son sociétariat et son ouverture au partenariat et regroupe des utilisateurs (les séminaristes et les Amérindiens), des travailleurs et du soutien (toute autre personne ou société qui a un intérêt économique, social ou culturel dans l'atteinte de l'objectif de la coopérative, en l'occurrence des ouvriers et des médiatrices)[1] (« La coopérative : un modèle d'affaires à découvrir »). Qui plus est, les Ursulines prennent l'habitude de nourrir les séminaristes après leurs instructions,[2] car elles sont conscientes, en reproduisant le modèle d'assistance aux pauvres Français du XVII^{e} siècle, « qu'il ne faut pas dissocier l'assistance matérielle de l'aide spirituelle, la première servant souvent de condition préalable à la seconde » (Deslandres 97). Ainsi, déjà au XVII^{e} siècle, la colonisation s'opérait en se fondant sur le partage, la mise en commun des ressources et la solidarité sociale.

Par ailleurs, les transferts migratoires qui ont donné lieu aux sociétés neuves ont, par suite logique, créé un point de rupture entre deux sociétés (l'ancienne et la neuve). Dans le cas de la société neuve, il s'en est suivi un sentiment d'isolement, de précarité et de dépendance totale à l'endroit de la métropole (Bouchard, *Genèse* 16). Dans la Nouvelle-France du XVII^{e} siècle, cette affirmation est d'autant plus vraie en raison de l'hiver (saison au cours de laquelle aucun navire ne peut naviguer sur le fleuve Saint-Laurent et aucune végétation ne pousse)

1 Marie de l'Incarnation nomme ainsi les dames de France qui se font les marraines des jeunes filles Amérindiennes (modèle de parrainage international d'aujourd'hui).
2 Voir entre autres la lettre LXVI à la page 176 (Tome 3).

et de la menace constante des Iroquois. Ces deux réalités bien locales ont concouru à nourrir le lien de dépendance envers la France et à susciter un sentiment de solidarité. Dans ses écrits, Marie de l'Incarnation se fait le chantre de la politique solidaire en exhortant ses correspondantes à lui envoyer des fonds et des biens de toute sorte :

> Dieu nous a fait la grâce de les pouvoir assister jusqu'au printemps dernier, qu'ils nous ont tenu bonne compagnie, et ce nous sera une singulière consolation de pouvoir continuer à le faire avec le secours des personnes charitables de France, sans lesquelles cela nous sera absolument impossible, notre petit séminaire ne pouvant suffire de lui-même aux grandes dépenses qu'il faut faire pour l'entretien des séminaristes et pour le secours des autres Sauvages. (Incarnation, *Tome 3* 171)[1]

Il est entendu qu'elle aurait pu nourrir ses séminaristes et les autres Amérindiens qui frappaient aux portes du couvent avec les denrées de l'Amérique septentrionale, mais celles-ci sont en quantité insuffisantes, même pour les Amérindiens :

> Il y a des temps auxquels les Sauvages meurent presque de faim ; ils font quelquefois trois ou quatre lieues pour trouver de méchantes mûres de halliers, et de méchantes racines que nous aurions de la peine à souffrir dans la bouche. Nous sommes si affligées de les voir ainsi affamés, qu'à peine osons-nous les regarder. (*Tome 3* 217)[2]

En fait, le mode de vie nomade des Amérindiens explique en

1 Lettre LXVI, adressée à une dame de qualité, écrite le 3 septembre 1640.
2 Lettre LXXV, adressée à la mère Marie-Gillette Roland, religieuse de la visitation de Tours, écrite le 30 août 1641.

partie l'insécurité alimentaire qui les affligeait puisque, n'ayant pas de campement fixe, il leur était impossible d'engranger quelque provision que ce soit. Par ailleurs, elle souligne au passage une autre réalité exclusive à la Nouvelle-France :

> En France, il y a beaucoup de nécessiteux, mais il y a aussi beaucoup de personnes charitables pour les secourir ; ici tous sont pauvres et nul ne les peut assister que nous, et quelque petit nombre de gens de bien qui sont passés de France ; mais nous sommes pauvres nous-mêmes, et n'avons que par aumônes ce peu que nous avons pour nos nécessités. (*Tome 3* 271)[1]

La pauvreté y est le lot commun et l'aide ne peut venir que de la mère patrie. Marie de l'Incarnation, étant rompue aux usages du négoce (d'abord auprès de son mari, puis auprès de son beau-frère), sait financer les activités caritatives. Une des méthodes qu'elle privilégie : le « marrainage ». Une dame de qualité française sert de marraine à une jeune Amérindienne et la pourvoit en tout ce qu'il lui faut. « Pour l'amour de Jésus-Christ que vous aimez, rendez-vous la médiatrice des pauvres filles sauvages. Un grand nombre va se perdre si nous ne les retirons de ce malheur ; et nous ne le pouvons faire à cause de notre impuissance, tant du vivre que du logement » (*Tome 3* 180).[2] En conclusion de cette même lettre, elle implorera son interlocutrice de faire sa part pour la mission du France.

La seconde réalité qui maintenait bien vivant le lien de dépendance envers la métropole, à savoir la menace constante des

1 Lettre XCII, adressée à une supérieure d'un couvent d'Ursulines en France, écrite le 16 septembre 1642.

2 Lettre LXVI, adressée à une dame de qualité, écrite le 3 septembre 1640.

Iroquois, se manifeste de deux façons dans les écrits de Marie de l'Incarnation : *primo*, il fallait des constructions qui en protègent ; *secundo*, il fallait les ressources (humaines et matérielles) pour les ériger. Ainsi les « maisons portatives d'écorces d'arbre de bouleau, [que les Sauvages] dressent bien proprement avec des perches » (*Tome 3* 371-72)[1] ne suffisent pas à protéger les populations des incursions iroquoises. Il faut des constructions de pierre. En fait :

> [I]l y a des maisons de pierres, de bois et d'écorces. La nôtre est toute de pierres ; elle a quatre-vingt-douze pieds de longueur et vingt-huit de large : c'est la plus belle et grande qui soit en France pour la façon d'y bâtir […]. Le Fort est de pierres et les maisons qui en dépendent. Celles des Révérends Pères, de Madame notre fondatrice, des Mères Hospitalières et des Sauvages sédentaires, de pierres. Celles des habitants, de colombage pierroté ; deux ou trois étant aussi de pierre pure. (*Tome 3* 370-71)

Seulement, pour construire de tels bâtiments, il faut des ressources et un savoir-faire. Les Amérindiens n'ayant pour toute habitation que leurs traditionnels wigwams, nomadisme oblige, les colons et, en corollaire, les Ursulines font « venir de France nos artisans, qu'on loue pour trois ans ou plus. Nous en avons dix qui font toutes nos affaires, excepté que les habitants nous fournissent la chaux, [le] sable et [la] brique » (*Tome 3* 372). Les Français utilisent des modes et des techniques de construction éprouvés dans l'ancien monde et les reproduisent dans le nouveau. Comme la main-d'œuvre locale n'est pas « qualifiée », il faut l'importer. En raison donc des réalités locales, les mis-

1 Lettre CVII, adressée à son fils, écrite le 26 août 1644.

sionnaires et colons n'avaient d'autres choix que de dépendre de la mère patrie en tout et pour tout et de reproduire ce qu'ils savaient.

À ne pas en douter, Marie de l'Incarnation ne cherchait pas à innover en venant en Nouvelle-France. Elle reproduisait les règles de Tours et appliquait des « théories éducatives [qui] se situent dans une stricte orthodoxie par rapport aux directives françaises. Pour l'Ursuline, le système a déjà fait ses preuves » (Deslandres 99). Qui plus est, dans le contexte où se trouvait la colonie, une distanciation d'avec la métropole n'aurait pas été envisageable avant, à tout le moins, qu'un bon nombre de terres n'aient été défrichées et que certaines infrastructures de proximité et d'usage commun (moulins, entrepôts, réseaux de transport et de communication, résidence, etc.) n'aient été construites. De telles réalisations, faute d'une main d'œuvre suffisante, n'auraient vu le jour qu'après plusieurs décennies de travail acharné et de solidarité. D'ailleurs, il se serait révélé étonnant que ces mêmes missionnaires et colons aient adopté un mode de vie qui ne leur soit pas propre, d'autant plus qu'au XVII^{e} siècle la plupart des Amérindiens étaient nomades. L'ennui, avec cette reproduction à l'ancienne, c'est que « vouée à l'imitation et à la dépendance, la culture fondatrice s'installe dans un complexe d'infériorité qui étouffe ses capacités créatrices » (Bouchard, *Genèse* 31). Qui plus est, cette culture fondatrice se définit par la suite en fonction d'un traumatisme à surmonter, la pauvreté en l'occurrence. Or, à peine une année après l'arrivée des Ursulines, Marie de l'Incarnation écrira : « [l]es habitants de Québec nous

donnent des légumes et d'autres semblables rafraîchissements,[1] en sorte que nous sommes trop à notre aise » (Incarnation, *Tome 3* 193).[2] Ainsi, en peu de temps, on constate que les efforts entrepris il y a à peine une trentaine d'années commencent à porter fruit, puisqu'il y a un début d'autosuffisance et de mise en commun.

… Émergence d'une conscience collective distincte

Les balbutiements d'autosuffisance jumelés à l'obligation de s'adapter aux réalités locales bien différentes de celles de la métropole favorisent l'émergence d'une conscience collective distincte. À ce propos Gérard Bouchard écrira que le « travail de la culture non écrite produit à plus ou moins long terme une première différenciation entre la société d'origine et la société neuve. Au gré des inventions et adaptations commandées par les nécessités quotidiennes » (Bouchard, *Genèse* 23). Or, à la lumière des écrits de Marie de l'Incarnation, il appert qu'une conscience collective distincte de celle de la métropole prenait forme dès le XVII^{e} siècle et, ce, par nécessité de s'adapter aux réalités locales. Même si l'été « soit ici aussi chaud qu'en France » (Incarnation, *Tome 3* 182),[3] les rigueurs de l'hiver contraignent missionnaires et colons à changer leurs habitudes. D'abord, fait anecdotique s'il en est un, ils doivent adapter leurs chaussures.

> Leurs souliers sont de peaux d'orignac, qui est

1 Nourriture fraîche. Annotation de dom Jamet.
2 Lettre LXIX, adressée à la mère Marie-Gillette Roland, religieuse de la Visitation de Tours, écrite le 4 septembre 1640.
3 Lettre LXVII, adressée à l'un de ses frères, écrite le 4 septembre 1640. Selon Dom Jamet, il s'agirait de Hélye Guyard.

> comme du buffle. Ils froncent cela par le bout. Une pièce carrée qu'ils mettent au talon. Ils passent dedans une petite courroie comme à une bourse. Voilà leur soulier fait. Les Français n'en portent point d'autre l'hiver, d'autant qu'on ne peut sortir qu'avec des raquettes sous les pieds : pour marcher sur la neige, on ne s'y peut servir de souliers français. (*Tome 3* 375)[1]

Il va de soi que la bottine de cuir, avec semelle et talon, n'est pas adaptée au climat de la Nouvelle-France. Qui plus est, une nouveauté s'ajoute : les raquettes. La neige s'accumulant en quantité moindre en France, il n'y a nul besoin de songer à confectionner des raquettes. En Nouvelle-France, c'est tout le contraire. Les Amérindiens, étant mieux adaptés à cette réalité, ont transmis leur savoir aux Français afin que ceux-ci soient en mesure de se déplacer. Quoi qu'il en soit, en hiver, non seulement il faut s'*amérindianiser* pour sortir, mais il le faut également pour demeurer à l'intérieur. En effet, les habitations doivent elles aussi être repensées de façon à les chauffer :

> Notre maison a trois étages. Nous avons nos cellules en celui du milieu, faites comme celles de France. Notre cheminée est au bout du dortoir pour échauffer le courroir et les celles dont les séparations ne sont que de bois de pin. L'on n'y pourrait échauffer autrement, car ne croyez pas qu'on puisse être longtemps en sa celle l'hiver sans se chauffer. Ce serait un grand excès d'y demeurer une heure, encore faut-il avoir les mains cachées et être bien couvert. Hors les observances, la demeure ordinaire pour lire, écrire et étudier, est de nécessité auprès du feu, ce qui est une incommodité et un assujettissement extrême, particulièrement à moi qui ne me chauffais jamais en France. (*Tome 3* 372-73)

1 Lettre CVII, adressée à son fils, écrite le 26 août 1644.

Les Français sont contraints de revoir leur façon d'aménager les espaces intérieurs et les matériaux qu'ils utilisent de façon à ce que la chaleur se diffuse facilement. Les structures de bois y sont plus propices que celles en pierres. Les cheminées sont placées aux deux extrémités, « comme on le voit entre dans les vieilles maisons du France » (*Tome 3* 372)[1] pour cette même raison. Quant aux toitures des maisons, elles « sont de planches doubles ou de bardeau et plancher au dessous » (*Tome 3* 374), car les tuiles et les ardoises n'ont pas encore été introduites en Nouvelle-France (*Tome 3* 374).[2] Les missionnaires et colons apprivoisent de nouveaux procédés de construction pour survivre et s'adapter à leur nouvel environnement. Autre rupture d'avec la métropole, les Ursulines préparent un festin à tous ceux qu'elles reçoivent en dépit de leur faible moyen :

> Il y a cette différence qu'on ne fait point de festins à nos parloirs de France, mais l'on en fait en celui-ci. On leur sert de bons plats de sagamité, de farine d'Inde et de pois qui passent entre eux pour un grand régal, car ce serait une chose honteuse d'envoyer un Sauvage sans lui présenter à manger. (*Tome 3* 210)[3]

Le fait à beau relever, ici encore, de l'anecdote, mais il n'en demeure pas moins que Marie de l'Incarnation l'a signalé dans ses écrits pour témoigner des pratiques différentes qui se forgent en raison des réalités locales. Qui plus est, au moment d'écrire la lettre dont est tiré l'extrait ci-dessous, la paix universelle

1 Dom Jamet.
2 Dom Jamet.
3 Lettre LXXIV, adressée à la mère Jeanne-Françoise Le Vassor, supérieure de la Visitation de Tours, écrite le 24 août 1641.

avait été conclue avec les Iroquois « aux Trois-Rivières, et qui englobait tous les Sauvages alliés des Français. Le traité mettait fin à une série d'hostilités, qui duraient depuis 1640 et qui forment la première phase de ce qu'on est convenu d'appeler la Première Guerre Iroquoise » (*Tome 4* 22).[1] En raison de cette nouvelle réalité, les Hurons frappent maintenant aux portes des Ursulines, afin de s'initier à la parole de Dieu et de se sédentariser. Par souci de solidarité, « [n]os trois maisons religieuses, avec quelques personnes charitables, se sont cotisées pour nourrir ces pauvres exilés, qui viennent pourtant de partir pour aller quérir en leur pays le reste de leurs familles, afin de s'établir proche de nous » (*Tome 4* 280).[2] Par ailleurs, pour que le message porte, les missionnaires ont dû apprendre la langue huronne : « Ces nouveaux habitants nous obligent d'étudier la langue huronne, à laquelle je ne m'étais point encore appliquée, m'étant contentée de savoir seulement celle des Algonquins et Montagnais qui sont toujours avec nous » (*Tome 4* 280-81). Ainsi, même si l'objectif de la colonisation – décrété par la couronne française – était de franciser et d'évangéliser les peuples amérindiens pour que toute la colonie soit peuplée de Français catholiques, les missionnaires et colons faisaient preuve d'une bien plus grande ouverture d'esprit que leurs homologues de la métropole, car il leur fallait apprendre et maîtriser les langues autochtones pour communiquer avec les Amérindiens et tisser des liens avec ces derniers.

Quoi qu'il en soit, même si de la nécessité naît l'invention, une collectivité neuve ne peut manifester sa conscience collective

1 Lettre CXVIII, adressée à son fils, écrite le 14 septembre 1645. Annotations de Dom Jamet.
2 Lettre CLVIII, adressée à son fils, écrite le 17 mai 1650.

d'une façon subite. En effet, si elle rompt tout lien avec la mère patrie pour « jouer la carte de l'authenticité et créer ses propres références » (Bouchard, *Genèse* 30), la collectivité neuve se prive des ressources dont elle a besoin et « s'expose alors au regard dédaigneux de la métropole et à l'insoutenable comparaison avec son antique et prestigieux patrimoine » (*Genèse* 30-31). Comme la colonie jouissait d'une très mauvaise réputation aux yeux des Français de l'époque, il aurait été difficile de convaincre qui que ce soit d'émigrer en Nouvelle-France. Dans de pareilles circonstances, les premiers colons français n'ont eu d'autres choix que d'opter pour un modèle de continuité et de l'enrichir d'éléments nouveaux, puisque leur survie en dépendait.

… Se donnent des finalités et formulent des utopies

Les réalités locales étaient si différentes de celles de la métropole, les missions d'évangélisation donnaient des résultats si mitigés et les efforts de colonisation souffraient tellement des mêmes lenteurs que l'évangélisation que l'utopie formulée au XIX^e^ siècle de fonder une société canadienne-française catholique et paysanne et de la circonscrire à la vallée du Saint-Laurent pour éviter qu'elle ne soit en contact avec les forces adverses du protestantisme, de l'anglicisation et du capitalisme (Thériault 125) ne tient pas la route. D'abord, les explorateurs français se sont rendus aux quatre coins de l'Amérique, et les trois forces adverses précitées n'étaient pas des facteurs déterminants à l'époque de Marie de l'Incarnation : les Britanniques et le protestantisme sont venus plus tard, et la solidarité était bien plus présente au sein de la collectivité que le capitalisme. Les efforts pour ancrer l'utopie dans la réalité semblent davantage motivés

par la volonté de convaincre la société que le projet messianique remonte au début de la colonie et qu'il a d'abord été couronné de succès, ce que les écrits de Marie de l'Incarnation viennent contredire. En effet, les Amérindiens ont résisté à l'évangélisation.

> Ils se sont logés dans un tel village où tout le monde se portait bien ; sitôt qu'ils s'y sont établis, tout y est mort à la réserve de trois ou quatre personnes. Ils ont changé de lieu, et il en est arrivé de même […]. Ne voyez-vous pas bien que, quand ils remuent les lèvres, ce qu'ils appellent prière, ce sont autant de sorts qui sortent de leurs bouches ? […] Si l'on ne les met promptement à mort, ils achèveront de ruiner le pays, en sorte qu'il n'y demeurera ni petit ni grand. (Incarnation, *Tome 3* 202)[1]

Toutefois, cette utopie a le mérite de s'inscrire dans le droit fil d'un schème de pensée selon lequel « [l]'idée nationale procéderait ordinairement d'une prémisse d'homogénéité : on concevait mal la nation sans des institutions, des règles, une langue, des coutumes, une mémoire et même une religion communes » (Bouchard, *Genèse* 30). Par contre, de nombreux facteurs jouent en sa défaveur. D'abord, l'utopie a été formulée *a posteriori* des écrits de Marie de l'Incarnation, laquelle fait souvent état d'alliances et des bonnes actions des alliés amérindiens, comme en atteste l'extrait suivant :

> M. le Gouverneur leur en fit aussi de son côté, pour leur témoigner qu'il agréerait leurs[2] propositions, et que de sa part il la maintiendrait de tout son pouvoir ; que ci-après, il les aimerait et protégerait comme ses enfants, qu'ils seraient les très bien venus dans les maisons françaises, qu'ils y trouveraient toujours le feu et la chaudière prête pour leur témoigner le contentement qu'on a de les voir en notre alliance […]. (Incarnation, *Tome 4* 84)[1]

1 Lettre LXXIII, adressée à la mère Ursule de Sainte-Catherine, supérieure des Ursulines de Tours, écrite le 13 septembre 1640.
2 Celles des Iroquois.

Ensuite, elle ne tient nullement compte de l'infériorité numérique des Français.

> Déclassés, les Français n'eurent d'autre choix que de tirer leur force d'une alliance avec les nations autochtones. Cette alliance constitue un facteur décisif dans la capacité de maintien d'une entreprise coloniale française en Amérique […]. En contrepartie, la faiblesse de l'entreprise coloniale française représentait pour les nations amérindiennes un argument décisif en faveur d'une alliance. (Delage 17)

Pas plus qu'elle ne prend en compte le territoire où ont choisi de s'installer les Français et de la portée d'un tel choix.

> Les Français […] s'installant de surcroît au XVII^e^ siècle dans une zone préalablement dépeuplée — les populations des villages sédentaires entre Montréal et l'île aux Coudres avaient disparu vers 1580 —, ne prenaient donc pas la terre des Amérindiens. C'est pour ces raisons que les Français […] ont pu s'intégrer dans un immense réseau d'alliances les rattachant à un très grand nombre de nations à l'intérieur du continent. (17-18)

L'ensemble de ces alliances ouvre la voie au rêve de mixité d'abord formulé par le cardinal Richelieu dans l'acte d'établis-

1 Lettre CXXV, adressée à son fils, écrite le 10 septembre 1646.

sement de la Compagnie des cent associés, lequel acte accordait aux Amérindiens convertis la citoyenneté française avec tous les avantages qu'une telle nationalité suppose :

> […] les Sauvages qui seront amenez à la cognoissance de la Foy et en feront profession, seront censez et reputez naturels François, et comme tels pourront venir habiter en France quand bon leur semblera, et y acquérir, traicter, succéder et accepter donations et légats, tout ainsy que les vrays regnicoles et originaires François, sans estre tenus de prendre aucunes lettres de déclaration ni de naturalité. (*Collection de manuscrits relatifs à la Nouvelle-France* 70)[1]

La même idée sera reprise par Champlain, qui la pousse un peu plus loin : « [u]n jour de grand conseil, il dit aux Hurons : Convertissez-vous au christianisme, et les Français iront volontiers en votre pays de l'ouest ; ils épouseront vos filles, et ils vous apprendront divers arts et métiers. Nous ne formerons plus qu'un peuple » (Groulx 46). Les Jésuites, qui détiennent le monopole des missions d'évangélisation en Nouvelle-France depuis 1632 (Deslandres 92), chérissent le même rêve de mixité qu'exprime le missionnaire Paul Le Jeune (grand architecte des missions). « Ils veulent intégrer les Amérindiens à la société française de manière à créer une nation mixte, combinant les qualités des deux peuples » (92). En France, Jean-Baptiste Colbert, alors grand argentier du Royaume, fait un calcul tout simple : « si on assimile les Sauvages en les mariant aux colons, on gagnera en peuples, donc en bras travailleurs, éventuellement imposables, en bras colonisateurs , et surtout en bras armés » (93). La table était mise dès le XVIIe siècle

1 Article XVII.

pour donner à la colonie une finalité toute particulière, différente de celle de la France : une société catholique et française, certes, mais mixte et dans laquelle tous les membres sont égaux.

Du point de vue de la mixité, les écrits de Marie de l'Incarnation nous révèlent certains faits intéressants. D'abord, il y a une forme embryonnaire de mixité linguistique : « Ce que nous avons vu en arrivant dans ce nouveau monde nous a fait oublier tous nos travaux : car entendre louer la Majesté divine en quatre langues différentes […] nous fai[t] oublier nos croix et nos fatigues » (Incarnation, *Tome 3* 142).[1] Déjà, la Nouvelle-France vibrait par un cosmopolitisme, lequel caractérisait la colonie lorsque laissée à elle-même et isolée géographiquement de la métropole. En fait, selon l'Ursuline, « en ce bout du monde, où l'on est sauvage toute l'année, sinon lorsque les vaisseaux sont arrivés, que nous reprenons notre langue française » (*Tome 3* 181-82)[2] la vie ne se déroule en français qu'à l'été et au retour de la flotte.

Toutefois, ce qu'elle révèle à mots couverts de la mixité et des œuvres missionnaires est bien plus évocateur de l'état de la situation et s'inscrit en faux contre toute la politique française de colonisation et l'utopie messianique. S'agissant de la mixité, elle ne se prononce à peu près pas. Par contre, elle écrira qu'une de ses séminaristes, Marie Amiskouevan, « est recherchée de mariage par un Français, mais on a dessein de la donner à un de sa nation, à cause de l'exemple qu'on espère qu'elle donnera aux

1 Lettre LVIII, adressée à l'un de ses frères, écrite le 1er septembre 1639. Selon dom Jamet, il s'agirait de Hélye Guyart.
2 Lettre LXVII, adressée à l'un de ses frères, écrite le 4 septembre 1640. Selon dom Jamet, il s'agirait de Hélye Guyart.

Sauvages » (*Tome 3* 172).[1] Les missionnaires appliquent la politique, mais se ravisent puisqu'une autre méthode a leur faveur : une fois qu'elles sont évangélisées, les femmes sont rendues à leur nation pour qu'elles la convainquent de suivre le droit chemin en prêchant par l'exemple. Sur cette question particulière, elle soulignera au passage une différence fondamentale entre les deux sociétés :

> Ce généreux chrétien a une femme païenne des plus méchantes et des plus insupportables, qui lui fait mille peines : il souffre ses malices et ses emportements avec patience, et ne l'a point encore voulu quitter, pour tâcher de la convertir et pour sauver l'âme d'une petite fille qu'il perdrait, parce que c'est la coutume du pays que, quand les personnes mariées se séparent, la femme emmène les enfants. (*Tome 3* 210)[2]

Contrairement à la société française, celle amérindienne est matriarcale : les enfants suivent la mère. Dans l'éventualité où l'Amérindienne mariée à un Français est bien pratiquante et francisée, un mariage mixte ne devrait pas poser de problèmes significatifs. Par contre, dans le cas contraire, les enfants seraient « perdus ». Afin d'éviter que cela ne se produise, la mixité s'effectue à sens unique, à savoir entre un Français et une Amérindienne élevée « à la française » pour éviter que les enfants issus d'une telle union ne deviennent des petits Amérindiens élevés dans les bois selon les modèles ancestraux. Or, quelques années plus tard, après avoir pleinement saisi les réalités locales, Marie de

1 Lettre LXVI, adressée à une dame de qualité, écrite le 3 septembre 1640.
2 Lettre LXXIV, adressée à la mère Jeanne-Françoise Le Vassor, supérieure de la Visitation de Tours, écrite le 24 août 1641.

l'Incarnation constate que la conversion des Amérindiens se bute invariablement à un problème de taille, celui de la liberté :

> Depuis tant d'années que nous sommes établies en ce pays, nous n'en avons pu civiliser que sept ou huit qui aient été francisées ; les autres, qui sont en grand nombre, sont toutes retournées chez leurs parents, quoique très-bonnes chrétiennes. La vie sauvage leur est si charmante à cause de sa liberté, que c'est un miracle de les pouvoir captiver aux façons d'agir des Français, qu'ils estiment indignes d'eux, qui font gloire de ne travailler qu'à la chasse ou à la navigation ou à la guerre. (*Tome 2 (R)* 396)[1]

En choisissant de rendre à leur famille les Amérindiennes formées à la française, les maîtres d'œuvre de la colonisation, sans doute par manque de prévoyance, n'ont pas vu les incompatibilités entre les deux modes de vie. Le reste de la lettre de l'Ursuline en témoigne :

> Ils mènent leurs femmes et leurs enfants à leurs chasses, et ce sont elles qui écorchent les bêtes, qui passent les peaux, qui boucanent les chairs et le poisson, qui coupent tout le bois, et enfin qui ont le soin de tout le ménage, tandis que les hommes vont chasser. Quand ils sont dans leurs cabanes, ils regardent faire leurs femmes en pétunant (fumant). Tout leur travail, outre ce que je viens de dire, est de faire leurs cabanes et les berceaux de leurs enfants, leurs raquettes, leurs traînes (traîneaux) et leurs canots. Tout autre ouvrage leur paraît bas et indigne d'eux. Les enfants apprennent tout cela quasi dès la naissance. Les femmes et les

1 Lettre CXCIV, adressée à son fils, écrite le 17 octobre 1668. Cette lettre est tirée du recueil annoté par l'abbé Richaudeau, car l'ouvrage de dom Jamet que nous avons utilisé jusqu'ici se termine avec les écrits de l'année 1652. Dom Jamet est mort avant d'avoir pu finir l'édition des écrits.

> filles canotent (font manœuvrer les canots) comme les hommes. Jugez de là s'il est aisé de les changer après des habitudes qu'ils contractent dès l'enfance, et qui leur sont comme naturelles. (*Tome 2 (R)* 396)

Elle fait également état d'un autre élément déterminant dans l'échec des missions : chacun s'est cru supérieur à l'autre. Les Français ont d'abord justifié leur politique de colonisation en prétextant sortir les peuples autochtones de leur misère et malheur, alors que les Amérindiens de Nouvelle-France s'estimaient supérieurs aux Français en raison justement de leur mode de vie.

Par ailleurs, elle dénonce l'inadéquation des politiques françaises aux réalités locales et l'immixtion des autorités françaises dans le bon fonctionnement de la colonie.

> On parle de nous donner un évêque en Canada ; je ne sais si vous savez de quelle manière cela s'est passé en France. […] Pour moi, mon sentiment est que Dieu ne veut pas encore d'évêque en Canada : le pays n'étant pas encore assez fait, et nos Révérends Pères y ayant planté le christianisme, il semble qu'il y a de la nécessité qu'ils le cultivent encore quelque temps, sans qu'il y ait personne qui puisse être contraire à leurs desseins. (*Tome 4* 110-11)[1]

Marie de l'Incarnation est d'avis que le pays – et non la colonie – n'est pas prêt. Les Jésuites ne jouissent pas d'un capital de sympathie à la cour de France et la nomination d'un évêque en Nouvelle-France gênerait leur monopole sur ces territoires. Selon l'Ursuline, il faut plutôt construire encore et laisser Dieu faire son œuvre.

1 Lettre CXXIX, adressée à son fils, écrite le 11 octobre 1646.

Conclusion

Marie de l'Incarnation aura été à la fois l'architecte et le témoin privilégié de la naissance d'une nation. Dans ses écrits, figure son cheminement personnel lequel se meut au gré de l'évolution de la colonie. À ses débuts, elle impose les méthodes françaises puisqu'elle n'en connaissait pas d'autres. De fil en aiguille, elle prend conscience des réalités locales et s'y adapte en adoptant celles qui correspondent à son mode de vie. Cette obligation d'adaptation met à mal l'idée généralisée qui prévalait à l'époque selon laquelle la France était supérieure aux colonies. Sauf qu'une distanciation trop abrupte d'avec la France aurait mis en péril la survie de la colonie. Ce déchirement dans le cheminement de l'Ursuline est tantôt voilé, tantôt explicite. Par contre, ce qui est manifeste dans ses écrits, c'est l'idée qu'il faut travailler solidairement à développer la colonie, car sans alliance, sans négoce et sans soutien local, l'ensemble de l'entreprise colonisatrice était voué à l'échec. De notre point de vue, il est indéniable que ses réflexions sur les rapports entre les colons et les Amérindiens de même qu'entre la France et la colonie ont contribué au façonnement de l'imaginaire collectif du Québec en ce qu'elles ont semé le germe du développement social en Nouvelle-France et qu'aujourd'hui ce dernier est devenu l'un des fleurons de l'identité québécoise. D'ailleurs, l'histoire récente du Québec a vu naitre de nombreuses institutions ayant pour mission de favoriser la prise en main économique des individus et des collectivités en faisant la promotion d'organisations coopératives. Il suffit de penser au Mouvement Desjardins (le 6 décembre 1900), le Québec Inc. (1960), la Caisse de dépôt et

Placement (le 15 juillet 1965) ou encore à TREQ (Coopérative de Transport Régional du Québec), laquelle a vu le jour en pleine pandémie de, pour en avoir la preuve.

Quant à la dernière étape du cheminement identitaire formulée par Bouchard, à savoir « dans la collectivité neuve, ce sont ordinairement les descendants d'Européens qui mettent fin au lien colonial, alors que dans l'enclave c'est la population indigène » (Bouchard, *Genèse* 13), il est indubitable que les Amérindiens ont été tenus à l'écart du développement identitaire des 150 dernières années. Jusqu'à récemment, peu ou prou d'efforts n'avaient été déployés pour réhabiliter leur rôle dans la construction de notre imaginaire collectif. Seulement, si nous examinons de près leur rôle, peut-être découvririons-nous que le modèle de développement social dont nous récoltons aujourd'hui les fruits est profondément enraciné dans leur imaginaire collectif.

Désillusions ataviques et affirmation des identités rhizomes dans cinq romans autochtones du Québec[1]

Olivier Salès, Hollins
University, Virginie

Tirant leurs origines de l'expérience coloniale de la Nouvelle-France, la littérature québécoise et la littérature amérindienne du Québec font toutes deux échos aux murmures de peuples qui ont vécu le colonialisme, et qui, de fait, ont désormais à cœur de se distinguer de la culture dominante en lui opposant leurs particularités. Cependant, là où l'écrivain québécois peut vouloir faire entendre sa voix de francophone dans un espace (le Canada et, plus largement, l'Amérique du Nord) majoritairement anglophone, les auteurs amérindiens vivant au Québec auront à cœur d'affirmer leur identité autochtone, bien sûr vis-à-vis de la domination anglo-saxonne, mais aussi à l'encontre de la société de culture française. Il y a ainsi une différence de destinataire fondamentale, et qui cristallise la distinction profonde entre la littérature québécoise en général d'une part, et la littérature amérindienne de l'espace québécois, quelle qu'en soit la langue d'expression, d'autre part. Se percevant comme colonisé par « les Anglais », le Québécois devient donc le colonisateur chez les

1 Cet article est extrait de Salès, Olivier. *Les Représentations francophones de l'Amérindien. Du Sauvage de la Nouvelle-France à la littérature amérindienne du Québec (1534-2014)*. Mémoire. Grenoble : Université Stendhal. 2015. 146 p.

Amérindiens. C'est ce qui rend la volonté de constitution d'une littérature amérindienne au Québec (la dénomination elle- même va dans ce sens) éminemment politique :

> Même si le terme littérature amérindienne, autochtone, des Premières Nations, est ambigu et peut évoquer une réalité chargée de narcissisme ou un imaginaire saturé de stéréotypes, il faut pourtant l'utiliser pour désigner avec précision un phénomène semblable à d'autres, mais en même temps fort différent. Une littérature amérindienne francophone n'est pas une littérature québécoise, ni une littérature française, ni une littérature antillaise. En outre, il ne faut pas négliger le fait que consacrer internationalement une littérature en tant qu'amérindienne assure un processus de légitimation sociale et politique important pour les Premières Nations en ce moment.[1]

Initialement issue de la colonisation, la littérature amérindienne constitue déjà, dans sa pratique de l'écrit, un véhicule identitaire particulier pour tout Amérindien du Québec :

> La littérature amérindienne est actuellement une littérature de survie (pour les nations) et de « résistance » (aux Blancs). Comme d'autres littératures issues de sociétés orales, elle est polymorphe et « métissée »: « l'écriture relève de la volonté de survivre, et les formes qu'elle revêt correspondent à la réalité amérindienne ».[2]

De fait, par l'intermédiaire du prisme de leur tradition orale, les Amérindiens se sont approprié les codes de la littérature en

1 Gatti, Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 129.
2 Boudreau, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. p. 15.

les adaptant à leur culture. Pour Diane Boudreau dans *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, ils ont ainsi pu donner naissance à des formes créolisées des différents genres provenant des littératures écrites occidentales[1]. Les romans de mon corpus n'échappent pas à cette créolisation, qui pourrait être une constante de la littérature amérindienne au Québec actuelle. Diane Boudreau en souligne par ailleurs trois grandes caractéristiques en conclusion de son ouvrage[2]. Il s'agirait, en premier lieu, d'une résistance des premiers habitants face à la société dominante des Blancs, se faisant ainsi contre eux, ou plutôt contre les dogmatismes et l'ethnocentrisme contenus dans leur culture. D'autre part, la littérature amérindienne se ferait l'écho d'une forte affirmation identitaire, entre volonté de revitaliser les langues autochtones en colorant d'amérindianismes, de dialogues en langues amérindiennes et d'emprunts le français, en imprégnant leurs écrits de valeurs propres à leurs sociétés (tant sur le plan spirituel que dans le domaines culturel) et en rappelant l'importance de leurs revendications territoriales, qui rejoignent aussi bien les questions identitaires que politiques. Le troisième grand trait fait à nouveau état de la prépondérance de l'oralité dans les écrits des Amérindiens. En effet, ces textes s'adressent

1 *Ibid*., p. 130, à propos notamment du genre autobiographique : « Dans le cas des essais autobiographiques amérindiens, le mariage de l'oralité et de l'écriture – le métissage dirons-nous – est évident […]. Il s'agit ici de l'appropriation d'un genre reconnus par des auteurs qui présentent leur propre perception de l'histoire et des relations entre l'individu et le groupe auquel il appartient. De plus, cette nouvelle catégorie de récits contient également des revendications ou des dénonciations politiques. Bref, l'amalgame des traditions et la polymorphie sont invariablement présents. »
2 *Ibid.,* p. 177-179.

généralement, de manière implicite ou non, à la totalité ou à une partie des Amérindiens, mais de manière encore plus significative aux Blancs, et se pensent souvent comme un moyen de diffuser des messages politiques qui développent les problématiques liées au territoire, aux conditions de vie ou encore au choix de société à formuler pour l'ensemble des acteurs de la société québécoise, notamment dans le cadre de témoignages ou de fictions réalistes (*Kuessipan. A toi*, de Naomi Fontaine, mais aussi « La Détention », récit de l'Innu Jean-Paul Joseph[1], en sont d'assez bons exemples).

La dimension politique de la littérature amérindienne est donc bel et bien au cœur de son processus créatif, entre exutoire salutaire et volonté de changer le regard que l'Autre (l'Euro-Canadien, ou plus largement l'allochtone) porte sur soi, mais aussi celui que l'Amérindien porte sur lui-même. La littérature, en tant que moyen d'expression, a donc potentiellement un rôle crucial au sein des communautés amérindiennes. C'est en tout cas le point de vue de Louis-Karl Picard-Sioui, écrivain wendat : « L'écriture a le pouvoir de changer le monde. Chaque mot est chargé de sens. Chaque œuvre est porteuse de sensibilités. Chaque texte est une œuvre, parfois inachevée, qui incarne une vision du monde. »[2]

Enfin, les treize ans qui séparent l'ouvrage de Diane Boudreau et l'essai de Maurizio Gatti ont permis à celui-ci de confirmer l'importance de certaines thématiques : « Le passé, la vie traditionnelle, le territoire, la dépossession, la sédentarisation, le pensionnat, les problèmes sociaux, les conflits dans les communautés, l'indianité, les Blancs, la vie en ville, le métissage culturel. »[1]

1 Récit inédit publié au sein de l'anthologie de Maurizio Gatti : Gatti, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2009. 308 p.
2 Gatti, Maurizio. *Op. cit.*, p. 149.

Déjà mis en évidence par l'*Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, premier ouvrage à faire une étude globale à propos de ce sujet, il importe de souligner la récurrence de deux éléments essentiels : l'évocation des traumatismes générés par la colonisation (et par les politiques qui la continuent aujourd'hui) et le développement d'un questionnement identitaire répondant à un désir de définition et d'affirmation de soi au sein de la société de l'Autre. Dans ce présent article, nous nous concentrerons sur ce second point en étudiant les tensions internes qui peuvent exister dans cette littérature entre tentation de l'atavisme et embrassement du métissage et de l'identité rhizome. Cette étude porte ainsi sur deux romans fondateurs de Bernard Assiniwi, *Le Bras coupé* (1976) et *La Saga des Béothuks* (1999), ainsi que sur les romans plus récents de Lucie Lachapelle (*Rivière Mékiskan*, 2010), Virginia Pésémapéo Bordeleau (*Ourse bleue*, 2007), et Naomi Fontaine (*Kuessipan. À toi*, 2011)[2].

Là où le roman amérindien – l'expression même ne tient-elle d'ailleurs pas de l'oxymore ? – s'affirme, par sa seule existence, comme une rencontre entre des cultures diamétralement oppo-

1 Picard-Sioui, Louis-Karl. « Sur le sentier » dans Cercle d'écriture de Wendake. Émergence, débâcle et mots de givre. Wendake : *Cercle d'écriture de Wendake*. 2005. p. 3, cité dans Gatti, Maurizio. Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire. *Op. cit*., p. 93.
2 Dans la suite de cet article, j'utiliserai le code suivant pour citer ces œuvres : BC (*Le Bras coupé*), SDB (*La Saga des Béothuks*), OB (*Ourse bleue*), RM (*Rivière Mékiskan*) et KAT (*Kuessipan. A toi*).

sées, son propos est-il également tourné vers un tel échange, une telle volonté d'interpénétration, ou bien est-il seulement le lieu d'une affirmation, d'une revendication identitaire passant par la description de soi ? D'abord, il serait tentant de ne voir dans les œuvres de Bernard Assiniwi qu'une mise en scène manichéenne de la supériorité tant physique que morale ou culturelle des autochtones sur les Blancs. Mais ne s'agit-il que de cela ? N'est-il pas possible de tirer d'autres enseignements des devenirs respectifs du peuple béothuk et du Bras Coupé ? D'autre part, si les trois autres romans, écrits au XXIème siècle, tentent de valoriser et de rendre compte de la vitalité des cultures amérindiennes contemporaines, par la peinture réaliste du quotidien d'une réserve innue dans le cas de *Kuessipan*, ou bien par le retour sur la trace des origines pour ce qui est de *Rivière Mékiskan* et d'*Ourse bleue*, ils ne manquent pourtant pas de rappeler l'existence de ponts entre les allochtones et les premiers habitants. Ces communautés, partageant un même territoire, ne sont-elles pas profondément liées et interdépendantes ? Bien qu'il soit évidemment question de rendre visibles les peuples minoritaires de l'espace québécois aux yeux de la société dominante, nous verrons donc que tous ces romans visent également autre chose que de la simple reconnaissance, et tentent, par l'éloge du métissage et le rappel d'une nécessaire communication, de dessiner la promesse d'un avenir commun, sans que l'un ou l'autre n'ait à renier ce qui fait sa singularité dans la mosaïque des peuples du monde.

La mort inéluctable de l'Amérindien originel chez Bernard Assiniwi

Alors que les Béothuks s'éteignent avec leur dernière représentante, le Mendam meurt sans que sa vengeance l'ait véritablement soulagé, ni qu'elle ait réhabilité la cause algonquine aux yeux des autres habitants du village. Sous la plume de l'auteur de la pièce de théâtre intitulée *Il n'y a plus d'Indiens* (1983), ces deux échecs à faire survivre des identités ataviques d'Amérindiens authentiques, bien qu'ils mettent en avant la fierté de la lutte érigée en devoir de résistance, soulignent à la fois l'impossibilité pour tout peuple ou individu à rester imperméable aux influences imposées par le monde extérieur, et le dilemme cornélien qui s'impose alors : est-il préférable de mourir en restant fidèle à soi-même ou faut-il faire survivre ce que l'on est au risque d'altérer la pureté de son identité ?

L'impossible pureté autochtone face à l'irruption du monde occidental

La Saga des Béothuks, comme *Le Bras coupé*, s'ouvre sur l'évocation d'un monde autochtone où l'homme vit dans la sérénité de son adéquation avec la nature qui l'environne. Bien sûr, Anin doit lutter contre le courant pour survivre et diriger son tapatook (SDB, 9), et le Mendam ne peut se contenter de se complaire dans la quiétude de ses rêves matinaux s'il veut pouvoir nourrir sa famille (BC, 9-10). Pour autant, dans un cas comme dans l'autre, ces deux Amérindiens exemplaires n'ont pas la moindre incertitude sur ce qu'ils sont, ni sur la manière dont ils

ont à se comporter pour évoluer dans leur environnement, en dépit des difficultés et des dangers qui peuvent se présenter à eux. Le doute n'est tout simplement pas une option, ils savent ce qu'ils doivent faire et à quel moment :

> Il corrigea sa trajectoire en tournant légèrement et continua le long de la falaise lorsqu'une seconde bourrasque, plus forte que la première, l'emporta à nouveau vers la crique. Une lame de fond souleva le tapatook et le projeta par le travers à l'intérieur de la crique. D'instinct, Anin s'était étendu de tout son long au fond de l'embarcation, limitant les risques de chavirer. (SDB, 9)

> Le bruit d'une branche brisée lui fit ouvrir les yeux pour la première fois ce matin-là […]. A une centaine de pas, un magnifique chevreuil s'était arrêté. Il semblait indécis sur le sentier à prendre pour fuir ces chiens qu'il craignait beaucoup plus que lui, cet Anish-Nah-Be encore étendu sur la couche de branches de sapin, sous l'abri construit la veille et à demi enfoui sous la neige. L'indécision de la bête permit au chasseur de compléter la charge de la traîne tirée par ses six chiens. (BC, 10-11)

De fait, ces héros ataviques ont bel et bien toutes les qualités de l'Amérindien originel, pur de toute influence extérieure : ils connaissent à la perfection leur environnement et ses multiples ressources, sont fidèles aux valeurs que leur ont enseigné leurs pères (prépondérance du lien à la famille et à la communauté, importance des rêves et des esprits, respect des animaux, valeur de la parole donnée, etc.) et refusent, dans un premier temps, d'intégrer des éléments d'autres cultures qui ne se plieraient pas à une forme de pureté du mode de vie autochtone (par exemple,

Anin refuse d'entendre les étrangers qu'il recueille parler une autre langue que la langue des Addaboutiks, SDB, 89). Pourtant, très vite, l'inexorable altération née de la rencontre entre deux cultures modifie les identités des uns et des autres : la nouveauté d'un outil telle que la hache de Della s'avère très profitable au petit groupe constitué d'Anin, Woasut et de leurs compagnons européens (SDB, 93), tandis que ces derniers savourent la simplicité de la vie de ce côté de l'Atlantique (SDB, 125). De même, malgré sa gêne face au marchand écossais, Ikwe prend un certain plaisir à faire ses emplettes comme une occidentale (BC, 30). Encore, la mémoire vivante béothuke du début du roman tient à transmettre aux générations futures l'attrait des échanges avec des ressortissants d'autres cultures (SDB, 176), bien qu'il tienne tout autant à les mettre en garde : « Les jeunes prétendent que nous devrions tolérer les étrangers. Que nous apprendrions plus vite et mieux ce qu'est le monde que nous ne connaissons pas… Pourtant, chaque fois que des étrangers sont venus, ils ont tué, torturé et saccagé, sans respect pour les Béothuks ! » (SDB 176)

En effet, peu après, le chef béothuk A-Enamin est enlevé par le navigateur John Cabot (SDB, 181-182). À partir de ce jour, les Béothuks décident alors de « ne faire confiance à personne, surtout pas aux gens qui ont le sourire trop facile » (SDB, 183) afin de préserver le sort de leur peuple. De son côté, le Mendam a pleinement conscience de ne déjà plus vivre comme ses ancêtres. De fait, il dépend en partie des Blancs et de leur système économique pour vivre décemment :

> L'Amik-Inini songeait qu'il faudrait d'autres pièges de métal apportés par les coupeurs de bois s'il voulait

> rapporter beaucoup de fourrures. Déjà, il ne pensait plus en fonction de ses propres besoins, mais à la façon dont on lui avait dit et redit qu'il devait penser. « Il lui fallait beaucoup de fourrures afin d'obtenir nourriture et vêtements pour ses deux enfants ». (BC, 39)

S'il ne refuse pas absolument de traiter avec les allochtones de Maniwaki, puisqu'au contraire il ne peut que se résigner au fait que « les temps changent et ne sont jamais plus les mêmes » (BC, 40) en achetant divers articles au magasin général de Jos Parent, le Mendam ne cède ni à la tentation de l'alcool ni à celle de se fixer définitivement dans la réserve de la Pointe-aux-Algonquins en cherchant du travail au village. En composant ainsi avec les contraintes de la domination euro-canadienne et ses aspirations de trappeur algonquin, le Bras coupé parvient donc à trouver un équilibre, jusqu'à ce qu'il soit finalement rattrapé par ce système monétaire injuste qu'il ne comprend pas : en faisant ses emplettes chez MacIntosh, Ikwe a contracté une dette envers le marchand malhonnête, lequel entend bien être remboursé (BC, 43).

Le rapport de force déséquilibré qui s'engage alors, et qui s'incarne pleinement dans la mutilation du Mendam, pousse ce dernier à adopter une attitude similaire à celle des Béothuks décidant de systématiquement repousser les étrangers. De fait, en donnant sa parole sur la mise en place de sa future vengeance, il fait acte de résistance de l'autochtone face à la domination (ou l'invasion dans le cas des Béothuks) des « étrangers ». Ainsi, alors que son mode de vie portait la trace de la rencontre entre ces deux civilisations, le Mendam décide de refluer vers son atavisme originel en se retirant dans le bois pour mener à bien son plan meurtrier. De même, alors que la lignée des Hommes-Rouges portait la

trace d'un métissage, ceux-ci décident également de se couper de l'extérieur (à de rares exceptions) afin de se préserver, sans arriver toutefois à maintenir leur pureté originelle, puisqu'ils sont sans cesse contraints à faire évoluer la tradition, qu'ils utilisent de plus en plus d'objets (voiles, hameçons, fusils) dérobés ou échangés et qu'ils finissent par devoir quitter les côtes pour vivre à l'intérieur de l'île. Bras Coupé paraît alors certes « plus indien » que les Amik-Ininis de la réserve, les Béothuks plus authentiques que ces Micmacs et ces Innus constituant la communauté des Sang-Mêlé en si bons termes avec les Anglais (SDB, 283), mais leurs destinées respectives rendent cependant compte de l'échec de leur prise de position, notamment en ce que celle-ci les oblige à vivre en réaction aux mouvements de l'Autre. Des échecs d'autant plus tragiques qu'ils sont parsemés de doutes et de tentatives de conciliation avortées.

Le destin amérindien : s'adapter ou mourir ?

Une lecture du *Bras coupé* et de *La Saga des Béothuks* peut consister à voir dans le Mendam et les Béothuks l'exemple des choix qui s'imposent aux communautés autochtones. La première possibilité est la lutte pour sauvegarder coûte que coûte la pureté d'une identité atavique, qu'elle soit réelle ou fantasmée. Il s'agit bien là de l'attitude pour laquelle optent un certain nombre de chefs béothuks désireux de pouvoir « conserver [leur] pays pour [eux]- mêmes » (SDB, 166), d'Anin à Shéashit (qui mène l'expédition ratée contre les Anglais conjointement avec les Innus) en passant par Iwish, et jusqu'à Nonosabasut lorsque celui-ci décide d'incendier les maisons de Saint John's. C'est également celle du

Mendam, tout aussi révolté par sa propre mutilation que par les bouleversements engendrés par la vie occidentale. Le choix du conflit, s'il repose sur des justifications pour le moins légitimes (les multiples exactions et la dépossession pour les Béothuks, la mutilation pour le Mendam), ne se fait pas, dans un cas comme dans l'autre, sans un certain nombre de doutes, de remises en question, et de tentatives de conciliation ratées. C'est notamment manifeste dans *La Saga des Béothuks*, puisqu'à plusieurs reprises, les Hommes-Rouges ont ou tentent d'avoir des contacts pacifiques avec des étrangers (SDB, 214, 254, 255-256, 310-311, 321-325). Cependant, s'il arrive que ces rencontres avortent à cause de la cruauté des uns ou du ressentiment des autres, il s'agit surtout de quiproquos et d'ignorance partagée, aux dires mêmes d'un vieux béothuk : « Les deux parties sont à blâmer, disait le vieil homme. Les mémoires vivantes attisent la haine des Anglais en racontant combien ils ont été traîtres et fourbes. Et de leur côté, les Anglais n'ont jamais essayé véritablement de nous connaître. » (SDB, 278)

De fait, si le rôle de mémoire vivante peut être associé à celui de l'écrivain, il pourrait être reproché à Bernard Assinwi d'avoir à nouveau attisé la haine des Anglais, et plus largement des Blancs, avec son récit retraçant l'histoire du génocide des Béothuks. Pourtant, bien que l'œuvre prenne le parti de se placer du point de vue amérindien, pour Maurizio Gatti il ne s'agit pas d'opposer un manichéisme pro-autochtone au manichéisme européanocentré :

> *La Saga des Béothuks* (1996) de Bernard Assiniwi n'est pas une apologie nostalgique de la pureté et de la perfection des traditions ancestrales. Assiniwi savait que cette attitude n'aurait pas aidé le lecteur à enrichir sa connaissance de ce peuple aujourd'hui disparu […]. Les Béothuks qu'il met en scène ne sont pas des anges sans fautes ni des modèles de pureté originelle. Ce sont simplement des humains semblables aux autres habitants de cette planète, avec leurs défaillances et leurs réussites, leurs amours et leurs haines, leurs entêtements et leurs folies.[1]

En guise de témoignage démontrant le type de folies dont peuvent être capables les Béothuks d'Assiniwi, outre l'expédition incendiaire de Nonosabasut et ses compagnons, citons seulement celle du meurtre de Sir Scott par le vieux Hadalaet, aussitôt réprouvé par la communauté des Hommes-Rouges (SDB, 279-280).

De la même façon, les doutes éprouvés par le Mendam quant à la morale de ses actes de vengeance (BC, 144-145) semblent jouer le même rôle de remise en question que les propos tenus par le Shanung Jos Silvester à l'un des tous derniers Béothuks survivants, Mamjaesdoo :

> « Nous sommes bien différents de vous. Nous n'avons jamais manifesté d'animosité envers eux. Nous ne les aimons pas nécessairement, mais nous n'avons pas le choix, ils sont beaucoup plus nombreux que nous. Alors, nous leur faisons des sourires et leur faisons croire que nous pensons comme eux. Ils nous engagent de temps à autres comme guides et achètent nos fourrures. Nous étions amis des Français autrefois. Les Anglais ont battu les Français, alors nous devons jouer le jeu ou faire comme vous, mourir. » (SDB, 391)

1 Gatti, Maurizio. *Op. cit.*, p. 91.

> Ainsi, une autre voie serait possible pour faire survivre, si ce n'est un mode de vie, au moins une tradition, une culture en situation de minorité : s'adapter à cette nouvelle situation et se servir au mieux du système qui est dès lors imposé. Le même constat est partagé par le Mendam lui-mêmIl comprit que ses propres enfants seraient montrés du doigt par ceux qui auront jugé sa race par ses actions personnelles. Il serait longtemps difficile à ses descendants d'obtenir justice de la part de la désormais majorité non sauvage de la population. […] Depuis la blessure de son bras, il avait négligé son devoir le plus fondamental de père pour se consacrer entièrement à cette vengeance dont l'envie lui faisait déjà défaut. À cause des évènements, il ne pourrait jamais plus vivre avec ses deux fils en leur enseignant ce qu'il avait lui- même appris de son père et de son grand-père. Sa vie était devenue inutile à sa famille et à sa communauté car elle perdait tout sens en dehors de la vengeance. (BC, 122-123)

Pour les Béothuks, outre la survivance de leur mémoire par l'entremise du roman, la seule voie de salut réside peut-être ironiquement dans l'attitude et le chemin pris par Ge-oun, « la mâchoire ». En effet, son exemple est porteur d'un espoir que ne semble pas pouvoir entrevoir la dernière béothuke Shanawditith : ayant rejoint la communauté des Sang-Mêlé, il peut perpétuer une partie de son héritage grâce à sa descendance potentielle, et faire vivre sa culture, au moins sous la forme d'une trace au sens glissantien du terme, c'est-à-dire en se faisant le véhicule de son identité propre et résultant à la fois d'un héritage ancestral, d'une éducation et de l'expérience donnant naissance chaque fois à des mosaïques nouvelles[1], puisqu'il peut, par exemple, se permettre

1 Glissant, Edouard. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV.* Paris : Gallimard. 1997. p. 19.

de chanter en béothuk alors qu'il est attablé avec des Anglais qui le prennent pour un Micmac (SDB, 403).

Rhizome et Relation comme seule identité viable chez Virginia Pésémapéo Bordeleau, Naomi Fontaine et Lucie Lachapelle

Si le stéréotype de l'Amérindien originel semble avoir fait son temps, dans les littératures occidentales comme dans la littérature amérindienne, que reste-t-il à revendiquer pour les auteurs autochtones, quelle identité singulière mettre en avant, quel avenir imaginent-ils pour leur culture, leur voix propre, et comment envisagent-ils cet avenir à partager, tout comme les espaces territoriaux, avec les Québécois, quelles qu'en soient les origines ?

D'abord, là où Bernard Assiniwi semblait mettre en avant des identités amérindiennes monolithiques, puisant dans des racines uniques (le Béothuk, l'Algonquin) dont l'avenir en tant qu'atavismes inaltérables paraissait pour le moins compromis, Virginia Pésémapéo Bordeleau, Lucie Lachapelle et, dans une moindre mesure, Naomi Fontaine, abordent largement la question du métissage, comme en témoigne les ascendances des deux héroïnes d'*Ourse bleue* et de *Rivière Mékiskan*. Il s'agira donc de voir quel traitement ces auteures réservent à la figure métisse, et dans quelle mesure celle-ci peut mieux correspondre à la complexification des identités telle qu'elle peut être vécue, non seulement par les Amérindiens, mais, plus largement, par l'ensemble de la société du Québec.

Par ailleurs, puisqu'il n'est plus question depuis longtemps de vouloir faire partir les allochtones, à l'instar de ce que désirent

un certain nombre de personnages de *La Saga des Béothuks*, il apparaît indispensable de s'interroger sur le point de vue des auteurs amérindiens quant à l'idée d'un avenir commun avec les Québécois : l'enjeu est d'importance car il pose la question de la construction de cet avenir, et donc de la collaboration entre des communautés qui souvent s'ignorent et se méconnaissent, comme en témoigne la vivacité de certains préjugés contemporains à l'égard des autochtones[1]. En d'autres termes, comment les auteurs de notre corpus entendent-ils, à la suite d'Edouard Glissant[2], faire du Chaos-Monde, né à la fois de l'affrontement des sociétés ataviques et de la mondialisation induite par ces querelles, un Tout-Monde dont chacun peut accepter la diversité et y trouver sa place, à travers la Relation, en se constituant une identité individuelle et rhizome ?

Une société rhizome

Pour Edouard Glissant, dans son *Traité du Tout-Monde*, nous vivrions dans ce qu'il appelle un Chaos-Monde, c'est-à-dire dans un monde qui serait tout le temps, partout et simultanément en contact avec toutes les parties de lui-même (c'est la mondialisation) et qui de fait mettrait aux prises les différentes communautés et cultures dans un maelström angoissant constitué d'un flot d'informations continu (« le cri du monde ») dont on tenterait constamment de se détourner pour ne pas se laisser avaler. Or, dans ce chaos, il devient difficile, voire intenable, de camper sur

1 Voir Laflèche, Guy. « Les maudits sauvages et les saints martyrs canadiens » dans Thérien, Gilles (dir.). *Figures de l'Indien*. Montréal : Typo. 1995. p. 174-175.

2 Glissant, Edouard. *Op. cit.*

une définition de soi qui se baserait seulement sur une racine unique : pour s'extraire de la concurrence imposée par la mondialisation aux différentes communautés et cultures (qui risquent l'effacement au profit d'une forme de standardisation globalisée), Edouard Glissant propose donc l'idée d'une « identité-rhizome » qui suppose donc une identité composite, multiforme et émancipée de l'uniformisation et du parcellement[1]. Ainsi, afin de mettre fin à des conflits identitaires, aussi bien au sein d'une société donnée qu'à l'intérieur d'un même individu, il s'agirait d'accepter la diversité des identités en présence. C'est donc tout le propos des quêtes respectives d'Alice et de Victoria, métisses, et qui ont des rapports contrastés avec leurs différentes identités.

D'abord, Alice, qui n'a ni le type physique amérindien ni la moindre connaissance des coutumes et des traditions des ancêtres de son père, est déchirée entre le rejet total de sa part amérindienne et une certaine empathie qui persiste à l'endroit des autochtones :

> Pour Alice, avoir des racines amérindiennes signifie avoir honte et avoir peur. Et elle porte un fardeau : son propre père a incarné tout ce que les autres pensent des Amérindiens. […] Pourtant, étrangement, Alice a parfois le goût de cracher à la face de ceux qui se permettent de faire des commentaires désobligeants sur les Amérindiens. C'est comme si elle seule avait le droit de les détester et de les mépriser. (RM, 22)

Au contraire, bien qu'elle ne soit pas suffisamment typée pour que l'on reconnaisse au premier coup d'œil ses racines autoch-

1 *Ibid.,* p. 21-22.

tones, Victoria revendique clairement *sa* part amérindienne (« mes origines cries », OB, 14) et ne rate aucune occasion pour parler sa langue natale (OB, 24). Pour autant, tout comme Alice, Victoria est tiraillée entre les deux cultures de ses deux parents et son voyage, tant sur le plan géographique que sur le plan spirituel, ne pourra porter ses fruits que lorsqu'elle aura réussi à suivre les conseils de Mistenapéo :

> « Ma fille, le chemin vers ta réalité, celle que tu as entrevue ce matin, ce chemin sera difficile. Tu as déjà beaucoup souffert, apprends à accueillir cette souffrance. Libère-toi d'elle ; ce faisant, elle te rendra plus forte. Tu portes en toi ta famille, mais aussi deux peuples : le rouge et le blanc. Quoi que tu en penses, ton côté blanc est aussi dévasté que ton côté rouge. Tu dois guérir ces deux parties de toi-même et les réunir. En opposition, elles t'affaiblissent. Unies, tu seras comme le roc face à toutes les tempêtes. » (OB, 102)

Si ces quêtes intimes ne se font pas sans difficultés, différents personnages de ces œuvres semblant avoir bien du mal à trouver leur place dans un contexte qui oppose sans cesse le devoir d'être fidèle aux traditions de ses ancêtres et l'impossibilité de se rendre imperméable à l'influence et aux exigences de la société dominante[1], une étude attentive des trois romans démontre pourtant que la question de l'identité rhizome est bien plus prégnante qu'ils ne le laissaient supposer au départ. En effet, de nombreux

1 Notons simplement les exemples, entre autres, de l'Innu désœuvré qui porte des « bagues en toc » et « parle en français » pour « faire mentir sa fausse assurance », KAT, 18-19 ; de Samuel, si haineux des Blancs, qui ne se sépare pourtant jamais de sa collection de cartes de groupes de rock ; ou encore du père de Victoria ne lui avoue qu'à la fin de sa vie ses propres origines amérindiennes.

protagonistes se révèlent être issus d'unions ou de cultures mixtes, bien qu'ils se présentent parfois uniquement comme Amérindiens, ou uniquement comme Blancs.

Ainsi, c'est bien par la réconciliation intime de sources variées de l'identité personnelle que les personnages de ces romans, en particulier Alice et Victoria, trouvent enfin une plénitude qui leur permet de prendre toute leur place dans la société. Plus encore, cette reconnaissance en soi d'une identité rhizome fait tomber à la fois les interdits, les préjugés et le poids de la transmission d'un héritage parfois mal connu, ce qui, de fait, en facilite la transmission, non plus sous la forme d'un bloc identitaire monolithique, mais bien plutôt comme une trace singulière dont chacun peut se faire le véhicule : c'est le cas de la narratrice de *Kuessipan*, qui, par la description par touches impressionnistes des multiples aspects de son peuple, parvient à en rendre compte de la diversité autant qu'elle s'inscrit elle-même à nouveau dans la continuité de celle-ci à travers le message qu'elle délivre à son enfant (KAT, 111).

Nécessité de la Relation

Autrefois, les choses étaient claires : les Béothuks, maîtres sur leur île, n'étaient ni des Ashwans, ni des Shanungs, ni des Shoundamungs, et encore moins des Vikings ou des Anglais. De la même manière, l'Amik-Inini ne se mélange que rarement avec le Français, lequel se dissocie lui-même de l'Anglais. L'Innu n'est que lui-même au sein du Nutshimit, de la même manière que le Cri est cri sur son territoire. Pourtant, avec l'irruption du monde occidental et de la colonisation sur les côtes américaines de

l'Atlantique, les atavismes, s'ils restent prégnants, sont soumis à ce Chaos-Monde qui met tout en coprésence constante, qu'il s'agisse des langues, des identités ou des cultures : les Béothuks peuvent désormais être confondus avec les Ashwans ou les Micmacs (SDB, 277, 403), un Amik-Inini peut travailler comme barman dans une auberge (Jos dans *Le Bras coupé*), un Innu peut n'avoir jamais mis les pieds au Nutshimit, une Crie peut avoir une ascendance européenne (Victoria, Shirley), une Blanche peut avoir une famille crie inscrite dans son sang (Alice). De fait, une société peut donc être radicalement multiculturelle et donner lieu à une diversification des identités, à tel point qu'il ne serait plus possible de définir quelqu'un objectivement, en raison de son apparence, de sa langue d'expression ou de son lieu d'habitation, mais bien plutôt d'une manière subjective, intime, en proclamant seulement ce que l'on ressent et que l'on vit pour soi comme étant son identité propre et toujours en mouvement, c'est-à-dire vécue comme un processus : « Je suis ce que je dis que je suis »[1]. Cette diversité, qu'il faut accepter en soi comme dans l'ensemble de la communauté, répond donc à une nécessité de se définir clairement aux yeux d'une société basée sur le principe du Même. Ce principe est défini par Glissant comme un système de pensée fondé sur l'idée d'une identité monolithique, qui impose à chacun une essence, et la croyance dans une vérité unique qu'il serait nécessaire d'imposer au monde[2]. Or, ainsi

1 Ceci est également le titre d'un article de Bernard Assiniwi évoqué par Maurizio Gatti dans Gatti, Maurizio. *Op. cit.*, p. 126 : Assiniwi, Bernard. « Je suis ce que je dis que je suis » dans Calle-Gruber, Mireille, Clerc, Jeanne-Marie (dir.). *Le Renouveau de la parole identitaire*. Montpellier / Kingston : Université Paul Valéry / Queen's University. 1993. p. 101-106.
2 Glissant, Edouard, *Op. cit.*

que le formule Demasduit à propos des Anglais, ce système de pensée doit être remis en question : « Le seul grand défaut des Anglais, selon moi, c'est de croire qu'ils sont les seuls à posséder la vérité ». (SDB, 278-279)

De fait, pour Glissant, à l'envers du Même, une poétique du Divers doit émerger : contre une identité monolithique et figée, celle-ci propose donc une identité rhizome et changeante qui implique que l'on puisse se définir soi-même individuellement à travers notre relation à la diversité qui nous entoure en permanence. Cette diversité est particulièrement présente dans le rapport au langage. En effet, chacun des cinq romans du corpus met en coprésence au moins deux langues différentes, le plus souvent sans marquer typographiquement de différence entre celles-ci. *La Saga des Béothuks* intègre de nombreux mots béothuks à la langue française, tout comme *Le Bras coupé* fait intervenir des termes algonquins dans le corps du texte en français (lui-même agrémenté de québécismes) tout en faisant la part belle à des tirades de personnages mêlant l'anglais au français parlé des Canadiens-Français. Si *Kuessipan* et *Rivière Mékiskan* évoquent des termes innus et cris en italique (dans le cas de l'œuvre de Lucie Lachapelle, les dialogues en cri sont traduits en note), *Ourse bleue* alterne allègrement entre des dialogues en cri, en français ou en anglais, sans en traduire la teneur dans la langue d'expression dominante.

En outre, le langage, marqueur de la diversité, est également le lieu de l'opacité (puisque dans certains cas, les passages en langues amérindiennes ou en anglais ne sont pas traduits). Il impose donc au lecteur uniquement francophone d'accepter de ne

pas tout saisir, ou du moins de manière imprécise. Pour Glissant, cette opacité et l'acceptation de celle-ci sont nécessaires pour que le Chaos-Monde, en tant que divers et insaisissable, cesse d'être angoissant et s'érige alors en un tout rassurant où toute chose peut prendre sa place avec sa part de mystère. Ainsi, la relation entre Alice et Lucy se fortifie à mesure que les deux femmes apprennent à se connaître et à respecter leurs différences, tout comme Victoria accède à une spiritualité transcendée par la réunion de ses deux cultures et le lâcher-prise qu'elle s'impose vis-à-vis de ses souvenirs, des non-dits familiaux. Encore, la forme même du roman de Naomi Fontaine invite à l'acceptation d'une certaine opacité littéraire : il est en effet difficile de savoir qui est vraiment la narratrice (n'y a-t-il qu'un seul narrateur ?) et la linéarité temporelle de l'écriture, plus encore que dans *Ourse bleue*, est remise en cause. De plus, la quasi-absence de noms pour les personnages et l'enchaînement des courts récits (qui ne se résument parfois qu'à des listes) sous la forme de tableaux, d'esquisses, font écho au Chaos-Monde, et peuvent permettre de le concevoir différemment, avec plus de recul, une certaine résignation, c'est-à-dire comme un tout qu'il n'est pas nécessaire de comprendre objectivement pour y prendre sa place et se faire accepter de l'Autre.

Néanmoins le Chaos-Monde ne peut se changer en Tout-Monde sans la Relation conceptualisée par Glissant : la diversité, autant que l'opacité, impose une communication entre les étances, lesquelles ne peuvent se constituer et continuer à se constituer que dans leur relation les unes avec les autres. En effet, sans relation, sans communication, le Chaos-Monde continue d'être angoissant et de se constituer en un chaos sans cesse grandissant : « Quand

nous ne serons plus, les non-autochtones tueront les loups. C'est ce qui se passe quand on a peur. Plutôt que de raisonner et de vaincre sa peur, on en détruit la cause. » (SDB, 348)

Conclusion

En ce sens, les œuvres amérindiennes, écrites en français, c'est-à-dire dans la langue de la société dominante québécoise, s'adressent explicitement à celle-ci et, loin de s'incarner dans une revendication identitaire discriminante, elles font au contraire l'éloge du métissage, sans que celui-ci soit un renoncement à être obstinément soi en tant qu'héritier de valeurs ancestrales, et paraissent s'engager dans la voie de la construction d'un avenir commun, comme l'évoquent à la fois le titre du roman de Naomi Fontaine, *Kuessipan. À toi*, l'approbation subtile de l'assemblée présente au mariage mixte entre un Innu et une Blanche (KAT, 43) ou encore l'ultime promesse de cet ouvrage : « Pas de brume, pas de pluie, pas de passé trop lourd qui fait suffoquer ce qui vit. Le silence entourant nos rêves d'avenir. Près de la rive et des marées, il y aura nous, *Nikuss*. » (KAT, 111)

Inscrites dans le prolongement historique de la colonisation européenne en Amérique du Nord, ces œuvres de littérature amérindienne du Québec démontrent une propension idéologique à mettre en question les identités monolithiques. Ceci est exprimé non seulement par l'échec des positions des Béothuks et du Mendam, mais également par la volonté de s'adresser à la société québécoise, notamment par le choix de la langue française. Ainsi, une conscience de la multiplicité des influences qui agissent sur les identités amérindiennes est perceptible dans

l'écriture de ces auteurs, lesquels font, de manière plus ou moins explicite (depuis le surnom de Victoria, la « Fille du Pont », jusqu'à la formulation en guise d'adresse du titre de *Kuessipan. A toi*), un éloge du métissage et du vivre-ensemble qui s'incarne dans la volonté d'établir une relation privilégiée avec les allochtones du Québec afin de bâtir un avenir commun dans un contexte apaisé. La littérature amérindienne permet alors de réintégrer les peuples autochtones au sein du Tout-Monde en les plaçant en interlocuteurs privilégiés et à part entière de la société québécoise dans toute sa diversité, participant à mettre éventuellement fin à l'angoisse d'un Chaos-Monde local, tout en révélant ces peuples méconnus dans toute leur singularité à l'ensemble de la francophonie, qui s'enrichit de fait de pratiques nouvelles de la langue française.

Narratif et descriptif dans le récit de voyage

Voichita Maria-Sasu,
Université Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie

« ...la mise en discours du voyage résulte à la fois d'une expérience sensible corporelle et d'une énonciation écrite » (Buket Altinbüken)[1]

Introduction

Le thème du voyage dans les écrits québécois n'est pas facile à cerner. D'une part, il y a une évolution constante au long des siècles (de la découverte de nouveaux horizons ou de nouvelles voies, en passant à la découverte intérieure et, donc, de la recherche identitaire, au voyage imaginaire) ; d'autre part, il y a un glissement évident du descriptif au narratif qui se met au service du descriptif.

L'accent se déplace de l'homme dans l'espace traversé à la découverte de l'identité dans l'homme. Il y a aussi une évolution certaine et visible du réel à l'imaginaire, du territoire extérieur, à la création intérieure, et surtout la descente en soi-même à la recherche de la connaissance de soi, de son identité.

1 « Les discours de voyage : alternance entre le vécu et le connu », in *Francofoni*, no. 25, Ankara, 2013.

La découverte de nouveaux horizons ou de nouvelles voies

On ne peut pas s'arrêter longtemps sur les débuts des relations de voyage : celles de Jacques Cartier et ses trois voyages 1534-1535-1536, ayant fait le tour du golfe Saint-Laurent, découvert le fleuve Saint-Laurent qu'il remonte jusqu'à Hochelaga (aujourd'hui Montréal), donnant des détails géographiques minutieux des paysages ou des indigènes ; tout cela se constitue un point de départ de l'occupation par la France des trois quarts d'un continent.[1]

D'autre part, beaucoup plus tard, nous notons l'expédition terrestre du lieutenant du British Navy, John Franklin (1819) ayant pour but l'inscription sur la carte du rivage entre la bouche de la rivière Coppermine et de la Baie d'Hudson et la collecte des données géologiques, biologiques et géomagnétiques, expédition qui s'achève en désastre (plus de la moitié des hommes moururent de faim ou du froid).[2]

Il faut aussi rappeler les coureurs de bois qui ont contribué à l'invention du Canada et ont fait preuve d'une volonté de vivre sans égal niant les idées reçues fausses des autorités qui voyaient dans les voyageurs, les coureurs de bois, la volonté de vivre sans rien faire, de mener une vie « oisive et fainéante » : « Généralement ils n'aiment point le travail et aiment beaucoup à courir. »[3]

Léo-Paul Desrosiers va tisser une toile inoubliable de la lutte

1 Voir Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle France*, Montréal, Fides, 1963.
2 Cf. Richard C. Davis, « The Accidental Explorer: Ethnocentrism and Arctic Exploration », in *International Journal of Canadian Studies/Revue Internationale d'études canadiennes*, Fall/Automne 1994, no. 10, p. 47-62.
3 note 1 - *Idem*, p. 46.

menée par ces coureurs de bois, ces voyageurs intrépides pour créer une France nouvelle, bâtir un empire, sur un solide fondement économique et exigeant la coopération des Amérindiens[1] dans son roman, *Les engagés du Grand Portage*.[2]

S'y opposent les difficultés et les dangers, rencontrés dans leur entreprise et la beauté extraordinaire d'un monde unique, isolé :

> « La nouveauté, la grâce sauvage du pays qu'ils traversent, confirment encore certaines promesses des recruteurs. Et, avec un gain d'émotion, ils aperçoivent un wigwam qui laisse couler entre les arbres un mince filet de fumée, les yeux noirs d'un enfant à travers les buissons d'une rive rapprochée, un canot qui s'éloigne à force des rames vers on ne sait quelle destination inconnue, là-bas, le long d'une grève sablonneuse. »[3]
>
> La rivière « l'Outaouais, à côté des difficultés nombreuses, leur accordait parfois quelques heures de répit : lacs ou longues nappes d'eau calme. C'est la Mattawa qui les a épuisés.
>
> Cette rivière torrentueuse, percée dans le granit, saute continuellement d'une escale à l'autre. »[4]
>
> Le paysage est pittoresque
>
> « Les séparant de l'immensité de cette mer intérieure, des îles innombrables, semées le long de la côte, abritent les embarcations ; dans une superficie de quarante-cinq milles carrés, on en compte plus de sept mille. Quelques-uns ne sont que des rochers abrupts et nus ; d'autres, de lourdes corbeilles de forêts qui portent des prairies naturelles, des bocages disposés

1 Cf. Denys Delâge, « Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois », dans *Liberté*, 196-197, vol. 33, nos 4-5, août-oct., 1991, p. 15-28.
2 Montréal, Bo, 1988.
3 *Idem*, p. 47.
4 *Idem*, p. 37.

comme ceux d'un parc avec des allées et des perspectives. »[1]

Desrosiers multiplie les descriptions des paysages, conscient que la beauté, tantôt sauvage, tantôt sereine, met son empreinte sur ses personnages endurcis, braves, libres, démesurés, parmi lesquels se glisse, parfois, une figure répugnante, l'arriviste sans scrupules. C'est aussi un moyen d'attirer l'attention sur la coexistence de l'homme et de la nature.

La découverte intérieure et la recherche identitaire

Un exemple significatif de ce type de voyage est, sans doute, *La Montagne secrète* de Gabrielle Roy. Le Grand Nord, dans son immensité, devient lieu de ressourcement, de révélation, d'illumination et sa « montagne secrète » se convertit en un idéal que l'on ne peut atteindre que partiellement. Le peintre Pierre Cadorai, « en quête d'absolu et de vérité »[2], découvre en lui une dimension spirituelle, véritable connaissance de soi. La description du pays de l'Ungava est picturale : la rivière, l'épinette et le petit bouleau blanc, des fleurs inconnues ailleurs, d'étendant en nappes comme une bruyère rousse, les forêts malingres ; le reste était sauvagerie, silence, ciel démesuré.[3]

Ce « lieu de rencontre » est soi-même, dans tout ce que l'artiste crée, c'est soi-même qu'il cherche. Et chaque quête est inimitable et privée. Pierre nous offre, dans son œuvre, ce qu'il

1 *Idem*, p. 4.
2 Alain Houle, « René Richard et Gabrielle Roy : le Nord fascinant » dans *La presse*, vol. 92, no. 312, le 31 décembre 1976, p. C-17-18.
3 Gabrielle Roy, *La Montagne secrète*, Montréal, Boréal, voir la description *in extenso*, p. 69.

resserre jalousement dans son cœur, le reflet de son âme ; pour être comprise, celle-ci doit être découverte et contemplée. La perspective de la montagne transfigure ses sentiments en joie, en jouissance, elle devient prétexte pour l'expression du moi (plus que d'une réalité géographique). Et paradoxalement, la richesse même des repères concrets se convertit en ambiguïté de l'expression, non pas point de référence, mais « mise en abyme » de l'être dont l'image est renvoyée par la montagne.

« Le propre du créateur, la solitude, se transforme en couleurs et en signification : Il aspirait surtout à vivre, à poser son regard sur le plus de choses possibles, à parcourir cette terre étonnante, à goûter, à savourer les merveilles de ce que l'homme appelle solitude et qui à ses yeux éclatait de sens, de douleurs, de découvertes. »[1]

Le voyage peut aussi se dédoubler en itinéraire géographique et itinéraire créateur, comme c'est le cas dans *Ah ! l'amour l'amour* de Noël Audet[2]. Le voyage initiatique à la quête de l'amour à travers une Gaspésie belle à faire rêver est formé d'arrêts dans la découverte de l'autre et de soi-même qui coïncident avec ceux de la carte gaspésienne devenus chapitres du roman.

Non content de cette symétrie, l'auteur nous transporte, parfois sans avertissement, d'autres fois explicitement, sur d'autres plans temporels qui se croisent le long de l'histoire. Il y a ainsi le plan *présent*, celui du voyage d'André et d'Astrid, « sur le pouce » en Gaspésie et que j'appellerais « le présent narratif ». Il y en a outre un « présent réel », celui du narrateur-personnage André, mais qui est un avenir par rapport au « présent narratif »

1 *Idem*, p. 117.
2 Nouvelle édition, Montréal, Stanké, 1987.

et se signale dans le texte par les astérisques qui l'encadrent et par les personnages de Liane, bien-aimée d'André, et de Chénier, compagnon et interlocuteur agréé, son chat. Il y a aussi un autre *avenir*, que j'appellerais un « avenir-passé » puisque c'est un *avenir* par rapport au « présent narratif », mais un passé par rapport à l'avenir-présent réel. Il y a ensuite le *passé* qui est fait de contes et de souvenirs. Les contes et légendes suscités par les noms gaspésiens du paysage, en italiques au pas, rappellent, à l'Anse-au-Griffon, l'histoire du cheval ailé de l'ancêtre Ducasse, à Percé, la légende des deux géants (avec beaucoup d'humour, jeux de mots et rime intérieure), devant Miguasha, où le capitaine Loubert, l'ancêtre loup de mer, a connu son dernier naufrage, en contournant l'île aux Hérons, la légende du bateau fantôme. « C'est ainsi que ça se passe. On survit pour raconter, sinon où serait l'intérêt. Ou bien on raconte pour survivre. »[1]

En découvrant sa vocation lui permettant de se découvrir soi-même, Noël Audet nous propose un regard discret sur sa vie, riche en couleurs, pleine d'humour et qui englobe la création, moyen de survie.

Le roman *Volkswagen Blues*[2] de Jacques Poulin scande, tel le blues, les étapes spatiales et temporelles à la fois du voyage qu'entreprend l'écrivain (Waterman), bientôt accompagné de Pitsémine (La Grande Sauterelle, métisse indienne), et du petit chat Chop Suey, à travers le continent d'Amérique du Nord, à la recherche de son frère Théo, dans une Volkswagen vieille et essoufflée, débordant de livres, ces dépositaires de la mémoire et guides inestimables, et qui aboutit à San Francisco.

1 *Idem*, p. 270.
2 Montréal : Québec/Amérique, 1984.

Ce voyage se conjugue en quelque sorte avec celui des pionniers et aventuriers (tels Robert Cavelier de La Salle ou Radisson) et avec celui du XIXème siècle provoqué par le besoin de repousser les frontières, au Far West et au Pacifique. Il est simultanément une découverte géographique (espace), historique (temps) et intérieure (identité).

Le vieux rencontré au bord du Mississipi suscite la méditation de Jack :

> « Ce que les vieux contemplent, quand ils rêvent au bord d'un cours d'eau, c'est leur propre mort ; je suis maintenant assez vieux pour le savoir. Et moi, je m'approche d'eux parce qu'au fond de moi, il y a une ou deux questions que je voudrais leur poser. Des questions que je me pose depuis longtemps. Je voudrais qu'ils me disent ce qu'ils aperçoivent de l'autre côté et s'ils ont trouvé comment on fait pour traverser. »[1]

La route que suivent Jack et Pitsémine n'en est pas une tracée rigoureusement. Des détours s'imposent au gré des souvenirs de lecture, des rappels de l'histoire si mouvementée des peuples d'Amérique, de la curiosité, du besoin de retrouver non seulement les traces de Théo (ce qui devient parfois un prétexte) mais surtout celles d'une identité en cours de sa poursuite.

D'ailleurs, à la question qu'on leur pose, à San Francisco, s'ils sont Français : « Pas tout à fait. On est Québécois, dit Jack, qui était content de voir que Monsieur Ferlinghetti parlait français. »[2] La québécité, impliquant la « fusion de la francité et de

1 *Op. cit*., p. 12.
2 *Op. cit*., p. 119.

l'américanité » inclut aussi Pitsémine (par l'emploi du pronom « on »).

Voyage imaginaire

La complexité de la réalité québécoise, assurée par une vision qui ne s'accommode plus d'un nationalisme traditionnel suscite chez les écrivains contemporains des œuvres où l'importance du passé et du présent dans l'édification de l'avenir, le lien entre les cultures, les valeurs et priorités (sous le couvert du mythe, de la parabole et de l'humour) concourent à créer un monde imaginaire, étrange, mais ressemblant à s'y méprendre au monde contemporain.

La Tribu[1] de François Barcelo illustre, de manière métaphorique, une société post-nationale dans une polémique sous-entendue avec la notion de société ethnique nationale.

Les grands moments de l'histoire du Québec sont passés en revue avec, parfois, un ton amusé, à commencer par l'origine, à la fin d'une grande glaciation et surtout la colonisation : le premier colon (« Écris : laissé le mousse à terre par inadvertance ») et les relations des découvreurs, attirés surtout par la valeur mercantile : « Marchant dans cette belle forêt, nous avons vu des milliers de pins droits comme les clochers des cathédrales, et hauts de plus de quarante toises. Et nous nous sommes exclamés, devant ces arbres si grands et si droits qu'ils feraient de bons mâts pour la flotte de leurs majestés, et qu'y tailler des planches permettaient de construire des caravelles plus longues même que celle des Zanglais, et qu'à eux seuls ces arbres justifieraient

1 Montréal, BQ, 1998 (éd. Originale 1981).

aisément l'établissement d'une colonie portant l'emblème des deux couronnes. » [1] Grand-Nez, vieux de vingt-cinq mille ans, a interminablement erré dans le Nouveau continent et vu l'évolution visible et inéluctable du monde qui lui enseigne l'humilité.

Le « cantique baroque » qu'est *La Tribu* de François Barcelo, plein d'humour, d'émotion, d'improbable et d'impossible, parfaitement cohérent, présente le voyage imaginaire de la migration et de la colonisation, d'une part, mais aussi de l'évolution d'une civilisation basée sur des traditions solides.

Dans *Jimmy*[2], l'eau « nous invite au voyage imaginaire » (Bachelard, *L'eau et les rêves*), accompagnés par la solitude, la fluidité, l'inconnu. Jimmy, enfant rêveur décrit un tel voyage imaginaire sur l'eau, dans le bateau qu'il imagine être la cabane sur pilotis de sa famille :

> « Tu commences une histoire *au bord du fleuve* à Cap-Rouge autour d'un *feu scientifique* et tu *gagnes le large tranquillement* comme le marquis de Carabas qui s'avance de plus en plus dans la rivière et ton bateau se promène un bout de temps *entre Québec et Lévis* et à cause d'une grandebarge noire avec des lumières aux deux bouts, il *se met à dériver* jusqu'à l'île d'Orléans et plus loin jusqu'à la Côte Nord et la Gaspésie où le fleuve est assez large pour les *grosses tempêtes* qui donnent le mal de mer et où il y en a qui peuvent *se noyer* comme le marquis de Carabas qui perd pied tandis que le Chat Botté court comme un fou vers le carrosse du roi et *tu ne sais plus très bien où ton bateau en est rendu* ni toi non plus si tu es rendu dans ton lit ou dans le lit de la rivière comme le marquis de Carabas ni même si tu dors déjà ou bien si tu te trouves

1 *Op. cit*. p. 15-16.
2 Jacques Poulin, *Jimmy*, Actes Sud-Leméac, 1978.

encore avec les autres autour du feu scientifique avec la *marée* qui monte doucement dans le noir et menace *d'éteindre le feu et toutes les histoires*. »[1]

Cette citation un peu longue est une illustration révélatrice du projet de l'écriture, de l'éclosion du récit, de son déroulement, au début linéaire, ensuite adoptant un parcours hésitant, dangereux, jusqu'à sa conclusion qui n'est pas toujours celle qu'on attend. Sur l'eau ou sur terre, le voyage n'est plus simple ou linéaire. De réel, descriptif, narratif, il assume ses possibilités permettant que l'accent se déplace de l'homme dans l'espace traversé à la découverte de l'identité dans l'homme qui s'épanouit par la pensée, par l'art, par la conscience. C'est peut-être ce qui explique l'évolution du réel à l'imaginaire, du territoire à la création.

1 *Op.cit*., p. 44-45.

Table des matières

Victor BERNOVSKY
Introduction 7-26

1. Établir un territoire français en Amérique

Adrien GUYOT
Nouvelle-France, vieille Amérique 29-46

Ekaterina ISAEVA
Image de la terre dans les textes littéraires de la Nouvelle-France 47-65

Evaldo BECKER et Syliane MALINOWSKI-CHARLES
Philosophie, science et relations internationales pendant la Modernité :
un dialogue entre voyageurs, philosophes et politicie au sujet des « possessions » françaises dans le Nouveau Monde 66-95

Denys DELÂGE et Jean-Philippe WARREN
Impérialisme et relativisme culturel en histoire coloniale. L'exemple de la Nouvelle-France dans ses relations avec les Premières Nations 96-120

Luc VAILLANCOURT
Les langues autochtones telles qu'envisagées par les Jésuites : enjeux théologiques et pratiques rhétoriques en Nouvelle-France 121-135

2. Un survol des textes historiques de la Nouvelle-France

Françoise TÉTU DE LABSADE
Tout premiers textes en Nouvelle-France 137-147

Lise GAUVIN
Les Filles du roi : entre réalité et fiction 148-172

Lise GAUVIN
Anne, ma sœur Anne : fille du roi et pionnière d'Amérique 173-184

Catherine BROUÉ
Récits d'exploration du bassin mississipien au dix-septième siècle – L'indignation chez Louis Hennepin (1697 et 1698), Jean-Baptiste Minet (ca 1685) et Henri Joutel (ca 1695) 185-213

Alessandra FERRARO
Les écrits des missionnaires en Nouvelle-France : nouvelles perspectives d'analyse 214-227

3. Analyse des écrits de l'époque de la Nouvelle-France

Nicholas SERRUYS
Initiation, invasion, et génocide. La Saga des Béothuks de Bernard Assiniwi ; une utopie déchue 229-254

Jérôme MELANÇON
Des tracés dans les prairies du nord-ouest : le colonialisme français et l'autoportrait de La Vérendrye 255-302

Sébastien CÔTÉ
Champlain, homme de lettres ? Usages et fortune littéraire des Voyages 303-317

Éric THIERRY
Les illustrations des Voyages de 1613 de Samuel de Champlain 318-341

Mélissa THÉRIAULT
Quoi faire du matrimoine littéraire de Marie de l'Incarnation au 21ième siècle ? 342-360

Laurent VEYSSIÈRE
Les relations entre officiers français et britanniques. « Nécessaire et bon exemple à donner à ce pays barbare, non seulement de l'humanité mais de la politesse entre ennemis qui se font la guerre » 361-376

4. Le passé collectif québécois à travers l'art

Jean-François LÉTOURNEAU et Sébastien LANGLOIS
La chanson : mémoire du voyageur 378-393

Richard LEFEBVRE
Spectres du colonialisme dans Brébeuf's Ghost de Daniel David Moses 394-404

Amy J. RANSOM
La représentation de la Nouvelle-France dans le film de Jean Beaudin et dans sa novélisation par Pierre Billon 405-428

Denis BOIVIN
Le cinéma et la littérature mystique ; période de la genèse de la Nouvelle-France 429-440

Marie-Christine PIOFFET
« En verité ceste robe noire n'a point d'esprit » : La parole amérindienne et ses effets boomerang dans les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1616-1641) 441-468

5. De la Nouvelle-France vers le Québec contemporain

Caroline JOLY
Charité bien ordonnée commence par Québec Inc.(arnation) - Une épopée sur les origines de modèle de développement québécois à la lumière des lettres historiques de Marie de l'Incarnation 470-498

Olivier SALÈS
Désillusions ataviques et affirmation des identités rhizomes dans cinq romans autochtones du Québec 499-522

Voichita MARIA-SASU
Narratif et descriptif dans le récit de voyage 523-532

ACHEVÉ D'IMPRIMER
2022
ASHRAM PRESS
PONDICHERRY

Ce volume collectif est le seul ouvrage des Cahiers de la SIELEC entièrement consacré à l'histoire et à la littérature de la Nouvelle-France. Il comprend une grande diversité d'articles écrits par des spécialistes nord et sud-américains et européens en littérature, histoire, sociologie, anthropologie et cinéma. Ces textes offrent un aperçu des enjeux géographiques, historiques et politiques, un survol des textes littéraires issus de cette époque, ou encore une présentation et analyse générale de certaines œuvres et certains ouvrages contemporains portant sur la Nouvelle-France.

Comme il se doit, la perspective autochtone est mise en valeur, vu que les Premières Nations ont joué un rôle indispensable dans le développement et la prospérité de la colonie, et qu'ils subissent encore les conséquences du colonialisme.

La Nouvelle-France désigne autant une époque historique, qui commence en 1534 avec l'arrivée de l'explorateur français Jacques Cartier sur les rives du fleuve Saint-Laurent, qu'un vaste territoire géographique qui s'étendait de la Baie d'Hudson jusqu'au Golfe du Mexique ; de Terre-Neuve jusqu'aux Prairies canadiennes. Cette dénomination incarne également une vision politique : un grand projet de colonisation français en Amérique qui prend fin à la suite de la guerre de Sept Ans en 1763.

Sans aucun doute, le plus grand héritage de la Nouvelle-France est la seule juridiction unilingue francophone en Amérique du Nord : la province du Québec. Bien que la Nouvelle-France n'existe plus depuis des siècles, la société québécoise est bien vivante. Elle rayonne sur le plan international et se distingue fortement et fièrement du reste du continent sur le plan linguistique, socio-culturel et politique.

Dans l'imaginaire collectif québécois, la Nouvelle-France demeure une période fondatrice de la nation. La plupart d'écrits de cette époque, d'une intention documentaire, contribuent à l'élaboration d'un discours identitaire national. Depuis la chute de la Nouvelle-France, les Québécois ne cessent pas de regretter leur pays perdu, et la mémoire collective de cette époque reste toujours vivante.

www.editions-kailash.com
Ouvrage publié avec le concours du CNL

15€