



# **Le jeu de la rencontre dans les récits de voyage en Nouvelle-France**

**Thèse**

**Catherine Briand**

**Doctorat en études littéraires**  
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

**Le jeu de la rencontre dans les récits de voyage  
en Nouvelle-France**

**Thèse de doctorat**

**Catherine Briand**

Sous la direction de :

Laurier Turgeon, directeur de recherche

## Résumé

Acmé du voyage et temps fort du récit, la rencontre entre Français et Amérindiens dans les relations de voyage en Nouvelle-France représente à la fois un événement et un avènement. Moment de l'étonnante découverte de l'autre et de l'appréhension de la différence, à l'époque où règnent encore bon nombre d'incompréhensions et de préjugés au sujet des populations amérindiennes, la scène de rencontre cristallise les attentes, l'imaginaire et les craintes des voyageurs. Comment dépasse-t-on la simple mise en présence pour s'acheminer vers l'interaction ? Il s'agira ici d'analyser comment la rencontre engendre la relation. Nous envisagerons les modalités d'entrée en contact avec l'autre, en portant une attention particulière au langage non-verbal. A travers l'étude des sens, la rencontre est présentée comme une expérience sensorielle. C'est sous le prisme du jeu que cette étude souhaite offrir une lecture renouvelée et inédite de la rencontre franco-amérindienne et du récit de voyage en contexte colonial.

# Table des matières

Résumé .....	ii
Table des matières .....	iii
Liste des figures.....	vii
Liste des abréviations .....	xi
Remerciements .....	xiii
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>
1. La littérature de voyage .....	3
2. Les études sur la relation de voyage en Nouvelle-France .....	6
3. Visées interdisciplinaires de la recherche.....	12
4. La rencontre comme jeu .....	17
5. Le contexte : contacts et conflits en Nouvelle-France.....	22
6. Les Amérindiens.....	27
7. Le corpus .....	30
8. Plan .....	41
<b>CHAPITRE 1 : LE VERTIGE DE L'AUTRE OU LE DEGRÉ ZÉRO DE LA RENCONTRE.....</b>	<b>42</b>
<b>I. Le choc physique : 12 juin 1534 « Des gens effarables et sauvages » sur la « terre de Caïn » .....</b>	<b>48</b>
<b>1. Le choc référentiel .....</b>	<b>49</b>
a) Attentes et déception .....	50
b) Topos et résurgence biblique.....	51
c) La « race mauvaise » et l'île des démons .....	54
d) Des êtres « effarables et sauvages » : le poids de l'analogie.....	56
<b>2. La première apparition des Amérindiens : une épiphanie négative.....</b>	<b>59</b>
a) Une singularité stigmatisante .....	59
b) Description et hyponymie .....	60
c) L'autopsie relaie l'analogie .....	61
<b>II. La toponymie des prémices de la rencontre : la mémoire cartographique.....</b>	<b>65</b>
<b>1. Le 30 juin 1534 : la « rivière des Barques » .....</b>	<b>69</b>
a) L'événement : primauté, singularité et nouveauté .....	69
b) Une métonymie du « sauvage » .....	71
c) Le toponyme comme trace : fonction compensatoire et mémorielle .....	74
d) L'analyse syntaxique de la dénomination .....	76
<b>2. Le 1<sup>er</sup> juillet 1534 : le « cap de Sauvage », premier anthroponyme amérindien .....</b>	<b>77</b>
a) Le vertige ou « l'apparition-disparition ».....	77
b) La dimension agonistique et la dissymétrie du nombre .....	80
c) L'émergence d'un archétype .....	81
<b>3. Le 5 août 1534 : le « cap Thiennot » .....</b>	<b>83</b>

a) Un échange abouti .....	83
b) Un marqueur colonial ? .....	87
<b>CHAPITRE 2 : LA STRATÉGIE DE JEU DE LA RENCONTRE : ENTRE MIMICRY ET AGÔN .....</b>	<b>94</b>
<b>1. S’ajuster à l’autre par la mimicry: le troc de l’amitié et de l’assistance .....</b>	<b>100</b>
a) La séduction par la fonction d’auxiliaire : la négociation coopérative .....	100
b) Le prétexte de l’amitié et de l’affection .....	102
c) L’introduction de la requête : un don pour un contre-don ou la dialectique de la fin et des moyens .....	103
d) La feinte de la mimicry ou la ruse du double : la dissimulation d’une fin par une autre .....	105
<b>2. De la <i>mimesis</i> d’appropriation à la <i>mimesis</i> de l’antagoniste .....</b>	<b>107</b>
a) L’alliance par le combat d’un ennemi commun .....	107
b) Coopération et compétition .....	108
<b>3. Le double jeu ou la mimicry réciproque .....</b>	<b>108</b>
a) Le subterfuge du mensonge .....	108
b) L’agôn éclate, l’aveu final, le mensonge de tous .....	110
c) La mimicry réciproque ou la double manipulation .....	112
<b>CHAPITRE 3 : LE JEU SONORE .....</b>	<b>116</b>
<b>1. La fonction structurante du son .....</b>	<b>120</b>
a) Le rituel sonore de l’arrivée, une « présentation de soi » .....	120
b) Fonction de structure temporelle et textuelle .....	121
<b>2. L’arme à feu et le surnaturel .....</b>	<b>122</b>
a) Le fusil, un objet magique .....	122
b) L’ambivalence du fusil : entre terreur et fascination .....	123
c) Le fusil : sujet d’interaction .....	125
<b>3. Le plaisir sonore et la diplomatie du spectacle .....</b>	<b>126</b>
a) Admiration et puissance .....	127
b) « Contenter » : le jeu sonore scelle l’union .....	128
c) Le « jeu militaire » des décharges sonores .....	129
<b>4. Le retentissement d’une présence conquérante .....</b>	<b>132</b>
a) Découverte et prise de possession .....	132
b) Le bruit scelle l’alliance .....	133
c) Allégeance et nouvelle identité .....	136
<b>5. Mimicry sonore .....</b>	<b>137</b>
a) Mimicry et alliance .....	138
b) La duplication de l’ordre et la reconnaissance d’un modèle .....	139
c) De l’imitation à l’appropriation .....	140
d) La création d’une harmonie : échange et dialogue sonores .....	141
e) La menace de la ressemblance .....	142
f) Rituel d’adoption et hybridité sonore .....	143
<b>CHAPITRE 4 : LA VOIX DE L’OBJET ET LE JEU DU DON .....</b>	<b>148</b>
<b>I. L’objet langage .....</b>	<b>150</b>
<b>1. Franchir le seuil de l’étrangeté par la communication matérielle .....</b>	<b>150</b>
a) L’objet, discours inaugural .....	150

b) « C'est le présent qui parle plus fortement que la bouche » .....	152
c) « Parler des mains ».....	153
<b>2. Marchandises et fraternisation .....</b>	<b>157</b>
a) Les objets échangés .....	157
b) L'objet instigateur du contact.....	162
<b>3. Objets, langue et discours .....</b>	<b>164</b>
a) L'objet symbole et métaphore .....	164
b) L'objet au cœur du discours .....	166
c) L'objet porte-parole.....	168
d) Les colliers ambassadeurs .....	169
<b>II. L'objet, vox politica .....</b>	<b>174</b>
<b>1. Une « politique des objets » .....</b>	<b>175</b>
a) Le jeu stratégique du don et la règle de réciprocité :.....	177
b) « Traiter amitié » .....	179
c) La négociation de l'alliance et la sujétion par le don : la feinte du jeu .....	180
d) Un double jeu .....	181
<b>2. Extension du pouvoir .....</b>	<b>183</b>
a) L'objet séducteur au service de la duperie .....	183
b) Un outil de conversion .....	186
c) Stratégies d'alliance, expansion territoriale et colonisation.....	189
d) Le pouvoir du calumet, vademecum .....	191
e) Prise de possession du territoire .....	198
f) Connativité de l'objet.....	199
<b>3. Nouvelles pratiques et relations .....</b>	<b>201</b>
a) Transferts de sens et nouvelles pratiques .....	201
b) Asymétrie et dépendance .....	203
<b>CHAPITRE 5 : LE JEU TACTILE.....</b>	<b>208</b>
<b>1. Le langage du corps : frottements et caresses de bienvenue.....</b>	<b>210</b>
a) « Elles [...] nous frottaient les bras avec leurs mains » .....	211
b) « Faire caresse » : une ruse pour « attacher » l'autre à soi.....	213
c) Le singulier toucher d'accueil .....	215
d) Le frottement : confirmation de la parole d'alliance.....	216
<b>2. L'intercorporité : le jeu des gestes et des sentiments .....</b>	<b>218</b>
a) Le frottement intégral .....	218
b) « Faire amitié et civilité » : du corps individuel au corps social.....	219
c) De l'amitié à la fraternité.....	223
<b>3. La polysémie du geste.....</b>	<b>225</b>
a) Variations de sens.....	225
b) La mise en scène de l'arrivée .....	226
<b>4. Entre opacité et transparence.....</b>	<b>228</b>
a) La réciprocité : imiter le geste ? .....	228
b) Entre la transparence et l'interprétation du geste .....	229
c) Le toucher : une feintise ? .....	231
d) La grammaire du geste .....	233
<b>CHAPITRE 6 : LA SALUTATION LARMOYANTE .....</b>	<b>238</b>

<b>1. Les larmes de l’alliance et l’incorporation .....</b>	<b>244</b>
a) L’offrande lacrymale : une pratique singulière, entre le rire et le dégoût .....	244
b) Hospitalité et deuil .....	247
c) Le souvenir des défunts .....	249
<b>2. Les larmes, le calumet et l’adoption.....</b>	<b>250</b>
a) Un vaste cérémonial d’incorporation .....	250
b) Adoption et deuil.....	256
c) Rite de passage et transformation.....	257
d) Les larmes : « tendresse » ou duplicité ?.....	261
e) La création d’une nouvelle famille.....	264
<b>CHAPITRE 7: L’HOSPITALITÉ OU LE « JEU DES DENTS » .....</b>	<b>270</b>
<b>I. Le repas : l’expérience du vertige.....</b>	<b>273</b>
<b>1. L’hospitalité comme expérience liminale .....</b>	<b>273</b>
a) L’invitation, « Kinatonmigaouinaouau » .....	273
b) Marges et stéréotypes .....	275
<b>2. Vertige sensoriel et choc culturel .....</b>	<b>276</b>
a) Les « bondissements du cœur ».....	277
b) Le choc de l’inversion : entre privation et excès, pertes et gains.....	279
c) Anxiété et néophobie.....	284
d) La répugnance de la chaudière.....	287
<b>II. L’hospitalité : ramener l’autre à soi .....</b>	<b>289</b>
<b>1. Une volonté de domination et de colonisation.....</b>	<b>290</b>
a) L’hospitalité.....	290
b) Esquatarate : les festins à tout manger ou la tension de la sommation .....	291
c) Entre hôte et otage : la crainte de l’exclusion.....	293
d) La dette de l’hospitalité et la règle de réciprocité .....	295
<b>2. Devenir l’autre pour le faire sien : l’adaptation et l’imitation .....</b>	<b>296</b>
a) Faire l’autre comme soi.....	296
b) L’adaptation : « Omnibus omnia fieri propter Christum » .....	296
c) L’hybridité.....	301
d)L’accomplissement par la souffrance.....	302
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>306</b>
<b>CORPUS.....</b>	<b>318</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>325</b>

## Liste des figures

- FIGURE 1 :** .....p. 13  
*Carte de l'est de l'Amérique du Nord*, atlas manuscrit attribué à Nicolas Vallard, 1547  
Source : Huntington Library, HM 29, fol. 9
- FIGURE 2:** .....p. 27  
*Carte de la Nouvelle France où se voit le cours des Grandes Rivieres de S. Laurens & de Mississipi [...]*, Hendrik de Leth, 1719  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging
- FIGURE 3:** .....p. 29  
Principales nations amérindiennes en contact avec les Français au XVIIIe siècle.  
Source : Arnaud Balvay, *L'épée et la plume : Amérindiens et soldats des troupes de la marine en Louisiane et au Pays d'en haut (1683-1763)*, 2006.
- FIGURE 4:** .....p. 46  
Carte des deux premiers voyages de Jacques Cartier  
Source : Charles-André Julien, *Voyages au Canada, avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, Paris, Maspéro, 1981, p. 108-109.
- FIGURE 5 :** .....p. 56  
*Carte La Nuova Francia* de Giacomo Gastaldi, dans Giovanni Battista Ramusio, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi [...]*, Venetia, Nella stamperia de Giunti, 1556  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging
- FIGURE 6 :** .....p. 59  
Vue rapprochée du nord de l' « Isola de demoni » sur la carte *La Nuova Francia* de Giacomo Gastaldi, dans Giovanni Battista Ramusio, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi [...]*, Venetia, Nella stamperia de Giunti, 1556.
- FIGURE 7 :** .....p. 67  
Carte des choronymes chez Jacques Cartier, représentant le cap de Sauvage, le cap Thiennot, la rivière des Barques  
Source : Christian Morissonneau et Henrion Dorion, *Le langage géographique de Cartier et de Champlain*, 1978.
- FIGURE 8:** .....p. 72  
Vue rapprochée de la carte *La Nuova Francia* de Giacomo Gastaldi, dans Giovanni Battista Ramusio, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi [...]*, Venetia, Nella stamperia de Giunti, 1556.



- FIGURE 9 :** .....p. 74  
*Carte de la Nouvelle-France dédiée au Ministre Colbert par l'intendant du Canada M. Duchesneau*, par Joannes Ludovicus Franquelin finxit, 1678  
Source : Gallica, BNF
- FIGURE 10 :** .....p. 80  
Mappemonde de Pierre Desceliers, 1546  
Source : Bibliothèque et Archives du Canada
- FIGURE 11 :** .....p. 114  
*Carte géographique de la Nouvelle-France en son vray meridiem. Faite par le Sr Champlain*, 1613.  
Source : *Œuvres de Champlain*, ed. Georges-Emile Giguère, 1973.
- FIGURE 12:** .....p. 115  
Vue rapprochée de la *Carte géographique de la Nouvelle-France en son vray meridiem. Faite par le Sr Champlain*, 1613.  
Source : *Œuvres de Champlain*, ed. Georges-Emile Giguère, 1973.
- FIGURE 13 :** .....p.132  
*Découverte du cours du Mississipi et de la Louisiane*, 1699, estampe [s.n.]  
Source : Gallica, BNF
- FIGURE 14 :** .....p. 145  
« Sauvage avec ses anciennes armes, arc et flèche ; sauvages dansant le calumet, avec le chichicoïia à la main, sauvage piqué, avec ses armes nouvelles »  
Source : *Dumont de Montigny, Regards sur le monde atlantique, 1715-1747*, édition par Gordon Sayre *et al.*, 2008.
- FIGURE 15 :** .....p. 146  
*Carte, Nova Franciae Accurata Delineatio*, Francesco Bressani, 1657  
Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec, BanQ
- FIGURE 16 :** .....p. 157  
Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 3, p. 22.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging
- FIGURE 17 :** .....p. 160  
Frontispice, Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna imaging
- FIGURE 18 :** .....p. 169  
Colliers de porcelaine, Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 1, p. 334.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging

- FIGURE 19** : .....p. 170  
Lahontan, *Nouveaux voyages*, La Haye, L'Honoré, 1703, vol. 1, p. 46.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging
- FIGURE 20** : .....p. 173  
« Ambassades des sauvages », dans Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 1, p. 334.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging
- FIGURE 21** : .....p. 184  
Vue rapprochée de la carte dite harléienne, 1542- 1544, du nom de son propriétaire Edward Harley. Attribuée à Pierre Desceliers ou Jean Rotz.  
Source: Derek Hayes, *Historical Atlas of Canada*, Washington DC, University of Washington Press, 2002, p. 26.
- FIGURE 22** : .....p. 194  
La marche du calumet, Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, Paris, de Bure l'Aîné, 1758, vol. 1, p. 105.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging
- FIGURE 23**: .....p. 195  
La cérémonie du calumet. Cartouche de la carte de Nicolas de Fer, *L'Amérique, divisée selon l'étendue de ses principales parties*, Chez J.F. Benard, Paris, 1713.  
Source : Gallica, BNF
- FIGURE 24** : .....p. 196  
Frontispice, Louis Hennepin, *Nouvelle Découverte d'un Très grand Pays Situé dans l'Amérique*, Utrecht, Guillaume Broedelet, 1697.  
Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec
- FIGURE 25** : .....p. 222  
Carte de la Louisiane, Le Page du Pratz. *Histoire de la Louisiane, Contenant la Découverte de ce vaste Pays*, Paris, de Bure, 1758  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging
- FIGURE 26** : .....p. 229  
« Friendship », Dakota  
Source : Garrick Mallery, *Sign Language Among North American Indians*, 1881.
- FIGURE 27** : .....p. 234  
*Native American, American Indian Signs : Illustrations of Hand Movements*, 1926.
- FIGURE 28** : .....p. 240  
La salutation larmoyante d'après André Thévet.  
Source : F. Lestringant (éd.), *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, Montpellier, Presses du Languedoc, 1992.

**FIGURE 29** : .....p. 241

La salutation larmoyante chez les Tupinamba.

Source : *id.*

**FIGURE 30** : .....p. 242

« Femmes et filles pleurent de joie », d'après André Thévet, *La Cosmographie universelle*, 1575.

Source : F. Lestringant, « L'expérience coloniale de la France au XVIe siècle [...] », dans Frank Lestringant et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *D'Encre de Brésil [...]*, p. 248.

**FIGURE 31** : .....p. 305

La chaudière. Cartouche de la carte *Partie de l'Amérique septentrionale [...]*, par Jean-Baptiste Franquelin, 1699.

Source : Bibliothèque et Archives Canada

**FIGURE 32** : .....p. 312

Jeux des Osselets ou de l'Astragale, Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Charles-Estienne Hochereau, 1724, vol. 2, p. 340, planche no 16.

Source : The John Carter Brown Library

## Liste des abréviations

*DBC* : Dictionnaire biographique du Canada

*RJ* : Relations des jésuites (Edition de R.G. Thwaites)

*RAQ* : Recherches amérindiennes au Québec

*RHAF* : Revue d'histoire de l'Amérique française

*WMQ* : The William and Mary Quarterly

*A mon père parti trop tôt,*

*A ma mère,*

*et à ma tante Solange (†)*

## Remerciements

Que soient chaleureusement remerciés tous ceux qui m'ont guidée, encouragée et soutenue dans la réalisation de ce doctorat. Ma reconnaissance s'adresse à François Moureau qui m'a initiée à cette littérature pérégrine et qui m'a donné le goût de l'explorer puis d'approfondir mes recherches, ainsi qu'à Laurier Turgeon pour sa rigueur, sa créativité et sa méthode interdisciplinaire. Je remercie aussi ceux qui m'ont inspirée par leurs recherches et leurs idées: Mary Fuller, Gordon Sayre, Sophie Linon-Chipon. J'exprime également ma gratitude au conservateur Thierry Claerr pour son partage de connaissances. C'est lui qui m'a fait découvrir l'histoire du livre, plus particulièrement maritime, et m'a transmis son intérêt pour le livre ancien. J'ai également une pensée particulière pour Ted Widmer, Directeur de la John Carter Brown Library ; sa devise m'a guidée tout au long de mes recherches : « not only knowledge, but also creativity ».

Cette recherche a été menée grâce à l'assistance du personnel des bibliothèques de l'Université Laval, de Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ), de la Sorbonne et de la John Carter Brown Library (JCBL). Je remercie notamment Valérie Andrews et les employés de la JCBL pour leur disponibilité et pour les conditions exceptionnelles de recherche dont j'ai bénéficié. Les centres de recherche qui m'ont accueillie, le CELAT et le CRLV (Centre de recherches sur la littérature de voyages), m'ont fourni un environnement intellectuel des plus stimulants. Je remercie également Ali Ouzennou du CSTIP de l'Université Laval pour son assistance technique.

Ma gratitude s'adresse aux institutions et organismes qui m'ont témoigné leur confiance par leur soutien financier, par des bourses de recherche, de mobilité et des fellowships, notamment le Centre International d'Études Canadiennes, l'Université Laval, le Bureau canadien d'éducation internationale, le programme de bourse d'excellence Egide du ministère des Affaires étrangères de la France, le CELAT, la John Carter Brown Library, la Huntington Library, l'Université Paris IV-Sorbonne, Brown University, et Bibliothèque et Archives nationales du Québec (concours doctoral).

Enfin, je remercie du fond du cœur ma famille et mes amis, et plus particulièrement ma chère mère pour ses lectures nombreuses et attentives et pour son soutien si précieux.

Ce travail, je le dédie à toi Papa qui n'auras pas pu le lire mais qui m'as tant appris. Sache que tu es dans mes pensées chaque jour.

*En mémoire de mon arrière-grand-oncle paternel, conseiller du supérieur général des Oblats, missionnaire au Canada.*

## INTRODUCTION

« Voyager c'est confier son destin au hasard des rencontres,  
on n'en revient jamais tout à fait indemne<sup>1</sup> »

Acme du voyage et temps fort du récit, la rencontre entre Français et Amérindiens dans les relations de voyage en Nouvelle-France représente à la fois un avènement et un événement. Lieu de la découverte et de l'appréhension de la différence, à l'époque où règnent encore bon nombre d'incompréhensions et de préjugés au sujet des populations amérindiennes, la scène de rencontre cristallise les attentes, l'imaginaire et les craintes des voyageurs européens. Si le voyage vise l'ouverture, ce franchissement prend d'abord la forme d'un arrachement, ainsi ne cesse de coexister cette double tension entre union et rupture qui anime la rencontre.

Hasardeuse ou calculée, amplifiée ou allusive, nous retracerons sa genèse et ses étapes, de l'apparition à la conjonction, afin de l'envisager comme un processus, du premier choc qu'elle provoque jusqu'à l'échange, pour enfin s'accomplir dans la relation, au fil d'un jeu d'offrande et de retrait. Comment dépasse-t-on la simple mise en présence pour s'acheminer vers l'interaction ? Comment la rencontre engendre-t-elle la relation ?

Pour y répondre, ce travail analyse les modalités d'entrée en contact avec l'Autre dans ces moments fragiles et instables qui accompagnent la découverte de nouveaux mondes. A travers la figure du jeu, nous proposons d'envisager la rencontre comme l'expression, de part et d'autre, d'une « pulsion d'emprise et un désir de pouvoir<sup>2</sup> » qui s'inscrit dans une logique de conquête réciproque de l'autre.

---

<sup>1</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages: une scénographie de l'Age classique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2005, p. 7.

<sup>2</sup> Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 186.



Envisagée comme acte inaugural et expérience liminale, la rencontre implique un choc inhérent au franchissement du seuil, comme l'indique l'étymon du verbe « rencontrer », dérivé du latin de basse époque, « *in contra* », aller contre, qui désigne au XII<sup>e</sup> siècle, l'« engagement de deux forces ennemies, un combat non prémédité, le choc de deux corps de troupes<sup>3</sup>. » La mission du voyageur en Nouvelle-France est multiple, elle vise à bâtir la paix en même temps qu'à développer le commerce et à évangéliser. Le voyageur oscille entre quête et conquête, son statut entre celui d'invité et d'envahisseur. La scène de rencontre est le lieu d'appréhension de l'autre, envisagé sous la forme d'une dualité antinomique, entre ami et ennemi, *hospes* et *hostis*, ce couple qui coexiste à l'étymologie de l'hospitalité<sup>4</sup>.

L'étude des scènes de rencontre dans le contexte colonial de la Nouvelle-France nous est apparue pertinente en raison de la place centrale qu'occupent ces scènes décisives où tout peut basculer et donc où tout se joue. Souvent déterminantes, elles rythment le récit et le voyage. Plus encore, « le voyage est la métaphore de la rencontre de l'Autre<sup>5</sup>. » Les travaux menés sur les contacts lors de la période coloniale tendent à surdéterminer les effets de la présence européenne sur les Amérindiens, plutôt qu'à montrer la réciprocité des échanges mis en place et, bien qu'ils s'efforcent d'en éviter l'écueil, ils demeurent teintés d'un ethnocentrisme en filigrane<sup>6</sup>.

Si de nombreux historiens, ethno-historiens et anthropologues se sont penchés sur l'étude des rencontres au sens large des relations entre Français et Amérindiens en Nouvelle-France,

---

<sup>3</sup> Oscar Bloch et Walther von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1989, p. 541.

<sup>4</sup> Emile Benveniste, « L'hospitalité », *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969, t. 1, p. 87-101.

<sup>5</sup> Sophie Linon-Chipon, *Gallia orientalis. Voyages aux Indes orientales, 1529-1722: Poétique et imaginaire d'un genre littéraire en formation*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2003, p. 127.

<sup>6</sup> Voir Calvin Martin (dir.), *The American Indian and the Problem of History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 15-16 ; Robert F. Berkhofer Jr., « Cultural Pluralism versus Ethnocentrism in the New Indian History », dans Calvin Martin (dir.), *The American Indian and the Problem of History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987 p. 35-44. D'après Elise Marienstras, « plus encore que la recherche afro-américaine, celle qui concerne les Amérindiens est révélatrice des obstacles sur lesquels ont buté et butent encore les historiens. [...] Elle met en évidence l'ethnocentrisme tenace de l'historien occidental traditionnel », « Problèmes d'historiographie américaine : le champ amérindien », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1978, no 2, p. 408-409. Ces propos valent encore aujourd'hui, en dépit de l'émergence de l'ethnohistoire et de la *New Indian History*; voir Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec et Paris, Septentrion, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, p. 22-24 ; Denys Delâge et Jean-Philippe Warren, *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Boréal, Montréal 2017.

l'emphase a porté sur les impacts socio-économiques, culturels et militaires de celles-ci ; aucune analyse littéraire n'a pour le moment été menée précisément sur le déroulement de la rencontre dans les récits de voyage en Nouvelle-France, et aucune étude ne s'est jusqu'à présent attelée à l'imposant corpus de l'ensemble de cette période. Ce projet interroge donc une question majeure mais inexplorée et vise à offrir un nouveau regard en envisageant la rencontre à travers une pluralité de modalités d'interaction entre Français et Amérindiens.

## 1. La littérature de voyage

Le récit de voyage, qui connaît depuis une trentaine d'années un intérêt marqué dans les sciences humaines et sociales, constitue aujourd'hui un vaste champ d'études. Le principal enjeu a été celui de sa reconnaissance comme genre littéraire. Longtemps marginal, il n'était considéré que comme la « petite monnaie<sup>7</sup> » de la littérature face aux œuvres dites « panthéonisées<sup>8</sup> ». François Moureau rappelle que « dans les années 1970, la littérature des voyages était considérée comme une sous-littérature de fort peu d'intérêt<sup>9</sup>. » Ses travaux pionniers ont contribué au développement de la recherche, notamment par la création en 1984 du CRLV, Centre de recherche sur la littérature de voyage, la base de données VIATICA, les revues *Astrolabe* et *Viatica*, la collection « Littérature des voyages » (Champion-Slatkine), puis la collection « Imago Mundi » aux Presses de l'Université Paris-Sorbonne. C'est ainsi que j'ai découvert au CRLV, lors des séminaires et conférences, le creuset de l'interdisciplinarité qui m'a donné le goût d'étudier ces relations de voyage.

L'originalité de son approche historique de la littérature m'a incitée à analyser le genre en rapport avec des disciplines connexes, notamment l'histoire et l'anthropologie. Ses travaux ont démontré que les textes viatiques prennent sens par la considération d'un ensemble de facteurs sociologiques, idéologiques, culturels et esthétiques qui les entourent. La métaphore scénique dans *Le Théâtre des voyages*<sup>10</sup> a fait naître l'idée de l'analogie du jeu pour étudier

---

<sup>7</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages : une scénographie de l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, p. 7.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 31.

<sup>9</sup> François Moureau, « Entretien avec Aurélia Julia », dans Gérard Ferreyrolles et Laurent Versini (dir.), *Le livre du monde et le monde des livres. Mélanges en l'honneur de François Moureau*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, p. 10.

<sup>10</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages : une scénographie de l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005.

la rencontre ; « le monde est un théâtre [...]. Chaque troupe a sa tradition de jeu et d'interprétation<sup>11</sup> ». Son attention à étudier les rapports de la littérature avec les autres arts, notamment les arts visuels<sup>12</sup>, m'a conduite à m'intéresser à l'iconographie et à prendre en compte le discours de l'image dans une relation complémentaire au texte<sup>13</sup>, comme un « sas entre deux mondes<sup>14</sup> », tout en gardant à l'esprit la « déperdition de sens<sup>15</sup> » contenue dans ces illustrations que les dessinateurs et graveurs composent par « le truchement du récit viatique<sup>16</sup> ». Son étude des stratégies d'intégration des missionnaires jésuites en Chine a été éclairante. Il a mis en évidence le travestissement de soi en l'autre, qui constitue l'une des principales ruses du jeu de l'alliance lors de la rencontre en Nouvelle-France, et qui porte à considérer ces textes comme des « écrits mimétiques<sup>17</sup> ». Sa réflexion sur deux notions voisines qui sont au cœur de la rencontre, altérité et étrangeté, nous a également été utile<sup>18</sup>.

L'articulation de la littérature et de la politique est l'une des autres thématiques qui nous intéresse. Dans la même lignée, Frank Lestringant l'a envisagée à travers les stratégies discursives des puissances impérialistes, dans une analyse à la fois littéraire et

---

<sup>11</sup> *Id.*, p. 7.

<sup>12</sup> François Moureau, *Goût italien dans la France rocaille. Théâtre, musique, peinture (v. 1680-1750)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2012 ; Annie Charron, Thierry Claerr et François Moureau, *Le livre maritime au siècle des Lumières : Édition et diffusion des maritimes (1750-1850)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005.

<sup>13</sup> Mon expérience au sein du projet VIATICA m'a permis de découvrir les rapports étroits entre le récit et son illustration iconographique et de mieux comprendre les nombreuses fonctions de l'image dans le récit de voyage.

<sup>14</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages: une scénographie de l'Age classique*, Paris, PUPS, 2005, p. 42.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> François Moureau, « Itinéraires jésuites en Chine ou les Lumières naissant à l'Est », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2003, no 1, p. 437-454; *id.*, « Missionnaires et voyageurs en Chine à l'Âge classique: le moi et l'autre » dans Jean Boutier, François Moureau, Gilles Bertrand, Pierre-Yves Beaurepaire (dir.), *Le Voyage à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004, p. 23-25 ; *id.*, « Missionnaires et voyageurs français en Chine à l'Âge classique : le moi et l'autre », Colloque « Les voyageurs européens en Chine », Shangāi 29-30 août 2001, en ligne. URL : <http://www.crlv.org/conference/missionnaires-et-voyageurs-fran%3%A7ais-en-chine-%3%A0-1%3%A2ge-classique-le-moi-et-lautre>; *id.*, « Plus chinois que les Chinois : les jésuites européens dans l'Empire du milieu (XVIIe-XVIIIe siècles) », Séminaire « Orient lointains », CRLV, 1<sup>er</sup> mars 2011. URL : <http://www.crlv.org/conference/plus-chinois-que-les-chinois-les-j%3%A9suites-europ%3%A9ens-dans-1%3%A2%80%99empire-du-milieu-xvii-xviii>.

<sup>18</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages, op. cit.*, p. 8.

historiographique. S'il a principalement étudié le « corpus huguenot<sup>19</sup> » d'Amérique, lié à la présence protestante dans l'Amérique de la Renaissance (Brésil, Floride), et traité de la querelle entre le pasteur Léry et le géographe Thévet, plusieurs de ses travaux incluent l'étude de récits de voyage en Nouvelle-France, notamment ceux de Lescarbot, Champlain<sup>20</sup> et des missionnaires<sup>21</sup>. Il a montré la manipulation de la figure du « sauvage », reflet des protestants persécutés et porte-parole allégorique. « Le sauvage, apparemment considéré pour lui-même, sert toujours en fait les intérêts d'un tiers<sup>22</sup> ». Ses travaux sur « l'invention du sauvage », le corps de l'autre, « tout à la fois désirable et terrifiant<sup>23</sup> », l'ambivalence de l'exotisme « fait d'émerveillement et de déception<sup>24</sup> », et les passerelles créées entre l'histoire et l'anthropologie ont aussi nourri cette étude.

Nous nous sommes également inspirés des travaux de Marie-Christine Gomez-Géraud, dont le livre *Ecrire le voyage au XVIe siècle en France*<sup>25</sup> nous a accompagnés comme un *vademecum* ; il présente les principales caractéristiques du genre viatique et les enjeux qui sous-tendent l'écriture du voyage. Elle propose également, avec Guy Poirier et François Paré, une lecture renouvelée des textes missionnaires<sup>26</sup>, et fait partie des chercheurs qui offrent un regard neuf sur la rencontre. Elle l'envisage sous un angle autre que celui de la parole, par

---

<sup>19</sup> Marcel Bataillon, « L'Amiral et les nouveaux horizons français », Paris, Société d'histoire du protestantisme français, 1974, p. 45.

<sup>20</sup> Frank Lestringant, « Champlain et Lescarbot et la Conférence des Histoires », dans *L'expérience huguenote au Nouveau-Monde*, Genève, Droz, 1996, p. 329-344 ; *id.*, « Champlain ou l'autonomisation de la raison coloniale », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain : la naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 233-237.

<sup>21</sup> Frank Lestringant, « Le tropisme du martyr dans les Relations jésuites de la Nouvelle-France » dans Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 77-88 ; *id.*, « Des soldats du Christ en terre lointaine, militant pour l'Église et pour Dieu », dans Paul-André Dubois (dir.), *Les récollets en Nouvelle-France. Traces et mémoires*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, p. 99-108.

<sup>22</sup> Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de religion*, Genève, Droz, [1990], 2004, p. 410.

<sup>23</sup> Frank Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, Paris, Champion, 1999, p. 199.

<sup>24</sup> Frank Lestringant, « L'exotisme en France, de Rabelais à Jean de Léry : de l'inventaire à l'aventure », dans Frank Lestringant et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *D'encre de Brésil : Jean de Léry, écrivain*, Orléans, Paradigme, p. 81.

<sup>25</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, *Écrire le voyage au XVIe siècle en France*, Paris, PUF, 2000.

<sup>26</sup> Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

une attention particulière portée au corps<sup>27</sup> (gestes et toucher<sup>28</sup>), à l'alimentation<sup>29</sup>, aux objets<sup>30</sup>, soit aux médiations non-verbales qui sont au coeur de notre étude.

Des travaux plus généraux, tels que ceux de Percy Adams<sup>31</sup>, traitent du genre viatique à travers la dialectique du mensonge et de la vérité qui le parcourt. Claude Reichler, Ronan Le Huenen, Normand Doiron, Adrien Pasquali, entre autres, ont souligné la nature hétéroclite du récit viatique, « montage de genres et de types discursifs<sup>32</sup> » qui résiste à toute forme d'architecture au point d'être défini comme un « genre sans loi<sup>33</sup> ». Les travaux de Phillip J. Usher ont également alimenté nos réflexions. Il a mis en évidence deux modèles épistémologiques dans les récits du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup> qui illustrent une tension à l'œuvre dans tout récit viatique en Nouvelle-France, écartelé entre d'un côté, la singularité, et de l'autre la pensée analogique qui tend à superposer deux espaces éloignés. La rencontre est perçue sous l'angle ce double prisme auquel elle est soumise.

## 2. Les études sur la relation de voyage en Nouvelle-France

Les études littéraires menées sur le récit de voyage en Nouvelle-France peuvent se répartir en trois catégories principales: la première, majoritaire, analyse les sources les plus abondantes de la période, soit les récits des missionnaires, notamment les *Relations des*

---

<sup>27</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le corps à l'épreuve du voyage », *Viatica* [En ligne], n°1, URL : <http://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=363>.

<sup>28</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud « Jacques Cartier devant les corps malades », *Études canadiennes / Canadian Studies*, n° 17, décembre 1984, p. 91-97 ; Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France, 1534-1632 », dans Gilles Thérien (dir.) *Figures de l'Indien*, Les cahiers du département d'études littéraires, no 9, Université du Québec à Montréal, 1988, p. 183-191.

<sup>29</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le pain des autres. Nourriture, exotisme et altérité », *Le Verger*, no 8, septembre 2015, revue en ligne. URL : <http://cornucopia16.com/blog/2015/06/09/marie-christine-gomez-geraud/>

<sup>30</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Horloges, orgues et babioles. Les jésuites à la découverte du monde, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles », dans Gilles Louÿs et Emmanuelle Sauvage (dir.), *De la singularité dans la communication interculturelle: approches disciplinaires*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 85-95.

<sup>31</sup> Percy Adams, *Travel Literature and the Evolution of the Novel*, Lexington, The University Press of Kentucky, [1983], 2014 ; *id.*, *Travelers and Travel Liars, 1660-1800*, Berkeley, Los Angeles, University of Carolina Press, 1978.

<sup>32</sup> Adrien Pasquali, *Le tour des horizons. Critique et récits de voyages*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 131.

<sup>33</sup> Roland Le Huenen, « Le récit de voyage : l'entrée en littérature », *Études littéraires*, vol. 20, no 1, 1987, p. 45 ; Normand Doiron, « L'art de voyager. Pour une définition du récit de voyage à l'époque classique », *Poétique*, no 73, p. 83-108.

<sup>34</sup> Phillip John Usher, *Errance et cohérence: Essai sur la littérature transfrontalière à la Renaissance*, Paris, Garnier, 2010.

*jésuites*, la deuxième porte sur l'analyse de textes et d'auteurs particuliers, et la troisième consiste en l'édition critique de relations de voyage. De nombreux chercheurs s'y consacrent<sup>35</sup>, au point où les mêmes récits font parfois l'objet de multiples rééditions, tels que ceux de Champlain<sup>36</sup>, ou encore du père Le Jeune, dont les *Relations* de 1632 et 1634 ont fait l'objet de quatre éditions critiques<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Voir Guy Laflèche, « L'édition critique / les éditions critiques : le protocole immuable de réalisations chaque fois incomparables », *Port Acadie*, 20-21, 2011, p. 29-42 ; Andreas Motsch et Grégoire Holtz (dir.), *Éditer la Nouvelle-France*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2011 ; Michel Bideaux, *Relations de Cartier* ; Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, édition par Jack Warwick et Réal Ouellet, Montréal, Leméac, 1990 ; Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, édition par Jack Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997 ; Baron de Lahontan, *Dialogues avec un Sauvage, suivi de Conversations de l'auteur avec Adario, Sauvage distingué*, édition par Réal Ouellet, Montréal, Lux éditeur, 2010 ; Baron de Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, par Réal Ouellet, Montréal, Lux éditeur, 2013 ; Baron de Lahontan, *Œuvres complètes*, édition critique par Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, 2 vol. ; Marc Lescarbot, *Voyages en Acadie (1604-1607) suivis de La Description des mœurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples*, édition par Marie-Christine Pioffet, Québec, Presses de l'Université Laval et Paris, PUPS, 2007 ; Mathieu Sagean, *Relation des aventures de Mathieu Sagean*, édition par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999 ; Nicolas Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, édition par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004 ; Pierre Berthiaume, *Cavelier de la Salle. Une épopée aux Amériques. Récits de trois expéditions 1643-1687*, Paris, Cosmopole, 2006 ; François-Xavier de Charlevoix, *Journal d'un voyage*, édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994 ; Guy Laflèche et Serge Trudel, *Un janséniste en Nouvelle-France, étude littéraire et édition critique de la lettre de Valentin Leroux à Chrestien Leclercq parue en 1691 dans la Nouvelle Relation de la Gaspésie de Leclercq et étude bibliographique*, Laval, Éditions du Singulier, 2003 ; Chrestien Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, édition par Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999 ; Diéreville, *Relation de voyage du Port Royal de l'Acadie, ou de la Nouvelle-France suivie de poésies diverses (1708)*, édition par Normand Doiron, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997 ; Pierre Pouchot, *Mémoire sur la dernière guerre de l'Amérique septentrionale entre la France et l'Angleterre*, édition par Catherine Broué, Québec, Septentrion, 2003 ; Claude Lebeau, *Les Aventures du Sieur Claude Lebeau*, édition par Andréanne Vallée, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

<sup>36</sup> Samuel de Champlain, *Premiers récits de voyages en Nouvelle-France, 1603-1619. Réédition en français moderne, introduction et notes par Mathieu d'Avignon*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009 ; Samuel de Champlain, *Derniers récits de voyages en Nouvelle-France et autres écrits, 1620-1632. Réédition en français moderne, introduction et notes par Mathieu d'Avignon*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010 ; Samuel de Champlain, *Des Sauvages*, édition par Alain Beaulieu et Réal Ouellet, Montréal, L'Hexagone, 1993. Eric Thierry a également réédité les récits de Champlain : Samuel de Champlain, *Voyages en Nouvelle-France. Explorations de l'Acadie, de la vallée du Saint-Laurent ; rencontres avec les autochtones et fondation de Québec* (voyages de 1613), Paris, Cosmopole, 2004 ; Samuel de Champlain, *Les Fondations de l'Acadie et de Québec. 1604-1611*, Québec, Septentrion, 2008 ; Samuel de Champlain, *A la rencontre des Algonquins et des Hurons. 1612-1619*, Québec, Septentrion, 2009 ; Samuel de Champlain, *Au secours de l'Amérique française. 1632*, Québec, Septentrion, 2011 ; Samuel de Champlain, *Espion en Amérique. 1598-1603*, Québec, Septentrion, 2013 ; *Les Œuvres complètes de Champlain*, Québec, Septentrion, 2019, 2 vol.

<sup>37</sup> Paul Le Jeune, *Relation de 1634. Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, édition critique par Guy Laflèche, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973 ; Paul Le Jeune, *Relation de 1634. Un Français au « royaume des bestes sauvages »*, édition critique par Alain Beaulieu et Alexandre Dubé, Montréal, Lux, 2009 ; Paul Le Jeune, *Brève relation du voyage de la Nouvelle-France*, édition par Sébastien Côté, Gatineau, Association des professeur(e)s de français des universités et collèges canadiens, 2011 ; Paul Le Jeune, *Brève relation du voyage de la Nouvelle-France*, édition par Sébastien Côté, Paris, Editions Hermann, 2020.

Les études de synthèse sur le genre viatique en Nouvelle-France sont souvent concentrées sur un siècle, celles de Réal Ouellet et de Normand Doiron sur le XVII<sup>e</sup> siècle en majeure partie<sup>38</sup>, celle de Pierre Berthiaume sur le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>. Gordon Sayre traite principalement des récits du XVII<sup>e</sup> siècle et étend son analyse à quelques auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle (Charlevoix, Lahontan, Bacqueville)<sup>40</sup>. La plupart des travaux sur les récits des missionnaires portent sur le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>. Maurice Lemire parvient à dresser le panorama le plus complet de la période dans son ouvrage *Les écrits de la Nouvelle-France*<sup>42</sup>. Quant à l'étude de la rencontre entre Français et Amérindiens, soit elle apparaît au détour d'analyses plus larges, soit elle est circonscrite à quelques articles, sans faire l'objet d'une analyse spécifique ni de monographie. Nous avons identifié deux articles qui abordent précisément le sujet de notre étude et qui nous ont inspirés<sup>43</sup>.

Les principales orientations de recherche portent sur la poétique du genre dont Réal Ouellet a proposé une vision tripartite, distinguant la narration ou le récit de voyage, la description et le commentaire ; la relation de voyage « raconte une histoire, propose une encyclopédie du monde, commente ou discute des idées<sup>44</sup> », les modes narratifs et descriptifs étant toutefois les plus répandus. Gordon Sayre a proposé quant à lui une définition du genre autour de deux pôles<sup>45</sup>. Dans son plus récent ouvrage, il envisage l'analyse du récit de voyage sous trois aspects : l'interaction (l'expérience du contact), l'interprétation (la lecture de l'autre),

---

<sup>38</sup> Réal Ouellet, *La relation de voyage en Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles): au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010 ; Normand Doiron, *L'Art de voyager : Le déplacement à l'époque classique*, Paris et Québec, Klincksieck et Presses de l'Université Laval, 1995.

<sup>39</sup> Pierre Berthiaume, *L'aventure américaine au XVIII<sup>e</sup> siècle: Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

<sup>40</sup> Gordon Sayre, *Les sauvages américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997.

<sup>41</sup> Dominique Deslandres, « Note critique : À quand une ethnohistoire des missionnaires? », *Études d'histoire religieuse*, vol. 61, 1995, p. 115.

<sup>42</sup> Maurice Lemire, *Les écrits de la Nouvelle-France*, Québec, Nota Bene, 2000.

<sup>43</sup> Réal Ouellet, « Gestualité et perception de l'autre dans les Relations de Cartier » dans Jaap Lintvelt, Réal Ouellet et Hub. Hermans (dir.), *Culture et colonisation en Amérique du Nord*, Québec, Septentrion, 1994, p. 27-48 ; Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France, 1534-1632 », *op. cit.*, p. 183-191.

<sup>44</sup> Réal Ouellet, *La relation de voyage en Amérique*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>45</sup> Une autre typologie de la relation de voyage en Amérique du Nord est proposée par Gordon Sayre selon une double polarité : le « récit de voyage », qui résulte des expériences d'un sujet témoin, relatées suivant une trame chronologique et spatiale linéaire, et l'ethnographie générale des Amérindiens, qu'il appelle « moeurs des sauvages », Gordon Sayre, *Les sauvages américains*, *op. cit.*, p. 24.

l'évaluation (le jugement sur la culture de l'autre)<sup>46</sup>. Les recherches portent également sur des thématiques récurrentes, autour d'oppositions dialectiques qui constituent les *topoi* du genre, comme celle du sauvage-civilisé<sup>47</sup>, du connu-inconnu, ou encore « l'antique question<sup>48</sup> » de la vérité et de la fiction<sup>49</sup>.

Le récit de la rencontre entre Français et Amérindiens est miné par un écueil qui consiste à n'y voir que la présentation de soi au détriment de l'autre, ou à envisager l'autre sous le prisme de la dualité mythique du bon ou du mauvais sauvage, qui parcourt en filigrane de nombreuses études<sup>50</sup>. L'Amérindien est étudié soit sous l'angle de sa sauvagerie, pour démontrer qu'il est un motif de légitimation de la colonisation, soit comme une réminiscence de l'Antiquité, ou encore un précurseur des Lumières<sup>51</sup>. Pierre Berthiaume souligne « la difficulté des Européens à comprendre la différence et la singularité de l'Autre, voué à l'inintelligibilité absolue<sup>52</sup> ».

---

<sup>46</sup> Gordon Sayre, *Modernity and Its Other: The Encounter with North American Indians in the Eighteenth Century*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2017, p. 135. Le chapitre 5 traite de la Nouvelle-France, à travers l'étude des récits de Lahontan et Charlevoix.

<sup>47</sup> Voir le récent numéro « Barbaries, sauvageries ? », *Dix-huitième siècle*, 2020, 1, no 52.

<sup>48</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Conclusion », dans Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2001, p. 249.

<sup>49</sup> Normand Doiron, « Voyage et vérité », *Scritti sulla Nouvelle-France nel Seicento*, Quaderni del Seicento francese, 6, Bari et Paris, Adriatica et Nizet, 1984, p. 11-26 ; Réal Ouellet, « Le statut du réel dans la relation de voyage », *Littératures classiques*, vol. 11, 1989, p. 259-272 ; Réal Ouellet, « Une littérature qui se donne pour la réalité: la relation de voyage », dans Madeleine Frédéric et Serge Jaumain (dir.), *La relation de voyage : un document historique et littéraire*, Bruxelles, Presses de l'Université libre de Bruxelles, 1999, p. 9-35 ; Catherine Broué, « Sous-entendus, contradictions et silences narratifs : une relecture du récit attribué à Marquette dans Thévenot (1681) », *RHAF*, vol. 72, no 5, 2019, p. 61-86.

<sup>50</sup> Pierre Berthiaume, « Anamorphose du *Bon Sauvage*, ou Jean Chrysostome, Adario, Zakara et Igli », dans Marie-Christine Pioffet, Andreas Motsch (dir.), *Écrire des récits de voyage (XVe-XVIIIe siècles) : esquisse d'une poétique en gestation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 347-357 ; Réal Ouellet, « Le Beau, le Bon et le Mauvais Sauvage » *Québec français*, automne 2001, p. 67-70 ; Yvon Le Bras, « les Relations de Paul Lejeune : pour une poétique du récit missionnaire en Nouvelle-France », dans *Écrire des récits de voyage, op. cit.*, p. 177-187 ; Marie-Christine Pioffet, « Adario et Antoine : figures emblématiques de la Huronie des Lumières ? », *Dix-huitième siècle*, 2020, 1, no 52, p. 119-138.

<sup>51</sup> Jean-Michel Racault, « Homère aux Amériques : le père Lafitau ou l'antiquité ensauvagée », *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 259-273 ; Réal Ouellet, « Les Histoires d'Hérodote et la relation de voyage en Amérique », *Hommage à la mémoire d'Ernest Pascal*, Québec, Cahiers des Études anciennes, 1990, t. 1, p. 159-167 ; Marie-Christine Pioffet, « Gaulois et Souriquois à travers les mailles de la généalogie lescarbotienne », dans Pierre Guillaume et Laurier Turgeon (dir.), *Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVIe au XXe siècle*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 2007, p. 23-42.

<sup>52</sup> Pierre Berthiaume, *L'aventure américaine au XVIIIe siècle: Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, p. 359.



La rencontre dans les relations de voyage en Nouvelle-France a été envisagée quasi exclusivement sous l'angle des interactions verbales, soit par l'étude du discours rapporté, des paroles échangées, traduites ou apprises<sup>53</sup>. Ces nombreuses analyses ont mis en évidence les fonctions actancielle, référentielle ou héroïsante de la parole et montré que le récit renseigne davantage sur l'auteur que sur les Amérindiens. Par l'instrumentalisation de la parole, le relateur se raconte plus qu'il ne rend compte. Il construit un personnage et un texte qui révèle une volonté de puissance colonisatrice. L'analyse de la rhétorique, amérindienne ou française, a souligné la manipulation de l'autre par la parole<sup>54</sup>. La thèse de Carole Blackburn sur la restitution de la parole amérindienne dans les *Relations des jésuites* démontre qu'elle est « inféodée au filtre européo-centré des jésuites, niant de fait toute appréhension effective de l'altérité<sup>55</sup> » ; de la même manière, les travaux de Micah True mettent en évidence une parole filtrée par les jésuites<sup>56</sup>.

Si les récits des missionnaires, et notamment les *Relations des jésuites*, ont longtemps été

---

<sup>53</sup> Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur, Emilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Editions Hermann, 2019 ; Nadyne Bédard, « La langue et la parole amérindienne dans les relations missionnaires de Paul Le Jeune (1632-1636) », Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2004 ; Réal Ouellet, « Enquête ethnographique et parole amérindienne dans les premières *Relations* de Paul Le Jeune », *Atti del 6e Convegno internazionale di studi canadesi, 27-31 marzo 1985*, Florence, Schena, vol. 11, 1986, p. 63-82 ; Catherine Broué, « Paroles aiguisées, textes émoussés : guerre, commerce et administration coloniale en Nouvelle-France (1682) », *Tangence*, no 111, 2016, p. 143-158 ; Brian Brazeau, *Writing a New France, 1604-1632: Empire and Early Modern French Identity*, Ashgate, Farnham et Burlington, 2009 ; Rémi Ferland, *Les relations des jésuites : un art de la persuasion*, Québec, Les Editions de la Huit, 1992 ; Edward G. Gray, *New World Babel: Languages and Nations in Early America*, Princeton, Princeton University Press, 1999 ; Pierre Berthiaume, « Babel, l'Amérique et les Jésuites », dans Frank Lestringant, *La France-Amérique, XVIe-XVIIIe siècles: Actes du 35e colloque international d'études humanistes*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 341-354 ; Micah True, « Il faut parler pour être entendu: Talking about God in Wendat in 17th century New France », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol. XII, no 1, 2008, p. 17-36 ; Micah True, « Maître et Escolier: Amerindian Languages and Seventeenth-Century French Missionary Politics in the Jesuit Relations from New France », *Seventeenth-Century French Studies*, vol. 31, no 1, 2009, p. 59-70 ; John Steckley, « Inventing New Words : Father Jean de Brebeuf's Wendat Catechism », dans Antje Fluechter et Rouven Wirbser (dir.), *Translating Catechisms, Translating Cultures*, Leiden, Brill, 2017, p. 129-169.

<sup>54</sup> Rémi Ferland, *Les relations des jésuites : un art de la persuasion*, Québec, Les Editions de la Huit, 1992 ; Yvon Le Bras, *L'Amérindien dans les Relations du Père Paul Lejeune (1632-1641)*, Québec, Les Editions de la Huit, 1994 ; Jean-Marie Therrien, *Parole et Pouvoir, Figure du Chef Amérindien en Nouvelle France*, Montréal, L'Hexagone, 1986 ; Normand Doiron, « Rhétorique jésuite de l'éloquence sauvage. Les relations de Paul Le Jeune (1632-1642) », *XVIIe siècle*, vol. XLIII, 1991, p. 375-402 ; Normand Doiron, « Genèse de l'éloquence sauvage », dans Normand Doiron, *L'art de voyager*, Québec, Presses de l'Université Laval, Paris, Klincksieck, 1995, p. 115-123.

<sup>55</sup> Carole Blackburn, *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000.

<sup>56</sup> Micah True, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015.

considérés à travers leur dimension belliciste<sup>57</sup> et envisagés comme un outil de domination symbolique, une nouvelle perspective insuffle un vent de renouveau sur l'étude de ces écrits religieux. Cette approche originale, marquée par la pluridisciplinarité, a nourri notre réflexion. Sous la direction de Guy Poirier, l'équipe de recherche sur les « textes missionnaires dans l'espace francophone<sup>58</sup> » met à contribution la linguistique, mais également l'histoire du livre, la théologie, la rhétorique, l'histoire de l'art, la géographie, et l'histoire de la musique pour placer ces textes dans un contexte plus large. Au niveau géographique, les textes sont mis en comparaison avec les récits de missions françaises hors Canada, et au niveau temporel, ils sont considérés sous un angle novateur, celui de la mémoire. Ces chercheurs considèrent que l'on « aurait tort de réduire l'entreprise de l'écriture missionnaire à une machine de guerre [...] ou encore à voir [...] l'illustration d'une idéologie visant à lire l'altérité des autres peuples seulement en termes négatifs<sup>59</sup>. »

Notre étude s'inspire également des travaux de Gordon Sayre qui privilégie une approche interdisciplinaire dans la lignée des *Cultural Studies*, mêlant l'anthropologie, l'histoire et la littérature. Il examine les représentations de l'Amérindien en Nouvelle-France et en Nouvelle-Angleterre et démontre qu'elles sont au service d'une idéologie, de la philosophie, de la religion, ou du pouvoir. D'après lui, « les ethnohistoriens et les chercheurs littéraires ont tous deux été pris dans les filets d'un dilemme herméneutique [...] » qui consiste soit à considérer, selon le regard amérindien, les colonisateurs comme des envahisseurs, soit à porter l'emphase sur les différences profondes entre les deux cultures. Si personne ne peut comprendre l'autre, « toutes les ethnographies sont teintées d'ethnocentrisme<sup>60</sup> ». Il encourage alors le chercheur à suivre la voie de l'ethnohistoire, en recourant à d'autres

---

<sup>57</sup> Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997 ; *id.*, « L'arc et l'épée: les images de la guerre chez le jésuite Paul Lejeune » dans Réal Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*, Nouveaux Cahiers du CELAT, Québec, Septentrion, 1993, p. 41-52.

<sup>58</sup> Ces recherches ont mené notamment à la numérisation de documents (lettres, dictionnaires, recueils) et à deux publications : Guy Poirier (dir.), *Textes missionnaires dans l'espace francophone. Tome I : Rencontre, réécriture, mémoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, Paris, Hermann, 2016 ; Guy Poirier (dir.), *Textes missionnaires dans l'espace francophone. Tome II : L'envers du décor*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Hermann, 2018.

<sup>59</sup> Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré, « Introduction », *De l'Orient à la Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 1.

<sup>60</sup> Gordon Sayre, *Les sauvages américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997, p. 28.

sources « pour tamiser, comparer et juger quels sont les faits qui sont les plus vraisemblables<sup>61</sup> ».

Toutes ces études contribuent à enrichir nos connaissances. Toutefois, elles n'offrent qu'un aperçu de la rencontre. Nous proposons d'explorer de nouvelles pistes de recherche pour examiner la variété des modalités d'interaction dans une plus large perspective.

### 3. Visées interdisciplinaires de la recherche

L'objectif premier de ce travail est de révéler le caractère dynamique de la rencontre afin de revisiter l'étude des relations franco-amérindiennes, teintée d'une lecture dichotomique, opposant les héros aux victimes, comme le rappelle Bruce Trigger qui souligne à juste titre « la tentation [...] forte de faire des Indiens d'Amérique du Nord les malheureuses victimes des intérêts européens<sup>62</sup> » et, à l'inverse, d'ériger les Européens en figures héroïques<sup>63</sup>. Comme le souligne Todorov, la mémoire collective « préfère habituellement retenir dans le passé de la communauté deux types de situations : celles où nous avons eu des héros victorieux, ou des victimes innocentes<sup>64</sup> ». Tout en reconnaissant la place grandissante accordée au rôle des Amérindiens dans l'histoire canadienne, Bruce Trigger déplore que « trop souvent l'Amérindien a été perçu comme un personnage au rôle passif<sup>65</sup> » et que son rôle « a été grossièrement dénaturé pour devenir conforme à certains clichés imaginés par les Européens<sup>66</sup> ». L'absence de documents écrits amérindiens aurait conduit finalement à ne rédiger qu'une « histoire de Blancs<sup>67</sup> ». Les études littéraires pour leur part traitent abondamment des représentations du « sauvage », et nous souhaitons éviter de tomber dans

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal et Paris, Seuil, 1990, p. 407.

<sup>63</sup> Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1985.

<sup>64</sup> Tzvetan Todorov, *L'Homme dépaysé*, Paris, Seuil, 1996, p. 70. Ce regard qui considère l'Amérindien comme la victime d'un piège tendu par les Européens est encore actuel, voir Denys Delâge et Jean-Philippe Warren, *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Boréal, Montréal 2017.

<sup>65</sup> Bruce Trigger, *op. cit.*, p. 48.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Bruce Trigger, *Les enfants d'Ataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Editions Libre expression, 1991, p. 2.

l'écueil d'une analyse centrée autour d'une « dichotomie simpliste entre le bon et le méchant, le brave et le lâche [...] d'autant plus attrayante qu'elle reflète les deux images opposées que l'homme blanc s'est longtemps faites de l'Amérindien<sup>68</sup> ». Si « rencontrer un être humain c'est être tenu en éveil par une énigme<sup>69</sup> », sans présumer la résoudre, nous tenterons d'explorer cette énigme, en considérant que l'absence de documents amérindiens à l'époque nous réduit à n'avoir qu'une vue partielle sur la rencontre.

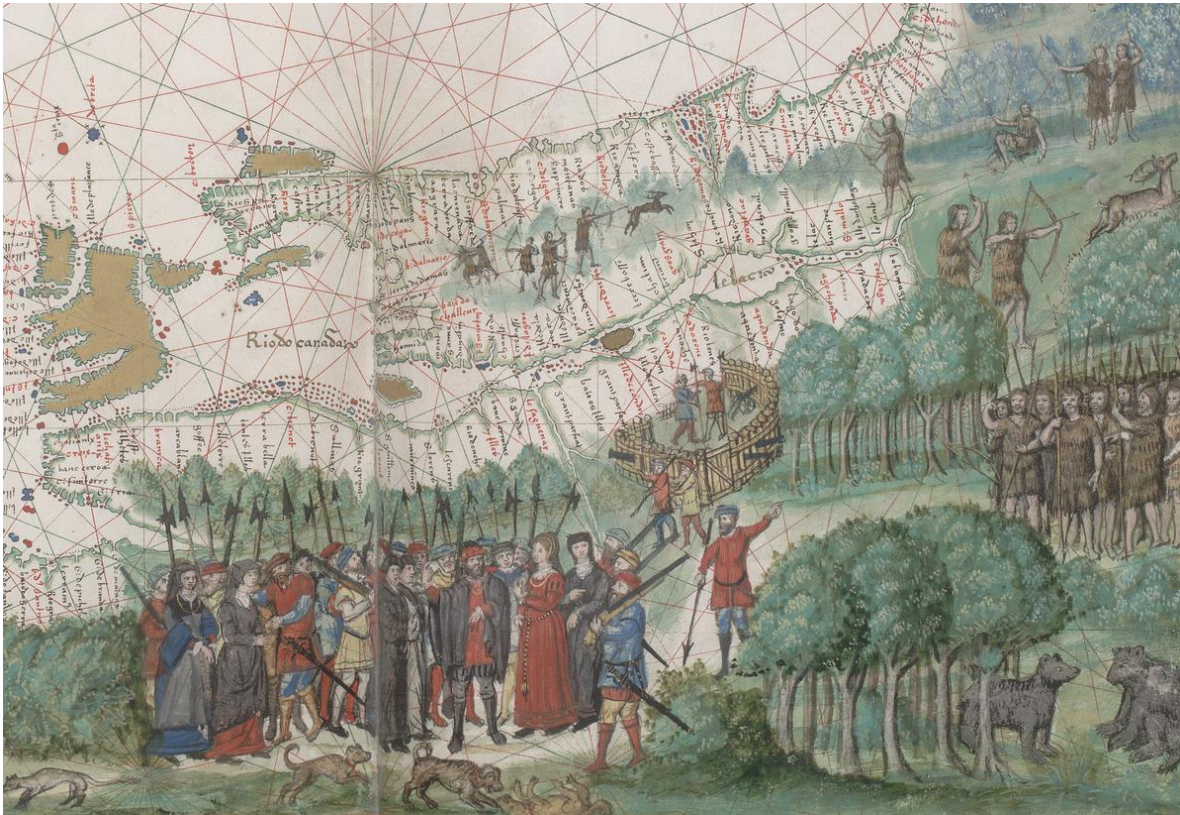


Figure 1 : Vue rapprochée de la Carte de l'est de l'Amérique du Nord, atlas manuscrit attribué à Nicolas Vallard, 1547. Huntington Library, San Marino, Californie, HM 29, fol. 9.

Nous souhaitons également contribuer à l'avancement de la recherche dans le domaine de la littérature de voyage par une analyse interdisciplinaire qui combine la littérature, l'histoire, l'ethnohistoire, la géographie (toponymie) et l'anthropologie.

<sup>68</sup> *Id.*, p. 4.

<sup>69</sup> Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p.173.

La méthode privilégiée dans ce travail repose sur une approche qui fait appel à l'analyse littéraire du texte, qui portera sur le discours, les contenus stylistique et sémantique, et qui sera enrichie par des croisements disciplinaires. Le récit de voyage, qui « se situe malaisément entre l'histoire et la fiction<sup>70</sup> », est un genre « metoyen<sup>71</sup> » qui nécessite une diversité de lectures dans une perspective interdisciplinaire. C'est ainsi que cette étude sera menée. Les analyses porteront tantôt sur une variété de récits du corpus, tantôt sur des études de cas détaillées circonscrites à un auteur ou à une relation de voyage afin de mieux dégager le caractère processuel de la rencontre et l'analyser en profondeur.

La lecture des travaux d'anthropologie et d'histoire sur les nations amérindiennes étudiées nous permet de mieux comprendre les enjeux politiques et sociaux des pratiques symboliques amérindiennes, notamment des rituels. Comme l'observe Michel Fournier au sujet des relations de voyage de la Nouvelle-France, « la nature du corpus, qui nécessite une approche interdisciplinaire engage un déplacement des textes canoniques à d'autres objets discursifs, aux frontières du littéraire<sup>72</sup>. » La combinaison de l'analyse historique et anthropologique permet selon Claude Reichler « une compréhension approfondie des textes et des images eux-mêmes, et, au-delà d'eux, des fonctions symboliques qu'ils assurent dans la culture dont ils émanent<sup>73</sup>. » Michel Fournier évoque un « tournant anthropologique<sup>74</sup> » pour qualifier les travaux littéraires des dix-septiémistes canadiens qui sont « habités par le dialogue avec l'anthropologie<sup>75</sup> », dans la lignée des études culturelles et postcoloniales<sup>76</sup>. « À bien des égards, ce dialogue avec l'anthropologie constitue, pour la recherche canadienne,

---

<sup>70</sup> François Moureau, « Le voyageur français et les étrangers étrangers : bilan d'études sur le siècle des Lumières », dans Jonathan Mallinson (dir.), *The Eighteenth Century Now: Boundaries and Perspectives*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 157.

<sup>71</sup> « Les Voyages estant en effet d'un genre metoyen entre les uns & les autres, en ce qu'ils ne traitent que les aventures des particuliers, comme les Romans, mais avec autant de vérité & plus d'exactitude encore que les Histoires », François Bertaut, *Journal du voyage d'Espagne [...]*, 1669, p. iv., cité dans Sylvie Requemora, « Du roman au récit, du récit au roman : le voyage comme genre " métoyen " au XVIIIe siècle, de du Périer à Régnaud », dans Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2001, p. 25.

<sup>72</sup> Michel Fournier, « Des récits de voyage à l'anthropologie historique : enjeux du dialogue avec l'anthropologie dans les études dix-septiémistes au Canada », *Dix-septième siècle*, vol. 3, no 252, 2011, p. 463.

<sup>73</sup> Claude Reichler, « Représentation et médiation symbolique dans la littérature de voyage », *Etudes de Lettres*, « Mots et images nomades », vol. 1-2, n° 239, janvier-juin 1995, p. 11.

<sup>74</sup> Michel Fournier, *op. cit.*, p. 456.

<sup>75</sup> *Id.*, p. 464.

<sup>76</sup> Voir aussi Claude Reichler, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une relation de la Nouvelle-France au XVIIIe siècle », *L'Homme*, no 164, 2002, p. 37.

l'équivalent des *Cultural Studies* et de leurs divers prolongements dans la recherche américaine<sup>77</sup>. » Il considère que c'est l'étude des écrits de la Nouvelle-France « qui a favorisé ce transfert dans le contexte canadien<sup>78</sup>. » Les thèmes étudiés sont ceux de l'anthropologie : « l'analyse des rapports souvent conflictuels entre les cultures, qui traversent les relations de voyage, conduit non seulement à une critique de l'entreprise coloniale, mais aussi à une réflexion sur les enjeux de l'altérité, de l'hybridité et des transferts culturels<sup>79</sup>. »

### **La rencontre et le rituel**

Dans cette étude, nous considérons la rencontre sous l'angle du rituel qui est, selon Nicolas Offenstadt, une « séquence sociale, répétitive et ordonnée, à fonction performative, symbolique et phatique<sup>80</sup>. » Il révèle la dimension de transformation et d'initiation au cœur de la rencontre. Pour David Kertzer, le rituel s'appuie autant sur des bases sensorielles que sur des facteurs sociaux<sup>81</sup>. Il est caractérisé, selon Maurice Bloch, par des modes de communication particuliers (discours, expressions corporelles, symboles matériels) remplaçant le langage ordinaire<sup>82</sup>. Comme l'a démontré Thierry Wendling, jeu et rituel ont partie liée : « Le jeu de la compétition qui fonde les catégories du gagnant et du perdant [...] effectue le passage à un état hiérarchisé<sup>83</sup>. » L'anthropologue Roberte Hamayon considère que tout jeu est « potentiellement un rite<sup>84</sup> », ce qu'elle illustre par le concept de « jeu rituel ». Elle constate que « jouer » est au centre de la terminologie du rituel dans les langues autochtones des populations de Sibérie<sup>85</sup>. Philippe St-Germain et Guy Ménard ont également souligné l'analogie entre le rituel et le jeu : « L'action rituelle est un spectacle, une

---

<sup>77</sup> Michel Fournier, *op. cit.*, p. 464.

<sup>78</sup> *Id.*, p. 460.

<sup>79</sup> *Id.*, p. 463 ; Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe XVIe-XXe siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 11-32.

<sup>80</sup> Nicolas Offenstadt, « Cris et cloches. L'expression sonore dans les rituels de paix à la fin du Moyen Âge », *Hypothèses*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, no 1, p. 51-58.

<sup>81</sup> David Kertzer, *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

<sup>82</sup> Maurice Bloch, *Political Language, Oratory and Traditional Society*, (dir.) London, Academic Press, 1975 ; et *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

<sup>83</sup> Thierry Wendling, « La construction du rite dans le jeu d'échecs de compétition », *Jeux rituels, Etudes mongoles et sibériennes*, nos 30-31, 1999-2000, p. 323.

<sup>84</sup> Roberte Hamayon, *Jouer. Etude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, 2012.

<sup>85</sup> *Ibid.*

représentation dramatique, une figuration, un geste répétitif et réglé : en d'autres termes, un jeu<sup>86</sup>. » Le sociologue Erving Goffman compare l'interaction sociale à un jeu, celui d'une représentation théâtrale, qu'il envisage à travers le rite où chacun joue un rôle face aux autres pour les contrôler<sup>87</sup>. Tout participant engagé dans une interaction est à la fois un « joueur » qui joue un rôle et une « face », définie comme « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action » qu'elle met en œuvre « au cours d'un contact particulier<sup>88</sup> » (*face work*). En cas de maladresse, tout joueur risque « de perdre la face ». La fonction principale du rite est alors de préserver la face et de prévenir son éventuelle atteinte. Catherine Kerbrat-Orecchioni rappelle la dimension sacrée du rite en raison de sa « signification symbolique forte »; il incarne des « valeurs-totems<sup>89</sup>. »

La rencontre, comme le rituel, est avant tout une expérience corporelle. Si le mot « rencontre » est souvent utilisé au sens large et métaphorique pour désigner la découverte de ce nouveau continent (« c'est une rencontre extrême, et exemplaire, que la découverte de l'Amérique<sup>90</sup> »), ce travail vise à l'envisager comme un acte physique pour démontrer qu'il s'agit avant tout d'une expérience sensorielle. Combinant les cinq sens, la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût, notre étude souhaite démontrer que la rencontre s'accomplit par une variété de langages non-verbaux en l'absence de communauté linguistique. La diversité de ces médiations souligne la complexité des interactions, à la fois matérielles, gestuelles et plus largement corporelles. Elles s'expriment à travers des rituels, qui sont autant de moyens de glisser de l'appréhension vers la reconnaissance. Nous souhaitons ainsi offrir un regard nouveau sur la rencontre, en privilégiant l'étude des sens et de la sensorialité. Initiée par l'« historien du sensible<sup>91</sup> » Alain Corbin, elle conduit à considérer au-delà du verbal, l'importance du non-verbal. L'anthropologue canadien David Howes a contribué à développer l'anthropologie des sens et le « *sensual turn*<sup>92</sup> », un mouvement qui supplante

---

<sup>86</sup> Philippe St-Germain, Guy Ménard (dir.), *Des jeux et des rites*, Montréal, Liber, 2008, p. 3.

<sup>87</sup> Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973, t. 1, p. 84.

<sup>88</sup> Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, [1967] 1974, p. 9.

<sup>89</sup> Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Interactions », dans Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, p. 509-512.

<sup>90</sup> Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p.13.

<sup>91</sup> Alain Corbin, *Historien du sensible. Entretiens avec Gilles Heuré*, Paris, La Découverte, 2013.

<sup>92</sup> David Howes, *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003, p. 29.

dorénavant les « *linguistic* » et « *pictorial turns* »<sup>93</sup> et vise à éclairer par le biais des sens l'« arène de structuration des rôles sociaux et des interactions sociales<sup>94</sup> ».

#### **4. La rencontre comme jeu**

C'est à travers la notion de jeu que ce travail souhaite offrir une lecture renouvelée et inédite de la rencontre et du récit de voyage en contexte colonial. Nous voulons contribuer à une meilleure compréhension des rapports entre Français et Amérindiens en démontrant la centralité de l'interaction entre deux groupes actifs, entre l'antagonisme et la coopération, où les rapports de force sont, non pas fixes ou dichotomiques, mais en perpétuelle mouvance. La rencontre constitue un jeu derrière lequel se cache l'enjeu de la création d'une relation à la fois hasardeuse et calculée entre Français et Amérindiens. Le récit de celui-ci constitue le coeur de la relation de voyage et, par une mise en abyme, celui d'un autre jeu, du relateur à son lecteur. Le jeu de la rencontre anime et constitue le jeu de la relation de voyage et en devient la métaphore. La rencontre est alors la scène d'un jeu triangulaire entre le relateur, l'Amérindien et le lecteur.

Le jeu sera utilisé ici à titre d'analogie et de modèle heuristique. Il est apparu au fil de la lecture des textes que les traits caractéristiques de la rencontre étaient semblables à ceux de la sphère ludique : risque, incertitude, hasard, stratégie, compétition, ruse, feinte. Sa structure en chaîne est également celle d'un jeu, où chaque coup d'un joueur entraîne une réponse en contrecoup, où chaque action repose sur l'anticipation de celle d'autrui, et où le choix des participants provoque un impact réciproque sur chacun d'eux. Utilisée par les chercheurs en

---

<sup>93</sup> Voir David Howes, (dir.), *Empire of the Senses : The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg, 2004 ; David Howes et Constance Classen (dir.), *Ways of Sensing: Understanding the Senses in Society*, London, New York, Routledge, 2014.

<sup>94</sup> David Howes (dir.), *Empire of the Senses : The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg, 2004, p. 11.



sciences sociales et humaines, notamment en ethnologie<sup>95</sup>, la notion de jeu a été moins employée en littérature<sup>96</sup>, et aucunement dans le domaine de la littérature de voyage.

Nous nous inspirons de la pensée de l'historien Johan Huizinga qui, dans son ouvrage canonique *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*<sup>97</sup>, place le jeu au cœur des principales formes d'activité sociale et culturelle : religion, guerre, droit, musique, arts, science ; « même les activités visant directement à la satisfaction des besoins vitaux, telle la chasse, revêtent volontiers la forme du jeu [...] La cohésion de la culture et du jeu doit être cherchée spécialement dans les formes supérieures du jeu social<sup>98</sup> ». L'être humain n'est pas un *homo sapiens*, pas plus qu'un *homo faber*, mais un *homo ludens*. Il démontre que ce paradigme est source de créativité humaine et modèle les différentes formes d'organisation sociale<sup>99</sup>. Le jeu « est social dans son origine et dans son vocabulaire, dans son rituel et ses conventions [...] il est tellement social que c'est peut-être là son trait dominant<sup>100</sup> ».

Roger Caillois, dans la continuité de ces travaux, établit une typologie des jeux humains dans *Les Jeux et les hommes*<sup>101</sup>. Si Huizinga insiste sur l'aspect compétitif du jeu, Caillois souligne quant à lui sa dimension d'incertitude : « le doute doit demeurer jusqu'à la fin sur le dénouement. [...] Un déroulement connu d'avance, sans possibilité d'erreur ou de surprise, conduisant clairement à un résultat inéluctable, est incompatible avec la nature du jeu<sup>102</sup>. » Il

---

<sup>95</sup> Thierry Wendling, *Ethnologie des joueurs d'échecs*, Paris, Presses universitaires de France, 2002; Jocelyn Gadbois, « Ethnologie du Lotto 6/49 : esquisses pour une définition de la confiance », Thèse de doctorat en ethnologie, Université Laval, 2012, Jacques Henriot, *Sous couleur de jouer. La Métaphore ludique*, Paris, Corti, 1989 ; Jacques Derrida, « La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1991, p. 409-428 ; Michel Crozier, Ehrardt Friedberg, « Le jeu comme instrument de l'action organisée », *L'Acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil, 1977, p. 91-127 ; voir aussi le numéro thématique « Jouer » de la revue *Ethnologues*, vol. 32, no 1, 2010 sous la direction de Jocelyn Gadbois.

<sup>96</sup> Le numéro de revue « Game, Play, Literature », *Yale French Studies*, n° 41, marque le début d'une réflexion sur le jeu dans la critique littéraire ; G. Guinness et A. Hurley, *Auctor Ludens: Essays on Play in Literature*, 1986 ; Jacques Berchtold (dir.), *Échiquiers d'encre. Le Jeu d'échecs et les lettres (XIXe-XXe siècles)*, Genève, Droz, 1998 ; Jacques Berchtold et al., *Désordres du jeu. Poétiques ludiques*, Genève, Droz, 1994 ; Ruth E. Burke, *The Game of Poetics. Ludic Criticism and Postmodern Fiction*, New York: Peter Lang, 1994 ; Eric Francalanza (dir.), *La littérature et le jeu du XVIIe siècle à nos jours*, Presses universitaires de Bordeaux, 2004.

<sup>97</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, [1938], 1988.

<sup>98</sup> *Id.*, p. 84-85.

<sup>99</sup> Martine Mauriras Bousquet, « La place du jeu dans le phénomène humain », dans Martine Mauriras Bousquet, *Théorie et pratique ludiques*, Paris, Economica, 1984, p. 9-39.

<sup>100</sup> Jean Vial, *Jeu et éducation. Les Ludothèques*, Paris, PUF, 1981, p. 31.

<sup>101</sup> Roger Caillois, *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, [1958], 1991, p. 49.

<sup>102</sup> Roger Caillois, *op. cit.*, p. 39.

s'agit là d'un trait principal de la rencontre. Son innovation consiste à classer les jeux selon quatre critères qui correspondent aux principales « attitudes ludiques » du joueur, ou « principes<sup>103</sup> » de jeu : soit le hasard (*alea*), la compétition (*agôn*), le simulacre (*mimicry*) et le vertige (*ilinx*). Caillois s'explique sur le choix de cette terminologie issue de mots latins et anglais<sup>104</sup> que nous développerons ci-dessous. Cette catégorie sera « presque systématiquement reprise par tous les auteurs traitant de pratiques ludiques<sup>105</sup> ». Il identifie dans le jeu deux « pôles antagonistes<sup>106</sup> » allant du moins organisé, la *paidia*, au plus organisé, le *ludus*. La *paidia* est « l'exubérance espiègle et primesautière [...], le divertissement, la turbulence, l'improvisation libre et l'épanouissement insouciant<sup>107</sup> », tandis que son opposé, le *ludus*, caractérise les jeux dictés par « des conventions arbitraires, impératives et à dessein gênantes<sup>108</sup> », qui exigent efforts, patience et disciplinent par des règles la *paidia*. Nous envisagerons la rencontre autour de ces quatre principes de jeu, que nous détaillons ici.

L'*agôn*, issu du grec, désigne la rivalité et la compétition ; elle peut prendre la forme du combat et mener jusqu'au conflit. L'*agôn* « laisse le champion à ses seules ressources, l'invite à en tirer le meilleur parti possible<sup>109</sup>. » Caillois précise que « la pratique de l'*agôn* suppose une attention soutenue, [...] des efforts assidus et la volonté de vaincre<sup>110</sup>. » Cette dimension est exprimée dans le sens du mot « rencontre » dont l'origine est une « action de combattre<sup>111</sup>. »

---

<sup>103</sup> *Id.*, p. 48.

<sup>104</sup> « Il n'est pas dans mon intention, en recourant à ces dénominations étrangères, de constituer je ne sais quelle mythologie pédante, totalement dépourvue de sens. Mais dans l'obligation de rassembler sous une étiquette des manifestations disparates, il m'a paru que le moyen le plus économique d'y parvenir consistait à emprunter à telle ou telle autre langue le vocable à la fois le plus significatif et le plus compréhensif possible [...]. Chacun [...] aura l'occasion de se rendre compte par lui-même de la nécessité où je me suis trouvé d'utiliser une nomenclature qui ne renvoie pas trop directement à l'expérience concrète, qu'elle est en partie destinée à distribuer selon un principe inédit », Roger Caillois, *op. cit.*, p. 49.

<sup>105</sup> Thierry Wendling, « Une joute intellectuelle au détriment du jeu? Claude Lévi-Strauss vs Roger Caillois (1954-1974) », *Ethnologies*, vol. 32, numéro 1, 2010, p. 43.

<sup>106</sup> Roger Caillois, *op. cit.*, p. 48.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Id.* p. 52.

<sup>110</sup> *Id.*, p. 53.

<sup>111</sup> Anciennement, « rencontrer » s'employait dans un « contexte guerrier », voir Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, article « rencontrer ».

*Alea*, issu du latin « jeu de dés », renvoie au hasard. Ce type de jeu repose « sur une décision qui ne dépend pas du joueur, sur laquelle il ne saurait avoir la moindre prise, et où il s'agit par conséquent de gagner bien moins sur un adversaire que sur le destin<sup>112</sup>. » Le caractère aléatoire et hasardeux de la rencontre est l'un des sens de la rencontre, attesté comme étant le plus ancien : « l'arrivée fortuite de deux personnes en un même lieu<sup>113</sup>. »

*Ilinx*, du grec ancien *ilingos*, « tourbillon d'eau », désigne les jeux caractérisés par « la poursuite du vertige et [...] la tentative de détruire pour un instant la stabilité de la perception et d'infliger à la conscience lucide une sorte de panique voluptueuse. Il s'agit d'accéder à une sorte de spasme, de transe ou d'étourdissement qui anéantit la réalité avec une souveraine brusquerie<sup>114</sup>. » Ces jeux, associés à la prise de risque, sont définis « par un mouvement rapide de rotation ou de chute, un état organique de confusion et de désarroi<sup>115</sup>. » Ce vertige peut aussi être « d'ordre moral », désignant « un emportement qui saisit soudain l'individu. [Il] s'apparie volontiers avec le goût normalement réprimé du désordre et de la destruction. Il traduit des formes frustes et brutales de l'affirmation de la personnalité<sup>116</sup>. »

*Mimicry* est un terme anglais, désignant à l'origine le mimétisme chez les insectes, précise Caillois. Dans le cadre de la rencontre, il est un principe dominant, avec l'*agôn*. Il consiste en l'imitation, la simulation, « l'invention incessante<sup>117</sup> », le travestissement. Il s'agit de « devenir soi-même un personnage illusoire et se conduire en conséquence<sup>118</sup> [...] le sujet joue à croire, à se faire croire ou à faire croire aux autres qu'il est un autre que lui-même. Il oublie, déguise, dépouille passagèrement sa personnalité pour en feindre une autre<sup>119</sup>. » Caillois ajoute que « la représentation théâtrale et l'interprétation dramatique entrent de droit dans ce groupe [...]. Le plaisir est d'être autre ou de se faire passer pour un autre<sup>120</sup>. » La *mimicry* ne peut se combiner avec l'*alea* qui « suppose un abandon plein et entier au plaisir

---

<sup>112</sup> *Id.*, p. 56.

<sup>113</sup> Alain Rey, *op. cit.*

<sup>114</sup> Roger Caillois, *op. cit.*, p. 68.

<sup>115</sup> *Id.*, p. 47.

<sup>116</sup> *Id.*, p. 48.

<sup>117</sup> *Id.*, p. 63.

<sup>118</sup> *Id.*, p. 61.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Id.*, p. 64.

de la chance, démission contradictoire avec le déguisement ou le subterfuge<sup>121</sup>. » Selon Caillois, « la règle du jeu est unique, elle consiste pour l'acteur à fasciner le spectateur<sup>122</sup>. »

Nous nous inspirons également des principes de la théorie des jeux, une théorie mathématique utilisée aussi en sciences humaines<sup>123</sup>, dont l'hypothèse est centrée autour de la maximisation des gains et de la réduction des pertes par l'anticipation de l'action de l'autre<sup>124</sup>. Considérée comme une théorie de la décision interactive, elle consiste en « l'étude de toute situation [...] où des individus font des choix en interaction [...]. L'objectif essentiel de cette théorie est de préciser ce que sont des comportements rationnels<sup>125</sup> ». Elle modélise le comportement face à des situations de choix et d'interaction par des calculs stratégiques de probabilité. Claude Lévi-Strauss s'inspire de l'ouvrage classique sur la théorie des jeux, *Theory of Games and Economic Behavior*<sup>126</sup> pour démontrer par le jeu la dimension agonistique et conflictuelle des phénomènes d'échange<sup>127</sup>.

Enfin, le jeu de la relation se situe également à un autre niveau, entre l'auteur et son lecteur. Umberto Eco, dans *Lector in fabula*<sup>128</sup>, envisage la réception du texte à travers la notion de collaboration interprétative du joueur-lecteur et compare la lecture à un jeu d'échecs : « un texte est un produit dont le sort interprétatif doit faire partie de son propre mécanisme génératif ; générer un texte signifie mettre en œuvre une stratégie dont font partie les prévisions des mouvements de l'autre - comme dans toute stratégie. Dans la stratégie militaire (ou dans celle des échecs, disons dans toute stratégie de jeu), le stratège se dessine un modèle d'adversaire<sup>129</sup> ». L'auteur doit ruser pour « faire gagner, et non pas perdre, l'adversaire<sup>130</sup> ». Eco soutient que « la notion d'interprétation entraîne toujours une dialectique entre la

---

<sup>121</sup> *Id.*, p. 148.

<sup>122</sup> *Id.*, p. 67.

<sup>123</sup> « Game and the Theories of Game », Special Issue, *Canadian Review of Comparative Literature*, vol. XII, n° 2, 1985; Herbert de Ley, « The Name of the Game. Applying Game Theory in Literature », *Sub-Stance*, n° 55, 1988, p. 33-46.

<sup>124</sup> Bernard Guerrien, *La théorie des jeux*, Paris, Economica, 2002.

<sup>125</sup> *Id.*, p. 5.

<sup>126</sup> Oskar Morgenstern et Johan von Neumann, *The Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1944.

<sup>127</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

<sup>128</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula : le rôle du lecteur*, Paris, Grasset et Fasquelle, [1979], 1985.

<sup>129</sup> *Id.*, p. 69-70.

<sup>130</sup> *Id.*, p. 70.

stratégie de l'auteur et la réponse du lecteur modèle<sup>131</sup> ». Ainsi le texte est-il modelé en fonction des attentes anticipées et des compétences du lecteur<sup>132</sup>.

Michel Picard envisage également, comme son titre l'indique, *La lecture comme jeu*. Ce jeu du lecteur consiste à interpréter les blancs et décoder les sous-entendus : « tout texte a du jeu, et sa lecture le fait jouer<sup>133</sup> ». Par ailleurs, la lecture, en tant qu'activité ludique, se définit par un ensemble de règles, définies par le genre. Il appartient au lecteur de déjouer l'« écheveau de tricheries<sup>134</sup> » de l'auteur. Barthes établit cette même comparaison et recourt à la polysémie du terme, « le texte lui-même *joue* (comme une porte, comme un appareil dans lequel il y a du « jeu ») », et le lecteur est un joueur à plusieurs égards: « il *joue au* Texte (sens ludique), il cherche une pratique qui le re-produise; mais, pour que cette pratique ne se réduise pas à une *mimésis* passive, intérieure (le Texte est précisément ce qui résiste à cette réduction), il *joue le* Texte dans le sens musical du terme<sup>135</sup> ». Ce jeu nous mènera dans cette étude « à saisir l'en-deçà et l'au-delà des mots<sup>136</sup> ».

## 5. Le contexte : contacts et conflits en Nouvelle-France

Le contexte de la Nouvelle-France dans lequel s'inscrivent ces scènes de rencontres est celui d'un terrain de jeu où s'affrontent continuellement les puissances européennes : la France mène une lutte acharnée contre la présence hollandaise, notamment dans la première moitié XVIIe siècle en raison de la rude concurrence imposée par celle-ci dans le commerce des fourrures sur lequel repose le projet colonial<sup>137</sup> (enrayée par la prise de la Nouvelle-

---

<sup>131</sup> *Id.*, p. 76.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> Michel Picard, *La lecture comme jeu*, Paris, Minuit, 1986, p. 48.

<sup>134</sup> *Id.*, p. 184.

<sup>135</sup> Roland Barthes, *De l'oeuvre au texte*, Paris, Seuil, 1984, p. 76.

<sup>136</sup> Guy Poirier, « Textes missionnaires dans l'espace francophone », *Renaissance et réforme*, vol. 37, no 4, 2014, p. 49.

<sup>137</sup> Français et Hollandais se disputent la traite des fourrures. Les Iroquois, alliés des Hollandais, exercent une rivalité commerciale intense avec les Algonquins, Outaouais et Hurons et mettront en péril la Nouvelle-France pendant près d'un siècle, jusqu'à la Grande paix de Montréal en 1701. L'un des éléments majeurs de la concurrence menée par les Hollandais et les Anglais fut le ravitaillement en armes à feu aux Iroquois, dès 1639. C'est ce qui a entraîné la supériorité militaire des Iroquois et leur a permis de détourner les fourrures des Hurons vers la Nouvelle-Hollande. La destruction de la Huronie les a rendus maîtres du fleuve et du contrôle du commerce. Du côté français, la vente d'armes à feu était interdite par Champlain et Montmagny. Puis elles sont réservées aux convertis. Sur la présence hollandaise, voir Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France, Tome*

Néerlande par les Anglais en 1664), puis contre l'Angleterre qu'elle doit combattre dès ses débuts et à qui elle concèdera la victoire finale par le Traité de Paris signé en 1763 à l'issue de la guerre de Sept ans, encore appelée guerre de la Conquête (1754-1763). La signature du Traité d'Utrecht en 1713 avait entraîné une période de paix entre la France et l'Angleterre jusqu'à la guerre de Succession d'Autriche (1744-1748)<sup>138</sup>.

L'histoire de la Nouvelle-France est ainsi ponctuée d'affrontements entre ces trois puissances européennes qui se disputent l'hégémonie d'un territoire et le commerce des fourrures. L'Amérindien se trouve au coeur de cette opposition, et dans le contexte de ces rivalités, le gain de son alliance s'avère vital. Il l'est d'autant plus pour la France qu'elle ne peut compter que sur un nombre d'hommes restreint, ayant une population coloniale dix à vingt fois moins importante que celle de la Nouvelle-Angleterre, selon les époques, ce qui constitue l'une des faiblesses majeures de la colonie<sup>139</sup>. Il lui faut donc redoubler d'efforts pour accroître et

---

*II, Le comptoir 1604-1627*, Montréal, Fides, 1966, p. 409-411 ; sur les incursions hollandaises à l'époque de Champlain, voir Cornelius Jaenen, « Champlain et les Hollandais », dans Denis Vaugeois et Raymonde Litalien (dir.), *Champlain : la naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 239-244.

<sup>138</sup> Quatre guerres opposent la France et l'Angleterre, conséquence des guerres européennes : la guerre de la ligue d'Augsbourg (1689-1697), la guerre de Succession d'Espagne (1702-1713), la guerre de Succession d'Autriche (1744-1748), la guerre de Sept ans (1754-1763).

<sup>139</sup> Le Père Le Jeune souligne le contraste saisissant entre la population de la France (estimée alors à 20 millions) et le peu d'habitants dans la colonie dans un chapitre consacré à démontrer la nécessité de peupler la Nouvelle-France: « Les Français seront-ils seuls entre toutes les nations de la terre, privés de l'honneur de se dilater et de se répandre dans ce Nouveau Monde ? La France, beaucoup plus peuplée que tous les autres royaumes, n'aura des habitants que pour soi ? [...] Ne vaudrait-il pas mieux décharger l'Ancienne France dans la Nouvelle, par des colonies qu'on y peut envoyer, que de peupler les pays étrangers ? », RJ, vol. 8, chapitre III, p. 8 « Que c'est un bien pour l'une et l'autre France d'envoyer ici des colonies ». L'Angleterre ne compte qu'entre 4,8 et 6,5 millions d'habitants entre 1600 et 1750. Lors du recensement de 1663, la Nouvelle-France totalise 3500 habitants alors que la Nouvelle-Angleterre en compte 40 000, la Virginie, 30 000 et la Nouvelle-Hollande 10 000, soit un total de 80 000. La politique de peuplement ne survient que dès 1665, sous l'impulsion de Colbert, guidé par l'intendant Talon, avec l'envoi des « filles du roi » et la mise en place de mesures natalistes, voir Gilles Havard, « Une colonie sans peuplement », dans *Empire et métissages*, Paris, Québec, Septentrion, PUPS, 2003, p. 41-111. Cependant, il faut noter que si l'on évoque souvent la venue des filles du roi pour repeupler la colonie, leur nombre ne représente en réalité que le quart des immigrants entre 1663-1674, voir Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France, vol. IV : La seigneurie de la Compagnie des Indes occidentales, 1663-1674*, Montréal, Éditions Fides, 1997, p. 268, 798. La politique de peuplement n'a eu qu'un faible retentissement en raison de l'absence de potentiel économique qu'offrait la colonie. Un terme y est mis en 1668 par un arrêté royal interdisant aux Huguenots de peupler le Canada au risque de s'allier à l'ennemi anglais au sud, dans les colonies de la Nouvelle-Angleterre. Vers 1730, l'écart demeure considérable: la Nouvelle-France ne compte que 30 000 habitants face aux 250 000 personnes des colonies britanniques, voir Robert Larin, *Brève histoire du peuplement de la Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2000.

étendre son réseau d'alliances : c'est l'enjeu de la rencontre. Cela constitue la principale politique de la France jusqu'à la guerre de Sept-Ans<sup>140</sup>.

À ce conflit européen, s'ajoutera celui des guerres amérindiennes dans lesquelles seront impliqués les Français, et dont la plus importante oppose les Hurons, fidèles alliés des Français, aux Iroquois. La Confédération iroquoise, ou ligue des cinq nations, soutenue par les Hollandais puis les Anglais, est composée des Senecas, des Cayugas, des Onondagas, des Oneidas et des Mohawks (ou Agniers). Les Français prendront une part active à ce conflit, dès 1609 lors de la bataille menée par Champlain au lac *Caniaderiguaronte*, devenu depuis lors le lac Champlain, aux côtés des Hurons, des Algonquins et des Montagnais, contre les Iroquois. Cette guerre mènera à la destruction de la Huronie en 1649-1650<sup>141</sup>. Les Iroquois, armés par les Hollandais, se sont ensuite attaqués aux Neutres, Pétuns, Eriés pour s'assurer un monopole dans la région des Grands Lacs. La Grande paix de Montréal en 1701, signée par le gouverneur de Callières, met un terme à cette guerre. Elle réunit environ 1300 ambassadeurs représentant une quarantaine de nations amérindiennes.

Le XVIIIe siècle sera ponctué de conflits avec les Outagamis (Renards), dans la région des Grands Lacs (1712-1738), et plus au sud, en Louisiane, avec les Natchez (1729-1731) et les Chicachas (1736-1740).

Si l'Amérindien est au départ un partenaire commercial et militaire, permettant d'acquérir le contrôle du territoire, il est aussi un allié essentiel et précieux pour la survie quotidienne : guidage, information, circulation dans le territoire, transport et obtention de nourriture sont autant de motifs qui président à la rencontre. Sur le plan économique, les Autochtones sont d'indispensables partenaires, car ils fournissent les fourrures aux marchands français et ce commerce permet à la colonie d'exister. En effet, la colonisation de la Nouvelle-France

---

<sup>140</sup> Denys Delâge, « Les Premières Nations et la Guerre de la Conquête (1754-1765) », *Les Cahiers des dix*, no 63, 2009, p. 1-67 ; Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XVIIe siècle*, Paris, Belin, 2019, p. 93-140 ; Cornelius Jaenen, *Le rôle de l'Église en Nouvelle-France*, Ottawa, Société historique du Canada, 1985.

<sup>141</sup> Conrad E. Heidenreich, *Huronian : a history and geography of the Huron Indians, 1600-1650*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1971 ; Bruce G. Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron*, Louiseville, Québec, Libre Expression, 1991 ; Voir les relations du père Ragueneau de 1649 et 1650, RJ, vol. 34 et vol. 35. La mort de plusieurs pères jésuites, considérés comme les sept saints martyrs canadiens, s'inscrit dans le contexte de cette guerre entre Hurons et Iroquois.

repose dès ses débuts sur le commerce des fourrures, en plein essor à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. La traite entraîne l'établissement de comptoirs commerciaux en Acadie et dans la vallée du Saint-Laurent au début des années 1600. L'explorateur et planteur Le Page du Pratz, directeur de concession en Louisiane, résume bien les rapports qui unissent les Français aux Amérindiens : « [nous étions] en liaison étroite avec les Naturels de qui nous tirions beaucoup de connaissances sur la nature des productions de la terre et sur les animaux [...] ainsi que des pelleteries et des vivres<sup>142</sup>. »

La Nouvelle-France est un territoire d'autant plus difficile à défendre que son étendue est immense et ses frontières mouvantes. Elle couvre à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle les trois-quarts du continent américain et près de la moitié à sa fin. Elle est composée de cinq régions ou colonies jusqu'au Traité d'Utrecht en 1713 : Acadie, mer du Nord (Baie d'Hudson), Canada (Vallée du Saint-Laurent, Pays d'en Haut<sup>143</sup>/ région des Grands Lacs 1671- 1717), Terre-Neuve et Louisiane (Pays des Illinois dès 1717, Mississippi, Ohio, jusqu'au Golfe du Mexique). Après le traité d'Utrecht, elle comprend le Canada, l'Acadie continentale, l'Île-Royale (le Cap-Breton et l'île Saint-Jean, aujourd'hui l'île du Prince-Édouard) et la Louisiane. Le père Biard, premier missionnaire jésuite en Acadie au tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, présente ainsi la Nouvelle-France :

Nous appelons Nouvelle-France les terres et pays de l'Amérique ou Indes occidentales qui sont à l'autre bord de l'océan de Guienne [...]. On leur a imposé ce nom de Nouvelle-France pour deux raisons principales. La première, parce que [...] ces terres sont parallèles à notre France [...] ; la seconde raison est que ce pays a été premièrement découvert par les Français Bretons, l'an 1504, il y a cent onze ans, et que depuis ils n'ont cessé de le fréquenter<sup>144</sup>.

Pour Marc Lescarbot, la Nouvelle-France est « un tableau nu, lequel est prêt à recevoir telle couleur qu'on voudra lui bailler<sup>145</sup> ». Le père Biard la décrit comme une terre à cultiver à

---

<sup>142</sup> Antoine-Simon Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, Paris, de Bure l'Aîné, 1758, vol. 1, p. 188.

<sup>143</sup> Le « Pays d'en Haut » désigne la région des Grands Lacs, l'ouest du Mississippi, au XVIII<sup>e</sup> siècle il s'étend jusqu'aux Arkansas et Illinois. Le principal établissement est le poste de Détroit, situé entre les lacs Érié et Huron.

<sup>144</sup> Pierre Biard, « Relation de la Nouvelle-France (1611) », dans *Relations des jésuites*, Québec, Augustin Côté, 1858, vol. 1, p. 62.

<sup>145</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Librairie Tross, 1866, vol. 2, p. 636.



plusieurs égards : « cette pauvre Nouvelle-France en friche quant au temporel et, quant au spirituel, en barbarie et paganisme [...] en un mot, c'est une autre France [...] à cultiver<sup>146</sup>. » « Plus encore que le commerce, la religion fait voyager les hommes et les pousse à se rencontrer<sup>147</sup>. » La première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle consacre l'ère missionnaire, c'est à cette époque que les efforts sont les plus soutenus et nombreux<sup>148</sup>. Les enjeux sont d'étendre la religion et l'allégeance au roi. En échange de la protection et de la défense face à leurs ennemis, les Français demandent aux Amérindiens leur obéissance. Les sphères politiques, religieuses et militaires sont étroitement imbriquées, comme le révèle Tonti en 1679, lors de son voyage en Louisiane:

Nous leur fîmes entendre par nos truchements, que nous étions Français, que nous n'étions venus-là, que pour leur faire connaître le vrai Dieu du Ciel et de la Terre, et pour leur offrir la protection du Roi de France. Que s'ils voulaient se soumettre à son obéissance, c'était l'unique moyen de se rendre heureux, et de se mettre à couvert des insultes de leurs ennemis<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> François Moureau, « Missionnaires et voyageurs en Chine à l'Âge classique : le moi et l'autre » dans Jean Boutier, François Moureau, Gilles Bertrand, Pierre-Yves Beaurepaire (dir.), *Le Voyage à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004, p. 23.

<sup>148</sup> Sur les missions des jésuites en Nouvelle-France et leurs stratégies d'adaptation, voir l'étude de Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>149</sup> Henri de Tonti, *Relations de la Louisiane et du Fleuve Mississippi*, Amsterdam, Chez J. F. Bernard, 1720, p. 63.

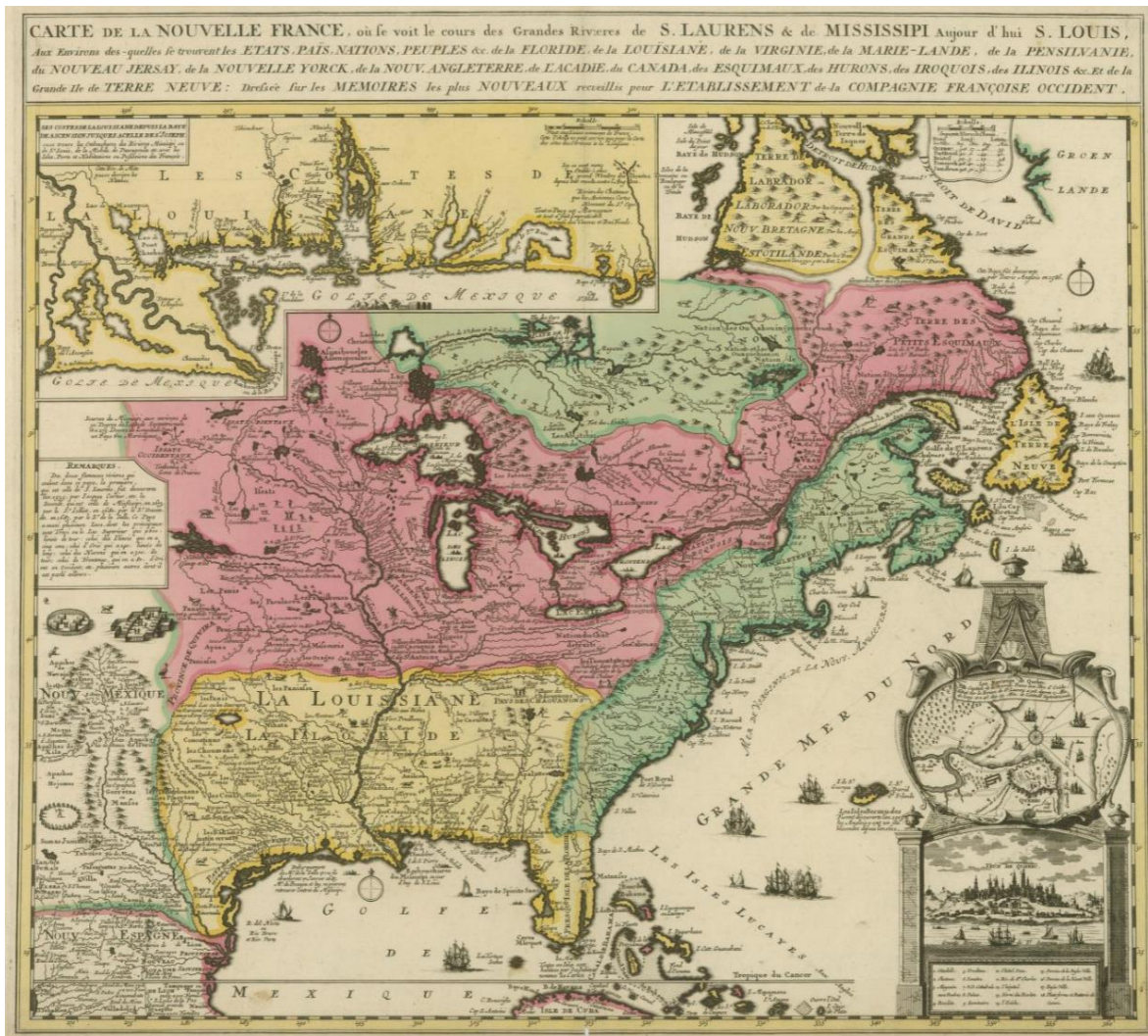


Figure 2 : Carte de la Nouvelle France, où se voit le cours des Grandes Rivières de S. Laurens & de Mississipi [...], Hendrik de Leth, 1719.  
 Source : The John Carter Brown Library, Luna Imaging.

## 6. Les Amérindiens

Les deux grandes familles linguistiques amérindiennes avec lesquelles les Français nouent principalement contact sont les Iroquoiens et les Algonquiens. Ils rencontrent d'abord les Algonquiens de la côte est de l'Amérique du Nord qui rassemblent les Souriquois (Micmacs), dans la péninsule acadienne, la partie orientale du Nouveau-Brunswick et la Gaspésie (d'où le nom de Gaspésiens ou Gaspéïquois), les Montagnais-Naskapis de la Côte-Nord du Saint-

Laurent, les Etchemins (ou Malécites, Pentegouëts), qui au XVIIe siècle se trouvent à l'ouest du Nouveau-Brunswick et dans le nord de l'état actuel du Maine, le long des rivières Saint-Jean et Penobscott, et les Abénaquis plus au sud sur la rivière Kennebec. Tout en poursuivant les échanges avec ces groupes algonquiens, les Français se tournent vers les groupes iroquoiens plus à l'intérieur des terres, le long du Saint-Laurent et autour des Grands Lacs pour étendre les sources d'approvisionnement en fourrures. Une alliance s'établit sur les rives du Saint-Laurent entre les Français et les Montagnais, célébrée en 1603 à Tadoussac lors d'une « tabagie » qui réunit François Gravé du Pont, Samuel de Champlain et le chef montagnais Anadabijou, qui fête avec ses alliés, Algonquins et Echemins, une victoire sur les Iroquois.

Outre ces groupes, la famille linguistique des Sioux, localisée à l'ouest des Grands Lacs, autour du Mississippi et du Missouri, comprend les Winnebagos, les Akansas, les Assiniboines, les Dakotas (ou Santees), Nakotas et Lakotas.

Au XVIIIe siècle, les Illinois, situés au sud des Grands Lacs et dans le haut Mississippi, sont considérés parmi les alliés les plus fidèles<sup>150</sup>. Ils forment « une même nation<sup>151</sup> » avec les Français. « La plupart des nations amérindiennes de l'est du continent nord-américain étaient membres de l'alliance franco-amérindienne<sup>152</sup> ».

---

<sup>150</sup> Antoine-Simon Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane [...]*, A Paris, Chez de Bure l'aîné, 1758, p. 301.

<sup>151</sup> Jean-François Dumont de Montigny, *Mémoires historiques sur la Louisiane [...]*, A Paris, Chez Bauche vol. 2. p. 72.

<sup>152</sup> Denys Delâge, *op. cit.*, p. 1.

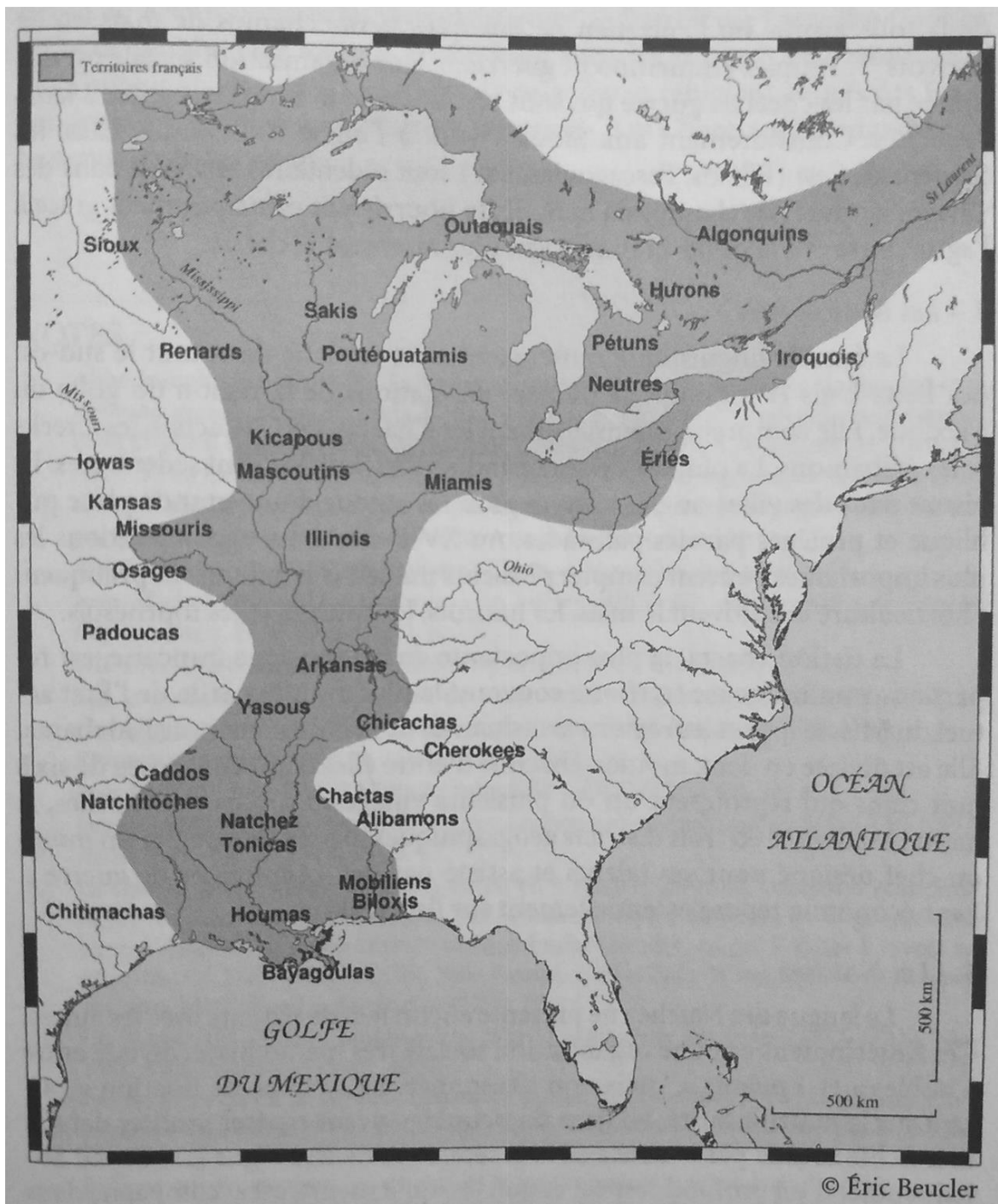


Figure 3 : Principales nations amérindiennes en contact avec les Français au XVIIIe siècle, dans Arnaud Balvay, *L'épée et la plume : Amérindiens et soldats des troupes de la marine en Louisiane et au Pays d'en haut (1683-1763)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 53.

## 7. Le corpus

La période historique concernée est celle de la Nouvelle-France consacrée par l'historiographie québécoise : elle commence en 1534 et se termine à la Conquête, soit la cession de la colonie à la Grande-Bretagne par le Traité de Paris en 1763.

Les auteurs des récits de voyage en Nouvelle-France sont au service d'une autorité, qu'elle soit politique, ecclésiastique ou commerciale. Leurs récits portent donc le sceau de la promotion coloniale et ont « tous plus ou moins un caractère de propagande<sup>153</sup> ». Ils visent à rendre compte de leur activité et à fournir une description du pays et de ses habitants dans une double perspective : « les voyageurs-relateurs cherchent à mettre en scène à la fois l'avantage potentiel du territoire et l'importance de leur action sur le terrain<sup>154</sup> ». Il s'agit donc, selon Réal Ouellet, de « témoignages précieux mais aléatoires<sup>155</sup>. »

Le corpus comprend 65 œuvres, depuis les *Relations* des voyages d'exploration de Jacques Cartier au XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'aux derniers récits de militaires avant la Conquête, soit ceux de Bougainville et Pouchot. Il regroupe les récits de voyage sur l'ensemble du territoire : Acadie, Canada, Pays d'en Haut, Louisiane et permet d'avoir une vue d'ensemble de la Nouvelle-France. Jusqu'à présent, les études sur les relations de voyage de la Nouvelle-France ont porté soit sur des auteurs en particulier ou sur des récits d'une période ou d'une région données.

Les documents iconographiques, cartes, cartouches et gravures, accompagneront l'étude des textes. Les gravures, réalisées le plus souvent en Europe, représentent en grande partie des objets, des portraits, des éléments de la flore ou de la faune et comportent peu de scènes de rencontre ; celles que nous avons recensées compléteront l'analyse des récits. L'image permet parfois de combler les vides du texte et de pallier l'absence de mots. Nous mettrons à profit également les lexiques et dictionnaires qui accompagnent les relations de voyage.

---

<sup>153</sup> Maurice Lemire, *Les écrits de la Nouvelle-France*, Québec, Nota Bene, 2000, p. 46.

<sup>154</sup> Réal Ouellet, « Pouvoir de l'écriture et représentation du pouvoir dans les *Relations* et *Histoires de l'Amérique* au XVII<sup>e</sup> siècle », dans Gharraa Mehanna (dir.), *Discours et relations de pouvoir*, Le Caire, Université du Caire, 2006, p. 299.

<sup>155</sup> Réal Ouellet et Claude Rigault, « Sur la Nouvelle-France : documents et questionnements », *Études littéraires*, vol. 10, nos 1-2, 1977, p. 3.

Leur précision est telle qu'ils sont utilisés aujourd'hui par certaines communautés amérindiennes, dont celle des Hurons-Wendats, pour réapprendre leur langue disparue<sup>156</sup>.

L'ampleur du corpus ne permettant pas une présentation détaillée de chaque œuvre et auteur, le lecteur en prendra connaissance au fil du texte ainsi que dans les références et la bibliographie. Afin de ne pas alourdir le texte, une vue synthétique sera ici présentée.

La répartition des récits de voyage de la Nouvelle-France n'est pas uniforme dans le temps ni dans l'espace. Le XVI<sup>e</sup> siècle ne laisse que les récits de Jacques Cartier, tandis que les siècles suivants sont marqués par abondante production, notamment au XVII<sup>e</sup> siècle en raison des nombreuses *Relations* des jésuites, qui sont « les principaux relateurs du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>157</sup> ». Les textes portent sur des aires géographiques et des groupes amérindiens différents. Les relations de Jacques Cartier concernent le golfe et l'estuaire du Saint-Laurent, jusqu'à Hochelaga (Montréal), les récits du XVII<sup>e</sup> siècle couvrent à la fois la région du Saint-Laurent et s'étendent jusqu'aux Grands Lacs. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ils portent sur le Mississippi, l'Ouest et la Louisiane, ce qui correspond à l'expansion de la colonie.

Les types de récits se répartissent en deux grandes catégories principales : ceux des laïcs et des religieux. Ces catégories se subdivisent entre les récits des missionnaires jésuites et récollets ; ceux des laïcs entre les récits d'explorateurs, de coureurs des bois, de militaires.

Le corpus de ces récits de voyage se caractérise par une « diversité formelle extrême<sup>158</sup> ». En effet, les formes de ces récits sont aussi variées que l'identité de leurs auteurs, allant de la lettre, au journal, aux mémoires, à l'histoire, à la description, jusqu'à leur combinaison. Maurice Lemire, dans son ouvrage *Les écrits de la Nouvelle-France*<sup>159</sup>, met en garde contre une classification par genre en raison du caractère hybride de ces textes car, dit-il, « nous

---

<sup>156</sup> La langue huronne, l'une des plus anciennes, est celle qui fut le plus largement documentée par les missionnaires, récollets (Sagard) et jésuites (Chaumonot, Dablon, Potier, Brébeuf). C'est à partir de leurs lexiques et recueils de cantiques, ainsi que par la comparaison avec d'autres langues iroquoiennes actuellement parlées (Mohawk et Onondaga) que quatre lexiques d'une langue disparue depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ont été créés par la communauté wendate en 2010, en vue de la revitalisation de la langue dans les programmes d'enseignement scolaire. Les structures phonologiques, morphologiques, syntaxiques et sémantiques de la langue ont ainsi pu être reconstituées; voir Yves Sioui, Isabelle Picard et Louis-Jacques Dorais, « *Yawenda*, projet de revitalisation de la langue huronne-wendate », *RAQ*, vol. 38, n° 1, 2008, p. 85-87.

<sup>157</sup> Maurice Lemire, *op. cit.*, p. 67.

<sup>158</sup> Réal Ouellet, « Le discours fragmenté de la relation de voyage en Nouvelle-France », *Saggi e ricerche di letteratura francese*, vol. XXV, 1986, p. 183.

<sup>159</sup> Maurice Lemire, *Les écrits de la Nouvelle-France*, Québec, Nota Bene, 2000, p. 7-12.

n'avons pas affaire à des genres canoniques clairement définis par des codes. Chaque auteur procède à sa convenance<sup>160</sup>. » Par exemple, le *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale* de Charlevoix (1744), ou encore une partie de l'*Histoire de l'Amérique Septentrionale* de Bacqueville de la Potherie (volumes I, III, IV) sont écrits sous la forme de lettres ; tandis que les *Relations* des jésuites prennent souvent l'allure de « traités ethnographiques<sup>161</sup> ». Comme le rappelle Andreas Motsch, « les genres traversent le récit de voyage. Ainsi, un récit de voyage particulier est moins un genre en soi qu'une structure textuelle hybride, accommodant des modes discursifs variés<sup>162</sup>. » L'étude de Pierre Berthiaume révèle également les défis et les limites d'une classification, tant le genre est caractérisé par le mélange<sup>163</sup>.

Quant à un classement selon les objectifs du voyage et le type de voyageur, ces critères sont tout aussi hybrides en raison des identités multiples des auteurs. Nicolas Perrot, par exemple, est à la fois considéré comme un « explorateur, interprète, trafiquant de fourrures, commandant<sup>164</sup> », Pierre Le Moyne d'Iberville, un « capitaine de vaisseau, explorateur, colonisateur, chevalier de Saint-Louis, aventurier, corsaire et trafiquant<sup>165</sup>. » Les missionnaires cumulent également plusieurs identités, tel que le père Hennepin : « prêtre, explorateur, historiographe<sup>166</sup> ».

---

<sup>160</sup> *Id.*, p. 7.

<sup>161</sup> *Id.*, p. 10.

<sup>162</sup> Andreas Motsch, « La relation de voyage : itinéraire d'une pratique », *Revue Analyses.org* en ligne : [www.revue-analyses.org](http://www.revue-analyses.org), vol. 9, n° 1, 2014.

<sup>163</sup> Ce que l'on retient de l'analyse de Pierre Berthiaume est l'instabilité du récit viatique au XVIIIe siècle en raison de la variété de ses formes. Il a établi une classification des récits en quatre catégories: récit d'exploration, itinéraire de voyage « qui vise à rapporter l'expérience vécue », rapport d'expédition scientifique, « qui soumet la matière du discours à un projet épistémologique », et relation missionnaire, « qui subordonne le récit à des fins religieuses » (p. 4). Plusieurs limites apparaissent toutefois, en raison de l'hétérogénéité des formes qui se mêlent entre elles. Ainsi toute catégorisation du genre semble finalement vaine tant il est hybride. S'il distingue trois périodes, il admet que « cette périodisation n'est ni continue, ni divisée par des frontières nettes : l'évolution des formes ne se règle pas sur des constantes et les modifications [...] ne sont ni absolues ni définitives » (p. 222). Il évoque des chevauchements, des formes simultanées et des formes mixtes inclassables. Enfin, il affirme que « l'éclatement des formes, le brouillage des codes constituent bien la caractéristique des relations de voyage au XVIIIe siècles » (p. 222, 234), Pierre Berthiaume, *L'Aventure américaine au XVIIIe siècle: Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

<sup>164</sup> Claude Perrault, « Perrot, Nicolas », *DBC*, vol. 2, p. 542.

<sup>165</sup> Bernard Pothier, « Le Moyne d'Iberville, Pierre », *DBC*, vol. 2, p. 405.

<sup>166</sup> Jean-Roch Rioux, « Hennepin, Louis », *DBC*, vol. 2, p. 289.

Concernant la périodisation, comme le rappelle Claude Corbo<sup>167</sup>, les histoires littéraires du Québec considèrent les récits de la Nouvelle-France selon la période 1534-1763<sup>168</sup>. Les récits de Jacques Cartier et de Samuel de Champlain « font figure de textes fondateurs pour la littérature de la Nouvelle-France. Bien qu'ils ne rendent compte que d'explorations limitées, ils sont lus par presque tous les explorateurs à venir comme initiation au nouveau continent<sup>169</sup> ». À ce titre, une attention particulière leur sera portée, dans les chapitres 1 et 2 qui leur sont consacrés.

Selon Maurice Lemire, « la nécessité d'une périodisation pour organiser une production si uniforme ne s'impose pas de prime abord. On ne peut pas dire que les pratiques se soient substantiellement modifiées au cours du Régime français, ni dans la production, ni dans la diffusion, ni dans la réception<sup>170</sup>. » Quelques formes originales se distinguent, telles que celles de Lescarbot dans *Les Muses de la Nouvelle-France*<sup>171</sup> (poèmes, pièce de théâtre, texte épique ou épyllion<sup>172</sup>), ou encore dans la *Relation du voyage du Port-Royal* de Diéreville (1708) qui mêle le vers à la prose<sup>173</sup>. Au XVIIIe siècle, mentionnons les *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé* de Lahontan (1703), qui sous l'allure d'une conversation philosophique avec un Amérindien fictif, Adario, participe à la création du mythe du bon sauvage<sup>174</sup>. Précurseur des Lumières, ce dialogue consiste par son caractère subversif en une critique de la religion et des valeurs de la civilisation occidentale<sup>175</sup>. L'œuvre

---

<sup>167</sup> Claude Corbo (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : Aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 8-9.

<sup>168</sup> Pierre de Grandpré, « Écrits de la Nouvelle-France (1534-1760) », *Histoire de la littérature française du Québec*, Montréal, Beauchemin, 1967-1969 ; Laurent Mailhot, « Écrits de la Nouvelle-France (1534-1760) », *La littérature québécoise*, Paris, PUF, 1974 ; Michel Biron, François Dumont et al., *Écrits de la Nouvelle-France (1534-1763) », Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 2007.

<sup>169</sup> Maurice Lemire, « Les écrits de la Nouvelle-France », dans *La vie littéraire au Québec, op. cit.*, vol. 1, p. 30.

<sup>170</sup> Maurice Lemire, « Les écrits de la Nouvelle-France », dans Maurice Lemire et Denis Saint-Jacques (dir.), *La vie littéraire au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, vol. 1, p. 29.

<sup>171</sup> Marc Lescarbot, *Les Muses de la Nouvelle France*, Paris, Jean Millot, 1612.

<sup>172</sup> Phillip J. Usher, « Du viatique à l'épique : l'épyllion américain de Marc Lescarbot », *Arborescences*, no 2, mai 2012. Revue en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/arbo/2012-n2-arbo0110/1009270ar/>

<sup>173</sup> Marin Dière Diéreville, *Relation du voyage du Port Royal de l'Acadie, suivi de Poésies diverses [1708]*, édition critique par Normand Doiron, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997.

<sup>174</sup> Henri Coulet, « Deux confrontations du sauvage et du civilisé : les *Dialogues* de Lahontan et le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot », *Man and Nature / L'homme et la nature*, 9, 1999, p. 119-132.

<sup>175</sup> Doris L. Garraway, « Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers. Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism », Daniel Carey et Lynn Festa (dir.), *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 207- 240 ;



du père jésuite Lafitau *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*<sup>176</sup> (1724) se distingue par sa méthode, considérée aux origines de l'anthropologie comparée. Gilles Thérien souligne cependant le « caractère plus livresque que réel<sup>177</sup> » de cette œuvre, qui serait inspirée de 210 sources<sup>178</sup>.

Une grande partie des récits est consacrée à ce que Gordon Sayre nomme les « mœurs des sauvages », soit la description ethnographique qui peut parfois représenter jusqu'aux trois quarts de l'œuvre<sup>179</sup>. C'est alors que « le descriptif prend le pas sur le sensible<sup>180</sup>. » Comme le souligne Guy Poirier, le récit final qui nous parvient est l'objet d'une sélection<sup>181</sup> et donc d'une réduction, « les relations de voyage de l'époque tout comme les relations missionnaires ne reflètent qu'une portion de l'expérience de la rencontre<sup>182</sup>. »

Les *Histoires*, au nombre de neuf, reposent à la fois sur des sources secondes et sur l'expérience personnelle, ce qui en fait des « mosaïques<sup>183</sup> », comme celles de Lescarbot

---

de nombreuses études ont été menées sur ce sujet et l'œuvre de Lahontan, voir Guy Laflèche, *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France*, Laval, Singulier, 2000, p. 153-157.

<sup>176</sup> Joseph François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Charles-Etienne Hochereau, 1724, 2 vol.

<sup>177</sup> Gilles Thérien, « Les "Américains" de Joseph-François Lafitau », dans Sylviane Albertan-Coppola (dir.), *Apprendre à porter sa vue au loin, Hommage à Michèle Duchet*, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 193-202.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> Gordon Sayre estime que, dans le *Grand Voyage du pays des Hurons* de Sagard (1632), un quart du texte porte sur le voyage et les trois quarts sur l'ethnographie des Hurons, Gordon Sayre, *Les sauvages américains*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>180</sup> François Moureau, *Le théâtre des voyages, Le Théâtre des voyages: une scénographie de l'Age classique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 16.

<sup>181</sup> « Le processus éditorial de sélection [...] implique une perte du message au profit des rêves et de l'idéologie du temps », Guy Poirier, « Introduction », *Textes missionnaires dans l'espace francophone. Tome II : L'envers du décor*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Hermann, 2018, p. 5.

<sup>182</sup> Guy Poirier, « Textes missionnaires dans l'espace francophone », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 37, no 4, 2014, p. 58. « L'observateur ne peut bien évidemment, à l'écrit, que poser son regard sur un nombre limité de détails remarquables lors des prises de contact avec l'autre. La vision à 360 degrés n'est évidemment pas possible ou ne peut être divulguée au lecteur européen pour différentes raisons, allant de l'impossibilité de « traduire » une réalité trop éloignée du monde occidental à la nécessité de garder pour soi certains détails stratégiques (pour la mission ou pour l'entreprise coloniale) », *op. cit.*, p. 58.

<sup>183</sup> Maurice Lemire, *Les écrits de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, p. 91.

(1609)<sup>184</sup>, Sagard (1636)<sup>185</sup>, Bacqueville (1722)<sup>186</sup> ou Charlevoix (1744)<sup>187</sup>. Elles sont traversées par l'intertextualité. Ainsi Lescarbot s'inspire de Champlain, Sagard à son tour s'inspire de Lescarbot, et Charlevoix emprunte à Sagard - ainsi qu'aux *Relations des jésuites*, à Lahontan, Lafitau et Raudot<sup>188</sup>. Ces longues chaînes intertextuelles qui se tissent caractérisent l'écriture du voyage en Nouvelle-France<sup>189</sup>. Il s'agit là d'un trait principal du récit de voyage qui est, comme le rappelle François Moureau, « palimpseste, réécriture, superposition, plagiat parfois<sup>190</sup>. » Les *Histoires* de la Nouvelle-France n'échappent pas non plus au caractère propagandiste. Si Lescarbot vise la promotion de Poutrincourt, Sagard avec son *Histoire du Canada* s'inscrit dans la défense de l'ordre franciscain, exclu du pays en 1629.

Bacqueville de la Potherie, d'abord écrivain de Marine à Brest en 1691, est ensuite commissaire de la Marine lors de l'expédition de d'Iberville, puis contrôleur de la Marine et des fortifications du Canada en 1698. Il relate dans le volume IV les cérémonies de la grande paix de Montréal de 1701 dont il a été témoin. À titre de fonctionnaire, son œuvre est issue d'une documentation riche et inédite. Charlevoix est considéré comme le « premier à avoir rassemblé toute la documentation sur la Nouvelle-France<sup>191</sup> ». Il est également l'auteur d'un *Journal*<sup>192</sup>, censé rendre compte de son exploration pour découvrir le passage vers l'Ouest. En raison de son échec, le récit prend davantage l'allure d'un rapport sur la colonisation, plus à la manière d'un « observateur » que d'un explorateur. « Le jésuite est d'ailleurs loin d'être un ethnologue (avant la lettre), mais il se veut un excellent historien de cabinet<sup>193</sup>. » Le Page du Pratz offre une histoire très détaillée de la Louisiane où il séjourne durant seize années,

---

<sup>184</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France Contenant les navigations, découvertes et habitations faites par les François [...]*, Paris, Millot, 1609.

<sup>185</sup> Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs Recollects y ont faits pour la conversion des Infidelles [...]*, Paris, Claude Sonnius, 1636, 2 vol.

<sup>186</sup> Claude-Charles Le Roy Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique Septentrionale [...]*, Paris, Nion et Didot, 1722, 4 vol.

<sup>187</sup> Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France [...]*, Paris, Nyon Fils, 1744, 3 vol.

<sup>188</sup> Guy Poirier, « Charlevoix, lecteur de Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, no 1, 2016, p. 104-105.

<sup>189</sup> Nicolas Hebbinckuys, « Les échos de Marc Lescarbot dans l'oeuvre de Gabriel Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, no 1, 2016, p. 23-37.

<sup>190</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>191</sup> Maurice Lemire, *op. cit.*, p. 108.

<sup>192</sup> Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, Paris, Nyon Fils, 1744.

<sup>193</sup> Guy Poirier, « Charlevoix, lecteur de Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, no 1, 2016, p. 106.

de 1718 à 1734, à titre d'administrateur et directeur de plantation. Il passe 8 ans parmi les Natchez (1720-1728), dont il apprend la langue, et vise par son récit à « être utile au service du Roi, à l'avantage du commerce de la patrie<sup>194</sup>. »

Les récits liés à l'exploration et au commerce fournissent de nombreux détails sur les rencontres, essentielles à la réussite de ces missions. Les voyageurs sont « influencés par la forme du journal de mer<sup>195</sup> », y compris ceux qui ne voyagent qu'à l'intérieur du continent. Dans le journal, « apparaît le détail, chargé de sens, lourd de signification et [...] qui crée l'illusion réaliste<sup>196</sup> ». Les voyages vers le Nord sont caractérisés par leur nature commerciale en raison des fourrures et des peaux qui y sont « les plus belles, les plus soyeuses et les plus fournies<sup>197</sup> ». Les coureurs des bois font partie d'un « système parallèle<sup>198</sup> » et représentent les « chevilles ouvrières<sup>199</sup> » du réseau de traite, disputé par les Français et les Anglais<sup>200</sup>. Il s'agit d'« explorateurs officieux<sup>201</sup> », tel que Radisson qui écrit pour la cour d'Angleterre en 1668, afin de l'inciter à investir dans la Compagnie de la Baie d'Hudson qui sera fondée à Londres en 1670<sup>202</sup>. Prisonnier puis fils adoptif des Iroquois, il a « marqué l'imaginaire de plusieurs générations<sup>203</sup> ». Son récit vise à valoriser sa connaissance du pays, de la langue et des coutumes amérindiennes, ainsi que ses habiletés pour la traite. D'autres récits de coureurs

---

<sup>194</sup> Antoine-Simon Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane contenant la découverte de ce vaste pays, sa description géographique ; un voyage dans les terres ; l'histoire naturelle; les mœurs, coutumes et religion des Naturels avec les origines, deux voyages dans le nord du Nouveau-Mexique dont un jusqu'à la mer du sud, ornée de deux cartes et de quarante planches de taille-douce*, Paris, de Bure l'Aîné, 1758, 3 vol., p. xvi.

<sup>195</sup> Pierre Berthiaume, *L'aventure américaine*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>196</sup> *Id.*, p. 105.

<sup>197</sup> Maurice Lemire, *op. cit.*, p. 54.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> Réal Ouellet, dans *Œuvres complètes* de Lahontan, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, p. 98.

<sup>200</sup> Les Anglais découvrent en 1610 cette vaste mer intérieure sous la houlette de l'explorateur Henry Hudson dont la baie porte le nom. En 1713, suite au traité d'Utrecht la France perd les postes de la baie d'Hudson.

<sup>201</sup> Maurice Lemire, *op. cit.*, p. 24.

<sup>202</sup> Voir Martin Fournier, *Pierre-Esprit Radisson, aventurier et commerçant (1636-1710)*, Québec, Septentrion, 2001 ; Martin Fournier, *Pierre-Esprit Radisson, coureur des bois et homme du monde (1652-1685)*, Québec, Nota Bene, 2005. Né à Paris vers 1636, arrivé au Canada en 1751, il est fait prisonnier, adopté par les Iroquois aux environs de Trois-Rivières. Il est engagé par les jésuites en 1657 à la mission de Gannentaha, en raison de sa connaissance des langues amérindiennes et de son expérience. Il œuvre pour la couronne d'Angleterre en 1665, retourne au service de la France de 1675 à 1683, puis de l'Angleterre de 1684 à 1687. Ses récits visent à faire valoir ses connaissances pour la traite des fourrures dans le Nord ; voir Pierre Germain, « Les récits de voyages de Pierre-Esprit Radisson : étude d'histoire bibliographique », *RHAF*, vol. 34, n° 3, 1980, p. 407-414.

<sup>203</sup> Voir l'*Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française*, « Dossier Radisson ». URL : <http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-277/DossierpatrimoineRadisson>.

des bois relatent leurs activités dans l'Ouest et le Sud, tels que Nicolas Perrot et Pierre Le Sueur.

Les explorations vers le Sud sont plus nombreuses et « attirent la plupart des relateurs<sup>204</sup> », à la recherche du passage vers l'Ouest. La géographie du Saint-Laurent permet d'accéder aux régions intérieures, ce qui facilite les voyages de découverte et de commerce. Les explorations vers les Grands Lacs et le Mississippi donne lieu à de nombreux récits, ce qui s'explique par la politique expansionniste dans cette région attractive en raison des nombreuses nations amérindiennes qui y vivent et de son potentiel pour la traite. La découverte du Mississippi est relatée par le jésuite Pierre Marquette qui accompagne en 1672-1673 l'explorateur Louis Jolliet. Robert Cavellier de La Salle occupe « une place à part dans l'histoire de l'exploration de l'Amérique<sup>205</sup> ». Il prend possession le 9 avril 1682 de la Louisiane qu'il baptise en hommage à Louis XIV. Ses voyages donnent lieu à de nombreux récits, dont les trois ouvrages du récollet Hennepin, *Description de la Louisiane* (1683), *Nouvelle découverte d'un très grand Pays situé dans l'Amérique* (1697), *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe* (1698). Considéré comme l'« un des narrateurs les plus controversés<sup>206</sup> » de la Nouvelle-France, Hennepin prétend avoir atteint l'embouchure du Mississippi deux ans avant La Salle<sup>207</sup>. Ses voyages sont également retracés dans l'*Histoire et description générale de la Nouvelle-France* de Charlevoix (1744), qui procède à une utilisation critique des sources. La troisième expédition de La Salle est relatée dans les récits de Joutel (1713), Tonty (1697, 1720) et du récollet Chrestien Leclercq, qui rassemble le récit du père Membré et d'autres relations manuscrites (1691). Celui de Joutel est considéré « le plus complet<sup>208</sup> », le « meilleur récit » de cette période, selon Gordon Sayre<sup>209</sup>. Pierre Margry rassemble en six volumes, avec le soutien de Francis Parkman, les journaux d'exploration du

---

<sup>204</sup> Maurice Lemire, *op. cit.* p. 11.

<sup>205</sup> *Id.*, p. 36.

<sup>206</sup> Jack Warwick, « Récits de voyage en Nouvelle-France au XVIIe siècle : bibliographie d'introduction », dans Bernard Beugnot (dir.), *Voyages, récits et imaginaire*, Paris, Seattle, Tubingen, Papers on French Seventeenth Literature, 1984, p. 166.

<sup>207</sup> Voir les thèses de doctorat de Mylène Tremblay (2006) et Catherine Broué (1999) ; Mylène Tremblay, « Edition critique du *Nouveau Voyage* de Louis Hennepin », Thèse de doctorat, département des littératures, Université Laval, 2006 ; Catherine Broué, « Edition critique de la *Description de la Louisiane* et de la *Nouvelle Découverte* de Louis Hennepin », Thèse de doctorat, département des littératures, Université Laval, 1999.

<sup>208</sup> Maurice Lemire, *op. cit.*, p. 42

<sup>209</sup> Gordon Sayre, *Les sauvages américains, op. cit.*, p. 89.

XVIIe siècle jusqu'à la guerre de Sept ans<sup>210</sup>. Pierre Le Moyne d'Iberville, « l'une des gloires les plus éclatantes de la Nouvelle-France<sup>211</sup> », fondateur de la colonie de la Louisiane<sup>212</sup>, multiplie les contacts et les alliances avec les groupes autochtones du Mississippi pour contrer l'expansion anglaise.

### Les récits des missionnaires

Les écrits religieux « méritent de constituer une classe à part<sup>213</sup> », en raison de leur caractère apologétique. Ils visent à « démontrer l'héroïcité des vertus d'une âme privilégiée<sup>214</sup>. » Par ailleurs, « l'écriture missionnaire [...] fonctionne selon une dynamique propre<sup>215</sup>. Elle favorise la rencontre avec des altérités parfois surprenantes et encourage l'édification du lecteur dans la foi<sup>216</sup>. » Le père Paul Le Jeune considère en 1635 que « ce serait un grand bien, et pour leur corps et pour leurs âmes [...] si ces nations [...] se rendaient dociles à notre direction<sup>217</sup>. » Le but des écrits missionnaires était de « démontrer que ce monde nouvellement christianisé prenait racine et allait se superposer entièrement aux constructions sociales indigènes<sup>218</sup>. »

Les premières « robes noires » arrivent à Port-Royal, en Acadie, en 1611 (le père Biard accompagné d'Enemond Massé). Cette première expérience jésuite auprès des Micmacs algonquiens sera de courte durée car une attaque anglaise y met fin dès 1613. Les récollets, issus de la branche réformée des franciscains, prennent le relais en 1615. Ils sont parmi « les

---

<sup>210</sup> Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et le sud de l'Amérique septentrionale (1614-1754). Mémoires et documents inédits*, Paris, Maisonneuve, 1879-1888, 6 vol.

<sup>211</sup> Guy Frégault, *D'Iberville le conquérant*, Montréal, Guérin, [1944], 1996, p. 26.

<sup>212</sup> Le 2 mars 1699, il découvre l'embouchure du Mississippi. Au cours de ses voyages en 1699, 1700 et 1701, il construit les premiers établissements de Louisiane, les forts Maurepas (à Biloxi), Mississippi et Saint-Louis (à la Mobile).

<sup>213</sup> Maurice Lemire, *Les écrits de la Nouvelle-France, op. cit.*, p. 12.

<sup>214</sup> *Id.*, p. 13.

<sup>215</sup> Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré, « Introduction », *De l'Orient à la Huronie: du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 1.

<sup>216</sup> *Id.*, p. 2.

<sup>217</sup> RJ, vol. 8, p. 56.

<sup>218</sup> Guy Poirier, « Textes missionnaires dans l'espace francophone », *Renaissance et réforme*, vol. 37, no 4, 2014, p. 62.

pionniers de la présence française au Canada<sup>219</sup>. » Les deux ordres vont collaborer dans différentes missions auprès des Algonquins, des Montagnais et des Hurons<sup>220</sup>. En 1625, l'arrivée des jésuites à Québec met fin à dix ans d'exclusivité missionnaire pour les récollets qui seront chassés en 1629, suite à la prise de Québec par les frères Kirke<sup>221</sup>. Ils reviennent en en 1670 ; en 1692, ils sont nommés aumôniers du gouverneur et des soldats en Nouvelle-France. Plusieurs récollets ont accompagné de La Salle sur le Mississippi. Les principales œuvres de ces missionnaires sont celles de Hennepin, *Description de la Louisiane* (1683), *Nouvelle découverte d'un très grand Pays situé dans l'Amérique* (1697), *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe* (1698) ; de Sagard, *Grand Voyage du Pays des Hurons* (1632), *Histoire du Canada* (1636) ; et Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie* (1691), *Premier Etablissement de la foi dans la Nouvelle-France* (1691).

Les *Relations des jésuites* sont composées des comptes rendus annuels envoyés par les missionnaires à leur supérieur, et publiées à Paris par Sébastien Cramoisy entre 1632 et 1673. Le récit de la rencontre sous la plume des missionnaires est souvent l'expression d'un choc qui révèle « le vertige de l'écart des cultures, provoqué par un soudain rétrécissement du monde<sup>222</sup>. » Comme le mentionne Guy Poirier, les missionnaires « formés au contact des écrits et des littératures de l'Antiquité et du Moyen Âge, étaient soudain précipités dans le monde de la modernité sans avoir les moyens de réduire le choc culturel entre les continents<sup>223</sup>. » C'est le jésuite Paul Le Jeune qui lance officiellement la publication en 1632, alors supérieur des missions de la Nouvelle-France. Entre 1896 et 1901, l'historien Reuben Gold Thwaites traduit les *Relations des Jésuites* en anglais dans une collection de 73 volumes qui rassemblent le *Journal des Jésuites*, ainsi que les « *Allied documents* », soit tous les autres documents (notamment les *Lettres édifiantes et curieuses*), manuscrits, documents inédits et lettres issues des archives de la Société de Jésus<sup>224</sup>. Les *Relations* avaient pour but d'obtenir

---

<sup>219</sup> Paul-André Dubois (dir.), *Les récollets en Nouvelle-France, traces et mémoires*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019.

<sup>220</sup> Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 53.

<sup>221</sup> Ils retournent en France avec Champlain et la majorité des colons ; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 277, 288.

<sup>222</sup> Guy Poirier, *op. cit.*, p. 60.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> Pour un bilan critique sur les études concernant les jésuites en Amérique, voir Shenwen Li, *op. cit.*, p. 3-10 ; sur les principales méthodes de conversion, *op. cit.*, p. 77-134.

un soutien financier et politique. Leur fonction est avant tout de promouvoir et justifier les missions à travers la mise en scène d'exploits capables de susciter le support qui permettra de poursuivre la conversion des Amérindiens<sup>225</sup>. Elles représentent « un témoignage complexe de l'affrontement des cultures [...] et un monument vénérable dans l'histoire canadienne<sup>226</sup>. »

On constate un déclin de l'évangélisation et de l'ardeur missionnaire à la fin du XVIIe siècle. Jusque là, « les jésuites ont détenu une sorte de monopole sur l'interprétation de la réalité canadienne<sup>227</sup> ». Au XVIIIe siècle, les missions sont moins nombreuses: « le mouvement d'évangélisation des sauvages fut loin de ressembler [...] à celui du XVIIe siècle: il n'eut ni le même éclat ni la même ampleur. Le soin des Indiens domiciliés et la desserte de paroisses, composées presque exclusivement de néophytes, ont succédé aux lointaines excursions des missionnaires. Le ministère est plus humble [...] et moins pénible<sup>228</sup>. » Le stade de la découverte est révolu et il importe désormais de gagner les Amérindiens contre les alliances anglaises<sup>229</sup>. « Les Sauvages ne sont pas que des âmes à sauver, mais des alliés ou des ennemis avec lesquels il faut compter [...] moins pour trouver le moyen de leur présenter la Révélation que pour [...] tirer d'eux le meilleur parti<sup>230</sup> ». Le support s'amenuise, bien que la Compagnie de Jésus poursuive ses activités missionnaires au XVIIIe siècle. Leurs collèges seront saisis par les troupes britanniques et les chapelles détruites. Selon Guy Poirier, « les textes missionnaires, qu'on le veuille ou non, restent des documents qui ont donné naissance au Canada français<sup>231</sup>. »

---

<sup>225</sup> De façon plus dissimulée, les missions des jésuites auprès des peuples Algonquiens, notamment les Montagnais et les Algonquins, avaient pour but de modifier leur mode de vie nomade par la sédentarisation. Leur stratégie principale repose sur la pédagogie, notamment avec les enfants dans un premier temps, par la création des séminaires, voir Peter A. Goddard, « Converting the 'Sauvage': Jesuit and Montagnais in Seventeenth-Century New France », *The Catholic Historical Review*, 84, no. 2, 1998, p. 221. La création des séminaires s'avère être un échec et sera remplacée par celle des « réductions » pour les adultes, sur le modèle des *reducciones* du Paraguay (notamment auprès des nomades de la Vallée du St-Laurent, à Sillery et Trois-Rivières), voir Shenwen Li, *op.cit.*, p. 83-108.

<sup>226</sup> Jack Warwick, « Récits de voyage en Nouvelle-France au XVIIe siècle : bibliographie d'introduction », dans Bernard Beugnot (dir.), *Voyages, récits et imaginaire*, Paris, Seattle, Tubingen, Papers on French Seventeenth Literature, 1984, p. 168.

<sup>227</sup> Maurice Lemire « Les écrits de la Nouvelle-France », *La vie littéraire au Québec, op. cit.*, p. 29.

<sup>228</sup> Camille de Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIIe siècle d'après des documents inédits*, Paris, Alphonse Picard & Fils, 1906, t. 2, p. 5.

<sup>229</sup> *Id.*, p. 6-7.

<sup>230</sup> Maurice Lemire, *op. cit.*, p. 29-30.

<sup>231</sup> Guy Poirier, « Textes missionnaires dans l'espace francophone », *Renaissance et réforme*, vol. 37, no 4,

## 8. Plan

Le résultat de ce travail est présenté au fil de sept chapitres. Chacun analyse une modalité d'entrée en contact avec l'autre sous l'angle du jeu, en portant une attention particulière au langage non-verbal. Ils sont articulés autour d'une progression dans l'interaction et d'une progression des cinq sens, soit la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût, selon une gradation du lointain vers le rapprochement des corps. Ce cheminement tend à suivre le déroulement de la rencontre, de la distance vers la proximité, de ce qui est à l'extérieur du corps (la vue), vers ce qui est à l'intérieur du corps (la nourriture). Les deux premiers chapitres portent chacun sur un auteur, Cartier puis Champlain, dont les récits sont considérés comme « fondateurs ». Leur analyse détaillée permet de mettre en évidence les traits caractéristiques de la rencontre. La *Première relation* de Jacques Cartier (1534) illustre les prémices du contact et le vertige des premières apparitions (*ilinx*), tandis que la relation de Champlain de 1613 révèle deux éléments centraux qui composent le jeu de la rencontre : la *mimicry* et l'*agôn*, soit la ruse du double jeu. Le troisième chapitre portera sur le son, élément structurant de la rencontre mais aussi outil d'une diplomatie spectacle. Le jeu sonore se révèle ici être une performance théâtrale. Dans le quatrième chapitre, nous examinerons, autour des caresses et des frottements, le jeu du toucher et des sentiments. Le cinquième chapitre traitera de la salutation larmoyante, cette mystérieuse pratique d'accueil des Amérindiens. Nous tenterons de combler les vides de sens laissés par les relateurs afin d'en proposer une nouvelle lecture. Ensuite, nous montrerons dans le sixième chapitre le rôle recteur de l'objet, envisagé comme un langage, et nous étudierons les nombreux enjeux qui entourent l'échange matériel. Plus étoffé en raison de la place importante qu'occupe l'objet dans la rencontre, ce chapitre souligne la notion centrale de réciprocité au point de constituer la règle du jeu de la rencontre. Le dernier chapitre permettra enfin d'analyser la notion d'hospitalité à travers le repas. Expérience du vertige, il exprime le choc de la rencontre et révèle en même temps les stratégies d'imitation propres à la *mimicry* qui consiste à se fondre dans l'autre.

---

2014, p. 64.



## CHAPITRE 1 : LE VERTIGE DE L'AUTRE OU LE DEGRÉ ZÉRO DE LA RENCONTRE

### INTRODUCTION

La première découverte de l'autre suscite un étonnement si vif qu'il dresse une frontière obstruant tout contact. Trop dissemblable pour être approché, trop sauvage pour être apprivoisé, le voyageur comme l'Amérindien provoque chez l'autre un sentiment d'étrangeté qui maintient chacun à distance dans un simple registre perceptif, soit un premier stade de la rencontre où les êtres ne sont appréhendés que par l'entremise de la pulsion scopique du regard. « Rencontrer, [...] c'est de prime abord, effleurer du regard une matérialité étrange, continent ou corps<sup>232</sup> ». Cette première phase du jeu représente le degré zéro de la rencontre : une période d'observation où le vertige s'exprime par des tâtonnements mêlés de peur et où se mesurent à distance les différences. Pour en comprendre les mécanismes, ce chapitre est consacré à l'étude des premiers contacts survenus dans le golfe du Saint-Laurent entre les Français et les Amérindiens, relatés dans la *Première relation de Jacques Cartier de la Terre-Neufve* en 1534. Il s'agit des prémices de la rencontre où l'on ne fait que se toucher des yeux. Ce regard évolue peu à peu, d'abord posé, il sera, au fil de la troisième et quatrième rencontres, partagé ou détourné, entraînant avec lui une extension de signes, gestuels puis matériels, créant un système de communication plus élaboré qui permettra d'aboutir ensuite à l'échange.

---

<sup>232</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632), dans Gilles Thérien (dir.), *Les figures de l'Indien*, Montréal, Cahiers du département d'études littéraires, no 9, UQAM, 1988, p. 183.

Nous avons choisi de nous intéresser à ces premières occurrences dans la *Première relation* en raison de leur primauté qui nous permet de retracer la genèse des contacts. Dans cette *relation*, la rencontre qui a été la plus commentée est celle de la baie des Chaleurs avec les Micmacs ainsi que les suivantes<sup>233</sup> ; elles ont retenu l'attention au point de faire oublier les rencontres précédentes, tout aussi significatives, que nous analyserons ici. Elles méritent une attention particulière car elles relatent l'instant de l'apparition et des premières approches, un instant qui, malgré sa brièveté, est plein de sens. A titre de « texte premier<sup>234</sup> », ce récit de Jacques Cartier considéré comme fondateur<sup>235</sup> dévoile l'appréhension des premiers contacts avec un détail que ses successeurs ne livreront pas. Félix-Antoine Savard lui attribue « le caractère sacré [...] d'une sorte de Genèse<sup>236</sup>. »

Nous souhaitons montrer que ces premiers moments vertigineux de la mise en présence où le contact est à peine effleuré constituent néanmoins un temps fort. Nous verrons comment cette première expérience à distance, médiatisée par le regard et l'acte choronymique, transforme en événement l'évanescence de la première vue. Pour réduire la distance initiale, deux modes discursifs «compensatoires<sup>237</sup>» de l'absence de narration visent à saisir l'autre et la fugacité de son apparition : la description et la dénomination toponymique. Nous envisagerons comment, tout en traduisant la distance qui s'interpose entre deux mondes

---

<sup>233</sup> Alonzo Le Blanc, « Jacques Cartier et la Baie des Chaleurs », *Études canadiennes*, no 17, 1984, p. 119-124 ; Réal Ouellet, « Gestualité et perception de l'autre dans les Relations de Cartier », dans Jaap Lintvelt, Réal Ouellet, Hub Hermans (dir.), *Culture et colonisation en Amérique du Nord*, Québec, Septentrion, Les Nouveaux Cahiers du CELAT, 1994, p. 27-48 ; Michel Bideaux, « Les langages amérindiens dans les Relations de Jacques Cartier », dans Michèle Duchet (dir.), *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI-XVIIe siècles)*, Les Cahiers de Fontenay, nos 65-66, 1992, p. 39-51 ; Gilles Thérien, « Jacques Cartier et le langage des signes », *Colloque Jacques Cartier: Histoire, Texte, Images*, Montréal, Société Historique de Montréal, 1985, p. 229-267.

<sup>234</sup> Félix-Antoine Savard, *Le continent imaginaire*, Montréal, Fides, 1987, p. 58.

<sup>235</sup> « Les récits de voyages de Jacques Cartier et de Samuel de Champlain font figure de textes fondateurs pour la littérature de la Nouvelle-France. Bien qu'ils ne rendent compte que d'explorations limitées, ils sont lus par presque tous les explorateurs à venir comme initiation au nouveau continent », Maurice Lemire « Les écrits de la Nouvelle-France », dans Maurice Lemire et Denis Saint-Jacques (dir.), *La vie littéraire au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, vol. 1, p. 30. « Le navigateur de Saint-Malo proposait une certaine image des autochtones et de leurs rapports avec les voyageurs dont s'inspirèrent des auteurs aussi différents que Fréchette, Barbeau, Groulx, Savard, Perrault », André Berthiaume, « La fortune d'un couple mythique : Jacques Cartier et l'Amérindien », *Études littéraires*, vol. 8, no 1, p. 81.

<sup>236</sup> Félix-Antoine Savard, *id.*

<sup>237</sup> Véronique Magri-Mourgues, « La description dans le récit de voyage », *Cahiers de narratologie*, no 7, 1996, p. 45.

inconnus, ils constituent une tentative pour la combler et marquent le caractère événementiel de ces premiers instants.

L'analyse portera tout d'abord sur la première apparition des Amérindiens au large de la Côte-Nord, près de Terre-Neuve, le 12 juin 1534. La première réaction suscitée est celle du choc de l'apparence physique, traduite par une description qui seule pourvoit à la transcription du saisissement face à cette découverte qui s'offre comme une épiphanie négative. A l'aune des débats particulièrement vifs au XVI<sup>e</sup> siècle qui prévalent tant sur la nature controversée que sur l'origine incertaine des Amérindiens, la perception des voyageurs s'avère voilée.

Seront ensuite étudiées les rencontres du 30 juin 1534, du 1<sup>er</sup> juillet 1534 et du 5 août 1534. Bien que brèves et fugaces, leur importance est signalée par la création de toponymes qui sont les premiers et les seuls dans l'œuvre de Cartier qui ancrent sur la carte la mémoire de ses rencontres. « Dédicace géographique<sup>238</sup> » qui honore et commémore la première fois, le toponyme témoigne d'une gradation dans l'ébauche des premiers actes de communication, de l'entrevison à l'amorce de contact. « Ellipses d'histoires, enigmes à déchiffrer<sup>239</sup> », les toponymes, chargés de garder la mémoire des épisodes de la découverte, relèvent d'un « savoir des origines<sup>240</sup> » qui permet de retracer le fil des premiers contacts.

Cartier prend soin de relater ces instants infimes avec une précision qui permet de montrer l'évolution des relations depuis leur degré zéro et de mettre en évidence le caractère fragile et processuel de la rencontre, du choc physique à la peur, jusqu'au face-à-face. Cette fragilité maintient en éveil la curiosité du lecteur et fait de ce jeu, au sens d'une béance, une amorce d'intrigue.

---

<sup>238</sup> Christian Morissonneau, « La toponymie de Champlain », dans Denis Vaugeois *et al.* (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 223.

<sup>239</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Tome 1 : Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 188.

<sup>240</sup> Carmen Val Julian, *La realidad y el deseo. Toponymie du découvreur en Amérique espagnole (1492-1520)*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 28.

## Les voyages de Jacques Cartier

Les relations de Jacques Cartier consignent les premières traces des contacts franco-amérindiens sur le territoire de la Nouvelle-France, dans un texte « simple [...] presque scientifique<sup>241</sup> ». Elles ne sont publiées qu'en 1556, soit un an avant sa mort, dans le troisième volume des *Navigazioni et viaggi* de l'italien Giovanni Battista Ramusio ; ses deux premiers voyages et celui de Verrazano paraissent dans la catégorie des « Relationi della Nova Francia »<sup>242</sup>. Traduite en français en 1598 chez Raphaël du Petit-Val, libraire et imprimeur du roi<sup>243</sup>, Marc Lescarbot reprend son récit dans son *Histoire de la Nouvelle-France*<sup>244</sup>. Les deux derniers voyages de Cartier et Roberval sont publiés en anglais dans les *Principal Navigations* d'Hakluyt<sup>245</sup>.

Parti de Saint-Malo le 20 avril 1534, Cartier atteint Terre-Neuve en vingt jours seulement. Il commence sa navigation là où s'était achevée celle de Verrazano, il reconnaît l'île de Terre-Neuve, se met en quête du passage entre l'île d'Anticosti et la côte nord du Saint-Laurent, explore le golfe du Saint-Laurent et plante le 24 juillet, sur la péninsule de Gaspé, une croix portant l'écusson « à trois fleurs de lys » au nom du roi de France. Donnacona, le chef du village iroquoien Stadaconé, n'apprécie guère cette appropriation de son territoire, aussi Cartier se justifie-t-il en alléguant que la croix n'est qu'un simple repère géographique. Il quitte Blanc-Sablon le 15 août, emmenant avec lui ses deux interprètes, Taignoagny et Domagay, les fils de Donnacona, et regagne son port d'attache le 5 septembre 1534. Il en repartira le 19 mai 1535 avec trois navires et 110 hommes pour regagner le 16 juillet 1536 son manoir de Limoilou, près de St-Malo. Lors de son deuxième voyage, il remonte le fleuve Saint-Laurent jusqu'à Hochelaga qu'il nomme Mont-Royal, (Montréal), et hiverne sur la

---

<sup>241</sup> Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature au XVIe siècle*, Paris, Hachette, 1918, p. 36.

<sup>242</sup> Giovanni Battista Ramusio, *Terzo volume delle navigazioni et viaggi nel quale si contengono le navigazioni al Mondo Nuovo*, Venise, Giunti, 1556, puis dans les réimpressions de 1565, 1606 et 1613, voir Michel Bideaux, dans Jacques Cartier, *Relations*, édition critique par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 36-38.

<sup>243</sup> *Discours du voyage fait par le capitaine Jacques Cartier aus terres neufves de Canadas, Noremborgue, Hochelage, Labrador, & pays adjacens, dite Nouvelle France, avec particulieres meurs, langage & cérémonies des habitans d'icelle*, Rouen, De l'imprimerie de Raphaël du Petit-Val, 1598.

<sup>244</sup> Dans le livre III, chapitres II à V de l'*Histoire de la Nouvelle-France*, dont plusieurs éditions sont parues, Paris, Jean Millot, 1609, 1611, 1612 ; Paris, Adrian Périer, 1617 et 1618.

<sup>245</sup> Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voiages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Londres, George Bishop, Ralph Newberrie et Robert Barker, 1599-1600.

rivière St-Charles. Un troisième voyage sera effectué entre mai 1541 et septembre 1542 ; il sera suivi de celui de Roberval d'avril 1542 à septembre 1543. En 1541, la flotte de six navires qu'il conduit débarque plusieurs centaines de colons avec des bestiaux et du matériel pour construire un fort sur le site actuel de Cap-Rouge près de Québec. Les colons devaient s'établir sous la direction de Roberval, nommé vice-roi, mais la mésentente avec Cartier et les hostilités des autochtones ont forcé le rapatriement l'année suivante et entraîné l'abandon de la colonie<sup>246</sup>.

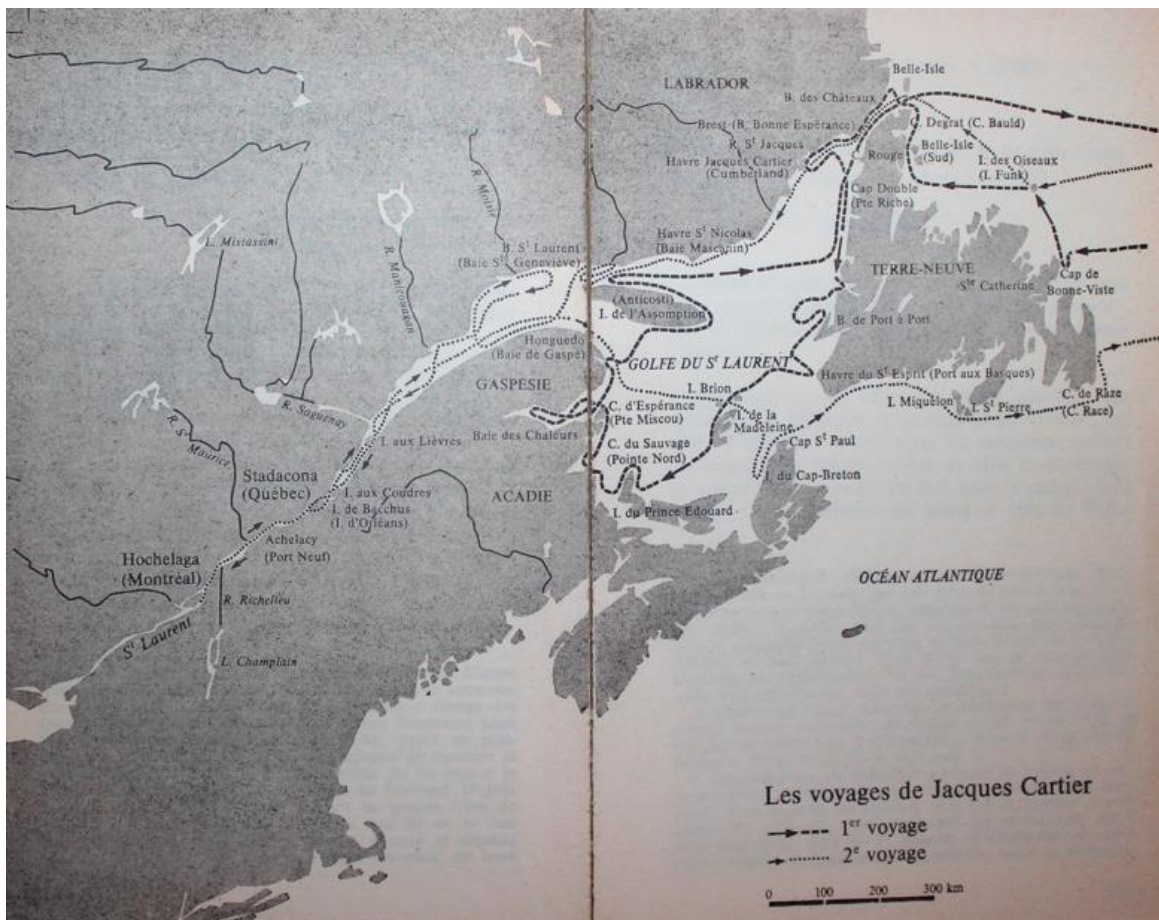


Figure 4 : Carte des deux premiers voyages de Jacques Cartier dans Charles-André Julien, *Voyages au Canada, avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, Paris, Maspéro, 1981, p. 108-109.

<sup>246</sup> Laurier Turgeon, « The Cartier Voyages to Canada (1534-1542) and the Beginnings of French Colonialism in North America », dans Marion Rothstein (dir.), *Charting Change in France around 1540*, Syracuse, Syracuse University Press, 2006, p. 97-118.

## Le contexte des voyages de Jacques Cartier

Nommé par François Ier à titre de « capitaine et pilote pour le Roy<sup>247</sup> » pour partir à la découverte des « terres neuves », Jacques Cartier quitte Saint-Malo avec deux navires et soixante-et-un hommes pour amorcer l'entreprise coloniale de la Nouvelle-France<sup>248</sup>. C'est dans le cadre des rivalités franco-espagnoles qui opposent François Ier à Charles Quint depuis 1521 que débute l'histoire de la Nouvelle-France. François Ier, attiré par la jalousie des richesses qui profitent à l'Espagne et au Portugal grâce à leurs comptoirs et colonies en Amérique (au Mexique, dans les Antilles et au Brésil), et au moment où se répand la nouvelle de la conquête par l'Espagnol Pizarro d'un nouveau pays aussi riche que le Mexique, le fabuleux Pérou, décide de rivaliser avec les puissances européennes concurrentes<sup>249</sup>. L'évocation des pépites d'or par Verrazano dans sa *Relation du voyage de la Dauphine à François Ier* en 1524<sup>250</sup> et l'existence présumée par ce dernier d'un détroit menant au Cathay, quelque part entre la Floride et Terre-Neuve<sup>251</sup>, fondent le rêve d'Eldorado de François Ier, surtout qu'il possède la paix et qu'il s'est donné des alliés en s'unissant à la Turquie et aux protestants d'Allemagne. Trouver le passage du Nord vers les Indes fait miroiter l'accès aux épices et aux pierreries tant convoitées du Cathay. Le 18 mars 1534, il ordonne au trésorier

---

<sup>247</sup> « Ordre de la cour de Saint-Malo, daté du 19 mars 1534 », dans Henry Percival Biggar, *A Collection of Documents Relating to Jacques Cartier and the Sieur de Roberval*, Ottawa, Publications of the Public Archives of Canada, 1930, p. 43.

<sup>248</sup> Le choix de Cartier traduit la volonté du pouvoir royal de renforcer l'union récemment proclamée du duché de Bretagne à la France en 1532 ; Etienne Taillemite, *Marins français à la découverte du monde : de Jacques Cartier à Dumont d'Urville*, Paris, Fayard, 1999, p. 22.

<sup>249</sup> Les expéditions maritimes mandatées par François Ier visent à s'enrichir de nouvelles ressources et à mettre fin au monopole des puissances portugaise et espagnole qui se partagent le monde depuis la bulle *Romanus Pontifex* qui, en 1455, accorde au Portugal l'exclusivité du commerce en Afrique, puis en 1493 la bulle *Inter coetera* qui confère à l'Espagne les territoires au-delà d'une ligne à 100 lieues à l'ouest des Açores et du Cap Vert, propriétés portugaises. En 1494, le traité de Tordesillas reporte à la faveur du Portugal ladite ligne à 370 lieues à l'ouest du Cap Vert. En 1529, le traité de Saragosse, signé entre l'Espagne et le Portugal, fixe la ligne de partage dans le Pacifique, voir Marcel Bataillon *et al.*, *La découverte de l'Amérique, esquisse d'une synthèse, conditions historiques et conséquences culturelles. Dixième stage international d'études humanistes à Tours*, Paris, Vrin, 1968 ; André Truyol, « Bilan institutionnel des relations internationales à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle », dans André Stegmann (dir.) *Pouvoirs et institutions en Europe au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1987, p. 305.

<sup>250</sup> « Nous pensons que, se trouvant dans la région orientale, ce pays produit aussi des drogues, des liqueurs aromatiques et d'autres richesses : l'or, notamment, car la terre en a la couleur », Giovanni da Verrazano, « Relation de voyage de la Dauphine à François Ier, Roi de France », dans Jacques Cartier, *Voyages au Canada, avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, édité par Charles A. Julien, Paris, Maspero, La Découverte, 1981, p. 78.

<sup>251</sup> « Un autre monde, distinct de celui qu'ils ont connu, apparaît avec évidence : il est plus grand que notre Europe, que l'Afrique et presque que l'Asie », *op. cit.*, p. 102-103.

de la marine Jehan de Vymond de payer « six mil livres tournois [...] tant pour l'advitaillement, armement et équipaige de certains navires [...] en la compaignie et par la conduite de Jacques Cartier faire le voyage de ce royaume es Terres-Neuves pour descouvrir certaines ysles et pays où l'on dit qu'il se doibt trouver grant quantité d'or et autres riches choses<sup>252</sup> ». Des motifs religieux seront allégués plus tard par François Ier, à partir de 1540, face à l'inquiétude de l'Espagne et du Portugal de voir leurs terres empiétées : « il ne reste à la France qu'un moyen d'intervenir en Amérique sans heurter le Saint Siège : se donner un rôle de diffuseur de l'Évangile, qui n'excite aucun intérêt matériel<sup>253</sup>. »

Cartier n'est pas le premier à sillonner ces « terres neuves ». Des navigateurs l'ont précédé sur la côte nord-atlantique et dans le golfe du Saint-Laurent. Il est maintenant attesté et reconnu que les pêcheurs de Bretagne et de Normandie fréquentent le Grand Banc de Terre-Neuve bien avant son arrivée, notamment Jean Denis de Honfleur en 1506 et Thomas Aubert de Dieppe en 1508<sup>254</sup>. Si Cabot et Fagundes étaient passés sans découvrir le détroit qui sépare la côte terre-neuvienne de l'île du Cap-Breton, les Corte Real avaient, au Sud, exploré une partie de la côte occidentale de Terre-Neuve, tandis qu'au Nord les pêcheurs français avaient côtoyé le Labrador jusqu'au havre de Brest, aujourd'hui golfe de Bonne-Espérance. En 1524 et 1526, Verrazano traverse l'Atlantique sur la Dauphine et explore la côte orientale de l'Amérique du Nord afin de découvrir le passage vers la Chine. Après avoir abordé en Floride, il visite l'embouchure du Saint-Laurent, Terre-Neuve et les îles voisines et en prend possession au nom du roi ; c'est alors qu'apparaît sous sa forme latine le nom de *Nova Gallia*, « Nouvelle-France ».

## **I. Le choc physique : 12 juin 1534 « Des gens effarables et sauvages » sur la « terre de Caïn »**

---

<sup>252</sup> BNF, Ms. fr. 15628, no 618, f. 213 v°-214 r°, dans Henry Percival Biggar, *A Collection of Documents Relating to Jacques Cartier and the Sieur de Roberval*, Ottawa, Publications of the Public Archives of Canada, 1930, p. 42.

<sup>253</sup> Marcel Trudel, « Pour une mesure plus exacte du rôle de Cartier », *Études canadiennes*, no 17, décembre 1984, p. 150.

<sup>254</sup> François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada français*, Montréal, Amis de l'histoire, 1969, t. 2, p. 409. Une carte de l'estuaire du Saint-Laurent aurait été dressée par Denis et des hommes ramenés en France par Aubert.

Le 20 avril 1534, Cartier quitte Saint-Malo avec deux navires de 60 tonneaux et 61 hommes ; il atteint Terre-Neuve en vingt jours seulement. Il commence sa navigation où s'était achevée celle de Verrazano, reconnaît la nature insulaire de Terre-Neuve, se met en quête du passage entre l'île d'Anticosti et la côte nord du Saint-Laurent. Il pénètre le détroit de Belle-Isle, longe la côte sud du Labrador puis se rend jusqu'au cap d'Espérance. Il dresse la première carte de la côte ouest de Terre-Neuve et traverse le golfe du Saint-Laurent, passant au large des îles de Brion, de la Madeleine, du Prince-Edouard (voir figure 4).

Le 12 juin 1534, peu de temps avant d'arriver au lieu de la première vue, Cartier atteint un havre d'une qualité telle qu'il va jusqu'à l'affubler de son propre nom par une métonymie anthroponymique : « nous allames à bord avec nos barques et le mismes dans un autre hable [...] lequel je pense l'un des bons hables du monde. Et iceluy fut nommé le hable Jacques Cartier<sup>255</sup> ». L'agrément hyperbolique de ce lieu qu'il honore de son nom sert aussitôt de comparant pour souligner en contrepoint l'aridité de la terre ferme de la Nouvelle-France qu'il dénonce dans un jugement à la fois dysphorique et lapidaire:

Si la terre était aussi bonne qu'il y a de bons hables se serait un bien mais elle ne se doit nommer Terre-Neuve mais pierres et rochers effarables et mal rabotés car en toute ladite coste du nort je n'y vy une charretée de terre et si descendu en plusieurs lieux. Fors à Blanc Sablon il n'y a que de la mousse et de petits bois avortés. Fin j'estime mieux que autrement que c'est la terre que Dieu donna à Cayn<sup>256</sup>.

La description de la première vue des Amérindiens sera orientée par ce jugement sur leur terre ingrate et désolée qui servira de comparant pour les décrire, par analogie, selon un déterminisme mésologique associant l'homme à son territoire.

## 1. Le choc référentiel

---

<sup>255</sup> Jacques Cartier, *Première relation*, dans *Relations*, édition critique par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 101.

<sup>256</sup> *Ibid.* Le même qualificatif « effarable » est utilisé quelques lignes plus loin pour qualifier les montagnes qu'il découvre : « Nous trouvâmes des terres à montagnes moult hautes et *effarables*, entre lesquelles il y a une apparaissante être une granche, et pour ce nommasmes nous ce lieu. », Cartier, *op.cit.*, p. 102.



## a) Attentes et déception

La première perception des Amérindiens est affectée par les représentations qui préexistent à la rencontre, « la mise en présence elle-même ne créerait aucune émotion s'il n'y avait, la précédant, l'image, ou plutôt les images<sup>257</sup> ». Cette confrontation qu'est la rencontre entre une image à la « charge émotionnelle puissante<sup>258</sup> » et l'original produit ce que la sociologue Nathalie Heinich nomme « l'effet référentiel » :

Les images [...] parce que reproduites, suscitent une attente de mise en présence avec l'ici et maintenant de l'original [...]. La médiatisation creuse un écart entre le référent et le signe, le modèle et l'image, le réel et la représentation - d'où naît le désir d'être mis en présence de l'original lorsqu'on en connaît que la copie [...]. Cette attente engendre un considérable investissement émotionnel, que nous nommerons l'effet référentiel<sup>259</sup>.

Les « Terres Neuves », rappelons-le, sont l'incarnation du mythe de la terre promise, cet espace investi par un imaginaire où se projettent tous les espoirs nourris par la nouveauté. Elles symbolisent la promesse d'abondance d'une terre fertile dont le rêve imprègne les esprits européens<sup>260</sup>. L'ordre du roi du 18 mars 1534 stipule en effet qu'il s'agit de « faire le voyage de ce royaume es Terres Neufves pour découvrir certaines ysles où l'on dit qu'il se doibt trouver grant quantité d'or et autres riches choses<sup>261</sup> ». Les supposées mines d'or et d'argent forgent le rêve de la découverte d'un nouveau Pérou. La hauteur des attentes explique l'ampleur de la déception, car la découverte des premiers morceaux de terre contrevient aux espoirs contenus dans ce mythe pour se révéler son antithèse : une terre rocailleuse (« pierres et rochers effarables et mal rabotés ») dont la stérilité n'offre aucune

---

<sup>257</sup> Nathalie Heinich, *De la visibilité : excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 28.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Id.*, p. 27. Dans cette étude, Nathalie Heinich démontre que la visibilité, qualifiée de « fait social total », investit toutes les dimensions de la vie sociale ; elle analyse notamment sa dimension affective lors de la mise en présence d'anonymes face à une personnalité et les émotions provoquées par le conflit des représentations imaginaires et du réel.

<sup>260</sup> Ronald Rompkey, *Les Français à Terre-Neuve : un lieu mythique, une culture fantôme*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2009.

<sup>261</sup> Ms fr. 618.213. v.14, Bibliothèque nationale de France, publié dans H.P. Biggar, *A Collection of Documents Relating to Cartier and Roberval*, Ottawa, Public Archives of Canada, 1930.

perspective d'exploitation<sup>262</sup>, soit une terre frappée par la malédiction divine. L'effet référentiel se décline ici sur le mode déceptif issu de la non-concordance, voire de la contradiction, entre une image et sa réalité, si forte qu'elle crée un choc, traduit ici par un jugement axiologique négatif. C'est ce que nous nommons le « choc référentiel » dans la continuité de Nathalie Heinich : le réel, comparé à son image, est « moins spectaculaire que ce que l'on espérait, imaginait. Aussi le fait qu'il soit ordinaire déjoue-t-il les attentes, engendrant une déception<sup>263</sup>. »

## b) Topos et résurgence biblique

Par la charge corrosive contenue dans ce jugement dépréciatif, Cartier met fin au mythe des Terres-Neuves pour le remplacer par un autre, le mythe biblique de Caïn, symbole ultime du mal et de la réprobation divine. Il transforme ainsi le paradis terrestre imaginé en son contraire, soit la terre maudite d'un anti-Eden<sup>264</sup>. Le choc est tel qu'il propose une débaptisation-rebaptisation de cette terre « neuve » mythique, modifiant la valeur du lieu.

elle ne se doit nommer Terre-Neuve mais pierres et rochers effarables et mal rabotés car en toute ladite coste du nort je n'y vy une charretée de terre et si descendu en plusieurs lieux. Fors à Blanc Sablon il n'y a que de la mousse et de petits bois avortés<sup>265</sup>.

Cette forte émotion négative, Cartier l'exprime par un premier topos, celui du *locus horridus*, hérité de l'Antiquité et relayé par la Renaissance, qui désigne un lieu rocailleux et montagneux ; « à la Renaissance et durant la période baroque, le paysage d'horreur va connaître un essor considérable dans la littérature européenne<sup>266</sup> ». Le *locus horridus*

---

<sup>262</sup> Au fur et à mesure de son avancée dans le territoire, sa perception s'inverse pour laisser place à la description d'un *locus amoenus*.

<sup>263</sup> Nathalie Heinich, *op.cit.*, p. 434.

<sup>264</sup> Caïn, fils d'Adam et Eve, commet le premier meurtre de la Bible en tuant par jalousie son frère cadet, Abel. Dieu le chasse, le condamnant à l'errance et à vivre sur une terre stérile : « Tu seras maudit et vagabond sur la terre. Tu cultiveras le sol et il te refusera son fruit, car la terre qui a bu le sang d'Abel crie vengeance contre toi », *Genèse*, 4 :11-12.

<sup>265</sup> Jacques Cartier, *op. cit.*, p. 101.

<sup>266</sup> Yvon Le Scanff, « Le sublime sombre », *Paysage romantique et expérience sublime*, Seyssel, Champ Vallon, 2007, p. 10 ; voir Yvonne Bellenger, « Les paysages de montagne. L'évolution des descriptions du début à la fin du XVIe siècle », dans Yves Giraud (dir.), *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 1988, p. 122.

(rugueux, grossier), apparaît comme « l'envers infernal<sup>267</sup> » du *locus amoenus*, « une sorte de monde renversé<sup>268</sup> », caractérisé « par une sauvagerie naturelle qui le situe hors la loi, par une noirceur qui se comprend aussi en un sens moral : c'est un lieu banni, investi par des réprouvés<sup>269</sup> ». Ici, l'horreur qu'il provoque est telle qu'il prend la forme d'un *locus horribilis*, suscitant l'effroi. L'époque de la Renaissance est le « règne du cliché », et « l'imitation de la réalité n'est ni une tendance ni même un vœu<sup>270</sup> ». Les références topiques imprègnent donc ce premier regard.

Figure à double face, le Nouveau Monde apparaît comme la terre du sauvage démoniaque qui en est l'icône : « Fin j'estime mieux que autrement que c'est la terre que Dieu donna à Cayn<sup>271</sup> ». La modalisation d'assertion, « c'est », et le verbe d'opinion « j'estime » renforcent le poids d'un jugement tranchant, d'autant plus que l'énonciation à la première personne est rare chez Cartier (la première relation ne contient que neuf occurrences<sup>272</sup>) et « manifeste une perception très personnalisée des choses et des événements<sup>273</sup> ». Ces emplois de la première personne « remarquablement logées en des temps forts du récit », sont la marque de la fonction de chef d'expédition de l'auteur de la relation<sup>274</sup>.

S'interpose lors des premières perceptions l'écran de la représentation qui obstrue et déforme le regard. Le récit de la toute première vue n'échappe donc pas à l'un des principaux traits caractéristiques de la relation de voyage tel que rappelé par François Moureau, soit « la réduction de l'inconnu au connu<sup>275</sup> », qui est « l'un des paradigmes évidents de l'imaginaire

---

<sup>267</sup> Yvon Le Scanff, *op.cit.*, p. 6.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> *Id.*, p. 7.

<sup>270</sup> « Ce qui est bien la situation dès longtemps observée à la Renaissance où [...] l'imitation de la réalité n'est ni une tendance, ni même un vœu », Michel Simonin, « Le statut de la description à la fin de la Renaissance », *L'automne de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1981, p. 132.

<sup>271</sup> Jacques Cartier, *op. cit.*, p. 101.

<sup>272</sup> La première occurrence est celle de la nomination de l'île Sainte-Catherine (« Je nomme icelle isle Saincte Katherine », p. 98), puis le havre Jacques Cartier (« lequel je pencze l'vn des bons hables du monde », p. 101). Une autre expression d'opinion fait écho à celle-ci, employée dans des termes identiques. Il évoque avec espoir la convertibilité des Amérindiens, qui vient rectifier son jugement sombre des débuts: « Je estime miex que aultrement que les gens seroient faciles à conuertir à nostre saincte foy », Cartier, *op. cit.*, p. 113.

<sup>273</sup> Michel Bideaux, « Qui est l'auteur de la *Relation* de 1534 ? », *Etudes canadiennes / Canadian Studies*, No 17, 1984, p. 86.

<sup>274</sup> *Id.*

<sup>275</sup> François Moureau, *Le théâtre des voyages: une scénographie de l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, p. 38.

viatique<sup>276</sup>. » Selon André Berthiaume, « la comparaison est sans aucun doute la figure privilégiée de l'énonciation cartérienne<sup>277</sup> », qui met en balance le nouveau et l'ancien monde par le « rapprochement des réalités lointaines avec des réalités connues<sup>278</sup> », pour « faire voir à l'esprit des contemporains [...], pour le bénéfice des lecteurs curieux de l'Ancien Monde<sup>279</sup> ». Le récit est donc « palimpsestique », selon l'expression de Phillip Usher, il superpose inévitablement<sup>280</sup>. Cette superposition serait « la réactualisation d'une angoisse collective portant sur les frontières incertaines de l'espace chrétien<sup>281</sup> ». La « stratégie comparative<sup>282</sup> » parcourt l'œuvre de Cartier comme le démontre Phillip Usher et plus encore, l'ensemble des récits de la Nouvelle-France. Si « l'écriture du Nouveau Monde [...] se doit avant toute chose de représenter le jamais vu, de fixer l'expérience profondément nouvelle<sup>283</sup> », Cartier envisage d'emblée l'autre selon ses référents culturels, la représentation de l'inédit par le connu étant un mécanisme de défense, outil rhétorique qui atténue le choc émotif produit par « la nouveauté<sup>284</sup> ». Selon Robert Mélançon, « les Européens de la Renaissance ont élaboré des représentations du Nouveau Monde susceptibles de s'intégrer à leur univers préexistant sans le désagréger. Ces représentations se moulent sur des schémas mentaux, intellectuels et affectifs, issus aussi bien des humanités gréco-latines que du christianisme, et qu'une observation sélective, orientée et filtrée par eux, va confirmer<sup>285</sup>. » Ici, la référence théologique ramène à un topos familier le paysage du Nouveau Monde. « C'est d'abord en termes religieux que se définit le Nouveau Monde<sup>286</sup> ».

---

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> André Berthiaume, « De quelques analogies dans les récits de voyage de Jacques Cartier », *Cahiers de l'Association internationale d'études françaises*, vol. 27, 1975, p.13.

<sup>278</sup> *Id.*, p. 17.

<sup>279</sup> *Id.*, p. 15-16.

<sup>280</sup> Phillip J. Usher, *Errance et cohérence: Essai sur la littérature transfrontalière à la Renaissance*, Paris, Garnier, 2010, p. 37.

<sup>281</sup> *Id.*, p. 29.

<sup>282</sup> *Id.*, p. 91.

<sup>283</sup> Frédéric Tinguely, *L'écriture du Levant à la Renaissance*, Genève, Droz, 2000, p. 12.

<sup>284</sup> André Berthiaume, *op. cit.*, p. 24.

<sup>285</sup> Robert Mélançon, « Terre de Caïn, âge d'or, prodiges du Saguenay : le Nouveau Monde dans les Voyages de Jacques Cartier », *Voix et Images*, vol. 5, no 1, p. 53.

<sup>286</sup> Jean-Paul Duviols et Anne Mounié-Bertrand (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris, PUF, p. 404-405 ; voir aussi Frank Lestringant, « De l'enfer au paradis, le mythe américain », *L'Histoire*, n° 146, juillet-août 1991, p. 134-139, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 43-55.

c) La « race mauvaise » et l'île des démons

Cartier n'est pas le premier à porter un tel jugement : il s'inscrit dans une lignée et rejoint son prédécesseur, Verrazano, qui qualifie de « race mauvaise » les premiers Amérindiens découverts le 6 mai 1524 sur les côtes du Maine et dont il associe la bestialité à la stérilité de leur terre<sup>287</sup>. Cette caractérisation négative remonte encore plus loin, puisque dès le Moyen-Âge, la mention de la « terre de Caïn » apparaît dans une légende du planisphère de Hereford (1280-1300): « *Filii Caïni maledicti*<sup>288</sup> », pour représenter une contrée nordique entourée par l'océan boréal. Elle se poursuit à la Renaissance, où l'on considère que « l'Amérique [est] un continent sous le signe du diabolique<sup>289</sup> ». Dans la cartographie du XVI<sup>e</sup> siècle, Terre-Neuve est représentée comme « l'île des démons ». Dès 1507, le géographe et cartographe Johann Ruysch représente l'« *Insulae Demonium* », accompagnée du commentaire suivant : « On dit que les marins qui se sont approchés de ces îles pour y trouver du poisson et autres denrées ont été tant tourmentés par les démons qu'ils n'ont pu s'en échapper sans danger<sup>290</sup>. » Sur la carte « Nuova Francia » de 1556 de Gastaldi, cartographe officiel de la république de Venise qui illustre dans Ramusio les voyages de Verazzano et de Cartier, Terre-Neuve est représentée par le toponyme « *Isola de demoni*<sup>291</sup> » (voir figure 5). Un trio d'être démoniaques y est représenté, ailés, pieds et mains griffés, ornés d'une queue et des cornes de Lucifer (voir figure 6). Cette carte est l'une des premières à dessiner la côte Est de l'Amérique du Nord, jusqu'à New York (Nouvelle Angoulesme). Sur une première carte,

---

<sup>287</sup> *Le voyage de Giovanni da Verrazano à la Francesca (1524)*, dans Jacques Cartier, *Voyages au Canada. Avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, édition par Charles Julien et al., Paris, Maspero, 1981, p. 96.

<sup>288</sup> « *Omnia horribilia plus quam credi potest frigus intolerabile, enim tempore ventus acerrimus a montibus quem incole biza vocant. Hic sunt homines truculenti nimis humanis carnibus vescentes cruorem potantes. Filii Caïni maledicti* » : « Tout est plus horrible qu'on ne peut croire, le froid y est intolérable, en effet il souffle parfois un vent très fort des montagnes que les habitants nomment bise. Là les hommes sont farouches, ils se nourrissent de chair humaine et sont des buveurs de sang ; ils sont les fils de Caïn le maudit » (Traduction personnelle) ; voir Naomi Reed Kline, *A Wheel of Memory: The Hereford Mappamundi*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001, p. 152.

<sup>289</sup> Frédéric Laugrand, « La loge du diable et de l'enfer. Un parcours infernal dans le temps et l'espace américains », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontre interculturelles*, Paris, Karthala et Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 162.

<sup>290</sup> Jean-François Palomino, *La mesure d'un continent. Atlas historique de l'Amérique du Nord, 1492-1814*, Québec, Septentrion, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 25. Mercator, Ortelius, Münster la mentionnent également.

<sup>291</sup> Giacomo Gastaldi, « La Nuova Francia », dans Giovanni Battista Ramusio, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi, nel quale si contengono le Navigazioni al Mondo Nuovo [...]*, In Venetia, nella stamperia de Giunti, l'anno MDLVI, double page, p. 353-354 (270 x 375 mm, gravure sur bois).

« *Tierra Nueva* », publiée par Gastaldi en 1548 et qui détaille la géographie intérieure, l'île des démons fait partie du Labrador. Le nom a été conservé pour désigner l'extrême nord de l'île de Terre-Neuve. A la fin du siècle, cette île des démons demeure inscrite sur la toponymie des cartes. Richard Hakluyt, dans l'édition du *De orbe novo* de Pierre Martyr d'Anghiera, la représente en 1587 sous le nom latin de « *Demonum Insula*<sup>292</sup> ». « L'île des démons hante la cartographie de la seconde moitié du XVIe siècle<sup>293</sup> », souligne Frank Lestringant, et participe d'un « processus d'inférialisation de l'Atlantique Nord<sup>294</sup> ».

---

<sup>292</sup> Phillip D. Burden, *Mapping of North America*, Rickmansworth, Raleigh Publications, 1996, p. 77-78.

<sup>293</sup> Frank Lestringant, « L'île des démons dans la cosmographie de la Renaissance », dans Grégoire Holtz et Thibaut Maus de Rolley (dir.), *Voyager avec le diable - Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, p.105.

<sup>294</sup> *Id.*, p. 106. André Thévet mentionne l'île aux démons dans sa *Cosmographie Universelle* (1575), comme le lieu où aurait été abandonnée Marguerite de la Rocque par Roberval en 1542 ; voir aussi Edward Brooke-Hitching, « Isles of Demons », dans Edward Brooke-Hitching, *The Phantom Atlas : The Greatest Myths, Lies and Blunders on Maps*, San Francisco, Chronicle Books, 2018, p. 84-88.



Figure 5 : Carte *La Nuova Francia*, de Giacomo Gastaldi, dans Giovanni Battista Ramusio, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi* [...], Venetia, Nella stamperia de Giunti, 1556 (vue partielle). Source : The John Carter Brown Library, Luna Imaging

d) Des êtres « effarables et sauvages » : le poids de l’analogie

La diabolisation de cette terre nouvelle préfigure celle de ses habitants qui, par une relation d’équivalence, sont aussitôt dépeints par les mêmes qualificatifs. Cartier emploie le même adjectif, « effarables », pour désigner à la fois les « pierres et rochers » et les premiers Amérindiens<sup>295</sup> qu’il aperçoit et il ajoute le qualificatif « sauvages » :

<sup>295</sup> Il s’agit pour Howley de la première description de Beothuks, voir James P. Howley, *The Beothuks or Red Indians: the Aboriginal Inhabitants of Newfoundland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, p. 10. Cependant, l’identification de ces hommes demeure l’objet de controverses. Certains les considèrent des Montagnais/Naskapi venus sur la côte depuis les environs de Blanc-Sablon ; d’après Charles Martijn leur lieu de résidence hivernale se situerait entre Manicouagan et la rivière aux outardes. Hoffman considère qu’ils s’agit peut-être d’Iroquoïens du Saint-Laurent venus pour chasser le phoque ou pour la traite, voir William Gilbert,

Il y a des gens à ladite terre qui sont assez de belle corpulence mais ils sont gens effarables et sauvages<sup>296</sup>.

Un glissement s'opère du lieu « effarable » à l'homme « effarable et sauvage », défini par son habitat. Ainsi, la description du lieu est un « facteur de causalité et de signification organisant le discours [...] orientée vers la persuasion, [elle] sert à convaincre, ou encore prétexte à développements [...] elle est scène pour l'évocation d'un mythe<sup>297</sup>. » Le sauvage « c'est d'abord l'homme de la *silva*, le rustre<sup>298</sup> ». *Salvage*, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, représente l'aboutissement du bas latin *salvaticus*, une forme altérée par assimilation vocalique du latin classique *silvaticus*, issu de *silva*, qui désigne « ce qui est fait pour la forêt », ou « ce qui est à l'état de nature<sup>299</sup> », dans le lexique romain<sup>300</sup>. Cartier définira plus loin le sauvage par sa pauvreté : « Ces gens-là se peuvent appeler sauvages, car ce sont les plus pauvres gens qui puissent être au monde<sup>301</sup> », il y associe la nudité, l'absence de logis et leur consommation de viande crue<sup>302</sup>.

---

« Beothuk-European Contact in the 16th Century: A Re-evaluation of the Documentary Evidence », *Acadiensis*, vol. 40, no 1, p. 24-44 ; Ralph Pastore, « The Collapse of the Beothuk World », *Acadiensis*, vol. 19, no 1, 1989, p. 52-71. Cartier mentionne qu'ils « viennent des terres plus chaudes pour prendre desditz loups marins et aultres choses pour leur vie », Cartier, *op.cit.*, p. 101.

<sup>296</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 114.

<sup>297</sup> Anne Cauquelin, *L'invention du paysage*, Paris, Plon, 1989, p. 39.

<sup>298</sup> Marie-Claude Charpentier, « Avant-propos », dans Marie-Claude Charpentier (dir.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et définitions*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2004, p. 6 ; voir François-Marc Gagnon, Denise Petel, *Hommes effarables et bestes sauvages : images du Nouveau-Monde d'après les voyages de Jacques Cartier*, Montréal, Boréal, 1986.

<sup>299</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1998, p. 3399.

<sup>300</sup> Peu à peu, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, des valeurs morales y sont associées, pour qualifier « des ermites ou des brigands, vivant solitaires généralement dans les bois », et « des hommes rudes, grossiers (1135) ». Puis apparaît la notion d'étrangeté : dès le XII<sup>e</sup> siècle sauvage se dit « des êtres humains, des peuples considérés comme étrangers à toute civilisation. Ce mot équivaut à peu près à « barbare », avec une connotation de violence naturelle ». Au XVI<sup>e</sup> siècle, le substantif émerge et définit « un mode de vie solitaire : on dit alors vivre au salvage, puis en salvage. Au même moment on commence à employer sauvage dans un sens plus anthropologique, comme un nom, le féminin étant d'abord sauvagesse, avant d'être simplement une sauvage », d'après le *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1998, p. 3399.

<sup>301</sup> « Ces gens-là se peuvent appeler sauvages, car ce sont les plus pauvres gens qui puissent être au monde ; car tous ensemble ils n'avaient pas la valeur de cinq sous, leurs barques et leurs filets de pêche exceptés », Cartier, *op. cit.*, p.114.

<sup>302</sup> « [...] Ils sont tout nus, sauf une petite peau dont ils couvrent leur nature, et quelques vieilles peaux de bêtes qu'ils jettent sur eux en travers. [...] Ils ont la tête rasée en rond, tout autour d'une touffe réservée sur le haut de la tête, qu'ils laissent longue, comme la queue d'un cheval, qu'ils lient et serrent sur leur tête en petit tas, avec des courroies de cuir. Ils n'ont d'autre logis que leurs barques, qu'ils retournent et se couchent sur la terre sous celle-ci. Ils mangent leur viande quasi crue, après l'avoir un peu chauffée sur les charbons et leur poisson pareillement », Cartier, *op.cit.*, p. 114.



La première vue est imprégnée de deux *topoi* repoussoirs : celui du *locus horribilis* et celui du malin, par la figure disgrâciée de Caïn<sup>303</sup>, auxquels s'ajoute ici le « sauvage ». « La sélection des valeurs paradisiaques ou infernales, que la pensée enchantée des Européens opérait dans les mythes classiques et bibliques qui leur servaient de grille interprétative, reflétait moins les réalités rencontrées que l'intention qui gouvernait ces rencontres<sup>304</sup>. » Ce lien symbolique du sauvage au malin perdure : « La transposition des fantasmes occidentaux, qu'exprime cette image des Indiens sous l'empire du démon ou adorant des idoles démoniaques se prolongera, à quelques variantes et nuances près, jusqu'au XXe siècle<sup>305</sup> ». Nombreux seront les relateurs de la Nouvelle-France qui répéteront que l'Amérindien vit sous l'emprise du démon, tels que Biard, Le Jeune, Sagard, Leclercq entre autres<sup>306</sup>. Les trois êtres à l'allure de diable et aux ailes de chauve-souris qui figurent sur l'« île des démons » de la carte de Gastaldi (figure 6), dont l'un vole au-dessus de l'eau, représenteraient selon l'historien William Ganong, des Amérindiens béothuks<sup>307</sup>. L'espion portugais João Lagarto, dans une lettre au roi Jean III du Portugal, datée du 22 janvier 1539, rapporte des conversations de Cartier et des propos du chef Donnaconna qui fait état d'hommes volants qui ressemblent à des chauves-souris : « il y a des hommes qui volent, avec des ailes sur le bras comme des chauve-souris, et qui volent, mais peu, de terre aux arbres, et des arbres au sol<sup>308</sup> ».

---

<sup>303</sup> La terre de Caïn contient un double symbole : celui d'une terre maudite et stérile, et celui d'un être répudié et malin. Caïn, en raison du meurtre fratricide qu'il a commis, est défini dans le Nouveau Testament par la figure du malin : « Caïn, étant du Mauvais » (1<sup>er</sup> épître de Jean, 3, 12, Tob), voir François Castel, *Commencements. Les onze premiers chapitres de la Genèse*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 92. Dans l'épître de Saint-Jude, verset 11, Caïn est associé aux impies Balaam et Coré. Dans le *Livre de la Sagesse*, on lui attribue le déluge (Sg 10, 4). Enfin, par sa filiation il serait d'emblée condamné : « Eve est suspecte d'avoir conçu Caïn avec le serpent. Dès lors, il ne peut être que violent et destructeur. Caïn poursuit le récit de la chute. Il est dans le monde le principe du mal. », Castel, *op. cit.*, p. 95.

<sup>304</sup> Corin Braga, « La manipulation de l'image des Amériques. Projections fantasmagoriques et idéologiques à la Renaissance », *Metabasis, Revue internationale de philosophie*, no 6, 2008, p. 3.

<sup>305</sup> Jean-Paul Duviols, *op. cit.*

<sup>306</sup> Pierre Berthiaume, « Paul Lejeune ou le missionnaire possédé », *Voix et images*, 69, 1998, p. 529- 543.

<sup>307</sup> William F. Ganong, *Crucial Maps in the Early Cartography and Place-Nomenclature of the Atlantic Coast of Canada*, Toronto, University of Toronto Press - Royal Society of Canada, 1963, p. 271 ; Coolie Verner et Basil Stuart-Stubbs, *The Northpart of America*, Toronto, Academic Press Canada Ltd., 1979, p. 12, au sujet de cette carte, voir aussi Seymour Schwartz et Ralph E. Ehrenberg, *The Mapping of America*, New York, Harry Abrams, 1980 ; Phillip D. Burden, *op. cit.*, p. 25 ; Thomas Suarez, *Shedding the Veil : Mapping the European Discovery of America and the World*, Singapour, World Scientific, 1992, p. 90.

<sup>308</sup> La lettre est reproduite dans Henry Percival Biggar, *A Collection of Documents Relating to Jacques Cartier and the Sieur de Roberval*, Ottawa, Public archives of Canada 1930, p. 75-77 ; voir aussi Victoria Dickenson, *Drawn from Life: Science and Art in the Portrayal of the New World*, Toronto, Toronto University Press, 1998, p. 27.



Figure 6 : Vue rapprochée du nord de l' « Isola de demoni » sur la carte *La Nuova Francia* de Giacomo Gastaldi, dans Giovanni Battista Ramusio, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi [...]*, Venetia, Nella stamperia de Giunti, 1556.

## 2. La première apparition des Amérindiens : une épiphanie négative

### a) Une singularité stigmatisante

Cartier forge d'emblée un stéréotype qu'il dote d'une singularité négative. L'opposition introduite par le « mais » adversatif donne d'emblée le ton de la description : « [ils] sont assez de belle corpulence mais ils sont gens effarables et sauvages<sup>309</sup>. » Si la première qualification est positive, il s'empresse d'y opposer la caractérisation négative de leur éthopée par l'usage du même adjectif dont il vient de qualifier leur terre : « effarables ». A

<sup>309</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 114.

ce réquisitoire, il ajoute le qualificatif de « sauvage », employé pour la première fois, et qui, précédé de l’adverbe adversatif « mais », suggère une connotation négative. L’unité lexicale de droite (« effarables et sauvages ») signifie dans une négation réfutatoire, par un double qualificatif, ce que l’unité de gauche exprimait positivement (« belle corpulence ») par un unique adjectif. Cette ambivalence est caractéristique de Cartier qui « hésite perpétuellement entre deux états affectifs, le ravissement et la déconvenue<sup>310</sup> ». L’inversion opérée par le « mais » impose une orientation argumentative à l’ensemble de la phrase, d’où une conclusion globale dévalorisante<sup>311</sup> qui suggère la répulsion face à des êtres aussi rustres que la « terre de Caïn » dont ils sont issus<sup>312</sup>. C’est donc l’étrangeté qui prime dans ce premier jugement accablant.

## b) Description et hyponymie

L’effroi de cette vue cause un vertige qui empêche toute approche, tel que l’exprime le régime discursif. En effet, cette première mention du sauvage apparaît sous la forme d’une description et non d’une narration, induisant l’absence d’échange causé par cette distance. La locution impersonnelle « il y a », par l’usage d’un simple présentatif, lien syntaxique neutre au présent de vérité générale, élimine le sujet percepteur et exclut d’emblée toute relation, tel un inventaire qui présente ces êtres comme les simples composants d’un territoire. Emboîté dans une relation hiérarchique distributionnelle d’hyponymie, soit d’inclusion dans un ensemble plus vaste, la terre de Caïn, l’Amérindien se trouve relégué au rang secondaire de figurant, élément du décor « effarable ». S’y ajoute l’absence de précision référentielle sur les circonstances spatio-temporelles de l’apparition. Cependant, « n’en

---

<sup>310</sup> André Berthiaume, *La découverte ambiguë. Essai sur les récits de voyage de Jacques Cartier et leur fortune littéraire*, Québec, Pierre Tisseyre, 1976, p. 77.

<sup>311</sup> Olivier Soutet, *La syntaxe du français*, Paris, PUF, 1989, p. 91.

<sup>312</sup> Le pilote Jean Alfonse, qui conduit Roberval au Canada décrit l’homme « équinoxial », dans sa *Cosmographie*, comme un être monstrueux. Cynocéphale, c’est un homme à figure de chien, certains n’ont qu’un oeil au front, ou encore les pieds d’une chèvre : « Hommes qui sont au delà de l’équinoxial à qui la teste et le corps c’est tout ung, sans cou ni fasson de teste, d’autres ont qui ont le visaige d’un chien et la teste d’un homme, et aultres qui ont pieds de chèvres et aultres qui n’ont qu’un oeil au front, et d’aultres qui ne parlent point et courent aultant que levriers, et ceulx-ci ne mangent que couloevres et leizars », « *Cosmographie de Jean Alfonse* », dans Pierre Margry, *Les navigations françaises et la révolution maritime du XIVe siècle au XVIe siècle*, Paris, Librairie Tross, 1867, p. 236-237.

doutons pas, l'impersonnel «il y a» dissimule un choc émotif<sup>313</sup> » souligne André Berthiaume, celui de la découverte d'un Nouveau Monde, radicalement différent. Cartier « ne parvient pas à dissimuler l'échec de la rencontre de deux civilisations radicalement différentes. La découverte est apparemment acceptée mais secrètement refusée<sup>314</sup> ».

Le Nouveau Monde forme un tout : à la géographie des confins correspond une humanité des confins. Ce tableau sombre qui découle de la médiatisation des images est le préambule introductif dans lequel s'établit la corrélation, et même plus, l'analogie liant le territoire à l'homme qui émaille les récits du Nouveau Monde dès Christophe Colomb. Les premiers Amérindiens sont perçus selon une double analogie négative qui conditionne le regard et maintient à distance.

### c) L'autopsie relaie l'analogie

Le caractère « effarable et sauvage » des Amérindiens résiderait dans leur apparence physique. En effet, la juxtaposition de leur portrait apparaît par ce rapport de contiguïté comme son unique explication. « Ce n'est pas leur manque de raison ou même leur rétrogradation qui les rend sauvages, mais plutôt le fait qu'ils ne ressemblent pas aux Européens<sup>315</sup> ». Le corps amérindien apparaît à travers trois catégories descriptives : accessoires corporels d'origine animale, couleur (catégorie cosmographique de la distribution des peuples), nudité, autant d'attributs récurrents du primitivisme qui bâtissent le stéréotype du « sauvage » :

Ilz ont leurs cheueulx liez sur leurs testes en faczon d'une pongnye de fain teurczé et vng clou passé par my ou aultre chosse et y lient aulcunes plumes des ouaiseaulx. Ilz se voistent de peaulx de bestes, tant hommes que femmes mais les femmes sont plus closes et serrées en leurs dites peaux et sçaintes par le corps. Ilz se paingnent de certaines couleurs tannées. Ilz ont des barques en quoy ils vont par la mer qui sont faictes d'escorche de bouays de boulo o quoy ilz peschent force loups marins. Depuis les avoir veuz j'ay seu que là n'est pas leur

---

<sup>313</sup> André Berthiaume, *op. cit.*, p. 139.

<sup>314</sup> André Berthiaume, « De quelques analogies dans les récits de voyage de Jacques Cartier », *Cahiers de l'Association internationale d'études françaises*, 1975, vol. 27, p. 26.

<sup>315</sup> Olive P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Québec, Septentrion, 1993, p. 81.

demeurance et qu'ilz viennent des terres plus chaudes pour prendre desditz loups marins et aultres choses pour leur vie<sup>316</sup>.

L'identification détaillée de plusieurs parties du corps<sup>317</sup>, des vêtements et du visage sont autant de moyens d'authentification de la rencontre. La description de la personne, en chair et en os, atteste de son individualité par l'autopsie qui vient relayer l'analogie:

dès lors que la reconnaissance s'est faite, on cherche un trait propre à authentifier l'être, une preuve qui permettra de construire avec certitude le récit de la rencontre. Le travail d'identification requiert l'activation par le regardeur d'une compétence à gérer le contraste entre l'image mentale et l'image perçue, les attentes et la réalité, l'extraordinaire et l'ordinaire<sup>318</sup>.

Ces corps, suffisamment proches pour que le regard les déshabille, demeurent néanmoins trop différents pour être approchés. La progression linéaire à thème constant « ils...ils...ils » évoque un regard sans échange, retenu dans l'observation distante qui catégorise un être statique, exposé sous la forme figée du portrait. La saisie visuelle de l'étrangeté retient le perceuteur de toute approche. Objet de curiosité, l'autre se donne à voir au spectateur qui consomme sa visibilité. L'étrangeté du corps parle ici pour le sauvage et remplace toute parole. Le monstre est ce que l'on montre, d'après son étymologie, « *monstrare* », avec un faible degré d'humanité<sup>319</sup>.

Avant toute chose, Cartier, en détaillant l'étranger du regard, institue l'autre en objet de savoir. « Découvrir, c'est voir, et voir, c'est savoir<sup>320</sup> ». A la déficience de communication supplée l'abondance de la description qui révèle son avidité de connaissance, et remplit ici une fonction mathésique, soit la transmission d'un savoir. A défaut de l'approcher, l'autre est capté visuellement, puis saisi par les mots qui tentent de circonscrire l'inconnu pour permettre au lecteur lointain d'assouvir sa curiosité. L'étrangeté et la peur qu'il suscite sont

---

<sup>316</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 101.

<sup>317</sup> « Ilz ne sont point de la nature ny langue des premiers que auions trouué. Ils ont la teste touzée à reonz tout à l'entour, reserué vng rynet en le hault de la teste qu'ilz laissent long comme vne queue de cheual, qu'i lyent et serent sur leurs testes en vng loppin avecques des coroyes de cuyr. », Cartier, *op. cit.*, p. 114.

<sup>318</sup> Nathalie Heinich, *op. cit.*, p. 434.

<sup>319</sup> Laurier Turgeon, « Écrire l'hybride et faire croire au monstre », *Patrimoines métissés, contextes coloniaux et postcoloniaux*, Paris et Québec, Éditions de La Maison des Sciences de l'homme et Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 31-59.

<sup>320</sup> Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature au XVIe siècle*, Paris, Hachette, 1918, p. 94.

toutes deux domestiquées par les mots qui visent à résorber la différence par la familiarité du langage. La description est une « forme compensatoire<sup>321</sup> » d'un échange impossible dans ses débuts qui rééquilibre la distance par une proximité offerte au lecteur. « Bien que la fonction première de la relation de voyage soit de provoquer ce choc de l'autre, toutefois elle ne cherche pas à destabiliser son lecteur mais tente plutôt d'en compenser l'effet en décrivant l'autre dans ses moindres détails, de son apparence physique, aux détails les plus menus de son environnement<sup>322</sup>. »

La description contient les clichés de la conception médiévale de l'*homo sylvestris* chevelu et nu, qui verse dans l'animalité avec ses peaux de bêtes, plumes d'oiseaux, la coiffure en foin. Elle prend une coloration archétypale, avec le souci de dépayser le lecteur tout en répondant aux poncifs familiers. Le regard captif superpose le motif littéraire et témoigne de la subordination de la réalité à l'image, car rien dans la description physique n'évoque l'effroi annoncé. Perçu par l'analogie que l'on vérifie par la preuve de l'autopsie, le « sauvage » demeure un personnage plus qu'une personne. Les verbes attributifs relatifs à leurs propriétés corporelles : « ils ont les cheveux [...] qu'ils lient », « ils se vêtent [...] ils se peignent », « ils ont des barques [...] ils pêchent », associés à l'emploi du présent de l'indicatif décrivent des comportements habituels et forgent la création d'un type<sup>323</sup>. Les seules informations sur leur mode de vie dépassent le cadre référentiel de la rencontre, Cartier les ajoute néanmoins pour enrichir sa description et les distingue par la mention « j'ai su depuis » qui suggère une information ultérieure obtenue au sujet de leur pêche, leur provenance et leur mode de vie<sup>324</sup>, mais il ne précise pas cependant sa source d'information.

Dans ce premier face-à-face sans paroles mais tout en images, c'est une épiphanie négative qui surgit. Soudaine révélation dans la transparence d'une apparition irréductible à tout

---

<sup>321</sup> Véronique Magri-Mourgues, « La description dans le récit de voyage », *Cahiers de narratologie*, no 7, 1996, p. 45.

<sup>322</sup> Catherine Gallouet, « Le topos de la rencontre de l'autre au XVIIIe siècle », dans Dubost, Jean-Pierre (dir.), *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise-Pascal, 2008, p. 203-204.

<sup>323</sup> La corpulence des Amérindiens fait partie des stéréotypes fréquents que l'on retrouve encore plus d'un siècle plus tard, par exemple sous la plume du jésuite Bressani en 1653 : « Son forti, alti di statura, e proportionati, più sani di noi, non sapendo ne anche il nome di quantità di malattie comuni in Europa », RJ, vol. 38, p. 256.

<sup>324</sup> Il utilisera la même formulation au sujet des informations qu'il obtient sur la mobilité des Indiens Micmacs, mais avec une indication supplémentaire sur sa source qui évoque un échange verbal : « car ilz ne vyennent à la mer que au temps de la pescherye, ainsi que j'ay sceu et entendu », Cartier, *op. cit.*, p. 115.

commentaire, elle « fait image ». Elle a valeur de marque laissée par un événement qui ne peut être raconté mais désigné. Dans son acception première, l'épiphanie désigne la manifestation de Dieu aux rois mages, puis la notion a été abondamment utilisée par la critique littéraire, notamment au XIXe siècle par James Joyce. Ici, nulle intervention du Dieu sauveur, mais au contraire, celle de sauvages malins. Furtive comme une révélation de la brutalité de ce nouveau monde, elle révèle une figure inversée de l'Eden.

L'Amérindien est ici envisagé sous l'angle d'un double déterminisme, non seulement mésologique, par l'association de l'homme à son milieu, mais aussi historique. Ainsi, à l'analogie s'ajoute l'homologie qui place l'Indien dans un stade reculé, hors de l'humanité, banni de la création divine. Si Caïn symbolise un être maudit et impropre à la rencontre, comme le confirme le caractère « effarable et sauvage » des Amérindiens, il incarne aussi un recul temporel. Au déterminisme géographique, exprimé par le truchement du lieu, s'ajoute un déterminisme historique, celui du nomadisme, étape primitive de l'évolution humaine. Il y a ici une résurgence du modèle biblique, le nomadisme étant une malédiction à laquelle Caïn fut voué, condamné à l'errance après le meurtre de son frère Abel : « Tu seras errant et vagabond sur la terre<sup>325</sup> ». Caïn contraint à l'exil, rejoint le pays de Nôd<sup>326</sup>, qui désigne par un terme d'origine hébraïque « l'errance ». Lescarbot définira les « Sauvages » par leur errance, « ces peuples vagabonds qu'on appelle Sauvages<sup>327</sup> », et associe leur errance à leur absence de religion, les qualifiant de « peuples errans destitués de la connaissance [de Dieu]<sup>328</sup> », et même pire, de « peuples errans qui sont en proie à l'enfer<sup>329</sup> ». Dans la phrase finale de ce portrait, Cartier précise : « Depuis les avoir veuz j'ay seu que là n'est pas leur demeure et qu'ilz viennent des terres plus chaudes pour prendre desditz loups marins et aultres choses pour leur vie<sup>330</sup> ». Il établit ici un lien avec le nomadisme des Amérindiens<sup>331</sup>.

---

<sup>325</sup> Genèse, 4-12. Caïn reprend ces propos (verset 13-14) : « Ma peine est trop grande pour que je puisse la supporter. Voici que vous me chassez aujourd'hui de cette terre, et je serai caché loin de votre face ; je serai errant et fugitif sur la terre. »

<sup>326</sup> Une fois chassé, Caïn se retire au pays de Nôd, soit une terre d'errance, à « l'orient d'Eden » (Genèse, 4, 11-16).

<sup>327</sup> Marc Lescarbot, *Les muses de la Nouvelle-France*, Paris, Adrien Périer, 1618, p. 36.

<sup>328</sup> Marc Lescarbot, « A la France », *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Adrien Périer, 1618, p. 15.

<sup>329</sup> *Id.*, p. 506.

<sup>330</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 101.

<sup>331</sup> Le sauvage est « étymologiquement celui qui vit dans les forêts, c'est-à-dire loin ou hors de la civilisation. Cette vie différente est représentée notamment, aux yeux des Anciens, par les peuples nomades », Etienne Wolff, « « Espaces du sauvage et nomades », dans Marie-Claude Charpentier (dir.), *Les espaces du sauvage*

## Conclusion

Le premier temps du jeu est celui de l'observation où se mesure le risque d'approcher l'autre. La phase d'ouverture est une phase d'observation et d'attention, où l'on apprécie l'adversaire, dans un retrait prudent et circonspect, et on évalue la menace possible. L'attention exigée par l'observation maintient en silence et à distance : « Le joueur fait en silence une foule d'observations et de déductions. La valeur des renseignements ainsi acquis ne tient pas tant à la validité de la déduction qu'à la qualité de l'observation [...] Notre joueur ne se confine pas dans son jeu [...] il examine la physionomie de son partenaire, il la compare soigneusement. [...] Tout est pour lui symptôme, diagnostic<sup>332</sup>. »

Le vertige de l'effroi et de la sauvagerie entraîne une distance qui retient de toute approche et que seule la description permet de combler.

## **II. La toponymie des prémices de la rencontre : la mémoire cartographique**

Les prémices de la rencontre apparaissent aussi dans la toponymie où Cartier a consigné les premières vues des Amérindiens : la rivière des barques (30 juin 1534) et le cap du sauvage (1<sup>er</sup> juillet 1534). Le toponyme du cap Thiennot (5 août 1534) sera analysé à titre de dernier toponyme de ce premier voyage de 1534, marquant l'évolution de la vue au contact. Ces toponymes sont les premiers et uniques anthroponymes liés aux Amérindiens et au registre exogène<sup>333</sup>. Ils appartiennent à la catégorie de la toponymie événementielle qui relève de la microchoronymie<sup>334</sup>. Outre leur fonction désignative et de localisation, ils seront considérés pour leur valeur symbolique et commémorative : ils attestent de la dimension événementielle de ces premiers instants de la découverte de l'autre. Comme l'indique le géographe Christian

---

*dans le monde antique. Approches et définitions*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2004, p. 21.

<sup>332</sup> Edgar Allan Poe, *Double assassinat dans la rue Morgue*, dans *Histoires extraordinaires*, traduit par Charles Baudelaire, Paris, Michel Lévy Frères, 1857, p. 4.

<sup>333</sup> Avant ces toponymes qui sont les 40<sup>e</sup> et 41<sup>e</sup> à être créés, 8 toponymes sont dédiés à des saints, 5 à la faune et à la flore, 8 décrivent l'aspect ou la forme du paysage, 9 sont dédicatoires (Orléans, Margaulx, Bretons, Alezay, Bryon, Latte, Degrat, Degrat, Jacques Cartier), 4 sont divers (Toutes isles, islettes, Terre neuve, bonne viste), 2 sont des toponymes transplantés (Brest, Blanc Sablon) et 2 autres évoquent la présence d'habitations dans le détroit de Belle-Isle.

<sup>334</sup> Henri Dorion et Jean Poirier, *Lexique des termes utiles à l'étude des noms de lieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975, p. 16.



Morissonneau, « la choronymie retient volontiers davantage l'exceptionnel que le courant ou le typique<sup>335</sup> ». Nous serons d'autant plus attentifs à décrypter la motivation de ces noms propres que « Cartier, bien que décrivant, a peu repéré et peu marqué<sup>336</sup> ».

L'étude de la toponymie est éclairante à la fois pour comprendre la relation fragile des débuts et pour mettre en lumière à travers le processus de dénomination celui de la création d'un lieu par la rencontre. « Les cartes rapportent des histoires, elles racontent autant qu'elles situent<sup>337</sup> » ; à travers cette série se révèle la naissance graduelle d'une relation, son attente, son vertige et ses ambages. En tant qu'« organisateur mémoriel<sup>338</sup> », le toponyme perpétue la mémoire d'un instant en un lieu par l'inscription dans la permanence d'un nom et la représentation graphique du territoire.

Ainsi, nous verrons comment Cartier va pallier aux premières rencontres visuelles dépourvues d'échange en substituant à l'échec des signes visuels l'empreinte pérenne du signe cartographique. Par l'acte toponymique, il attribue à l'Amérindien la place qu'il ne peut avoir dans le récit. A défaut de produire un espace narratif, la rencontre produit un espace cartographique.

---

<sup>335</sup> Christian Morissonneau, « Dénommer les terres neuves : Cartier et Champlain », *Etudes littéraires*, vol. 10, nos-1-2, 1977, p. 90.

<sup>336</sup> Christian Morissonneau, *op.cit.*, p. 218 ; voir aussi E.B. Deschênes, « L'apport de Cartier et de Jean Alfonse dans l'onomastique de la Gaspésie », *Bulletin des recherches historiques*, 40, 1934, p. 410-430 ; Christian Morissonneau, « Noms de lieux et contact des langues. Une approche de la choronymie du Québec », dans Henri Dorion (dir.), *Les noms de lieux et le contact des langues*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. 246-292 ; Louise Bernard-Samson, « Etude des toponymes à travers les récits de voyage de Cartier et Champlain », *Culture et Tradition*, vol. 1, 1976, p. 95-106 ; Malcom Lewis, « Communiquer l'espace : malentendus dans la transmission d'information cartographique en Amérique du Nord », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages, Amérique/Europe XVIe-XXe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 357- 376.

<sup>337</sup> Christian Morissonneau, « La toponymie de Champlain », dans Denis Vaugeois et al. (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 225.

<sup>338</sup> Marie-Anne Paveau, « Le toponyme, désignateur souple et organisateur mémoriel », *Mots. Les langages du politique*, no 86, 2008, p. 23-35.

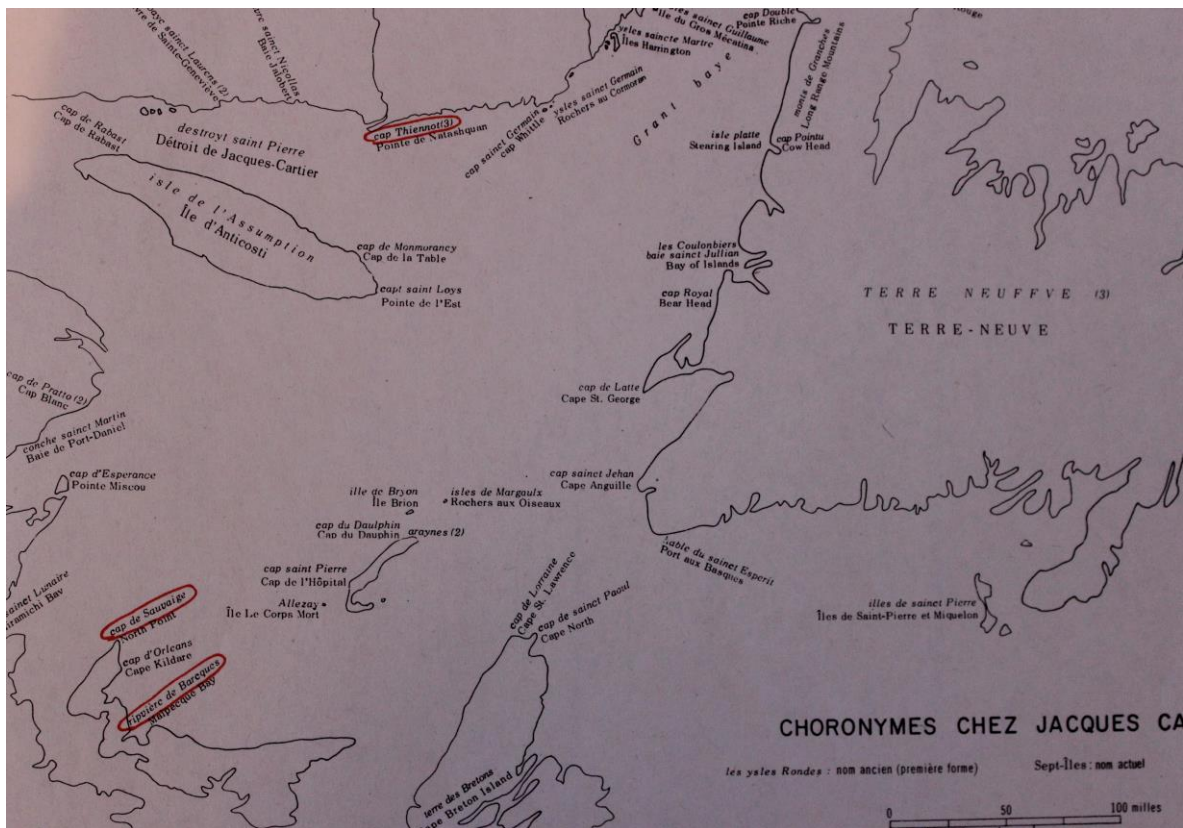


Figure 7 : *Choronymes chez Jacques Cartier*, représentant le cap de Sauvage, le cap Thiennot, la rivière des Barques.

Source : Christian Morissonneau, avec la collaboration de Henri Dorion, *Le langage géographique de Cartier et de Champlain: choronymie, vocabulaire et perception*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978.

### Les toponymes chez Cartier

La découverte de la Nouvelle-France donne lieu à une intense période de dénomination toponymique qui commence avec Verrazano en 1529 (*Nova Gallia*). Si cette première « couche onomastique » consiste principalement en des transferts<sup>339</sup> des toponymes de l'ancien au Nouveau Monde (Dieppe, Honfleur, Angoulême etc.), « il faudra attendre la venue de Jacques Cartier pour que commence effectivement la dénomination spatiale de

<sup>339</sup> Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France : Les vaines tentatives : 1524-1603* (tome 1), Montréal, Fides, 1963, p. 54.

l'Amérique en langue française<sup>340</sup> ». Suivront ensuite les voyageurs qui vont « déterminer le faciès toponymique de l'Amérique française<sup>341</sup> », parmi lesquels notamment Champlain, dont l'œuvre rassemble plus de 330 toponymes, du golfe du Saint-Laurent jusqu'aux Grands Lacs<sup>342</sup>.

Le géographe Christian Morissonneau a recensé 46 noms géographiques originaux dans l'œuvre de Jacques Cartier<sup>343</sup>. Les toponymes commémorant la rencontre sont d'autant plus intéressants qu'ils sont rares. La plupart sont issus de « l'héritage patronymique français<sup>344</sup> », les plus nombreux étant les noms dédicatoires, qui représentent 75%, marqués par la nette influence du catholicisme, puisque la majorité sont des hagiotoponymes<sup>345</sup> (51%), le Saint-Laurent étant le plus célèbre. Parmi les anthroponymes, peu d'allusion sont faites au monde amérindien. La plupart rendent hommage aux figures protectrices françaises (financiers, rois, ministres de la Marine etc.)<sup>346</sup>. Quant à la toponymie utilitaire, relative à la réalité géographique et physique, les descriptifs ne représentent que 15 %<sup>347</sup>. Quelques uns sont des transcriptions de toponymes indigènes, restés en usage, comme *Canada*, *Honguedo*, *Saguenay*, *Hochelaga*, mais l'ignorance linguistique, et l'absence d'interprète lors du

---

<sup>340</sup> André Lapierre, « Parcours toponymiques de l'Amérique française », dans Claude Poirier, Aurélien Boivin *et al.* (dir.), *Langue, espace, société : les variétés du français en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 228.

<sup>341</sup> *Id.*, p. 229.

<sup>342</sup> Christian Morissonneau, *op. cit.*, p. 218.

<sup>343</sup> Christian Morissonneau, *Le langage géographique de Cartier et Champlain : choronyme, vocabulaire et perception*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978.

<sup>344</sup> André Lapierre, *op. cit.*, p. 229.

<sup>345</sup> Soit des noms de saints employés par exemple pour marquer le jour d'une découverte, le Saint-Laurent étant le plus célèbre. Il désigne d'abord une baie de la côte nord du fleuve explorée par Cartier, puis le nom s'est étendu à un golfe, et enfin au fleuve tout entier ; voir Commission de toponymie du Québec, *Noms et lieux du Québec*, Québec, Québec, Les publications du Québec, 1994. « Cartier s'inspire largement du martyrologue », comme un catalogue de la liturgie romaine. Même s'il n'y avait pas de prêtre à bord, un livre devait les accompagner. Les hagiotoponymes réfèrent principalement à des saints, mais aussi à des objets de culte, comme le « port de Sainte-Croix », ou encore à des fêtes religieuses, comme l'« isle de l'Assomption ».

<sup>346</sup> Ils représentent les éléments de choix de l'échiquier toponymique, reflet du culte de la personnalité et signe de « reconnaissances », Christian Morissonneau, « La toponymie de Champlain », *op. cit.*, p. 223.

<sup>347</sup> Le géographe Christian Morissonneau identifie six catégories de toponymes dans l'œuvre de Cartier: les noms descriptifs (belle isle, habile des buttes), les noms dédicatoires, pour honorer la mémoire de quelqu'un, parmi lesquels les anthroponymes (cap Thiennot), autodédicatoires (habile Cartier), hagionymes, puis les toponymes transplantés, les noms commémoratifs rappelant un événement identifiable (la baie des trépassés), les noms évoquant la faune et la flore, enfin une catégorie variée, relatant un sentiment (Espérance), un danger (Malebarre), la présence d'habitations (habile et baie des châteaux) ou des objets (rivière des barques), dans Christian Morissonneau, *Le langage géographique de Cartier et Champlain : choronyme, vocabulaire et perception*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 19-20; voir aussi du même auteur, « Dénommer les terres neuves : Cartier et Champlain », *Études littéraires*, vol. 10, 1-2, 1977, p. 85-123.

premier voyage, explique la rareté de noms amérindiens<sup>348</sup>. Cet échantillon reflète les « deux composantes » principales des toponymes de la Nouvelle-France identifiées par le linguiste André Lapierre, soit les désignations commémoratives qui célèbrent les personnalités civiles, militaires, religieuses, royales, et les noms descriptifs<sup>349</sup>.

D'après Normand Doiron, « la langue courante assigne en général aux noms propres la seule relation de dénotation. Un nom propre n'a pas de sens, sinon accidentellement. La fonction du nom propre serait de pure référence. Or, l'onomastique du voyageur, en l'occurrence celle de Cartier, ne fonctionne en rien selon ce principe. Ce qui s'impose d'abord au voyageur, c'est l'expérience irréductible d'un lieu unique<sup>350</sup>. »

## 1. Le 30 juin 1534 : la « rivière des Barques »

### a) L'événement : primauté, singularité et nouveauté

Le 30 juin 1534, en quittant les îles de la Madeleine, Cartier se dirige vers la côte du Nouveau-Brunswick. Alors qu'il découvre l'île du Prince-Edouard<sup>351</sup>, il observe au loin des « barques », qu'il désigne par le nom donné aux chaloupes de mer françaises, n'ayant pas encore connaissance du terme qui qualifie ces embarcations en écorce que sont les canots amérindiens. Le terme « canot » n'apparaît qu'au début du XVIIe siècle<sup>352</sup>, ainsi Lescarbot qui relate en 1609 dans son *Histoire de la Nouvelle-France* les voyages de Jacques Cartier indique-t-il : « Barques ou Canots des Sauvages<sup>353</sup> ». Alors que ses deux navires avancent dans la direction Ouest, Sud-Ouest, puis vers un cap qu'il baptise le cap d'Orléans<sup>354</sup>, son

---

<sup>348</sup> Les anthroponymes représentent 35% des noms géographiques chez Champlain, dont 9% sont liés à une nation amérindienne ; voir Christian Morissonneau, *op.cit.*

<sup>349</sup> André Lapierre, *op.cit.*, p. 229-230.

<sup>350</sup> Normand Doiron, « Sainte-Croix : le nom et le lieu », dans *Etudes canadiennes*, no 17, décembre 1984, p. 121.

<sup>351</sup> Il prend cette île pour la terre ferme, considérée comme telle jusqu'au XVIIe siècle.

<sup>352</sup> Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'Ancienne Langue Française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris, Vieweg, 1895.

<sup>353</sup> Au XVIIe siècle, l'usage du terme « canot » devient commun, il est mentionné dès les récits de Champlain, voir Biggar, *op. cit.*, vol. 1. p. 104-105, 337.

<sup>354</sup> L'actuel cap Kildare de l'île du Prince-Edouard, anciennement appelé cap d'Angoulesme (voir Trudel) La dénomination de ce cap a souvent été liée à Charles d'Orléans, troisième fils de François Ier, en raison d'une allusion, erronée, de Belleforest (*Cosmographie universelle*, f. 2181). Il s'agit en fait d'Henri II, qui portait le titre du duc d'Orléans jusqu'à la mort de son frère François en 1536 (Bideaux, p. 327). Une fois dauphin, le titre revint à son frère Charles, qui jusqu'alors portait le titre de duc d'Angoulesme (Bideaux, p. 327). Il apparût

regard est émerveillé, tel que le traduisent les superlatifs doublés de laudatifs : « Toute icelle terre est basse et unie la plus belle qui soit possible de voir et de plaine de beaux arbres et prairies<sup>355</sup> ». C'est alors qu'il entre dans une rivière où il aperçoit des barques « de sauvages » :

Nous y fumes en pluseurs lieulx o nos barcques, et entre les aultres, dedans une belle ripuiere de peu de fons, où vysmes des barcques de sauuaiges, qui trauersoint ladite ripuiere qui, pour ce, fut nommée ripuiere de Barcques. Et n'eumes aultre congnoissance d'eulx, pour ce que le vent vint de la mer qui chargeoict alla coste et nous conuint retires o nosdites barcques à nos nauires<sup>356</sup>.

La nomination de cette rivière d'après les barques qu'il voit mais qu'il n'atteint pas dénote l'attente de cette vue et son caractère événementiel. Elle révèle l'appréhension qui entoure l'apparition du sauvage dont on guette avec la moindre attention la présence au point d'en immortaliser le lieu de sa vue. Cet hydronyme répond à la règle de « négativité relative » que rappelle le géographe Henri Dorion, selon laquelle « plus un objet ou phénomène est rare, plus il est sûr de se trouver dans la toponymie<sup>357</sup> ». Sa rareté lui attribue un caractère événementiel, selon cette définition de l'événement que nous retiendrons : « un événement est une occurrence perçue comme signifiante dans un certain cadre. L'occurrence implique une inscription dans une temporalité qui détermine un « avant » et un « après » de cette occurrence. Le cadre, ou système d'attentes donné, détermine le fait que l'occurrence acquiert (ou non) ce que nous avons proposé d'appeler sa remarquabilité, aux deux sens de visibilité (l'occurrence est perçue) et d'exemplarité (l'occurrence est perçue comme signifiante) et, par conséquent, est promue (ou non) au rang d'événement<sup>358</sup> ». La saillance de ces barques, par leur visibilité et leur remarquabilité, s'explique par leur primauté et par leur unicité qui leur confèrent un caractère d'exception. La traversée d'un espace jusque là

---

ainsi sous le nom de « Cap d'Angoulesme » sur les mappemondes harleyenne et Desceliers et dans *La Cosmographie universelle* de Thévet (II, f. 1010 v.)

<sup>355</sup> Cartier, *op.cit.*, p. 107.

<sup>356</sup> *Id.*

<sup>357</sup> Henri Dorion, « Les relations entre la toponymie et les autres sciences humaines », dans Commission de toponymie du Québec, *450 ans de noms lieux français en Amérique du Nord. Allocutions et conférences prononcées lors du premier congrès international sur la toponymie française de l'Amérique du Nord, Québec du 11 au 15 juillet 1984*, Québec, Les Publications du Québec, 1986, p. 106.

<sup>358</sup> Alice Krieg-Planque, « A propos des noms propres d'événement. Événementialité et discursivité », *Les Carnets du Cediscor*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, n°11, 2009, p. 77-90.

vierge de présence humaine fait augmenter l'attente d'un contact dont cette vue signale la possible amorce.

A la rareté et la primauté, s'ajoute le caractère de nouveauté qui vient redoubler une singularité qui avait déjà frappé Cartier dans sa première description des « sauvages », où il observait ces embarcations en écorce de bouleau, intégrées au portrait physique des Amérindiens comme un élément de leur panoplie et un trait définitoire. L'usage du terme « barques » révèle l'absence de vocabulaire approprié pour désigner ces embarcations inconnues de Cartier et illustre l'une des tendances du vocabulaire de la toponymie relevé par Morissonneau dans les œuvres de Cartier et Champlain, soit la confusion sémantique, liée au « manque de précision de nombreux mots dont la signification est difficile à définir<sup>359</sup> ».

#### b) Une métonymie du « sauvage »

Attribut du sauvage, ces « barques » en deviendront le symbole, et même de la Nouvelle-France à une plus large échelle. Cet objet essentiel aux voyageurs dans un pays où la circulation se fait par voie d'eau va orner les représentations iconographiques et cartographiques de la Nouvelle-France, au point d'en devenir un topos. Le canot, ou « voiture du Canada<sup>360</sup> » selon Lahontan, est inscrit dans le paysage, plus encore, il fait partie intégrante du territoire<sup>361</sup>, arpentant fleuve, baies, rivières<sup>362</sup>, tel que l'illustrent les gravures et les cartes, dès celle de Gastaldi publiée dans Ramusio<sup>363</sup> (voir figure 8).

---

<sup>359</sup> Christian Morissonneau, « Dénommer les terres neuves : Cartier et Champlain », *Études littéraires*, vol. 10, 1-2, 1977, p. 92.

<sup>360</sup> Louis-Armand de Lahontan, *Œuvres complètes*, Édition critique par Real Ouellet, Montréal, PUM, 1990, vol. 1, p. 292.

<sup>361</sup> Le lien du canot au territoire est si étroit que la façon de le porter devient un nom commun de lieu : le portage.

<sup>362</sup> John Jennings, « The Canadian Canoe Museum and Canada's National Symbol », dans Bruce W. Hodgins, John Jennings, Doreen Small, *The Canoe in Canadian Cultures*, Toronto, Natural Heritage Books, 2001, p. 1-15 ; Dale Stranden, « Canoes and Canots in New France », *Small Boats, Material History and Popular Imagination*, *Material Culture Review / Revue de la culture matérielle*, vol. 68, 2008, p. 20-26, Adney, Edwin Tappan et Howard Chapelle, *The Bark Canoes and Skin Boats of North America*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1964.

<sup>363</sup> Les canots en écorce de bouleau seront les premiers moyens de transport utilisés par les Français dans les Pays d'en Haut, voir Timothy Kent, *Fort Pontchartrain at Detroit: A Guide to the Daily Lives of Fur Trade and Military Personnel, Settlers, and Missionaries at French Posts*, vol. 1, Ossineke, Michigan, Silver Fox Enterprises, 2001, p. 53, 65. La barque a aussi fonction de « logis » : « Ilz n'ont aultre logis que soubz leurs dites barques qu'ilz tournent, auant de se coucher, sur la terre. », Cartier, *op. cit.*, p. 114.



Figure 8 : Vue rapprochée de la carte *La Nuova Francia* de Giacomo Gastaldi, dans Giovanni Battista Ramusio, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi [...]*, Venetia, Nella stamperia de Giunti, 1556.

La carte *Nuova Francia* (1556), inspirée des voyages de Cartier, représente pas moins de neuf canots, maintenus à distance des vaisseaux qui encadrent les coins supérieur et inférieur de la carte (figure 1). Champlain, sur sa carte de 1607, montre une femme montagnaise, pagaie à la main, devant son canot, idem dans la carte de 1612. Bressani lui accorde une large place, soit au premier plan de sa carte de 1657, faisant des Amérindiens les maîtres des lieux. Sur la carte de la Nouvelle-France présentée à Colbert par Duchesneau, les Amérindiens sont représentés par le portage de leurs canots, aux côtés de l'original, au même titre que les curiosités de la faune. Un canot au premier plan fait également face à un vaisseau français (voir figure 9). Dans la cartouche, à droite, l'Amérindien replié sur lui-même semble farouche et méfiant. Lahontan, Le Beau, Lafiteau consacrent des gravures au sujet de leur construction, tandis que Sagard le place sur le frontispice du *Grand voyage au pays des Hurons*. Par ces canots, « les Amérindiens étaient les rois du Saint-Laurent<sup>364</sup> », s'y déplaçant plus facilement que les Français. Il sert « beaucoup à l'intelligence des courses de ce pays-ci », selon Lahontan qui lui consacre la lettre VI de ses *Nouveaux voyages*. Lafitau, qui s'inspire directement de Lahontan, estime que « les canots d'écorce de bouleau sont le chef-d'œuvre de l'art des sauvages<sup>365</sup>. « Toutes les rivières sont-elles navigables ? Je réponds que oui avec les canots sauvages ; mais non avec nos bâtiments » soutient Pierre Boucher<sup>366</sup>. Leur présence sur les cartes indique qu'ils sont les instruments indispensables aux voyageurs pour se déplacer, commercer, rencontrer, conduire les explorations qui mèneront ultimement à la cartographie du territoire.

Le « sauvage », s'il est absent du toponyme, est métonymisé par son objet qui le représente. Le toponyme suggère ici une « présence-absente<sup>367</sup> », visible mais inaccessible.

---

<sup>364</sup> Armand Therrien, « Naviguer au temps de la Nouvelle-France : canots d'écorce et barques », *Cap-aux-diamants*, no 74, 2003, p. 22.

<sup>365</sup> Joseph-François Lafitau, « De l'origine des peuples d'Amérique », *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Charles-Estienne Hochereau, 1724, t. 2, p. 213.

<sup>366</sup> Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du Pays de la Nouvelle-France vulgairement dit le Canada*, Paris, Florentin Lambert, 1664, p. 146.

<sup>367</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien. Tome 1 : La manière et l'occasion*, Paris, Seuil, 1980, p. 76.



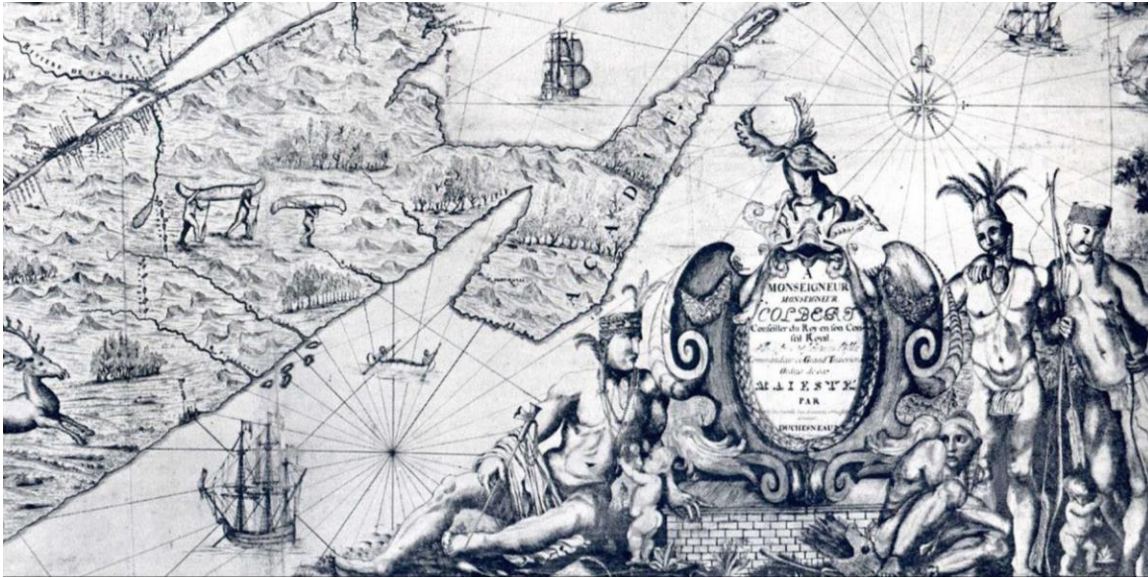


Figure 9 : Carte de la Nouvelle-France dédiée au Ministre Colbert par l'intendant du Canada M. Duchesneau, par Joannes Ludovicus Franquelin finxit, 1678.  
Source : Gallica, BNF.

c) Le toponyme comme trace : fonction compensatoire et mémorielle

L'événement contenu dans ce toponyme, c'est l'avènement d'une présence humaine mais qui demeure inaccessible. Le toponyme porte ici sur l'objet, et non sur les « sauvages », bien que leur présence soit sous-entendue. Leur proximité encore trop distante ne s'offre que dans l'intervalle qui les sépare, traduisant la fragilité caractéristique des premiers contacts. Ainsi la nomination de cette rivière vaut pour une attestation et une commémoration d'une présence dont la fugitivité n'a pas permis d'établir un échange. Elle comble cette évanescence par le marquage spatial du toponyme qui crée un effet de visibilité.

Si l'explication du toponyme n'est pas toujours fournie par Cartier, ici un court récit remplit cette fonction par un commentaire qui mentionne la distance l'empêchant d'atteindre les Amérindiens, en raison du vent :

Et n'eumes aultre congnoissance d'eulx, pour ce que le vent vint de la mer qui chargeoict alla coste et nous conuint retires o nosdites barques à nos nauires<sup>368</sup>.

<sup>368</sup> Cartier, *op.cit.*, p. 107.

« L'anecdote, livrée après coup, développe le contenu latent de l'onomastique<sup>369</sup> ». La mention de cet empêchement et l'explication de sa cause révèlent une attente déçue et dénotent en même temps une curiosité non assouvie. S'opère un glissement de type compensatoire entre l'impossible rencontre et la nomination qui va néanmoins donner existence à cette présence et la fixer de façon pérenne. Cartier remplace le défaut d'une connaissance par une autre. La lacune de la connaissance humaine qu'il déplore (« n'eumes aultre congnoissance d'eulx ») est comblée par la connaissance territoriale. Selon Normand Doiron, « le toponyme devient signe de ce qui est absent, disparu<sup>370</sup> ». A la fois signe linguistique (signifiant et signifié), et signe en tant que substitut, le toponyme désigne l'absent tout en lui conférant une existence par la trace laissée dans l'inscription du nom<sup>371</sup>.

« L'acte de dénomination est mise en relation d'un vu et d'un vécu<sup>372</sup> ». Le toponyme contient donc le micro-récit d'une rencontre désirée mais empêchée, il « offre une histoire, enclose dans le signifiant, renferme à lui seul toute l'anecdote<sup>373</sup> ». L'appellation de la rivière d'après les barques et non ceux qui les conduisent, pourtant mentionnés (« des barques de sauvages ») traduit une distance géographique qui ne permet pas de distinguer les sauvages à bord et contraint chacun à demeurer dans son territoire, dans une zone où la navigation est difficile en raison des tempêtes et des courants forts<sup>374</sup>. « Au lieu d'une histoire diégétique, filée de cause en conséquence et de péripétie en péripétie, le toponyme produit le jeu de va-et-vient entre une question et une réponse. [...] On a de la sorte, repliée dans le nom de lieu et comme lovée en lui, une unité narrative parfaitement close sur elle-même : un micro-récit logé dans l'épaisseur du signifiant local<sup>375</sup>. »

---

<sup>369</sup> Frank Lestringant, « Rabelais et le récit toponymique », dans *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Éditions Paradigme, 1993, p. 112.

<sup>370</sup> Normand Doiron, « Sainte-Croix : le nom et le lieu », *Études canadiennes*, no 17, décembre 1984, p. 101.

<sup>371</sup> « Représenter signifie d'abord substituer quelque chose de présent à quelque chose d'absent (ce qui est, pour le dire en passant, la structure la plus générale d'un signe) », Louis Marin, *De la représentation*, Paris, Seuil-Gallimard, 1994, p. 342.

<sup>372</sup> Réal Ouellet et Claude Rigault, « Sur la Nouvelle-France : documents et questionnements », *Études littéraires*, vol. 10, nos 1-2, 1977, p. 11.

<sup>373</sup> Frank Lestringant, *op. cit.*, p. 124.

<sup>374</sup> Les tempêtes et courants sont fréquents au nord de cette île, ce qui rend la navigation difficile, voir Henry Wolsey Bayfield, *Sailing Directions for the Gulf and River of St. Lawrence*, Londres, Printed for the Hydrographic Office, 1843, vol. 2, p. 132, cité dans Michel Bideaux, *op. cit.*, note 190, p. 327.

<sup>375</sup> *Op. cit.*, p. 114.

#### d) L'analyse syntaxique de la dénomination

Enfin, la formulation de l'acte toponymique éclaire le lien du lieu au nom. Si Cartier mentionne en règle générale sa paternité nominative en mentionnant l'auteur du baptême toponymique, par des formules soit au singulier (« J'ai nommé ») ou au pluriel (« nous nommâmes »), ici l'agent de la nomination est absent, remplacé par la formule passive « fut nommée » :

Nous y fumes [...] dedans une belle ripuiere de peu de fons, où vysmes des barcques de sauuaiges, qui trauersoinct ladite ripuiere qui, pour ce, fut nommée ripuiere de Barcques<sup>376</sup>.

La concaténation des subordonnées issues de l'antécédent « rivière » (« où nous vysmes [...] qui trauersoinct [...] qui pour ce [...]») supprime le sujet nommant au profit d'une cascade de propositions qui illustre les étapes du processus de nomination, initié et centré autour de la rencontre manquée. Ici il n'y a pas de « je » baptiseur<sup>377</sup>. La forme passive valorise le processus et non l'agent, elle efface et évince la médiation de l'instance énonciative qui n'est réduite qu'à un point focal de perception (« nous [...] vysmes »). Il s'agit d'un passif non agentif: l'agent n'est pas mentionné, la forme est dite désagentivée. Le passif opère une inversion des rôles : le complément de lieu (« la rivière ») relègue le sujet initial de la phrase (« nous ») au rang de complément d'agent (nommée par nous).

Il joue donc un rôle communicatif car il met l'accent sur le processus de nomination, placé en rhème pour ainsi mettre en évidence le lien direct de la vue à la naissance du lieu, plus que sur l'objet de la vue: c'est de cette rencontre, bien qu'avortée, que naît la nomination, placée dans une proposition finale attributive et consécutive à la voix passive qui condense dans la chute de la phrase son information principale. Le caractère processuel et événementiel de la nomination est ainsi nettement accentué. Elle résulte d'un événement, en l'occurrence cette perception, comme l'exprime la subordonnée de conséquence « qui pour ce ».

---

<sup>376</sup> *Op.cit.*, p. 107.

<sup>377</sup> Lors de ce premier voyage, la seule occurrence de ce type concerne le premier toponyme créé en l'honneur de sa femme cf *supra*.

Même si le toponyme apparaît comme périphérique au récit, celui-ci l'accrédite et lui attribue une véracité historique, « le toponyme dit : cela s'est passé ici<sup>378</sup>. » A l'absence de visibilité des Amérindiens, supplante leur lisibilité sur la carte. S'il Cartier ne peut faire le récit d'une quelconque rencontre, il atteste néanmoins du caractère événementiel d'une présence et de son désir de l'atteindre. Le nom singularise l'instant qui devient événement et fixe son souvenir par l'ancrage dans un lieu précis, comme une territorialisation de la mémoire.

Si Cartier sous-entend le désir de s'avancer vers la rencontre, sa distance résulte d'une évaluation des risques, la rivière étant peu profonde, le vent trop fort. Le jeu est mesure des risques, dans cette phase initiale marquée par la prudence. Il faut dire aussi qu'il y a ici plusieurs barques, ce qui explique pourquoi Cartier hésite à s'en approcher. Dans la scène suivante, il n'y a qu'un seul Amérindien, moins menaçant, Cartier s'avance vers lui.

## **2. Le 1<sup>er</sup> juillet 1534 : le « cap de Sauvage », premier anthroponyme amérindien**

a) Le vertige ou « l'apparition-disparition<sup>379</sup> »

L'espace peu à peu s'individualise et une interaction s'amorce suite à des « signes » émis par les Amérindiens. Le premier échange est célébré par la création d'un autre toponyme commémoratif et dédicatoire qui ancre sur la carte cet Amérindien dont la singularité est issue de son caractère premier, car « donner le nom, c'est fonder un droit, s'adjuger la primeur d'une découverte<sup>380</sup> ». Cette rencontre se caractérise à nouveau par sa fugacité. Elle est provoquée ici par la peur du « sauvage » dont la fuite immédiate révèle la fragilité du jeu et caractérise le paradoxe du désir-appréhension des premiers contacts où règne l'*ilinx*, entre l'*alea* et l'*agôn*.

---

<sup>378</sup> Jean-Noël Pelen, « Récit et toponymie, Introduction », *Rives nord-méditerranéennes*, vol.11, 2002, p. 7.

<sup>379</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien. Tome 1 : La manière et l'occasion*, Paris, Seuil, 1980, p. 139.

<sup>380</sup> Carmen Val Julian, *La realidad y el deseo. Toponymie du découvreur en Amérique espagnole (1492-1520)*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 32.

Le 1er juillet 1534, alors que Cartier aperçoit un homme courir après leurs barques le long de la côte, l'Amérindien lui fait signe de s'avancer. C'est la première fois que Cartier tente d'établir un contact direct avec un Amérindien, première fois également qu'une rencontre est sollicitée par un autochtone et que Cartier procède à un don d'objets. Mais à peine Cartier approche-t-il que l'autre se dérobe aussitôt. À défaut de le rejoindre, il dépose sur le rivage un pieu auquel il accroche un couteau et une ceinture de laine. Il nomme ce lieu, d'après cet homme, le « cap de Sauvage ». Il commence dans un premier temps par relater la création du toponyme :

Eumes congnoissance dudit cap d'Orléans et d'un aultre qui en demeuroict environ sept lieues au nort ung cart du nordest qui fut nommé le cap de Sauvage, au Nordest duquel, enuiron demye lieue, y a ung hessier et bancq de pierres fort dangereux<sup>381</sup>.

Puis, dans un deuxième temps, il explique la scène qui a mené à la dénomination :

A celuy cap nous vingt ung homme qui couroit apres nos barcques le long de la coste qui nous fessoict pluseurs signes que nous retourneissions vers ledit cap. Et nous voyans telz signes commenczames à nages vers luy et luy voyant que nous retournyons commença à fuir et à s'en couriz davant nous. Nous dessandimes à terre davant luy et luy mysmes ung cousteau et une saincture de laine sur une verge et puis nous en allames à nos navires<sup>382</sup>.

Le vertige de l'*ilinx* domine cette scène où se joue un ballet qui deviendra classique, régi par une dynamique des contraires. Autour d'une tension bipolaire, se crée un double mouvement d'approche et de fuite, où l'autre se manifeste sous la forme d'une apparition-disparition caractéristique des premiers contacts. « L'apparition est sans cesse compliquée par la disparition de l'apparition<sup>383</sup> ». Le préfixe grec *il-* de l'*ilinx* indique un mouvement circulaire ou de va-et-vient, et l'étymon latin est issu du latin classique *vertigo*, *vertiginis*, « mouvement de rotation », « tournoiement », dérivé de *vertere* (« verser<sup>384</sup> »), qui définit le vertige comme un « mouvement tournant<sup>385</sup> ». Saisi d'ambivalence, l'Amérindien avance puis recule avec

---

<sup>381</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 108.

<sup>382</sup> *Ibid.*

<sup>383</sup> Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 156.

<sup>384</sup> *Grand Robert de la langue française. Deuxième édition revue et enrichie par Alain Rey*, Paris, Le Robert, 1996 [1992], tome IX, p. 709.

<sup>385</sup> *Id.*

le même empressement (« courir »), dans un revirement qui fait succéder à un mouvement de sollicitation un mouvement d'évitement, tel que l'indique le changement de préposition (après/devant): « il [...] courait après nos barques/ il commença à [...] courir devant nous ». Le vertige désigne à la fois le mouvement et l'affection qui en résulte, le tournoiement et le trouble de l'équilibre. Ainsi cette oscillation spatiale de l'Amérindien qui invite puis évite est celle d'un homme qui désire et redoute à la fois, traduisant « l'égarement d'une personne placée dans une situation qu'elle ne maîtrise pas<sup>386</sup> », causé par la peur d'un inconnu dont il se protège par la fuite. Ce départ brutal et immédiat de l'Amérindien est déclenché par le mouvement d'approche de l'équipage de Cartier :

Et nous voyans telz signes commenczames à nages<sup>387</sup> vers luy,  
et luy voyant que nous retournyons commença à fuir et à s'en couriz davant  
nous<sup>388</sup>.

La symétrie marquée par l'anaphore « Et nous voyans [...] commenczames / Et lui voyant [...] commença » marque le va-et-vient de deux mouvements à la fois concomitants et opposés, avec une rapidité de réaction identique de part et d'autre, exprimée par la structure parallèle « Et nous voyans/ et luy voyant », ainsi que par l'usage du même verbe inchoatif, « commencer », mais dans des directions divergentes: « vers luy/ davant nous ». Le mouvement de fuite est redoublé par une deuxième action qui indique sa vitesse par l'hyperbate « et à courir », révélant un état de panique. La mappemonde de Desceliers de 1546 (figure 10) illustre cette distance par les gestes et postures des Amérindiens au premier plan qui repoussent Cartier et reculent, par un signe de défense de la main. Ceux qui sont au second plan s'en éloignent, dans un mouvement de panique et de crainte que traduisent les bras levés. Chacun reste à distance, tandis que Cartier<sup>389</sup>, par ses mains, semble vouloir saisir les Amérindiens.

---

<sup>386</sup> *Id.*

<sup>387</sup> « Nager » signifie « naviguer », Cartier, *op.cit.*, p. 444.

<sup>388</sup> *Id.*

<sup>389</sup> Selon Marcel Trudel, « c'est [...] l'explorateur malouin qu'on croit reconnaître dans l'homme à barbe », Marcel Trudel, *Atlas de la Nouvelle-France. An atlas of New France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1968, p. 54.

Tandis que l'Amérindien s'enfuit, Cartier descend à terre et le poursuit à son tour, mais en vain (« Nous dessandimes à terre davant luy»). La scène se clôt par un retour au navire. La mer n'a été qu'un lieu de jonction échouée, dans le bref intervalle d'un contact avorté. Alors qu'il s'apprêtait à abroger la limite qui les séparait, le seuil se révèle un point de déséquilibre à l'approche duquel répond la fuite. L'avancée de Cartier met fin à l'échange initié dans un espace dont le frêle agencement menace la sécurité de l'Amérindien. Le « cap » dessine et signale une frontière au-delà de laquelle le contact s'évanouit, et le complément du nom « cap du sauvage » résonne alors comme un possessif qui marque l'appartenance territoriale.



Figure 10 : Mappemonde de Pierre Desceliers, 1546.  
Source : Bibliothèque et Archives du Canada, NMC 44736.

## b) La dimension agonistique et la dissymétrie du nombre

A l'*illinx*, se mêle en filigrane la dimension agonistique. Si l'échec de cette rencontre a été attribué à « l'ambiguïté du signe<sup>390</sup> », nous l'attribuons plutôt à la différence numérique des acteurs en présence. En effet, les signes d'appel de l'Amérindien, fort probablement gestuels,

<sup>390</sup> Réal Ouellet, « Gestualité et perception de l'autre dans les Relations de Cartier », dans Jaap Lintvelt, Réal Ouellet, Hub Hermans (dir.), *Culture et colonisation en Amérique du Nord*, Québec, Septentrion, Les Nouveaux Cahiers du CELAT, 1994, p. 29.

apparaissent clairs et bien compris par Cartier qui les décrit comme des gestes d'orientation. Il les invoque, non sans redondance, comme les motifs de son déplacement: « il fessoït *plusieurs signes* que nous retourneïssions [...] Et nous voyans *telz signes* commenczames à nages vers luy<sup>391</sup> ». Nul autre signe n'est mentionné. L'effroi de l'Indien s'explique donc davantage par la rapidité du mouvement d'avancée de Cartier, qu'aucune hésitation ne semble entraver, comme l'indique le participe présent à valeur de complément circonstanciel de temps qui marque la consécution de la perception et du mouvement : « et nous voyans commenczames [...] ».

A cette proximité peut-être trop soudaine, s'ajoute la différence du nombre des hommes en présence qui constitue pour le sauvage solitaire une mise en danger imminente<sup>392</sup>. La scène décrit en effet « un » sauvage, au singulier, face à un groupe représenté par la désinence plurielle : « nos barques [...] nos navires<sup>393</sup> ». De plus, Cartier détient des armes à feu qui redoublent sa confiance déjà acquise par la force du nombre. L'asymétrie causée par la disproportion numérique est le motif que Cartier avancera lui-même pour expliquer sa propre peur d'approcher les Amérindiens quelques jours plus tard, à la baie des Chaleurs, alors qu'ils seront en surnombre par rapport à lui, et qu'il choisira, de la même façon que ce sauvage, la fuite<sup>394</sup>. S'illustre ainsi un trait fondamental du jeu selon lequel la supériorité numérique place le joueur en position dominante, et vice versa.

### c) L'émergence d'un archétype

A la distance géographique manifestée par la fuite de l'Amérindien, s'ajoute une distance culturelle que révèle le trait syntaxique et sémantique du toponyme. Le nom propre contient une « épaisseur sémantique » que Barthes qualifie de « touffue de sens<sup>395</sup> », tel un

---

<sup>391</sup> Cartier, *op.cit.*

<sup>392</sup> Michel Bideaux évoque aussi cette hypothèse, mentionnant une « attitude qui s'explique moins par quelque malentendu que par son infériorité numérique », voir Michel Bideaux, « Les langages amérindiens dans les *Relations* de Jacques Cartier », dans *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVIe-XVIIIe siècles)*, Actes du colloque de décembre 1988 à Fontenay aux Roses sous la direction de Michèle Duchet, Les Cahiers de Fontenay, no 65-66, 1992, p. 40.

<sup>393</sup> Si le nombre d'hommes qui compose l'équipage de chaque navire n'est pas précisé, on considère qu'il s'élève à un total de 61 hommes pour les deux navires, voir Michel Bideaux, dans Cartier, *op.cit.*, p. 308.

<sup>394</sup> Cartier, *op.cit.*, p. 110.

<sup>395</sup> Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972, [1967], p. 125.



« feuilleté<sup>396</sup> » aux « potentialités signifiantes<sup>397</sup> ». Le cap « du sauvage » contient une dualité exprimée par la double valeur de l'article défini contracté, « du », à la fois spécifique et générique, singulative et généralisante<sup>398</sup>. « Le » sauvage représente un individu singularisé par son « unicité existentielle<sup>399</sup> », le seul et unique Amérindien avec qui un échange, gestuel et matériel soit amorcé. Cette exclusivité l'investit d'une valeur qualitative. Par ailleurs, la transformation du nom commun en nom propre par l'onymisation<sup>400</sup>, mutation de l'unité linguistique commune et générale, a aussi une fonction d'individualisation. La mémoire constituée par le nom propre le singularise.

D'autre part, ce toponyme illustre une conception typifiante de l'altérité par la réduction d'un être à une catégorie. Cette inscription dans une catégorie stigmatise d'emblée une différence et opère une mise à distance. Ainsi le sauvage désigne-t-il à la fois un individu particulier et une figure emblématique, héritée du Moyen-Âge<sup>401</sup>. L'article défini contracté « du » élève « au rang de symbole [...] par une réduction de l'être à son essence<sup>402</sup> ». Au fil des rencontres, la figure archétypale du sauvage prend forme, tel qu'en attestent les mutations grammaticales du mot. Initialement employé en qualité d'adjectif (« ils sont gens effarables et sauvages<sup>403</sup> »), il devient un nom commun, substantivé par l'hypostase sous la forme « le sauvage », pour culminer enfin en toponyme, soit en nom propre, par l'antonomase, soit un adjectif substantivé qui devient nom propre<sup>404</sup>. Si l'on étend aux toponymes l'analyse de Claude Lévi-Strauss sur les noms propres des individus, nommer revient à classer : « On ne nomme donc jamais : on classe l'autre<sup>405</sup> ». En même temps qu'il classe, le toponyme distingue et sépare. Logocentré, il établit une distinction entre deux types d'hommes qui pour

---

<sup>396</sup> *Id.*

<sup>397</sup> Paul Siblot, « De la signifiante du nom propre », *Cahiers de praxématique*, n° 8, 1987, p. 97.

<sup>398</sup> Georges Kleiber, *L'article « le » générique. La généricité sur le mode massif*, Genève, Droz, 1990.

<sup>399</sup> *Id.*, p. 72-73.

<sup>400</sup> L'onymisation désigne le transfert d'une unité linguistique (noms communs, adjectifs, verbes, etc.) dans la classe des noms propres.

<sup>401</sup> Olive P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993.

<sup>402</sup> Georges Kleiber, *L'article « le » générique. La généricité sur le mode massif*, Genève, Droz, 1990, p. 85.

<sup>403</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 101.

<sup>404</sup> Dans le Mémoire anonyme de 1538, « Mémoire des hommes & provisions nécessaires pour les Vaisseaux que le Roy vouloit envoyer en Canada », le Canada est désigné comme un « pays de sauvages » : « Dans un pays de Sauvages éloigné de la France de toute l'étendue de la terre », dans Cartier, *op. cit.*, p. 229.

<sup>405</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 226-286.

l'heure ne parviennent pas à se rejoindre, le « sauvage » symbolisant un être trop farouche pour se laisser approcher.

Lors des rencontres suivantes, Cartier emploie plus rarement le terme « sauvage » et le substitue par celui de « bandes », « hommes », tel que dans l'exemple suivant, ou encore « habitants », « personnes », ou par le groupe nominal « compagnie de gens ». Il ne parle pas de « nation », comme le fera plus tard Champlain, mais de « peuples ». Il est le premier à créer l'ethnonyme « Canadien », dans sa deuxième *Relation* de 1535 pour qualifier les Iroquoiens de la région de Stadaconé<sup>406</sup> (Québec). Il emploie ce nom à quatre reprises, incluant trois rencontres au cours desquelles les Amérindiens lui manifestent leur opposition<sup>407</sup>. Leur résistance exprime l'affirmation d'une identité propre que Cartier reconnaît par cette appellation qui marque la naissance et l'existence d'un groupe aux intérêts divergents des Français, et ainsi le passage du « sauvage » générique à un groupe à l'identité distincte, marquée et définie par le nom de « Canadien. »

Ce toponyme exprimé par l'article défini « le sauvage », en contraste avec le groupe indéfini « des barques », témoigne d'une gradation dans la relation entre Cartier et les Amérindiens. Ainsi, « l'être humain, seul ou avec son groupe, est présent dans la toponymie d'appropriation que désigne l'anthroponyme. Plus large encore, le groupe ethnique est représenté par l'ethnonyme<sup>408</sup>. »

### **3. Le 5 août 1534 : le « cap Thiennot<sup>409</sup> »**

#### a) Un échange abouti

---

<sup>406</sup> Gervais Carpin, *Histoire d'un mot. L'ethnonyme Canadien de 1535 à 1691*, Sillery, Septentrion, 1995, p. 22.

<sup>407</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 153, à Stadaconé, lorsqu'il revient d'Hochelaga et que les tensions s'installent, p. 163 quand il capture Donnacona, p.179, à deux reprises, alors qu'il signifie son intention d'enlever les chefs.

<sup>408</sup> Marianne Mulon, « Anthrotoponymes. Appropriations, commémorations », dans Jean-Claude Boulanger (dir.), *Actes du 16<sup>e</sup> Congrès international des sciences onomastiques (16-22 août 1987). Le nom propre au carrefour des études humaines et des sciences sociales*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, p. 16.

<sup>409</sup> La graphie du nom propre connaît plusieurs variantes : il apparaît d'abord sous la forme « Tyennot » dans la *Première relation* de 1534 de Cartier et la *Deuxième relation* de 1535, puis « Thiennot », dans la *Cosmographie* de Jean Alfonse en 1544, voir *infra*. J'utilise celle de « Thiennot » qui est la plus couramment employée.

La toponymie commémorative de ces premières vues culmine par une désignation anthroponymique. Sur son voyage de retour, avant de regagner la France, Cartier attribue un dernier toponyme qui marque un aboutissement ultime. Après plusieurs rencontres avec les Amérindiens au cours du mois de juillet 1534, les appréhensions et craintes de l'autre se sont dissipées, la parole s'est déliée. Cela donne lieu à une précision dans le toponyme, ici de type dédicatoire, qui inscrit sur la carte le nom d'un individu. La rencontre est initiée et menée par des Indiens Naskapis le 5 août 1534 sur la Côte-Nord du Saint-Laurent. Cartier est abordé par deux canots montés de douze hommes qui reviennent de la « Grant Baye » (le détroit de Belle-Isle) où ils ont visiblement traité avec des pêcheurs français. Jean Alfonse de Saintonge, dans sa *Cosmographie* de 1544, identifie et localise avec précision le cap Thiennot<sup>410</sup>, aujourd'hui appelé la pointe de Natashquan. Le récit de la rencontre forme une séquence qui se décompose en trois temps dont l'enchaînement sans faille démontre la facilité de contact des Amérindiens qui sollicitent Cartier sans peur ni gêne :

Et depuys ledit jour jusques au mecredi, eusmes vent à gré et fort ventant et reneasmes ladite terre du Nord Est Suest et Oest Nornoest, car ainsi gist, fors une ance et cap de terre basses qui prent plus du Suest, que est enuyron XXV lieues dudit destroit; auquel lieu vismes des fumées que les gens de ladite terre faisoient sur ledit cap. Et pour ce que le vent chargeoyt à la coste, n'y aprochames; et eulx voyans que n'y aprochions, viendrent avec deux barques, enuyron douze homes, lesquelz vindrent aussi franchement à bort de noz nauyres, comme s'ilz eussent esté François. Ilz nous firent entendre qu'ilz venoyent de la grant baye et qu'ilz estoient au cappitaine Thiennot, lequel sur ledit cap, nous faisant signe qu'ilz s'en retournoyent en leurs pays, deuers là où nous venyons et que les navyres estoient appareillez de ladite baye, tous chargez de poisson. Nous nommasmes ledit cap le cap Thiennot<sup>411</sup>.

L'ouverture de l'interaction découle d'une « intervention initiative<sup>412</sup> » de type non verbale, soit une requête adressée à terre par les Amérindiens à destination des navires de Cartier pour

---

<sup>410</sup> « Le cap de Thiennot est à cinquante degrez de la haulteur du polle artique ; et en ce droict cap est le plus large de ceste mer, et peult avoir d'icy au bout de la Terre Neufve, qui faict l'entrée du cap à Breton, (y a) soixante et dix lieues. Le cap de Thiennot a en la mer cinq ou [178 r] six lieues, (y a) une isle perdue dangereuse, et est la plus grand part de ladicte isle decouverte. Et est dangereuse pour navires, et fault passer par le dehors d'elle. Le cap de Thiennot et le milieu de l'isle de l'Ascension sont l'est nordest et ouest surouest ; et y a en la traversée vingt et quatre lieues [...] », Jean Alfonse, *Cosmographie (extrait)*, *op.cit.*, p. 215-216.

<sup>411</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 120-121.

<sup>412</sup> « L'intervention se définit dans le cadre d'un échange donné selon la fonction qu'elle assume : ainsi on parlera d'intervention initiative pour celle qui ouvre un échange, d'intervention réactive pour celle qui enchaîne sur une intervention précédente, d'intervention de clôture pour celle qui termine un échange », Véronique

les inviter vers la côte. Elle s'effectue par l'émission de signaux visuels à l'aide de fumée : « vismes des fumées que les gens de ladite terre faisoient sur ledit cap<sup>413</sup> ». Ce mode de communication optique, à distance, fréquemment utilisé par les Amérindiens pour signaler leur présence et attirer vers eux<sup>414</sup>, constitue un rituel d'ouverture de la rencontre : « à la fin du XVIIe siècle, il existe un véritable rituel régissant les rencontres des pêcheurs avec les Amérindiens dans le cadre du commerce des fourrures. Les indigènes vont en canots au-devant du navire et montent à son bord, ou par des signaux de fumée l'invitent<sup>415</sup>. » Ce rituel sera un élément caractéristique des scènes de rencontre dans les récits de voyage de la Nouvelle-France. « Les signaux de fumée et de feux étaient utilisés sur l'ensemble du continent [...]. Le signalement visuel était fait depuis des sites proéminents, tels que des collines ou des promontoires. La trace de cet usage apparaît dans des toponymes, tel que *Signal Butte* au Nebraska<sup>416</sup>. » Les signaux de fumée qui appellent à la rencontre et la déclenchent<sup>417</sup> s'inscrivent plus largement dans l'usage de signes qui forme la base de leur système de communication, comme le souligne Allan R. Taylor : « le langage par signes n'est pas un système secondaire basé sur un langage ou des langages particuliers, mais un système premier indépendamment structuré pour communiquer des idées directement<sup>418</sup>. » Ainsi, « le signalement depuis les promontoires non seulement assurait une large visibilité mais signifiait aussi que l'acte était intentionnel. Des Indiens solitaires ou en petits groupes étaient sinon toujours très prudents de cacher leurs mouvements et leurs feux de regards potentiellement hostiles<sup>419</sup>. »

---

Traverso, *La conversation familière. Analyse pragmatique des interactions*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996, p. 33.

<sup>413</sup> *Ibid.*

<sup>414</sup> D'après le linguiste Allan R. Taylor, ce mode de communication existait avant l'arrivée des Européens, issu de situations où le silence était requis, comme la chasse et la guerre, ou lors de face-à-face avec des personnes de différents idiomes, ou encore lorsque la distance ne permettait pas de communication verbale. Le commerce a été probablement un stimulus important dans le développement du langage par signes et un facteur important de sa diffusion après l'essor du nomadisme dans les Plaines, voir Allan R. Taylor, « Nonspeech Communication System », *Handbook of North American Indians*, vol. 17 : Languages, 1996, p. 275.

<sup>415</sup> Eric 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. 24.

<sup>416</sup> Allan R. Taylor, « Nonspeech Communication System », *op. cit.*, p. 283 ; voir aussi Garrick Mallery, « Smoke Signals », dans Garrick Mallery, *Sign Language Among North American Indians*, Washington, U.S. Bureau of American Ethnology, 1881, p. 536-540.

<sup>417</sup> Le père Biard, sans sa *Relation* de 1616, mentionne : « Ce signal veut dire qu'on les aille reconnaître », RJ, vol. 3, p. 266.

<sup>418</sup> Allan R. Taylor, *op. cit.*, p. 283.

<sup>419</sup> *Ibid.*

A cette invitation qu'il perçoit, Cartier ne peut répondre, contraint par l'obstacle d'un vent fort qui le maintient à distance. Ainsi s'illustre l'*alea* de la rencontre. L'interaction s'organise autour d'une « paire adjacente<sup>420</sup> », sur le mode question-réponse, invitation-refus ; la production d'une question impliquant séquentiellement la production d'un énoncé-réponse. Ici, en l'absence de réponse de Cartier, les Amérindiens décident de s'avancer et effectuent une « intervention réactive<sup>421</sup> », soit le déplacement orienté de deux barques vers lui. A la disjonction, ils pallient par la jonction immédiate. Ce mouvement de type canalisateur, qui oriente vers un face-à-face, se double d'un abordage direct à bord des navires qui conduit à la mise en relation par un échange, qui n'est qualifié que par des signes non identifiés, et dont Cartier livre le contenu de type informatif. Ce récit s'achève en même temps que le voyage et le retour en France.

Cette structuration en chaîne démontre à la fois l'aisance et la volonté de contact des Amérindiens, dénués de toute crainte en raison de leur nombre. Cela révèle également leur fréquentation des Européens. Ils font preuve d'une familiarité étonnante, à tel point que Cartier les compare à des Français : « lesquelz vindrent aussi franchement à bord de nos navires que s'ilz eussent esté françoys ». Lescarbot, dans son *Histoire de la Nouvelle-France* commente ainsi cette scène par une note en marge : « Privauté des sauvages<sup>422</sup> ». Cette proximité à bord du navire entraîne l'échange d'une pluralité d'informations sur la provenance, la destination des interlocuteurs, l'activité de pêche et le patronyme du capitaine. Si les expressions « firent entendre », « faisant signe » ne précisent pas le mode de communication, elles laissent supposer un langage non verbal de type gestuel, aucun verbe de discours n'étant mentionné. Un échange verbal a cependant eu lieu dans la mesure où le nom de « Thiennot » a été prononcé. Le comportement des Amérindiens, qui seraient des Montagnais selon Ganong<sup>423</sup> ou des Naskapis, révèle leurs relations de traite avec les Européens, notamment avec les Français, car ils disent qu'ils « étaient au capitaine Thiennot ». Si Cartier mentionne avoir rencontré un navire de pêche français de la Rochelle le 11 juin 1534 aux abords de Terre-Neuve<sup>424</sup>, il s'agit ici de la première mention

---

<sup>420</sup> Emanuel A. Schelgoff et Harvey Sacks, « Opening up closings », *Semiotica*, no 8, 1973, p. 289-327.

<sup>421</sup> Véronique Traverso, *op. cit.*, p. 35.

<sup>422</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France [...]*, A Paris, Chez Adrian Perier, 1618, p. 261.

<sup>423</sup> William F. Ganong, *Crucial Maps in the Early Cartography*, *op. cit.* p. 199.

<sup>424</sup> « Estans à icelle [la rivière Saint-Jacques], nous aperseumes vng grant nauire qui estoit de la Rochelle, qui auoit passé la nuyt [cherchant] le hable de Brest, où il pensoit aller faire sa pescherie; et ne sçauoint où ilz

d'Amérindiens qui ont des contacts avec des Européens et qui traitent. « A l'encontre des Beothuks et des Stadaconéens, les Montagnais-Naskapis (de langue algonquienne) et les Micmacs réussissent relativement bien à s'arranger avec les Européens<sup>425</sup> ». La perspective du commerce européen a attiré sur la côte ces chasseurs du nord de l'arrière-pays [...]. [Ils] paraissent avoir fait du commerce et s'être alliés à des Européens dès leur arrivée en Amérique<sup>426</sup> ». Selon Olive Dickason leur intention était clairement de l'inviter à venir commercer<sup>427</sup>. »

#### b) Un marqueur colonial ?

Ce toponyme représente le dernier de son premier voyage et l'unique qui réfère à un individu rencontré dans toute l'œuvre de Cartier. La carte de Desceliers de 1546 mentionne la « terre de Tionnot » et Cartier fait lui-même usage de ce nom l'année suivante, lors de son deuxième voyage, le 31 juillet et le 1<sup>er</sup> août 1535<sup>428</sup>. Les principales rencontres au cours desquelles se noueront des échanges importants, à la Baie des chaleurs (6 juillet 1534), Gaspé (24 juillet 1534), Stadacona (7 septembre 1535), Hochelaga (2 octobre 1535), ne donneront lieu à aucun anthroponyme. Il est donc intéressant de se pencher sur la signification et le choix de cette dernière appellation. Rappelons que Cartier ne nomme pas le lieu d'après les Amérindiens qu'il rencontre et dont il relate l'échange qui constitue pourtant le cœur de son récit, mais d'après leur capitaine, resté à l'écart : « lequel était sur ledit cap<sup>429</sup> ». Il s'agit donc d'un toponyme davantage dédicatoire d'un homme que commémoratif d'une rencontre. Quant à l'identité de ce capitaine, Cartier demeure vague au point de confondre le lecteur. Certains pensent qu'il serait un Amérindien<sup>430</sup>, probablement un Montagnais. L'archéologue Charles

---

estoint. Nous allames à bort avecques noz barques, Et le mysme dedans vng aultre hable à vne lieue plus à Ouaist que ladite ripuiere Saint Jacques [...] », Cartier, *op. cit.*, p. 101.

<sup>425</sup> Olive P. Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 96.

<sup>426</sup> Olive P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993, p. 125.

<sup>427</sup> *Id.*

<sup>428</sup> « Et est icelle couste toute rangee de sablons sans y avoir apparoissance de hable jusques au cap de Tyennot qui se rabast au norouaist qui est à envyron sept lieues desdites yles lequel cap congnoissons du voiaige precedent. Et parce feismes porter toute la nuit à Onaist Noronaist jusques au jour que le vent vint contraire, & feusmes charcher ung havre ou mismes noz navires, qui est ung bon petit havre, oultre ledict cap Tyennot environ sept lieues & demye, & est entre quatre yles sortentes à la mer, noud le nommasmes le havre Saint Nicolas ». Cartier, « Deuxième relation », *op.cit.*, p. 131.

<sup>429</sup> Cartier, *op. cit.*, p. 120.

<sup>430</sup> « Ce toponyme évoque un chef indien, probablement montagnais », Commission de toponymie du Québec,

A. Martijn suggère quant à lui que le nom de Thiennot proviendrait de « *tcelno* » « vieil homme<sup>431</sup> ». Quelques historiens et géographes lui attribuent une hypothétique origine française. Les géographes Christian Morissonneau et Henri Dorion l'identifient comme un marin rochelais<sup>432</sup>. Selon George Rose, spécialiste des pêches, ce toponyme révèle que la région était sillonnée par les pêcheurs français, « French fishing enterprises were also active in the area of Natashquan ; Cartier reported taking aboard a party of Montagnais Indians fishing for Captain Thiennot there. Cartier may have known the captain, as he named the Cape Thiennot after him<sup>433</sup>. »

L'attribution de ce nom viserait donc à souligner la présence française. Pour l'historien Paul Gaffarel, « on aura remarqué ce nom de Tiennot ou Etiennot, qui a une allure toute française. Est-ce donc qu'un de nos compatriotes avait été jeté par les hasards d'une vie aventureuse sur cette partie du continent américain, et la colonisation du Canada par la France avait-elle commencé ?<sup>434</sup> ». C'est l'opinion de certains qui soupçonnent que Thiennot soit le « premier colon français<sup>435</sup> », ou encore un « pêcheur d'origine européenne que l'on croyait perdu en mer<sup>436</sup> », d'après Paul Charest. P. Frenette va jusqu'à penser qu'il pourrait s'agir d'un pêcheur naufragé français devenu chef indien<sup>437</sup>. Le mystère reste entier. Si Cartier donne à ce cap le nom du capitaine français qui s'y trouve, alors que la rencontre a eu lieu en mer et avec les Amérindiens qui sont sa source d'information, c'est qu'il tient à affirmer avant tout

---

*Noms et lieux du Québec. Dictionnaire illustré*, Sainte-Foy, Les Publications du Québec, 1994, p. 776 ; voir aussi François-Marc Gagnon, « « Gens du pays » ou « Sauvages » : note sur les désignations de l'Indien chez Jacques Cartier », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 10, nos 1-2, 1980, p. 24-36.

<sup>431</sup> Charles A. Martijn, « The Iroquoian Presence in the Estuary and Gulf of the St. Lawrence River Valley: a Reevaluation », *Man in the Northeast*, no 4, 1990, p. 53.

<sup>432</sup> Christian Morissonneau, avec la collaboration de Henri Dorion, *Le langage géographique de Cartier et de Champlain: choronymie, vocabulaire et perception*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 32-33.

Si le nom du Cap Thiennot n'existe plus aujourd'hui, remplacé par celui de Natashquan, Gilles Vigneault en a laissé une trace, voir Commission de toponymie du Québec, *Noms et lieux du Québec. Dictionnaire illustré*, Sainte-Foy, Les Publications du Québec, 1994, p. 776.

<sup>433</sup> George A. Rose, *Cod, the Ecological History of the North Atlantic Fisheries*, St John's, Newfoundland, Breakwater Books, 2007, p. 192.

<sup>434</sup> Paul Gaffarel, « La découverte du Canada par les Français, Verrazano, Jacques Cartier, Roberval », *Revue de géographie*, vol. 20, 1887, p. 285.

<sup>435</sup> Annie Bourgeois, *Les relations interculturelles entre les Autochtones et les allochtones du Québec : étude de cas des communautés de Natashquan et de Natashquan*, Mémoire de maîtrise, UQAM, 2011, p. 8, citant Pierre Frenette et Bernard Landry, *Natashquan*, Montréal, Nouvelles éditions de l'arc, 2005.

<sup>436</sup> Paul Charest, « Les ressources naturelles de la Côte-Nord ou la richesse des autres : une analyse diachronique », *Recherches amérindiennes au Québec, Côte-Nord : propriété étrangère*, vol. 5, no 2, 1975, p. 37.

<sup>437</sup> Pierre Frenette, *Histoire de la Côte-Nord*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 117-118.

la présence française. La France nomme le pays d'après ses hommes présents sur le territoire. Ainsi, « le voyage se change en un rituel de baptême colonial<sup>438</sup>. » Ce toponyme qui prend place à la fin du voyage, avant le retour vers la France, serait une affirmation d'appartenance. Cartier « prend possession du pays moins par les croix qu'il plante que par les noms qu'il donne<sup>439</sup> ». Une telle dénomination vise aussi à montrer que la coexistence et l'alliance entre Français et Amérindiens sont possibles. Oeuvre de construction symbolique, le toponyme traduit son ambition coloniale. Il dévoile une progression dans la nomination qui jalonne son parcours et révèle son lien avec un programme colonial qui s'établit.

## CONCLUSION

Ces premières vues de l'Amérindien par Jacques Cartier au cours de l'été 1534 et la création de ces toponymes illustrent la fragilité qui entoure l'instant de la découverte de l'autre et la progression dans la mise en contact.

Le moment de la découverte, malgré sa brièveté, advient comme un événement. Dans ce « charme de l'intervalle<sup>440</sup> » que V. Jankélévitch nomme le « presque-rien<sup>441</sup> », qui dure « l'espace infinitésimal d'une étincelle<sup>442</sup> » réside une « exaltante promesse<sup>443</sup> ». « La minute [...] où le regard croise le regard, où s'effile pour notre entrevision le je-ne-sais-quoi le plus fin, le plus ponctuel et le plus fugitif<sup>444</sup> » contient le paradoxe des premiers contacts, soit celui d'une « présence-absente<sup>445</sup> ». L'autre se donne à voir, mais demeure inaccessible. Sa

---

<sup>438</sup> Friedrich Wolfzettel, *Le discours du voyageur : pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen-Âge au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 85.

<sup>439</sup> Léopold Leblanc, *Écrits de la Nouvelle-France*, vol. 1 de l'*Anthologie de la littérature québécoise*, sous la direction de Gilles Marcotte, Montréal, Les Éditions La Presse, 1978, p. 46.

<sup>440</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien. Tome 1 : La manière et l'occasion*, Paris, Seuil, 1980, p. 113.

<sup>441</sup> *Ibid.*

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Id.* p. 173.

<sup>444</sup> *Id.*, p. 113.

<sup>445</sup> *Id.*, p. 179.



vue entretient la curiosité, car « l'évanescence de l'apparition est un facteur de l'entretien du désir de voir<sup>446</sup> ». La fragilité de ces instants réside dans l'appréhension de l'inconnu et de la nouveauté, associée à la différence, incarnée dans l'apparence physique, mais aussi dans le déséquilibre du nombre, un facteur de risque important dans le jeu qui explique le vertige et conduit à la prudence. La crainte de l'inconnu maintient chacun à distance.

Cette étude a permis de proposer un regard nouveau sur les premières rencontres de Jacques Cartier, envisagées par le biais de la toponymie. Le toponyme, fixe et durable, « manifeste une volonté d'inscrire l'histoire dans un lieu<sup>447</sup> ». Il ancre dans la pérennité la fugacité d'un instant auquel il confère une épaisseur mémorielle et ainsi événementielle. Il constitue également une « pièce à conviction pour attester l'authenticité de l'aventure ou de la découverte, preuve par excellence de ce qu'on a vu<sup>448</sup> ». La gradation dans ces toponymes, de l'objet, au type, à l'individu, démontre que la rencontre découle d'un processus d'appropriation, depuis la perception, en passant par la fuite, jusqu'à l'échange. « La carte ancienne est en effet « relationnelle », en ce sens qu'elle est liée à l'événement, à l'agir d'un individu ou d'un groupe à une époque donnée<sup>449</sup> ». Ces premières scènes contiennent les éléments caractéristiques de la rencontre et révèlent déjà le rôle central de l'objet utilisé pour initier un échange en raison de son fort pouvoir d'attraction.

Jacques Cartier construit l'image du « sauvage » comme celle d'« un être en manque de grâce divine<sup>450</sup> », qui perdurera tout au long de la Nouvelle-France. En 1637, le père Le Jeune s'inscrit dans la continuité de Cartier pour juger les Montagnais : « c'est le malheur de cette Nation : je vois qu'ils sont descendus de Caïn, ou de quelque autre errant comme lui<sup>451</sup> ». Quant à l'image de sa terre, « on peut croire que cette représentation va continuer de peser de façon sourde sur le destin de la colonie tout au long du Régime français, et il n'est peut-

---

<sup>446</sup> Nathalie Heinich, *op.cit.*, p. 449.

<sup>447</sup> *Ibid.*

<sup>448</sup> Réal Ouellet et Claude Rigault, *op. cit.*, p. 4.

<sup>449</sup> *Id.*, p. 10.

<sup>450</sup> André Berthiaume, *La découverte ambiguë*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>451</sup> RJ, vol. 11, p. 132.

être pas excessif d'en voir une réminiscence lointaine dans les célèbres "quelques arpents de neige" de Voltaire<sup>452</sup>. »

Cette première vue embuée est le miroir de représentations, ce voile qui sépare de l'Autre. Découvrir c'est alors reconnaître, plus que voir. La répulsion initiale résulte de la prégnance d'images préexistantes à la rencontre qui nourrissent la perception du voyageur et ainsi conditionnent son regard, « malgré un souci évident d'objectivité, les découvreurs emportaient avec eux toute une imagerie héritée de l'Antiquité et des récits du Moyen-Age<sup>453</sup> ». Ces propos de Jean-Paul Duviols au sujet des récits de voyage dans l'Amérique espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle valent aussi pour ceux de la Nouvelle-France. L'expérience de la rencontre n'est pas sans antécédents, sans anticipation, sans toute l'expectative que nourrit la découverte. Comme le souligne l'historien de l'art François-Marc Gagnon, les voyageurs ont « hérité d'une longue tradition de représentations de races monstrueuses<sup>454</sup> », dont les origines remontent selon Rudolf Wittkower à l'Antiquité classique, puis évoluent durant le Moyen-Age<sup>455</sup> avec les voyages de Marco Polo et de Mandeville. Elles s'illustrent dans les textes et à travers une iconographie aussi abondante qu'impressionnante. « Loin de disparaître avec la Renaissance, ces croyances prennent une nouvelle vogue avec la découverte de l'Amérique [...] tout se passe comme si le bagage légendaire du Moyen-Age à propos de l'Asie et de l'Afrique avait été reporté à ce moment sur l'Amérique<sup>456</sup>. » « Amazones, cynocéphales, acéphales, hommes à queue, anthropophages, ogres, géants, *astomes*, pygmées, *monopodes*, tout le bestiaire humain de l'imaginaire médiéval a été

---

<sup>452</sup> Robert Mélançon, « Terre de Caïn, âge d'or, prodiges du Saguenay : le Nouveau Monde dans les Voyages de Jacques Cartier », *Voix et Images*, vol. 5, no 1, p. 60.

<sup>453</sup> Jean-Paul Duviols, « L'Amérique espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle selon les récits de voyages », *Histoire, économie et société*, vol. 7, no. 7-3, 1988, p. 314.

<sup>454</sup> François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre expression, 1984, p. 21 ; voir aussi François-Marc Gagnon, « Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les premières représentations des Indiens d'Amérique », dans Guy Allard (dir.), *Aspects de la marginalité au Moyen-Age*, Montréal, L'Aurore, 1975, p. 83-115 ; et « L'anthropologie sans tête : fondement d'une iconographie de l'Indien », *RAQ*, 1981, p. 273-280.

<sup>455</sup> Rudolf Wittkower, «Marvels of the East: a Study in the History of Monsters», dans Rudolf Wittkower, *Allegory and the Migration of Symbols*, Londres, Thames, [1977] 1987, p. 45-74 (chapitre 3).

<sup>456</sup> François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages*, *op. cit.*, p. 21.

transporté aux Amériques<sup>457</sup> », cet héritage est si lourd que certaines de ces images traversent les récits de voyage de la Nouvelle-France.

La découverte du continent américain et de la diversité des populations amérindiennes qui l'habitent bouleverse les esprits. Elle provoque un profond choc dans la pensée chrétienne des voyageurs et leur conception du monde à une époque où la représentation cosmologique est encore lourdement influencée par la théologie et dominée par l'Écriture qui n'envisageait ni l'existence de cette terre ni de celle de ces êtres nouvellement révélés. « La découverte de l'Amérique représente sans doute de ce point de vue le plus grand choc théologique de l'ère chrétienne<sup>458</sup> ». Alors que l'Église commence à imposer sa vision du monde, faisant table rase des travaux de la cartographie antique, cette extension imprévue de l'horizon géographique vient ébranler fortement la prégnance des références bibliques qui orchestraient la division ethnique et sociale de l'humanité et pose le problème de son adéquation avec le dogme religieux.

Dès les débuts de la Nouvelle-France et au cours des siècles suivants, la nature de ces êtres et leur origine est controversée. Ces images des sauvages servent le débat entre *veros homines* ou *homunculi*<sup>459</sup>. Elles suscitent dans toute l'Europe de vifs débats dans lesquels s'affrontent théologiens, philosophes, autorités ecclésiastiques et politiques. Tout au long de la période de la Nouvelle-France, et même au-delà, les hypothèses des voyageurs se multiplient pour trouver l'origine des Amérindiens. La question occupe une place importante chez plusieurs auteurs qui y consacrent l'espace d'un chapitre, lequel en général ouvre la relation ou une

---

<sup>457</sup> Corin Braga, « La transposition des *mirabilia* asiatiques dans l'Amérique des explorateurs de la Renaissance », dans Anna Caiozzo et Anne-Emmanuelle Demartini (dir.), *Monstres et imaginaire social : approches historiques*, Paris, Creaphis, 2008, p. 74.

<sup>458</sup> Normand Doiron, « Discours sur l'origine des Américains », dans Gilles Thérien (dir.), *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995, p. 78; Olive P. Dickason, *Le mythe du sauvage*, Québec, Septentrion, 1993; Pierre Chaunu, *Les Amériques, XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, A. Colin, 1976, et *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIe siècle)*, Paris, PUF, 1977.

<sup>459</sup> Les *homunculi* sont des demi-hommes. Par ce terme Sepulveda qualifie toutes les populations américaines, pour justifier la conquête des territoires et la sujétion. Acosta dans l'une de ses trois catégories de barbares identifie les « *vix homines* », des semi-hommes ou hommes faibles, que sont les nomades et semi-nomades; voir Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Lewis Hanke, « The Theological Significance of the Discovery of America », dans Fredi Chiapelli (dir.), *First Images of America, The Impact of the New World on the Old*, Berkeley, University of California Press, 1976, vol. 1, p. 363-391.

part plus importante de leur œuvre, tels que Lescarbot<sup>460</sup>, Champlain<sup>461</sup>, Leclercq<sup>462</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, Charlevoix<sup>463</sup>, Lafitau<sup>464</sup> et Le Page du Pratz au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>465</sup>. Le point de divergence autour duquel s'agit la discussion est le suivant : les sauvages « Américains » nouvellement découverts descendent-ils ou non d'Adam, si oui de quelle lignée de Noé ? La quête de filiation de ces créatures énigmatiques mène à un vaste dédale généalogique qui oppose d'un côté les partisans du monogénisme biblique, dit encore adamique, qui soutiennent l'origine unique de tous les peuples issus d'Adam, de l'autre, leurs détracteurs polygénistes, favorables à la théorie préadamite ou co-adamite qui postule l'existence d'autres créations, antérieures ou co-existantes à celle d'Adam, d'où proviendraient ces peuples nouveaux. Ces deux prises de position cachent de multiples enjeux ; la question du statut des sauvages sert à assouvir le désir de légitimation de la présence européenne et l'affirmation de son pouvoir, économique, politique et religieux, dès la découverte et jusqu'à la fin de la colonisation européenne.

---

<sup>460</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Adrian Périer, 1618.

<sup>461</sup> Samuel de Champlain, *Des Sauvages* (1603), dans *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Emile Giguère, Montréal, Editions du Jour, 1973.

<sup>462</sup> Chrestien Leclercq, « De l'origine des Gaspésiens », *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, Paris, Amable Auroy, 1691, chapitre II, p. 34-42.

<sup>463</sup> François-Xavier de Charlevoix, « Dissertation préliminaire sur l'Origine des Américains », *Journal d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, Paris, Nyon Fils, 1744, vol. 3, p. 1-44.

<sup>464</sup> Joseph-François Lafitau, « De l'origine des peuples d'Amérique », *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Charles-Etienne Hochereau, 1724, chapitre II, t.1, p. 86-94.

<sup>465</sup> Antoine-Simon Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane [...]*, Paris, de Bure l'Aîné, 1758, vol. 3, chapitres 5 à 7 : « Origines des peuples de l'Amérique [...] », p. 61-86, « Origine des peuples de l'Amérique septentrionale [...] », p. 87-101, « Suite de l'Origine des peuples de l'Amérique septentrionale [...] », p. 102-119.

## CHAPITRE 2 : LA STRATÉGIE DE JEU DE LA RENCONTRE : ENTRE MIMICRY ET AGÔN

### INTRODUCTION

Ce chapitre vise à révéler l'un des principaux mécanismes de la rencontre et à démontrer en quoi la rencontre est une négociation qui a pour objet la satisfaction calculée de son propre profit. Nous démontrerons que deux notions centrales structurent la négociation : la coopération et la conflictualité, autour desquelles s'articule la stratégie qui consiste à feindre la première (par la mimicry) pour masquer et éviter l'autre (l'agôn). Elle révèle ainsi les deux aspects essentiels du jeu de la rencontre, soit le calcul et l'imprévu, dans sa double dimension de *ludus* et *paidia*. Dans le texte qui sera étudié au fil de ce chapitre, l'enjeu de la négociation est l'accès au territoire, ardemment désiré par Champlain, mais farouchement protégé par les Amérindiens. Sujette à des revirements continuels, la négociation nous permet de démontrer le caractère nécessairement aléatoire du jeu qui peut basculer à tout instant selon les intérêts de chacun et leur interdépendance.

L'étude sera centrée principalement autour des rencontres dans la relation de Champlain de 1613 qui relate son voyage sur la rivière des Algomekins, « la grande rivière<sup>466</sup> », *Kitchissippi*, une des principales routes de commerce et de navigation de l'Amérique du Nord.

---

<sup>466</sup> Ainsi appelée par les Algonquins, la rivière a porté différents noms. Champlain la nomme également « rivière du Nord », puis, dans sa carte de 1632, « rivière des Outaouais » qui est sa dénomination actuelle, voir Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Emile Giguère, Montréal, Editions du Jour, 1973, vol. 1, p. 443.

L'enjeu du récit apparaît clairement lors de chaque rencontre qui le jalonnent et qui visent à chaque fois, de manière très structurée et avec une régularité frappante, la négociation d'un passage pour remonter la rivière et accéder ultimement à la mer du Nord tant convoitée. L'étude des rencontres à l'échelle d'une relation entière nous permet d'avoir une vue d'ensemble et de révéler par leur prégnance le schéma des stratégies déployées et la réversibilité des positions, issue de l'interdépendance des intérêts. Elle permet aussi de démontrer le contexte d'alliances et de rivalités dans lequel s'imbrique toute rencontre en Nouvelle-France. La réversibilité crée la tension et ainsi la dynamique du récit. Cette analyse approfondie se concentre sur un seul récit qui sert de terrain d'expérimentation de l'analyse et de modèle de compréhension (heuristique). Il faut aussi souligner que le récit de Champlain est le premier à relater des explorations étendues qui mèneront à un établissement permanent en Nouvelle-France. Comme les enjeux sont importants, tant pour les Français que pour les Amérindiens, il fait ressortir avec acuité les tensions autour du jeu de la rencontre.

Le choix de ce récit s'explique aussi par la place majeure et omniprésente qu'occupe la quête de la mer du Nord dans l'histoire de la Nouvelle-France. Elle fait de la rencontre une compétition où l'on redouble de stratégie, à l'échelle d'un récit entier, celui du *Quatriesme voyage*, qui y est entièrement consacré<sup>467</sup>. Si Champlain désire avec tant d'ardeur ce passage c'est qu'on ne cesse de lui en promettre l'accès dès son premier voyage en 1603. D'abord refusé puis sans cesse miroité, le passage légendaire n'en devient que plus convoité. Cette promesse répétée des Amérindiens, en 1608, 1609, 1610 et 1611, aiguise son désir et inscrit ensuite l'ensemble des rencontres dans un système de promesses mutuelles.

Son premier récit, *Des Sauvages* (1603), est déjà tout entier tourné vers ce projet, même si ce n'est qu'à titre d'observateur qu'il effectue ce voyage, il procède à une minutieuse investigation géographique et planifie déjà une hypothétique expédition. Inlassablement, il ne cesse de questionner les Amérindiens sur ce qui existe au-delà des rapides, il analyse, interprète, confronte, vérifie, comme il le fait ici face au témoignage de l'interprète, Vignau. En 1603, en remontant le Saguenay, les Algonquins lui font part de l'existence d'une mer

---

<sup>467</sup> Samuel de Champlain, « Quatriesme voyage du Sieur de Champlain, capitaine ordinaire pour le Roy en la marine et Lieutenant de Monseigneur le Prince de Condé en la Nouvelle-France », dans *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Emile Giguère, Montréal, Editions du Jour, 1973, vol. 1, p. 431.

salée au nord de la rivière et de grands lacs au-delà du sault Saint-Louis<sup>468</sup> : « Lesdicts sauvages du Nort disent qu'ils voyent une mer qui est salée. Je tiens que si cela est, que c'est quelque goulfes de ceste mer qui desgorge par la partie du Nort dans les terres; & de vérité il ne peut estre autre chose. Voylà ce que j'ay appris de la riviere du Saguenay<sup>469</sup>. » Il localise ainsi grâce aux Amérindiens, sept ans avant les Anglais, ce qui sera la baie d'Hudson. En 1608, alors qu'il poursuit l'exploration du Saguenay, on lui confirme l'existence d'une « grande mer salée », à 40 ou 50 jours de voyage au nord de Tadoussac, mais ses guides refusent de le conduire au-delà de Chicoutimi. Il suppose qu'il s'agit de la baie partiellement explorée par les Anglais. Ainsi, chacun de ses voyages ne sera qu'une succession de promesses jamais tenues par les Amérindiens de le mener vers la mer du Nord. En 1609, les Montagnais lui promettent de nouveau de l'y conduire, mais cette promesse sera encore une fois repoussée puis renouvelée, à deux reprises, en 1610 et en 1611. Ces promesses ne font qu'aiguiser la curiosité et la soif de découvrir ce passage mythique vers l'Orient.

Champlain est loin d'être le premier à poursuivre cette quête. Elle anime les voyages d'explorateurs depuis la fin du XVe siècle et sera poursuivie après lui jusqu'au XIXe siècle. Cabot, Verazzano, puis les Français Cartier et Roberval étaient eux aussi animés par ce dessein. Dans sa *Cosmographie*, Jean Alfonse, capitaine pilote du roi François Ier, qui accompagne Roberval en Nouvelle-France en 1542-1543, considère le Saguenay, en raison de son fort courant, comme un bras de mer s'élançant vers le Pacifique<sup>470</sup>. Ce qui motive ce

---

<sup>468</sup> Après avoir exploré le Saint-Laurent, il reconstitue le réseau des Grands Lacs. Au sault Saint-Louis, les sauvages lui font rapport d'un grand lac, où l'eau serait salée : « Je leur demandis si depuis cedit lac dernier qu'ils avoient veu, si l'eau descendoit tousjours dans la riviere venant à Gaschepay: ils me dirent que non; que depuis le troisieme lac elle descendoit seulement, venant audict Gaschepay; mais que depuis le dernier fault, qui est quelque peu hault, comme j'ay dict, que l'eau estoit presque pacifique, & que ledict lac pouvoit prendre cours par autres rivieres, lesquelles vont dedans les terres, soit au Su, ou au Nort, dont il y en a quantité qui y reffluent, & dont ils ne voyent point la fin. Or, à mon jugement, il faudroit que si tant de rivieres desbordent dedans ce lac, n'ayant que si peu de cours audict sault, qu'il faut par nécessité qu'il refflue dedans quelque grandissime riviere. Mais ce qui me fait croire qu'il n'y a point de riviere par où cedit lac refflue, veu le nombre de toutes les autres rivieres qui reffluent dedans, c'est que les sauvages n'ont vu aucune riviere qui prinst son cours par dedans les terres, qu'au lieu où ils ont esté: ce qui me fait croire que c'est la mer du Su, estant sallée, comme ils disent. Toutesfois il n'y faut pas tant adjouster de foy, que ce soit avec raisons apparentes, bien qu'il y en aye quelque peu », Champlain, *op. cit.*, vol. 1, p.107. (La pagination ici utilisée est celle qui figure en bas de page de l'édition de Georges-Emile Giguère.)

<sup>469</sup> Champlain, *op. cit.*, vol. 1, p. 86.

<sup>470</sup> « L'entrée du Saguenay est à 48 degrés et un tiers de degré de la haulteur du polle articque, et ladite entrée n'a point plus de largeur que ung quart de lieu. Et est ladite entrée dangereuse devers le surouest. Et au dedans de l'entrée environ deux ou trois lieues commence à eslargir, et semble que ce soit ung bras de mer, pour raison de quoy j'estime que ceste mer va à la mer Paciffique ou bien à la mer du Cattay Et fait ung grand courant,

voyage de Champlain est l'espoir d'accomplir un rêve auquel il croit depuis son arrivée en Nouvelle-France et qui préside, selon l'historien et géographe Christian Morissonneau, à sa venue dans la colonie<sup>471</sup>. Il est convaincu de l'existence d'un accès à la mer de l'Ouest qui le mènerait à la Chine : « parce que l'Amérique n'est pas le but, mais le passage obligé vers un autre but. Le nord de l'Amérique, c'est le chemin de la Chine. Tout autant et plus que la fourrure, le chemin de la Chine anime la fondation du Canada<sup>472</sup>. » La Nouvelle-France n'étant qu'une étape vers ce futur prometteur et le poste de traite qu'un poste de douane, en chaque rencontre sommeillent l'attente et le désir d'une entrée ou, à défaut, d'une avancée vers ce passage. Champlain, animé de cette « vision asiatique du Nord de l'Amérique<sup>473</sup> », porte insatiablement l'espoir de cette découverte; dès 1603, dans la préface de sa première relation, *Des Sauvages*, le poète de la Franchise le dépeint sous ces traits:

Il nous promet encore de passer plus avant  
Réduire les Gentils et trouver le Levant  
Par le Nord ou le Sud, pour aller à la Chine<sup>474</sup>.

La croyance dans ce passage vers l'Orient est si forte que le nom de la Chine investit la toponymie de la Nouvelle-France et du Québec actuel : le sault Saint-Louis, face à l'île du

---

lequel fait un terrible ratz », Jacques Cartier, *Relations*, édition critique par Michel Bideaux, Montréal, PUM, 1986, p. 218, appendice 1; voir aussi Victor Tremblay, « L'apport de Jean Alfonse », *Saguenayensia*, vol. 4, no 4, 1962, p. 75-79.

Chacun fait valoir l'éventualité de cette route maritime vers les Indes car les richesses de la Chine et de l'Inde fascinent les cours européennes. Epices et soies sont l'appât d'un Orient reluisant de richesses dont les profits seraient bien plus importants que ceux de la traite. Parce que ces promesses de gains attirent l'intérêt des puissances européennes, la perspective du profit est fréquemment alléguée pour obtenir le financement des voyages. Champlain s'inscrit dans une lignée qu'il prend soin de rappeler en énumérant un à un les échecs de ses prédécesseurs qui se sont heurtés au mystère du mythique passage dans l'espoir de profits commerciaux et retrace ainsi l'histoire de la présence européenne en Amérique du Nord. Longue est la liste de ces vaines tentatives qui, depuis Cabot au service du roi d'Angleterre en 1496, ont fait monter la fièvre d'expansion aux puissances européennes. Comme il le rappelle, Portugais, Français, Anglais se succèdent: « plusieurs princes se sont efforcés de trouver par le Nord, le chemin de la Chine, afin de faciliter le commerce avec les Orientaux, espérant que cette route serait plus brève et moins périlleuse », *op.cit.*, vol. 1, p. 150. L'Anglais Gilbert atteint Terre Neuve dont il prend possession.

<sup>471</sup> Christian Morissonneau, « Le rêve de Champlain », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec et Paris, Septentrion et Nouveau monde Editions, 2004, p. 258-265; Christian Morissonneau, « L'Ouest dans la construction du Canada », dans Pierre Lanthier et al. (dir.), *Constructions identitaires et pratiques sociales*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2002, p. 69-80.

<sup>472</sup> Christian Morissonneau, « Le rêve de Champlain », *op.cit.*, p. 258.

<sup>473</sup> *Id.*, p. 261.

<sup>474</sup> « Le Sieur de la Franchise au discours du Sieur Champlain », dans Champlain, *op.cit.*, vol. 1, p. V.



Mont-Royal, est rebaptisé « Rapides de Lachine » non sans ironie, ainsi que la seigneurie du séminaire de Saint-Sulpice, au retour du voyage de l'explorateur Cavelier de La Salle<sup>475</sup>.

Champlain revient en Nouvelle-France en mars 1613 après une absence d'un an en France où il a négocié la reconquête du monopole commercial de la traite. Parti le 6 mars de Honfleur à bord du vaisseau commandé par du Pont-Gravé, il jette les filets à Terre-Neuve le 10 avril et arrive le 29 à Tadoussac. Sa nouvelle charge lui confère désormais un pouvoir accru, car c'est non seulement à titre de « Capitaine ordinaire pour le Roi en la Marine » mais aussi, et pour la première fois, de « Lieutenant de Monseigneur le Prince de Condé » qu'il doit « essayer de trouver le chemin le plus facile pour aller par dedans ledit pays de la Chine et Indes orientales<sup>476</sup> ». Il ambitionne alors de « découvrir le chemin le plus facile pour aller au pays de la Chine par dedans les dites terres et rivières dudit pays avec assistance des habitants des lieux<sup>477</sup> ». La *Relation* de 1613 sera entièrement consacrée à cette quête, fondée sur le témoignage d'un interprète français, Nicolas de Vignau, envoyé par Champlain chez les Algonquins en 1611-1612, lequel lui assure avec force détails avoir vu la mer douce (Lac Supérieur) et la mer du Nord<sup>478</sup>. Après avoir débattu de la nécessité d'entreprendre ce voyage sur la foi du témoignage de Vignau, avec le chancelier de Sillery, le maréchal de Brissac et le président Jeannin, ces derniers recommandent finalement à Champlain d'aller vérifier sur place les allégations de l'interprète<sup>479</sup>. Champlain espère par l'établissement en Nouvelle-

---

<sup>475</sup> La Salle entreprend le 6 juillet 1669 une expédition qui vise aussi à trouver, sans succès, le passage vers la Chine; ce nom sera attribué à son retour par les habitants. Il apparaît en 1670 dans l'acte du notaire Basset qui mentionne la construction par Jean Millot, à qui La Salle a vendu son domaine, d'un moulin à farine « sur cette concession que les dits Millot et sa femme ont acquise du Sr de La Salle au dit Montréal, au lieu de la Chine ainsi appelé », voir Désiré Girouard, *Les anciens forts de Lachine et Cavelier de La Salle*, Montréal, Société historique de Montréal, 1891, p. 22. Le toponyme Lachine demeure depuis lors dans la région de Montréal et désigne aujourd'hui un arrondissement de la ville de Montréal, le canal Lachine au sud-ouest de l'île de Montréal et les Rapides de Lachine.

<sup>476</sup> Selon la commission d'octobre 1612 de Charles de Bourbon, vice-roi de la Nouvelle-France, Champlain, *op.cit.*, p. 433.

<sup>477</sup> *Ibid.*

<sup>478</sup> D'après lui, elle serait située d'après lui à seulement « dix-sept journées » du sault Saint-Louis, *op. cit.*, p. 441. Plus convaincant encore, « Vignau y aurait vu sur le rivage les débris d'un vaisseau anglais ainsi que les chevelures de quatre-vingts hommes d'équipage », *op. cit.*, p. xxxvii. L'énigme de la « mer glaciale », telle que la nomme Champlain, lui semble résolue grâce à ce témoignage qui lui paraît d'autant plus vraisemblable que « les Anglais avaient tout récemment poussé leurs courses aventureuses jusque dans les profondeurs de la baie d'Hudson », *ibid.*

<sup>479</sup> Champlain, *op. cit.*, p. 440-441. Mû par la concurrence anglaise et convaincu de la sincérité de Vignau, il lui accorde son crédit, après deux serments exigés devant notaires, tout en l'avertissant que « s'il donnait quelque mensonge à entendre, il se mettait la corde au col », *op. cit.*, p. 441.

France accéder à ce passage rêvé qui conduira à la mer du Sud, à l’océan Pacifique : «Tant de navigations et découvertures vainement entreprises avec beaucoup de travaux et dépenses ont fait résoudre nos Français en ces dernières années, à essayer de faire une demeure arrêtée des terres que nous disons la Nouvelle-France, espérant parvenir plus facilement à la perfection de cette entreprise<sup>480</sup>. »

### **La Relation de 1613**

Selon l’éditeur Laverdière, « l’édition de 1613, qui fait suite à celle de 1603, est peut-être la plus intéressante et la plus utile de toutes celles que publia Champlain. Les faits y sont racontés dans l’ordre, quoique simplement<sup>481</sup> ». Le récit se compose de cinq rencontres, toutes modelées par un discours quasi identique. Pour plus de clarté, voici un tableau synthétique :

Date	Lieu	Participants
21 mai 1613	Saut St-Louis	« Une petite troupe d’Algoumequins » (p. 438)
24 mai 1613	Saut St-Louis	« Arrivèrent trois canots d’Algou-mequins » (p. 439)
15 juin 1613	Île des Allumettes	« Quinze canots de Quenongebin » (p. 446)
7 juillet 1613	Lac du Rat musqué	Le chef Nibachis (p. 452)
8 juillet 1613	Lac des Allumettes	Le chef Tessouat (p. 454)

---

<sup>480</sup> Champlain, *op. cit.*, p. 151.

<sup>481</sup> *Id.*, p. 131.

## **1. S'ajuster à l'autre par la mimicry: le troc de l'amitié et de l'assistance**

La mimicry opère à un double niveau: par l'imitation des intérêts de l'autre faits siens qui permet la création d'un rôle visant, par cette feinte, la dissimulation des véritables mobiles personnels qui motivent la rencontre. La ruse de la mimicry consacre le jeu de la figure double sur lequel se fonde la négociation.

a)La séduction par la fonction d'auxiliaire : la négociation coopérative

La première stratégie de la mimicry consiste à fondre par imitation ses intérêts dans ceux de son interlocuteur pour feindre l'oubli de soi au profit de la subordination à l'autre. Gage d'alliance, la satisfaction des intérêts de l'autre est l'appât séducteur tendu par Champlain pour instiguer la coopération. Ainsi, pour disposer favorablement les Algonquins des villages qu'il traverse, Champlain s'incarne en défenseur des Amérindiens par une offre d'assistance militaire en vue de combattre leurs ennemis Iroquois dans le conflit qui les oppose; il s'agit donc de « faire jouer le puissant ressort qui meut les Indiens : l'assistance militaire<sup>482</sup> ». La séduction des Amérindiens repose en premier lieu sur l'offre proposée en raison de sa force persuasive. Le canevas de chaque rencontre débute par une première séquence consacrée à la formulation d'un objectif qui épouse les désirs de l'autre. Champlain, éternel adjuvant, calque son désir sur celui de ses hôtes, « désir mimétique » selon René Girard<sup>483</sup>, et organise son discours dans un ordre invariable scindé en deux temps, exposant en premier lieu son offre pour mieux favoriser ensuite sa demande.

Cette stratégie se révèle dans l'usage des pronoms « les, leurs » qui place les Amérindiens en position de bénéficiaires, et dans la récurrence du terme « guerre » qui fait de l'assistance à la guerre, en position de complément, l'objet de sa visite. Ce schéma est invariablement répété lors des cinq rencontres :

« j'étais venu pour les assister en leurs guerres » (p. 438)

« l'affection que j'avais de les assister à la guerre » (p. 439, p. 450)

« aller à la guerre » (p. 446)

« j'étais en ce pays pour les assister en leurs guerres », (p. 453)

---

<sup>482</sup> Léo-Paul Desrosiers, *Iroquoisie. 1534-1652*, Québec, Septentrion, 1998, t. 1, p. 30.

<sup>483</sup> René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

Il prend soin de placer au premier plan ses interlocuteurs par la soumission de son désir à leurs volontés par le biais de tournures hypothétiques au mode atténuateur du conditionnel, dans une logique de condition-conséquence: « Je leur fis entendre que j'étais allé en leur pays pour les voir, et pour m'acquitter de la promesse que je leur avais ci-devant faites; et que s'ils étaient résolus d'aller à la guerre, cela m'agréerait fort<sup>484</sup> ».

Par la formulation de motivations causales ostensibles, répétées et soutenues, Champlain construit une configuration idéale autour d'une finalité organisatrice. L'allégation de ce mobile, qui se substitue à sa quête véritable, compose une stratégie de séduction et de mise en confiance dans la mesure où Champlain répond de manière anticipée à une attente connue pour mieux convaincre, car l'acquisition de la confiance, et son degré, dépendent de la capacité de l'autre à répondre à ses attentes<sup>485</sup>. Cet engagement militaire fait partie des termes du traité de l'alliance fondatrice conclue le 27 mai 1603 à la pointe St-Mathieu, près du port de Tadoussac lors de la première rencontre de Champlain avec les Montagnais et leurs alliés représentés par le chef montagnais, le sagamo Anadabijou. La France affirme alors la poursuite de trois objectifs : contribuer au bien des Amérindiens, peupler leur territoire, pacifier leurs relations avec leurs ennemis, et éventuellement les aider à les défaire. En retour, les Montagnais devenaient des alliés privilégiés des Français dans le commerce des fourrures<sup>486</sup>. Pour séduire ses interlocuteurs, Champlain doit redoubler d'ardeur car il a manqué à sa promesse de guerre, étant absent en 1612, tel que les Amérindiens le lui rappellent. 200 Algonquins l'avaient attendu.

L'articulation hiérarchique et systématique du discours est organisée autour de trois éléments qui traduisent l'œuvre de la ruse en vue de la séduction : subordination aux intérêts de l'autre, amitié, demande d'aide.

---

<sup>484</sup> Champlain, *op. cit.*, p. 446.

<sup>485</sup> David Solomon Weiss, *Franchir le mur de la négociation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999, Chapitre 3, « Le paradoxe de la méfiance et de la confiance », p. 41-49.

<sup>486</sup> Camil Girard et Édith Gagné, « Première alliance interculturelle. Rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 », *RAQ*, vol. XXXV, no 3, 1995, p. 3-14; Camil Girard, Jacques Kurtness, *Premier traité de l'histoire de la Nouvelle-France en Amérique. L'alliance de 1603 (Tadoussac) et la souveraineté partagée des peuples autochtones du Québec*, Groupe international de travail pour les peuples autochtones (GITPA), 2012.

Pour annuler la friction des intérêts particuliers, il faut en créer un commun, « le concept de mise en commun est incontournable<sup>487</sup> » dans la négociation. L'interaction repose donc sur une coopération d'intérêt mutuel qui vise à éliminer toute tension issue d'un désir concurrentiel. Dans cette première phase, où Champlain se qualifie en fonction de sujet d'une première quête, débute la négociation; « la négociation commence au moment où les acteurs se qualifient en tant que sujets de cette nouvelle quête, par l'affirmation d'un vouloir faire collectif<sup>488</sup> ». Cette convergence d'objectifs permet une négociation dite à dominante coopérative. Champlain en tant que sujet fait de sa quête la même que celle de ses interlocuteurs; l'offre d'assistance double sa fonction de sujet de celle d'adjuvant, en vue d'une séduction maximale.

#### b) Le prétexte de l'amitié et de l'affection

L'isotopie de l'aide militaire est inséparable de celle de l'amitié et de l'affection qui, la précédant, apparaît comme le destinataire de la quête. Pour renforcer son pouvoir de conviction, Champlain recourt à une seconde stratégie d'approche et place au premier plan une modalité affective qui préside à son offre d'assistance militaire, ceci afin de créer une relation de proximité. Lors de la dernière rencontre, décisive, qui le met face au chef Tessouat, l'affectif est mis de l'avant avec une insistance qu'exprime le tour exceptif : « je fis entendre par mon truchement que le sujet de mon voyage n'était autre que pour les assurer de mon affection, et du désir que j'avais de les assister en leurs guerres<sup>489</sup> ». La locution « n'était autre que », qui marque une opération de restriction exclusive<sup>490</sup>, entraîne une focalisation par un phénomène de sélection qui met l'accent sur la modalité affective comme motif principal de la rencontre. Champlain vise ainsi à bien disposer les Amérindiens, évincer tout doute sur ses intentions, et établir ainsi un lien de confiance. Au fil des rencontres, il énonce explicitement son désir d'avancer, invoquant parfois le motif de la guerre pour plus de conviction:

---

<sup>487</sup> Lionel Bellenger, *La négociation*, Paris, PUF, 2009, p. 30.

<sup>488</sup> Yves Delahaye, « Sémiotique de la négociation internationale », *Pouvoirs*, no 15, 1980, p. 104.

<sup>489</sup> *Id.*, p. 458.

<sup>490</sup> Robert Léon Wagner, Jacqueline Pinchon, *Grammaire du français classique et moderne*, Paris, Hachette, 1991, p. 426-427.

Je leur fis entendre l'aise que j'avais de les avoir rencontrés; que j'étais en ce pays pour les assister en leurs guerres, et que je désirais aller plus avant pour voir quelques autres capitaines pour même effet<sup>491</sup>.

Le motif corollaire de l'amitié permet de justifier son désir d'avancer dans le territoire et ainsi d'introduire sa requête. Il articule le passage de la modalité affective, positive, qui met l'autre de l'avant, vers la modalité volitive qui fait apparaître un Je désirant, au nom de l'amitié et de son extension à un plus grand nombre de nations amérindiennes: « j'étais venu [...] pour les assister en leurs guerres [...]; et de plus, que je désirais aller en leur pays, et faire amitié avec tous leurs amis<sup>492</sup> ». L'ajout de la conjonction « et » introduit un second motif dans une proposition centrée autour du prédicat vouloir. Le désir qui annonce par la modalité dite virtualisante une dimension prospective, prépare sa demande de passage dans le territoire formulée dans la deuxième phase de la rencontre.

La séduction opère, dans la mesure où elle l'assure à chaque fois d'un accueil favorable immédiat comme en témoigne la répétition des témoignages de joie à son arrivée qui ne laissent au lecteur aucun doute : « de quoi ils furent fort joyeux » (p. 438, p. 453), « de quoi ils furent fort satisfaits » (p. 446). Le fait de placer les Amérindiens au centre de ses intérêts, à la fois comme destinataires, objets de sa quête et bénéficiaires exclusifs, révèle la fine connaissance de Champlain des relations franco-amérindiennes. C'est donc la subordination de soi aux intérêts d'autrui qui constitue le socle de l'alliance et la ruse de la mimicry.

c) L'introduction de la requête : un don pour un contre-don ou la dialectique de la fin et des moyens

Selon un ordre calculé qui révèle sa rigueur stratégique, ce n'est qu'en fin de séquence que Champlain formule sa requête, soit à la suite de son offre. Comme le souligne Myriam Marrache-Gouraud, « s'il conclut des alliances, c'est dans le but de bénéficier d'un soutien

---

<sup>491</sup> *Id.*, p. 453.

<sup>492</sup> *Id.*, p. 438.

logistique sur le terrain<sup>493</sup> ». En trois temps bien distincts, sa stratégie consiste à cheminer de l'autre vers soi, par un glissement subreptice des intérêts d'autrui vers les siens. Il commence par exprimer l'aise de les voir, annonce son désir d'assistance à la guerre, lequel justifie son désir de passage et de circulation dans le territoire et l'obtention des moyens pour y parvenir, soit des guides et des canots. Cette bipartition n'est pas fortuite, l'antériorité du premier motif sur le second dévoile la relation non seulement de causalité, mais aussi de subordination qui les lie. Le guidage dans le territoire repose sur l'assistance militaire qui en est la condition de possibilité. Ce cheminement séquentiel où chaque étape revêt une fonction déterminée constitue la tactique du négociateur<sup>494</sup> qui organise son discours selon le principe des moyens en vue d'une fin, « pierre angulaire de l'édifice stratégique occidental<sup>495</sup> ». Cela accroît la vraisemblance des motifs de la rencontre, et s'inscrit dans la logique de réciprocité qui règle la vie sociale des Amérindiens. Son offre étant un don, elle rend l'autre redevable d'une dette, qui en perd l'apparence par la ruse de Champlain.

La finalité des rencontres est révélée dans la seconde et dernière partie de la séquence, décisive, qui contient sa requête : pénétrer le territoire. Le motif d'aide à la guerre attribue *de facto* une justification à sa demande de passage, ainsi crédibilisée car liée directement aux intérêts des Algonquins. Sous couvert de vouloir convier d'autres alliés au combat, il demande donc les moyens de circuler et d'avancer dans le territoire, soit l'obtention de canots et de guides :

- « et pour ce faire, je leur fis demander trois canots et trois Sauvages pour nous guider » (p. 439)
- « je voulais passer outre pour avertir les autres » (p. 446)

---

<sup>493</sup> Myriam Marrache-Gouraud, « L'écrivain à sa table de travail: Ouvrir l'espace, rapporter l'immensité » dans Samuel de Champlain, *Voyages au Canada*, éd. par Myriam Marrache-Gouraud, Paris, Gallimard, 2010, coll. Folioplus Classiques, p. 152.

<sup>494</sup> Lionel Bellenger, *Les fondamentaux de la négociation*, Issy-les-Moulineaux, ESF Editeur, 2004, p. 74.

<sup>495</sup> Erik Bertin, « Penser la stratégie dans le champ de la communication », *Actes Sémiotiques*, n° 110, 2007, p. 21. Cette dialectique est au cœur de l'œuvre de Clausewitz, théoricien de la stratégie militaire. L'art de la guerre, comme tout « art » requiert une grande habileté qui se résume à la définition d'objectifs, politiques puis militaires, suivis du choix et de la mise en œuvre de moyens adaptés et judicieux : « Tout art a pour objet d'employer les moyens donnés au but qu'on s'est fixé [...]. L'activité de l'art consiste toute entière à adapter les moyens à la fin ». Cette articulation est fondatrice : « Tant qu'il existe des buts et des moyens, il existe aussi une adaptation des uns aux autres, en quoi se résume l'art de la guerre », Carl Von Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Editions de Minuit, 1955, p. 70.

- « et pour ce je les priaï de me donner un de leurs gens pour gouverner notre deuxième canot, et aussi pour nous guider, car nos conducteurs n’y connaissaient plus rien » (p. 447)
- « je désirais voir une nation distant de 6 journées d’eux, nommée Nebicerini, pour les convier aussi à la guerre » (p. 458)
- « et pour ce je les priaï de me donner 4 canots, avec huit Sauvages pour me conduire [en] lesdites terres » (p. 458)

Etant donné l’importance de sa demande, Champlain la place en position secondaire et finale de son discours et lui consacre un temps et un lieu spécifiques. Lors de sa dernière rencontre, avec Tessouat, il ne formule sa demande que dans un deuxième temps, le lendemain, dans la cabane du chef, devant une assemblée élargie. Il s’agit du moment culminant de la rencontre, c’est pour cette raison qu’il prend tant de soin pour l’annoncer et le préparer :

Ces propos finis, je priaï tous les Chefs & principaux d'entr'eux, de se trouver le lendemain en la grand terre, en la cabane de Tessouat, lequel me vouloit faire Tabagie, & que là je leur dirois mes intentions, ce qu'ils me promirent; & deslors envoyèrent convier leurs voisins pour s'y trouver<sup>496</sup>.

Le discours de Champlain est répété de manière invariable dans une construction analogue d’une scène à une autre: « Pour ce, je priaï... », répétée trois fois, « pour nous guider/ conduire ». « Champlain écoute, parle et parle encore, insistant systématiquement dans son récit sur le dialogue argumentatif qui a la vertu de faire avancer l’action<sup>497</sup>. » Ce discours relève d’un rituel qui, outre la maximisation de ses chances, vise à éviter tout *alea* indésirable. Le jeu est réglé par le *ludus*, illustré ici par un scénario immuable qui vise à le soustraire à l’emprise du hasard, car Champlain n’a cessé de se voir promettre l’accès à ce passage depuis 1603 sans jamais l’obtenir.

d) La feinte de la mimicry ou la ruse du double : la dissimulation d’une fin par une autre

La stratégie d’imitation du désir de l’autre permet la dissimulation du sien. René Girard rappelle que : « tout désir qui se montre peut susciter ou redoubler le désir d’un rival. Il faut

---

<sup>496</sup> *Id.*, p. 457.

<sup>497</sup> Myriam Marrache-Gouraud, *op. cit.*, p. 144.



dissimuler le désir pour s'emparer de l'objet<sup>498</sup> ». La dissimulation de son désir va jusqu'à mimer une identité d'emprunt, endossant par substitution le rôle du militaire pour cacher celui de l'explorateur conquérant.

Il s'agit en effet d'une hiérarchie habilement inversée des motifs du voyage. Le motif militaire de la guerre qu'il allègue n'est pas le mobile du voyage qu'il annonce au lecteur. Il n'apparaît qu'au second plan, dans une structure de type hypothétique : « Je partis de Rouen le 5 Mars pour aller à Honfleur, & le sieur l'Ange avec moy, pour m'assister aux découvertures, & à la guerre si l'occasion s'en presentoit<sup>499</sup>. » La finalité de son voyage, masquée lors de ses rencontres mais réelle, consiste en des « découvertures » et plus précisément celle de la mer du Nord, tel qu'il l'annonce clairement dans la dédicace de sa relation au Prince de Condé :

L'honneur que j'ai reçu de votre grandeur en la charge des découvertures de la Nouvelle-France, m'a augmenté l'affection de poursuivre avec plus de soin et diligence que jamais, la recherche de la mer du Nord. Pour cet effet en cette année 1613 j'y ai fait un voyage sur le rapport d'un homme que j'y avais envoyé, lequel m'assurait l'avoir vue [...]<sup>500</sup>.

Selon Roger Caillois, dans la mimicry « on se trouve en face d'une série variée de manifestations qui ont pour caractère commun de reposer sur le fait que le sujet joue à croire, à se faire croire ou à faire croire aux autres qu'il est un autre que lui-même. Il oublie, déguise passagèrement sa personnalité pour en feindre une autre<sup>501</sup>. » Le *ludus* discipline la *paidia*; il repose sur l'effort, l'adresse ou l'ingéniosité qui se déploie en fonction d'un but régi par la règle du jeu et permet de créer un personnage. Par cet oubli de soi, suivant les propos de Caillois, « le jeu consiste à [...] devenir soi-même un personnage illusoire et à se conduire en conséquence<sup>502</sup>. »

---

<sup>498</sup> René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op.cit., p. 179.

<sup>499</sup> *Id.*, p. 435.

<sup>500</sup> *Id.*, p. 429.

<sup>501</sup> Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, [1958], 1991, p. 61.

<sup>502</sup> *Ibid.*

## **2. De la *mimesis* d'appropriation à la *mimesis* de l'antagoniste**

a) L'alliance par le combat d'un ennemi commun

La stratégie de jeu de Champlain est d'inspirer l'union et l'alliance par le combat d'un ennemi commun (agôn) qui rallie (mimétisme d'antagonisme), afin de masquer son vrai désir qui le placerait en situation d'agôn (compétition), ceci pour éviter et masquer la rivalité directe et immédiate qui diviserait (mimétisme d'appropriation).

Tout désir, selon René Girard, est par essence mimétique, soit imitation du désir d'un autre. La *mimesis* constitue un concept central dans son analyse des relations humaines; il en distingue deux types, la « *mimesis* d'appropriation » et la « *mimesis* de l'antagoniste » :

La *mimesis* d'appropriation divise en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un seul et même objet qu'ils veulent tous s'approprier, la *mimesis* de l'antagonisme, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre<sup>503</sup>.

Deux personnes désirant un même objet se trouvent en situation de rivalité susceptible de provoquer une violence, c'est ce que René Girard nomme « l'hostilité mimétique », ou la « rivalité mimétique<sup>504</sup> », accrue par la qualité d'interdit qui crée une force d'attraction avivant le désir. Champlain désire le même objet que ses interlocuteurs, à savoir l'accès au territoire et le monopole commercial. S'il affiche ce désir, son statut de rival est aussitôt déclaré, c'est pourquoi il dévie son discours vers l'objectif commun d'éradiquer un ennemi commun afin d'éviter la violence suscitée par la rivalité. La *mimesis* d'appropriation se trouve masquée et remplacée par la *mimesis* de l'antagoniste.

Le jeu procède d'une structure ternaire et triangulaire organisée autour d'un tiers qui crée l'union des deux et la renforce. Ce tiers, pointe du triangle, donne le sens à l'union, en étant la motivation de la quête commune, le moteur de la rencontre. L'axe de la lutte domine dans la rencontre : c'est au nom du combat contre l'ennemi que l'échange s'accomplit. L'agôn

---

<sup>503</sup> René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 35.

<sup>504</sup> *Id.*, p.724.

rallie donc autour d'un but commun sur le socle duquel se constitue le partenariat. Il est donc au cœur de la ruse qui participe de la manipulation opérée par la mimicry.

#### b) Coopération et compétition

Deux axes principaux de l'interaction se dessinent: coopération et compétition, et sont interreliés à plusieurs niveaux. La compétition commune contre les Iroquois permet la coopération, laquelle favorise secrètement la compétition personnelle de Champlain et les bonnes relations pour que les Indiens poursuivent la leur. En réalité chacun constitue potentiellement un opposant (agôn) à sa propre quête que la mimicry permettra de mieux combattre en coopérant.

### **3. Le double jeu ou la mimicry réciproque**

Le jeu de la mimicry est double car il est mené de façon réciproque par chacune des deux parties qui souhaite conserver ou acquérir le pouvoir sur le territoire. L'interaction est orientée selon un choix calculé de l'évaluation des gains et des pertes en vue de maximiser son propre profit et vaincre l'adversaire ou l'obstacle qu'il représente : pour les Algonquins, il s'agit de vaincre les Iroquois, pour Champlain, il s'agit de vaincre les Algonquins, pour Tessouat et les siens, vaincre Champlain et son désir de contrôle du territoire. La quête de découverte de Champlain, masquée par un motif militaire, implique un droit de passage qui représente une entrave à la poursuite du but du chef algonquin Tessouat, compromettant son monopole.

#### a) Le subterfuge du mensonge

Les deux chefs algonquins Tessouat et Nibachis usent de la mimicry par la ruse du mensonge, afin d'éviter de compromettre leur relation avec Champlain. Comme le souligne Normand Doiron, « l'Algonquin préfère à l'affrontement direct, le subterfuge qui décourage l'explorateur<sup>505</sup>. » En lui prédisant des obstacles à venir et en invoquant le danger de

---

<sup>505</sup> Normand Doiron, « Le mensonge de l'interprète. Idéologie et utopie dans le *Quatrièmes voyage* du Sr de Champlain (1613) », *Littératures*, no 3, 1989, p. 73.

rencontres ennemies qui mettraient sa vie en péril, les Amérindiens le dissuadent d'avancer et refusent de lui attribuer les guides et canots nécessaires à son voyage. Au nom de l'amitié, ils agissent en éclaireurs. La connaissance du territoire qu'ils allèguent pour masquer leur opposition et leur rivalité permet une prévention et confère un gain sûr à la quête de Champlain, celui de rester en vie. En endossant le rôle d'amis prévenants et bienveillants, ils masquent leur résistance, reportent le passage de Champlain et délimitent ainsi leur territoire. D'hypothétiques dangers mettraient la vie du Français en danger: « ils avaient songé que si j'entreprenais ce voyage, que je mourrais, et eux aussi, et qu'ils ne me pouvaient bailler ces canots promis<sup>506</sup> ». Ils avancent les risques encourus par Champlain qui n'en ressortirait pas gagnant, mais perdant à tous les niveaux : « ils me représentèrent derechef la difficulté des passages, le nombre de sauts, la méchanceté de ces peuples, et que c'était pour crainte qu'ils avaient de me perdre qu'ils me faisaient ce refus<sup>507</sup>. » Malgré tout, il parvient finalement à obtenir quelques canots :

Pour ce qui est des 4 canots que je demandais, ils me les accordèrent, mais avec grandes difficultés, me disant qu'il leur déplaisait fort de telle entreprise, pour les peines que j'y endurerais; que ces peuples étaient sorciers, et qu'ils avaient fait mourir beaucoup de leurs gens par sort et empoisonnements [...] au surplus que pour la guerre je n'avais affaire d'eux, d'autant qu'ils étaient de petit cœur, me voulant détourner avec plusieurs autres propos sur ce sujet<sup>508</sup>.

Les Amérindiens, en invoquant la protection de Champlain et le souci de sa sécurité, feignent une allégeance qui n'est que duperie. Pour Homi Bhabha, cette « singerie » constitue un masque par lequel le colonisé, sous prétexte de l'alliance, renverse l'autorité coloniale, ainsi trompée<sup>509</sup>.

---

<sup>506</sup> Champlain, *op. cit.*, p. 461.

<sup>507</sup> *Id.*, p. 461.

<sup>508</sup> *Id.*, p. 460.

<sup>509</sup> Cartier relate la même ruse des Amérindiens, orchestrée par le chef Donnacona, et ses fils Taïnoagny et Domagaya, lors de son deuxième voyage en 1535, afin de le dissuader de se rendre à Hochelaga. Le jeu de la mimicry est alors poussé à l'extrême puisqu'ils vont jusqu'à faire déguiser trois hommes et créer une véritable performance théâtrale : habillés comme « trois diables [...] avec des cornes aussi longues que le bras [...] le visage peint aussi noir que charbon » (Jacques Cartier, *Deuxième relation*, éd. par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 144). Lors de cette mascarade que Cartier qualifie de « grande finesse », ils lui annoncent de « piteuses nouvelles » de la part de leur dieu Cudouagny, invoquant l'obstacle de « glaces et neiges » qui les feraient « tous mourir » s'ils allaient à Hochelaga. (p. 145) Cartier s'en moque et se met à rire, traitant leur dieu de « sot ». Mais les Amérindiens refuseront de l'accompagner; il devra partir sans eux et donc sans interprète.

La réticence des Amérindiens s'explique par la position stratégique qu'ils occupent et qu'ils ne souhaitent pas perdre. L'île aux Allumettes (aujourd'hui île Morrison) est un carrefour central pour le commerce des fourrures : « l'île est entourée de rapides qui obligent à faire le portage des embarcations et qui barraient la route aux Hurons et aux autres tribus du Nord désireuses de gagner le Saint-Laurent par la rivière des Outaouais<sup>510</sup> », la rivière des Outaouais étant une route commerciale d'importance vers les Pays d'en Haut. Cette configuration oblige à payer un droit de passage<sup>511</sup>, « même les Hurons, qui étaient beaucoup plus forts, n'auraient pas songé à pousser au delà de l'île sans avoir obtenu d'abord le consentement de ses habitants ou sans avoir payé les droits requis. Tessouat avait donc virtuellement le pouvoir de régler le commerce sur la rivière des Outaouais<sup>512</sup>. » Son refus est motivé par sa volonté de protéger la traite<sup>513</sup>.

L'Amérindien est ici perçu « non seulement comme un objet d'observation extérieure ou d'étude, comme c'est le cas dans les récits qui détaillent le vêtement, les rites etc., mais aussi comme un acteur de l'aventure<sup>514</sup>. » Ce rôle actif de l'Amérindien permet de nuancer et « modifier la vision manichéenne du sauvage et du civilisé [...] et d'annoncer déjà les grands dialogues du XVIIIe siècle<sup>515</sup>. »

b) L'agôn éclate, l'aveu final, le mensonge de tous

En peu de temps, au cours d'une même rencontre, l'interférence de la quête de Champlain avec celle du chef Tessouat fait basculer son statut. La réaction est immédiate et marque le triomphe de l'agôn, sans possibilité de coopération. L'autre tient tête à ses propres désirs, et le conflit éclate alors, mettant chacun en position d'opposant mutuel. C'est alors que la tension du jeu est à son sommet. Champlain ne cache pas sa colère : « Je leur fis réponse, que

---

<sup>510</sup> Elsie McLeod Jury, « TESSOUAT (circa 1603-1613) », *DBC*, vol. 1, p. 652.

<sup>511</sup> Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre expression, 1991, p. 280.

<sup>512</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> Bruce Trigger, *op. cit.*, p. 79.

<sup>514</sup> Myriam Marrache-Gouraud, *op. cit.*, p. 144.

<sup>515</sup> *Id.*, p. 145.

j'étais fâché de ce qu'ils se montraient si peu mes amis<sup>516</sup> ». Il avoue sa déception d'être dupé et va jusqu'à les menacer, mais en vain : « cette nouvelle m'affligea fort, et soudain m'en allai les trouver, et leur dis, que je les avais jusqu'à ce jour estimés hommes, et véritables, et que maintenant ils se montraient enfants et mensongers, et que s'ils ne voulaient effectuer leurs promesses, ils ne me feraient paraître leur amitié<sup>517</sup> ». Le désir de Champlain constitue une menace au pouvoir des Amérindiens et mène à sa sujétion. Tessouat quant à lui accuse véhément Vignau de mensonge et ses hommes s'en prennent même physiquement à lui : « ils le regardèrent de travers, et se jetant sur lui, comme s'ils l'eussent voulu manger ou déchirer, firent de grands cris, et Tessouat lui dit, tu es un assuré menteur [...] tu es un homme perdu, il te devrait faire mourir plus cruellement que nous ne faisons nos ennemis<sup>518</sup>. » Champlain ajoute : « je lui dis qu'il n'était plus question de dissimuler, et qu'il fallait dire s'il avait vu les choses dictes, ou non<sup>519</sup>. » La colère de Champlain éclate et mène à l'aveu de Vignau. « La malice de ce menteur<sup>520</sup> » révèle la parole trompeuse des interprètes dont les voyageurs sont souvent les victimes<sup>521</sup> :

Si je passais plus outre, je le ferais pendre et étrangler sans lui faire autre merci. [...] il se jeta à genoux et me demanda pardon, disant, que tout ce qu'il avait dit, tant en France qu'en ce pays, touchant cette mer, était faux; qu'il ne l'avait jamais vue, et qu'il n'avait pas été plus avant que le village de Tessouat; qu'il avait dit ces choses pour retourner en Canada. Ainsi transporté de colère je le fis retirer, ne le pouvant plus endurer devant moi<sup>522</sup>.

Au mensonge de Vignau, s'ajoute celui de Champlain qui incarne selon Normand Doiron « deux idéologies contradictoires : celle de l'aristocrate de la découverte, du guerrier qui promet son appui aux Algonquins, et celle du bourgeois qui exploite à outrance les prolétaires de la pelleterie<sup>523</sup>. »

---

<sup>516</sup> *Ibid.*

<sup>517</sup> *Ibid.*

<sup>518</sup> *Ibid.*

<sup>519</sup> *Id.*, p. 465.

<sup>520</sup> *Id.*, p. 466.

<sup>521</sup> Voir Marie-Christine Gomez-Géraud, « La figure de l'interprète dans quelques récits de voyage français à la Renaissance », dans Jean Céard et de Jean-Claude Margolin (dir.), *Voyager à la Renaissance*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, p. 319-335.

<sup>522</sup> Champlain, *op. cit.*, p. 465.

<sup>523</sup> Normand Doiron, *op. cit.*, p. 73-74.

Par ces soubresauts et ces rebondissements, Champlain transforme « le journal de bord en récit d'aventures [...] faisant advenir le réel dans ce qu'il a de surprenant, d'imprévu [...] de hasardeux <sup>524</sup> ». Les revirements constituent autant de péripéties qui nourrissent la dramatisation du récit où la vie des uns et des autres est en jeu.

Cette ultime rencontre dont il espérait tant se conclut par l'échec de sa quête, ce qui le force à rebrousser chemin. Le récit du *Quatriemes voyage* s'achève sur cette chute. La mimicry est un échec pour lui, une victoire pour les Amérindiens qui maintiennent le contrôle de leur territoire. Il avoue sa forte déception : « Mon voyage étant achevé par cette voie, et sans aucune espérance de voir la mer de ce côté-là, sinon par conjecture, le regret de n'avoir mieux employé le temps m'est demeuré<sup>525</sup>. »

Cela ne l'empêche pas de procéder à une prise de possession symbolique du territoire par une croix plantée portant les armes royales. A défaut de pouvoir explorer le territoire, il laisse une trace de son passage et s'approprie les lieux visités :

Et avant que de partir, je fis une croix de cèdre blanc, laquelle je plantai sur le bord du lac en un lieu éminent, avec les armes de France, et priaï les Sauvages la vouloir conserver, comme aussi celles qu'ils trouveraient du long des chemins où nous avons passé; et que s'ils les rompaient, que mal leur arriverait; et les conservant, ils ne seraient assaillis de leurs ennemis<sup>526</sup>.

### c) La mimicry réciproque ou la double manipulation

La négociation de la domination se fait par le biais d'une mimicry, non pas unilatérale mais bilatérale. Elle est le socle sur lequel repose et se négocie le maintien de l'alliance. La stratégie de Champlain est de s'ajuster par l'imitation des comportements (adoption des rituels, cadeaux, discours d'alliance, principe de réciprocité), des désirs (s'impliquer dans les mêmes luttes et quêtes, pour s'inclure dans leur réseau d'alliance, donc dans leur cercle de

---

<sup>524</sup> Myriam Marrache-Gouraud, *op. cit.*, p. 141.

<sup>525</sup> Champlain, *op. cit.*, p. 466.

<sup>526</sup> *Id.*, p. 467.

rivalités). Les Algonquins font de même. La mimicry en tant que ruse est un moyen employé avec conscience par chacun en vue de parvenir à ses fins.

Ici les Amérindiens apparaissent dans le rôle de maîtres des lieux qui exercent leur pouvoir sur le territoire en maintenant le contrôle de la circulation, cédant ou refusant les droits de passage.

Cet exemple révèle clairement comment la démarche exploratoire de Champlain est liée et soumise aux intérêts militaires et commerciaux de ses alliés.

Le combat des Algonquins, Hurons et Français contre les Iroquois sera le socle sur lequel repose l'alliance en Nouvelle-France : devenir ami par le combat du même ennemi.

## **CONCLUSION**

### **L'inlassable quête**

Champlain quitte Tadoussac le 8 août 1613 et arrive à Saint-Malo le 26 septembre. En 1615, il revient à l'île des Allumettes. Accompagné du récollet Joseph Le Caron, il se rend à la baie Géorgienne, hiverne chez les Hurons, visite les Petuns et les Outaouais. Il parvient à la mer douce (Lac Huron) le 1<sup>er</sup> août 1615 et sera le premier européen à en fournir une description détaillée. On refusera à nouveau de le conduire à la mer du Nord. Ce voyage sera son dernier grand voyage d'exploration. Dix ans plus tard, les jésuites, à la suite des récollets, investiront la Huronie comme terrain principal des missions. L'exploration se poursuit ensuite à l'Ouest, mais elle est freinée par les guerres iroquoises. Champlain réitère en 1618, dans une requête à la Chambre de commerce, sa quête vers la mer du Nord. Il établit des conjectures quant aux avantages commerciaux. Le passage à la Chine est invoqué pour séduire Louis XIII. Sur sa carte de 1616, figure un hypothétique passage au Japon et à la Chine.



Il est reconnu pour la « qualité exceptionnelle de ses cartes et de ses plans<sup>527</sup> ». Il intègre l'Océan glacial à sa carte manuscrite de 1616 puis de 1632. Ses découvertes sont immenses, de 1613 à 1616. Il est le premier explorateur des Grands Lacs. En 1609, il a remonté la rivière Richelieu et atteint un lac qui porte son nom, c'est une voie de pénétration majeure vers le Sud qu'il a ouverte vers de riches terres. Il délaissera ses projets d'exploration pour endosser le rôle d'administrateur et veiller non plus à la découverte mais plutôt à l'occupation du territoire avec, selon Morissonneau, toujours l'idée de Québec comme un relais vers un ailleurs à atteindre<sup>528</sup>.

---

<sup>527</sup> Conrad E. Heidenreich et Edward H. Dahl, « La cartographie de Champlain, 1603–1632 », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec et Paris, Septentrion et Nouveau monde Editions, 2004, p. 332. Pour une vue d'ensemble de la cartographie de Champlain, voir la carte explicative élaborée par Michael James Hermann et Margaret Wickens Pearce, en collaboration avec le Canadian-American Center, University of Maine, et Raymond Pelletier : « *They Would Not Take Me There* ». *People, places and stories from Champlain's Travels in Canada, 1603-1616*, 99 x 149 cm.

<sup>528</sup> Christian Morissonneau, « Le rêve de Champlain », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec et Paris, Septentrion et Nouveau monde Editions, 2004, p. 264-265.



Figure 11 : Carte géographique de la Nouvelle-France en son vray meridien. Faite par le Sr Champlain, 1613.

Source : *Œuvres de Champlain*, ed. Georges-Emile Giguère, Montréal, Editions du Jour, 1973.

Sur cette carte, Champlain fait apparaître pour la première fois la rivière des Outaouais. On y lit également le nom des « Algoumequins ».



Figure 12: Vue rapprochée de la *Carte géographique de la Nouvelle-France en son vray meridien*. Faite par le Sr Champlain, 1613.

### CHAPITRE 3 : LE JEU SONORE

## INTRODUCTION

La rencontre procède d'une constellation sensorielle où l'ouïe joue un rôle essentiel. Avant l'échange, survient un premier contact, le plus saisissant peut-être: le contact auditif; l'oreille étant, avec la vue, l'« organe d'un tact à distance<sup>529</sup> ».

Le rôle du bruit dans les rituels, notamment initiatiques, a été étudié par les anthropologues<sup>530</sup> et les ethnologues dont Claude Lévi-Strauss qui a montré l'importance des bruits et des sons, des voix et des cris, dans les sociétés sans écriture<sup>531</sup>, mais aussi par les historiens<sup>532</sup>, dans des travaux liés à l'anthropologie sensorielle<sup>533</sup>. C'est notamment à l'historien français Alain Corbin que nous devons les principales études sur les modalités de l'attention de l'homme aux sons et les significations sociales des manifestations sonores.

En dépit du grand nombre de travaux menés par les littéraires, les historiens et les anthropologues sur les contacts entre Français et Amérindiens en Nouvelle-France, le son a peu retenu leur attention. Leur regard a porté presque exclusivement sur la vue et la parole. Ils ont analysé essentiellement ce qui est décrit et ce qui est dit par les voyageurs. Il est vrai que la description visuelle et la reproduction de dialogues occupent une place importante dans les relations de voyage. Il n'en demeure pas moins que le bruit y est aussi présent et qu'il joue un rôle structurant dans les scènes de rencontre et aussi dans l'ensemble de la relation. Les études menées sur le son en Nouvelle-France ont porté sur la musique sacrée et

---

<sup>529</sup> Mikel Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, Montréal, Editions de l'Hexagone, 1987, p. 21.

<sup>530</sup> Victor Turner, *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 58-59, p. 80 sq., p.101 sq.

<sup>531</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques (II). Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966.

<sup>532</sup> Notamment en histoire culturelle, voir l'ouvrage de référence d'Alain Corbin, *Les cloches de la terre*, Paris, Albin Michel, 1994, qui a inspiré celui d'Hervé Gouriou, *L'art campanaire en Occident*, Paris, Cerf, 2006, et Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

<sup>533</sup> Alain Corbin, « Histoire et anthropologie sensorielle », *Anthropologie et Sociétés*, vol.14, no 2, 1990, p. 13-24.

profane<sup>534</sup>, sur les chants amérindiens<sup>535</sup> et sur la musique militaire, notamment sur l'aspect social du tambour et de la criée<sup>536</sup>, mais pas sur les usages du son dans les scènes de rencontre.

Ce chapitre considère l'élément sonore comme discours et stratégie. Nous étudierons plus précisément les fonctions du bruit de l'artillerie, envisagée comme une puissante instance énonciatrice lors des premiers contacts. Précédant la rencontre physique et interpersonnelle, s'établit une rencontre immatérielle, sonore, qui active la mise en présence, la dévoile et l'impose. Décharges de mousqueterie, tirs d'escopeterie ou de canon, ces bruits annoncent l'arrivée, puis entraînent un dialogue dans une succession d'appels et de réponses qui composent un « jeu<sup>537</sup> » selon les mots de Bacqueville de la Potherie. De signe et substitut de la parole, le bruit devient un mode de communication. Métronome de la rencontre, il joue un rôle important dans la mise en contact entre voyageurs français et Amérindiens. Il la rythme et en scande les temps forts.

Le bruit inaugural qui marque l'entrée du voyageur sur des terres nouvelles fait l'objet de mises en scène rituelles à travers lesquelles se déploient les stratégies d'un jeu de pouvoir. Nous envisagerons en quoi le rituel sonore est une performance théâtrale qui manipule et utilise la dimension invisible et, en même temps, spectaculaire du bruit.

Tout d'abord, c'est par sa fonction de structure que le bruit rythme le récit de la rencontre, soulignant ainsi le caractère rituel de l'entrée dans le territoire. L'emploi des armes légères

---

<sup>534</sup> Elizabeth Gallat-Morin et Jean-Pierre Pinson, *La vie musicale en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 2003.

<sup>535</sup> Paul-André Dubois, « Chant et mission en Nouvelle-France, espace et rencontre des cultures », Thèse de doctorat en histoire, Département d'histoire, Université Laval, 2004; Paul-André Dubois, *De l'oreille au cœur : naissance et évolution du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France au cours de la première moitié du XVIIIe siècle*, Sillery, Septentrion, 1997; Paul-André Dubois, « Des mondes religieux parallèles, un espace commun? Amérindiens et musique vocale européenne sous le Régime français », *Études d'histoire religieuse*, LXVII, 2001, p. 105-115; Paul-André Dubois, « Innovation et langue vulgaire : Les chants mobiles du Propre de la Messe dans les missions de Nouvelle-France », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire, lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002, p. 141-156.

<sup>536</sup> Jean-François Plante, *Pratiques des musiciens militaires en Nouvelle-France*, Mémoire de maîtrise en ethnologie, Département d'histoire, Université Laval, Québec, 2006; Jean-François Plante, *Les musiciens militaires dans l'espace sonore, social et rituel de la Nouvelle-France*, Thèse de doctorat en ethnologie, Département d'histoire, Université Laval, Québec, 2010.

<sup>537</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, t.3, p. 218.

et du canon qui rythme les séquences d'ouverture et de clôture de la rencontre est issu du modèle des entrées royales et militaires<sup>538</sup>. Nous verrons ensuite que le fusil est un objet inédit et inouï qui suscite un premier vertige, illustrant l'ambivalence et la fragilité des premiers contacts. Considéré comme un objet magique, son éclat est au cœur d'une stratégie de séduction et compose une diplomatie du spectacle.

Nous tenterons ensuite de comprendre comment en tant qu'instance d'énonciation à part entière le bruit constitue un instrument de communication et un puissant marqueur de territorialité. En raison de son fort volume sonore, le fusil dispose d'un pouvoir de diffusion très large, égalé, voire dépassé, par celui des canons. Au-delà de la mise en présence qu'il opère, il s'agira de considérer le bruit comme le retentissement d'une présence conquérante. Les voyageurs par le navire et le canon ou le fusil, entendent s'imposer en nombre et au plus grand nombre en faisant résonner leur puissance sonore. Nous verrons comment l'élément sonore permet une infiltration, efficace et directe, une délimitation, brutale et conquérante, du territoire. Il constitue à ce titre la composante essentielle d'un cérémonial colonial.

Enfin, ce chapitre analysera la résonance du son à travers les pratiques d'imitation et d'appropriation du rituel sonore par les Amérindiens, donnant lieu à une diplomatie métissée. « La sonorité résonne essentiellement : elle est en elle-même résonance. [...] Le grec ancien « *êkhéô* » signifie autant faire du bruit que résonner : il signifie exactement : rendre un son<sup>539</sup> ».

Les éléments sonores qui seront ici étudiés n'incluent pas la dimension vocale ni instrumentale qui se manifeste dans une phase ultérieure de l'interaction, celle de la célébration de l'échange, plus que dans la mise en relation initiale. L'introduction dans le territoire de l'autre s'effectue d'abord au bruit des fifres ou des salves de mousqueterie.

---

<sup>538</sup> Jean- François Plante, *Les musiciens militaires dans l'espace sonore, social et rituel de la Nouvelle-France*, Thèse de doctorat en ethnologie, Département d'histoire, Université Laval, Québec, 2010.

<sup>539</sup> Jean-Luc Nancy, « Préface », dans Pierre Szendy, *L'écoute*, Paris, Editions de Minuit, 2001, p. 8.

## 1. La fonction structurante du son

a) Le rituel sonore de l'arrivée, une « présentation de soi<sup>540</sup> »

Dans les relations de voyage de la Nouvelle-France, le voyageur annonce son arrivée et affirme sa présence de manière formelle et publique par une volée de canon ou une décharge de fusil. Cette pratique solennelle est issue du mode militaire qui officialise certains événements d'importance par le bruit de la mise à feu de la poudre qui s'exerce généralement au moyen des armes légères ou parfois des canons lors de fêtes religieuses de l'Assomption, de la Saint-Jean-Baptiste ou de la naissance du dauphin de Louis XIII par exemple<sup>541</sup>. Cet aspect cérémoniel conféré par le son se double d'une dimension d'appel ; il opère un mouvement d'attraction centrifuge qui amène à soi. Le bruit non seulement est un signal d'arrivée mais il constitue une invitation. Sa fonction informative et référentielle s'accompagne donc d'emblée d'une visée communicative.

Champlain, après huit mois d'absence dans la colonie et à l'issue d'une traversée chaotique, atteint le 13 mai 1611 les rives du port de Tadoussac: « nous fîmes tirer un coup de canon pour avvertir les sauvages afin de savoir des nouvelles des gens de notre habitation de Québec<sup>542</sup>. » Au retentissement du canon, les Amérindiens arrivent aussitôt:

Il vint à nous quelques canots, qui nous dirent qu'il y avait une de nos pataches qui était au port il y avait un mois, et trois vaisseaux qui y étaient arrivés depuis huit jours<sup>543</sup>.

Sans autre médiation, le bruit attire les Amérindiens et entraîne un discours, selon un phénomène d'appel et de réponse. L'écho du canon s'exprime sans délai dans la parole rapportée au discours indirect. L'enchaînement successif des verbes « pour avvertir, afin de savoir [...] ils nous dirent » traduit la double fonction d'information et d'appel du coup de canon et son efficacité. Le bruit entraîne une convergence vers un lieu qui devient aussitôt un espace de rencontre. Ce signal de rassemblement opère aussi une jonction temporelle entre

---

<sup>540</sup> Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne, I : La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973.

<sup>541</sup> Jean-François Plante, *Les musiciens militaires, op. cit.*, p. 93.

<sup>542</sup> Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Émile Giguère, Montréal, Éditions du Jour, 1973, vol. 1, p. 388.

<sup>543</sup> *Ibid.*

passé et présent. L'analepse à valeur explicative détaille les événements survenus en l'absence de Champlain : « une de nos pataches [...] était au port il y avait un mois, et trois vaisseaux [...] étaient arrivés depuis huit jours »; elle raccorde ainsi le passé au présent de la narration.

L'éclat du canon souligne également le franchissement d'un seuil initiatique. Il marque une nouvelle scansion spatio-temporelle, après une période d'absence et le passage triomphal de l'épreuve initiatique des glaces. En effet, avant de relater son arrivée à Tadoussac, Champlain détaille durant 9 pages ses 74 jours de traversée au cours desquels il lui fallut affronter de redoutables « rencontres de glace<sup>544</sup> » dont il fut prisonnier. L'annonce sonore de son retour consacre le franchissement héroïque de ces épreuves en mer et contraste avec le silence et la solitude du voyage en mer. Après le chaos de la traversée, dans un espace instable, Champlain retrouve la structure d'une communauté<sup>545</sup>. À l'image des étapes d'un rituel de passage, les actions entourant son arrivée forment la trame du rituel qui consacre la réintégration de l'individu dans la communauté. Considérant le départ de France comme la séparation et le séjour en mer comme la liminalité, le voyage dans son entier présente les trois étapes d'un rituel de passage. Au niveau textuel, le bruit introduit le lecteur dans un « sas<sup>546</sup> » du récit qui signale l'entrée dans une nouvelle séquence narrative, marquée par l'arrivée dans la colonie.

#### b) Fonction de structure temporelle et textuelle

Le bruit agit comme une scansion temporelle et textuelle. Il est le principal repère qui délimite le début et la fin de la scène de rencontre, tel que le note Joutel : « Nous nous mîmes en route vers les dix heures du matin, l'on fit plusieurs décharges de coups de fusil à

---

<sup>544</sup> Cette traversée est la plus difficile qu'il ait vécue. Après un départ de Honfleur très tôt dans la saison, le 1<sup>er</sup> mars 1611, Champlain est plusieurs fois prisonnier des glaces. Les glaçons qui ont gelé les armatures l'empêchent de manœuvrer et de rester sur le tillac. Après 74 jours en mer, à 80 lieues du grand banc de Terre-Neuve, il frôle à deux reprises la collision et la perte de son navire, confronté à des montagnes de glaces, trois fois plus hautes que le navire et qui bougent à vive allure.

<sup>545</sup> Jean-François Plante, *op. cit.*, p. 164-165.

<sup>546</sup> Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique, 1657 – 1802*, Paris, PUPS, coll. Imago Mundi, 2003, p. 28.



notre départ ainsi qu'on avait fait à notre arrivée<sup>547</sup> », ou encore Hennepin : « Nous mîmes à la voile le 18 septembre avec un petit vent d'ouest très favorable, faisant notre adieu d'un seul coup de canon<sup>548</sup> ». Cette fonction rituelle qui rythme l'arrivée et le départ confère aux deux séquences d'ouverture et de clôture de la rencontre un caractère cérémoniel. Le moment du départ de Champlain pour son exploration de la rivière des Outaouais en mai 1613 est marqué par les décharges sonores :

Ainsi nos canots chargés de quelques vivres, de nos armes et marchandises pour faire présents aux Sauvages, je partis le lundi 27 mai de l'île Sainte-Hélène avec quatre Français et un Sauvage, et me fut donné un adieu avec quelques coups de petites pièces<sup>549</sup>.

## 2. L'arme à feu et le surnaturel

### a) Le fusil, un objet magique

L'arme à feu détient un pouvoir surnaturel. Selon Francis Jennings, elle confère à son détenteur une supériorité inégalée. Les Amérindiens associent fréquemment le bruit et la fumée provoqués par l'explosion de la poudre à la foudre<sup>550</sup>. D'après Bruce Trigger, les Amérindiens accorderaient aux armes à feu le pouvoir mystérieux d'un sortilège, signe de la force surnaturelle de son détenteur<sup>551</sup>. « Les armes à feu et les munitions comprenant la poudre et le plomb, parce qu'elles étaient plus rares et plus chères, seront considérées comme des produits de luxe, mais commenceront néanmoins à se généraliser, surtout chez les Iroquois<sup>552</sup>. » La possession du fusil émerveille les Amérindiens à tel point qu'il confère aux

---

<sup>547</sup> Henri Joutel, *Relation de Henri Joutel*, dans Pierre Margry, *Mémoires et documents [...]*, Paris, Maisonneuve, 1879-1888, vol. 3, p. 485.

<sup>548</sup> Hennepin, *Nouvelle découverte d'un très grand Pays situé dans l'Amérique entre le Nouveau Mexique et la Mer Glaciale [...]*, Utrecht, Guillaume Broedelet, 1697, p. 142.

<sup>549</sup> Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 444.

<sup>550</sup> Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire, The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies*, New York, Norton, 1984, p. 80.

<sup>551</sup> Bruce Trigger, *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Revisited*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985, p. 261-262.

<sup>552</sup> Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âme, Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000, p. 52.

Français le statut d'être supérieurs et d'esprits aux pouvoirs sacrés, *manitous* pour les Algonquiens, *wasicun*, pour les Sioux, ou encore « envoyés du soleil », intercesseurs entre ciel et terre: « on les traitoit d'Envoiez du Soleil, qui venoient les défendre contre leurs ennemis par des coups de tonnerre. Ils vouloient dire de fusils, qu'ils ne connoissoient point avant cela<sup>553</sup>. » Les Sioux, rapporte Hennepin, qualifient le fusil de « *manza Ouackange* », ce qui signifie le « fer qui a de l'esprit<sup>554</sup>. » Il est doté d'un esprit et il est vivant, parfois associé à des êtres surnaturels de leurs mythologies. Bacqueville rapporte que « les fusils leur paraissaient quelque chose de si surprenant qu'ils disaient qu'il y avait un esprit dedans qui faisait retentir le bruit lorsqu'on le tirait<sup>555</sup>. » C'est la détonation qui impressionne ; elle s'apparente à celle de l'oiseau-tonnerre, capable d'un bruit aussi étourdissant. Nicolas Perrot relate que les Sioux en étaient effrayés : le bruit « les épouvanta tellement qu'ils s'imaginèrent que c'était la foudre sur le tonnerre<sup>556</sup>. »

#### b) L'ambivalence du fusil : entre terreur et fascination

La détonation du fusil provoque des réactions ambivalentes lors des premiers contacts. Il entraîne une forte curiosité, mêlé d'étonnement et de peur, en raison de son caractère totalement inédit. Cet objet nouveau n'a jamais été vu, ni entendu, ce qui lui confère un pouvoir d'attraction et une force d'impression considérables. Dès 1535, Jacques Cartier souligne dans sa *Deuxième relation* cette double attitude alors que Donnacona lui demande de « faire tirer une pièce d'artillerie<sup>557</sup> », en raison de son caractère inouï: « pour ce que [...] jamais n'en avoyent veu ny ouy<sup>558</sup> ». Cartier ordonne alors de tirer « une douzaine de barges avec leur bouletz<sup>559</sup> », ce qui entraîne des cris d'effroi : ils « furent tous si estonnez, qu'ilz

---

<sup>553</sup> Hennepin, *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe Avec les reflections des entreprises du Sieur de la Salle, sur les Mines de St.Barbe [...]*, Utrecht, Antoine Schouten, 1698, p. 94.

<sup>554</sup> Hennepin, *Description de la Louisiane nouvellement decouverte au Sud Ouest de la Nouvelle France par ordre du Roy. Avec la Carte du Pays : les Moeurs et la Manière de vivre des Sauvages*, Paris, Chez la veuve Huré, 1683, p. 217.

<sup>555</sup> Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique Septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 2, p. 87.

<sup>556</sup> *Ibid.*

<sup>557</sup> Jacques Cartier, *Relations*, édition critique par M. Bideaux, Montréal, PUM, 1986, p. 143.

<sup>558</sup> *Ibid.* La barge est « une petite pièce d'artillerie dont on se servait à bord des navires de guerre du XVIe siècle », *op. cit.*, p. 365.

<sup>559</sup> *Ibid.*

si estonnez qu'ilz pensoient que le ciel feust cheu sur eulx, et ce prindrent a hucher et hurler si tres fort, que sembloit que enfer y feust vuide<sup>560</sup>. »

Nombreux sont les relateurs qui évoquent ces sentiments confus. Champlain souligne la joie et l'étonnement suscités par la nouveauté du son de la canonnade lors de son arrivée au Sault Saint-Louis le 17 juin 1613: « quelques uns de nos sauvages estoient joyeux, et d'autres fort estonnés, n'ayans jamais ouy telle musique<sup>561</sup>. Tonti, alors qu'il arrive en décembre 1679 à un village illinois, Pontdalaria, composé de « plus de cinq cent feux<sup>562</sup> » (cabanes), décrit la double réaction des Amérindiens face au bruit de l'artillerie qui symbolise l'ambivalence de leur rapport aux Français :

Deux ou trois décharges d'artillerie insinuèrent dans leurs esprits avec ces commencements d'amitié, quelque respect mêlé de terreur pour nos armes ; ils nous caressaient, mais nous craignaient en même temps<sup>563</sup>.

Le père Le Jeune souligne la double dimension d'attraction et de rejet face au bruit. Tandis que le clapot de l'eau attire les Hurons qui se précipitent à l'accostage du père à Trois-Rivières en septembre 1637, les coups de canon qui composent les rituels de débarquement, mal interprétés car méconnus des Amérindiens, engendrent chez certains une telle stupeur qu'ils se couchent pour s'en protéger :

Les Hurons accoururent incontinent au bruit des rames de deux chaloupes, qui nous portoient. Le tonnerre du canon venant à esclatter du fort, à nostre desembarquement, j'en vis quelques uns qui se jetterent par terre d'estonnement<sup>564</sup>.

Les Français peuvent non seulement imiter le bruit du tonnerre mais aussi produire des éclairs avec leurs fusils. Cette double dimension visuelle et sonore impressionne considérablement: « Un coup de fusil ou de pistolet leur paraît un coup de foudre précédé

---

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 470.

<sup>562</sup> Henri de Tonti, *Relations de la Louisiane et du Fleuve Mississipi*, Amsterdam, Chez J. F. Bernard, 1720, p. 62.

<sup>563</sup> *Id.*, p. 64-65.

<sup>564</sup> RJ, vol. 12, 1637, p. 235.

par son éclair<sup>565</sup> ». Les relateurs insistent sur l'ascendant que cela leur procure : ils « nous prenaient pour les maîtres du tonnerre<sup>566</sup> », rapporte Tonti. Champlain qui tire du fusil en signe d'accueil, le 13 juin 1611 face à 200 Hurons qu'il est « content de voir<sup>567</sup> », est contraint d'arrêter, car les Amérindiens, intimidés face à ce bruit inconnu et craignant d'être blessés, lui demandent de cesser :

L'escopeterie tira par deux fois de 13 barques ou pattaches qui y estoient, qui les estonna de telle façon qu'ils me prièrent de dire que l'on ne tirast plus, & qu'il y en avoit la plus grand part, qui n'avoient jamais veu de Chrestiens, ny ouy des tonnerres de la façon, & craignoient qu'il ne leur fit mal<sup>568</sup>.

### c) Le fusil : sujet d'interaction

Le fusil, par la curiosité qu'il suscite, engendre une variété d'émotions allant de l'admiration à la joie. Il déclenche et nourrit l'interaction, comme le souligne Joutel. Les Amérindiens, fascinés, lui demandent de répéter le bruit comme un divertissement:

Nous entendîmes pousser un cri, nous sautâmes sur nos armes pour voir ce que c'était. Vers le lieu où nous avons entendu le bruit, nous aperçûmes une bande de sauvages. On leur fit voir l'effet que faisaient nos armes, ils admirèrent le trou, leurs yeux s'écarquillaient et ils nous faisaient signe de recommencer car cela leur semblait leur procurer de la joie<sup>569</sup>.

La nature extraordinaire de cet objet s'applique par un effet d'association et de transfert à ceux qui le détiennent. Bacqueville relate l'admiration d'un Esquimau face au fusil : « il me parut si surpris [...] par l'effet du fusil qu'il fut comme immobile par l'admiration où il était d'une chose qui lui paraissait si extraordinaire<sup>570</sup>. » A partir de l'anecdote de cette rencontre, il embraye sur une généralisation : « Les Français qui faisaient le commerce chez les nations du Canada avaient souvent le plaisir de les voir dans ces sortes de ravissements<sup>571</sup> », et il

---

<sup>565</sup> *Id.*, p. 175.

<sup>566</sup> *Id.*, p. 176.

<sup>567</sup> Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 398.

<sup>568</sup> *Ibid.*

<sup>569</sup> Henri Joutel, *op. cit.*, p. 275.

<sup>570</sup> Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, *op. cit.*, vol. 2, p. 86.

<sup>571</sup> *Id.*, p. 87.

conclut : « il suffisait à une nation de posséder des Français pour se croire à l’abri des insultes de ses voisins<sup>572</sup>. »

Cet objet guerrier qui sert à l’établissement de l’autorité, de la peur initiale qu’il suscite va progressivement provoquer la curiosité, propre à toute rencontre, puis l’engouement, voire même le désir de possession, allant de la répulsion à l’attraction. S’il est l’agent principal de la pénétration inaugurale dans le territoire, il le sera ensuite systématiquement, à titre d’objetsésame qui ouvre les voies de passage intérieures, en raison de sa haute valeur d’échange aux yeux des Amérindiens.

### **3. Le plaisir sonore et la diplomatie du spectacle**

La détonation des armes sera utilisée dans une « logique d’éclat<sup>573</sup> » qui s’inscrit dans la culture politique française sous Louis XIV et qui vise à « émerveiller les Amérindiens par des mises en scènes où la pompe compose un langage de supériorité. [...] Onontio et ses agents investissent en France les méthodes de la politique-spectacle de la royauté destinées à impressionner les sujets<sup>574</sup> ».

Il s’agit de charmer les Amérindiens par un « éblouissement auditif<sup>575</sup> ». Dominique Deslandres souligne que la venue des missionnaires en Nouvelle-France est l’occasion de mettre en scène « grâce à des supports « audiovisuels », une religion triomphante et, à coup sûr, impressionnante. [...] Feux de réjouissance ou feux d’artifice, canonnade de bienvenue, utilisation des mousquets dans les batailles contre les Iroquois, les colons et les marchands français déploient tous les moyens pour impressionner les Amérindiens par leur avance technologique<sup>576</sup>. »

---

<sup>572</sup> *Id.*, p. 88.

<sup>573</sup> Gilles Havard, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d’En Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion et Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 396.

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> Alfred Tomatis, *L’oreille et le langage*, Paris, Seuil, 1978, p. 32.

<sup>576</sup> Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003, p. 439.

Ce jeu du spectacle sonore relève à la fois de l'*agôn* qui exprime l'esprit de conquête et de la *mimicry* qui incite à jouer un rôle destiné à fasciner les Amérindiens. Ils se laissent aisément surprendre et impressionner par ce jeu qui déclenche les sensations fortes, caractéristiques de l'*ilinx*.

a) Admiration et puissance

L'usage du fusil crée d'emblée un rapport de force à l'avantage des Français qui en profitent, conscients de l'effet de cette singularité sonore, tel qu'en témoigne d'Iberville en 1699 lors de son exploration du Mississippi : « nous tirâmes sur le soir, trois coups de perrier qui les fit tous tomber en admiration<sup>577</sup>. » Lahontan mise sur son effet visuel lors de son arrivée chez les Essanapés (Dakotas) le 27 novembre 1688, face à « cinq ou six-cents hommes<sup>578</sup> » : « Nous entrâmes tous au village avec nos fusils que ces sauvages ne pouvaient se lasser d'admirer; car ils ne connaissaient que par ouï-dire ces instruments meurtriers<sup>579</sup>. »

Le bruit fait retentir la puissance royale dans un fascinant spectacle qui suscite l'admiration, comme l'illustre cette scène relatée par Bacqueville de la Potherie dans son *Histoire de l'Amérique septentrionale* :

Des Outaouais qui étaient descendus de leur pays pour faire la traite, conclurent une si haute idée de la Nation Française lorsqu'ils virent tous ces grands canots qu'ils ne pouvaient s'imaginer comment l'esprit humain pouvait faire des Machines qui leur paraissaient si extraordinaires. Les illuminations qui étaient à quatorze beaux Vaisseaux le jour du *Te Deum*, les divers mouvements des Matelots, le bruit de l'artillerie, la quantité de boulets & de canons qu'ils virent étaient autant de sujets d'admiration de la puissance du grand Onontio de France<sup>580</sup>.

Le bruit est un élément central dans la construction du « théâtre » de la rencontre dans ses multiples acceptions. Le *theatron* est d'abord le lieu de la vision, une scène où brille la

---

<sup>577</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississippi par deux frégates du Roi, la Badine commandée par M. d'Iberville, et le Marin, par M. de Surgères qui partirent de Brest le vendredi 24 octobre 1698*, dans Pierre Margry, *op.cit.*, vol. 4, p. 260.

<sup>578</sup> Baron de Lahontan, *Nouveaux Voyages*, dans *Œuvres complètes*, Édition critique par Réal Ouellet, Montréal, PUM, 1990, p. 405.

<sup>579</sup> *Id.*, p. 406.

<sup>580</sup> Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, *op. cit.*, vol. 3, p. 137.

lumière, s'animent les mouvements et les objets, visant à produire un effet. Bacqueville souligne l'importance du nombre, « quantité de boulets et de canons », qui démontre la stratégie d'un déploiement de forces. Comme au théâtre, le bruit éclatant des fusils et des canons construit un espace sonore partagé qui réunit tous les auditeurs, tant ceux qui produisent le bruit que ceux qui le reçoivent. Il crée une communauté d'appartenance autour de ceux qui vivent la même expérience sonore, comme l'observe l'anthropologue David Le Breton: « si le son rassemble l'espace, il réunit aussi les individus sous sa bannière. Proféré en commun, il procure un sentiment fort d'appartenance, celui de parler d'une seule voix. [...] La foule [...] se renforce de la prégnance des stimulations sonores. Elle rend solidaire du monde là où la vue le tient à distance<sup>581</sup>. »

b) « Contenter »: le jeu sonore scelle l'union

Le jeu du rituel sonore vise ouvertement à plaire aux Amérindiens. Le voyageur use de la force d'attraction de l'artillerie pour s'octroyer leur amitié et nouer des alliances. Le bruit est alors dénué de sa fonction informative, remplacée par une fonction de séduction. Grâce à son pouvoir symbolique, l'arme devient un précieux outil d'influence, utilisé par pur intérêt pour répondre au désir d'honneur des Amérindiens, comme le souligne le missionnaire récollet Chrestien Le Clercq, dans sa *Nouvelle relation de la Gaspésie* : « ils aiment l'honneur et ils sont bien-aises d'en recevoir, lorsqu'ils viennent en traite aux Habitations Françaises ; et c'est aussi pour les contenter, qu'on tire quelquefois les fuzils, et même du canon à leur arrivée<sup>582</sup> ».

Lescarbot dans son *Histoire de la Nouvelle-France* évoque le goût du canon chez les Amérindiens en raison de la manifestation d'honneur qu'ils y perçoivent. Il s'agit d'un jeu qui vise la reconnaissance de leur statut et qui exprime un désir de distinction :

Et voulait bien Membertou qu'on fit l'honneur de tirer notre canon quand il arrivait, pour ce qu'il voyait qu'on faisait cela aux Capitaines Français en tel cas, disant que cela lui était dû puisqu'il était Sagamos. Et quand ses confrères le

---

<sup>581</sup> David Le Breton, *La saveur du monde, une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006, p. 116.

<sup>582</sup> Chrestien Leclercq, *Premier Etablissement de la Foy dans la nouvelle France [...]*, Paris, Amable Auroy, 1691, p. 408.

venaient voir il n'était pas honteux de venir demander du vin pour leur faire bonne chère, et montrer qu'il avait du crédit<sup>583</sup>.

Ainsi s'illustre la dimension d'émulation propre au jeu. Il révèle le désir d'égaliser voire même de surpasser l'autre. L'éclat sonore fait partie du faste déployé en vue de « flatter » :

Nous nous embarquâmes avec trente neuf sauvages dans mon grand canot et nous fûmes reçus en arrivant au fort par Monsieur de Beaucour avec un grand cérémonial et au bruit du canon, ce qui a infiniment flatté mes sauvages<sup>584</sup>.

Lorsque Champlain rencontre les Algonquins et les Ojibwés et leur annonce son soutien dans leur guerre contre les Iroquois, ceux-ci sont intéressés par ses armes et lui demandent : « pour signe de grande amitié que je fisse tirer des mousquets et des arquebuses et qu'ils seraient fort satisfaits : ce que je fis. Ils poussèrent de grands cris avec étonnement et principalement ceux qui n'en avaient jamais vus ni ouïs<sup>585</sup>. »

#### c) Le « jeu militaire » des décharges sonores

Bacqueville évoque le « jeu militaire » du canon et du mortier qui vise à séduire les Amérindiens en jouant sur leur système de croyances, notamment leurs superstitions. Ce qu'ils « admirent », c'est la manifestation visuelle du son qui symbolise, par son aspect « extraordinaire », le surnaturel :

Messieurs les Ambassadeurs étaient charmés de toutes les libéralités qu'on leur fit. On leur donna le lendemain le plaisir du mortier et du canon. Ce jeu militaire leur plût assez. Ils admirèrent l'artifice de plusieurs fusées. Les Sauvages sont naturellement superstitieux, ils croient toujours qu'il y a de l'enchantement dans les choses qui leur paraissent extraordinaires, ou qu'il y règne quelque Esprit<sup>586</sup>.

---

<sup>583</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Tross, 1866, p. 77.

<sup>584</sup> François Picquet, « Journal qui peut servir de mémoire et de relation du voyage que j'ay fait sur le Lac Ontario pour attirer au nouvel établissement de la Présentation les sauvages Iroquois des Cinq Nations suivant l'intention de M. de la Jonquière gouverneur général de toute la Nouvelle France et de Monsieur Bigot intendant », [1751], *RAQ*, vol. 26, no 2, 1996, p. 45.

<sup>585</sup> Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 325.

<sup>586</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, t.3, p. 218.



Le bruit est employé comme une technique de domination effective. Jean-Pierre Gutton rappelle que « les cérémonies politiques utilisent des effets [...] sonores, pour s’assurer, ou renforcer la fidélité des sujets<sup>587</sup> ».

Les coups de fusil suscitent l’émotion et procurent, selon l’expression d’Alain Corbin, « une jouissance sensible<sup>588</sup> ». L’admiration du fusil provient de l’association du visuel au sonore ; c’est le phénomène d’ « audio-vision » qui confère au bruit sa dimension spectaculaire. Il est défini par Michel Chion comme un type de perception

dans lequel l’image est le foyer conscient de l’attention, mais où le son apporte à tout moment une série d’effets, de sensations, de significations qui, par un phénomène de projection, sont portés au compte de l’image et semblent se dégager naturellement de celle-ci [...] <sup>589</sup>.

De la même manière, « le terme de visu-audition s’applique à un type de perception qui est consciemment concentré sur l’auditif (concert, conversation), et où l’audition est accompagnée, renforcée, [...] transformée par un contexte visuel qui l’influence et peut amener à projeter sur elles certaines perceptions<sup>590</sup> ». Le lien unissant les sons et les images produit un effet de valeur ajoutée, soit une « valeur sensorielle, informative, sémantique, narrative, structurelle ou expressive qu’un son entendu dans une scène nous amène à projeter sur l’image, jusqu’à créer l’impression que nous voyons dans celle-ci ce qu’en réalité nous y “audio-voyons”<sup>591</sup> ». La relation audiovisuelle la plus répandue est la « valeur ajoutée », qui désigne « la valeur expressive et informative dont un son enrichit une image donnée<sup>592</sup> ».

Les Français jouent sur cette performance audio-visuelle pour faire de la rencontre un véritable spectacle. Nul n’évoque mieux l’audio-vision que le père Le Mercier à son arrivée en juillet 1657 chez les Onondaga pour établir la mission de Sainte-Marie-des-Iroquois :

---

<sup>587</sup> Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire. Essais sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris, PUF, 2000, p. 19.

<sup>588</sup> Alain Corbin, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 42.

<sup>589</sup> Michel Chion, *Le son*, Paris, Nathan, 1998, p. 220.

<sup>590</sup> *Id.*, p. 221.

<sup>591</sup> *Id.*, p. 436.

<sup>592</sup> *Ibid.*

Nous entrâmes l'onzième de juillet dans le Lac nommé Gannentaa sur les bords duquel nous allions dresser notre demeure [...]: nous y mîmes nous-mêmes à terre cinq petites pièces de canon, dont le petit tonnerre qu'on fit entendre sur les eaux de ce lac, fut suivi de la décharge de toutes les arquebuses de nos gens. C'était le premier salut que nous envoyâmes par eau, par l'air et par les bois aux Anciens du pays qui nous attendaient avec une grande multitude de peuple<sup>593</sup>.

Il souligne l'ampleur du retentissement du bruit qui se propage dans les trois éléments : l'eau, l'air et la terre. Plus encore, il anime l'espace comme l'exprime l'hypothèse : il « roulait sur les eaux, éclatait dedans l'air, et résonnait fort agréablement dans les forêts<sup>594</sup> ». La scène est tout aussi vite remplie d'émotions que d'Amérindiens ravis d'accueillir les Français, « faisant voir dans leurs yeux et leurs gestes les sentiments de leur coeur tout rempli de tendresse<sup>595</sup> ». La séquence s'achève par un *Te Deum* « en action de grâces de notre heureuse arrivée » et une prise de « possession de tout ce pays au nom de Jésus-Christ<sup>596</sup> ».

Les salves de mousqueterie confèrent un caractère événementiel à la rencontre et n'ont d'autre fonction que celle d'un jeu théâtral, entraînant le plaisir et le désir de surenchère des Amérindiens qui en réclament davantage:

[...] au grand contentement des Sauvages qui estoient avec nous, lesquels en tesmoignoient avoir bien de la joye, nous excitant mesme à tirer, et, pendant que nous tirions, d'un bout à l'autre des canots alloient et venoient chargez de monde<sup>597</sup>.

---

<sup>593</sup> RJ, vol. 43, p. 156.

<sup>594</sup> *Ibid.*

<sup>595</sup> *Ibid.*

<sup>596</sup> *Ibid.*

<sup>597</sup> Henri Joutel, *op. cit.* p. 436-437.

#### 4. Le retentissement d'une présence conquérante

##### a) Découverte et prise de possession

Non seulement le bruit participe à la construction d'un nouveau paysage sonore mais aussi d'un nouveau territoire. Les récits d'exploration illustrent ce lien direct entre le coup du fusil et l'appropriation des terres nouvellement découvertes. Chrestien Leclercq, accompagnant La Salle dans la découverte du Mississippi en 1682, décrit le rôle central du son qui est un élément constitutif de la cérémonie de découverte et de prise de possession :

Le 9 avril nous fismes la cérémonie avec le plus de solennité qu'il nous fut possible, de planter la croix et arborer les armes de France, après que nous eumes chanté l'Hymne de l'église *Vexilla Regis* et le *Te Deum*, le Sieur de La Salle prit au nom de sa Majesté possession de ce fleuve de toutes les rivières qui y entrent, et de tous les pays qu'elles arrosent. L'on dressa un acte authentique signé de tous tant que nous étions et au bruit et décharge de tous les fusils, l'on mit en terre une plaque de plomb où les armes de France et les noms de ceux qui venaient de faire la découverte étaient gravés<sup>598</sup>.

« Les rituels fonctionnent selon un schéma séquentiel et interviennent à des moments disruptifs et transitoires, raison pour laquelle les notions de seuil, de passage et de liminalité y sont essentielles. Ils réalisent de manière symbolique un avant et un après<sup>599</sup> ». Ici, le rituel sonore participe clairement à la création d'un nouveau territoire. Cette clôture sonore et solennelle fait résonner l'éclat du pouvoir royal et vient sceller la gravure sur la plaque de plomb enfoncée dans le sol, au terme d'un triple ancrage (croix, armes et plaque).

---

<sup>598</sup> Chrestien Leclercq, *Premier Etablissement de la Foy dans la nouvelle France, contenant l'Histoire des Colonies Françaises, et des Découvertes, qui s'y sont faites jusques à présent*, Paris, Amable Auroy, 1691, p. 237.

<sup>599</sup> Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris, A. et J. Picard, 1992, p. 27.



Figure 13: *Découverte du cours du Mississipi et de la Louisiane*, 1699, estampe [s.n.]  
Source : Gallica, BNF.

La cartouche de cette carte révèle le rôle central du fusil dans la prise de possession territoriale. Le procès-verbal, au milieu de la scène, est encadré à gauche par une haie rigoureusement ordonnée où chacun porte le fusil à l'épaule. L'Amérindien cautionne cette scène d'appropriation de son territoire qu'il observe et surplombe, symbolisé par son arc et ses flèches.

#### **b) Le bruit scelle l'alliance**

Plus encore, le bruit agit, car il possède une fonction performative. L'énoncé performatif est simultanément constat et acte, il fait exister par le fait même d'être émis. Ainsi, par sa force de propagation, il est au service de l'expression du pouvoir et d'un désir de conquête. Non seulement il permet d'asseoir l'autorité par le canon, symbole de pouvoir associé à la pompe

du vaisseau, mais aussi de s'approprier *de facto* le territoire. Il marque ainsi le prolongement de soi dans l'espace de l'autre. La détonation s'apparente à une attaque de jeu qui place d'emblée son émetteur en position dominante en raison de la force spectaculaire, sensorielle et symbolique du bruit de ses armes. Les récits d'exploration fournissent les exemples les plus abondants de ces cérémonies rituelles de prise de possession sonore du territoire. L'ordre donné aux explorateurs par Jean Talon, premier intendant de la Nouvelle-France (de 1665 à 1668 et de 1670 à 1672) est en effet de « prendre possession » et d'arborer les armes du roi lors de leurs découvertes<sup>600</sup>.

L'explorateur Robert Cavelier de La Salle, au cours de son voyage d'exploration du Mississippi, prend possession de plusieurs villages qu'il traverse. Lors de ces rencontres, le bruit est l'acteur principal qui lui permet non seulement de s'introduire dans le territoire mais de se l'approprier et de sceller l'union avec les Amérindiens. Henri de Tonti, lieutenant de La Salle, raconte dans ses *Relations de la Louisiane* comment il gagne ses alliances par la pompe du fusil, tel que le démontre dans l'exemple ci-dessous la concomitance du bruit de l'artillerie et du serment d'alliance:

Nous descendimes en canot à [...] Torimant, et à 6 lieues de ce dernier, dans un autre appelé Ozotoni. Nous fûmes par tout également bien reçus, et comme notre arrivée avait déjà fait du bruit dans toute la Nation, nous trouvâmes une fort nombreuse assemblée de peuple dans celui-ci; ce qui obligea M. de la Salle d'y faire arborer les Armes du Roi, au bruit de notre artillerie. L'éclat et le feu de nos armes inspira un tel respect, et jeta une telle consternation parmi toute cette multitude, que leur Chef nous jura de la part de sa nation une inviolable alliance<sup>601</sup>.

A l'arrivée au village des Natchez, une nation « qui peut mettre en tout temps trois mille hommes sous les armes », Tonti mentionne le même rituel sonore :

---

<sup>600</sup> « J'y ai fait partir des gens de résolution qui promettent de percer plus avant qu'on a jamais fait [...] En tous lieux ces aventuriers doivent faire des journaux et répondre à leur retour aux instructions que je lui ay données par écrit. En tous lieux, ils doivent prendre possession, arborer les armes du Roy, et dresser des procès-verbaux pour servir de titre », cité dans Raymonde Litalien *et al.*, *La mesure d'un continent, atlas historique de l'Amérique du Nord, 1492-1814*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Québec, Septentrion, 2001, p. 98.

<sup>601</sup> Henri de Tonti, *Relations de la Louisiane, Relations de la Louisiane et du Fleuve Mississippi où l'on voit l'état de ce grand pays et les avantages qu'il peut produire*, Amsterdam, Chez Jean-Frédéric Bernard, 1720, p. 114-115.

[...] le chef nous reçut avec joie, nous fit présent de provisions de bouche, et nous régala de tout ce qu'il avait de meilleur. Le lendemain de notre arrivée, nous y arborâmes les armes du Roi au bruit de nos mousquets, après quoi nous prîmes congé du Chef, qui nous assura d'une parfaite soumission<sup>602</sup>.

Dans ces deux occurrences, le bruit, par son autorité et sa force d'impression, est un acte qui rend effectives la prise de possession territoriale et la soumission au roi de France. Le syntagme « au bruit de » est un complément circonstanciel de manière. La manifestation sonore s'inscrit dans la diplomatie d'apparat qui utilise les méthodes de la politique-spectacle de la royauté destinées à impressionner les sujets.

Une fois obtenu le résultat escompté, le voyageur s'en va. Comme le souligne Pierre Berthiaume, dans le récit d'exploration « le discours ne poursuit qu'un seul but : annoncer des ordres, des décisions et marquer leur exécution. Le récit est le prolongement de la parole du roi qui se veut toujours performative. A son tour, le récit se fait performatif, dire c'est faire, ou plutôt avoir fait<sup>603</sup>. » L'empreinte sonore traduit une emprise efficace sur le territoire. Aucun discours, hormis celui de l'artillerie, n'accompagne le rituel pour mettre l'emphase sur l'efficacité et le pouvoir symbolique du son qui entraîne un engagement fort (« jura, assura », « inviolable alliance, parfaite soumission »). A la prise de possession, répond la sujétion consentie, qui atteste d'une alliance pacifiquement obtenue, par la simple pompe rituelle. Le bruit est l'agent de la rencontre et de son succès. « La diffusion des représentations de l'autorité et du symbolisme royal, particulièrement lors des cérémonies, compte parmi les moyens utilisés pour asseoir le pouvoir dans une colonie éloignée comme la Nouvelle-France<sup>604</sup> ».

---

<sup>602</sup> *Id.*, p. 128.

<sup>603</sup> Pierre Berthiaume, *L'aventure américaine au XVIIIe siècle: Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, p. 108.

<sup>604</sup> *Id.*, p. 43.

c) Allégeance et nouvelle identité

La canonnade est également l'expression d'une récompense distinctive attribuée à ceux qui adhèrent à la religion. Les jésuites la réservent aux convertis pour renforcer leur sentiment d'appartenance :

Ils partirent trois de compagnie avec le P. Daniel, qui les reco[n]duisoit à Kebec, où nous avo[n]s dressé le Seminaire. Comme ils s'embarquoient dans un canot, Monsieur de Chasteaufort imitant volontiers l'affection de Monsieur notre Gouverneur [...], les fit saluer à coups de canon, pour tesmoigner à ces jeunes Sauvages, & à tous leurs compatriotes que nos Capitaines cherissent & honorent tous ceux qui se veulent ranger sous l'estandart de nostre creance<sup>605</sup>.

Le fusil sert d'arme d'évangélisation pour les missionnaires. Comme l'observe Denys Delâge, « les jésuites ont aussi recours au pouvoir du fusil pour favoriser les conversions<sup>606</sup> ». D'ailleurs, à partir de 1640 un édit royal interdit aux Français de troquer des armes aux Amérindiens non convertis. Leur possession est donc réservée aux seuls chrétiens<sup>607</sup>. Le fusil est le symbole d'une nouvelle identité, offert lors du baptême et accompagné par l'attribution d'un nouveau nom.

Voici donc tes frères qui te déclarent que tes amis sont leurs amis, et que tes ennemis sont leurs ennemis, et pour ce que notre nôtre Capitaine t'a fait présent d'une arme à feu, tes frères te présentent par mes mains de la poudre pour t'en servir dans les besoins<sup>608</sup>.

L'arme à feu, donnée lors du baptême, illustre l'arme symbolique que représente la religion, comme l'évoque le père Le Jeune :

Le baptême vous a donné des armes et des forces contre vos ennemis invisibles, servez-vous en courageusement; [...] là-dessus il lui fait présent d'une belle

---

<sup>605</sup> RJ, vol. 12, p. 110.

<sup>606</sup> Denys Delâge, *Le pays renversé, Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 177.

<sup>607</sup> *Ibid.*

<sup>608</sup> RJ, vol. 20, p. 220.

arquebuse, qui étonna ce bon néophyte, car ces armes leur sont toutes nouvelles<sup>609</sup>.

Le premier Amérindien baptisé à Montréal, le chef algonquin Tessouat, longtemps récalcitrant à la conversion finit par l'accepter, en même temps qu'il reçoit une arquebuse des mains du gouverneur Maisonneuve : « M. de Maisonneuve donna une belle arquebuse à Paul avec les choses nécessaires pour s'en servir <sup>610</sup>. » Son neveu Joseph, non seulement accepte le baptême, mais aussi le mariage chrétien, en échange d'une arquebuse offerte par sa marraine Madame de la Peltrie, fondatrice séculière des Ursulines à Québec, qui s'était déplacée à Montréal pour participer aux cérémonies de la fondation de la ville :

Nous viennent prier qu'on les baptise et marie ce même jour, ce que nous fîmes avec les circonspections et instructions requises, et à ce nécessaires en tel cas. M. de Maisonneuve [...] lui donna le nom de Joseph et Madame de la Peltrie sa marraine une arquebuse<sup>611</sup>.

Le fusil, cadeau de baptême, symbolise la naissance d'une nouvelle identité, française et chrétienne. Il est une arme au service de la religion, offerte aux nouveaux mercenaires qui acceptent ainsi de mener le combat contre les ennemis de Dieu.

## 5. Mimicry sonore

Le déploiement spectaculaire de la puissance sonore française suscite fascination et envie à tel point qu'aux détonations émises par les voyageurs résonnent par l'écho de l'imitation celles des Amérindiens qui copient la pratique de salutation. L'accueil réservé aux Français par les Amérindiens compose une séquence rituelle qui reproduit en réplique les cérémonies françaises. Rapidement adoptée, elle est appropriée par les Autochtones au point où elle devient un élément de leurs rituels d'accueil, donnant lieu à une diplomatie métissée<sup>612</sup>. Alors que « les différents éléments qui structuraient le protocole des conférences étaient [...]

---

<sup>609</sup> RJ, vol. 20, p. 218-220.

<sup>610</sup> RJ, vol. 24, p. 236.

<sup>611</sup> RJ, vol. 24, p. 232.

<sup>612</sup> Gilles Havard, *Empire et Métissages*, Québec, Septentrion, 2003, p. 758-759.



essentiellement d'inspiration amérindienne<sup>613</sup> », deux pratiques françaises sont intégrées aux rituels de la rencontre : la consommation d'alcool lors des festins et le salut de mousqueterie.

Cette duplication par écho qui caractérise les comportements mimétiques, d'ordinaire envisagés comme le signe d'une acculturation, voire d'une assimilation, dans un mouvement unilatéral de réduction de l'autre à soi, par un désir d'alliance ou d'annulation de la différence<sup>614</sup>, n'est pas qu'une simple reproduction servile. Elle procède d'un double jeu qui révèle la complexité et l'ambiguïté des situations coloniales. Derrière la *mimicry*, se cache un jeu stratégique. Le son est constitué par la résonance, comme le rappelle Jean-Luc Nancy, « On pourrait dire que l'écho fait partie du son, qu'il appartient à son immanence [...]. La résonance est dans le son lui-même : un son est à lui-même sa chambre d'écho. Le grec ancien « *êkhêô* » signifie aussi faire du bruit que résonner : il signifie exactement : rendre un son. Un son est toujours rendu, restitué, de lui-même à lui-même<sup>615</sup> ». La résonance qu'est l'imitation ne se réduit pas à un phénomène de répétition mais vise à instaurer un dialogue guidé par un objectif de reconnaissance et une quête d'honneur. La *mimicry* modifie les rapports de pouvoir en opérant un déplacement, voire un renversement, et donne lieu à un transfert de pratiques qui mène à un transfert de pouvoir.

#### a) Mimicry et alliance

Michael Taussig, dans son ouvrage *Mimesis and alterity*<sup>616</sup>, inspiré de l'essai de Walter Benjamin « Sur le pouvoir d'imitation<sup>617</sup> », a mis en évidence l'importance de l'imitation dans la mise en contact des populations « civilisées » et « sauvages », et rappelle que, de Christophe Colomb à Darwin, les observateurs ont souligné la faculté d'imitation des peuples dits primitifs. En effet, les Amérindiens font preuve d'une grande habileté mimétique et d'une propension à copier les usages des Français : « signe de croix, salut de mousqueterie, port de

---

<sup>613</sup> Alain Beaulieu et Roland Viau, *La Grande Paix, Chronique d'une saga diplomatique*, Montréal, Éditions Libre Expression, 2001, p. 25.

<sup>614</sup> Gilles Havard, *op.cit.*, p. 759; « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècle), *Annales*, 2007, no 3, p. 565.

<sup>615</sup> Jean-Luc Nancy, « Préface », dans Pierre Szendy, *L'écoute*, Paris, Editions de Minuit, 2001, p. 8.

<sup>616</sup> Michael Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, New York, Routledge, 1993.

<sup>617</sup> Walter Benjamin, « Sur le pouvoir d'imitation », traduction par M. de Gandillac, *Œuvres II*, Paris, Folio essais, 2000.

l'épée, du chapeau et de la perruque etc. : les autochtones imitent peut-être les gestes qui leur semblent investis d'une très forte valeur rituelle<sup>618</sup> ». Cette appropriation des gestes rituels vise à faciliter le franchissement du seuil qui sépare le soi de l'autre, à fortifier les alliances et elle témoigne de l'implantation effective du modèle français en Nouvelle-France.

Au-delà de la duplication, la pratique imitée est l'objet d'une appropriation. Elle est intégrée aux pratiques amérindiennes qui s'y mêlent. Ce mélange témoigne de la réussite de la colonisation qui crée un métissage de deux cultures qui s'interpénètrent pour donner lieu par la créativité à une nouvelle société hybride qui consacre le projet colonial.

#### b) La duplication de l'ordre et la reconnaissance d'un modèle

A un premier niveau de lecture, l'imitation atteste de la transformation issue de la rencontre et donc du succès de la colonisation qui célèbre la culture française en terre d'Amérique par l'émergence d'une nouvelle société modelée par ses rituels. « Forts de leur connaissance des rituels diplomatiques amérindiens, les Français tentent de les modifier. Ils instaurent progressivement le salut de la mousqueterie à l'arrivée des ambassadeurs [...] <sup>619</sup> ». Les cérémonies d'accueil et de départ sont cadencées au son de l'artillerie française, maniée par les Amérindiens qui reproduisent l'ordre spatial et hiérarchique français. Bougainville, en tant que militaire, est particulièrement sensible à ces pratiques protocolaires qu'il prend soin de détailler lors des rencontres diplomatiques et des visites de Montcalm dans les villages amérindiens. C'est le cas lors de la première rencontre de Montcalm avec les Iroquois du village de la Présentation le 27 juillet 1756, alors qu'il remonte le Saint-Laurent depuis Montréal, en direction de Frontenac pour diriger le 10 août l'attaque du fort britannique Chouaguen<sup>620</sup>.

---

<sup>618</sup> Gilles Havard, « Le rire des jésuites [...] », *op. cit.*, p. 568.

<sup>619</sup> Arnaud Balvay, *L'épée et la plume : Amérindiens et soldats de la marine en Louisiane et au Pays d'en Haut (1683-1763)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 145. Par différents moyens, les autorités coloniales tentent de modifier la chefferie indienne et de hiérarchiser la société, notamment par la distribution d'espontons et de médailles, créant ainsi la catégorie des « chefs à médaille », voir la cérémonie décrite par Bougainville, *op. cit.*, p.110. Sur la valeur de ces marques de distinction, médailles et hausse-cols, voir Bougainville, *op. cit.*, p. 78, 181, 262, 398. « Cette manière d'agir donne l'impression aux autorités françaises d'avoir la mainmise sur leurs alliés amérindiens [...], de nommer des chefs qu'ils pourraient ensuite manipuler », Arnaud Balvay, *op.cit.*, p. 251.

<sup>620</sup> Arrivé de Brest à Québec en mai 1756, Montcalm se rend à Carillon et à Montréal qu'il quitte le 21 juillet pour diriger, sur ordre de Vaudreuil, l'assaut du fort Chouaguen (dit aussi Oswego) sur la rive Sud du lac Ontario

Au départ du Marquis de Montcalm, ces Iroquois se mirent en haie, sous les armes, l'un d'eux battant aux champs, les chefs saluant de l'esponon, et ils firent trois décharges de mousqueterie après avoir passé la pointe au Baril, à trois lieues du fort<sup>621</sup>.

La scène est mentionnée dans son *Journal* avec deux ajouts: « les Iroquois étant en haye, sous les armes à la française <sup>622</sup>». Il renvoie explicitement à un modèle de référence par l'adjectif substantivé « à la française » qui souligne le caractère imitatif de la pratique. Le jugement qualificatif, « un d'eux battant aux champs fort bien », par son caractère évaluatif, place le locuteur en instance d'autorité, attestant d'une imitation fidèle, voire d'une maîtrise proche de l'original par un Iroquois devenu le doublon d'un bon soldat français. La succession de ces actes révèle une distribution ordonnée des rôles en trois catégories (celui qui bat aux champs, les chefs distingués par l'esponon et ceux qui tirent les trois décharges finales). Cet exemple révèle les tentatives de hiérarchisation de la société amérindienne qui visent à «insuffl[er] un esprit de subordination<sup>623</sup> ». Ce protocole solennel consacre le haut rang du commandant en chef des troupes de la Nouvelle-France de Louis XV.

### c) De l'imitation à l'appropriation

L'adoption du rituel de la salutation sonore par les Amérindiens est perçue par les Français comme un signe honorifique et un témoignage de leurs bonnes « dispositions » dont ils profitent pour les conduire vers une autre imitation, comme le révèle le père Sébastien Rasles, lors de son arrivée à Narantsouak (dans l'actuel Maine), en octobre 1723 :

Je n'avais plus qu'une lieue à faire pour arriver, lorsqu'ils m'aperçurent; et aussitôt ils me saluèrent par des décharges continuelles de fusils, qui ne cessèrent qu'à la descente du canot. Cet honneur qu'ils me rendaient, me répondait déjà de leurs dispositions présentes. Je ne perdis point de temps ; et, dès que je fus arrivé,

---

afin d'assurer la sécurité du lac. Cette bataille marque sa première victoire. Il quitte la mission de la Présentation avec l'abbé Picquet et les Iroquois pour affronter le colonel James Mercer et ses 1100 hommes. Mercer est tué le 14 août. Les prises sont nombreuses : 1600 prisonniers, plus de 130 canons, 7 bâtiments de guerre et une abondance de munitions, voir Jacques Lacoursière, Denis Vaugeois, Jean Provencher, *Canada-Québec, 1534-2000*, « L'affrontement final : 1756-1760 », Québec, Septentrion, 2001, p. 135-136.

<sup>621</sup> Louis-Antoine de Bougainville, « Journal de l'expédition d'Amérique », *Écrits sur le Canada. Mémoires, journal, lettres*, Québec, Septentrion, 2003, p. 96.

<sup>622</sup> *Id.*, p. 115.

<sup>623</sup> Arnaud Balvay, « Chefs européens et commandants amérindiens? », *op.cit.*, p. 246- 262.

je fis planter une Croix, et ceux qui m'accompagnaient élevèrent au plutôt une Chapelle qu'ils firent d'écorces, de la même manière que se font leurs cabanes, et y dressèrent un autel<sup>624</sup>.

A la promptitude de la salutation des Abénaquis répond la rapidité de l'implantation du jésuite : « je ne perdis point de temps, dès que je fus arrivé je fis planter une croix », puis il fait élever « au plutôt » une chapelle. La construction de la chapelle « comme leurs cabanes » témoigne des influences réciproques à l'œuvre dans ce processus d'intégration culturelle. L'imitation est à la fois le résultat et le socle de la conversion ; elle signifie que les Amérindiens sont assimilés et assimilables.

d) La création d'une harmonie : échange et dialogue sonores

Si les Amérindiens imitent et prennent plaisir à saluer de l'artillerie, c'est qu'ils attendent une gratification dans l'écho reçu en retour, par une réponse qui les hisse à l'égal des Français, comme un gain de prestige. L'imitation est stratégique, calculée en vue de recevoir un signe de reconnaissance exprimé par le coup de canon. Elle vise donc la création d'un échange.

Ce jeu d'écho entraîne un dialogue de sons qui se répondent, comme l'illustre le père sulpicien François Picquet en 1751. Les Amérindiens initient cette conversation sonore, ayant adopté la coutume des décharges de mousqueterie. Cela entraîne deux répliques des Français pour y « répondre », une première « dans le même goût », une seconde par le canon, qui entraîne une autre réponse des Amérindiens, composée de cris de joie et d'acclamations qui marquent l'aboutissement de la rencontre et la satisfaction de tous.

Le lendemain matin j'assemblay tous mes canots dont une moitié se mit à ma droite et l'autre à ma gauche, nous avançâmes ainsi sur la mesme ligne jusqu'au fort Frontenac que nous saluâmes suivant l'usage, jamais réception n'a été plus solennelle, nos Nepissingues et nos Algonquins qui alloient en guerre avec Monsieur de Belestres se mirent d'abord en haye de leur propre mouvement plus haut que le fort Frontenac avoit trois drapeaux, firent plusieurs décharges de leur mousqueterie et des cris de joyes sans fin l'on y répondit dans le même goût dans tous les bords de nos petits navires d'écorce, Monsieur de Verchère et Monsieur de la Valtry firent en même temps tirer les canons du fort, et mes sauvages de leur costé transporté de joie de l'honneur qu'ils recevoient fesoient

---

<sup>624</sup> RJ, vol. 67, p. 192.

aussy un feu continu avec des cris et des acclamations qui réjouissoient tout le monde<sup>625</sup>.

Une chaîne sonore se crée et entraîne une surenchère où chacun réplique par un volume plus élevé. La première réponse, imitée, est suivie des canons, qui marque une supériorité, tandis que les sauvages maintiennent leur différence par les « cris » qu'ils mêlent au « feu » des armes. Enfin, des « acclamations », interprétées comme un réjouissement collectif, créent un tiers espace, interculturel, façonné par l'expression sonore hybride. Pour Michael Taussig, cette interaction créée par l'imitation ouvre un nouvel espace, « l'espace entre<sup>626</sup> » l'autre et le même, entre l'identité et l'altérité, qui vise un échange créatif, marqué par l'appropriation et pas uniquement l'imitation d'un modèle.

#### e) La menace de la ressemblance

Si l'imitation est l'instrument privilégié de la « mission civilisatrice », elle menace de remettre en cause la dichotomie colonisateur/colonisé<sup>627</sup>. Selon Homi Bhabha, la mimicry est caractérisée par une ambivalence, elle est « à la fois ressemblance et menace<sup>628</sup> ». Le colonisé est susceptible de déstabiliser l'ordre colonial en renversant le pouvoir du colonisateur pour le dominer et le surpasser. C'est la crainte que souligne Franquet, ingénieur du roi en Louisiane de 1720 à 1724 :

Leurs armes ordinaires sont des arcs et des flèches qu'ils décochent avec beaucoup d'adresse. Ils se servent aujourd'hui de fusils, de haches et de sabres que nous leur avons donnés en présents. En cela on trouve que nous manquons de politique, disant que ce sont des armes pour nous battre. Les sauvages pensent le contraire et disent, que nous en avons beaucoup et que nous sommes presque aussi fins qu'eux, en ce qu'ils perdent l'usage de leurs flèches et se rendent dépendants de nous pour se servir de nos armes. Aussi a-t-on attention de ne point leur donner trop de poudre<sup>629</sup>.

---

<sup>625</sup> François Picquet, « *Journal qui peut servir de mémoire [...]* », *op. cit.*, p. 47.

<sup>626</sup> Michael Taussig, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, New York, Routledge, 1993, p. 78.

<sup>627</sup> Emmanuelle Saada, « Entre "assimilation" et "décivilisation". L'imitation et le projet colonial », *Terrain*, n° 44, 2005, p. 19-38.

<sup>628</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, New York, Routledge, 1994, p. 86.

<sup>629</sup> Franquet de Chaville, « Relation du voyage de la Louisiane fait pendant les années 1720, 1721, 1722, 1723 et 1724 par M. Franquet de Chaville, ingénieur ordinaire du Roy », *Journal de la Société des américanistes de Paris*, IV, 1903, p. 129. Selon Denys Delâge, l'usage des armes à feu est l'une des causes de la dépendance qui a fortement affaiblis les Amérindiens, et qui a même entraîné leur disparition. Ils ne disposaient pas des matériaux pour les entretenir ni des moyens pour fabriquer la poudre, voir Denys Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.*, p. 144-145.

Dans cette rivalité caractéristique de l'*agôn*, il importe donc de maintenir une différence, évoquée par Bhabha, afin de se protéger d'une trop grande ressemblance qui serait dangereuse, car elle minerait l'autorité et la domination des colonisateurs. Il s'ensuit cet impératif de la « bonne distance<sup>630</sup> » entre l'imitateur et le modèle, centrale dans le processus de l'imitation en contexte colonial, où l'autre est appréhendé, selon les termes de Bhabha, comme « a subject of a difference that is almost the same, but not quite<sup>631</sup> ». C'est ce « presque mais pas tout à fait », ce nécessaire écart entre l'original et la « copie », qu'il convient de maintenir pour que le modèle ne soit pas dépassé ou surpassé.

#### f) Rituel d'adoption et hybridité sonore

L'imitation des pratiques sonores participe à une véritable intégration au corps social. Cela culmine lors de l'adoption où le son joue un rôle unificateur et révèle avec évidence comment le mélange des pratiques mène à celui des cultures et des identités. Bougainville est adopté en septembre 1757 au Sault Saint-Louis ; la scène qu'il relate est encadrée par des manifestations sonores qui sont l'expression de l'hybridité. Dans un premier temps, l'accueil par les décharges de fusil fait résonner le protocole français :

Sur le rivage, nous avons trouvé le missionnaire qui a reçu le marquis de Montcalm au débarquement, l'a harangué et l'a mené à l'église au milieu de deux hayes de sauvages qui l'ont salué, les chefs de l'esponon et les autres, d'une triple décharge de fusils<sup>632</sup>.

Le rituel devient spectacle, exposant la figure exotique de l'Amérindien sous son meilleur jour : « les plus beaux hommes de tout le village, nus, matachés de rouge et de bleu, ornés de bracelets d'argent et de porcelaine, sont venus au devant de nous sur le fleuve [...]. Ces deux canots formaient en vérité un coup d'oeil charmant et qui eût fixé les regards de tous les Européens<sup>633</sup> ». Puis le *Te Deum* est chanté en langue iroquoise, suivi par un festin qui célèbre l'adoption de Bougainville, marquée par l'attribution d'un nouveau nom et d'une nouvelle parenté :

---

<sup>630</sup> Emmanuelle Saada, *op. cit.*, p. 35.

<sup>631</sup> Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 86.

<sup>632</sup> Bougainville, « Journal de l'expédition d'Amérique », *op. cit.*, p. 195.

<sup>633</sup> *Ibid.*

On a chanté le *Te Deum* en langue iroquoise après lequel le Marquis de Montcalm a été conduit à la chambre du conseil [...]. Les Iroquois m'ont adopté dans ce festin et m'ont donné le nom de *Garoniatsigoa*, qui veut dire : le grand ciel en courroux. Me voilà donc chef de guerre iroquois. Ma famille est celle de la Tortue<sup>634</sup>.

Après son adoption, Bougainville sera aussitôt soumis aux rituels sonores de sa nouvelle famille, ainsi, dit-il, « j'ai chanté ma chanson de guerre [...] les autres m'ont dédié les leurs<sup>635</sup> ». Puis, lors d'une cérémonie du calumet : « il m'a fallu pleurer, gémir, fumer dans le calumet<sup>636</sup>. » Arnaud Balvay souligne que Bougainville considère son baptême comme « un épisode exotique de sa vie militaire qu'il pourra raconter plus tard dans les salons parisiens<sup>637</sup> », sans saisir « les implications de l'adoption considérée par les Amérindiens comme une véritable naissance au sein de leur nation, occultant la précédente<sup>638</sup>. »

L'imitation et l'appropriation des pratiques sonores attestent d'une assimilation identitaire et culturelle. Le mélange des traditions militaires françaises et des cérémonies martiales amérindiennes est un exemple parfait d'acculturation qui fait de l'adoption le point culminant de l'intégration de deux sociétés en une.

## CONCLUSION

Le récit du rituel sonore s'inscrit dans une logique d'éclat. Il vise à démontrer à la fois l'autorité du voyageur et la joie que suscite son arrivée. La performativité du discours sonore permet d'attester de l'efficacité du colonisateur.

Discours et stratégies sonores sont ainsi au cœur d'un jeu de pouvoir mené par une performance théâtrale qui sert la démonstration de la puissance coloniale, dans un but de

---

<sup>634</sup> *Id.*, p. 196.

<sup>635</sup> *Ibid.*

<sup>636</sup> *Ibid.*

<sup>637</sup> Arnaud Balvay, *L'épée et la plume*, *op. cit.*, p. 173-174.

<sup>638</sup> *Id.*, p. 174.

domination. Le « jeu militaire » des décharges d’artillerie relève ainsi d’une mimicry qui vise à séduire pour mieux masquer la compétition pour le territoire (agôn).

Son usage révèle une des principales stratégies de la colonisation : éblouir pour subjuguier.

Les Amérindiens, fascinés par la puissance sonore, veulent à leur tour gagner en reconnaissance et en honneur. Le coup de fusil initial trouve son écho dans la réponse de l’Amérindien qui imite et s’approprie la pratique. Il n’est plus un simple auditeur mais devient un acteur à son tour, menaçant alors de renverser l’ordre colonial. Comme le souligne Steven Greenblatt, « A process of mimetic doubling and projection [...] does not lead to identification with the other but to a ruthless will to dominate <sup>639</sup>. » Les enjeux du mimétisme que suscite l’élément sonore lors des rencontres permettent de révéler le caractère réciproque d’un double jeu où chacun tente d’accroître son pouvoir en manipulant l’autre.

Les pratiques sonores qui s’hybridisent témoignent du mélange des cultures et des identités créé par la rencontre. Le dessin composé par Dumont de Montigny (figure 14), officier en Louisiane de 1719 à 1738, illustre le rôle du fusil dans la transformation de l’Amérindien, comme l’indique sa légende : « Sauvage avec ses anciennes armes, arc et flèche [...] sauvage piqué, avec ses armes nouvelles ». A droite, le corps de l’Amérindien qui porte le fusil, symbole européen, est tatoué, symbole d’indianité, pour mieux accentuer la coexistence de ces deux identités. Effectués à son retour en France, entre 1748 et 1752<sup>640</sup>, les 23 dessins de Dumont de Montigny, composés de cartes, plans, et illustrations de la faune, constituent « une des rares collections d’illustrations de la Louisiane coloniale française<sup>641</sup> ». Parmi les quatre dessins qui représentent des Amérindiens, deux d’entre eux le montrent avec un fusil à la main, (le second étant une scène de chasse). Le texte mentionne que « les sauvages n’avaient autrefois pour des armes que des flèches avec des arcs<sup>642</sup> ». Ils possèdent désormais

---

<sup>639</sup> Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions, The Wonder of the New World*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 99.

<sup>640</sup> *Id.*, p. 31.

<sup>641</sup> Dumont de Montigny, *Regards sur le monde atlantique, 1715-1747*, édition par Gordon Sayre et al., Québec, Septentrion, 2008, p. 28.

<sup>642</sup> *Id.*, p. 356.



presque tous un fusil, « les Français et les Anglais leur en ayant fourni pour de leurs marchandises, soit volailles, bled etc.<sup>643</sup> »

Bressani, sur sa carte *Nova Franciae Accurata Delineatio* (1657) illustre l'Amérindien, le fusil à l'épaule, comme un attribut qui le définit (figure 15). Cette inscription sur la carte révèle le lien étroit entre le fusil et le territoire que les Amérindiens peuvent désormais défendre par les armes.

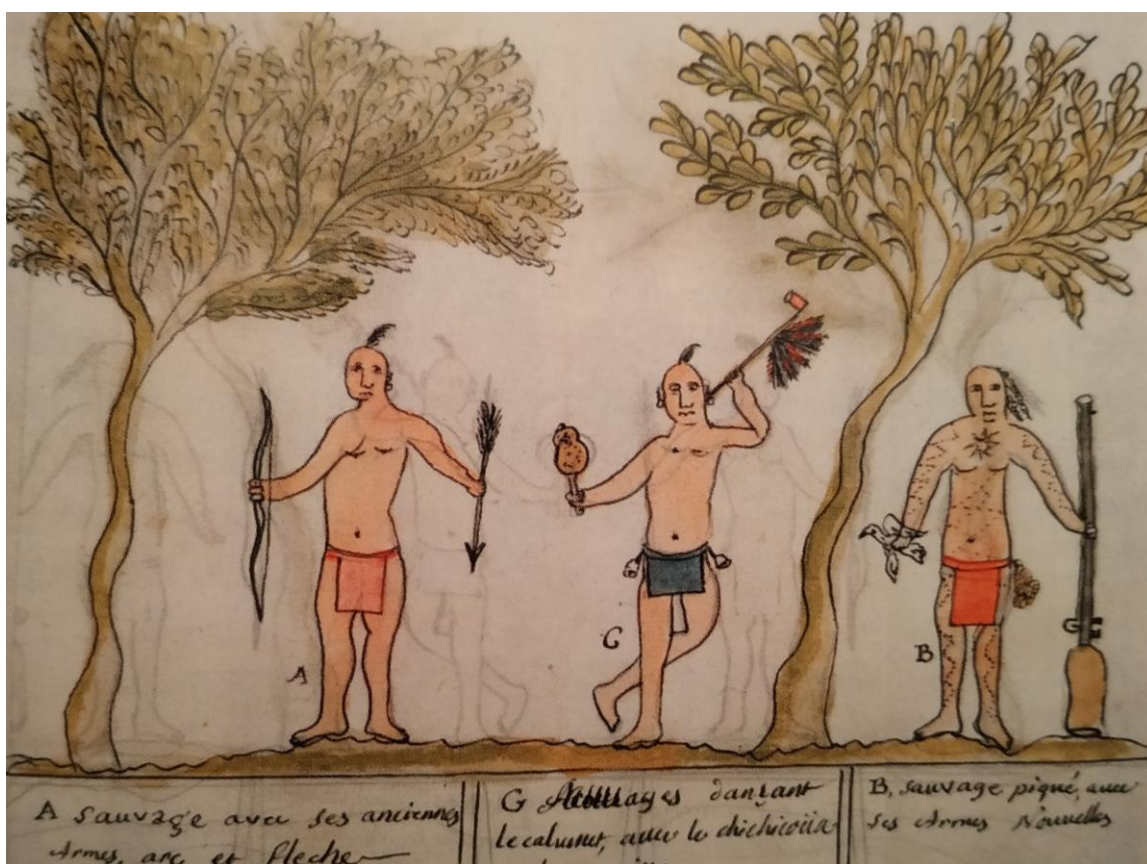


Figure 14 : « Sauvage avec ses anciennes armes, arc et flèche ; sauvages dansant le calumet, avec le chichicouïa à la main, sauvage piqué, avec ses armes nouvelles », reproduit dans *Dumont de Montigny, Regards sur le monde atlantique, 1715-1747*, édition par Gordon Sayre et al., Québec, Septentrion, 2008, p. 358.

<sup>643</sup> *Ibid.*



Figure 15 : *Novae Franciae Accurata Delineatio*, carte (détail), Francesco Bressani, 1657.  
Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec, BanQ (Notice 0005836175)

## CHAPITRE 4 : LA VOIX DE L'OBJET ET LE JEU DU DON

### INTRODUCTION

Moyen privilégié d'interaction, l'objet est un acteur central de la rencontre entre Français et Amérindiens. « L'exploration du Nouveau Monde ne s'est pas faite sans qu'il y ait échange d'objet <sup>644</sup> », comme le souligne Laurier Turgeon. Medium de fraternisation et de transformation identitaire, l'échange matériel permet non seulement de communiquer en palliant au déficit linguistique qui règne lors des premières rencontres mais aussi de sceller de nouvelles alliances. Les enjeux autour de l'objet sont multiples, forces d'attraction, catalyseurs, ambassadeurs, leur échange et leur possession sont au cœur des premiers contacts <sup>645</sup>. Ils s'inscrivent dans des pratiques codifiées et constituent de puissants instruments de ritualisation. La transmission d'objets participe en effet des rituels de la rencontre: calumet de la paix, colliers de porcelaine, échanges d'armes, de peaux, de fourrures, d'ustensiles, véhicules de la civilisation européenne ou de la culture amérindienne.

---

<sup>644</sup> Laurier Turgeon, « Echange d'objets et conquête de l'autre en Nouvelle-France au XVIe siècle », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIe-XXe siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 155 ; Laurier Turgeon, William Fitzgerald et Réginald Auger, « Les objets des échanges entre Français et Amérindiens au XVIe siècle », *RAQ*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 152-168 ; Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XVIe siècle*, Paris, Belin, 2019.

<sup>645</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud souligne les multiples fonctions de l'objet : « médiateurs d'une relation à l'autre, métonymie des lointains, mémoire de ce qui s'est vécu dans la rencontre, éléments susceptibles de favoriser l'acculturation ou le métissage des cultures [...], longue semble la liste de leurs fonctions, à moduler nécessairement selon les lieux du voyage, les objectifs des voyageurs et les stratégies des récits », « Horloges, orgues et babioles. Les jésuites à la découverte du monde, XVIe-XVIIe siècles », dans Gilles Louÿs et Emmanuelle Sauvage (dir.), *De la singularité dans la communication interculturelle: approches disciplinaires*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 87.

Il s'agit ici de dégager le rôle capital de l'objet dans la mise en relation des Français et des Amérindiens. Comment l'objet est-il un médium qui déclenche et gouverne la mise en relation des individus ? Quelles sont les règles du jeu de l'échange matériel ? Comment l'objet constitue-t-il un langage ?

Outil de médiation, il met en place l'interaction à travers une communication « matérielle » qui remplace souvent l'échange verbal. Nous verrons dans une première partie comment à travers ces « valse d'objets passés de mains en mains<sup>646</sup> » se crée une forme de dialogue. Associé à la communication non-verbale et kinésique, l'échange d'objets permet de vaincre le choc inaugural de l'étrangeté et d'appriivoiser l'autre, mais aussi de converser, car les objets amérindiens « parlent<sup>647</sup> », étant investis de fonctions langagières. De signe et substitut de la parole, il devient un canal essentiel de la communication et progressivement apparaît comme un agent central de la rencontre. Il s'impose comme autorité et sa voix s'avère décisive pour négocier les alliances.

Nous envisagerons alors comment l'objet s'immisce dans la sphère du politique, se faisant *vox politica*. Entremetteur et instigateur, l'objet est au cœur d'un jeu de séduction au service de la domination. Cette partie analysera le jeu du don et du contre-don et la notion de réciprocité qui régit la rencontre et la relation entre Français et Amérindiens, entre dépendance et interdépendance. Envisagé comme une « prestation de type agonistique<sup>648</sup> », le don confère au donateur force et pouvoir sur ses bénéficiaires. Chacun en use pour s'imposer face à l'autre et négocier l'alliance.

---

<sup>646</sup> Myriam Marrache-Gouraud, André Delpuech, Benoît Roux, « Valse d'objets et présence des Amériques dans les collections françaises : des premiers cabinets de curiosités aux musées contemporains », dans Myriam Marrache-Gouraud, André Delpuech, Benoît Roux (dir.), *La Licorne et le Bézoard, une histoire des cabinets des curiosités*, Gourcuff Gradenigo, 2013, p. 271.

<sup>647</sup> RJ, vol. 9, p. 230.

<sup>648</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, [1925] 1973, p. 153.

## I. L'objet langage

### **1. Franchir le seuil de l'étrangeté par la communication matérielle**

Initialement, l'échange d'objets participe, avec l'usage des gestes, à dépasser l'obstacle de la compréhension linguistique lors des premiers contacts. Loin d'être un simple adjuvant de la conversation, comme d'ordinaire, il est ici un élément indispensable, à tel point que l'objet se fait parole.

#### a) L'objet, discours inaugural

« Impressive possessions, speaking objects<sup>649</sup> », les objets, par leur échange, constituent une forme de dialogue. Les acteurs en présence demeurent silencieux, tandis que l'objet s'interpose et parle : « Quand nous visitons les peuples [...] voisins, nous leur faisons des présents qui parlent pendant que nous nous taisons<sup>650</sup>. » L'objet trône ainsi comme intermédiaire privilégié des premiers contacts. Cette substitution de la parole par l'objet, qui se l'octroie, découle de l'incompréhension linguistique des participants, cantonnés et soumis au mutisme qu'impose la barrière langagière. La voix de cette tierce présence institue un dialogue non pas verbal mais matériel. A travers cette communication objectale, s'instaure une rhétorique de l'objet, entremetteur des premiers contacts, qui vole au secours de la parole, se faisant lui-même parole. Ainsi, comme le souligne en 1642 le père Vimont, « on ne parle quasi et on ne répond que par des présents<sup>651</sup> ».

L'objet met en présence et symbolise d'emblée chacun des protagonistes, matérialisant leur identité et les enjeux de la rencontre. Les premiers regards se rassemblent autour d'un chapeau qui étonne ou encore d'un fusil ou de son écho, de la surprise à la convoitise. C'est ainsi que s'amorce le tout premier contact d'André Pénicaut<sup>652</sup> avec les Biloxi, alors qu'il participe à la

---

<sup>649</sup> James Axtell, *Beyond 1492 : Encounters in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 101.

<sup>650</sup> RJ, vol. 9, p. 230.

<sup>651</sup> RJ, vol. 22, p. 290.

<sup>652</sup> Né à La Rochelle vers 1680, il fut maître charpentier pour la construction des vaisseaux du roi et interprète. Il embarque en 1698 à bord du *Le Marin*, commandé par le comte de Surgères, dans le cadre de l'expédition menée par Pierre Le Moyne d'Iberville. Sa relation décrit les 22 ans qu'il a passés en Louisiane ; voir

création des premiers postes en Louisiane avec d'Iberville en 1699 : « le bruit du coup de fusil s'étant fait entendre à quelques sauvages dans les bois, les surprit extrêmement. Ils résolurent entre eux de s'approcher pour voir ce que se pouvoit estre<sup>653</sup> ». Le retentissement de l'objet invite à la découverte en même temps que par cet écho s'introduit et s'impose la présence de l'autre. Ainsi, la curiosité suscitée par l'objet participe à initier le contact. Le voyageur sera ensuite désigné par métonymie par l'objet dont il est le porteur qui, érigé en symbole, deviendra porte-parole de son identité : les Français sont surnommés « *Agnonha*, c'est-à-dire gens de fer en leur langue<sup>654</sup> » par les Hurons, ou encore, selon le *Petit dictionnaire de la langue des sauvages* de Lahontan, comme les « constructeurs de vaisseaux, *Mittigouch*<sup>655</sup> ».

Si, grâce au pouvoir symbolique de l'objet, s'énonce l'identité de son détenteur, le voyageur s'approprie certains objets amérindiens afin de se faire passer pour frère. Marquette use ainsi de la possession du calumet pour franchir les frontières et éviter la colère des Illinois en 1673. La simple exposition de ce calumet à la vue de l'autre – preuve à travers le partage commun de signes de son adhésion à la culture amérindienne – lui permet de pénétrer le territoire mais aussi de faire sien le territoire de l'autre. Ainsi l'objet est-il l'acteur d'une mise en relation et crée un espace partagé<sup>656</sup>.

La mise en présence s'effectue donc avant tout par le biais d'une « énonciation matérielle » qui fait de l'objet le premier intervenant de l'échange. L'objet métaphore identitaire introduit chacun à la culture de l'autre, par le biais d'un dialogue matériel qui ouvre la voie au dialogue verbal, ultérieur.

---

Richebourg McWilliams, *Fleur de Lys and Calumet: Being the Penicaut Narrative of French Adventure in Louisiana*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1988.

<sup>653</sup> André Pénicault, *Relation du voyage de Pénicault*, dans Pierre Margry, *Découvertes et Établissements des Français dans l'ouest et le sud de l'Amérique septentrionale, Mémoires et documents inédits*, Paris, Maisonneuve, 1879-1888, vol. 5, p. 377.

<sup>654</sup> Gabriel Sagard, *Le Grand voyage du pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne*, Édition établie par Jack Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997, p. 170. Il précise : « ils nous appellent ainsi, à cause que nos navires et sont faits de bois et non d'écorces comme les leurs: mais pour le nom que nous donnent les Hurons, il vient de ce qu'auparavant nous, ils ne sçavoient que c'étoit de fer et n'en avoient aucun usage, non plus que de tout autre métal ou minéral ».

<sup>655</sup> « Petit dictionnaire de la langue des sauvages », dans Louis-Armand de Lahontan, *Œuvres complètes*, Édition critique par Réal Ouellet, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1990, vol.1, p. 747.

<sup>656</sup> RJ, vol. 59, p. 150.

Selon Chrestien Leclercq, missionnaire récollet chez les Micmacs de la Gaspésie entre 1675 et 1686, les Amérindiens ne pratiquent pas de salutation d'accueil, « ils s'en moquent » même. Le discours de l'objet fait alors office de parole de bienvenue:

Ils se moquent ouvertement de nos révérences, de nos compliments, et de nos accolades : ils n'ôtent jamais leur bonnet quand ils entrent dans nos Habitations, cette cérémonie leur paraît trop embarrassante, ils jettent leurs présents par terre, au pied de celui auquel ils les veulent donner, fument une pipe de tabac, auparavant que de parler : Tiens, disent-ils, prends le présent que je te donne de tout mon cœur. Voilà l'unique compliment qu'ils font en ce rencontre<sup>657</sup>.

b) « C'est le présent qui parle plus fortement que la bouche<sup>658</sup> »

L'absence d'échange verbal impose et assigne ainsi *de facto* à l'objet une place dominante au cœur de la communication et de la relation. Le dialogue se construit par l'intermédiaire des objets, par le parler du geste qui équivaut au verbe car « les mots sont des présents<sup>659</sup> ». Ces expressions qui associent l'objet à une unité linguistique sont récurrentes, comme l'illustre le père Vimont : « je n'ay que faire de réitérer si souvent que les paroles d'importance en ce pays-cy sont des presents<sup>660</sup> ». Le pouvoir d'expression de l'objet est tel qu'il surpasse celui de la parole : « selon la coutume du pays le mot de présents se nomme parole : pour faire entendre que c'est le présent qui parle plus fortement que la bouche<sup>661</sup> ». Le chef des Maskoutens que Nicolas Perrot rencontre au village des Puants « s'excus[e] de ce qu'il ne lui avait apporté aucun présent pour pouvoir lui parler<sup>662</sup> ». Investi des capacités langagières, l'objet, personnifié, incarne un mode d'expression verbale (« lui parler ») et se substitue à son détenteur qui le délègue pour s'exprimer en son nom. L'objet parle et assume toutes les fonctions de la conversation : il l'inaugure, contient le message et même « répond ». Ainsi, suite au discours de paix prononcé par le père Le Moyne le 18 septembre 1655 aux Agnieronnons (Iroquois), ceux-ci adressent une réplique matérielle aux propositions qui leur sont faites en guise de « réponse »: « ils firent de très riches présents pour répondre à tous les

---

<sup>657</sup> Chrestien Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie [...]*, Paris, Chez Amable Auroy, 1691, p. 422.

<sup>658</sup> RJ, vol. 21, p. 46.

<sup>659</sup> RJ, vol. 27, p. 281.

<sup>660</sup> RJ, vol. 27, p. 280.

<sup>661</sup> RJ, vol. 21, p. 46.

<sup>662</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, Paris, Chez Nion et Didot, 1722, p. 252.

articles de paix que le Père avait proposés<sup>663</sup> ». Incarnée par le faire, la réponse matérielle notifie l'acceptation. Les fonctions du dialogue verbal, parler et répondre, s'effectuent par le dialogue matériel car l'objet a qualité de parole. La similarité de la construction « pour [...] lui parler », « pour répondre », affiche la centralité de l'objet qui agit non seulement comme un moyen mais comme un langage à part entière. L'acte de communication y est intimement lié, voire dépendant, à tel point que celui qui ne donne pas est considéré sans voix : « celui qui harangue ne faisant point de présents, parle en ces termes : je n'ai point de voix, ne m'écoutez pas, je ne parle point<sup>664</sup>. » L'objet devient sujet ; il s'énonce en lieu et place de celui qui le détient et s'érige en interlocuteur lors des premiers contacts.

A la manière de l'exorde d'un discours, il agit comme *captatio benevolentiae* de son auditoire, se déploie comme argument et mise en exposition d'un horizon de séduction. Ainsi l'objet échangé se substitue aux paroles entraînant des réponses immédiates. Ce discours, d'abord narratif, raconte en étant le reflet de son détenteur, de son histoire, de sa provenance, puis devient argumentatif. Le discours est ici envisagé comme exercice de la faculté du langage, exerçant notamment sa force illocutoire, visant à persuader. L'objet à travers ce discours est ainsi actualisation du langage, « tout système de signes est un langage [...] tout emploi d'un langage, toute émission de signes, est un discours<sup>665</sup> ». Par le biais de l'objet et son allocution on s'entretient matériellement puis verbalement avec l'autre. L'objet, recours indispensable, se manifeste alors non seulement comme intermédiaire des premiers contacts mais comme principal instrument d'interaction.

c) « Parler des mains »

L'objet possède un tel pouvoir d'évocation, associé à la symbolique du geste qui l'accompagne, que « parler des mains » semble le langage le plus approprié, du moins le mieux compris des Amérindiens, comme le souligne le sieur Hubert, commissaire ordonnateur, dans son *Mémoire sur la Louisiane* en 1717 :

---

<sup>663</sup> RJ, vol. 42, p. 38.

<sup>664</sup> RJ, vol. 27, p. 280.

<sup>665</sup> Antoine-Louis Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie. Seconde partie « Grammaire »*, A Paris, Chez Courcier, 1803, p. 23.



On assure encore que les Sauvages y sont humains, affables, qu'ils estiment les Français, mais encore plus les marchandises qu'ils leur portent ; ils aiment, comme le reste des Sauvages, qu'on leur parle des mains et qu'on leur donne sans dessein ; sur ce pied les Français sont de valeur et ont beaucoup d'esprit. Ce sont leurs expressions<sup>666</sup>.

La gradation dans l'intensité de la considération, « ils *estiment* les Français, mais *encore plus* les marchandises qu'ils portent », s'accompagne d'une gradation dans l'objet de la considération qu'exprime la proposition complétive conjonctive, « ils aiment [...] qu'on leur *parle* des mains et qu'on leur *donne* sans dessein », qui signe une équivalence entre le langage gestuel de la main et la symbolique d'un don gratuit. La prééminence de l'objet soulignée par le comparatif de supériorité relègue au second plan leurs détenteurs pour lesquels l'intérêt est moindre. Le don constitue en effet pour les Amérindiens un langage, bien compris des Français qui l'adoptent rapidement et l'intègrent systématiquement au déroulement des rencontres, même si leur générosité ne sera pas gratuite.

C'est par le don offert que l'autre existe, que la relation s'entretient et perdure. Marque de reconnaissance, indice d'affection, l'objet est le langage du coeur ; ainsi pour prouver et pour maintenir l'alliance faut-il nécessairement donner : un coeur qui ne donne pas est un coeur muet selon les Chactas. Alliés des Français dans la guerre contre les Natchez<sup>667</sup>, ils sont les « véritables arbitres du sort de la Louisiane » par leur nombre et par leur situation<sup>668</sup>. D'après Charlevoix : « on n'avait pas encore vu dans toute l'Amérique des sauvages plus insolents [...] plus importuns et plus insatiables<sup>669</sup> ». Ils « n'oubliaient jamais de réclamer un nombre de présents proportionné à leur population<sup>670</sup> », étant « passés maîtres dans l'art de recevoir des

---

<sup>666</sup> Sieur Hubert, *Mémoire sur la colonie de la Louisiane, envoyé au Conseil de la Marine, le mois d'octobre 1717, par le sieur Hubert*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements [...]*, vol. 6, p. 190.

<sup>667</sup> La guerre des Natchez oppose cette puissante nation de la basse vallée du Mississippi et leurs alliés aux colons français. Elle éclate le 28 novembre 1729, parmi les 200 à 300 colons français sont tués au poste militaire des Natchez, situé au nord de l'actuelle Nouvelle-Orléans, le père jésuite du Poisson, et elle se prolonge jusqu'en 1731. Les récits du père Saint-Cosme (qui y réside 1702 à 1706 avant d'être tué par les Chitimachas), Pénicault, Dumont de Montigny et Le Page du Pratz, notamment, évoquent cette guerre ; voir Arnaud Balvay, *La révolte des Natchez*, Paris, Félin, 2008. « La colonie française de Natchez constitue à plusieurs égards le point culminant des aspirations coloniales françaises en Louisiane. Le poste [...] constitue une barrière stratégique contre l'expansion anglaise », Jim Barnett, « À la rencontre des Natchez », *Cap-aux-Diamants*, no 66, 2001, p. 27.

<sup>668</sup> Marc de Villiers, « Notes sur les Chactas d'après les journaux de voyage de Régis du Roulet (1729-1732) », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 14-15, 1922, p. 223.

<sup>669</sup> Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France [...]*, A Paris, Chez Rolin fils, 1744, vol. 2, p. 483.

<sup>670</sup> Marc de Villiers, *op.cit.*, p. 224.

deux mains<sup>671</sup> ». Le père Mathurin Le Petit, supérieur jésuite de la Louisiane en 1730, résume leurs rencontres à des « visites intéressées ». Leur stratégie repose sur un discours à tonalité affective, qu'il retranscrit ici au mode direct, illustrant l'équivalence directe entre l'acte locutoire, « dire », et le geste matériel, « donner » :

Ils m'ont rendu beaucoup de visites intéressées et m'ont souvent répété à peu près le même discours qu'ils me firent il y a un an lorsque je les quittai. « Nos coeurs et ceux de nos enfants pleurent, m'ont-ils dit, depuis que nous ne te voyons plus ; tu commençais à avoir de l'esprit comme nous, tu nous entendais et nous t'entendions, tu nous aimes et nous t'aimons. Pourquoi nous as-tu quittés ? Que ne reviens-tu ? Allons, viens-t-en avec nous » [...] je leur dis que je les irai rejoindre [...] que mon coeur est demeuré chez eux : « cela est bon, répartit un de ces sauvages, mais cependant ton coeur ne nous dit rien, il ne nous donne rien ». C'est toujours là qu'ils en reviennent ; ils ne nous aiment, et ne nous trouvent de l'esprit qu'autant que nous leur donnons<sup>672</sup>.

Le désir de relation n'est motivé, derrière les bons sentiments, que par la quête d'objets. La supplique au père destinée à le convaincre de demeurer parmi les Chactas repose en apparence sur un champ lexical affectif fortement modalisé (« nous t'aimons »), sur leur attachement à son « esprit » et à une bonne entente réciproque (« tu nous entendais et nous t'entendions ») qui, tout en le flattant, ancre la relation dans l'assurance d'une amitié destinée à masquer la convoitise et voiler leurs ambitions matérielles, selon le jeu de la mimicry. L'affliction mentionnée en ouverture du discours par la métaphore « nos coeurs [...] pleurent » et la nostalgie de la présence du père ne sont dûes qu'à l'absence de don. Cet intérêt purement matériel, initialement masqué pour mieux séduire, est ensuite clairement affiché. La supplique sentimentale qui joue sur l'émotion permet d'inscrire le désir d'objet dans le registre affectif et ainsi de l'instrumentaliser comme un moyen de négociation de l'alliance, puisque l'objet matérialise la preuve d'amour, selon l'équation dire-donner (« ton coeur ne nous dit rien, il ne nous donne rien »). Selon la loi de la réciprocité, en retour de leur démonstration d'amour, le père doit manifester le sien, et donc « donner ». Ainsi la convoitise purement matérielle s'efface derrière un désir d'objet qui ne serait que le désir d'une preuve d'amour qui légitime

---

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> RJ, vol. 68, p. 196.

leur demande. Derrière ce moyen d'expression, les présents représentent surtout un moyen d'acheter l'alliance.

Cette citation démontre comment les Chactas usent de la position stratégique qu'ils occupent et du pouvoir de négociation accru que celle-ci leur confère. Comme le souligne le père Carayon, « ceux qui connaissent la Louisiane savent de quel importance il était de maintenir cette nation dans notre alliance. Éloignée de nos intérêts et soulevée contre nous, elle pouvait un jour détruire la colonie en saccageant la Nouvelle-Orléans, ville qui est sans défense. C'était pour empêcher de tels coups, que les missionnaires supportaient l'ennui de vivre avec les Chactas, peuple si barbare<sup>673</sup> ». Les présents sont au cœur de la négociation de l'alliance, d'autant plus que la concurrence anglaise rôde<sup>674</sup>. Ils sont un moyen pour les Français de conserver leur amitié, un moyen de pression pour les Chactas : « il leur faisait sentir combien l'amitié des Français leur était avantageuse, et de quel prix devaient être dans leur estime les présents qu'on leur apportait régulièrement toutes les années. Si ces présents venaient à manquer comme il est arrivé durant la guerre c'était au missionnaire à entretenir leur bonne volonté en leur promettant des dédommagements<sup>675</sup>. » Le privilège de la traite leur est conféré en 1726 par le commandant Diron d'Artaguiette pour contrer la menace anglaise ; renouvelé en 1729, il sera ensuite élargi à toutes les tribus<sup>676</sup>. Le rôle du missionnaire est alors celui d'un médiateur : « il les entretenait dans l'alliance et l'amitié des Français ; et il y réussissait d'autant mieux que ces peuples voyaient bien par sa conduite, qu'il n'était point au milieu d'eux pour faire une fortune. Ce désintéressement établissait son crédit ; et par là il devenait utile, on ose le dire, même nécessaire à la colonie<sup>677</sup>. »

Intermédiaire privilégié, l'objet s'impose comme une tierce et indispensable présence. Il contribue aussi à la fraternisation des Français et des Amérindiens.

---

<sup>673</sup> Auguste Carayon, *Bannissement des jésuites de la Louisiane. Relations et lettres inédites publiées par le père Auguste Carayon*, Paris, L'Ecureux, 1865, p. 17.

<sup>674</sup> Cette concurrence perdure jusqu'aux derniers temps de la Louisiane comme l'indique en 1753 le gouverneur de Kerlérec au ministre d'Etat de la colonie : « nous ne sommes pas attentifs, autant que l'Anglais, à leur procurer abondamment tout ce qui est leur nécessaire pour la traite [...] Je demande en conséquence qu'il leur soit envoyé des marchandises en assez grande quantité pour n'en manquer jamais, qu'elles soient d'un assortiment convenable », dans Charles Gayarré, *Histoire de la Louisiane*, Nouvelle-Orléans, Magne et Weisse, 1846, vol. 1, p. 57.

<sup>675</sup> Auguste Carayon, *id.*

<sup>676</sup> Khalil Saadani, *La Louisiane française dans l'impasse (1731-1743)*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.16-17.

<sup>677</sup> Auguste Carayon, *op.cit.*, p. 17.

## 2. Marchandises et fraternisation

### a) Les objets échangés

Représentatifs de valeurs européennes ou amérindiennes, les objets identitaires suscitent un intérêt accru en raison de leur singularité et de leur nouveauté. Véritable langage, ils sont actants et medium. Investis de charges symboliques fortes, ils permettent la fraternisation et facilitent la cohésion sociale. Pénicault offre un aperçu des objets français qui sont donnés en 1699 : « les François allèrent [...] au magasin du Roy [...], ils en apportèrent des cousteaux, des rassades, du vermillon, des fusils, du plomb, de la poudre, des miroirs, des peignes, des chaudières, des capotes et des chemises, des mitasses, des bagues et autres semblables bagatelles [...] on leur donna aussi des haches et des pioches<sup>678</sup> ». Cette énumération dresse le tableau des trois principales catégories de biens échangés : outils et ustensiles, armes, objets corporels. Bacqueville illustre l'usage de ces nouveaux accessoires corporels (peigne, miroir, tissus) par les femmes qui s'en servent pour s'embellir et modifier leur apparence (voir figure 16), réunies autour d'un coffre en position centrale, dont on met en scène l'ouverture tel un écrin de merveilles. Quant aux objets amérindiens, figurent les fourrures et peaux animales, le calumet et les colliers de porcelaine dans le cadre des rencontres diplomatiques, ainsi que les vivres et les canots, essentiels à la vie quotidienne et à la survie.

Dans le cadre du « commerce du Canada<sup>679</sup> », l'officier Pierre Pouchot, qui séjourne au Canada de 1755 à 1769, souligne l'ampleur des catégories d'objets échangés. Viennent en tête les armes, la porcelaine, et de nombreux items relatifs au vêtement et aux accessoires reliés au corps, tels que miroirs, rasoirs, peignes, galons<sup>680</sup>. Pouchot souligne également la profusion

---

<sup>678</sup> André Pénicault, *op.cit.*, 380. En 1626, Lalemant dresse la liste des articles troqués contre des fourrures, soit : « des capots, des couvertures, bonnets de nuit, chapeaux, chemises, draps, haches, fer de flèches, alènes, épées, des tranches pour rompre la glace en hiver, des couteaux, des chaudières, pruneaux, raisins, du blé d'Inde, des pois, du biscuit ou de la galette, et du pétun », RJ, vol. 4, p. 206.

<sup>679</sup> Pierre Pouchot, *Mémoire sur la dernière guerre de l'Amérique septentrionale entre la France et l'Angleterre*, Edition par Catherine Broué, Québec, Septentrion, 2003, vol. 2, p. 178.

<sup>680</sup> « Les marchandises pour la traite des Sauvages sont des fusils de chasse, le plomb, les balles, la poudre, des briquets, des pierres à fusil, des tirebourres, des couteaux, des haches, des chaudières, de la porcelaine, de la rasade, des chemises d'hommes, et des toiles garnies de drap bleu et rouge pour les couvertes et machicotés, du vermillon, du vert-de-gris, des rubans rouges, jaunes, verts et bleus, de la tavelle anglaise, des aiguilles, du fil, des aleines, de la ratine bleue, blanche et rouge, pour les mitasses, des couvertes de laine de trois points et demi, de trois points, de deux points et d'un point et demi, de la toile de Léon, des miroirs à cadre de bois, des chapeaux unis, bordés en fin et en faux, des plumets panachés, des rouges, jaunes, bleus et verts, des capots pour hommes et pour enfants, de la ratine frisée, des galons en faux et en fin, de l'eau-de-vie, du tabac, des rasoirs pour la tête, des verroteries en façon de porcelaine d'un noir vineux, des peignes etc. », Pierre Pouchot, *op. cit.*, vol. 2, p. 178-179.

des peaux animales qu'il énumère<sup>681</sup>. Les listes d'*exotica* sous forme d'inventaires participent à la « mise en scène des curiosités<sup>682</sup> », à la manière des catalogues de collection.



Figure 16 : Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 3, p. 22.

Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging

<sup>681</sup> Les Amérindiens « donnent, en retour de ces marchandises des peaux de chevreuils, de cerfs, d'ours, de castors, de loutres, de pékans, d'écureuils, de martes, de loups-cerviers, de renards, de rats musqués, de rats de bois, de loups, de caribous et d'orignal. Ils traitent aussi pour du pain, du lard, du sel, des pruneaux, de la melasse, toutes sortes de viandes et de poissons, de l'huile d'ours, qui vaut mieux que la graisse d'oie, et des duvets d'oiseaux aquatiques. Tous ces différents échanges se réduisent en valeur d'une peau de castor, qui, pour l'ordinaire est estimée une bouteille d'eau-de-vie de 30 sols. La livre de castor vaut 4 livres 10 sols et la peau pèse 2 livres et demie à 3 livres. Ces prix de nos marchandises varient, suivant l'éloignement des lieux. Le commandant avait droit de veiller à ce que les Sauvages ne fussent pas trompés, et de prendre ce qu'il croyait nécessaire de ces effets, pour leur faire des présents<sup>681</sup> », Pierre Pouchot, *op. cit.*, vol. 2, p. 178-179.

<sup>682</sup> Myriam Marrache-Gouraud, « Montrer et cacher, scénographie de quelques collections de curiosités », dans Frank Lestringant (dir.), *Le théâtre de la curiosité*, Paris, PUPS, 2008, p. 139.

Parmi les objets européens rapidement diffusés et appréciés, Marcel Trudel cite les chaloupes, armes à feu, épées, pointes de fer, chaudrons, chaudières et ustensiles de cuisine<sup>683</sup>, et la verroterie française qui remplace les matachias originels. Le métal est particulièrement apprécié et convoité<sup>684</sup>. Bacqueville relate l'étonnement des Amérindiens qui « ne pouvaient comprendre comme des hommes pouvaient venir chercher de si loin leur robe de castor qui était toute usée, pendant qu'ils admiraient tout ce que les Français leur apportaient qui était extrêmement précieux ; les couteaux, les haches, le fer surtout, ne pouvant être assez estimé<sup>685</sup>. » La fabrication du fer, considérée comme une supériorité technologique, confère aux Français une supériorité de statut qui les élève au rang d'êtres surnaturels, soit des esprits, voire même des dieux. Ainsi Perrot se serait-il fait dire : « tu es un des premiers esprits [...] puisque tu fais le fer<sup>686</sup> ». Les Français sont considérés selon Radisson comme les « dieux et maîtres de toutes choses, de la paix et la guerre, fabriquant des couteaux, des haches, et des chaudières<sup>687</sup> ». Les chaudrons de cuivre sont très recherchés<sup>688</sup> ; selon Nicolas Denys, explorateur et commerçant, lieutenant-gouverneur de l'Acadie en 1654, « la chaudière leur a toujours paru et paraît encore la chose la plus précieuse qu'il puisse tirer de nous<sup>689</sup>. » L'attraction exercée par cet objet et le prestige qui y est associé sont tels que, selon Nicolas Denys, un Amérindien ramené à Paris considéra les chaudronniers comme les « parents du roy<sup>690</sup>. »

Le frontispice de l'*Histoire de l'Amérique septentrionale* de Bacqueville de la Potherie (1722) symbolise la rencontre entre Français et Amérindiens par un échange matériel (figure 17). Il

---

<sup>683</sup> Marcel Trudel, *Initiation à la Nouvelle-France*, Montréal, Henry Holt et Winston, 1971, p.34.

<sup>684</sup> Dès le début du XVIIe, il remplace les objets et outils en os, pierre ou bois. Vers 1620, les Montagnais ne fabriquent plus d'outils en pierre ou en écorce, selon Gabriel Sagard, *Histoire du Canada*, Paris, Sonnius, 1636, p. 251 ; p. 271. L'introduction des armes à feu révolutionne la chasse, elle apparaît plus tardivement, par crainte des Français que leur usage ne se retourne contre eux. En 1644, une ordonnance de Montmagny en interdit la vente. En 1730, les Montagnais utilisent encore arcs et flèches, voir Russel Bouchard, *Les armes à feu en Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 1999, p. 75.

<sup>685</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 2, p. 86.

<sup>686</sup> *Id.*, p. 88.

<sup>687</sup> Pierre-Esprit Radisson, *Les aventures extraordinaires d'un coureur de bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, traduit de l'anglais et annoté par Berthe Fouchier Axelsen, Québec, Nota Bene, 1999, p. 213.

<sup>688</sup> Voir Laurier Turgeon, « The Tale of the Kettle: Odyssey of An Intercultural Object », *Ethnohistory*, vol. 44, no 1, 1997, p. 1-29 ; Laurier Turgeon, William Fitzgerald, James Bradley et Ruth Whitehead, «Late Sixteenth-Century Basque Banded Copper Kettles», *Historical Archaeology*, vol. 25, n° 1, 1993, p. 44-57.

<sup>689</sup> Nicolas Denys, *Histoire naturelle des peuples, des animaux, des arbres et plantes de l'Amérique septentrionale et de ses climats [...]*, A Paris, Chez Claude Barbin, 1672, t. 2, p. 458.

<sup>690</sup> *Ibid.*

représente au premier plan ces objets métalliques. La mise en scène autour du coffre vers lequel convergent les regards et s'animent les corps illustre le même « jeu de l'ostentation<sup>691</sup> » qui préside à celui des cabinets de curiosité, « en rapprochant les lointains, le cabinet de curiosités prend la forme topique d'un monde en miniature<sup>692</sup> ». Au sol sont étalés un à un des couteaux, ainsi que des peignes et des articles métalliques, autant d'objets de curiosité pour l'Amérindien, lui-même représenté comme une curiosité, avec ses attributs matériels typiques, plumes et flèches. Ils font face aux objets dits de « civilisation », fusil, justaucorps et chapeau, dans une construction binaire que rappelle la dualité des couleurs des corps blancs et basanés. Le caractère dynamique de l'échange s'exprime dans les gestes des quatre bras tendus vers l'objet et des doigts qui sont presque en jonction. Dans cet espace qui les sépare se joue la négociation de l'objet. Face au geste déictique du voyageur, l'Amérindien tend sa main ouverte, tandis que celui qui sort les objets du coffre fait face à l'Amérindien qui les ramasse à terre. La main du voyageur posée sur son cœur évoque la générosité d'un don idéalisé, comme l'exprime sa posture, non pas frontale, mais de biais. En réalité, cette ostentation de la générosité met en scène les rôles de chacun. « Par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister*<sup>693</sup> ». En arrière-plan, dans le canot, le regard de celui qui se retourne pour voir la scène est une mise en abyme de la curiosité du lecteur face à cette rencontre des deux mondes.

---

<sup>691</sup> Myriam Marrache-Gouraud, *op. cit.*, p. 142.

<sup>692</sup> *Id.*, p. 141.

<sup>693</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don, op. cit.*, p. 200.



Figure 17 : Frontispice, Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722.

Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna imaging



Les relateurs qualifient souvent les objets qu'ils donnent de « bagatelles » et rappellent ainsi l'inégalité de l'échange, comme le signale Hennepin : « Je fus obligé de les apaiser en leur donnant quelques couteaux, des aiguilles, des alènes et d'autres bagatelles de peu de valeur parmi nous, mais dont les Sauvages font grand cas<sup>694</sup>. » Les Français fondent l'attraction de leurs objets en vantant leurs propriétés supérieures, comme l'illustre Perrot lors de ce discours d'alliance: « Quittez vos alènes d'os, celles du Français vous seront plus commodes et ces couteaux vous seront plus utiles à égorger vos castors et à couper vos viandes que ne le sont vos pierres<sup>695</sup>. » Les objets tiennent aussi lieu de « monnaie <sup>696</sup> » indispensable pour obtenir des vivres<sup>697</sup>, ce qui place les Français en situation de dépendance. Le père Chaumonot, en mission au pays des Hurons en 1640, indique que l'hospitalité se « paie » par les objets : « Quoique ces Sauvages observent entre eux certaines règles d'hospitalité, avec nous ils ne les observent pas. Nous sommes donc obligés de porter avec nous quelques petits couteaux, des aleines, des bagues, des aiguilles, des pendants d'oreille et choses semblables, pour payer nos hôtes<sup>698</sup> ».

#### b) L'objet instigateur du contact

La description d'objets sur le mode taxinomique souligne l'abondance et la profusion de « bagatelles », elle représente aussi l'occasion pour les relateurs de valoriser leur magnanimité, voire leur supériorité, par leurs largesses qui visent à « couvrir la nudité<sup>699</sup> » des

---

<sup>694</sup> Hennepin, *Nouveau Voyage d'un pays plus grande que l'Europe*, Autrecht, Antoine Schouten, 1698, p. 175. Comme le souligne Laurier Turgeon, « Les historiens ont analysé ce « troc sauvage » dans une perspective économique en mettant l'accent sur le caractère inégal de l'échange pour expliquer l'enrichissement des pays européens », dans Laurier Turgeon (dir.), *Transferts culturels, op. cit.*, p. 155.

<sup>695</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, *op.cit.*, vol. 2, p. 113.

<sup>696</sup> Comme l'explique le père Le Jeune : « La monnaie dont [les pères] achèteront leurs vivres, leur bois, leur maison d'écorce et autres nécessités, sont des petits canons ou tuyaux de verre, des couteaux, des aleines, des castelognes, des chaudières, des haches, et choses semblables, c'est l'argent qu'il faut porter avec soi », RJ, vol. 7, p. 222. Le père du Péron parle en les mêmes termes, voir RJ, vol. 5, p.158.

<sup>697</sup> « Leur commerce avec nous consiste à troquer des couteaux, des haches, des fusils, de la poudre, des miroirs [...] contre de la viande fumée ou boucanée, de la graisse d'ourse, dont on se sert [...] au lieu de beurre, des poules et du maïs, quelques fois des peaux de chevreuil. Voilà ce que l'on traite ordinairement avec eux », Franquet de Chaville, « Le voyage en Louisiane de Franquet de Chaville, 1720-1724 », *Journal de la Société des américanistes de Paris*, IV, 1903, p. 131.

<sup>698</sup> RJ, vol. 18, p.18.

<sup>699</sup> Pénicaut, *op.cit.*, p. 380.

Amérindiens et surtout à les attirer à eux. Pénicaud relate la surprise mêlée d'incompréhension des Biloxi face à la nouveauté des objets offerts : « les Sauvages se partagèrent ce qu'on leur avoit donné, regardant M. d'Iberville avec estonnement, ne comprenant pas à quoy pouvoient servir la plupart de toutes ces choses<sup>700</sup>. » Cet étonnement crée, dès les premiers instants de la rencontre, une relation asymétrique dont s'amuse les Français aux dépens des Amérindiens, sans s'en cacher : « Nous eumes un plaisir sensible à voir l'embarras où ils étaient. On le fut dire à M. d'Iberville qui revint dans la place du fort avec les autres officiers et qui ne peut s'empêcher d'en rire<sup>701</sup> ». L'interaction se fonde sur la surprise des Amérindiens face à ces objets inconnus, qui entraîne un contact gestuel : « Il ordonna qu'on leur montrât à quoi chaque chose servait. On leur mit leurs chemises, leurs braguets et leurs chapeaux, on cousit leurs mitasses, qu'on leur mit aux jambes<sup>702</sup> ». Ainsi habillés à la française de pied en cap, les Amérindiens se voient investis d'une nouvelle identité. Le contact se noue par l'apprentissage de la différence : « On leur emmancha leurs haches et leurs pioches et on leur montra la manière de s'en servir, ils nous témoignèrent par signes que cela leur faisait beaucoup de plaisir<sup>703</sup> ». Si l'objet exerce une attraction, c'est souvent plus pour sa valeur de signe et de symbole qu'en raison de sa fonction.

Le mimétisme vestimentaire suscite parfois le rire et le mépris, tel que le décrit Bacqueville dans cet extrait mettant en scène le chef des Outagamis, Miskouasouath, coiffé d'une perruque qu'il soulève comme un chapeau pour saluer ses hôtes :

Son visage étoit peint de rouge, et il avoit sur la tête une vieille perruque poudrée, toute mêlée, sans chapeau. Il s'en étoit fait un ornement pour se mettre à la Française, qui lui donnoit un air, outre sa laideur, à faire rire toute l'assemblée, et voulant faire voir qu'il savoit vivre il en salua le Chevalier de Callières comme d'un chapeau. Malgré le sang froid que l'on est obligé d'avoir devant des gens qui sont d'un si grand flegme, principalement dans une conjoncture aussi sérieuse que celle-là, on ne pût s'empêcher de s'éclater de rire, et de le prier en même-temps fort sérieusement de s'en couvrir<sup>704</sup>.

---

<sup>700</sup> *Ibid.*

<sup>701</sup> *Ibid.*

<sup>702</sup> *Ibid.*

<sup>703</sup> *Op.cit.*, p. 381.

<sup>704</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale, op.cit.*, vol. 4, p. 247.

Cet Amérindien mis en scène tente d'imiter les mœurs françaises et, malgré lui, modifie le signe de politesse diplomatique, ce qui le rend involontairement caricatural. Le narrateur ne choque pas, ne provoque pas non plus, car malgré le ton comique, il reconnaît la « conjoncture sérieuse » des pourparlers de paix et le « sang-froid » qui s'impose face aux Amérindiens.

### 3. Objets, langue et discours

#### a) L'objet symbole et métaphore

Si les objets construisent leur propre langage par un système de signes, la langue amérindienne se construit aussi sur les objets. Le lexique de Bacqueville « Termes et expressions des Sauvages » révèle le caractère figuratif de la langue et la dimension métaphorique des objets. Ainsi les objets, notamment d'échange, sont-ils utilisés dans de nombreuses expressions, telles qu'« envoyer un collier », « délier par un collier », qui signifient un acte de paix ou une remise en liberté<sup>705</sup> ; la hache, la natte et la chaudière sont employées pour symboliser l'alliance et sa rupture : « proposer une chaudière, c'est proposer une entreprise militaire<sup>706</sup> », « une natte teinte de sang, c'est avoir eu des personnes tuées à la guerre, fumer sur la natte, c'est jouir d'une profonde paix<sup>707</sup> ». Les expressions liées à la hache sont les plus nombreuses (10): « affiler la hache, c'est vouloir commencer une guerre [...], repêcher la hache d'une rivière, c'est recommencer la guerre [...] jeter la hache au ciel, c'est faire une guerre ouverte<sup>708</sup> [...] ». Ces métaphores émaillent les discours amérindiens et sont omniprésentes lors des rencontres diplomatiques. Ainsi, à l'occasion de la grande paix de 1701 à Montréal, qui réunit entre deux et quatre mille personnes<sup>709</sup>, les harangues des chefs se succèdent, composées de métaphores filées qui mettent en scène ces objets symboliques, tel que l'illustre ce discours d'un chef abénaquis :

---

<sup>705</sup> « Délier quelqu'un par un collier c'est procurer la liberté à un prisonnier de guerre », Bacqueville, « Termes et expressions des Sauvages », *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, op. cit., vol. 3, p.8.

<sup>706</sup> *Id.*, p. 9.

<sup>707</sup> *Id.*, p. 4.

<sup>708</sup> *Id.*, p. 5-6.

<sup>709</sup> Ce chiffre est estimé par Gilles Havard, dans *La grande paix de Montréal de 1701*, Montréal, RAQ, 1992, p. 149.

Nous n'avions jamais eû, leur dirent ils, qu'un cœur, et une même volonté avec Onontio<sup>710</sup>, ainsi qu'une même hache, l'ayant jetée dans le fond de la terre, et mis un gros rocher dessus, et y faisant passer une grande riviere, afin que personne ne puisse jamais la retrouver<sup>711</sup>.

Autour de l'objet se déploie un discours qui met en scène des gestes symboliques dans un paysage imaginaire tout aussi symbolique qui lui donne sens. L'association du trio « un cœur [...] une même volonté [...] une même hache » démontre le lien étroit entre l'objet, l'affect et l'alliance. Le chef Aouenano, porte-parole des Iroquois qui « joua un rôle de premier plan dans les pourparlers de paix entre les Français et les Indiens qui aboutirent à la signature du traité de 1701<sup>712</sup> », exprime quant à lui son désir d'union par la métaphore de la chaudière partagée : « ne faisons d'orénavant qu'une même chaudière<sup>713</sup> ». Le recours aux objets dans la communication se situe donc à deux niveaux, les objets constituent un langage propre et ils composent également un registre d'expressions métaphoriques qui ponctuent les discours d'alliance ou de guerre. Ils structurent donc non seulement la vie sociale, mais aussi le langage.

Les Français utilisent et adoptent ce langage métaphorique lors des rencontres. Cet emprunt constitue à la fois un signe d'adaptation et une stratégie d'imitation de l'autre (*mimicry*) pour mieux le dominer grâce aux mêmes outils rhétoriques. Les gouverneurs de la colonie, qu'il s'agisse de Frontenac, Callières, Montmagny haranguent à l'amérindienne. Ainsi le 4 août 1701, Callières, « passé maître dans l'art d'utiliser les formules autochtones<sup>714</sup> », dans son discours face à ses « enfants », soit les représentants de plus d'une trentaine de nations amérindiennes venus signer la grande paix à Montréal, recourt aux quatre principales métaphores, soit la hache enterrée dans la fosse, le collier de porcelaine, le bouillon de la

---

<sup>710</sup> Onontio désigne le « père » français, ici le gouverneur. Le mot « *Onontio* veut dire montagne, par ce qu'un des premiers qu'ils aient connus s'appelait Mont-Magny, ensuite par allusion ils appellent le roi de France la Grande Montagne », Pierre Pouchot, *Mémoires sur la dernière guerre de l'Amérique septentrionale*, op. cit., p. 304.

<sup>711</sup> Il poursuit : « La notre est tombée en même temps avec la sienne ; que ce ne soit pas de bouche que tu parle mais du cœur, & que cette bile qui t'a resté jusqu'à présent dans le corps, ne vienne plus sur le bord de tes lèvres pour s'en retourner dans le fond de ton cœur comme il a coûtume de faire. Jette donc cette bile devant ton père & devant nous tous, & qu'il n'en reste plus. Pour nous nous n'avons plus de hache, puisqu'Onontio a jetté la sienne », Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, op.cit., vol. 4, p. 146-147.

<sup>712</sup> « Aouenano (Awenano, Awanano) », *DBC*, vol. 2.

<sup>713</sup> Bacqueville, op.cit., vol. 4, p. 231.

<sup>714</sup> Michel Morin, « Manger avec la même micoine dans la même gamelle » : à propos des traités conclus avec les Amérindiens au Québec, 1665-1760 », *Revue générale de droit*, vol. 33, no 1, 2003, p. 118.

chaudière et le calumet de paix, illustrant par ce mimétisme linguistique l'appartenance à une même famille dont il est le chef :

Je ratifie donc aujourd'hui la paix voulant qu'il ne soit plus parlé de tous les coups faits pendant la guerre, et je me saisi de nouveau de toutes vos haches, et de tous vos autres instruments de guerre, que je mets avec les miens dans une fosse sy profonde que personne ne puisse les reprendre, [...] j'attache mes paroles aux colliers que je vais donner à chacune de vos nations afin que les anciens les fassent exécuter par leurs jeunes gens, je vous invite tous à fumer dans ce calumet de paix où je commence le premier, et à manger de la viande et du bouillon que je vous fais préparer pour que j'aie comme un bon père la satisfaction de voir tous mes enfans réunis<sup>715</sup>.

#### b) L'objet au cœur du discours

Dans les discours amérindiens, chaque parole est confirmée par un présent. Les Français empruntent également la pratique pour se conformer à ce langage des objets. Radisson, pour affirmer son union avec les Sauteux, fait don d'une chaudière, objet symbolique, en conclusion de son discours comme pour le mettre en acte :

Etant venus avec grande solennité, nous demandâmes à notre interprète de leur dire que nous étions venus de l'autre côté du grand lac salé, non pas pour les tuer, mais pour les faire vivre; que les reconnaissant comme nos frères et enfants, nous les aimerions désormais comme les nôtres; puis nous leur donnâmes une chaudière<sup>716</sup>.

A l'inverse, quand il veut se faire plus menaçant, il clôt son discours par un don de haches<sup>717</sup>. Non seulement ces objets actualisent la parole et la matérialisent, mais ils possèdent aussi une valeur de sceau. Ces rencontres prennent parfois une ampleur considérable, tant par leur durée que par la quantité et la valeur des objets échangés, comme le souligne Radisson :

Nous fîmes des présents pour cela pendant 14 jours. Chacun apporte les choses les plus exquises pour montrer ce que son pays offre. Nous chantâmes dans notre

---

<sup>715</sup> Cité dans Gilles Havard, *La Grande Paix de Montréal*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>716</sup> Pierre-Esprit Radisson, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Traduit de l'anglais et annoté par Berthe Fouchier-Axelsen, Québec, Éditions Nota bene, 1999, p. 225.

<sup>717</sup> « Le deuxième était pour les encourager [...] leur disant que nous étions les maîtres de la paix et de la guerre, nous allions disposer les affaires pour voir une paix universelle sur toute la terre; [...] que les premiers qui rompraient la paix, nous serions leurs ennemis et les réduirions en poudre avec notre feu du ciel... et nos tonnerres leur serviraient pour faire la guerre contre ceux qui ne se soumettraient point à notre volonté et désir [...]. Le présent était de six haches », Radisson, *op. cit.*, p. 225.

langue comme dans la leur, là-dessus ils nous prêtèrent grande attention. Nous leur donnâmes plusieurs présents et en reçûmes beaucoup. Ils nous donnèrent plus de 300 robes de castor<sup>718</sup>.

Les interactions verbales autour de l'objet apparaissent aussi dans les lexiques et les dictionnaires qui laissent entrevoir des bribes de conversations. Ainsi, le lexique franco-indien de Cartier (1535) qui présente « le langage des pays & Royaulmes de Hochelaga & Canada<sup>719</sup> » révèle que les échanges verbaux se nouent autour des objets et aussi de leur possession, comme l'illustrent les verbes conjugués à l'impératif donner et garder :

Donnez moy ung cousteau	Quazahoa aggoheda
Ung hachot	Addoge
Ung arc	Ahena
Ung fleche	Quahetan
Donnez cela à quelqu'un	Taquenondé
Gardez moi ceci	Sodanadegamescgamy

L'examen du *Dictionnaire français-huron* manuscrit du père Joseph Chaumonot<sup>720</sup> conservé à la John Carter Brown Library et dont l'auteur était « prodigieusement doué pour les langues [...], reconnu comme le plus parfait connaisseur de la langue huronne<sup>721</sup> », indique également que l'objet est un sujet de conversation. Il y est notamment question du don : « donne-moy une hache » (f. 46), mais aussi du marchandage, de la traite des objets et de leur valeur, à la rubrique « Prix » : « cela est cher, n'est pas cher, de quel prix ? » (f. 81), ainsi qu'à la rubrique « Coûter » : « Combien cela ? Combien vendez-vous le tabac ? » (f. 22). Ces lexiques donnent un aperçu des échanges et des dialogues qui ont lieu lors de la rencontre sous une forme autre que celle du récit, plus authentique, sans la médiation et le filtre de la narration.

---

<sup>718</sup> *Id.*, p. 226.

<sup>719</sup> Jacques Cartier, *Relations*, Édition critique par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 187-189 ; Marius Barbeau, *The Language of Canada in the Voyages of Jacques Cartier*, Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources, 1960.

<sup>720</sup> Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, *Dictionnaire français-huron*, ms, 4° [s.d.], The John Carter Brown Library, Providence, RI. Le père Chaumonot est le fondateur de la mission huronne de Notre-Dame de Lorette, près de Québec, en 1673.

<sup>721</sup> René Latourelle, *Pierre-Joseph-Marie Chaumonot: compagnon des martyrs canadiens*, Québec, Éditions Bellarmin, 1998, p. 61.

### c) L'objet porte-parole

L'objet a la fonction d'un porte-parole, y compris des absents, comme l'illustre le discours de Tioskatin, chef des Sioux, lors de sa rencontre avec le gouverneur Frontenac à Montréal. Avant de commencer son allocution, plusieurs objets sont exposés devant l'interlocuteur, précédant la parole ainsi placée sous leur patronage :

Avant que de parler, il étala une robe de castors, et rangeant un autre dessus, un sac à tabac, et une loutre et se mit à pleurer très amèrement, disant ayez pitié de moi. On le fit un peu revenir, il essuya ses larmes et parla ainsi<sup>722</sup>.

Son discours consiste en une négociation de l'alliance en échange de l'obtention de « fer ». Il repose sur deux éléments qui sont récurrents dans ces harangues, l'invocation de la figure paternelle et la pitié : « Toutes les Nations ont un Père qui leur donne sa protection, et qui ont le fer, mais moi je fuis un bâtard qui cherche un Père, je fuis venu pour le voir & le prier d'avoir pitié de moi<sup>723</sup>. » Puis, l'objet intervient de nouveau, cette fois pour représenter les nations absentes dont il se fait le porte-parole :

Il étala ensuite sur cette robe vingt deux flèches et sur chaque flèche il nomma un village de sa nation, qui demandait la protection d'Onontio, et de vouloir les regarder comme ses enfants<sup>724</sup>.

Les flèches personnifient et présentifient les nations sioues. Le chef rappelle ensuite leur présence par un geste déictique de monstration: « [...] les nations sioues que vous voyez ici devant vous (se tournant du côté de ses flèches)<sup>725</sup>. » L'absence physique est comblée par la présence matérielle des flèches, symbole de la puissance guerrière de cette nation, comme pour intimider le gouverneur et lui rappeler leur pouvoir militaire. Cette scène de démonstration de force est aussitôt suivie de pleurs et d'un autre appel à la pitié, destinés à solliciter l'affect du gouverneur. Ici, le toucher physique appelle le toucher émotionnel : « Ce

---

<sup>722</sup> Bacqueville, *op. cit.*, t. 4, p. 32.

<sup>723</sup> *Op.cit.*, p. 32.

<sup>724</sup> *Ibid.*

<sup>725</sup> *Op.cit.*, p. 33-34.

chef approcha ensuite du comte de Frontenac, et lui prenant les genoux il recommença à pleurer, en disant ayez pitié de moi<sup>726</sup>. »

Frontenac réplique et conditionne son don à leur obéissance<sup>727</sup>. Enfin, la rencontre s'achève par la distribution de présents qui marquent l'acceptation des termes de l'entente : « Il leur fit distribuer les présents, car il n'y a pas moyen d'être applaudi sans cela<sup>728</sup> ». L'objet se fait alors le garant du discours, gage de vérité. Selon Robert Cavelier de La Salle, « ces présents sont comme le sceau de ce qu'on doit dire, sans quoi on suppose que tout ce qu'on avance n'a point de force et que ce ne sont que des discours en l'air<sup>729</sup>. » L'objet est présent à toutes les étapes de la rencontre ; associé à la parole, il la précède, lui succède et constitue le motif même de l'interaction. « La parole des chefs, comme les cadeaux qui l'expriment, est un outil par lequel la société amérindienne construit son identité et cherche à se conserver quand elle est menacée<sup>730</sup>. » Cette scène révèle comment l'échange d'objets est « une négociation de rapport de force et stratégie d'appropriation de l'autre<sup>731</sup>. »

#### d) Les colliers ambassadeurs

Lors des rencontres, les colliers de porcelaine occupent une place centrale. Ils sont l'instrument vivant de la diplomatie amérindienne. Scellant ou perpétuant une alliance, mettant fin à une guerre, ils sont les messagers<sup>732</sup> indispensables pour toute entente. Aussi appelés *wampum*, du mot algonquin *wampumpeague* ou *wampumpeake*, « enfilade de coquillages blancs<sup>733</sup> », ils sont surtout en usage chez les Iroquoiens et les Algonquins du Nord-Est. Considérés comme « les perles et les diamants de ces pays<sup>734</sup> », Lahontan affirme

---

<sup>726</sup> *Ibid.*

<sup>727</sup> *Ibid.*

<sup>728</sup> *Op. cit.*, p. 38.

<sup>729</sup> Robert Cavelier de La Salle, *Lettres de Cavelier de La Salle et sa correspondance relative à ses entreprises (1678-1685)*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements [...]*, vol. 2, p. 150.

<sup>730</sup> Jean-Marie Therrien, *op. cit.*, p. 110.

<sup>731</sup> Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge, Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>732</sup> Laurier Turgeon, « Beads, Bodies, and Regimes of Value : From France to North America, ca. 1500-ca1650 », dans Tim Murray (dir.), *Archaeology of Contact in Settler Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 19-47.

<sup>733</sup> Laurier Turgeon, « Les ceintures de wampum en Amérique », *Communications*, 77, 2005, p. 17-37 ; Jonathan Lainey, *La monnaie des sauvages. Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Québec, Septentrion, 2004, p. 11.

<sup>734</sup> RJ, vol. 3, p. 86. Sagard en 1623-1624 évoque « leurs porcelaines sont diversement enfilées, les unes en colliers, larges de trois ou quatre doigts, faits comme une sangle de cheval qui en aurait ses ficelles toutes



qu' « on ne saurait conclure aucune affaire, ni entrer en négociation avec les Sauvages de Canada, sans l'entremise de ces colliers, qui servent de contrats et d'obligations parmi eux, l'usage de l'écriture leur étant inconnu<sup>735</sup> ».

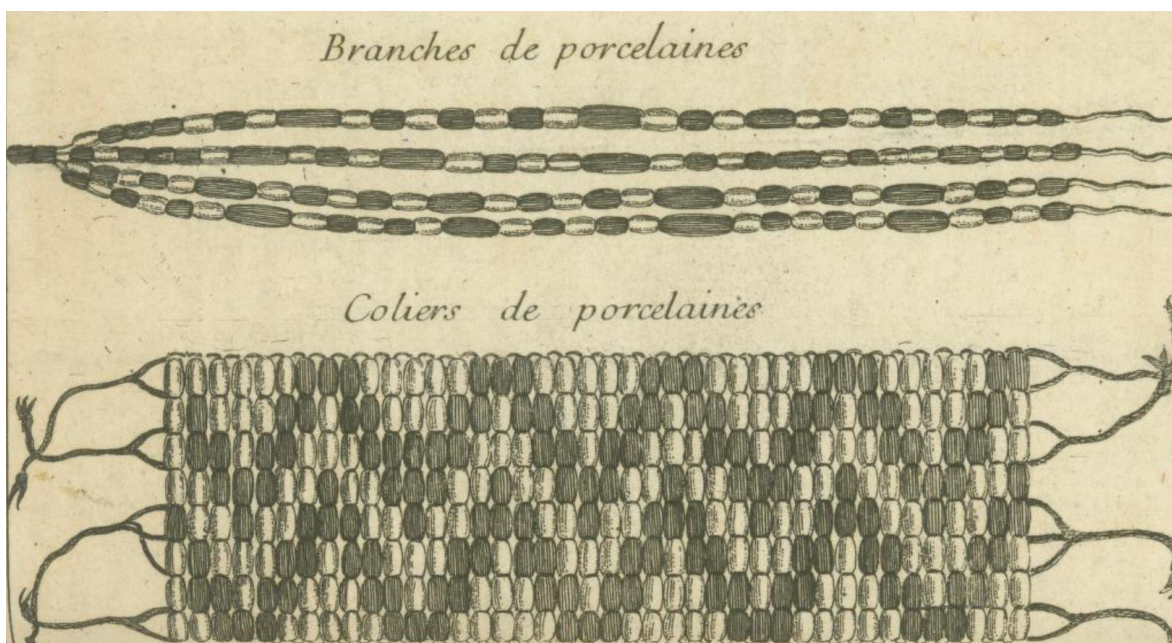


Figure 18 : Colliers de porcelaine, Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 1, p. 334.

Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging

Dans son *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Bacqueville de La Potherie remarque l'importance et la valeur symbolique du wampum pour les Amérindiens : « Envoyer porter un Collier, c'est envoyer quelqu'un pour parler d'affaires, ou de Paix<sup>736</sup> ». Plus largement, il est le véhicule de la parole. Les cérémonies diplomatiques sont organisées autour de cet objet qui exprime une demande, une intention, ou une action. Il « contient la parole », comme l'illustre le discours du chef iroquois Otreouti (surnommé par Lahontan Grangula, Grande gueule), lors de pourparlers avec le gouverneur La Barre le 5 septembre 1684 (figure 19). Ce

---

couvertes en enfilées, et ces colliers ont environ trois pieds et demi de tour ou plus », *Grand Voyage du pays des Hurons*, *op.cit.*, p. 224.

<sup>735</sup> Lahontan, *Nouveaux Voyages*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 304.

<sup>736</sup> Son récit est celui qui offre le plus de détails sur les cérémonies diplomatiques, et ainsi sur le rôle des colliers de porcelaine à travers la description de la grande paix de Montréal de 1701, vol. 3, p. 8.

leitmotiv qui appuie chaque parole asseoit l'autorité de l'objet et impose ainsi au langage verbal une tutelle matérielle. Dans le dernier collier, par lequel il menace de couper l'arbre de paix en cas d'attaque des Français, il ajoute: « ce collier contient ma parole et le pouvoir que les cinq nations m'ont donné<sup>737</sup> ». Son efficacité est telle que La Barre fait marche arrière, retourne à Québec avec ses 300 hommes. Le 10 mars 1685, Louis XIV fait savoir à l'intendant de Meulles son mécontentement face à « la paix honteuse qu'il [La Barre] vient de faire avec les Iroquois<sup>738</sup> ». Il sera rappelé en France et remplacé par Denonville.

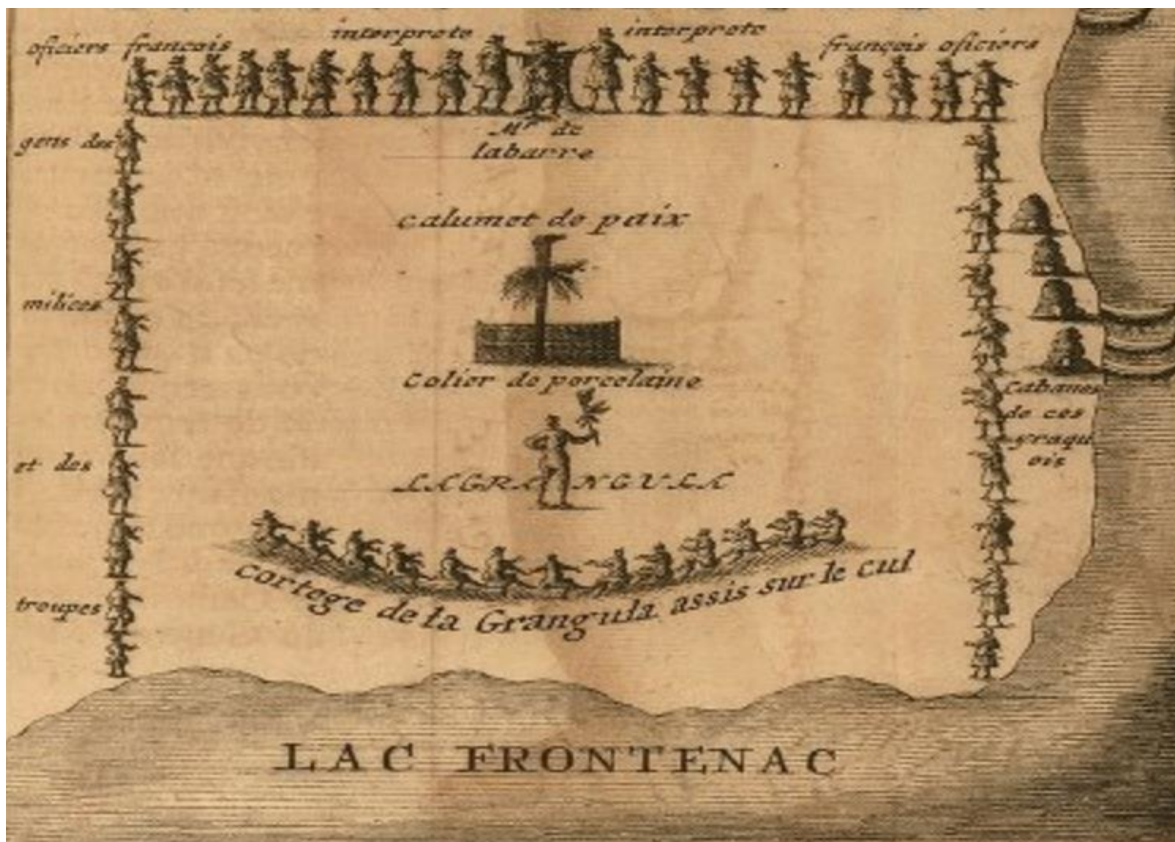


Figure 19 : Lahontan, *Nouveaux voyages*, La Haye, L'Honoré, 1703.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging

Cette gravure illustre la centralité de l'objet qui occupe le cœur de l'espace et le structure. La rencontre est médiatisée par deux objets, le collier de porcelaine et le calumet,

<sup>737</sup> Lahontan, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 310.

<sup>738</sup> Cité dans R. La Roque de Roquebrune, « Le Febvre de la Barre, Joseph-Antoine », *DBC*, vol. 1, p. 455.

surdimensionnés, qui trônent entre la Grangula et le gouverneur La Barre, chacun en face-à-face.

Un même collier est parfois divisé en deux pour exprimer deux énoncés, comme l'illustre ce discours du chef Arrahtio, porte-parole des Iroquois, à Frontenac : « Par la moitié de collier, je te donne Onontio, mon père, une portion cordiale pour faire sortir de ton cœur tout le chagrin [...], par l'autre moitié je t'assure que j'ai arrêté toutes les haches de ma jeunesse<sup>739</sup>. » Le don du collier entraîne une « réponse », en général le lendemain, signifiée par un collier ou son refus, exprimant alors un désaccord. C'est par la réciprocité de l'échange que le collier acquiert sa valeur, tel que le souligne David Murray « The colier is [...] an object of value in exchange and *by exchange*<sup>740</sup> ». Le wampum n'est pas seulement titulaire d'une fonction de représentation ou de symbolisation : il devient pleinement actif et acquiert un pouvoir réel en assurant la stabilité d'un contact.

L'échange de ces colliers avait pour fonction de garantir les paroles exprimées et primait sur l'acte, tout à fait nouveau pour les Amérindiens, de signer un document qu'ils ne pouvaient lire. Lafitau affirme que « toutes les affaires se traitent par des branches et par des colliers de porcelaine, qui leur tiennent lieu de paroles, d'écritures et de contrats<sup>741</sup> ». Si le collier déclenche l'interaction, il la scelle pour l'avenir et en garde la trace pérenne par sa fonction d'archive<sup>742</sup> : « ces colliers [...] non seulement composent le Trésor public, mais ils sont encore comme les Registres et les Annales, que doivent étudier ceux, qui sont chargés des

---

<sup>739</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, *op. cit.*, vol. 4, p. 85.

<sup>740</sup> David Murray, *Indian Giving : Economies of Power in Indian-White Exchanges*, Boston, University of Massachusetts Press, 2000, p. 30.

<sup>741</sup> Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Charles-Estienne Hochereau, 1724, vol. 2, p. 99.

<sup>742</sup> Les motifs dessinés par les perles (carrés, losanges, hexagones, triangles etc.) symbolisaient le contenu du discours qu'ils appuyaient, sans pour autant constituer une grammaire ou un système d'écriture, voir Germaine Warkentin, « In Search of « The Word of the Other » : Aboriginal Sign Systems and the History of Book in Canada », *Book History*, vol. 2, no 1, 1999, p. 10 ; Willard Walker, « Literacy, Wampums, the gudebuck, and How Indians in the Far Northeast Read », *Anthropological Linguistics*, vol. 26, no 1, p. 42. Les couleurs étaient également significatives, notamment le blanc désignant la paix, le noir l'inverse, voir Jonathan Lainey, *op. cit.*, p. 173, 271-282. La taille était proportionnelle à l'importance de la situation que l'on pouvait juger en fonction du nombre de rangs et de la longueur, voir Francis Jennings, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1985, p.122-123.

Archives, lesquels sont déposés dans la cabane du Chef <sup>743</sup> ». Bacqueville précise que « c'est leur écriture pour traiter de la paix, pour faire des Ambassades, pour déclarer leurs pensées, pour apaiser les procès, pour faire quelque entreprise, pour juger, condamner ou absoudre<sup>744</sup> ».

L'usage du wampum s'inscrit dans la combinaison d'un langage verbal et gestuel. Le jeu du don se manifeste alors comme une performance. La parole contenue dans le collier est mimée par un geste qui l'illustre par « autosynchronie », soit la synergie des événements paroliers et des mouvements corporels<sup>745</sup>. Cette « gestualité illustrative<sup>746</sup> » mime les caractéristiques de l'objet référent. Ainsi, le collier unit aussi physiquement par un acte d'enlacement qui exprime le lien entre les interlocuteurs, comme l'illustre cette rencontre avec le chef agnier Kiotsaeton en 1645, au cours de laquelle sont distribués onze colliers :

Le dixième [collier] fut donné pour nous lier tous ensemble très étroitement, il prit un Français, enlaça son bras dans le sien et un Algonquin de l'autre, et s'étant ainsi lié avec eux : voilà le noeud qui nous attache inséparablement, rien ne nous pourra désunir<sup>747</sup>.

Le lien corporel créé par le collier incarne le caractère indestructible de la relation d'union ainsi établie : « Quand la foudre tomberait sur nous, elle ne pourrait nous séparer, car si elle coupe ce bras qui vous attache à nous, nous nous saisirons incontinent par l'autre, et là-dessus il se retournerait et saisissait le Français et l'Algonquin par leurs deux autres bras, les tenant si ferme qu'il paraissait ne vouloir jamais quitter<sup>748</sup>. » Le collier s'inscrit ainsi dans un processus d'attachement graduel et pluriel : les colliers sont attachés aux paroles, symbolisant une union que le geste vient matérialiser, en liant corporellement les partenaires.

On décèle une analogie entre la forme de l'objet, sa mise en écriture et sa fonction, participant d'une « rhétorique de la circularité ». Il établit une jonction, entre la parole et l'objet, entre les

---

<sup>743</sup> Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains*, *op. cit.*, vol. 3, p. 210. Ils « tiennent lieu [...] de contrats, d'actes publics, et en quelque sorte de fastes et d'annales, ou de registres. Car les Sauvages n'ayant point l'usage de l'écriture et des lettres [...] ils supplient à ce défaut en se faisant une mémoire locale par des paroles qu'ils attachent à ces Colliers, dont chacun signifie une affaire particulière [...] », vol. 2, p. 202-203.

<sup>744</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, *op. cit.*, vol. 1, p. 333-334.

<sup>745</sup> Jacques Cosnier, « Les gestes du dialogue, la communication non verbale », *Psychologie de la motivation*, no 21, p. 122.

<sup>746</sup> *Ibid.*

<sup>747</sup> RJ, vol. 27, p. 260.

<sup>748</sup> *Ibid.*

êtres, en tant que facteur d'efficacité discursive, pour agir sur l'autre par la réponse attendue dans le retour du collier. Cette similarité entre la forme du discours, sa visée et son objet de médiation fait du collier une allégorie du lien. Le don d'un collier impose un cycle d'échange basé sur la réciprocité, car il n'a de valeur et de sens que par l'entremise du collier rendu. Objet circulaire il vise la circulation et en sera aussi l'objet, étant échangé puis re-échangé. A sa mobilité et sa mise en circulation spatiales s'accompagne une mobilité de sens, et d'usages, renouvelés par de nombreux transferts et réappropriations, comme nous le verrons.



Figure 20 : « Ambassades des sauvages », dans Claude-Charles Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 1, p. 334.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging

## II. L'objet, vox politica

Voie de communication, l'objet est aussi la voix et le canal privilégié de la politique. Derrière l'échange, se cache en filigrane une volonté de pouvoir et cette voix, qui initialement ne servait que l'interaction et la mise en contact, régit et gouverne les rapports interpersonnels, imposant son autorité. « Sous-jacent à l'échange, se cache toujours une volonté de domination, un désir d'appropriation, une dimension politique<sup>749</sup>. » L'objet, porte-parole de desseins politique, est la voie d'accès privilégiée pour se frayer un passage dans le territoire de l'autre. Il dessine les contours de l'emprise de soi sur l'autre et ainsi de l'empire colonial, où se créent, par l'hybridité, de nouvelles pratiques et relations.

Nous étudierons ici le rôle central du don et de la réciprocité, envisagé comme une compétition (agôn) pour le pouvoir. Le don rend à la fois débiteur et dépendant celui qui le reçoit, car il suppose l'obligation de contre-don. La victoire n'est parfois que provisoire; le gagnant peut se retrouver perdant.

## **1. Une « politique des objets »**

Les pratiques du don et de l'échange matériel s'inscrivent dans une véritable politique, ainsi la voix de l'objet s'étend-elle dans les sphères du pouvoir pour faire régner les ambitions coloniales. En effet, l'objet est un langage puissant au service de toute stratégie d'alliance en Nouvelle-France. Olive Dickason estime que la sauvegarde des alliances repose surtout sur le maintien de la politique française des présents distribués aux populations amérindiennes<sup>750</sup>. Bienville, gouverneur de la Louisiane, mentionne à l'explorateur de La Harpe qu'il « doit [...] avoir une singulière attention à faire le plus d'alliances qu'il pourra avec les sauvages [...] en leur faisant les présents [...] nécessaires et indispensables à faire<sup>751</sup>. » Lahontan évoque explicitement le caractère « politique » du don lors de sa rencontre en 1688 avec les Eokoros dans la région du Mississippi : ils « furent ravis de nous trouver ; car par politique

---

<sup>749</sup> Laurier Turgeon, « Échanges d'objets et conquête de l'autre en Nouvelle-France », *op. cit.*, p. 157.

<sup>750</sup> Olive P. Dickason, *Louisbourg and the Indians: A Study in Imperial Race Relations, 1713-1760*, Ottawa, National Historic Parks and Sites Branch, Parks Canada, Department of Indian and Northern Affairs, 1976, p. 30-31, 36-37; William Wicken « Encounters with Tall Sails and Tall Tales : Mik'maq Society, 1500-1760 », Thèse de doctorat, Montréal, Université McGill, 1994, p. 359; David J. Leech, « Strength through Sharing : Mi'kmaq Political Thought to 1763 », Thèse de doctorat, Ottawa, Université d'Ottawa, 2006, p. 155-161.

<sup>751</sup> Daniel du Lhut, *Découverte du pays des Nadouessioux [...]*, dans Margry, *op.cit.*, vol. 4, p. 23.

plutôt que par reconnaissance, je leur donnai du tabac, des couteaux, et des aiguilles, qu'ils ne pouvaient se lasser d'admirer<sup>752</sup>. » S'ensuit une immense foule qui accourt rapidement, attirée par sa générosité : « le lendemain, nous vîmes paraître sur le bord de la rivière plus de deux mille sauvages<sup>753</sup>. »

Dès 1648, le gouverneur Montmagny pratique le don de cadeaux avec les partenaires commerciaux et alliés amérindiens. Cette distribution de présents, fort coûteuse, s'institutionnalise à la fin du siècle sous l'appellation de « présents du Roy ». Hors de ce cadre, les présents sont offerts pour concrétiser une alliance, comme tribut en échange d'un droit de passage, de constructions (forts, poste de traite), de conversions, de l'obtention de vivres ou de guides. Dès 1701, apparaît une volonté de les réduire, mais ils augmentent cependant. Les Britanniques décident d'y mettre un terme, cependant le surintendant aux affaires indiennes convainc de continuer. Elle occupera une place importante jusqu'en 1830.

Cette politique repose sur l'imitation (mimicry) du modèle de la chefferie amérindienne dont le pouvoir est basé sur la générosité. Le chef amérindien « doit être généreux de ses biens, et ne peut se permettre, sans se déjuger, de repousser les incessantes demandes de ses administrés<sup>754</sup> ». Il va même jusqu'à dépouillement, en vue d'acquérir honneur et réputation. Marcel Mauss considère ainsi le don comme une lutte (agôn) pour le prestige<sup>755</sup>. Bougainville indique que le pouvoir du chef de village et de guerre est proportionnel à sa générosité : « leur crédit sur les jeunes gens est-il plus ou moins grand, suivant qu'ils donnent plus ou moins et qu'ils ont plus d'attention à faire chaudière ouverte pour ainsi dire<sup>756</sup> ». Les Français se présentent sous la figure d'un « père » généreux, inscrivant la relation dans le cadre d'une parenté à laquelle les Amérindiens n'hésiteront à recourir pour mieux les dominer à leur tour, illustrant l'agôn du jeu où chacun tente de l'emporter sur l'autre.

---

<sup>752</sup> Lahontan, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 397.

<sup>753</sup> *Ibid.*

<sup>754</sup> Pierre Clastres, « Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, vol. 2, no 1, 1962, p. 53.

<sup>755</sup> Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 153 *sq.*

<sup>756</sup> Antoine de Bougainville, « Journal de l'expédition d'Amérique », *Écrits sur le Canada : Mémoires, journal, lettres*, Québec, Septentrion, 2003, p. 202.

a) Le jeu stratégique du don et la règle de réciprocité :

Le pilier de cette politique repose sur le principe de réciprocité qui est la règle de tout échange. Le don entraîne un contre-don en retour. Les Français donnent des objets, pour obtenir l'alliance en échange ; les Amérindiens font de même. C'est ainsi que chacun va habilement tirer profit de l'autre, voire le manipuler, enchaîné par cette obligation de retour. Sous une apparente gratuité, le don est en effet un principe contraignant, marqué par deux obligations selon Marcel Mauss : l'obligation de recevoir et l'obligation de rendre<sup>757</sup>.

Cette nature duelle rapproche le don du jeu. Le sociologue Alain Caillé considère que le don présente « une structure de jeu<sup>758</sup> ». « Le don/contre-don est un dispositif de réplique, exactement similaire au coup pour coup<sup>759</sup> ». En effet, « recevoir des présents des sauvages c'est s'engager à rendre la réciprocité<sup>760</sup> ». Le père Lalemant souligne aussi que « c'est mépriser un Sauvage de refuser ce qu'il vous donne<sup>761</sup> », ce qui fait écho aux célèbres propos de Marcel Mauss : « refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion<sup>762</sup> ». La réciprocité est un principe si répandu et codifié dans la société amérindienne qu'il correspond à ce que Lescarbot nomme un « contrat » :

Les sauvages ont cela de noble qu'ils donnent libéralement jetant aux pieds de celui qu'ils veulent honorer le présent qu'ils lui font : mais c'est en espérance de recevoir quelque honnêteté réciproque, qui est une façon de contrat que nous appelons sans nom : *Je te donne afin que tu me donnes*. Et cela se fait par tout le monde<sup>763</sup>.

---

<sup>757</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, [1925] 1973.

<sup>758</sup> Alain Caillé, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, Editions du CNRS, 2009, p. 483.

<sup>759</sup> *Ibid.*

<sup>760</sup> RJ, vol. 5, p. 39.

<sup>761</sup> RJ, vol. 32, p. 228.

<sup>762</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>763</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Librairie Tross, 1886, vol. 2, p. 534.



Champlain souligne aussi cette règle centrale de la réciprocité : « ces nations ne donnent qu'en donnant, si ce n'est à personnes qui les aient bien obligés, comme de les avoir assistés en leurs guerres<sup>764</sup> ».

Denys Delâge rappelle l'importance du don chez les Hurons : « pour prévenir les inégalités, un code de générosité et d'échange cérémoniel assure la circulation et le partage des biens produits sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à un marché<sup>765</sup>. » Le principe du don ne régit pas seulement l'échange matériel, mais bien plus ; il est au fondement de leur vie sociale : « bien plus qu'un code, le don (et par conséquent l'échange) constitue la règle fondamentale des relations sociales<sup>766</sup>. » Les Français vont rapidement intégrer à leurs pratiques cette règle de réciprocité, qui, d'après Lescarbot relève d'une loi universelle selon laquelle tout acte de générosité est effectué dans une logique d'intérêts, soit comme un moyen en vue d'une fin. Il reconnaît et cautionne ainsi l'usage stratégique du don par les Français :

Qui est-ce d'entre nous qui fait plus qu'eux, c'est-à-dire, qui donne si ce n'est en intention de recevoir ? Le poète dit : *Nemo suas gratis perdere vellet opes*. Il n'y a personne qui donne à perte. Si un grand donne à un petit, c'est pour en tirer du service. Même ce qui se donne aux pauvres, c'est pour recevoir le centuple, selon la promesse de l'Évangile<sup>767</sup>.

Sagard reconnaît ce double jeu qui anime tant les Français que les Amérindiens, où chacun cherche à gagner la satisfaction de ses intérêts personnels, selon le principe du don/ contre-don :

Si parfois nous obtenions d'eux de semblables services, c'était à condition qu'ils auraient toujours entrée en notre cabane, ou pour quelque épingle, plume ou autre petite chose à se parer, de quoi ils étaient fort contents, et nous aussi, pour ces petits et menus services que nous en recevions<sup>768</sup>.

---

<sup>764</sup> Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Émile Giguère, Montréal, Éditions du Jour, 1973, vol. 1, p. 242.

<sup>765</sup> Denys Delâge, *Le pays renversé, Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 64.

<sup>766</sup> *Ibid.*

<sup>767</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Librairie Tross, vol. 3, p. 770.

<sup>768</sup> Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, *op. cit.*, p. 217.

b) « Traiter amitié »

« Un des théorèmes centraux du paradigme du don est que les sujets humains ne cherchent pas tant à posséder qu'à être reconnus<sup>769</sup> ». Cette lutte est la même que celle qui préside au jeu où le joueur est motivé par la reconnaissance que confère le statut de gagnant. Ainsi, pour les Français, le don vise avant tout la création d'une relation sociale. Il est considéré moins en regard de sa valeur marchande que de sa « valeur de lien<sup>770</sup> ». La réciprocité de l'échange vise surtout la création ou « le renforcement des liens<sup>771</sup> ». Les objets sont alors envisagés dans leur dimension socialisante, comme des « biens relationnels<sup>772</sup> », selon l'expression de L. Bruni. La rencontre de Poutrincourt avec un Amérindien en Acadie en septembre 1606, relatée par Lescarbot, révèle comment, très tôt, le don d'objets vise la création d'une relation d'amitié, comme l'illustre l'expression « traiter amitié ». L'amitié se traite à la manière d'une marchandise, dans une logique de réciprocité :

Poutrincourt [...] passa outre à la Baie de Marchin, qui est le nom d'un capitaine sauvage, lequel commença à crier hautement *Hé hé* : à quoi on lui répondit de même. Il répliqua, demandant en son langage : Qui êtes-vous? On lui dit que c'étaient amis. Et là-dessus à l'approcher, le Sieur Poutrincourt traita amitié avec lui, et lui fit présent de couteaux, haches et Matachiaz, c'est-à-dire écharpes, carcans et bracelets faits de patenôtres, ou de tuyaux de verre blanc et bleu, dont il fut fort aise, [...] il apporta force chairs d'orignac, ou élan pour rafraîchir de vivres la compagnie<sup>773</sup>.

En 1616, le père Biard envisage la relation avec les Amérindiens de la même manière. Il conseille de rétribuer l'autre matériellement pour mieux le coloniser: « Il faut leur faire des présents et les bien haranguer autant qu'ils accordent la traite, et celle-ci faite, il faut encore les tabagier, c'est-à-dire les banqueter ; alors ils danseront, harangueront et chanteront, *Adesquidez, adesquidez*, à savoir qu'ils sont les bons amis, alliés, associés, confédérés et compères du roy et des Français<sup>774</sup>. » L'objet permet d'acheter l'amitié et plus largement l'alliance, comme l'indiquent les cinq traductions du seul mot « *adesquidez* » et leur gradation

---

<sup>769</sup> Alain Caillé, « Jouer/Donner », *Revue du MAUSS*, no 41, 2013, p. 250.

<sup>770</sup> Jacques Godbout, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, p. 244.

<sup>771</sup> *Ibid.*

<sup>772</sup> Luigino Bruni, « Eros, Philia et Agapè. Pour une théorie de la réciprocité, plurielle et pluraliste », *Revue du MAUSS*, no 35, p. 389.

<sup>773</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France, op. cit.*, vol. 2, p. 532.

<sup>774</sup> Pierre Biard, *Relation de 1616*, vol. I, p. 10.

- qui révèlent tout le jeu qui se fait autour de la traduction. Ainsi, l'attente d'une réciprocité accomplie sur laquelle se fonde le don illustre la dimension intéressée de l'échange. Il s'agit de marchander la colonisation par l'offre de nourriture et de présents et de gagner la reconnaissance d'un statut.

c) La négociation de l'alliance et la sujétion par le don : la feinte du jeu

Le jeu du don consiste à faire miroiter à l'autre un profit pour mieux dissimuler son désir d'emprise sur lui et ses conséquences. En ce sens, il manipule et assujettit par la mimicry, comme l'illustre ce discours du gouverneur général Frontenac lors d'une rencontre en 1695 avec plusieurs nations de l'Ouest, incluant un des chefs des Sauteurs :

Mon fils Cheingouabé, je suis bien aise d'avoir connu par les remerciements que tu m'as faits de t'avoir donné des Français pour demeurer avec ta nation, que tu ressentis l'avantage que tu retires des commodités qu'ils t'apportent, et de voir présentement ta famille habillée comme sont mes autres enfants, au lieu que tu n'étais auparavant vêtu que de peaux d'ours. Si tu veux que je continue à t'envoyer les mêmes secours, et à les augmenter encore dans la suite, il faut que tu te résolves aussi à bien écouter ma voix, à suivre les ordres qui te seront donnés de ma part<sup>775</sup>.

Cet exemple démontre clairement comment l'alliance se négocie par l'objet. On ne donne qu'à ceux qui obéissent. Le don est conditionnel à l'acceptation de la subordination : « si tu veux [...], il faut [...] ». Ainsi se négocie la sujétion, soit la soumission à l'autorité des Français, comme l'exprime la gradation d'écouter à obéir : « écouter et suivre les ordres qui te seront donnés ». L'expression « il faut que tu te résolves » démontre son caractère obligatoire. La relation de filiation créée par l'appartenance à une même « famille », loin d'établir une relation égalitaire, permet au contraire de mieux contraindre. « On fabrique des sujets par le moyen d'objets<sup>776</sup>. »

Pour stimuler l'obéissance, le jeu consiste à souligner à l'autre ses bénéfices : « l'avantage que tu retires », « les [...] secours » ; l'amélioration de sa condition : « tu n'étais auparavant

---

<sup>775</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, op. cit., vol. 4, p. 35.

<sup>776</sup> *Id.*, p. 17.

vêtu que de peaux d'ours » ; et même la possibilité d' « augmenter » le don. La ruse consiste à valoriser les intérêts de l'autre afin de mieux masquer ceux du donateur qui, en réalité, installe une relation de dépendance à l'insu de son partenaire. Cette stratégie de tromperie qui fait reluire un gain matériel pour cacher une perte de liberté, crée une relation asymétrique. « Déséquilibrer volontairement la relation revient à instaurer délibérément une situation de dépendance, c'est-à-dire un pouvoir<sup>777</sup>. »

Le jeu s'inscrit ici dans une compétition (agôn). Pour les Amérindiens, il s'agit d'obtenir plus d'objets, pour les Français, plus de pouvoir. « La théorie du don peut être, de ce fait, également opérante dans l'étude du champ politique, car elle représente l'une des façons d'imposer une autorité et de légitimer, en traduisant la relation de domination en termes socialement acceptables, l'exercice d'une puissance sur un individu ou un groupe<sup>778</sup>. »

#### d) Un double jeu

Les Amérindiens vont jouer à leur tour sur ce statut du « père » français pour solliciter sa générosité et négocier les alliances dans leurs intérêts. La métaphore paternelle remplace celle du frère dans le lexique des relations euro-amérindiennes dès 1660-1670<sup>779</sup>. Elle s'inspire des pratiques sociales amérindiennes où « toute relation diplomatique est perçue [...] en termes d'adoption. L'officier comme le gouverneur devient le « père » et les autochtones les enfants<sup>780</sup> ». Pour « traiter avec un étranger, celui-ci doit être intégré au corps social autochtone par des liens de parenté réels ou fictifs<sup>781</sup>. »

Cependant, la conception française du père est à l'opposé de celle des Amérindiens, ce qui la met en échec. Si en France « l'image du père est fortement associée à la notion d'autorité et

---

<sup>777</sup> Laure Verdon « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval », *Le don et le contre-don : Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2010, p. 10.

<sup>778</sup> *Ibid.*

<sup>779</sup> Michel Morin, « Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France », *Revue générale de droit*, vol. 43, no 2, 2013, p. 531-598.

<sup>780</sup> *Id.*, p. 172.

<sup>781</sup> Arnaud Balvay, *L'épée et la plume, L'épée et la plume : Amérindiens et soldats des troupes de la marine en Louisiane et au Pays d'en haut (1683-1763)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 169.

au devoir d'obéissance. Les propagandistes de la monarchie absolue l'emploient d'ailleurs régulièrement à cette fin<sup>782</sup> », les Amérindiens ne le conçoivent pas de la même manière, mais plutôt en donateur<sup>783</sup>. Ainsi estiment-ils légitime de solliciter le « père » de famille à titre de pourvoyeur d'objets. Pour ce faire, ils n'hésitent pas à user de suppliques, allant jusqu'aux larmes, au moyen d'une rhétorique tant verbale, gestuelle que corporelle. A leur tour, ils font preuve de stratégie pour renverser les rapports de force et asseoir leur autorité par leurs propres outils, soit l'éloquence, car « toute l'autorité de leur chef est au bout de ses lèvres, il est aussi puissant qu'il est éloquent<sup>784</sup> ».

Ainsi, le 26 novembre 1702, les Mandatons et Oujatespouitons, de la nation des Sioux, supplient le traiteur de fourrures Pierre Le Sueur afin d'obtenir de lui des balles et de la poudre, dans une scène qui convoque tous les sens, faisant du corps le théâtre de la négociation. La séquence est placée sous l'angle du pathos, encadrée par des pleurs au début et à la fin : dès son arrivée ils « se mirent à pleurer pendant un demi quart d'heure [...]»<sup>785</sup>, puis ils lui portèrent « à la bouche les trois premières cueillerées » de folle-avoine, avant de déclarer :

Voilà tes enfants, tes frères et tes sœurs, c'est à toi de voir si tu veux qu'ils vivent ou qu'ils meurent ; ils vivront si tu leur donnes de la poudre et des balles, et au contraire ils mourront, si tu leur en refuses<sup>786</sup>.

L'objet est ici investi d'un pouvoir de vie ou de mort. Les Amérindiens poursuivent ensuite Le Sueur « jusqu'à la porte du fort », dont ils font trois fois le tour, « en pleurant et en criant de toutes leurs forces *Athé Ouanan*, qui veut dire Mon père ayez pitié de nous<sup>787</sup>. » Enfin, après les cris et les larmes, ils négocient leur alliance par un dernier discours solennel :

Tu ne dois plus nous regarder comme des Sioux mais comme des Français, [...] tu diras mes frères sont malheureux [...] j'aurai soin qu'ils ne manquent point de

---

<sup>782</sup> Michel Morin, « Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France », *Revue générale de droit*, vol. 43, no 2, 2013, p. 580.

<sup>783</sup> *Ibid.*

<sup>784</sup> RJ, vol. 6, p. 42. L'éloquence indienne est ce qui frappe les voyageurs lors de ces rencontres, voir Marie-Christine Gomez-Géraud, « L'entrée de l'Indien dans la littérature française. Genèse d'un stéréotype », *Revue Europe. L'Invention de l'Amérique*, avril 1992, p. 65-75 ; voir aussi Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir: figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, l'Hexagone, 1986.

<sup>785</sup> Pierre Le Sueur, *Voyage de Le Sueur chez les Sioux*, dans P. Margry, *op. cit.*, vol. 6, p. 84.

<sup>786</sup> *Ibid.*

<sup>787</sup> *Ibid.*

fer, c'est-à-dire de toutes sortes de marchandises. Si tu fais cela, je t'assure que, dans peu de temps, les Mantantons deviendront Français<sup>788</sup>.

A la manière de Frontenac qui pose les conditions du don, les Sioux font de même, ce qui sera efficace. « Dans le jeu, comme dans le don, on ne cherche à tenir l'autre en son pouvoir, à montrer qu'on est plus fort, plus puissant que lui. Ou, en tout cas, qu'il n'est pas le plus puissant. Que l'on peut réciproquer, lui rendre la pareille et lui tenir la dragée haute<sup>789</sup>. » L'enjeu de la négociation est de taille, en échange de ces objets, il s'agit de devenir Français, soit cesser toute hostilité. Le don, « opérateur politique par excellence, [...] fonctionne comme un convertisseur de l'hostilité en amitié<sup>790</sup>. » Chacun use de la réciprocité du don pour contraindre l'autre et avoir gain de cause en visant son propre profit : « tant les Amérindiens que les Européens cherchaient à se renforcer en acquérant les objets de l'autre<sup>791</sup>. »

## 2. Extension du pouvoir

L'un des principaux enjeux de l'échange d'objets est de séduire pour mieux conquérir. Le mouvement et les trajectoires de l'objet façonnent, dictent et construisent celles des hommes. L'objet dessine une sphère d'échange et modèle les contours du territoire.

### a) L'objet séducteur au service de la duperie

Les objets possèdent non seulement un fort pouvoir de communication comme nous l'avons souligné, mais aussi d'attraction et de séduction : « au commencement ils nous fuyaient et craignaient, maintenant ils nous désirent<sup>792</sup> », souligne le père Biard. La générosité, mise en exposition de la puissance, crée rapidement une dépendance. Le voyageur, sous une figure paternaliste, satisfait aux besoins et aux manques dans une quête de reconnaissance mais progressivement il construit les fondements de l'asservissement. Ainsi le voyageur se dépeint-

---

<sup>788</sup> *Id.*, p. 85.

<sup>789</sup> Alain Caillé, « Jouer/Donner », *Revue du MAUSS*, no 41, 2013, p. 255.

<sup>790</sup> Alain Caillé, « Jouer/donner/s'adonner », *Revue du MAUSS*, no 45, 2015, p. 237.

<sup>791</sup> Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XVIe siècle*, Paris, Belin, 2019, p. 16.

<sup>792</sup> Pierre Biard, *Relation de 1616*, vol. I, p. 62.

il en pourvoyeur indispensable, dont les objets exhibent les signes d'une puissance mise en scène, reflétant une force d'attraction irrésistible. « Toute l'attention que doit avoir un commandant [...] c'est de s'attirer la confiance des sauvages [...]. Pour y parvenir, il faut qu'il soit affable, [...], qu'il soit généreux sans prodigalité, qu'il leur donne toujours quelque chose<sup>793</sup> », souligne l'officier et chevalier de Raymond en 1754. Cette extension de soi par le biais du don matériel à l'autre est une extension de son emprise qui draine le mouvement des hommes.

Dès les toutes premières rencontres, en juillet 1534, Cartier utilise l'objet comme un appât pour attirer vers lui les Amérindiens. L'objet entraîne même des contacts corporels de proximité à la Baie des Chaleurs<sup>794</sup>. Des scènes identiques se reproduisent lors de son deuxième voyage en 1535<sup>795</sup>. Le 24 juillet 1534, pour apaiser la colère de Donnacona suite à la croix qu'il vient de planter sous ses yeux à Gaspé, Cartier utilise un stratagème pour l'attirer vers son navire par l'appât d'une hache : « Nous lui montrâmes une hache feignant la lui bailler<sup>796</sup> ». Donnacona l'attrape : il « s'approcha du bord de notre navire cuydant ladite hache<sup>797</sup> » ; les gens de Cartier en profitent alors pour le saisir, sautent sur son canot et l'emmènent à bord du navire : « Et l'un de noz gens estant dedans nostre bateau, mist la main sur sa dite barque et incontinant il en entra deux ou troys dedans leur barque et les fist on entrer dedans nostre nauire, de quoy furent bien estonnez<sup>798</sup>. »

L'espoir d'un gain (simulé) conduit l'Amérindien à sa perte. La ruse de Cartier, après avoir pris possession de son territoire par la croix plantée<sup>799</sup>, est de l'inviter dans le sien, pour créer une communauté de partage, témoignant de ses bonnes intentions par sa générosité, « en leur

---

<sup>793</sup> « Il est incroyable la politique et les ménagements qu'il faut avoir pour les Sauvages, pour se les conserver fidèles. [...] C'est pourquoi toute l'attention que doit avoir un commandant pour servir utilement, c'est de s'attirer la confiance des Sauvages où il commande. Pour y parvenir, il faut qu'il soit affable, qu'il paraisse entrer dans leurs sentiments, qu'il soit généreux sans prodigalité, qu'il leur donne toujours quelque chose », Chevalier de Raymond, *Mémoire sur les postes du Canada adressé à M. de Surlaville, en 1754*, Québec, A. Fauteux, [1929], p. 12.

<sup>794</sup> Jacques Cartier, *Relations*, ed. Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 110-111.

<sup>795</sup> *Id.*, p. 150, 154.

<sup>796</sup> *Id.*, p. 116.

<sup>797</sup> *Ibid.*

<sup>798</sup> *Ibid.*

<sup>799</sup> *Ibid.*

montrant grand signe d'amour<sup>800</sup> ». Il distribue alors hache et nourriture, en échange de la terre de Donnacona. Captivé par l'objet, Donnacona devient captif de Cartier qui en profite pour lui enlever ses deux fils, Domagaya et Taignoagny, avec lesquels il repartira en France. Aussitôt ceux-ci se voient offrir des vêtements qui déjà leur attribuent une nouvelle identité. L'objet par son pouvoir de séduction permet d'exercer une emprise. Par sa possession d'objets, Cartier prend possession de l'autre, à son insu. Il emploie ici la mimicry, par la feinte d'un don manipulateur. Ainsi, il neutralise le chef qui lui promet de ne pas abattre sa croix et obtient ses fils qui lui serviront ensuite d'interprètes et de guides pour explorer le territoire.



Figure 21 : Vue rapprochée de la carte dite harléienne, 1542- 1544, du nom de son propriétaire Edward Harley. Attribuée à Pierre Desceliers ou Jean Rotz. Source: Derek Hayes, *Historical Atlas of Canada*, Washington DC, University of Washington Press, 2002, p. 26.

<sup>800</sup> *Ibid.*



La scène d'échange qui figure sur la carte harléienne illustre cette fonction d'appât de l'objet, par le mouvement de l'Amérindien qui s'avance vers Cartier. Elle révèle son rôle dans la mise en relation, l'exploration et la prise de possession du territoire.

En effet, l'étude des cinq rencontres dans la *Première relation* de Jacques Cartier de 1534 démontre le rôle déclencheur de l'objet dans l'interaction. Il est à la fois signe, opérateur puis symbole de l'alliance. La scène commence par un signal d'appel émis par les Amérindiens au moyen d'un objet, soit montré à distance (des peaux de fourrures sur des bâtons<sup>801</sup>) ou donné directement (un morceau de loup marin<sup>802</sup>). Cartier s'avance, descend à terre et répond à cet appel par un don d'objets qui attire les Amérindiens à leur tour et entraîne un « trafic » d'objets. La scène se conclut par une manifestation gestuelle que Cartier interprète comme de la joie : « Et demenerent une grande et merveilleuse joye d'avoir et recouvrer desdits ferremens et aulstres choses, dansans et faisant plusieurs serymony, en gectant de la mer sur leur testes avecques leurs mains<sup>803</sup>. » Cette joie s'accompagne d'un contre-don allant jusqu'au dépouillement : « et nous baillèrent tout ce qu'ilz avoient, tellement qu'ilz s'en retournèrent touz nulz, sans aucune chose auoir sur eulx<sup>804</sup> ». L'objet parvient à exercer une attraction qui mène à l'union par la création d'un double mouvement spatial, un processus de va-et-vient respectifs et successifs, qui caractérise les scènes de premier contact.

#### b) Un outil de conversion

Le pouvoir d'attraction de l'objet est aussi mis à profit dans l'évangélisation, à tel point que les missionnaires font du don le principal outil de conversion lors des rencontres avec les Amérindiens. Selon Hennepin : « pour gagner ces Barbares il faut commencer par l'animal avant que de parler de spirituel. Les missionnaires leur font donc présent de haches, de couteaux, ou de quelques autres marchandises de l'Europe<sup>805</sup>. » Le père Paul Le Jeune remarque l'efficacité de cette pratique : « Il n'est pas croyable combien les exemples de

---

<sup>801</sup> Jacques Cartier, *Relations*, Édition critique par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 110, 111.

<sup>802</sup> *Id.*, p. 112.

<sup>803</sup> *Id.*, p. 111.

<sup>804</sup> *Id.*, p. 111-112.

<sup>805</sup> Hennepin, *Nouveau Voyage [...]*, Utrecht, Antoine Schouten, 1698, p. 157.

générosité sont puissants pour gagner ces Infidèles<sup>806</sup>. » Comme l'observe Marie-Christine Gomez-Géraud, cet usage de l'objet révèle « un point essentiel des stratégies missionnaires jésuites: l'aptitude à favoriser la rencontre par le biais de la médiatisation<sup>807</sup> ». Employé de façon stratégique, en raison du principe de réciprocité qui gouverne son échange, l'objet facilite l'évangélisation à trois niveaux : offert en récompense aux plus fervents, il constitue un gain gratifiant qui les incite à prier pour obtenir davantage de cadeaux. Il permet ainsi de gagner l'amitié et l'affection des sauvages, indispensables à la conversion<sup>808</sup>. Enfin, l'admiration des objets accorde crédit à ses détenteurs, témoignant de la supériorité de leur esprit. Dans ce jeu de l'échange, l'objet vise un gain pour tous : récompense pour les Amérindiens, augmentation de convertis pour les missionnaires.

Le père Brébeuf évoque à de nombreuses reprises dans ses *Relations* de 1635 et 1636 chez les Hurons le rôle des objets au service de sa mission. Tout d'abord ils stimulent la prière chez les enfants, créant un jeu marqué par la compétition où les meilleurs gagnent une récompense : « Nous interrogeons les jeunes enfants et les filles, donnant ou un petit canon de verre, ou de la rassade<sup>809</sup> à ceux qui l'ont mérité. Les parents sont fort aises de voir leurs enfants bien dire et remporter quelque petit prix, dont ils se rendent dignes par le soin qu'ils ont de venir en particulier se faire instruire<sup>810</sup>. » Ces gratifications entraînent à leur tour l'imitation des parents, illustrant le principe d'émulation du jeu: « le désir que les pères et mères ont que leurs enfants soient loués et récompensés de quelque prix fait qu'ils s'instruisent eux-mêmes pour instruire leurs enfants ; particulièrement beaucoup de grandes filles prennent plaisir à imiter les petites<sup>811</sup>. » Brébeuf souligne le succès de cette stratégie d'évangélisation: « cette méthode, conjointe avec ces petites récompenses, a des effets

---

<sup>806</sup> RJ, vol. 43, p. 300.

<sup>807</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Horloges, orgues et babioles. Les jésuites à la découverte du monde, XVIe-XVIIe siècles », dans Gilles Louÿs et Emmanuelle Sauvage (dir.), *De la singularité dans la communication interculturelle: approches disciplinaires*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 88.

<sup>808</sup> « Nous tâchons de nous concilier l'amitié de tous ces peuples afin de les conquérir à Dieu », souligne Brébeuf, RJ, vol. 10, p. 80.

<sup>809</sup> « C'est une espèce de coquillage ou de pierre qu'on façonne en forme de petits grains, les uns blancs, les autres noirs, qu'on enfle de telle sorte qu'ils représentent diverses figures [...]. C'est avec cette rassade que nos sauvages nouent et tressent leurs cheveux sur les oreilles et par derrière; ils s'en font des pendants d'oreille, des colliers, des jarretières, des ceintures larges de cinq à six pouces » Lettre du père Rasles à son frère, 1723, RJ, p. 134.

<sup>810</sup> RJ, vol. 11, p. 220.

<sup>811</sup> RJ, vol. 10, p. 24.

incroyables, car premièrement cela a allumé parmi tous les enfants un si grand désir d'apprendre qu'il n'y en a point du tout [...] qui ne veulent être instruits [...] les plus petits se viennent jeter entre nos bras quand nous allons par les cabanes et ne se font point prier pour dire et être instruits<sup>812</sup>. » Le matériel est utilisé au service du spirituel. L'objet suscite aussi l'admiration : « On ne laisse de nous venir visiter par admiration », pour voir notamment deux portes de menuiserie, un moulin et une horloge. « On ne saurait dire les étonnements de ces bonnes gens et combien ils admirent l'esprit des Français<sup>813</sup>. »

A propos de leurs admirations, j'en pourrais coucher plusieurs faites au sujet de la pierre d'aimant [...]. Tout cela sert pour gagner leurs affections et les rendre plus dociles quand il est question des admirables et incompréhensibles mystères de notre foi, car la croyance qu'ils ont de notre esprit et de notre capacité fait que sans réplique ils croient ce qu'on leur annonce<sup>814</sup>.

L'objet détient, selon Brébeuf, un formidable pouvoir d'influence : « sous la considération des biens temporels vous les fléchissez où vous voulez<sup>815</sup>. » Selon Hennepin, l'attraction exercée par l'objet est telle qu'elle mène à l'adoption des Français par les Amérindiens : « On ne traite jamais d'aucune affaire avec eux sans leur faire quelque présent [...]. Après cela, les Barbares en viennent à enfanter, c'est-à-dire à adopter ceux qui leur ont fait des présents<sup>816</sup>. » Brébeuf ne cache pas sa stratégie du don intéressé, lorsque les Amérindiens lui offrent en échange d'un collier une robe « neuve de dix castors », il la refuse. Il souhaite davantage : un contre-don non pas matériel mais spirituel, soit écouter et croire<sup>817</sup>. Le don est orienté vers une finalité précise et relève d'une logique de compétition où règne la surenchère<sup>818</sup>.

---

<sup>812</sup> RJ, vol. 10, p. 20.

<sup>813</sup> RJ, vol. 8, p. 108.

<sup>814</sup> RJ, vol. 8, p. 112. Parmi les autres objets, il cite « une lunette à onze facettes, qui leur présentait autant de fois un même objet, une petite fiole dans laquelle une puce paraît comme un hanneton, du verre triangulaire, des outils de menuiserie. Mais surtout l'écriture [...] », p. 112. Si Brébeuf met de l'avant le pouvoir d'admiration de l'objet, il présente parfois des limites, comme le fait remarquer Marie-Christine Gomez-Géraud : « le jésuite veut faire du prodige technique une allégorie de la Création et du Créateur ; mais l'Amérindien n'entre pas dans une procédure métaphorique au service de la métaphysique », *op. cit.*, p. 94-95.

<sup>815</sup> RJ, vol. 10, p. 40.

<sup>816</sup> Hennepin, *Nouveau Voyage*, p. 157-158.

<sup>817</sup> « Je ne l'acceptai pas néanmoins, lui disant, que comme nous ne leur avons fait ce présent, que pour les porter à embrasser notre foi, ils ne nous pouvaient obliger davantage qu'en nous écoutant volontiers et en croyant en celui qui a tout fait », RJ, vol. 10, p. 302.

<sup>818</sup> Comme le souligne Mylène Tremblay, l'usage courant du « mot *gagner* rappelle aussi les enjeux commerciaux qui sous-tendent les rapports des missionnaires avec les Indiens. Mylène Tremblay, « Édition critique du nouveau voyage de Louis Hennepin », Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université Laval,

### c) Stratégies d'alliance, expansion territoriale et colonisation

Presque tout se négocie par l'entremise de l'objet et sa mise en circulation, ainsi donne-t-il également une voie d'accès privilégiée au territoire. Le don apparaît comme un instrument puissant et efficace au service de l'expansion de soi dans l'espace de l'autre. Il agit comme lénifiant, atténue et masque les tensions. Il rend aussi l'autre plus malléable et par sa fonction conative il incite son bénéficiaire à l'action.

Ce que le voyageur attend principalement en échange de sa générosité, ce sont des vivres ou des moyens qui faciliteront la pénétration du territoire par l'obtention de canots, de guides, d'interprètes ou d'informations sur le trajet et les dangers éventuels. Une des motivations qui préside au don est donc celle de l'expansion géographique, que ce soit dans le cadre de l'exploration ou d'un établissement. En effet, la mise en circulation d'objets véhicule la mise en circulation d'informations entraînant la mobilité des hommes au service de leur expansion dans le territoire. Considéré comme un langage, l'objet fonctionne selon un système de questions-réponses incarné par la notion de réciprocité, liant chacun à l'autre. Chaque don contient ainsi une demande d'aide ou d'information auquel répond le contre-don, comme le souligne d'Iberville : « Je luy fis quelque présent de cousteaux, rassade et haches [...] ils nous donnèrent de la viande boucanée de bœuf et ours. Je leur demanday un homme pour me conduire aux Bayagoulas, qu'ils me donnèrent<sup>819</sup> ». L'absence de liaison, la parataxe, souligne l'échange, conséquence immédiate du don. Ainsi porte la voix de l'objet : « Je leur fis quelques présents. Ils m'assurèrent qu'il y a quatre brasses d'eau dans leur rivière<sup>820</sup> ». Cet échange d'hommes et d'informations constitue souvent une des finalités de la rencontre ; il apparaît en clause des scènes comme un but ultime : « Il était nécessaire que je liasse amitié avec ces Sauvages pour en tirer du secours et des connaissances pour l'établissement que j'avais ordre de faire <sup>821</sup> » ; l'amitié relève d'un impératif colonial.

---

2006, vol. 1, p. 104.

<sup>819</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Journal de la Badine, commandée par d'Iberville (31 décembre 1698-31 mai 1699)*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français [...]*, op. cit., vol. 4, p. 163.

<sup>820</sup> *Id.*, p. 154.

<sup>821</sup> *Id.*, p. 119.

L'objet est un sésame qui élargit les voies de la découverte : « Pour découvrir cette rivière, il faudrait quelques pirogues, des gens au fait avec des sondes, des vivres et des présents pour les Sauvages qui conduiraient les Français, la dépense [...] serait profitable<sup>822</sup>. » Le don soutient l'idée d'un profit, sans cesse ramené à soi. Ainsi lit-on plus loin : « Je pris un desdits sauvages, à qui je fis des présents pour me conduire<sup>823</sup> ». Il est toujours une projection, du soi dans l'espace de l'autre, et donc une anticipation. Il s'agit d'une double projection, spatiale et temporelle, qui vise la construction d'une avancée. La mobilité géographique s'effectue et s'achète ainsi par l'entremise du don. Rien ne s'acquiert sans réciprocité, tout se rétribue. Concernant le projet d'exploration du Haut Mississippi, Le Sueur avance que « cette entreprise ne coûtera rien au Roy, que les présents qu'il faut faire aux sauvages<sup>824</sup> ». Bougainville donne un aperçu de ces coûts :

Le roy donne beaucoup de présents aux sauvages des Pays d'en Haut, cela coûte année commune 150 000 francs [...] Ces dépenses sont fort au-dessous de celles que l'on fait en temps de guerre pour équiper, armer, nourrir, gratifier, donner des colliers tant à nos sauvages domiciliés, qu'à ceux du Pays d'en Haut quand nous voulons les faire descendre<sup>825</sup>.

La rencontre bien souvent ne consiste qu'en cette négociation du don réciproque en vue d'obtenir les moyens d'avancer dans le territoire et ainsi conduire à d'autres rencontres. Ainsi Marquette et Jolliet donnent dans le but de recevoir des hommes en échange, pour les guider dans l'exploration du Mississippi :

Nous ne fumes pas plus tôt arrivés que nous assemblâmes les anciens Mr Jolliet et moi, il leur dit qu'il était envoyé de la part de Monsieur notre Gouverneur pour découvrir de nouveaux pays et moi de la part de Dieu pour les éclairer des lumières du Saint Evangile [...] que nous avions besoin de deux guides pour nous

---

<sup>822</sup> « Instructions données à M. Périer, successeur de Bienville », dans Margry, *op.cit.*, vol. 6, p. 234.

<sup>823</sup> *Id.*, p. 234. La rencontre est souvent motivée par la nécessité. A court terme il s'agit d'obtenir des vivres, des informations et des guides dans une visée stratégique et prévoyante, afin d'anticiper de futures rencontres. Un enfant est souvent laissé dans le village afin de le former à la langue et devenir interprète pour faciliter les rencontres à venir. En retour, un autre embarque avec le voyageur, l'échange est alors humain et inaugure la chaîne de nouvelles rencontres : « on prit quatre Sauvages de leur village pour nous servir de guides. M. d'Iberville laissa entre les mains de leur chef un petit François pour luy apprendre la langue sauvage », *op. cit.*, p. 394, ou encore : « on ne manqua point d'y prendre quatre Sauvages pour nous servir de guides, pour assurer les nations, en arrivant, qui nous voyant avec d'autres Sauvages, ne s'en effarouchoient point », *op. cit.*, p. 396.

<sup>824</sup> *Id.*, vol. 6, p. 60.

<sup>825</sup> Bougainville, *Mémoires [...]*, *op. cit.*, p. 94.

mettre dans notre route; nous leur fîmes un présent, en les priant de nous les accorder, ce qu'ils firent très civilement et même voulurent aussi nous parler par un présent qui fut une natte pour nous servir de lit pendant tout notre voyage<sup>826</sup>.

L'objet dessine les frontières qui deviennent ainsi mouvantes et en perpétuelle négociation, comme l'objet lui-même, mobile et en transit de mains en mains (tout comme ses usages).

Cet accès au territoire facilité par l'objet est exprimé lors des harangues qui mettent en scène des paysages imagés, métaphores de la relation. Les cadeaux ouvrent des portes, y compris celles des cabanes des femmes, comme en témoigne Radisson :

Nous fûmes appelés au conseil [...], où nous arrivâmes en grande pompe. [...] Ils nous offrirent des présents de peaux de castor, nous assurant que les montagnes seraient élevées, [...] les branches d'arbres coupées pour avancer avec plus d'aise, et des ponts bâtis sur les rivières pour ne nous point mouiller les pieds; que les portes de leurs villages, les cabanes de leurs femmes et leurs filles seraient ouvertes en tout temps pour nous recevoir, puisque nous les gardions en vie par nos marchandises<sup>827</sup>.

#### d) Le pouvoir du calumet, *vademecum*

Les Français utilisent aussi les objets amérindiens pour s'introduire dans le territoire et faciliter les contacts. Le calumet, « pas moins sacré que le collier de porcelaine<sup>828</sup> », est un acteur incontournable de la rencontre et un allié indispensable pour la pénétration dans le territoire. Cette pipe<sup>829</sup> ornée de plumes colorées est « un passeport et une sauvegarde pour aller en assurance partout<sup>830</sup> ». Son usage est concentré dans une aire géographique

---

<sup>826</sup> RJ, vol. 59, p. 102-104.

<sup>827</sup> Radisson, *op. cit.*, p. 221-222.

<sup>828</sup> Charlevoix, *op. cit.*, p. 211.

<sup>829</sup> Le calumet désigne à la fois « la pipe même et son tuyau », Charlevoix, *Histoire et description générale [...]*, 1744, p. 211. Il est utilisé « pour terminer leurs différends, pour affermir leurs alliances, et pour « parler aux étrangers », RJ, vol. 59, p. 118. Entouré d'autres rituels, chants et danses, la fumée qui s'en dégage crée un lien avec le sacré.

<sup>830</sup> Claude Dablon, « Relation de la découverte de la mer du Sud », dans *Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679)*, Paris, Dounio, 1861, p. 196.

circonscrite entre la région des Grands Lacs, les Plaines et le Mississippi<sup>831</sup>. Utilisé principalement pour son pouvoir de pacification<sup>832</sup>, le calumet « assure « la sûreté des chemins<sup>833</sup> » ; plus encore, selon Marquette il est le « dieu de la paix et de la guerre, arbitre de la vie et de la mort<sup>834</sup>. » D'après Hennepin, « jamais on ne fait d'ambassade parmi les sauvages qu'on ne porte cette marque extérieure<sup>835</sup>. » Sa mention est fréquente dans les récits de voyage du XVIIIe siècle dans la région du Mississippi, où les Français qui pénètrent le territoire se heurtent à l'hostilité et à la peur des populations qui découvrent pour la première fois des Européens<sup>836</sup>. Le calumet nourrit la dramatisation de scènes marquées par les tensions et les appréhensions qu'il désamorce, en sauvant in-extremis les voyageurs, tel qu'en témoigne le père Marquette dans son récit de la découverte du Mississippi. En 1673, alors qu'il parvient avec Jolliet à l'entrée d'un village illinois, il est encerclé par un groupe d'hommes : « ils étaient armés d'arcs, de flèches, de bâches, de massues, et de boucliers ; ils se mirent en état de nous attaquer par terre et par eau [...] afin de nous couper chemin [...] et nous envelopper de tous côtés; ceux qui étaient à terre allaient et venaient comme pour commencer l'attaque<sup>837</sup>. » Tandis qu'il craint d'en être victime, Marquette brandit son calumet : « Dieu toucha soudain le cœur des vieillards qui étaient sur le bord de l'eau sans doute par la vue de notre calumet

---

<sup>831</sup> Selon Lafitau, « la loi des nations qui est beaucoup plus respectée parmi les nations de l'intérieur vers la Louisiane, le long du Mississippi qui observe la coutume du calumet que les Iroquois et les Indiens près de Québec et dans le Saint-Laurent », Lafitau, *Mœurs des sauvages américains [...]*, 1724, vol. 2, p. 314. D'abord en usage dans la nation des Paunis, qui l'auraient reçu du soleil, puis chez les Sioux et les Illinois au milieu et à la fin du XVIIIe siècle, selon Richard White, le calumet est ensuite adopté par les nations des Grands lacs. Richard White, *The Middle Ground, op. cit.*, p. 21. Les usages et l'élaboration des rites sont donc variables, comme l'indique Jean-François Dumouchel : « La complexification des rites autour du tabac n'est pas uniforme, les nations du Saint-Laurent n'ont pas atteint le niveau de complexification rituelle des Sioux ou des Pawnees relativement à l'expression sociale de l'usage du tabac ; Jean-François Dumouchel, « Le calumet de paix, un objet de contacts: étude et analyse d'une pipe amérindienne », *RAQ*, vol. 35, no 2, 2005, p. 31.

<sup>832</sup> Brébeuf rapporte qu' « ils ont cette créance qu'il n'y a rien si propre que le pétun pour apaiser les passions. C'est pourquoi ils ne se trouvent jamais aux conseils que la pipe ou calumet à la bouche. Cette fumée qu'ils prennent leur donne, disent-ils, l'esprit et leur fait voir clair dans les affaires les plus embrouillées », RJ, vol. 10, p. 218.

<sup>833</sup> Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, vol. 2, p. 333-335.

<sup>834</sup> RJ, vol. 63, p. 123.

<sup>835</sup> Hennepin, *Nouvelle Découverte*, p. 151.

<sup>836</sup> Selon le père Marquette, « il n'est rien parmi eux ni de plus mystérieux ni de plus recommandable [que le calumet]. On ne rend pas tant d'honneur aux couronnes et aux sceptres des rois qu'ils lui en rendent. [...] C'est assez de le porter sur soi et de le faire voir pour marcher en assurance au milieu des ennemis, qui, dans le fort du combat, mettent bas les armes quand on le montre. C'est pour cela que les Illinois m'en donnèrent un pour me servir de sauvegarde parmi toutes les nations par lesquelles je devais passer dans mon voyage », RJ, vol. 59, p. 130.

<sup>837</sup> RJ, vol. 59, p. 150.

qu'ils n'avaient pas bien reconnu de loin<sup>838</sup> ». Il tente ensuite de leur parler, mais en vain car aucun ne comprend les six langues dont il a l'usage. Ici triomphe la voix de l'objet, palliatif efficace d'un échange verbal impossible. Il crée un langage diplomatique commun qui assure la protection et permet l'introduction et l'acceptation de soi dans le territoire de l'autre.

Le père Hennepin, qui prétend avoir découvert l'embouchure du Mississippi, l'évoque à pas moins de trente-neuf reprises. Son importance est telle qu'il figure en 1697 sur le frontispice de la *Nouvelle Découverte d'un Très grand Pays Situé dans l'Amérique* (voir figure 24). Il fait du calumet l'objet magique qui dénoue les scènes les plus périlleuses où le danger mis en scène sert à souligner sa bravoure héroïque: « J'aurais péri plusieurs fois dans ce voyage si je ne me fusse servi du calumet<sup>839</sup>. » Alors qu'il descend le fleuve Mississippi le 11 avril 1680 avec ses deux compagnons, Michel Accault et Antoine Auguel dit Le Picard Du Guay, il rencontre, près de l'embouchure de l'Illinois, cinquante canots de Sioux (Nadouesioux ou Issati) en expédition guerrière contre la tribu voisine des Tchatchakigoua: « Ils nous investirent donc et nous tirèrent quelques flèches de loin, par ce que les vieillards me virent le calumet de paix à la main en s'approchant de nous, ils empêchèrent leur jeunesse de nous tuer<sup>840</sup>. »

Outil indispensable à toute relation pacifique, son sens réside dans le partage. Selon Charlevoix, « fumer dans la même pipe comme un signe d'alliance est la même chose que boire dans la même tasse, comme cela est pratiqué dans plusieurs nations<sup>841</sup>. » Il convient donc de se soumettre à ses usages et rituels. Le talent du négociateur, selon François de Callières, frère du gouverneur Louis-Hector de Callières, réside en la capacité à se fondre en l'autre par le jeu de la mimicry: « il faut [...] qu'il se dépouille en quelque sorte de ses propres sentiments pour se mettre en la place de [celui] avec qui il traite, qu'il se transforme, pour ainsi dire en lui, qu'il entre dans ses opinions et dans ses inclinations [...]»<sup>842</sup>. » S'adapter pour s'intégrer à l'autre suppose de se soumettre à ses pratiques. Il est donc impératif de se prêter

---

<sup>838</sup> RJ, vol. 59, p. 150-152.

<sup>839</sup> Hennepin, *Nouvelle Découverte*, p. 151.

<sup>840</sup> *Id.*, p. 316-319.

<sup>841</sup> *Ibid.*

<sup>842</sup> François de Callières, *De la manière de gouverner avec les souverains, de l'utilité des Négociations, du choix des Ambassadeurs, et des envoyés et des qualités nécessaires pour réussir dans ces emplois*, Paris, Brunet, 1716, p. 148.



et de se subordonner aux rituels amérindiens pour concrétiser toute alliance (en vue de mieux se les approprier par la suite), par une sorte d'aliénation volontaire et calculée, une acceptation de la domination pour mieux dominer ensuite. Certains rusent et feignent de se soumettre par la dissimulation. Le père Allouez avoue « faire semblant<sup>843</sup> » de fumer le calumet qui lui est offert ; Joutel rapporte que La Salle fit de même<sup>844</sup>. « Entrer dans le jeu, c'est devoir répliquer [...]. Ne pas le faire c'est se mettre hors-jeu<sup>845</sup>. » Marquette rappelle que cette règle de l'imitation feinte (mimicry) est indispensable au succès de la rencontre sous peine de briser son équilibre et mener au conflit (agôn) :

Après que nous eûmes pris place, on nous fit la civilité ordinaire du pays, qui est de nous présenter le calumet, il ne faut pas le refuser, si on ne veut pas passer pour ennemi ou du moins pour incivil, pourvu qu'on fasse semblant de fumer c'est assez<sup>846</sup>.

---

<sup>843</sup> RJ, vol. 60, p. 156.

<sup>844</sup> Henri Joutel, *Relation de Henri Joutel*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements [...]*, vol. 3, p. 418. D'Iberville mentionne également que le père Anastase « feignit de fumer » le calumet offert par les Bayagoulas en 1699, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississipi [...]*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements [...]*, vol. 4, p. 258.

<sup>845</sup>

<sup>846</sup> RJ, vol. 59, p. 118.

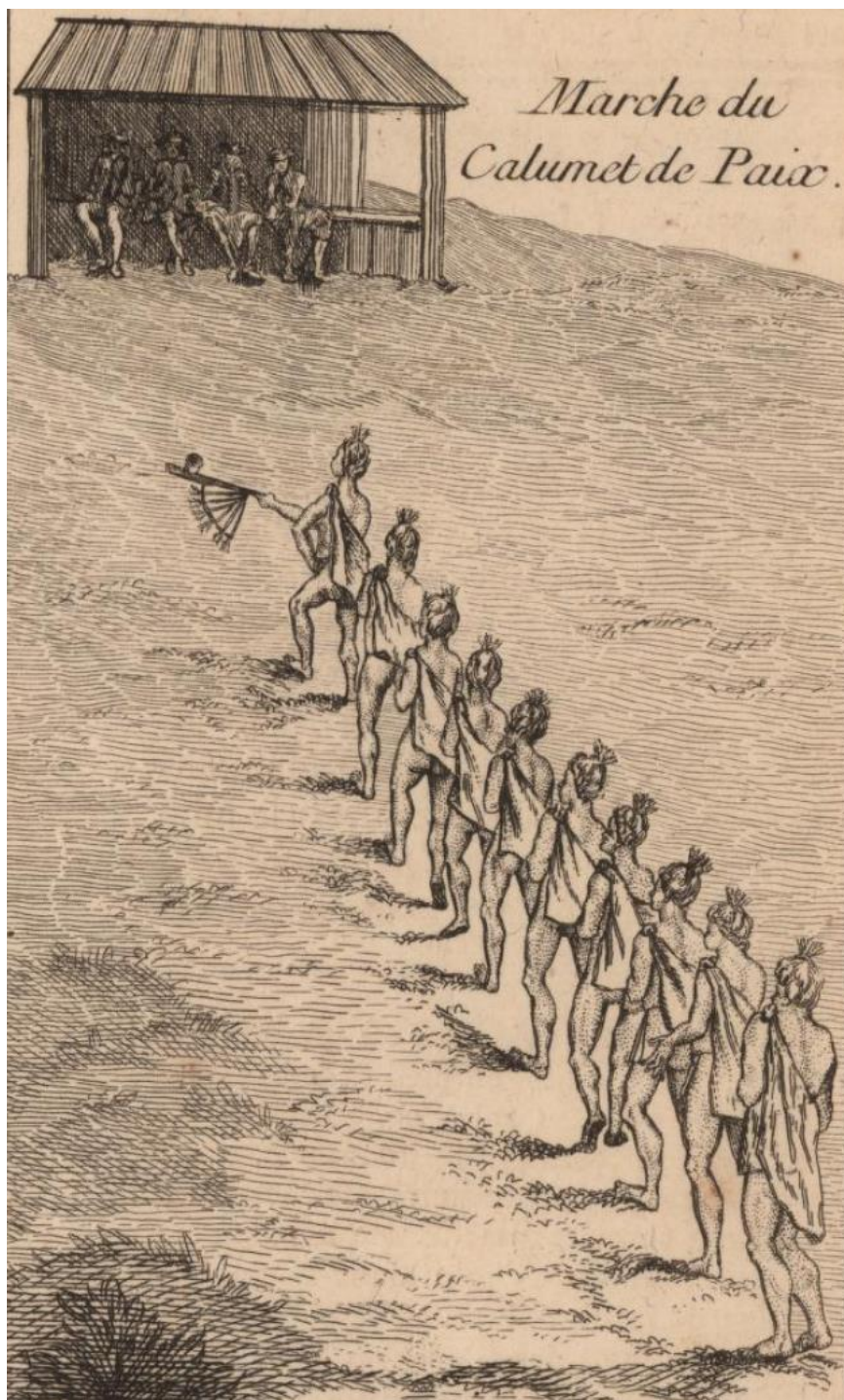


Figure 23 : La marche du calumet, Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, Paris, de Bure l'Ainé, 1758, vol. 1, p. 105.

Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging

Cette gravure révèle le caractère ordonné du rituel où la marche rectiligne des Amérindiens contraste face aux postures des Français, dont le relâchement du corps, notamment des jambes et des bustes, laisse supposer un désintérêt. Nombreux sont les relateurs qui insistent sur la longueur de ces cérémonies qui peuvent parfois durer une nuit entière<sup>847</sup>. Bien souvent, les Français feignent de se plier au jeu.

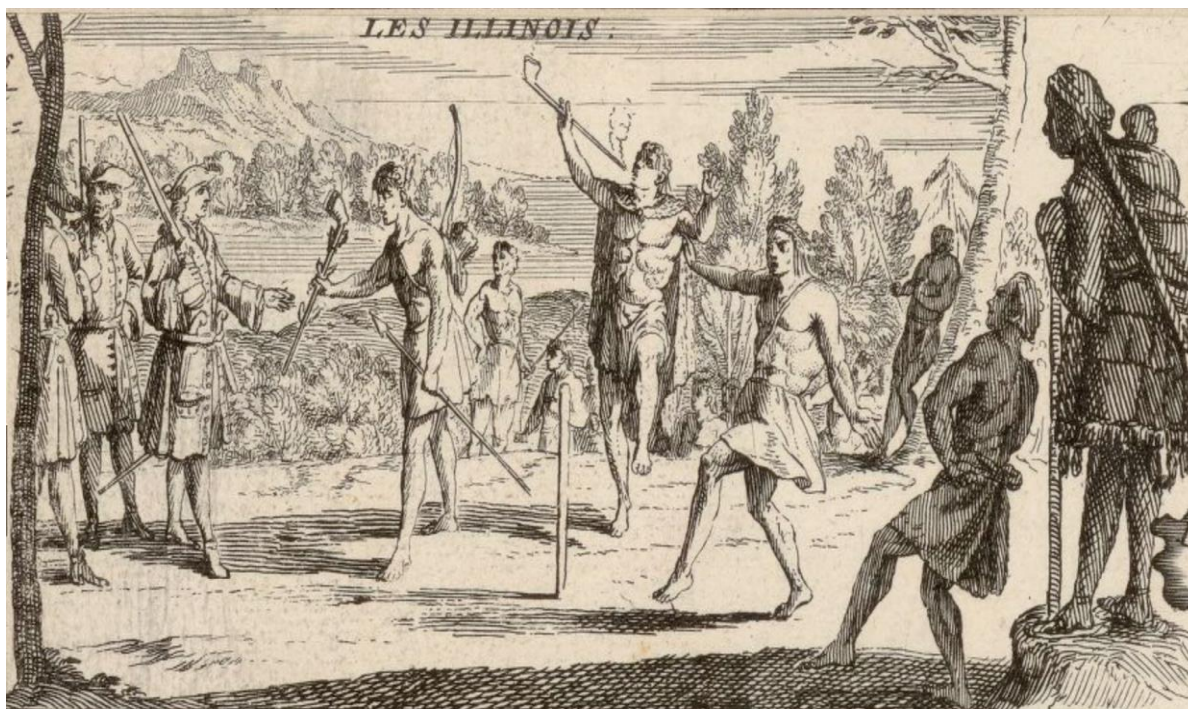


Figure 22: Cartouche de la carte de Nicolas de Fer, *L'Amérique, divisée selon l'étendue de ses principales parties*, Chez J.F. Benard, Paris, 1713.

Source : Gallica, BNF

Le rituel du calumet s'accompagne souvent de chants et de danses dont le père Marquette fournit une description détaillée : « Tantôt il le présente au soleil, comme s'il le voulait faire fumer ; tantôt il l'incline vers la terre, et tantôt il lui étend les ailes comme pour voler [...] C'est comme la première scène du ballet <sup>848</sup> ».

<sup>847</sup> Voir par exemple Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, op. cit., vol. 2, p.185.

<sup>848</sup> RJ, vol. 59, p. 134. Bacqueville s'inspire en grande partie du récit de Marquette qui compte parmi les plus précis sur cette coutume.



Figure 24 : Frontispice, Louis Hennepin, *Nouvelle Découverte d'un Très grand Pays Situé dans l'Amérique*, Utrecht, Guillaume Broedelet, 1697.  
Source : Bibliothèque et Archives nationales du Québec

#### e) Prise de possession du territoire

Si l'objet facilite l'entrée et la circulation dans le territoire, il joue aussi un rôle de premier plan dans sa prise de possession. Le 14 juin 1671, les Français prennent possession des Pays d'en Haut au Sault Sainte-Marie, face à 14 nations incluant « tous les chefs de la baie, ceux du lac Huron, du lac Supérieur, et les gens du Nord, sans compter plusieurs autres nations<sup>849</sup> ». Le cérémonial, relaté par Nicolas Perrot, débute par la plantation du poteau, suivi de la distribution des cadeaux, porte-paroles du roi de France, qui contiennent une demande d'allégeance et de soumission à l'autorité souveraine du roi, en échange de sa protection :

Ces peuples étant assemblés on planta un poteau, on leur fit des présents de la part de Sa Majesté, on leur demanda s'ils voulaient reconnaître en qualité de sujets le grand Onontio des Français notre Souverain et notre Roi, qui leur offrait sa protection, et s'ils n'étaient pas résolus de ne reconnaître jamais d'autre monarque que lui<sup>850</sup>.

La réponse des Amérindiens s'effectue par des présents donnés en contre-don, exprimant leur désir d'alliance, probablement sans comprendre qu'à travers cet échange d'objets se tramait la prise de possession de leur terre :

Tous les chefs répondirent par des présents réciproques qu'ils n'avaient rien de plus à coeur que l'alliance des Français, et l'estime particulière de leur grand chef qui demeure par-delà le grand lac l'Océan, duquel ils imploraient l'appui, sans lequel ils ne pouvaient plus vivre<sup>851</sup>.

Une fois reçus ces présents, Perrot procède à la prise de possession par un geste performatif au sol, accompagné d'un discours :

Le sieur Perot faisant piocher en même temps trois la terre, leur dit : Je prends possession de cette terre au nom de celui que nous appelons notre Roi, cette terre est sienne, et tous ces peuples qui m'entendent sont ses sujets, qu'il protégera comme ses enfants : il veut qu'ils vivent en paix, il prendra leurs affaires en main. Si quelques ennemis se soulèvent contre eux il les détruira : s'ils forment entre eux quelques différents il veut en être le juge<sup>852</sup>.

---

<sup>849</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, vol. 2, p. 129.

<sup>850</sup> *Id.*, p. 128.

<sup>851</sup> *Id.*, p. 129.

<sup>852</sup> *Ibid.*

La marque ultime de possession s'exprime par la fixation au poteau d'une plaque en fer qui matérialise et légitime la prise territoriale. Sur cette plaque, se mêlent les symboles de la royauté et les pictogrammes amérindiens qui font office de signature, comme le signe d'un métissage : « Le subdélégué attacha ensuite au poteau une plaque de fer, sur laquelle les armes du Roi étaient peintes, il en fit un procès-verbal, où il fit signer toutes les nations, qui pour leur seing mirent des marques de leur famille ; [...] un castor [...] une loutre, un esturgeon, un chevreuil, un orignac<sup>853</sup>. » L'objet intervient ici à tous les stades de cet acte d'expansion coloniale : il plante au sol la limite territoriale, puis il séduit par l'appât du don, entraînant un contre-don qui atteste de l'assentiment des Amérindiens, et enfin il sert de support pour témoigner et entériner l'accord écrit. Entre les deux objets qui encadrent cette scène et s'ancrent dans le territoire, soit le poteau et la plaque, l'objet d'échange, au milieu, est au coeur d'un don instrumental qui démontre le mécanisme de la création des alliances : offrir une protection en échange de soumission. L'objet est ici un acteur de l'appropriation territoriale et un outil de servitude, involontaire, car dénuée de la compréhension des enjeux qui sous-tendent l'échange.

#### f) Connativité de l'objet

Par la voix de l'objet, son détenteur possède un certain pouvoir d'action et de réaction sur son partenaire. L'objet, envisagé précédemment comme langage, exerce une fonction conative<sup>854</sup>, déterminant le comportement de celui qui le convoite. Le Père Carheil dans sa lettre adressée au gouverneur Callières le 30 août 1702 depuis Michilimakinac, soutient : « il est certain qu'il n'y a jamais eu rien de moins nécessaire à l'égard des sauvages que de prendre la voie des présents pour les faire agir<sup>855</sup>. » Comme l'affirme le père Vimont, l'objet est agissant à de nombreux égards : « les présents parmi ces peuples font toutes les affaires du pays : ils essuient

---

<sup>853</sup> *Id.*, p. 130.

<sup>854</sup> La fonction conative, centrée sur le récepteur, représente une des six fonctions du langage désignées par le linguiste Roman Jakobson (fonction référentielle, émotive, conative, phatique, métalinguistique, poétique). Voir Roman Jakobson, *Essai de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 209-248. Elle traduit la volonté d'impliquer ou d'influencer le récepteur, de produire sur lui un effet, de le faire réagir, elle s'exprime notamment par l'emploi de l'impératif ou de l'apostrophe.

<sup>855</sup> RJ, vol. 65, p. 204.

les larmes, ils apaisent la colère, ils ouvrent les portes dans les pays étrangers, ils délivrent les prisonniers, ils réssuscitent les morts<sup>856</sup> ». En cas de mauvaises rencontres, les rançons pour délivrer les prisonniers se paient au moyen d'objets. Lors de la guerre avec les Natchez, ces derniers exigent pour la rançon des femmes, enfants et esclaves « 200 fusils, 200 barrils de poudre, 200 barrils de balles, 2000 pierres à fusil, 200 couteaux, 200 haches, 200 pioches, 20 quarts d'eau-de-vie, 20 barriques de vin, 20 barrils de vermillon, 200 chemises, 20 pièces de limbourg, 20 pièces de toile, 20 habits galonnés sur les coutures, 20 chapeaux brodés avec des plumets, 100 habits plus simples<sup>857</sup>. »

A travers la menace et le chantage, la possession de l'objet apparaît comme un puissant moyen d'exercer son autorité et rend son détenteur quasi omnipotent. Pour obtenir satisfaction, Le Sueur menace de cesser tout échange : « Rempotez vos castors et dites à tous les Sioux qu'ils n'auront plus de moi ni poudre ni balles, et qu'ils ne fumeront plus dans mon calumet (c'est-à-dire que nous ne serons plus bons amis) qu'ils ne m'aient fait satisfaction du pillage aux Français<sup>858</sup>. » Au-delà même d'une fonction conative, le langage de l'objet est un outil de manipulation, il entre dans la sphère de l'action par sa factitivité, étant investi d'une capacité de faire-faire, soit une factitivité pragmatique<sup>859</sup>, proche de « l'ordre, [du] commandement, qui subordonne le sujet exécutant au sujet décidant<sup>860</sup>. » La relation est par conséquent menacée, suspendue à la clause de réciprocité. L'objet devient une arme qui dicte les comportements à la manière d'une instance régulatrice. C'est ainsi que le voyageur use de son statut de pourvoyeur pour exercer son pouvoir et négocier l'alliance. L'allusion au calumet par Le Sueur révèle que la coutume amérindienne est non seulement appropriée et réutilisée mais manipulée au service d'un chantage.

---

<sup>856</sup> RJ, vol. 22, p. 290.

<sup>857</sup> RJ, vol. 68, p. 190.

<sup>858</sup> Le Sueur, *op. cit.*, 81.

<sup>859</sup> La factitivité (concept développé par Greimas) se décline selon différentes modalités : volitive (faire-vouloir), cognitive (faire-savoir) ou encore pragmatique (faire-faire). Plusieurs niveaux de factitivité des objets peuvent être distingués selon les objets : objets manipulateurs, structurant le processus d'action du sujet, les objets qui créent le contexte dans la relation avec les autres objets (dimension interobjective), ceux qui modifient les relations intersubjectives, voir André Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Albin Michel, 1943.

<sup>860</sup> Joseph Courtès, *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette, 1991, p. 125.

Radisson quant à lui attribue un pouvoir coercitif à l'objet qui vise à « obliger » l'autre : « le troisième [présent] était pour les obliger à accepter nos propositions, de même que les Christinos, pour les mener à la danse de l'union<sup>861</sup>. » Le don d'objet vise même à inspirer l'amour des femmes :

Le dernier était de petites bagatelles - six grattoirs, deux douzaines d'aleines, deux douzaines d'aiguilles, six douzaines de miroirs faits en fer blanc, une douzaine de petites cloches, six peignes d'ivoire, avec un peu de vermillon [...] pour toutes les femmes pour qu'elles nous aiment et nous donnent à manger lorsque nous viendrions dans leurs cabanes. La compagnie poussa un grand *Ho ho ho* ce qui veut dire, merci<sup>862</sup>.

La mise en circulation de l'objet par l'échange conduit ultimement à des pratiques culturelles hybrides qui renouvellent son sens et ses usages. La politique du don entraîne aussi une modification de la nature des relations.

### 3. Nouvelles pratiques et relations

#### a) Transferts de sens et nouvelles pratiques

« Les objets échangés [...] une fois qu'ils ont changé de mains, sont culturellement recontextualisés : ils prennent d'autres formes, acquièrent de nouvelles fonctions et subissent des changements de sens<sup>863</sup>. » Certains objets de la rencontre illustrent le phénomène de transfert culturel lorsque de codes imposés, ils deviennent adoptés. Ainsi d'Iberville, lors de sa rencontre avec les Bayagoulas en février 1699, leur offre un calumet hybride afin de nouer l'alliance : « je les fis fumer et nous fumâmes ensemble dans un calumet que j'avois fait en forme de navire avec le pavillon blanc et fleurdelysé, orné de rassade. Après quoy je leur donnay avec un présent de haches, cousteaux, couvertes, chemises, rassades et autres choses estimées parmy eux, leur faisant entendre qu'avec ce calumet je les rendois unis avec les François et que nous ne faisons plus qu'un<sup>864</sup>. » Le calumet, symbole amérindien, est ici

---

<sup>861</sup> Radisson, *op. cit.*, p. 226.

<sup>862</sup> *Ibid.*

<sup>863</sup> Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France, op. cit.*, p. 16.

<sup>864</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Journal de la Badine*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements* [...], vol. 4, p. 155.



investi du symbole de la royauté, la fleur de Lys, et réunit les marqueurs d'identité des deux nations. « Les transferts culturels découlent d'un rapport de force entre deux ou plusieurs groupes qui échangent pour s'approprier les biens de l'autre dans le but de s'affirmer<sup>865</sup>. »

Le calumet évolue et se transforme pour devenir un objet religieux, expression de la foi embrassée par les Amérindiens. En 1730, le chef Illinois Chicagou, à la tête des Mitchigamias et le chef Mamantouensa viennent à la Nouvelle-Orléans apporter leur aide dans le conflit qui oppose les Français aux Natchez. D'après le jésuite Mathurin Le Petit, ils avaient développé un fort attachement à la religion après des années d'interaction et d'échange ; ils récitent le rosaire, prient chaque jour et chantent des prières en leur langue. A leur arrivée, ils présentent au gouverneur deux calumets, l'un symbolisant leur foi, l'autre leur alliance militaire et diplomatique : « Voilà, dit-il en montrant ces deux calumets, deux paroles que nous t'apportons ; l'une de religion, l'autre de paix ou de guerre, selon que tu l'ordonneras. [...] Nous sommes venus de bien loin pleurer avec toi la mort des Français, et t'offrir nos guerriers pour frapper sur les nations ennemies que tu voudras nous marquer [...]»<sup>866</sup>.

Le wampum subit lui aussi des modifications de sens au fil des échanges. Non seulement les missionnaires l'utilisent pour la conversion, comme le fait Brébeuf<sup>867</sup>, mais ils vont jusqu'à en créer une version christianisée. Ainsi apparaissent des wampums catholiques, métissés, avec inscription latine, comme le signale le père Le Mercier dans sa *Relation* de 1653-1654 : « ces bons Hurons congréganistes, s'estans assemblez depuis peu pour leur en faire un remerciement à leur mode, leur ont destiné un collier où sont escrits ces mots, en porcelaine noire sur un fond de porcelaine blanche : *Ave Maria gratia plena* [...]»<sup>868</sup>. Cette pratique syncrétique témoigne d'une double transformation du wampum, non seulement au niveau de sa forme, mais aussi de son sens. Le wampum, qui était symbole d'oralité et support de la parole, devient

---

<sup>865</sup> Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIe-XXe siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 15.

<sup>866</sup> « Un grand nombre de nos Français ne sont pas, à beaucoup près, si bien instruits de la religion que le sont ces néophytes : ils n'ignorent presque aucune des histoires de l'ancien et du nouveau testament ; ils ont d'excellentes méthodes d'entendre la sainte messe et de recevoir les sacrements ; leur catéchisme [...] est un parfait modèle », RJ, vol. 68, p. 210.

<sup>867</sup> « Je leur avais fait présent en plein conseil, pour leur faire le chemin du ciel », RJ, vol. 10, p. 302.

<sup>868</sup> RJ, vol. 41, p. 166.

support d'écriture, plus encore d'une écriture religieuse, soit une prière, ce qui en fait un objet de piété. Son usage est modifié, le wampum christianisé devient chapelet : chaque grain symbolise un chapelet récité, et le total hebdomadaire atteint « quelquesfois jusqu'à sept et huit cens de ces grains<sup>869</sup> ». L'objet métissé témoigne aussi d'une nouvelle parenté, spirituelle ; ce wampum vise à « honorer Marie, puisque la mère de Jésus est notre Mère aussi bien que la vostre<sup>870</sup> ». Comme le souligne Laurier Turgeon, « lorsqu'un objet est transformé, le processus modifie également ceux et celles qui en font usage. La prise de possession de nouveaux objets entraîne non seulement la reconfiguration culturelle, mais aussi la reproduction sociale et la régénération des individus et des groupes. Les mondes matériel et social sont continuellement recréés par l'hybridité créative de l'échange<sup>871</sup>. »

#### b) Asymétrie et dépendance

Instaurer l'échange matériel comme condition de la relation conduit parfois à l'asymétrie et à la dépendance car ces objets et leur échange deviennent une nécessité. Nicolas Denys souligne l'attrait exercé par les chaudrons de cuivre chez les Iroquoiens et Algonquins, à tel point que « l'usage leur est devenu d'une nécessité indispensable, ayant renoncé à tous leurs ustensiles, soit par la peine qu'ils avaient, tant à les faire et à s'en servir, que par la facilité de tirer de nous [...] des choses qui leur semblaient inestimables [...]»<sup>872</sup>. Dès 1630 les Hurons disent qu'ils ne peuvent plus s'en passer.

Selon Denys Delâge, « l'Amérindien devient dépendant parce qu'il ne peut reproduire lui-même ce qu'il a emprunté. Il doit donc toujours avoir recours au marchand européen, et chaque fois l'échange est inégal<sup>873</sup>. »

Cette politique du don présente aussi des limites pour les donneurs, car les Amérindiens, suivant la règle de réciprocité du don, utilisent leur pouvoir de négociation, ce qui cause une

---

<sup>869</sup> RJ, vol. 41, p. 164.

<sup>870</sup> RJ, vol. 41, p. 172.

<sup>871</sup> Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France...op. cit.*, p. 16.

<sup>872</sup> Nicolas Denys, *Histoire naturelle [...], op. cit.*, p. 458.

<sup>873</sup> Denys Delâge, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 143.

manipulation inversée, des Amérindiens envers les Français. Le père Carheil s'en plaint au gouverneur de Callières dans une lettre qu'il lui adresse le 30 août 1702 :

Ce qu'il y a de plus fâcheux dans cette conduite c'est qu'on ne leur a pas seulement appris à ne vouloir presque jamais rien faire de ce qu'on veut d'eux, à moins d'un présent qui les y détermine, elle leur a encore outre cela appris à user d'une infinité d'adresses, de feintes, et d'intrigues entre eux à imaginer mille desseins d'entreprises prétendues, de mouvements de guerre, de ruptures de paix, d'ambassades chez les ennemis et de négociations avec eux, de liaisons de commerce avec l'Anglais et aux choses de cette nature dont ils font semblant d'avoir résolu l'exécution pour engager par les commandants à se croire obligés de les arrêter par des présents<sup>874</sup>.

Cet assujettissement par le don se retourne contre les Français, dupés par les Amérindiens qui n'ont « d'autre exercice ni d'autre occupation auprès des commandants que celle de s'entraider les uns les autres à les tromper et à se jouer d'eux en se faisant donner des présents sous tous les faux prétextes<sup>875</sup>. » Sous le joug de l'objet fascinant, les Français deviennent victimes de leur propre politique à laquelle ils sont dépendants. Le pourvoyeur est pris à son piège.

Tandis que les Amérindiens « agissaient auparavant d'eux-mêmes par un mouvement purement volontaire<sup>876</sup> », cette nouvelle pratique s'avère contraignante et menaçante pour le colonisateur, car elle entraîne des négociations et même des exigences qui renversent le rapport de force au profit des Amérindiens, par un marchandage de toute action contre l'obtention de présents : « tout l'effet que cela a produit du côté des sauvages c'est de leur apprendre à être difficiles, à se faire prier, à contraindre d'acheter toutes leurs actions et tous leurs mouvements à force de présents, et enfin à ne rien accorder de ce qu'ils devaient faire volontairement qu'à ce qu'on leur donne et qu'ils exigent<sup>877</sup>. »

---

<sup>874</sup> RJ, vol. 65, p. 206-208.

<sup>875</sup> RJ, vol. 65, p. 208.

<sup>876</sup> *Ibid.*

<sup>877</sup> RJ, vol. 65, p. 252 : « Ils agissaient auparavant d'eux-mêmes par un mouvement purement volontaire, ou tout au plus par l'invitation de quelque branche de porcelaine ou de quelque collier qu'on leur présentait sans qu'ils eussent d'autre que celle la qui leur était propre et selon leur coutume. Il ne fallait rien davantage pour leur faire faire ce qu'on voulait que de se servir de leurs manières, mais le désir d'avoir un fond qu'on put ménager comme on voudrait avec des épargnes d'un grand profit, ayant porté à persuader à la Cour qu'il était nécessaire que les commandants eussent de quoi leur faire des présents [...]. »

« L'échange n'est jamais neutre ; il engage profondément ceux qui s'y mêlent et provoque souvent des déséquilibres et des ruptures<sup>878</sup> ». Les Amérindiens remettent en question cette dépendance par l'objet initiée par les Français, à tel point qu'elle les place en position d' « esclave », comme le dénonce le chef de guerre de la nation des Natchez, Serpent Piqué, dans une harangue acerbe rapportée par Le Page du Pratz en 1758. Il remet ainsi en question la présence française en Nouvelle-France : « Pourquoi, continua-t-il d'un air chagrin, pourquoi les Français sont-ils venus dans notre terre? nous ne sommes point allés les chercher: ils nous ont demandé de la terre, parce que celle de votre pays était trop petite pour tous les hommes qui y étaient. Nous leur avons dit qu'ils pouvaient prendre de la terre où ils voudraient, qu'il y en avait assez pour eux et pour nous<sup>879</sup>. » Ce discours prend « une valeur explosive<sup>880</sup> » dans le contexte du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il contient l'expression virulente d'un anti-colonialisme qui alimentera la pensée des Lumières<sup>881</sup>.

Quel besoin avons-nous des Français ? avant eux ne vivions-nous pas mieux que nous ne faisons, puisque nous nous privons d'une partie de notre blé, du gibier et des poissons que nous tuons pour leur en faire part? en quoi donc avons-nous besoin d'eux? était-ce pour leurs fusils? nous nous servions de nos arcs et de nos flèches qui suffisaient pour nous faire bien vivre; était-ce pour leurs couvertes blanches, bleues ou rouges? nous nous passions avec des peaux de boeufs qui sont plus chaudes [...]. Enfin, avant l'arrivée des Français, nous vivions comme des hommes qui savent se passer avec ce qu'ils ont; au lieu qu'aujourd'hui nous marchons en esclaves qui ne savent pas ce qu'ils veulent<sup>882</sup>.

## CONCLUSION

Acteur, gouverneur, l'objet régit et régente la rencontre entre Français et Amérindiens. Il représente à la fois le moyen d'instaurer la relation et sa visée ultime. L'objet constitue un

---

<sup>878</sup> Laurier Turgeon, « Echanges d'objets et conquête de l'autre », *op. cit.*, p. 156.

<sup>879</sup> Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane [...]*, Paris, De Bure, 1758, t.1, p. 200.

<sup>880</sup> [s.n], « Le Page du Pratz », *Études françaises*, « Chateaubriand et ses précurseurs français d'Amérique », vol. 4, no 3, août 1968, p. 331.

<sup>881</sup> Yves Benot, « Diderot, Pechmeja, Raynal et l'anticolonialisme », dans Yves Bénot (dir.), *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, Paris, La Découverte, 2005, p. 105-123 ; François Moureau, *Le théâtre des voyages, Une scénographie de l'Âge classique*, Paris, PUPS, 2005.

<sup>882</sup> Le Page du Pratz, *op. cit.*, p. 200-205.

langage non-verbal qui met en présence et déclenche l'interaction ; progressivement il la contrôle, toute relation se négociant par le biais de l'objet. Il constitue « un moyen de forger des alliances<sup>883</sup>. »

La mise en circulation d'objets dans ce contexte repose sur un impératif de réciprocité, entraînant une succession d'appels et de réponses, qui forme une interminable chaîne de retours et d'obligations, semblable à un dialogue. Ainsi s'exprime la nature fondamentalement dialogique du langage de l'objet et donc de la relation qui repose toute entière sur lui et s'ordonne sous sa tutelle. Nous avons démontré dans ce chapitre la centralité de la notion de réciprocité qui s'avère être la règle du jeu de l'échange matériel. Bien plus, cette règle gouverne toute rencontre.

Voix et voie politique, l'objet est un instrument indispensable pour conquérir l'autre, porte-parole investi d'un rôle essentiel voire magistral dans le discours diplomatique et politique. La ruse de la mimicry masque cette compétition (agôn) que sous-tend l'échange d'objets pour l'acquisition d'un pouvoir sur l'autre. L'objet de convoitise exerce ainsi son action sur l'autre, excitant son désir, activant la négociation. Support du discours, il cristallise la promesse d'un échange à venir et les enjeux de la rencontre par l'établissement de nouveaux rapports. A la façon d'un langage, il revêt une fonction phatique (visant à maintenir le contact) et surtout conative (qui est d'agir sur le destinataire). Si son échange vise une reconnaissance réciproque, il facilite et légitime ainsi l'intrusion dans le territoire de l'autre.

Si selon Baudrillard « toutes les relations se matérialisent en signes et en objets<sup>884</sup> », l'objet, au cœur de la rencontre, la rend possible, la rythme, avec toutes les potentialités d'asservissement que cela sous-tend, non seulement pour ceux qui le convoitent mais aussi pour ses détenteurs.

Par l'échange, son sens évolue et se modifie, car « les objets sont polysémiques et leur sens est mobile dans l'espace et dans le temps<sup>885</sup> ». Certains objets, comme les wampums et les

---

<sup>883</sup> Laurier Turgeon, *op. cit.*, p. 157.

<sup>884</sup> Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 234.

<sup>885</sup> Laurier Turgeon, *op. cit.*, p. 156.

calumets, connaîtront un autre voyage, vers l'Europe, pour composer les cabinets de curiosités où ils acquerront un nouveau sens en tant qu'objets de collection<sup>886</sup>.

---

<sup>886</sup> Myriam Marrache-Gouraud, *La légende des objets - Le cabinet de curiosités réfléchi par son catalogue (Europe, XVIe-XVIIe siècles)*, Genève, Droz, 2020.

## CHAPITRE 5 : LE JEU TACTILE

Figurez vous que nous nous faisons entendre l'un l'autre  
plus par les yeux et par les mains, que par  
la bouche<sup>887</sup>.

### INTRODUCTION

Incontournable acteur des premiers contacts, le corps joue un rôle d'autant plus important lors de la rencontre franco-amérindienne qu'il est le principal moyen d'expression. Non seulement il précède le discours verbal, mais il s'y substitue en l'absence de langue partagée, au point de constituer un langage à part entière. L'interaction s'effectue en effet moins de manière verbale que par le truchement du corps, tout entier mobilisé, et par un ensemble de signes non verbaux par lesquels on se découvre et s'apprivoise, comme l'exprime le père Millet en juin 1670 : « je ne suis pas tout à fait savant dans leur langue : je marquais souvent par mes gestes ce que je ne pouvais exprimer par paroles<sup>888</sup> ». Les Amérindiens quant à eux « ne parlent pas moins par gestes que de la langue<sup>889</sup> ». Le corps borne les deux pôles de la rencontre : lors de l'ouverture par une orientation mutuelle des individus, des regards, et une salutation, afin de « marquer la période de communication qui commence et de s'accréditer mutuellement<sup>890</sup> »; lors de la clôture, c'est l'éloignement des corps qui fixe son terme. L'entrée en contact s'effectue par des échanges gestuels et tactiles qui constituent la salutation; dans certaines nations amérindiennes ils sont particulièrement ostensibles et

---

<sup>887</sup> RJ, vol. 7, p. 86.

<sup>888</sup> RJ, vol. 54, p. 20.

<sup>889</sup> RJ, vol. 51, p. 204: « Le Père Fremin harangua devant toute cette grande assemblée, s'accommodant pour les discours et pour les postures à la façon de faire de leurs plus célèbres Orateurs, qui ne parlent pas moins par gestes que de la langue. »

<sup>890</sup> Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Les éditions de minuit, 1974, p. 33.

marqués. L'accueil des étrangers s'effectue alors par des rituels composés de séquences gestuelles élaborées, où le toucher joue un rôle central et se substitue à la parole.

Effleurés ou empressés, spontanés ou calculés, ces gestes initient et régulent la communication. Ils font partie des « rituels d'accès<sup>891</sup> » qui marquent le début d'une période d'accroissement de l'accès mutuel, formant une « parade rituelle<sup>892</sup> » au cours de laquelle augmente l'intimité. Plus encore, nous envisagerons dans ce chapitre comment la relation se crée par un jeu tactile.

Le corps, tel un texte signifiant, émet autant d'indices qui se donnent à déchiffrer, entraînant un lot d'interprétations et d'incompréhensions. « Le voyageur ne saisit de ce corps en mouvement qu'une gesticulation active qu'il lui faudra plus tard convertir en gestes, voire en signes<sup>893</sup>. » Comment ces « signes expressifs corporels<sup>894</sup> » sont-ils perçus, lus? Quelle est leur fonction et quels sont les enjeux de l'ostension de l'intimité? Le geste est-il transparent ou trompeur? Ce chapitre interrogera la question de l'« activité traductrice » du relateur<sup>895</sup> dans un jeu avec le lecteur.

Si le relateur fonde l'authenticité de son récit sur le pouvoir du témoignage oculaire, en raison de la primauté du sens visuel considéré comme substitut de l'événement sensible, cette hiérarchie des modalités perceptives qui accorde la priorité à la vue éclipse les autres sens, beaucoup moins étudiés. Nous invitons donc à considérer les autres régimes de la sensation qui sont sollicités lors de la rencontre, plus particulièrement le toucher, « le plus corporel des organes sensoriels<sup>896</sup> », et « le plus varié de tous les sens<sup>897</sup> ».

Par le biais de caresses et de frottements, le toucher entraîne une mise en contact immédiate.

---

<sup>891</sup> Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 51.

<sup>892</sup> Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, 1973, Paris, Editions de Minuit, p. 88.

<sup>893</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632) », dans Gilles Thérien (dir.), *Les figures de l'Indien*, Les Cahiers du département d'études littéraires, no 9, Montréal, UQAM, 1988, p. 183.

<sup>894</sup> Erving Goffman, *Behavior in Public Space, Notes on the social organization of gathering*, New York, The Free Press, 1963, p. 34.

<sup>895</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1991, p. 368.

<sup>896</sup> Aristote, *De partibus animalium*, I, 1, 647, a20.

<sup>897</sup> *Id.*, II, 8, 653, b29.



Actantiel, il déclenche l'interaction et relève de la « gestualité à fonction communicative<sup>898</sup> ». Cette modalité haptique, par son caractère direct, intime et réciproque représente « la forme la plus extrême de l'invasion de l'espace personnel<sup>899</sup> ». Nous verrons comment cette saisie du corps individuel permet l'inclusion dans le corps social.

Le langage du toucher, étudié à travers la kinésique (les mouvements du corps) et la proxémique (la place de chacun dans l'espace), repose sur un jeu, depuis l'interprétation jusqu'à sa signification. Sur le théâtre du corps, s'ouvre un champ d'expériences affectives et se joue une performance, où chacun mime, interprète et feint.

## **1. Le langage du corps : frottements et caresses de bienvenue**

La communication chez les Amérindiens s'effectue avant tout par le langage corporel: « ils sont grands gesticulateurs et croit ledit Sagean que ces diverses nations s'entendent par signes<sup>900</sup> ». Les mouvements et les actes gestuels, effectués à leur initiative spontanée, remplacent les salutations verbales et sont interprétés comme un véritable langage. Ils font partie des gestes dits « quasi linguistiques<sup>901</sup> », qui visent à « assurer une communication sans l'usage de la parole<sup>902</sup> ». Kinèmes autonomes, à valeur sociale, ils sont pourvus de signification intrinsèque. Parmi eux figure le geste « emblématique », ou emblème, qui se substitue au message verbal et dont l'interprétation varie selon les cultures, entraînant alors incompréhension ou mésinterprétation. Il est un « geste traduisible<sup>903</sup> », « en un mot ou une phrase<sup>904</sup> ». Les gestes de salutation sont considérés selon Cosnier et Dahan comme des

---

<sup>898</sup> Jacques Cosnier, « Sémiotique des gestes communicatifs », *Nouveaux actes sémiotiques*, 52, 1997, p. 14.

<sup>899</sup> Stanley E. Jones, *The Right Touch: Understanding and Using the Language of Physical Contact*, Cresskill, Hampton Press, 1994, p. 230.

<sup>900</sup> Mathieu Sagean, « Découvertes du pays des Acaanibas par Mathieu Sagean et ses aventures », dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et le sud de l'Amérique septentrionale (1614-1754). Mémoires et documents inédits*, Paris, Maisonneuve, vol. 1, 1879-1888, p. 106.

<sup>901</sup> Jacques Cosnier, « Communications et langages gestuels », dans Jacques Cosnier, A. Berrendonner, J. Coulon & Catherine Kerbrat-Orecchioni (dir.), *Les voies du langage : communications verbales, gestuelles et animales*, Paris, Dunod, 1982, p. 263.

<sup>902</sup> *Ibid.*

<sup>903</sup> Adam Kendon, *Gesture: Visible Action as Utterance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 335.

<sup>904</sup> Jacques Cosnier, *id.*

emblèmes dits « phatiques<sup>905</sup> ». Selon Ekman et Friesen, « les emblèmes sont des actes non verbaux qui disposent d'une traduction verbale composée généralement d'un mot ou bien de deux, ou d'une phrase, à propos desquels le sens exact est connu de la majorité ou de tous les membres d'un groupe, d'une classe sociale, d'une sous-culture ou d'une culture<sup>906</sup>. » Les emblèmes relèvent donc de gestes codifiés spécifiques à une culture. Or, les voyageurs les traduisent à leur guise, établissant un rapport direct entre le geste et le référent, comme une représentation figurative transparente.

a) « Elles [...] nous frottaient les bras avec leurs mains »

Les gestes de la main jouent un rôle central dans les premiers instants, stratégiques et délicats, de la rencontre. Ils créent la mise en relation interpersonnelle dans le silence d'un toucher plus éloquent que les mots. Les premières relations de Jacques Cartier soulignent le rôle central du toucher lors des premières interactions. Le 8 juillet 1534, à la baie des Chaleurs, il rencontre 300 hommes et femmes venus « avecques quelques peaulx [...] pour abvoir de notre marchandise<sup>907</sup>. » Les femmes s'avancent et s'approchent à tel point qu'elles frottent le corps de Cartier. Ces gestes entraînent une proximité telles qu'ils mènent au « marchandage » d'objets de la main à la main :

[elles] vindrent franchement à nous et nous frotoient les bratz avecques leurs mains, et puis leuoint les mains jointes au ciel, en fessant plusieurs signes de jouaye; et tellement se assurèrent avecques nous que enfin marchandames, main à main avecques eulx, de tout ce qu'ilz abuoint<sup>908</sup>.

Le frottement s'accompagne ici d'une gestualité des mains jointes au ciel, associée à d'autres signes interprétés comme de la joie, qui résonne comme une célébration et une imploration. Le don est total, à la fois physique et matériel, jusqu'à l'abandon de tous ses biens. De cette

---

<sup>905</sup> Jacques Cosnier et Georges Dahan, « Sémiologie des quasi linguistiques français », *Psychologie médicale*, 9, 11, p. 2053-2072, 1977; voir aussi Jacques Cosnier, « A propos des quasi-linguistiques (emblèmes) français », *Quo vadis Romania?*, 8, 1996, p. 41-54.

<sup>906</sup> Harold Johnson *et al.*, « Communicative Body Movements: American Emblems », *Semiotica*, vol. 15, no 4, p. 336.

<sup>907</sup> Jacques Cartier, *Relations*, édition critique par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 112.

<sup>908</sup> *Id.*, p. 112-113.

familiarité, Cartier conclut la facilité de leur conversion: « Nous congneumes que se sont gens qui seroient fassiles à convertir<sup>909</sup>. » Il le répète une seconde fois : « Je estime mieulx que autrement que les gens seroient faciles à convertir à notre sainte foy<sup>910</sup>. » A travers la prise tactile de ces femmes sur son corps, Cartier perçoit d'emblée l'emprise qu'il pourrait avoir sur leur esprit. La chaleureuse hospitalité et la confiance innocente dont ils témoignent lors de ces premiers contacts est immédiatement traduite comme une facilité d'apprivoisement et révèle déjà le désir de colonisation. Pour Marcel Trudel, « l'empressement des Micmacs à recevoir les étrangers, leur insistance à offrir leurs marchandises prouvent bien que ces indigènes ont l'habitude de traiter avec les Européens; on sait d'ailleurs que les explorateurs et les pêcheurs d'avant Cartier sont revenus avec des fourrures<sup>911</sup> ».

Les femmes exercent ainsi une forme de séduction sur Cartier à la manière d'un jeu tactile, tandis que Cartier fait rayonner le pouvoir d'attraction de l'objet. Le 22 juillet, elles répètent ces gestes qui sont interprétés cette fois comme un signe de remerciement suite au don d'objets, comme un contre-don : « nous donnasmes chacun un pigne et à chacune une petite clochette d'estaing, de quoy ilz firent grande joye, remercyant le capitaine en lui frottant les bras et la poictryne avecques leurs mains<sup>912</sup> ». Cet échange entraîne la venue d'une vingtaine d'autres femmes, désireuses elles aussi d'objets : « pour en avoyr autant comme les aultres<sup>913</sup> », ce qu'elles manifestent par un frottements : « se assemblèrent sur ledit capitaine, en le frottant avec leurs mains, qui est leur façon de faire chere, et il leur donna à chacune sa petite rangette d'estaing<sup>914</sup> ». Cette fois, le toucher est investi d'une fonction de sollicitation, comme un don offert en vue de recevoir un contre-don matériel. Le contact tactile se révèle efficace; il exerce un effet d'influence qui mène à l'acceptation de la requête. Cartier l'interprète comme leur façon de « faire chère », une expression qu'il emploie à plusieurs reprises, tantôt associée à sa propre hospitalité, « on les fit boire et manger et faire grand

---

<sup>909</sup> *Id.*, p. 113.

<sup>910</sup> *Ibid.*

<sup>911</sup> Trudel, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France. Tome I : Les vaines tentatives : 1524-1603*, Montréal, Fides, 1963, p. 79.

<sup>912</sup> *Id.*, p. 115.

<sup>913</sup> *Ibid.*

<sup>914</sup> *Ibid.*

chère<sup>915</sup> », tantôt aux expressions corporelles des Amérindiens, « [ils] commancrent à faire grand chère dansant et faisant plusieurs serymonies<sup>916</sup> ».

b) « Faire caresse » : une ruse pour « attacher » l'autre à soi

L'expression « caresser » ou encore « faire caresse » est employée de manière récurrente pour décrire l'accueil et le bon traitement offert aux voyageurs et aux Amérindiens. « Démonstration d'amitié ou de bienveillance qu'on fait à quelqu'un par un accueil gracieux, par quelque cageollerie<sup>917</sup> », elle renvoie aussi à des gestes concrets de toucher, comme le mentionne le père Marquette à son arrivée chez les Illinois: « Etant arrivés au bourg du grand capitaine, nous le vîmes à l'entrée de la cabane [...], il nous harangua en peu de mots, nous félicitant de notre arrivée; il nous présenta ensuite son calumet et nous fit fumer, en même temps que nous entrions dans sa cabane, où nous reçumes toutes leurs caresses ordinaires<sup>918</sup> ». Les caresses peuvent être « extraordinaires », telles que celles reçues par le père Simon Le Moyne à son arrivée chez les Iroquois Agnieronnons en septembre 1655 : « Le Père arriva dans le bourg d'Agnée le 17<sup>e</sup> de septembre. On l'y reçoit avec des caresses extraordinaires, et on lui présente à l'abord trois colliers de porcelaine<sup>919</sup> ». Les Amérindiens rivalisent entre eux dans une compétition pour s'attribuer ainsi les faveurs des voyageurs dès leur arrivée, comme l'observe Nicolas de La Salle en 1682 : « Le 1<sup>er</sup> jour de juin, on arriva aux Taensa. [...] Nous nous promenâmes par toutes les cabanes et c'était à qui nous ferait plus de caresses<sup>920</sup>. »

L'expression désigne des marques diverses d'attention, comme l'observe le Père Allouez, lors de sa mission aux Oumamis et Machkoutench en 1670 : « ils s'empressaient à me faire caresse de tout ce qu'ils avaient de meilleur [...]. Les caresses qu'ils me faisaient

---

<sup>915</sup> *Id.*, p. 117.

<sup>916</sup> *Id.*, p. 137.

<sup>917</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye, Rotterdam, Chez Arnout et Reinier Leers, 1690, v. 1, p. 387.

<sup>918</sup> RJ, vol. 59, p.

<sup>919</sup> RJ, vol. 42, p. 38.

<sup>920</sup> Nicolas de La Salle, *Récit de Nicolas de La Salle, Relation de la découverte que M. de La Salle a faite de la rivière Mississipi en 1682, et de son retour jusqu'à Québec*, dans Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 1, p. 567.

m'occupaient presque tout le jour, ils me venaient appeler chez moi, m'emmenaient chez eux, et après m'avoir fait asseoir sur quelque belle peau neuve, me présentaient une poignée de pétun, qu'ils mettaient à mes pieds, m'apportaient une chaudière pleine de graisse, viande et bled d'Inde, avec une harangue ou compliment qu'ils me faisaient<sup>921</sup>. » Certaines nations accueillantes, telles que celle des Pouteouatamis, sont même qualifiées de « caressantes » par Bacqueville : « c'est une nation fort affable et tout-à-fait caressante, qui ne cherchent que l'estime des personnes qui viennent chez eux [...]. Comme ils reçoivent agréablement les étrangers, ils sont bien aises qu'on leur rende le réciproque<sup>922</sup>. »

Les caresses ne sont pas le seul apanage des Amérindiens; les Français en usent eux aussi, tel que le relate Lescarbot à propos de Poutrincourt à Sainte-Croix : « Après avoir là fait une revue et caressé les Sauvages<sup>923</sup> ». Ils l'envisagent dans une logique stratégique, comme un outil politique et diplomatique. La caresse, associée aux « bons traitements », s'apparente à une monnaie pour acheter l'alliance. Frontenac en 1673 affirme devoir « faire un tour au fort afin d'y confirmer les Sauvages dans les bons sentiments où ils sont, et d'empêcher par ma présence que l'artifice des Hollandais ne prévale sur les caresses et les bons traitements que je leur continuerai<sup>924</sup> ».

Le Page du Pratz, directeur de plantation au Bayou St-Jean (Nouvelle-Orléans) en 1718 puis aux Natchez, directeur de la concession de la Compagnie des Indes en 1728, en recommande l'usage, comme un subterfuge et une flagornerie intéressée. La caresse qui enveloppe est une ruse; sous couvert d'« humanité », elle vise à façonner un lien servile d'« attachement », tout en masquant la relation de domination établie :

Quand un Nègre ou Nègresse arrive chez vous, il est à propos de le caresser, de lui donner quelque chose de bon à manger avec un coup d'eau de vie; il est bon de l'habiller dès le même jour, de lui donner une couverture et de quoi le coucher; je suppose que les autres ont été traités de même, parce que ces marques d'humanité les flattent et les attachent à leurs maîtres<sup>925</sup>.

---

<sup>921</sup> RJ, vol. 54, p. 232.

<sup>922</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, Paris, Nion et Didot, 1722, p. 77.

<sup>923</sup> Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Librairie Tross, 1886, vol. 2, p. 531.

<sup>924</sup> Léo Paul Desrosiers, *Iroquoisie, 1666-1687*, Québec, Septentrion, 1999, p. 119.

<sup>925</sup> Antoine-Simon Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane [...]*, A Paris, Chez de Bure, t.1, p. 340-341.

Le toucher s'inscrit dans la sphère de l'*agôn* comme la volonté d'affirmation d'une hiérarchie.

La *Deuxième relation* de Jacques Cartier offre un exemple tout à fait particulier et unique où le toucher est réclamé par les Amérindiens. L'*agouhanna*, « roy et seigneur<sup>926</sup> » d'Hochelaga « monstra ses bras et jambes audict capitaine, luy faisant signe qu'il luy pleust les toucher : lequel capitaine les frotta avec les mains<sup>927</sup> ». Cartier se prête au jeu, puis il est invité à poser ses gestes sur les « aveugles, bourgues, boitsteulx, impotens<sup>928</sup> ». Le toucher est ici au service de la démonstration de son pouvoir quasi divin de thaumaturge<sup>929</sup>. Dans cette cour des miracles, Cartier joue le rôle « de vicaire du Christ<sup>930</sup> » : il semblait que « Dieu fust là descendu pour les guerir<sup>931</sup>. » Le geste tactile est ici envisagé comme un don qui inscrit l'échange corporel dans le domaine de l'*agôn*, soit la rivalité des chefs où Cartier remporte la victoire, marquée par la « couronne » qui lui est offerte comme le sacre de son pouvoir de « garison et santé<sup>932</sup> ».

### c) Le singulier toucher d'accueil

Les gestes tactiles sont les plus marqués dans les tribus du Mississippi et du Missouri; ils composent des rituels d'accueil dont la singularité nourrit des descriptions détaillées. Le langage gestuel est si élaboré que les linguistes spécialistes des langues amérindiennes de l'Amérique du Nord ont conclu que « la langue des signes indienne est probablement originaire des Plaines du sud de la côte du golfe du Texas [...]. Les nombreuses tribus locales [...] jusqu'à une centaine ou plus [...] ont apporté une contribution culturelle significative et durable sous la forme d'un système de communication original sans parole, largement

---

<sup>926</sup> Jacques Cartier, *Relations*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>927</sup> *Ibid.*

<sup>928</sup> *Ibid.*

<sup>929</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud « Jacques Cartier devant les corps malades », *Études canadiennes / Canadian Studies*, n° 17, décembre 1984, p. 91-97; *id.* « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632) », dans Gilles Thérien (dir.), *Les figures de l'Indien*, Les Cahiers du département d'études littéraires, no 9, Montréal, UQAM, 1988, p. 189-191.

<sup>930</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le corps à l'épreuve du voyage », *Viatica* [En ligne], no 1, URL : <https://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=363>

<sup>931</sup> *Id.*, p.155.

<sup>932</sup> Jacques Cartier, *Relations*, *op. cit.*, p. 154.

appliqué et utilisé<sup>933</sup>». Il existe de « nombreux parallèles entre la langue des signes indienne et l'ASL (American Sign Language) contemporain [...]»<sup>934</sup>. »

La main qui s'imisce sur la peau des corps inconnus fait du premier contact une incursion soudaine au cœur de l'intimité des voyageurs. Aux premiers regards échangés succèdent des gestes tactiles posés par les Amérindiens sur des parties anatomiques qui ne s'offrent pas au toucher direct en France. Ils valent avant tout comme signes de différence, car « dire l'autre, c'est le poser comme différent<sup>935</sup> ». Ainsi Charlevoix souligne l'insolite pratique des caresses et frottements sur la poitrine, sur le ventre, sur les bras, ou encore sur l'oreille :

Leurs façons de faire ne ressemblent presque en rien à celles des autres sauvages, que nous connaissons dans l'Amérique septentrionale, mais ce qu'ils ont de plus singulier est leur manière de marquer leur affection. Quelques fois ils se contentent de tousser dans l'oreille de ceux qu'ils veulent saluer, d'autres fois ils commencent par se frotter la poitrine et les bras avec la main, puis ils font la même chose à celui qu'ils ont dessein d'honorer, ou de caresser<sup>936</sup>.

#### d) Le frottement : confirmation de la parole d'alliance

Le 7 juillet 1724, Bourgmont, commandant du fort d'Orléans, arrive au « grand village des Kansas », accompagné de ses hommes et de 177 Amérindiens missouris et osages. Ce jour-là, « sur les rives d'un petit affluent du Missouri, au village de Quans, les Kansas ont probablement vécu leur première rencontre diplomatique et commerciale avec un représentant officiel d'une nation européenne<sup>937</sup> ». Son corps est transporté sur une peau de boeuf, exposé de cabane en cabane tel une curiosité, puis frotté par les chefs. Le toucher vient ici confirmer la parole d'alliance, énoncée juste avant par les sept chefs lors d'une harangue

---

<sup>933</sup> William C. Foster, *Historic native people of Texas*, Austin, University of Texas Press, 2008, p. 59 : « The Indian sign language probably originated on the Southern Plains of Texas Gulf Coast [...]. The numerous local tribes [...] up to a hundred or more [...] made a significant and lasting cultural contribution in the form of an original nonspeech communication system of broad application and use. »

<sup>934</sup> *Id.*, p. 57 : « numerous parallels between Indian sign language and contemporary ASL. »

<sup>935</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1991, p. 331.

<sup>936</sup> Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France [...]*, A Paris, Chez Didot, 744, vol. 2, p. 12.

<sup>937</sup> William E. Unrau, *The Kansa Indians : A History of the Wind People, 1673-1873*, Norman, University of Oklahoma Press, 1971, p. 62.

accompagnée d'un calumet de paix, et au cours de laquelle les Kansas expriment la joie de son arrivée et affirment leur soumission à son autorité ainsi que leur engagement militaire :

Te voilà enfin, notre cœur en rit de joie [...] nos femmes préparent les vivres pour notre voyage, tu viens essuyer leurs larmes, elles vont danser à ton arrivée, et nos enfants vont sauter comme des chevreuils. [...] tous nos guerriers [...] veulent aller avec toi aux Padoucas. [...] Nous t'assurons que nous n'aurons jamais d'autre volonté que la tienne, ainsi tu peux nous commander comme à tes guerriers, [...] parle et tu seras obéi dans le moment<sup>938</sup>.

Les chefs expriment ainsi leur ralliement à Bourgmont<sup>939</sup>, venu leur demander soutien et accompagnement dans sa mission de pacification avec les Padoucas<sup>940</sup>, principal objectif de son expédition afin de faciliter le commerce français et limiter les percées espagnoles<sup>941</sup>.

Le récit du toucher sert à mettre en scène la concrétisation de cette parole d'union :

Ils étendirent une peau de bœuf, sur laquelle ils mirent M. de Bourgmont, et le portèrent dans la cabane du Grand Chef, où ils lui réitérèrent les mêmes protestations d'amitié et de fidélité [...]. Ils le transportèrent de même dans toutes les cabanes de tous les autres chefs qui lui firent les mêmes compliments, puis le frottèrent (1), ainsi que MM. Renaudière et de Bellerive qui l'accompagnaient. Ils mirent en un mot tout en usage pour lui prouver combien il lui était cher et lui donnèrent toutes les marques possibles d'attachement<sup>942</sup>.

Le terme d' « attachement » au sens figuré passe par le sens propre. Le corps frotté devient un corps allié. L'étrangeté de la pratique du frottement nécessite une note explicative de l'auteur en bas de page, dans laquelle il la définit de manière assertive comme l'expression affective d'une émotion, celle de la joie : « (1) C'est ainsi qu'ils marquent leur joie de voir une personne et qu'ils lui font leurs caresses ». Plus encore, elle est interprétée comme une preuve d'estime envers Bourgmont, exprimée par deux formes d'attribution de la valeur<sup>943</sup>,

---

<sup>938</sup> Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op.cit.*, t. 3, p. 145-146.

<sup>939</sup> « Nous t'assurons pour toute notre nation que nous n'aurons jamais d'autre volonté que la tienne », Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op.cit.*, p. 146.

<sup>940</sup> Bourgmont cherche à instaurer la paix entre les Padoucas et les nations voisines, amies des Français, et souhaite leur alliance pour faciliter la traite. Il part en juillet 1724 jusqu'en octobre avec 100 Indiens Missouriis et 64 Osages. La première étape est de joindre les Kansas et d'obtenir leur appui. Il parvient à réunir des délégués des Osages, Iowa, Oto, Pawnees et Kansas pour se rendre aux Padoucas et à les unir. Voir Margry, *op.cit.*, vol. 6, p. 401.

<sup>941</sup> Carl J. Ekberg et Sharon K. Person, *Saint-Louis Rising : The French Regime of St Ange de Bellerive*, University of Illinois Press, 2015, p. 22.

<sup>942</sup> Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane, op. cit.*, p. 146.

<sup>943</sup> La valeur s'exprime selon Nathalie Heinich par des formes de valorisation, que sont la mesure, le jugement et l'attachement, *op.cit.*



soit la mesure (« combien il lui était cher ») et l' « attachement », renforcée par le marqueur d'intensité « tout » (« ils mirent tout en usage », « donnèrent toutes les marques possibles »). Le corps mis en circulation est exposé puis touché, comme un signe de reconnaissance qui marque l'inclusion. Le toucher est ici interprété comme un indicateur de statut et comme le signe de la valeur du voyageur qui pour être accepté, se soumet à ces rituels corporels de proximité.

## **2. L'intercorporité : le jeu des gestes et des sentiments**

### a) Le frottement intégral

Le corps est parfois frotté de façon quasi intégrale, de la tête aux pieds, dans une séquence en miroir composée de mouvements méthodiques. Réciproques et alternatifs, ils sont d'abord autocentrés, sur le corps amérindien, puis répétés sur le corps de l'étranger. Ainsi en est-il de Nicolas Perrot, accueilli par les Miamis et les Mascoutens près de Green Bay (actuel Wisconsin) en 1670, par plus de 200 hommes et par un vieillard qui, avant la cérémonie du calumet, lui frotte longuement tout le corps, dont chaque partie est précisément énumérée :

Tantôt il lui frottait avec ses mains la tête, le dos, les jambes, et les pieds, et tantôt il se frottait lui-même son corps. Cet accueil ne laissa pas de durer longtemps, pendant que le vieillard faisait en déclamant une manière de prière, témoignant toujours à ce Français la joie que tout le village avait de son arrivée<sup>944</sup>.

Bacqueville ne relate aucune émotion ni réaction de la part de Perrot face à ces gestes, mais il évoque en revanche celles des Amérindiens. Le geste est à nouveau utilisé pour témoigner de la joie de l'autre. La mention de la durée de cette cérémonie, « ne laissa pas de durer longtemps », laisse toutefois entrevoir la gêne du voyageur face à cette incursion sur son corps.

Ce contact de peau à peau, par lequel les corps s'imprègnent l'un de l'autre via le toucher, traduit un désir d'incorporation à un corps collectif. Il s'agit, par les chairs mêlées, d'enfanter des identités croisées, car ces frottements corporels préludent à la cérémonie du

---

<sup>944</sup> Bacqueville *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, A Paris, A Paris, Chez Nion et Didot, vol. 2, p. 105.

calumet qui a pour fonction de « naturaliser » celui qui le reçoit, selon les mots de Perrot<sup>945</sup>.

Le frottement est en effet suivi aussitôt de deux autres rituels d'intégration, le calumet et le repas auquel il se soumet : « une grande peau de bœuf peinte dont le poil était aussi doux que la soie sur laquelle on le fit asseoir [...]. On alluma le calumet et un chacun fuma, il fallut manger de la bouillie, de la viande sèche et sucer du nouveau blé d'Inde<sup>946</sup>. » Perrot réagit néanmoins lorsque, à la suite de ces rituels, les Amérindiens souhaitent le porter : « Cette cérémonie finie l'on étendit une peau [...] on se mit en devoir de les porter; le Français fit entendre aux Mascoutens que sachant pétrir le fer il avait des forces pour marcher; on le laissa en sa liberté<sup>947</sup>. » Le mot « liberté » traduit une volonté de se soustraire à ce qui pourrait être une emprise de l'autre.

Ici l'absence d'interprétation du frottement est compensée par le discours verbal concomittant de l'Amérindien (« pendant »). La gestualité est alors « co-verbale », marquée par la synchronie de la parole et du geste. Cela permet à Bacqueville de créer une congruité sémantique entre les deux, suggérée par une continuité temporelle « témoignant toujours [...] la joie ». Le contenu du discours, bien que non transcrit, est résumé comme étant l'expression d'une joie assurée et collective, amplifiée par l'adverbe « *tout* le village », qui fait écho à la totalité du corps investi par ces gestes tactiles. La comparaison du discours à une « prière » valorise ultimement la supériorité du statut de Perrot, considéré par ces peuples comme un être surnaturel et même un « Dieu<sup>948</sup> », tel que le rapporte Bacqueville à plusieurs reprises. Le frottement à sa chair permettrait de s'enduire de ses qualités et ainsi de se les approprier, tout en attribuant les siennes au Français, par un transfert.

b) « Faire amitié et civilité » : du corps individuel au corps social

---

<sup>945</sup> Nicolas Perrot, *Mœurs, coutumes et religions des Sauvages d'Amérique septentrionale*, éd. par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 335.

<sup>946</sup> Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, p. 105-106.

<sup>947</sup> *Op. cit.*, p. 106.

<sup>948</sup> Bacqueville le mentionne à plusieurs reprises : « On le prit un jour chez les Pouteouatemis pour un Dieu », *Histoire de l'Amérique septentrionale*, vol. 2, p. 87-88; « Ils l'adoroient comme un Dieu », *idem*, p. 89.

Par ces frottements alternés d'un corps à l'autre, se joue un corps à corps, non seulement entre deux êtres, mais plus largement entre un corps individuel et le corps social. La main qui circonscrit le corps étranger l'englobe et l'agrège au groupe en créant un espace commun.

L'explorateur Pierre Le Moyne d'Iberville relate avec précision ces cérémonies gestuelles lors de ses premières rencontres avec les Amérindiens du Mississippi. Nommé par le ministre de la Marine Pontchartrain, il est à la tête d'une expédition pour redécouvrir l'embouchure du Mississippi et coloniser la Louisiane convoitée par les Britanniques, afin d'assurer à la France une voie de pénétration supplémentaire vers le cœur du continent dans le cadre de la politique d'expansion coloniale. Il est considéré comme le père fondateur de la Louisiane<sup>949</sup>. Lors de sa première rencontre avec les Bayougoulas, le 17 février 1699, il est accueilli par une cérémonie gestuelle élaborée qui combine une pluralité de mouvements séquentiels: le toucher, le frottement, l'embrassade, qui s'achèveront par la conclusion d'une alliance. Voici le récit qu'il en fait :

Le chef ou capitaine des Bayougoulas vint au bord de la mer me faire amitié et civilité à leur manière, qui est, estant proche de vous, de s'arrester, se passer les mains sur le visage et la poitrine et vous passer de là leurs mains sur la vostre, après quoy ils les lèvent vers le ciel, en se les refrottant et rembrassant. J'en fis autant, l'ayant veu faire aux autres ; ils en firent autant aux Annocchy, leurs amys<sup>950</sup>.

Sans hésiter, les relateurs lisent dans ces touchers d'accueil l'expression d'une relation d'amitié. Ici, la multiplicité des signifiants gestuels contraste avec l'unicité du signifié qui les définit, résumé par l'expression générique « faire amitié et civilité ». Ce leitmotiv récurrent illustre l'interprétation vague des relateurs face au geste inconnu, par laquelle ils masquent leur ignorance de sa signification. Le geste de la première fois n'est assorti d'aucune interprétation précise : bien que minutieusement décrit par d'Iberville, il se fait rétif au déchiffrement en raison de sa singularité. L'emploi de cette formule vague et englobante

---

<sup>949</sup> Accompagné de son frère Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville et de François de La Rochefoucauld, chevalier de Surgères, l'escadre de quatre vaisseaux, dont les frégates la *Badine* et le *Marin*, quittent Brest le 24 octobre 1698. Le 2 mars 1699, il découvre l'embouchure du Mississippi. Au cours de trois expéditions en 1699, 1700 et 1701, il construit les forts Maurepas (Biloxi), Mississippi et Saint-Louis (Mobile).

<sup>950</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Journal de la Badine, commandée par d'Iberville (31 décembre 1698-31 mai 1699. A bord de la Badine)*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français [...]*, op. cit., vol. 4, p. 154.

qui contraste avec la précision et le nombre des gestes décrits révèle de ce fait l'opacité du signe. Y supplante la compensation d'une description qui expose la curiosité, transposée en objet de savoir par l'expression « à leur manière, qui est », dénotant une connaissance familière des coutumes de cette tribu. Bien qu'inconnu des Amérindiens, le relateur s'attribue la qualité d'ami, au moyen d'une comparaison d'égalité en fin de séquence et d'une postposition qui met en relief le qualificatif en fonction appositive : « ils en firent autant aux Annocchy, leurs amis ».

Il détaille l'enchaînement ordonné selon lequel les gestes s'exécutent, tant dans leur déroulement temporel (« s'arrêter [...] après quoi ») que spatial (« étant proche de vous [...], de là »). Ceci contraste avec le récit succinct des caresses offertes quelques jours plus tôt à son frère qui n'était résumé qu'en une phrase très brève<sup>951</sup>. Ici, la précision révèle le caractère cérémoniel du toucher et lui confère une épaisseur textuelle qui participe à la mise en scène de la suite de la rencontre, annonçant son importance.

Par les allers et retours d'un corps à l'autre, les gestes créent une intercorporéité qui mène à une relation d'union. Le toucher sur le corps de l'autre l'inscrit dans le corps social : une fois sa réciprocité accomplie, le calumet est partagé, accompagné de présents, et l'alliance est nouée avec pas moins de onze nations :

Après notre rencontre et civilité de part et d'autre, nous fûmes à la tente de mon frère, où tous les Bayogoulas se rendirent me faire amitié et à tous mes gens, s'embrassant les uns les autres [...]. Nous fûmes tous ensemble [...]. Sur les huit heures du soir, le chef et sept autres vinrent me chanter le calumet avec un présent de trois de leurs couvertes faites de rat musqué, m'alliant avec quatre nations à l'ouest du Mississipi qui sont les Mougoulachas, Ouacha, Toutymascha, Yagueneschito, à l'est de la rivière, les Bilochy, Moctoby, les Oumas, Pascoboulas, Techloel, Bayacchito, Amilcou. Ils chantèrent jusqu'à minuit à ma cabane, et mes gens avec eux<sup>952</sup>.

Le toucher, créateur d'un lien immédiat entre soi et l'autre, est investi d'une fonction initiatique, il vise à marquer la modification de statut de celui qui le reçoit, d'inconnu à allié. D'Iberville souligne ici ses talents diplomatiques. Il entraîne une extension du cercle

---

<sup>951</sup> « Ils firent beaucoup de caresses à mon frère », D'Iberville, *op.cit.*, p. 153.

<sup>952</sup> *Op. cit.*, p. 155.

d'alliance par une gradation hiérarchique qui se lit dans la spatialité: le toucher élargit l'espace en même temps que le nombre d'alliés. D'une relation de contact à une relation d'inclusion topologique, il mène à l'union dans un espace collectif. Le voyageur et les siens, d'abord en position périphérique et liminale sur le rivage, entraînent ensuite à eux les Amérindiens, dans un lieu de conjonction fermé (la tente). Le toucher unit de manière graduelle par une interaction croissante, d'abord au niveau individuel, de chef à chef, puis à toute la nation, et enfin avec une pluralité de tribus. Les verbes téliques de mouvement directionnel à polarité finale « se rendirent », « vinrent », indiquent une structuration de l'espace autour d'eux. La réciprocité du toucher (« de part et d'autre ») crée une chaîne d'intensité croissante qui mène à un autre contact physique réciproque et collectif : « s'embrassant les uns les autres ». La répétition à trois reprises de l'adverbe intensif et quantifieur de totalité « tous » : « tous les Bayogoulas se rendirent me faire amitié et à tous mes gens » célèbre sa faculté d'adaptation et l'efficacité du relateur, parvenu à conclure rapidement une alliance avec plus de dix nations. La liste énumérative des nations vise à montrer l'ampleur de l'alliance nouée et son étendue d'ouest en est. Comme le remarque Pierre Berthiaume, dans les rapports et récits d'exploration, l'événement est raconté pour mettre en valeur son « résultat<sup>953</sup> ». Ce qui importe ce sont les accomplissements et les conséquences de la rencontre. La scène culmine par le partage du calumet qui démontre l'alliance nouée: « nous fumâmes tous ensemble ».

---

<sup>953</sup> Pierre Berthiaume, *L'Aventure américaine au XVIIIe siècle: Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, p. 108.

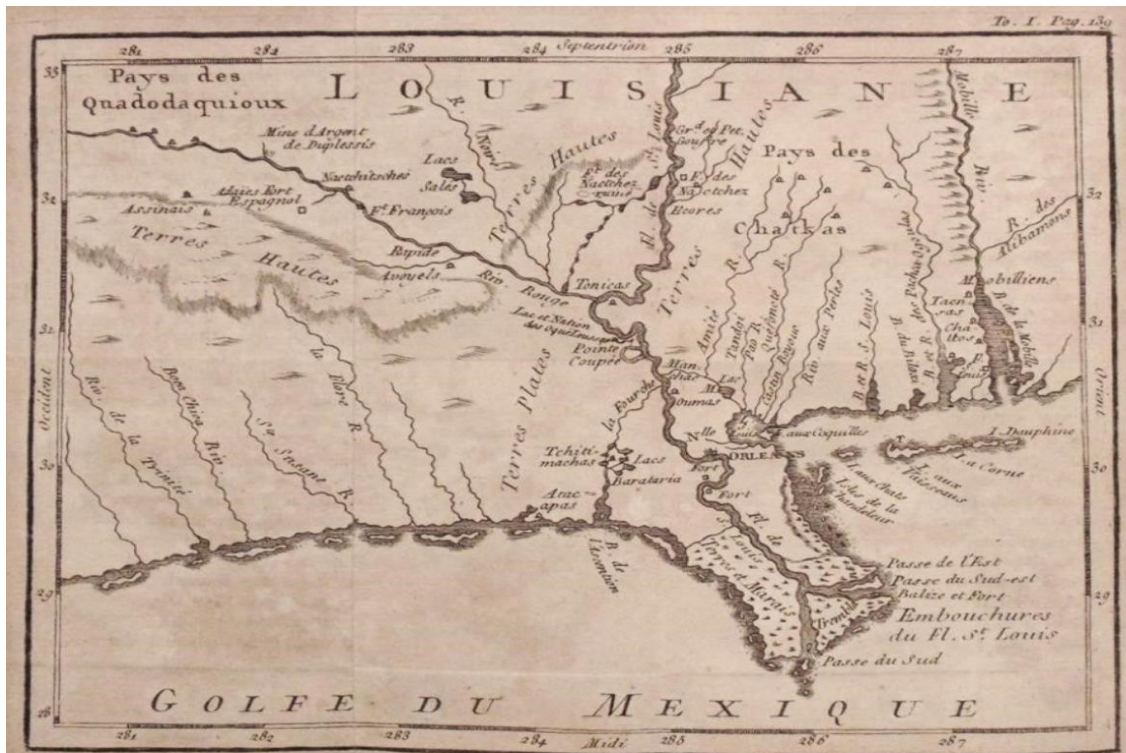


Figure 25 : Carte de la Louisiane, dans Antoine-Simon Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane contenant la découverte de ce vaste pays [...]*, Paris, de Bure, 1758.  
Source : The John Carter Brown Library, JCB Luna Imaging

### c) De l'amitié à la fraternité

La traduction du geste en signe est multiple, comme l'exprime Joutel, qui attribue une pluralité de sens au toucher qu'il reçoit sur sa poitrine et sur ses bras, lors de sa rencontre le 24 juillet 1687 dans la région des Arkansas. Dans une gradation qui va d'un témoignage de joie à une marque d'amitié, jusqu'à la fraternité, le geste n'est pas seulement perçu comme l'expression d'un sentiment, mais plus encore d'une relation interpersonnelle et d'un statut de nature élective :

Nous fîmes rencontre de plusieurs bandes et troupes de sauvages, lesquels ayant su notre arrivée, venaient au-devant de nous. Après nous avoir joints, ils nous témoignèrent avoir bien de la joie de nous voir; ils nous portaient les mains sur la poitrine et sur les bras, ainsi que précédemment nous avaient fait d'autres nations, pour nous marquer l'amitié qu'ils avaient pour nous. Je remarquai qu'ils prononçaient presque toujours le mot *frère* dans toutes les nations du haut de la rivière, suivant que je

l'avais entendu dire à M. de La Salle, ce qui est vrai, suivant que je l'ai vu depuis<sup>954</sup>.

Le geste est suivi d'un énoncé verbal, « ils prononçaient le mot frère », qui, placé juste après, paraît comme sa traduction - bien que la modalité itérative à l'imparfait ne renvoie pas à la situation d'énonciation présente, mais à une situation d'énonciation générale. Si de nombreux relateurs transcrivent ce mot en langue amérindienne<sup>955</sup> (*nikana*, *nicasnis*), ici le mot « frère » en français laisse supposer un apprentissage linguistique par les Amérindiens<sup>956</sup>. Pour renforcer son interprétation, Joutel insiste sur sa qualité de témoin oculaire (« je l'ai vu ») afin d'accroître la validité de son témoignage, au-delà de l'*audita*, et le sceller du sceau de la vérité (« ce qui est vrai »).

La métaphore fraternelle, récurrente pour désigner les relations franco-amérindiennes, est investie d'une signification plus forte chez les Amérindiens que chez les Français<sup>957</sup>. « Du début du XVII<sup>e</sup> siècle à la Conquête de 1760, les Français maîtrisent rapidement les subtilités de langage diplomatique autochtone. Ils se présentent d'abord comme des amis, des alliés et des frères, trois concepts qui sont reconnus par leur propre ordre juridique et qui présupposent l'indépendance de leurs partenaires », d'après Michel Morin<sup>958</sup>. Le mot « *nikanis* », employé entre Français et Montagnais, désigne « une catégorie particulière de parents : ceux qui sont les plus chers, mettant l'accent sur la consanguinité et l'appartenance à un même groupe<sup>959</sup> ». Pour les Amérindiens, la fraternité « découle d'un rituel diplomatique ou communautaire; elle constitue la clé des relations pacifiques. Elle désigne une relation de solidarité militaire et économique<sup>960</sup> ». Comme chez les Algonquiens de la vallée du Saint-Laurent et chez les

---

<sup>954</sup> Henri Joutel, *Relation de Henri Joutel*, dans Pierre Margry, *op.cit.*, vol. 3, p. 434.

<sup>955</sup> « Nonobstant toutes les oppofitions qu'on me faisoit : tout le monde leur répondit par un *Nikana*, c'est à dire, Mon ami, qui est leur signe d'applaudissement. C'est ce que j'ai appris d'un de ceux qui étaient à ce festin », RJ, vol. 64, p. 180, voir aussi p. 223 (Père Gravier, chez les Illinois, Kaskaskia, en 1693-1694); « Nicasnis, mon bien aimé », RJ, vol. 7, p. 83 (Le Jeune, chez les Montagnais, en 1634).

<sup>956</sup> « Ils nous conduisirent à une cabane qui était au milieu de leur champ, où étaient tous leurs bleds d'Inde, fèves, melons d'eau, citrouilles et autres choses qu'ils avaient en abondance », *Relation de Henri Joutel*, *op.cit.*, v. 3, p. 434-435.

<sup>957</sup> Michel Morin, « Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France », *Revue générale de droit*, 43, 2, 2013, p. 591-598.

<sup>958</sup> *Ibid.*

<sup>959</sup> Peter Cook, « *Vivre comme frères. Le rôle du registre fraternel dans les premières alliances franco-amérindiennes au Canada (vers 1580-1650)* », *RAQ*, vol. 21, no 2, 2001, p. 59.

<sup>960</sup> Michel Morin, *op.cit.*, p. 597.

Iroquoiens, dans la région sud-ouest de la baie d'Hudson, la métaphore fraternelle vise à désigner une relation égalitaire<sup>961</sup>.

### 3. La polysémie du geste

#### a) Variations de sens

Le toucher d'accueil est au service de la mise en scène d'une hospitalité accueillante qui vise à valoriser le voyageur. D'Iberville décompose chaque geste afin de leur attribuer une variété de significations. Il les interprète non seulement comme des signes de joie et d'amitié, mais plus encore, d'admiration. Ainsi le répertoire polysémique des gestes tactiles s'enrichit.

Ce récit survient après l'échec d'une rencontre avortée, marquée par la fuite des Amérindiens à deux reprises, pris de peur face à l'arrivée des Français. C'est grâce au don d'objets qu'il parvient finalement à les faire approcher. Après cette défiance initiale, l'insistance du relateur sur ces gestes vise donc à rassurer le lecteur sur leurs bons sentiments à son égard :

Peu de temps après, ils s'approchèrent de nous [...] en estendant les bras vers le soleil et en se frottant le ventre, qui est une marque de leur admiration et de leur joie, et lorsqu'ils furent proche de nous, ils nous passèrent la main sur le ventre, et estendirent les bras sur nous, ce qui est une grande amitié parmi eux<sup>962</sup>.

A la différence de la première rencontre, où la multiplicité des gestes de bienvenue n'avaient qu'une signification, celle de « faire amitié et civilité », ici il décompose la séquence gestuelle en attribuant à chaque paire de mouvements un sens défini dans un commentaire apposé (« qui est une marque de [...] », « ce qui est [...] »), par l'emploi du verbe être qui traduit l'univocité du signe et sa transparence. Ce découpage permet de multiplier la palette d'émotions et de sentiments positifs.

Les gestes s'articulent en écho, en deux temps, dans une relation de chiasme de type ABBA, par une reprise spéculaire des mêmes mouvements, exécutés d'abord sur leur corps puis sur

---

<sup>961</sup> *Id.*, p. 588.

<sup>962</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississipi par deux frégates du Roi, la Badine commandée par M. d'Iberville, et le Marin, par M. de Surgères qui partirent de Brest le vendredi 24 octobre 1698*, dans Pierre Margry, *op.cit.*, vol. 4, p. 251.



celui des Français, mais pourvus de significations distinctes :

A- bras (levés au ciel) / B- toucher sur le ventre (des Amérindiens) = admiration et joie  
B- toucher sur le ventre (des Français) / A- bras (étendus sur les Français) = amitié

On constate une légère variation dans l'intensité du toucher : tandis que les Amérindiens se « frott[er]nt » le ventre, ils ne font que « pass[er] la main » sur celui des Français, suggérant une certaine retenue pour ne pas incommoder le voyageur par un toucher trop pregnant.

La gradation spatiale (« ils s'approchèrent », « lorsqu'ils furent proches ») accompagne une gradation physique du toucher et en même temps des sentiments (de la joie et l'admiration à l'amitié). Le geste qui est exécuté sur la même partie du corps (le ventre), et sensiblement de même nature (« froter », « passer la main »), se voit attribuer une signification différente, et ce dans une gradation crescendo : la caresse sur le ventre des Amérindiens signifie joie et admiration; posée sur le ventre des Français, elle exprime un sentiment plus fort, amplifié par un adjectif qui en qualifie l'intensité : « une grande amitié ». En décomposant et dédoublant le geste, on lui confère une pluralité de sens. Tel que le remarque Marie-Christine Gomez-Géraud, « loin de voir dans le corps et dans le geste de l'Indien une forêt de symboles énigmatiques, l'explorateur français y projette au contraire un regard familier. Tel geste n'est jamais, après tout, que le miroir de son propre désir <sup>963</sup> ».

#### b) La mise en scène de l'arrivée

Lors de sa rencontre avec les Mougoulachas le 14 mars 1699, la dernière de ce récit qui relate ces scènes gestuelles, d'Iberville est accueilli par un toucher sur le ventre, suivi d'un mouvement de bras dirigé vers le ciel qu'il interprète cette fois comme un signe d'admiration<sup>964</sup>. Cette cérémonie gestuelle s'inscrit dans la mise en scène de son arrivée, structurée autour de deux axes, hauteur et grandeur. D'Iberville souligne tout d'abord la situation d'élévation spatiale où se déroule la rencontre et le dispositif scénique de mise en

---

<sup>963</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632) », dans Gilles Thérien (dir.), *Les figures de l'Indien*, Les Cahiers du département d'études littéraires, no 9, Montréal, UQAM, p. 188.

<sup>964</sup> « Action par laquelle on regarde avec étonnement quelque chose de grand et de surprenant », Furetière, *Dictionnaire universel [...]*, La Haye-Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, p. 39.

visibilité de son arrivée : « Les Sauvages s'assemblèrent sur une éminence, au bord de l'eau, d'environ six pieds de hauteur, dont ils avoient coupé les cannes pour nous recevoir<sup>965</sup>. » Puis il procède à une longue mise en scène qui confère une dimension spectaculaire à cette rencontre<sup>966</sup>. L'abondance de détails spatio-temporels décrit l'importance en genre et en nombre de l'ambassade qui le reçoit, la grandeur du calumet et la dimension sonore de l'accueil, visant à exprimer l'ampleur de la mobilisation à son arrivée :

Sur les deux heures après midi nous vîmes un canot dans lequel il y avait quatre sauvages, savoir deux hommes et deux enfants, avec un homme de vingt-cinq à trente ans, et un vieillard auquel on avait enlevé la chevelure, ayant été pris en guerre. Il était couvert d'une peau d'ours, le visage tout barbouillé de boue, croyant être plus beau, tenant en sa main un calumet d'environ trois pieds de long, enrichi de plusieurs plumes d'oiseaux de diverses couleurs. Il estoit député du chef des Mougoulachas; nous nous envinsmes ensemble, sans nous arrêter aux cérémonies du calumet, qui sont très longues, comme on le verra par la suite. Lorsque nous fusmes près le village, l'ambassadeur et ses associez chantèrent plusieurs chansons de paix, en faisant quantité de hurlemens. [...] Le chef avoit plus de soixante Sauvages, parmi lesquels il y avoit quelques femmes, ce qui est la plus grande marque d'amitié quand ils les amènent<sup>967</sup>.

Puis survient le récit de la mise en contact :

M. d'Iberville fut salué à la manière des Sauvages, ils commencèrent à lever les mains au soleil, comme par admiration, puis ils passèrent les mains doucement sur le ventre, ce qui est une très grande caresse parmi eux. Ils en firent de mesme à MM. de Sauvolle et de Bienville, et au Père Anastase, ensuite à nos gens. Nous leur rendismes la pareille<sup>968</sup>.

Le toucher régule l'interaction de manière protocolaire, selon l'ordre hiérarchique des parties en présence. Les bénéficiaires du geste sont nommés tandis que les Amérindiens sont désignés de manière indistincte comme un groupe indéfini (« ils »). Mis en scène, le toucher est un élément d'un rite de passage qui conduit aussitôt au partage du calumet : « Ils nous firent asseoir sur des cannes [...], ils présentent le calumet de paix que nous acceptâmes et le chef s'assit au milieu de nous : les sauvages firent la même chose à nos gens [...] et les firent

---

<sup>965</sup> D'Iberville, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississipi [...]*, op. cit., p. 256.

<sup>966</sup> Il obtiendra au cours de cette rencontre des informations attendues et des indices révélant le passage de Tonti, notamment un vêtement donné à un Amérindien.

<sup>967</sup> D'Iberville, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississipi [...]*, op. cit., p. 255-256.

<sup>968</sup> *Id.*, p. 256.

tous fumer.<sup>969</sup> » La rencontre se poursuit par un repas avec « quantité de bled d'Inde » et de graisse d'ours, suivi d'un échange d'objets (« rassade, aiguilles, miroirs, couteaux »). Ces cérémonies qui durent jusqu'à six heures du soir se terminent par des chants « de la jeunesse » et des danses pendant trois autres heures.

Le mouvement de levée des mains au ciel (considéré comme un signe de joie lors de la précédente rencontre) est ici interprété comme l'expression de l'admiration. Quant au toucher sur le ventre, qui était un signe d'amitié, il est cette fois qualifié de « très grande caresse ». L'amitié et la joie ne sont donc pas ici mentionnées, car la suite de la rencontre révélera l'absence de coopération des Amérindiens face aux requêtes de d'Iberville. Le récit de l'arrivée vise donc à compenser l'issue infructueuse de la rencontre.

#### **4. Entre opacité et transparence**

a) La réciprocité : imiter le geste ?

La réciprocité du toucher scelle l'échange par le geste imité en retour, comme le note d'Iberville le calumet est partagé après « notre rencontre et civilité de part et d'autre<sup>970</sup> ». Cependant, les relateurs ne détaillent pas leur réponse gestuelle. Quand ils le font, le récit est succinct. D'Iberville mentionne simplement : « j'en fis autant<sup>971</sup> ». La brièveté de la phrase suggère la rapidité d'exécution des gestes dupliqués, ainsi que la prompte adoption des rituels par d'Iberville, bien que l'usage de l'adverbe « autant » lui évite de préciser la nature exacte de son imitation dont on ignore si elle s'applique ou non à la séquence complète des gestes reçus<sup>972</sup>. Il imite par conformité, en se pliant à la règle de réciprocité : « J'en fis autant, l'ayant veu faire aux autres<sup>973</sup>. » Les relateurs demeurent donc discrets sur les gestes rituels du toucher qu'ils reproduisent, en recourant à des formules générales telles que « nous leur

---

<sup>969</sup> *Ibid.*

<sup>970</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Journal de la Badine, commandée par d'Iberville, op. cit.*, vol. 4, p. 155.

<sup>971</sup> *Op. cit.*, p. 154.

<sup>972</sup> « [...] se passer les mains sur le visage et la poitrine et vous passer de là leurs mains sur la vostre, après quoy ils les lèvent vers le ciel, en se les refrottant et embrassant », D'Iberville, *op.cit.*, p. 154.

<sup>973</sup> *Ibid.*

rendîmes la pareille<sup>974</sup> ». Cette indétermination apparaît comme le masque d'une imitation imparfaite, approximative ou partielle. Le geste est ici reproduit par un mimétisme mécanique, dénué de compréhension de sa signification.

b) Entre la transparence et l'interprétation du geste

Joutel fait davantage preuve de nuance et de prudence face aux gestes qu'il reçoit sur sa poitrine lors de son arrivée dans la nation des Ebahamo, le 21 janvier 1687<sup>975</sup>. La séquence est composée de frottements effectués par les Amérindiens sur leur propre poitrine, puis sur celle des Français, sans interprétation de sa part. Ces touchers sont suivis de deux autres gestes qu'il qualifie de marques d'« affection » : la main posée sur leur cœur, et un geste idéographique, ou métaphorique, d'union des doigts « pour marquer l'alliance ». D'après William Clark, dans son ouvrage sur le langage gestuel des Indiens des Plaines, la façon d'exprimer l'amitié était « de lier les index<sup>976</sup> ». Elaine Costello, dans son étude sur l'Amerindian Sign Language (ASL), indique également que le geste de l'amitié était d'« accrocher l'index droit plié à l'index gauche plié<sup>977</sup> ». Dans cette rencontre silencieuse, les gestes se substituent à la parole absente. Orphelin de mots, en raison de son absence de compétence linguistique, Joutel avoue avec honnêteté n'être réduit qu'à une « interprétation » de ces signes. La transparence du geste est ici plus voilée, faute de recours au langage verbal pour en expliciter ou en confirmer le sens :

Nous ayant joints, ils nous caressèrent à leur manière, se frottant leurs mains sur leur poitrine, et ensuite ils nous les venoient passer sur la nostre. Ils nous tesmoignoient bien de l'affection par leurs gestes, soit en se mettant la main sur le coeur, soit en faisant certains crochets avec leurs doigts pour marquer l'alliance qu'ils avoient envie de faire avec nous; du moins c'estoit l'interprétation que j'en ay pu faire, car je n'avois pas l'avantage des langues<sup>978</sup>.

---

<sup>974</sup> D'Iberville, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississipi [...]*, op. cit., p. 254.

<sup>975</sup> Cette nation est alliée des Cenis et située au nord de Matagorda Bay, d'après William Foster, *The La Salle Expedition to Texas: The Journal of Henri Joutel, 1684-1687*, Austin, Texas State Historical Association, 1998, p. 299. Elle serait liée à la tribu Karankawa, voir Donald Ricky *Encyclopedia of Kansas Indians*, St-Claire Shores, Michigan, Somerset Publishers, 1999, p. 185.

<sup>976</sup> Clark, William Philo, *The Indian Sign Language: With Brief Explanatory Notes of the Gestures*, p. 183.

<sup>977</sup> Elaine Costello, *Random House Webster's American Sign Language Dictionary*, New York, Random House Reference, 1998, p. 338.

<sup>978</sup> Henri Joutel, *Relation de Henri Joutel*, dans Pierre Margry, op. cit., vol. 3, p. 275.

Bien qu'il déchiffre à travers ces gestes l'expression d'une affection et un désir d'alliance, il nuance sa lecture du signe, comme l'exprime la locution adverbiale de restriction « du moins » qui atténue son jugement. Cette nuance explique une certaine méfiance de sa part qui se traduit par une mise à distance physique :

M. de La Salle n'estant point au camp, je ne jugeay pas à propos de les y conduire. C'est pourquoy je les fis arrester à une portée de pistolet, jusqu'à ce que le dit sieur fust arrivé; on le fut chercher; pendant ce temps-là, je les fis fumer. Ils estoient une quinzaine<sup>979</sup>.

La mention de leur nombre, qui le place en position d'infériorité, explique aussi sa prudence. Néanmoins, Joutel ne faillit pas à la réciprocité de l'échange par l'offre du calumet, afin de témoigner de ses intentions pacifiques et combler l'attente de l'arrivée de La Salle. Son absence de retour gestuel laisse supposer son incertitude quant au sens de ces gestes ainsi que sa pudeur qui le retient de poser sa main sur leur potirine. L'objet symbolique fait donc office de substitut au corps.



Fig. 232.

Figure 26 : « Friendship », Dakota, dans Garrick Mallery, *Sign Language Among North American Indians Compared With That Among Other Peoples And Deaf-Mutes*, First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1879-1880, Government Printing Office, Washington, 1881, fig. 232, p. 386.

---

<sup>979</sup> *Ibid.*

c) Le toucher : une feintise ?

Si les gestes du toucher sont perçus sans aucune équivoque par le relateur comme des signes de joie et d'amitié à son égard, les Amérindiens, une fois les cérémonies d'accueil terminées, se montrent réticents ou refusent de répondre favorablement aux demandes d'orientation, d'assistance et d'information géographique, principaux motifs de ces rencontres pour d'Iberville. Cela remet en question la perception du geste amérindien. Soit les Français se sont trompés sur leur sens, soit les Amérindiens usent de duplicité. Comme le souligne Marie-Christine Gomez-Géraud, si le Français « ne croit pas que le signe puisse être susceptible de duplicité, l'indien en revanche est capable de déguiser son signe<sup>980</sup>. »

Si d'Iberville se plie au jeu de ces échanges gestuels, c'est en fait pour obtenir d'eux des informations. Chacune de ces séquences gestuelles est suivie d'une interaction au cours de laquelle d'Iberville se renseigne sur le territoire, en montrant de façon systématique « à ces Sauvages des cartes pour savoir où était la fourche de l'est du Mississippi<sup>981</sup>. » La particularité du rédacteur du récit d'exploration, selon Pierre Berthiaume, est de faire « converger » à lui « informations et renseignements<sup>982</sup> ». A l'issue de la première rencontre, malgré sa demande d'accompagnement<sup>983</sup>, il repart seul. Lors de la deuxième rencontre, il reçoit un refus suite à sa requête de guidage. Il finira par infléchir leur décision et obtenir d'eux un guide par le don d'une hache<sup>984</sup>. Lors de la troisième rencontre, après « un repas magnifique », et des chants « durant plus de deux heures [...] nous leur donnions le crayon pour marquer la fourche à l'endroit où l'on croyait qu'elle était [...] ils persévèrent toujours à nous dire le contraire et

---

<sup>980</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632) », dans Gilles Thérien (dir.), *Les figures de l'Indien*, Les Cahiers du département d'études littéraires, no 9, Montréal, UQAM, p. 188.

<sup>981</sup> D'Iberville, *Journal de la Badine*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>982</sup> Pierre Berthiaume, *L'Aventure américaine au XVIIIe siècle: Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, p. 107.

<sup>983</sup> « Le 18 février, désignant à ces Sauvages des cartes pour savoir où était la fourche de l'est du Mississippi, nous crûmes qu'ils nous marquaient que c'était la rivière de Pascoboulas. J'ai douté depuis qu'ils voulaient marquer que de cette rivière ils allaient au Mississippi par des rivières qui se communiquent. Je leur fis entendre que j'allais à son entrée pour la sonder avec ma chaloupe et que je reviendrais les joindre. [...] Le chef des Bayagoulas me vint trouver, me dire qu'il [...] serait de retour dans quatre nuits », D'Iberville, *op.cit.*, p.154-155. D'Iberville se rend au rendez-vous à deux reprises, le 24 et 25, mais ils ne revinrent pas, « le vent étant bon pour eux pour aller à la Malbanchya, n'ayant point de vivres », *op. cit.*, p. 156.

<sup>984</sup> D'Iberville, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississippi [...]*, *op.cit.*, p. 252.

qu'il n'y avait pas de fourche<sup>985</sup> ». Finalement, « lassés de nos demandes, il nous firent entendre qu'il y en avait une<sup>986</sup> ».

Les rencontres de son récit sont organisées autour de cette tension demande/refus d'information pour découvrir cette fourche « où Tonty dit dans sa relation avoir été<sup>987</sup> », illustrant la rivalité entre adversaires (agôn) pour le territoire. A la manière d'un compétiteur, il se montre « toujours obstiné à vouloir aller chercher cette fourche<sup>988</sup> », à tel point que ses gens finissent par être « très fatigués et hors d'espérance<sup>989</sup> ». Le canevas des rencontres est bâti sur un même modèle, entre son insistance à savoir et la persistance des Amérindiens à ne pas divulguer leurs connaissances :

[il] leur demanda s'il y avait encore loin jusqu'à la fourche. Ils nous firent entendre qu'il n'y en avait point [...] On traça la rivière avec un crayon [...] Ils persistèrent toujours à nous dire le contraire. [...] un sauvage devait venir avec nous, [...] nous lui avons fait des présents pour nous dire où était la fourche . [...] Il persista toujours à dire qu'il n'y en avait pas. Il lui fit la carte de toute la rivière, des nations qui sont dessus, et des rivières qui se rendent dedans avec les nations qui sont dessus. [...] Ils nous dirent qu'il n'y en avait point<sup>990</sup>.

La bienveillance perçue à travers les gestes Amérindiens, feinte ou sincère, se mue en méfiance. S'ils se montrent accueillants, ils se ravisent dès lors qu'il est question de l'accès au territoire et à sa connaissance. D'Iberville interprète ainsi leur refus: « je craignais que les Sauvages ne voulussent me cacher cette fourche pour m'engager à habiter la leur, par l'avantage qu'ils en retireraient<sup>991</sup> ».

---

<sup>985</sup> *Id.*, p. 257.

<sup>986</sup> *Id.*, p. 258.

<sup>987</sup> D'Iberville, *Journal de la Badine*, *op.cit.*, p. 172.

<sup>988</sup> *Id.*, p. 181.

<sup>989</sup> D'Iberville, *Voyage de Saint-Domingue à la côte de la Floride. Recherche du Mississipi et premier établissement à la baie du Biloxi. D'Iberville du ministre de la Marine, 1699*, p.121.

<sup>990</sup> D'Iberville, *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississipi [...]*, p. 269-272.

<sup>991</sup> D'Iberville, *Voyage de Saint-Domingue à la côte de la Floride [...]*, p.120.

d) La grammaire du geste <sup>992</sup>

Le geste amérindien est loin d'être univoque et transparent. Tandis que d'Iberville considère la levée des bras au ciel comme un témoignage d'admiration, d'autres relateurs rapportent qu'il s'agit simplement d'un rituel de salutation adressé aux chefs. Tonti, lors de sa première rencontre avec les Taensas le 1er juin 1682 indique : « En entrant, nous vîmes le chef qui était assis sur un lit de repos. Il y avait plus de soixante vieillards vis-à-vis de lui. [...] Tous [...] dans ladite cabane avaient leurs mains sur leurs têtes et hurlaient tous d'une voix comme des loups, criant « Ho! ho! ho! ho! » Et après que leur chef leur eussent parlé, ils s'assirent tous<sup>993</sup>. » Nicolas de La Salle, membre de l'expédition de Robert Cavelier de La Salle puis commissaire du premier établissement en Louisiane, rapporte la même chose : « Tous ceux qui entraient dans la cabane saluaient le chef, levant leurs mains par dessus leurs têtes<sup>994</sup> ».

Quant à la combinaison des mouvements vers le ciel et des frottements sur le corps, Nicolas de La Salle observe que ces gestes sont également pratiqués par les femmes Taensas à l'égard de leurs enfants, sans toutefois en mentionner la signification ni l'interprétation : « Nous vîmes que les femmes présentaient leurs enfants au soleil et qu'elles leur frottaient le corps avec leurs mains, qu'elles avaient aussi montré au soleil<sup>995</sup>. »

Les études linguistiques menées aux XIXe et XXe siècles<sup>996</sup> démontrent que le langage gestuel des Amérindiens s'avère en réalité plus complexe que ne le perçoivent ici les relateurs. Il se compose d'une véritable grammaire de gestes dont les significations varient selon leur localisation précise sur le corps, leur ordre et leur nature. L'absence de ces détails dans les récits de voyage ne permet pas d'évaluer leur sens avec exactitude et invite à questionner les interprétations qu'en font de manière assurée les Français. « La langue des signes est une langue totalement « syntaxique », les signes sont associés et hiérarchisés pour constituer des

---

<sup>992</sup> Diane Lillo-Martin, *Universal grammar and American Sign Language*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

<sup>993</sup> Henri de Tonty, *Relation de Henri de Tonty. Entreprises de M. de La Salle de 1678 à 1683. Relation écrite de Québec, le 14 novembre 1684*, dans Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 1, p. 601.

<sup>994</sup> Nicolas de La Salle, *Récit de Nicolas de La Salle, Relation de la découverte que M. de La Salle a faite de la rivière Mississippi en 1682, et de son retour jusqu'à Québec*, dans Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 1, p. 567.

<sup>995</sup> *Id.*, p. 567.

<sup>996</sup> Voir Jeffrey E. Davis, *Hand Talk: Sign Language Among American Indian Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; William C. Meadows, *Through Indian sign language : the Fort Sill ledgers of Hugh Lenox Scott and Iseeo, 1889-1897*, Norman, University of Oklahoma Press, 2015.



phrases et répondent à des règles grammaticales similaires à celles du langage articulé<sup>997</sup> ». Lors d'un Conseil amérindien tenu en septembre 1930 aux Etats-Unis, 18 chefs issus de 12 tribus ont expliqué le sens des principaux signes gestuels utilisés par leurs nations<sup>998</sup>. Par exemple, chez les Piegan-Blackfeet, un toucher sur la poitrine peut signifier « la mère » ou « le père », selon qu'il est effectué sur le côté droit ou gauche. Il peut aussi vouloir dire « mon cœur est bon ». La combinaison d'un geste posé sur la poitrine (côté droit), suivi d'un mouvement des bras tendus vers le ciel signifie chez les Hidatsa des Plaines : « mon père le soleil ». Le geste de bras levés au ciel peut aussi constituer un simple salut. Dans la tribu des Gros ventres, Hidatsa, le fait de se toucher le visage équivaut à serrer la main. De manière générale, les gestes effectués lors de salutations, en ouverture de la rencontre, peuvent exprimer des marques d'appartenance et d'identification à une tribu. Chez certains groupes, le fait de passer ses propres mains l'une sur l'autre (ce qui pourrait correspondre ici à « se les refrott[er] ») signifie que l'on est Indien ; tandis que chez d'autres nations, ce même geste peut désigner la paix. Ces exemples démontrent le très large éventail de significations du langage gestuel amérindien, aussi varié qu'élaboré. Il apparaît donc difficile pour les voyageurs français qui rencontrent ces populations pour la première fois de connaître le sens de leurs gestes de manière aussi limpide qu'ils le font. Ils proposent, à leur convenance, une interprétation qui les agréé.

---

<sup>997</sup> Angela di Pastena *et al.*, « Joindre le geste à la parole : les liens entre la parole et les gestes co-verbaux », *L'Année psychologique*, 2015/3, vol. 115 p. 466.

<sup>998</sup> *Indian Sign Language Council of 1930 (Translation of signs into speech by General Scott)*, film documentaire de 8 minutes, filmé les 4-6 septembre 1930, à Browning (Montana).

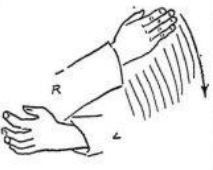
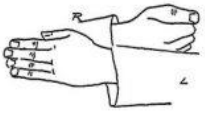

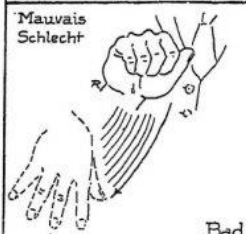
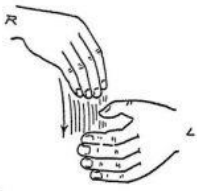
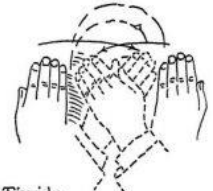
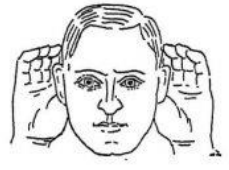




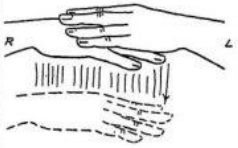

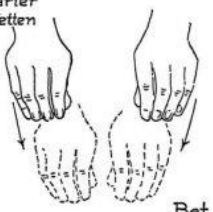
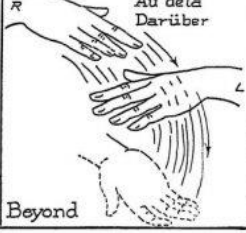
<p>Hache Axt</p>  <p>Axe</p>	<p>Bébé Kleines Kind</p>  <p>Baby</p>	<p>Lard Speck</p>  <p>Bacon</p>
<p>Mauvais Schlecht</p>  <p>Bad</p>	<p>Sac Sack</p>  <p>Bag</p>	<p>Timide Schüchtern</p> <p>Bashful</p> 
<p>Ours Bär</p> <p>Bear</p> 	<p>Barbe Bart</p> <p>Beard</p> 	<p>Castor Bieber</p> <p>Beaver</p> 
<p>Lit Bett</p> <p>Bed</p> 	<p>Avant Vorher</p> <p>Before</p> 	<p>Dessous Darunter</p> <p>Below</p> 
<p>A Côte Ausser</p> <p>Beside</p> 	<p>Parier Wetten</p> <p>Bet</p> 	<p>Au delā Darüber</p> <p>Beyond</p> 

Figure 27 : Native American, American Indian signs: Illustrations of hand movements (lettres A- B) (1926)

## CONCLUSION

Le corps se révèle être une scène sur laquelle se déploie et se construit le jeu social. Le toucher crée une mise en relation directe de peau à peau, par le biais des frottements alternés d'un corps à l'autre, où la main joue un rôle central, passerelle et passeur d'identité.

Le récit du toucher vise à faire toucher le lecteur à cette altérité absolue. « Si le vue peut tromper, le toucher accroît le degré d'authenticité<sup>999</sup>. » Il révèle en même temps le paradoxe des premiers contacts où malgré la proximité corporelle règne la distance culturelle.

Si les gestes tactiles servent à traduire une relation privilégiée, ils expriment aussi selon Erving Goffman le contrôle, voire un désir d'appartenance et de possession. Le voyageur se subordonne à cette saisie tactile, parfois il y répond par l'imitation, mais avec l'intention de mieux disposer ensuite l'Amérindien à ses requêtes.

De la part des Français, il n'y a nulle investigation ni questionnement pour déchiffrer le sens de ces gestes qui sont traduits d'emblée comme des signes transparents, déterminés de manière immédiate, sans ambiguïté ni équivoque. Les voyageurs détiennent la compétence de traduction du geste sans savoir cependant ce qu'il signifie réellement. Ils « pratiquent l'amalgame<sup>1000</sup> » en lui attribuant une multitude de sens.

Présenté comme une marque d'appréciation positive, le toucher contribue à l'heureuse mise en scène de l'arrivée du voyageur et vise à gagner le lecteur. Ainsi le jeu tactile participe à la création d'une double relation, avec l'autre et avec le lecteur. Par sa fonction définitoire, le toucher affiche un statut aux yeux d'autrui et enjolive le récit de l'arrivée, soulignant la bienveillance et l'estime des Amérindiens. Plus qu'une simple manifestation d'hospitalité, il participe à la création d'une relation d'amitié et de fraternité. On l'érige en porte-parole de

---

<sup>999</sup> Laurier Turgeon, « Les relations des jésuites entre hagiographie et ethnographie : traduire les récits de captivité du père Isaac Jogues », dans Laurier Turgeon et Pierre Guillaume (dir.), *Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVIe au XXe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 2007, p. 102.

<sup>1000</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et de ses enjeux [...] », *op. cit.*, p. 184.

valeurs du registre affectif, manifestant une variété de sentiments et d'états émotifs allant de la joie à l'admiration, jusqu'à l'affection, et de valeurs du registre éthique qui concourent à la valorisation du voyageur<sup>1001</sup>. Il est au service d'un jeu de rôle.

Les variations de sens et leur multiplicité démontrent que « le geste de l'Indien est travaillé, aliéné par le récit du voyageur<sup>1002</sup> ». Elles sont l'aveu de son illusoire transparence et de son opacité. Les gestes se révèlent trompeurs, n'étant pas toujours suivis des actes espérés par le voyageur. Comme le rappelle Mary-Louise Pratt, écrire dans une zone de contact constitue une entreprise périlleuse marquée par « la mauvaise compréhension, l'incompréhension<sup>1003</sup> », créant une « hétérogénéité de sens absolue<sup>1004</sup> ».

---

<sup>1001</sup> Nathalie Heinich identifie 16 principaux registres de valeurs, qui regroupent eux-mêmes des valeurs; ainsi le registre affectif comprend « *attachement, émotion, amour, tendresse, sensibilité* » ; celui de l'éthique, la « *moralité, fraternité, charité, sollicitude, décence, respect [...]* », dans Nathalie Heinich, *Des valeurs*, Paris, Gallimard, 2017, p. 253.

<sup>1002</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, *op. cit.*, p. 189.

<sup>1003</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, New-York, Routledge, 1992, p. 37.

<sup>1004</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE 6 : LA SALUTATION LARMOYANTE

### INTRODUCTION

A leur arrivée dans certaines nations amérindiennes, les voyageurs sont reçus par un curieux rituel corporel qui donne lieu à des scènes de rencontre pour le moins surprenantes. Insolite, parfois envahissant, il consiste à accueillir les arrivants en pleurant sur eux à chaudes larmes. En raison de sa singularité, ce rituel a retenu toute l'attention des relateurs. Déversés de façon aussi soudaine qu'inattendue, ces pleurs qui coulent à flot sur la tête des Européens sont si abondants et marquants qu'ils sont inscrits dans la toponymie où ils ont laissé leur trace, comme en témoigne en Louisiane le « lac des pleurs », baptisé en 1680 par Hennepin après que les Sioux y aient pleuré toute une nuit. Ce rituel de la salutation larmoyante est répandu dans la région du Mississippi, principalement chez les Sioux, Dakotas, Iowa, Caldo et Kiowa<sup>1005</sup>. On le retrouve également dans d'autres parties du monde, comme au Brésil, tel qu'en attestent de nombreux récits de voyage dès le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1006</sup>, entre autres ceux de Jean de Léry<sup>1007</sup> et André Thevet<sup>1008</sup>. Le rite d'hospitalité de la salutation larmoyante a tant frappé

---

<sup>1005</sup> « En Amérique du Nord, la salutation larmoyante était répandue dans toute la région s'étendant des sources du Mississippi jusqu'à la côte du Texas, soit principalement chez les Indiens du groupe Kaddö et chez les Sioux », voir Alfred Métraux, « La salutation larmoyante », *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, Ernest Leroux, 1928, p. 185; Georg Friederici, *Der Tränengruss der Indianer*, Leipzig, Simmel, 1907, et Mildred Mott Wedel, « Le Sueur and the Dakota Sioux », dans Elden Johnson (dir.), *Aspects of Great Lakes Anthropology: Papers in Honor of Lloyd A. Wilford*, St-Paul, Minnesota Historical Society, 1974, p. 170-171. D'après Robert Hall, elle est pratiquée chez les Sioux, Dakotas, Iowas, Caldo et Kiowa, voir Robert L. Hall, « Weeping Greetings and Dancing the Calumet », dans Robert L. Hall, *An Archeology of the Soul. North American Indian Belief and Ritual*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 3.

<sup>1006</sup> Voir Alain Monnier, « La salutation larmoyante. Jean de Léry et ses traductions du Tupinamba », *ASDIWAL, Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 2009, 4, p. 63-73.

<sup>1007</sup> Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, 1557 (édition de 1580)*, édition établie par F. Lestringant, Montpellier, Presses du Languedoc, Max Chaleil Editeur, 1992, p. 176.

<sup>1008</sup> *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, édition établie par Frank Lestringant, Paris, Editions Chandeigne, 1997, p. 176. André Thevet puis Claude d'Abbeville (*Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragan et terres circonvoisines*, 1614, Paris, François Huby) et Yves d'Evreux (*Suite de l'histoire des choses plus memorables advenues en Maragan, és années 1613 & 1614*, Paris, François Huby, 1615) relateront en des termes très similaires cette coutume des Indiens Tupinamba décrite par Léry, ainsi que les portugais Pero de Magalhaes Gandavo (*Histoire de la province de Santa Cruz que nous*

les voyageurs du XVI<sup>e</sup> siècle que presque tous en ont fait la description et qu'il a été représenté sur de nombreuses gravures destinées à illustrer les récits de voyage<sup>1009</sup> » (voir figures 28 à 30). Au XX<sup>e</sup> siècle, il est encore observé dans plusieurs tribus, tant en Amérique qu'en Océanie<sup>1010</sup>. Selon Marcel Mauss, « on trouve cet usage, en effet, très répandu dans ce qu'on est convenu d'appeler les populations primitives, surtout en Australie, en Polynésie; il a été étudié en Amérique du Nord et du Sud<sup>1011</sup> ». Il a fait l'objet de travaux d'anthropologues soucieux de percer le mystère de sa signification et de son origine qu'Alfred Métraux estime « complexe<sup>1012</sup> ». Si ce dernier le considère comme « un rite de politesse observé par plusieurs tribus<sup>1013</sup> », il ajoute que « les motifs qui se cachent derrière cette salutation larmoyante sont difficiles à démêler. Ils varient probablement selon les pays et les sociétés<sup>1014</sup> ».

L'expression « salutation larmoyante » utilisée pour désigner cette pratique remonte à l'ouvrage de l'ethnologue et historien allemand Georg Friederici publié en 1907, *Der*

---

*nommons le Brésil*, Lisbonne, A. Gonçalves, 1576), et Fernao Cardim (*Tratado da Terra e Gente do Brasil em 1665*, São Paulo, Edusp, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980). D'après le père d'Abbeville, il s'agit de l'« un des plus grands signes de courtoisie qu'ils puissent témoigner en la réception de leurs amis », *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, François Huby, 1614, p. 285. Chez les Tupinamba, le hamac fait partie du rituel, les pleurs sont versés par les femmes, qui sont assises autour.

<sup>1009</sup> Françoise Giordani, « Les masques au Nouveau Monde : parures, rites sociaux et faux-semblants dans *L'Histoire en terre de Brésil* de Jean de Léry », dans Anne Bouvier Cavoret (dir.), *Masques, théâtre et modalités de la représentation*, Paris, Ophrys, 2003, p. 76. Thévet illustre la scène dans deux gravures, dans *Les Singularités de la France Antarctique, autrement nommée Amérique : & de plusieurs terres et isles découvertes de notre temps*, Paris, chez les héritiers de Maurice de la Porte, 1557-1558, f. 85 v<sup>o</sup>, et dans *La Cosmographie universelle d'André Thevet Cosmographe du Roy*, Paris, Pierre L'huillier et Guillaume Chaudière, 1575, 2 vol, II, XXI, f. 929 r<sup>o</sup> : « Femmes et filles pleurent de joye ». Léry s'inspire de la seconde gravure pour illustrer à son tour cette scène, dans *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, Paris, LGF, 1994, chap. XVIII, p. 448.

<sup>1010</sup> « En dehors de l'Amérique, la salutation larmoyante a été signalée ou décrite dans les îles Andaman, en Australie et en Nouvelle-Zélande, et peut-être est-elle encore pratiquée dans d'autres îles des mers du Sud » selon Alfred Métraux, « La salutation larmoyante », *op.cit.* Elle a « une plus vaste distribution en Amérique du Sud, à l'orient des Andes », *op.cit.* Georg Friederici l'a retracée chez les Charrua du río de La Plata, les Lengua du Chaco; Krause l'a observée chez les Guarani du Paraguay, les Karajá, les Kayapó. Les Tupi ont certainement contribué à sa diffusion. James Frazer constate son usage chez les Maoris en Nouvelle-Zélande, « plus souvent lors du départ ou du retour d'amis », James G. Frazer, *Folklore in the Old Testament : Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Londres, Macmillan and Co., 1918, p. 93.

<sup>1011</sup> Marcel Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie*, no 18, 1921, p. 425.

<sup>1012</sup> « À mon sens, cette cérémonie doit avoir une origine plus complexe », Alfred Métraux, « La salutation larmoyante », *op.cit.*, p. 188.

<sup>1013</sup> Alfred Métraux, « La salutation larmoyante », *op. cit.*, p. 183.

<sup>1014</sup> Alfred Métraux, *L'Île de Pâques*, Paris, Gallimard, 1951, p. 81. L'ethnologue Michael Harbsmeier dans son article « Why do Indians Cry? », n'apporte pas de réponse, « Why do Indians Cry? », *Etnofoor*, 1, 1988, p. 57-77. Il suggère que seul le recours à l'anthropologie historique permettra d'en découvrir le sens sans l'interpréter de façon erronée, *op. cit.*, p.77.

*Tränengruss der Indianer*<sup>1015</sup>, soit la salutation larmoyante des Indiens, traduit également par le « salut pleureur », ou encore le « salut par les larmes<sup>1016</sup> ». Selon lui, les voyageurs européens l'ont considérée comme l'expression d'un « sentiment de la faute » ou d'une « peur des étrangers » mais, conclut-il, on ne pourrait en découvrir le véritable sens que par une longue fréquentation et connaissance « des enfants de la sauvagerie<sup>1017</sup> ».

Le caractère énigmatique et déroutant de cette cérémonie est renforcé par deux éléments : le silence qui l'entoure et l'ambivalence des larmes. Manifestation extérieure d'une intériorité invisible, les pleurs sont en effet capables d'exprimer des émotions aussi opposées que la joie et la tristesse. Cette ambivalence en fait un paradoxe, comme le souligne Frank Lestringant qui analyse cette pratique dans le récit de Jean de Léry et la qualifie de « rite paradoxal où l'on pleure le visiteur que l'on accueille par ailleurs avec toutes les marques de la plus franche hospitalité<sup>1018</sup> ». Il estime, dans la lignée de Métraux, que ce rite « serait à rattacher au culte des morts<sup>1019</sup>. » L'étranger serait considéré comme un « ancêtre venu de loin<sup>1020</sup> », « arrivé au-delà des mers, salué comme un revenant, surgi du monde des morts pour honorer les vivants de sa fugitive présence<sup>1021</sup>. »

Le mystère entourant cette cérémonie nous a incité à l'examiner de plus près. Dans le contexte de la Nouvelle-France, nous verrons d'abord comment cette pratique d'accueil est liée aux défunts, et dans un deuxième temps nous irons au-delà de cette hypothèse pour approfondir l'analyse afin d'envisager comment ce langage corporel vise la création d'une relation particulière avec l'étranger. Au-delà de l'expression d'un deuil, cette salutation est souvent accompagnée d'autres rituels corporels, notamment celui du calumet ; il s'inscrit donc dans une plus large perspective. Nous étudierons le lien étroit qui unit ces deux pratiques pour

---

<sup>1015</sup> Georg Friederici, *Der Tränengruss der Indianer*, Leipzig, Simmel, 1907, 22 p. ; voir aussi Georg Friederici, « Die Behandlung der Kriegsgefangenen durch die Indianer Amerikas », dans *Festschrift für Eduard Seler*, Stuttgart, Strecker et Schröder, 1922.

<sup>1016</sup> Cité dans Marcel Mauss, *op. cit.*, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie*, no 18, 1921, p. 425.

<sup>1017</sup> Georg Friederici, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1018</sup> Frank Lestringant, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Genève, Droz, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 2004, p. 479.

<sup>1019</sup> Frank Lestringant, *Jean de Léry, ou, L'invention du sauvage: essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 187.

<sup>1020</sup> *Ibid.*

<sup>1021</sup> Frank Lestringant, *Le huguenot et le sauvage, op. cit.*, p. 479.

démontrer comment cette cérémonie d'accueil joue un rôle de premier plan dans le cadre de l'alliance, et plus précisément de l'adoption, elle-même liée au deuil.

Cette étude révélera également le jeu de l'interprétation par les relateurs. La variation du sens attribué à cette pratique démontre à la fois sa polysémie et l'incompréhension qui règne lors des premiers contacts. Ce « rite curieux<sup>1022</sup> » d'hospitalité illustre la dimension de vertige de la rencontre, l'*ilinx*, qui sera mis à profit par le relateur pour gagner son lecteur par le récit des réactions et des émotions qui viseront autant à l'étonner qu'à satisfaire son désir d'exotisme.



Figure 28 : La salutation larmoyante d'après André Thévet, *Le Brésil d'André Thévet. Les Singularités de la France Antarctique*, Paris, 1557, f. 85.

Source : Frank Lestringant, « Panoramique VIII. La mort et les pleureuses », dans édition de *l'Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, 1557 de Jean de Léry*, Montpellier, Presses du Languedoc, Max Chaleil Editeur, 1992 p. 188.

<sup>1022</sup> Frank Lestringant, *op. cit.*, p. 155.





Figure 29 : La salutation larmoyante chez les Tupinamba d'après Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Genève, Antoine Chappin, 1580. Source : Frank Lestringant, *op. cit.*, p. 189<sup>1023</sup>.

---

<sup>1023</sup> Dans les récits de Léry et Thévet, la salutation est pratiquée par les femmes, ce qui n'est pas le cas en Nouvelle-France : « Les femmes s'accroupissant [...] et tenant les deux mains sur leurs yeux, en pleurant de cette façon la bienvenue de celui dont sera question, elles diront mille choses à sa louange. Comme par exemple : Tu as pris tant de peine à nous venir voir ; tu es bon ; tu es vaillant », ce à quoi le nouveau venu « faisant bonne mine de son côté, s'il ne veut pleurer tout à fait [...] faut-il qu'il en fasse semblant », Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, 1557, *op. cit.*, p. 176. La salutation implique de pleurer en retour, ce qui n'est pas non plus le cas en Nouvelle-France.



Figure 30 : « Femmes et filles pleurent de joie », d'après André Thévet, *La Cosmographie universelle*, 1575.

Source : Frank Lestringant, « L'expérience coloniale de la France au XVIe siècle [...] », dans Frank Lestringant et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *D'Encre de Brésil [...]*, p. 248<sup>1024</sup>.

---

<sup>1024</sup> André Thévet associe cette pratique à l'hospitalité des Tupinamba qui « incontinent qu'ils verront quelqu'un de loin arriver en leur pays, ils lui présenteront vivres, logis, et une fille pour son service [...] Aussi viendront à l'entour du pérégrin femmes et filles assises contre terre pour crier et pleurer en signe de joie et bienvenue », *Le Brésil d'André Thévet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, édition établie par Frank Lestringant, Paris, Editions Chandeigne, 1997, p. 176.

## 1. Les larmes de l'alliance et l'incorporation

Si la pratique demeure mystérieuse, plusieurs la considèrent avant tout comme un rite d'hospitalité. Marcel Mauss estime qu'elle sert « en particulier comme moyen de salutation<sup>1025</sup> ». Pierre Clastres observe que « chez de nombreuses tribus, on salue un étranger rencontré pour la première fois ou un membre du groupe absent depuis longtemps par ces pleurs de bienvenue<sup>1026</sup> », tandis que Georg Friederici la considère comme une « forme de courtoisie excessivement exagérée, dégénérée et extrême<sup>1027</sup> ». En l'absence de paroles qui l'accompagnent, les gestes demeurent les seuls indices à examiner pour comprendre le sens de cette pratique d'accueil. Nous verrons ici les réactions qu'elles suscitent et le lien qui l'unit au deuil.

a) L'offrande lacrymale : une pratique singulière, entre le rire et le dégoût

La pratique est avant tout relatée pour sa singularité, en tant que signe d'étrangeté et de radicale différence. Son récit s'inscrit dans la poétique du récit de voyage qui « se veut toujours écriture du lointain, de l'inconnu, du nouveau<sup>1028</sup>. »

Cette salutation entraîne un vertige en raison de son atteinte à la sensibilité et des allers-retours gestuels qui l'entourent. Nicolas Perrot, lors de sa première rencontre en 1685 avec les Iowas<sup>1029</sup>, une nation voisine des Sioux, se voit submerger par les sanglots que ses hôtes déversent sur lui. Il est parmi les premiers Français à visiter et à décrire cette nation<sup>1030</sup>, après le jésuite Louis André en 1676 et Michel Accault en 1676-1677. Mandaté par le gouverneur La Barre pour une mission de pacification dans le Missouri et le Mississippi, cet explorateur et coureur des bois, y établit des relations de traite et fait construire plusieurs forts. Sa première

---

<sup>1025</sup> Marcel Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie*, no 18, 1921, p. 425.

<sup>1026</sup> Pierre Clastres, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972, p. 33.

<sup>1027</sup> Cité dans Alfred Métraux, *op. cit.*, p. 231.

<sup>1028</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Conclusion », dans Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2001, p. 249.

<sup>1029</sup> Les Aïouez, ou Iowas, en anglais, qui appartiennent au groupe sioux, occupent un territoire à l'ouest du Mississippi et sont voisins des Sioux avec lesquels ils entretiennent des relations tendues, voir Nicolas Perrot, *Mœurs, coutumes et religions des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, Edition par Pierre Berthiaume, Montréal, PUM, 2004, p. 515.

<sup>1030</sup> David Faldet, *Oneota Flow: The Upper Iowa River and Its People*, Iowa City, IA, Iowa University Press, 2009, p. 69.

cérémonie d'accueil, relatée par Bacqueville de la Potherie, est vécue comme une mise à l'épreuve qui implique et envahit tout son corps. Aux pleurs versés s'ajoutent plusieurs substances liquides corporelles, la salive et le mucus, qui se mêlent aux larmes pour former un ensemble de sécrétions dont on lui frotte le corps. Elles sont utilisées comme un liant pour le recouvrir et ainsi créer un contact direct par le biais du toucher qui s'y mêle:

Il arriva [...] des députés de la part des Ayoës [...]. L'entrevue de ces nouveaux venus se fit d'une manière si particulière qu'il y avait sujet de rire ; ils abordèrent le Français en pleurant à chaudes larmes, qu'ils faisaient couler dans leurs mains avec de la salive et autre saleté qui leur sortait du nez, dont ils lui frottaient la tête, le visage et les habits<sup>1031</sup>.

Bacqueville exprime par l'enchâssement des subordonnées relatives l'enchaînement de ces écoulements dont la profusion vise à traduire un chaos sensoriel. Ce déversement de liquides corporels, considéré comme un dérèglement des sens et des valeurs (saleté/propreté, convenances), cause un malaise physique: « Toutes ces caresses lui faisaient bondir le cœur<sup>1032</sup>. »

Si cette cérémonie vise la création d'un lien intime avec l'étranger, Bacqueville au contraire opère une mise à distance par son récit, en soulignant sa singularité (« si particulière ») et le rire qu'elle provoque. S'il n'accorde aucune signification à ces gestes, il insiste sur les réactions qu'ils suscitent, qui sont ici contraires : d'un côté le rire du relateur et de l'autre le malaise du voyageur, ce qui révèle l'absence de compréhension du sens de cette pratique et traduit le fossé de la différence qui sépare les Français des Amérindiens.

A défaut de traduire le sens de ce cérémonial, Bacqueville en expose l'étrangeté pour frapper le lecteur par l'image d'une sensorialité débordante, renforcée à coup d'hyperboles (« chaudes larmes »). Il veut l'étonner et le saisir en insistant sur le caractère plurisensoriel de cette pratique. Il détaille avec précision la quantité et la nature des liquides corporels (larmes, salive, mucus), les organes sensoriels dont ils émanent (les yeux, la bouche, le nez) et les parties sur lesquelles ils sont posés (la tête, le visage et même les habits).

---

<sup>1031</sup> Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, A Paris, Chez Nion et Didot, 1722, vol. 2, p. 182.

<sup>1032</sup> *Ibid.*

La particularité de ce rituel réside dans la mise en contact des corps par la médiation des pleurs. Loin d'être une expérience solitaire, pleurer touche directement l'autre, non seulement au sens figuré mais au sens propre, car le corps du voyageur devient le support des larmes. L'absence de parole est compensée par une variété d'expressions corporelles et gestuelles (« faisaient couler [...] sortaient [...] frottaient »).

Pour rajouter à la « sauvagerie » de la scène et à l'inconfort, Bacqueville souligne la dimension sonore qui accompagne ces pleurs, décrite comme étant aussi excessive: « ce n'était que cris et hurlements de la part de ces Sauvages », un vacarme « que l'on apaisa en leur donnant quelque couteau et des alènes ». Les objets constituent le seul langage que les Français sont capables d'utiliser pour répondre et mettre un terme à cette proximité envahissante. Mais cela ne suffit pas à les repousser ; les Amérindiens tentent de se faire comprendre par d'autres moyens, soit en recourant aux gestes, mais en vain. Cet échec entraîne une rupture de la rencontre qui se solde par leur départ : « enfin après beaucoup de mouvement qu'ils firent pour se faire entendre, ce que ne pouvant n'ayant pas d'interprète, ils s'en retournèrent<sup>1033</sup>. » L'incompréhension de cette pratique « particulière » signe l'irréductible distance entre deux groupes que le langage, tant corporel, gestuel que verbal, sépare. C'est pourquoi, quelques jours plus tard, les Iowas réitèrent cette cérémonie, accompagnés cette fois d'un interprète : « Il en vint quatre jours au bout de quelques jours, dont il y en avait un qui parlait illinois<sup>1034</sup>. » Ils ont donc un message à faire passer que les seuls pleurs, incompris, ne parviennent pas à exprimer. Ils s'installeront à proximité des Français et les deux rencontres suivantes, que nous aborderons, mèneront au partage du calumet et au début de la traite.

Les larmes et autres sécrétions associées mettent en contact des corps inconnus ; elles servent d'outil d'incorporation pour imprégner, non seulement la surface de la peau, mais aussi les vêtements de l'étranger, comme une totalité enveloppante. Quant au crachat, l'anthropologue James Frazer souligne qu'il est « en tant que partie de la personne, utilisé comme du sang pour former le ciment d'une alliance contraignante. Quelle que soit la forme de l'alliance conclue, le crachat qui passe du corps de l'un dans le corps de l'autre est conçu comme la substance

---

<sup>1033</sup> Bacqueville, *op. cit.*, p. 183.

<sup>1034</sup> *Ibid.*

magique qui assure l'accomplissement de l'accord<sup>1035</sup>. » Nous partageons sa lecture de cette scène de rencontre : « Aussi dégoûtantes que de telles formes de salutation puissent nous paraître, il n'est pas impossible que l'application de toutes ces exsudations sur l'étranger ne soit pas un simple accident, l'effet d'une émotion incontrôlable, mais qu'elle ait pu être sérieusement destinée à former une union corporelle et spirituelle avec lui en joignant des parties de leur corps au sien<sup>1036</sup>. »

## b) Hospitalité et deuil

L'étrangeté de cette coutume réside dans un paradoxe « où l'hospitalité paraît s'inverser en deuil<sup>1037</sup> ». Pour le résoudre, Lafitau avance des éléments d'explication. D'après lui, l'accueil de l'étranger par la cérémonie des pleurs serait lié aux morts : « la coutume de pleurer les morts a passé chez quelques nations de l'Amérique en devoir de civilité ou de bienséance à la réception des Étrangers<sup>1038</sup>. » Le renversement qui fait du deuil une coutume d'accueil s'explique par le fait que les voyageurs réveilleraient le souvenir des morts, suscitant alors les larmes de leurs hôtes :

On ne croit pas pouvoir les honorer davantage qu'en entrant dans les sentiments de deuil et de tristesse qu'ils peuvent avoir de la perte qu'ils ont faite des personnes de leur Nation, qui devaient leur être chères. Ils nomment alors tous ceux qu'ils ont connu des gens de la Nation qui les visitent, et font des lamentations d'autant plus vives qu'ils les regardent comme le lien de leur union et du droit d'hospitalité qu'ils ont les uns chez les autres<sup>1039</sup>.

Lafitau inscrit cette pratique dans une perspective comparatiste et, comme à son habitude, en fidèle jésuite, il lui attribue une origine biblique. Il précise aussi que la coutume est pratiquée par les femmes au Brésil, tandis que « chez les Sioux et chez quelques peuples de leur voisinage, ce sont les hommes qui pleurent ainsi, en mettant la main sur la tête des étrangers

---

<sup>1035</sup> James G. Frazer, *op.cit.*, p. 90.

<sup>1036</sup> *Ibid.*

<sup>1037</sup> Frank Lestringant, « L'expérience coloniale de la France du XVIe siècle (Brésil et Floride) dans l'Histoire des deux Indes : sources, réécritures, représentations », dans Frank Lestringant et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *D'encre de Brésil. Jean de Léry écrivain*, Orléans, Paradigme, 1999, p. 246.

<sup>1038</sup> Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains [...]*, Paris, Saugrain l'aîné et Hochereau, 1724, vol. 1, p. 442.

<sup>1039</sup> *Id.*, p. 442-443.

qui les visitent pour honorer les morts de leur Nation<sup>1040</sup> ». Cette interprétation de Lafitau sera suivie jusqu'à Pierre Clastres. La plupart des anthropologues qui étudient cette pratique dans des contextes différents, tels que Karsten, Métraux et Marcel Mauss, dégagent un sens commun. Ils sont convaincus que ce sont les relations internes des Amérindiens en tant que parents et alliés, et leurs relations avec les morts, qui sont à l'origine des larmes « sauvages<sup>1041</sup> ». Karsten interprète la salutation larmoyante comme l'expression d'une douleur causée par le souvenir de parents morts que la venue d'un étranger aurait réveillé. Ce même auteur interprète aussi le rituel comme une forme de croyance en la réincarnation : le nouveau venu pouvant être le mort lui-même, il doit être reçu au milieu de manifestations de chagrin. Harbsmeier mentionne que dans plusieurs tribus sud-américaines (Chaco, Jivaro), les pleurs sont suscités par le souvenir des morts que les étrangers rappellent, ainsi « la salutation par les larmes naît dans de nombreux cas d'un véritable sentiment de tristesse et de perte<sup>1042</sup> ». Alfred Métraux, élève de Marcel Mauss, l'associe d'une part au culte des morts, et d'autre part avec un autre « rite de politesse » des Tupinamba, celui de la « salutation agressive », c'est-à-dire un accueil « avec des démonstrations d'hostilité qui n'étaient au fond que des marques de courtoisie<sup>1043</sup> » - aucune marque d'agressivité dans notre contexte ne permet de retenir cette hypothèse. Quant à l'anthropologue Charles Wagley qui observe cette coutume dans une tribu Tupi en 1953, décrite dans son ouvrage *Welcome of Tears*, il considère qu'elle serait simplement l'expression de deux sentiments opposés liés aux retrouvailles qui « mêle les émotions de joie de revoir un vieil ami à la tristesse du souvenir de ceux qui sont morts pendant son absence. La tristesse et la joie s'expriment en même temps rituellement par les pleurs<sup>1044</sup> ».

---

<sup>1040</sup> *Id.*, p. 443.

<sup>1041</sup> Voir Michael Harbsmeier, *op. cit.*, p. 62-65.

<sup>1042</sup> Michael Harbsmeier, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>1043</sup> Alfred Métraux, *op. cit.*, p. 188.

<sup>1044</sup> Charles Wagley, *Welcome of Tears, The Tapirapé Indians of Central Brazil*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 218. Les relateurs décrivent abondamment les cérémonies de deuil des Amérindiens, « ils pleurent leurs morts avec beaucoup de lamentations. Les femmes portent le deuil de leurs proches parents un an entier », Hennepin, *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe Avec les reflections des entreprises du Sieur de la Salle, sur les Mines de St.Barbe [...]*, Utrecht, Antoine Schouten, 1698, p. 124.

### c) Le souvenir des défunts

Lors de certaines rencontres, les pleurs de bienvenue sont en effet parfois associés à l'évocation explicite d'un défunt. Le Sueur, lorsqu'il arrive chez les Sioux en 1702, est accueilli par « seize hommes avec plusieurs femmes et enfants<sup>1045</sup> ». Invité par le chef à rejoindre leur cabane, « on lui fit signe de s'asseoir, et, en même temps, toutes ces personnes se mirent à pleurer pendant un demi-quart d'heure<sup>1046</sup> ». Le chef lui offre à manger, puis une deuxième vague de pleurs se déclenche, prenant le corps à parti, et accompagnée cette fois de paroles:

Le chef [...] lui dit que tous ceux qu'il voyait là présents étaient, ainsi que lui, les parents de Tioscaté (c'était le nom du Siou que M. Le Sueur avait mené au Canada en 1695, lequel y était mort en 1696.) A ce nom de Tioscaté, ils recommencèrent à pleurer et à essuyer leurs larmes sur la tête et sur les épaules de M. Le Sueur<sup>1047</sup>.

Les pleurs sont provoqués par l'évocation du nom d'un de leurs défunts, Tioscaté. Le corps de Le Sueur devient alors le réceptacle du chagrin, versé sur sa tête et ses épaules. Au verbe « pleurer », s'ajoute ici celui d'« essuyer » les larmes, une expression métaphorique de consolation souvent utilisée par les Amérindiens lors de discours diplomatiques et de paix. Les pleurs s'inscrivent ici dans une requête d'assistance matérielle qui suit immédiatement :

Après quoi, Ouacantanpaye [...] lui dit que Tioscaté le priait d'oublier l'insulte faite aux Français par les Mendeouacantons, et d'avoir d'avoir pitié de ses frères, en leur faisant donner de la poudre et des balles, pour se défendre contre leurs ennemis et pour faire vivre ses femmes et ses enfants, qui languissaient de faim<sup>1048</sup>.

Ces larmes, qui demandent pardon et qui attendent consolation par le don, seraient l'expression du défunt qui s'adresse à Perrot par le biais de ses survivants (il « le priait »). Ils ont ici une fonction conative et visent à susciter une émotion, celle de la pitié, par une autre émotion, le chagrin, dans le but d'obtenir un don. L'anthropologue Greg Urban qualifie ainsi

---

<sup>1045</sup> Pierre Le Sueur, *Voyage de Le Sueur chez les Sioux*, dans Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 6, p. 83.

<sup>1046</sup> *Ibid.*

<sup>1047</sup> *Ibid.*

<sup>1048</sup> *Id.*



les pleurs de « méta-affect », « une émotion (la tristesse) » traduit « une autre émotion (le désir d'acceptation sociale)<sup>1049</sup> ». Selon l'archéologue et ethnohistorien Mildred M. Wedel, les pleurs sont l'expression d'une « grande estime des Dakotas pour les Français et leurs marchandises ». Ils les considèrent comme des êtres supérieurs, des esprits, et veulent posséder leurs objets<sup>1050</sup>.

## 2. Les larmes, le calumet et l'adoption

Si la salutation larmoyante est liée au souvenir des défunts, son origine est plus « complexe », tel que l'a souligné Métraux sans pour autant aller plus loin. Nous souhaitons approfondir cette piste afin de dépasser cette analyse qui nous semble partielle pour lever le voile sur la signification de ce rite étrange. Pour ce faire, il convient de l'étudier non pas isolément mais dans un rapport, de coprésence et de complémentarité, avec les autres rituels qui l'entourent, notamment celui du calumet. Cela nous permettra de démontrer que, loin de se limiter à l'expression du chagrin des défunts, ce rituel signifie davantage. Nous envisagerons son rôle comme outil d'alliance et voire même d'adoption, en nous rapprochant de la position adoptée par Radcliffe Brown pour qui cette cérémonie, qu'il observe chez les Andaman de l'océan Indien, « affirme l'existence d'un lien social entre deux ou plus de personnes<sup>1051</sup>. »

### a) Un vaste cérémonial d'incorporation

La plupart des scènes de salutation larmoyante sont silencieuses. C'est en les étudiant dans un ensemble plus vaste de rituels, notamment celui du calumet, que se révèle le sens de cette cérémonie. Le calumet, instrument essentiel de l'alliance, a pour fonction d'établir une relation sociale équivalant à un lien de parenté. Il est « le médiateur d'une renaissance symbolique faisant partie d'une cérémonie d'adoption pour créer des liens fictifs de parenté

---

<sup>1049</sup> Greg Urban, « Ritual wailing in Amerindian Brazil », *American Anthropologist*, vol. 90, n° 2, 1988, p. 386.

<sup>1050</sup> Mildred M. Wedel, « Le Sueur and the Dakota Sioux », dans Elden Johnson (dir.), *Aspects of Upper Great Lakes Anthropology. Papers in Honor of Lloyd A. Wilford*, Saint Paul, Minnesota Historical Society, 1974, p.157-171; voir aussi Bruce M. White, « Encounters with Spirits: Ojibwa and Dakota Theories about the French and Their Merchandise », *Ethnohistory* vol. 41, no. 3, 1994, p. 369-405.

<sup>1051</sup> Alfred Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, p. 239-240. Cet archipel est situé au nord de l'Océan indien.

entre des individus non reliés et par conséquent de manière indirecte entre les groupes sociaux auxquels ils appartenaient<sup>1052</sup>. »

La première rencontre de Radisson avec les Sioux, lors de son voyage en 1659-1660, offre un exemple éclairant. Radisson arrive avec son neveu, Médart des Groseillers, à un village d'Amérindiens ottawas réfugiés sur les terres des Dakotas suite aux guerres iroquoises, situé à quatre jours de distance au sud de la baie de Chequamegon sur le lac Supérieur, peut-être le lac Court Oreille, près de l'actuel Hayward dans le Wisconsin<sup>1053</sup>. Leur localisation au nord et leur importante population en font « la cible d'un intense intérêt français dès le début des années 1660<sup>1054</sup> ». La rencontre se déroule avant la grande fête des morts<sup>1055</sup>, au cours de laquelle d'importantes alliances sont établies et qui fait l'objet de préparations en amont. Ainsi, ces émissaires sioux que rencontre Radisson sont envoyés, en prévision de cette célébration, sur les terres des Saulteux qui seront les hôtes de la fête des morts.

A son arrivée, les Amérindiens déversent sur sa tête d'abondantes larmes. Les pleurs s'inscrivent ici dans un vaste cérémonial d'incorporation composé d'autres rituels corporels semblables à ceux de l'adoption. Cette séquence est organisée autour de quatre rituels : le premier consiste dans le partage de nourriture, le deuxième dans la transformation de l'apparence corporelle des voyageurs, suivie des pleurs et enfin du partage du calumet.

Le premier geste d'incorporation s'effectue par l'intermédiaire de la bouche, via l'ingestion d'aliments offerts par seize femmes en guise d'accueil : « Arrivèrent huit ambassadeurs de la nation des Nadoneceronons [...] chacun de ces hommes avait deux femmes chargées d'avoine

---

<sup>1052</sup> Robert Hall, *An Archeology of the Soul. North American Indian Belief and Ritual*, Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 121.

<sup>1053</sup> Roy Willard Meyer, *History of the Santee Sioux: United States Indian Policy on Trial*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993, p. 1.

<sup>1054</sup> Brett Rushforth, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slavery in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 222.

<sup>1055</sup> Une célébration septennale en hommage aux ancêtres à laquelle assistent plus de deux mille Amérindiens issus de dix-huit nations sioux et algonquiennes, dans la région de Mille Lacs, voir Martin Fournier, *Radisson aventurier et commerçant (1636-1710)*, Québec, Septentrion, 2001, p. 117.

[...] d'une petite quantité de blé d'Inde, avec d'autres grains; et c'était pour nous les présenter, ce que nous reçûmes comme de grands signes de faveur et d'amitié [...] <sup>1056</sup>. »

Puis le corps blanc des Français est métamorphosé en corps sauvage, paré des attributs de l'identité corporelle amérindienne par une série de gestes, d'abord par l'application de graisse et de peinture qui crée une deuxième peau, masquant la couleur de la première : « Ils firent de grandes cérémonies en nous graissant pieds et les jambes, et nous les peignîmes avec du rouge », ensuite par le don du vêtement, une sorte de troisième peau : « Ils nous dépouillèrent tout nus et mirent sur nous une robe de buffle et de castor blanc. »

Surviennent ensuite les pleurs : « Après cela ils pleurèrent sur nos têtes jusqu'à ce que nous fûmes mouillés de leurs larmes <sup>1057</sup> ». Loin de se limiter à une forme d'expression passive, les pleurs sont ici la médiation d'un contact direct et étroit entre des corps inconnus. Le rituel ne consiste pas seulement à pleurer mais à répandre les larmes « sur » la tête de l'étranger qui en devient le réceptacle, et même à l'en imprégner, au point d'entraîner un changement d'état, souligné par la structure résultative « jusqu'à ce que » qui en manifeste la durée continue et l'intensité, contenue dans le terme « mouillés ». Le calumet leur est offert immédiatement après : « et nous firent fumer leurs pipes après qu'ils les eurent allumées. » Radisson insiste sur la nature exceptionnelle de ces calumets dont il fournit ensuite une description détaillée <sup>1058</sup>, suggérant ainsi le caractère événementiel de la cérémonie: « Ce n'était pas des pipes ordinaires, mais des pipes de paix et de guerre qu'ils ne sortent que très rarement, lorsqu'il y a une occasion pour le ciel et la terre <sup>1059</sup>. » Puis, la fumée de pacification et de purification du calumet se mêle aux larmes pour sceller l'union et envelopper le corps de ses effluves odorants: « Cela fait, ils parfumèrent nos robes et nos armes une à une, et pour conclure ils jetèrent une grande quantité de tabac dans le feu <sup>1060</sup> ». Trempé puis enfumé, le corps se trouve au coeur d'une expérience multisensorielle où se combinent les éléments,

---

<sup>1056</sup> Pierre-Esprit Radisson, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Traduit de l'anglais et annoté par Berthe Fouchier-Axelsen, Québec, Éditions Nota bene, 1999, p. 215.

<sup>1057</sup> *Ibid.*

<sup>1058</sup> « Cette pipe est de pierre rouge, aussi grosse qu'un poing et aussi longue qu'une main. Le petit roseau a cinq pieds en longueur, et en épaisseur, un pouce. Il y est attaché la queue d'un aigle toute peinte de plusieurs couleurs et ouverte comme un éventail, ou comme ce [qui] fait une sorte de route quand il se ferme ; dans le bas, le bout du tuyau est empanaché de plumes de canards et d'autres oiseaux qui sont d'une belle couleur », Radisson, *op. cit.*, p. 216.

<sup>1059</sup> *Ibid.*

<sup>1060</sup> Radisson, *op.cit.*, p. 215-216.

affectant plusieurs sens et différentes parties du visage : une fois la tête mouillée des larmes, le calumet passe de bouche en bouche, puis les volutes de fumée pénètrent le nez. Les sensations olfactives succèdent aux sensations tactiles et gustatives. Les pleurs s'inscrivent donc dans un vaste ensemble cérémonial d'incorporation composé d'autres rituels corporels, en amont, qui transforment l'identité corporelle et sont caractéristiques des cérémonies d'adoption.

Par ce mécanisme binaire de dénudement-recouvrement, dans l'esprit de la mort-résurrection, il s'agit de faire peau neuve. L'adoption procède d'un processus d'absorption corporelle étendue à la totalité du corps, de la tête aux pieds (aliments ingérés, peinture et graisse appliquée, robe revêtue, aspersion par les larmes, fumée répandue). Le corps blanc se métamorphose en corps amérindien par ces couches successives qui tour à tour le recouvrent, mettant à mort symboliquement son apparence première en le dépouillant des attributs de sa vie passée (vêtements et couleur de peau). Ce rituel initiatique classique de séparation vise à l'imprégner des marques de l'indianité et forger une nouvelle identité.

Les pleurs sont la conclusion de ce vaste rituel d'incorporation qui constitue l'adoption. Après les substances matérielles qui modifient l'apparence physique pour enfanter un nouveau corps façonné à leur image, l'offrande de substances corporelles (les pleurs et la fumée du calumet) clôt la cérémonie et assure le lien avec l'au-delà. On pleure dans le même temps qu'on enfante, l'adopté venant prendre la place d'un défunt. Ainsi, dans l'adoption coexistent la naissance et la mort, « le processus d'adoption d'un nouveau membre étant assimilé à une naissance ou plus exactement à une résurrection<sup>1061</sup> ». Cette combinaison de rituels mobilise toutes les parties du corps dans une expérience sensorielle totale qui vise à accroître le sentiment d'appartenance.

Ces rituels corporels qui entourent les pleurs sont identiques à ceux qui sont pratiqués lors de l'adoption de Radisson par ses « parents » amérindiens, composés des mêmes attributs de l'identité corporelle amérindienne (graisse, peinture, peau animale). Dans cette scène

---

<sup>1061</sup> Emmanuel Desveaux, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2001, p. 54.

silencieuse, l'absence de discours relatif à une adoption et au deuil des défunts est compensée par la symbolique de l'ensemble gestuel dans lequel les pleurs s'inscrivent.

En effet, « les rituels d'adoption et de protocole diplomatique avec des groupes de l'extérieur impliquaient toujours la manipulation de symboles d'identité<sup>1062</sup> ». La peinture corporelle, en tant que signe distinctif, octroie un statut, « les individus non peints sont encore indéterminés ontologiquement [...]»<sup>1063</sup>. » C'est par le don d'une boîte de peinture rouge que Radisson reçoit le statut de « frère<sup>1064</sup> » et qu'il est ensuite « baptisé » par sa mère adoptive<sup>1065</sup>. Dans le symbolisme des couleurs, les Sioux possèdent un schème de couleur littéral : « le rouge indique le sang ou la blessure<sup>1066</sup> » ; il est la « couleur de toutes les choses tenues pour sacrées selon leurs traditions<sup>1067</sup> » comme pour tous les Indiens<sup>1068</sup>, et il est « habituellement symbole de force et de succès<sup>1069</sup>. » D'après Nancy Shoemaker, « les symboles rouges et blancs, articulant un dualisme entre guerre et paix, imprègnent les cultures indiennes du Sud-Est<sup>1070</sup>. » Le blanc était « leur emblème fixe de paix, d'amitié, de bonheur, de prospérité, de pureté, de sainteté, etc.<sup>1071</sup> » Le castor blanc, *castor albus*, rare et précieux, témoigne de l'importance de la scène. Marie-Hélène Pauly qualifie les fourrures de castor blanc comme étant « rarissimes<sup>1072</sup> ». Selon Lahontan, « le castor blanc n'a point de prix<sup>1073</sup> », ce qui explique

---

<sup>1062</sup> Raymond D. Fogelson, « Perspectives on Native American Identity », dans Russell Thornton (dir.), *Studying Native America: Problems and Prospects*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 53. (p. 40–59)

<sup>1063</sup> François-Marc Gagnon, « Ils se peignent le visage : réaction européenne à un usage indien au XVIe et au début du XVIIe siècle », *RHAF*, 30 (3), 1976, p. 363-364.

<sup>1064</sup> Radisson, *op. cit.*, p. 33.

<sup>1065</sup> *Id.*, p. 36.

<sup>1066</sup> Clark Wissler, « Decorative art of the Sioux », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. XVIII, 1902-1907, p. 270.

<sup>1067</sup> James R. Walker, « Arts of the Sioux Indians », dans Raymond J. DeMallie (dir.), *Lakota Society. James R. Walker*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982, p. 99, cité dans Charles Peabody, « Red Paint », dans *Journal de la Société des Américanistes*, tome 19, 1927, p. 235. « Le rouge est même la couleur « préférée et la plus sacrée pour toutes les tribus amérindiennes », James Mooney, *The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 1037.

<sup>1068</sup> James Mooney, « Color Symbolism », dans *Handbook of American Indian*, s.v., cité dans Charles Peabody, « Red Paint », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 19, 1927, p. 236.

<sup>1069</sup> *Ibid.*

<sup>1070</sup> Nancy Shoemaker<sup>[SEP]</sup>, « How Indians Got to be Red<sup>[SEP]</sup> », *The American Historical Review*, vol. 102, no 3, 1997, p. 632.

<sup>1071</sup> Samuel C. Williams (éd.), *Adair's History of the American Indians*, Johnson City, Watauga Press, 1930, p. 167, cité dans Nancy Shoemaker, *op.cit.*, p. 632.

<sup>1072</sup> Marie-Hélène Pauly, *Fleurs de lys, castors et calumets : l'épopée française du Ouisconsin*, Montréal, Editions Beauchemin, 1958, p. 78.

<sup>1073</sup> Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, La Haye, L'Honoré, 1703, p. 78.

que les chapeaux les plus distingués en France sont ceux de castor blanc<sup>1074</sup>. La robe représente également l'un des marqueurs identitaires visibles et elle établit un lien de parenté. Dans la vallée du Mississippi, « un individu adopté recevait un set d'habits appropriés à son statut, et l'acte rituel indiquant son adoption était de recouvrir le nouveau fils ou frère avec une robe<sup>1075</sup> ». Selon l'anthropologue Raymond Fogelson, « très souvent les rituels d'adoption impliquaient l'échange de vêtements. Le vêtement était intimement relié à son porteur à travers les principes de contagion et représentait un échange de peau [...] <sup>1076</sup> ». Offrir une robe est un acte de filiation, la revêtir est un signe d'acceptation de la relation. Comme l'exprime Radisson lors de son adoption au cours de son premier voyage, le don de la robe est un acte performatif qui crée un lien de parenté: « Il m'adopta pour son fils en me couvrant de sa robe. Je luy donnay aussi ma couverture, que je luy dis de porter à sa femme de ma part, la voulant prendre pour ma mère<sup>1077</sup>. »

Quant au type de calumet utilisé ici, il s'agit selon l'historien Stanley Vestal des « calumets sacrés utilisés lors des cérémonies d'adoption (*hunka*) par lesquelles un lien de sang surnaturel est établi, ce qui rend les parties concernées frères et alliés<sup>1078</sup> ». On peut donc supposer que ces pleurs s'inscrivent dans un rituel *hunka*. Le jour suivant, Radisson offre un discours, via son interprète, en affirmant: « Nous vous prenons pour frères<sup>1079</sup> ». Cette déclaration résonne comme une réponse d'acceptation à la nouvelle filiation créée.

Cette scène des pleurs précède la fête des morts, une grande célébration septennale qui se déroule la semaine suivante avec les mêmes Nadoneceronons, et au cours de laquelle ils se désigneront réciproquement comme frères. Radisson déclarera : « les reconnaissant comme

---

<sup>1074</sup> « On voit dans le Cabinet du jardin du Roi une peau de castor blanc », *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle*, Paris, Brunet, 1775, t. 1, p. 82. Le roi et le dauphin ont « la tête couverte d'un chapeau pointu de castor blanc doublé de velours incarnat », lors de l'entrée solennelle du roi dans Paris, le 12 novembre 1437, dans Charles-Joseph Bévry, *Histoire des inaugurations*, Paris, Moutard, 1776, p. 348.

<sup>1075</sup> George E. Lankford, *Looking for Lost Lore. Studies in Folklore, Ethnology, and Iconography*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2008, p. 110 ; voir Patricia Galloway, « The Chief Who Is Your Father », dans Gregory A. Waselkov, Peter H. Wood, Tom Hatley (dir.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, p. 345-370. Voir adoption de Radisson dans la cérémonie sioux du calumet, Scull 1885, 211-21

<sup>1076</sup> Raymond D. Fogelson, « Perspectives on Native American Identity », dans Russell Thornton (dir.), *Studying Native America: Problems and Prospects*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 53.

<sup>1077</sup> Radisson, *op.cit.*, p. 36.

<sup>1078</sup> Stanley Vestal, *King of the Fur Traders. The Deeds and Deviltry of Pierre Esprit Radisson*, Boston, Houghton, 1940, p.174. voir icono calumet, dans Hall.

<sup>1079</sup> Radisson, *op. cit.*, p. 217.

nos frères et enfants, nous [les] aimerions désormais comme les nôtres<sup>1080</sup> ». On peut donc considérer cette cérémonie des pleurs comme le « prélude<sup>1081</sup> » et l'« anticipation<sup>1082</sup> », de la fête des morts, qui vise à la fois à rendre hommage aux ancêtres et à créer de nouvelles alliances.

## b) Adoption et deuil

La pratique de l'adoption est intimement liée au deuil dans la mesure où elle vise le remplacement d'un défunt. Le père Lalemant la décrit comme une forme de résurrection d'un mort que les Amérindiens « mettent en cette sorte au nombre des vivants, disant qu'il est ressuscité, et a pris vie en la personne de celui qui a reçu son nom et l'a rendu immortel<sup>1083</sup>. » William Jones a souligné la relation entre les rituels d'adoption et les âmes mortes<sup>1084</sup>, démontrant que les rituels de libération et d'adoption de l'âme n'étaient que des aspects différents de la même cérémonie de deuil<sup>1085</sup>. Les adoptés remplacent les défunts dont on pleure la mémoire. C'est ce que révèle cette scène relatée par Radisson, au cours de laquelle un chef, venu traiter en 1684, souhaite l'adopter pour père, et son neveu des Groseillers pour fils :

Tête de porc épic [...] nous sommes venus vers toi, [...] pour te reconnaître pour notre père, nous voulons être tes enfants, et adopter pour notre fils ton neveu [...] et afin de donner une marque éternelle de l'obligation que nous t'avons nous ne pleurons plus désormais si ce n'est la mémoire de ceux dont tu relèves le nom, après quoi [...] il tomba comme en pamoison<sup>1086</sup>.

---

<sup>1080</sup> Radisson, *op. cit.*, p. 225.

<sup>1081</sup> Roy Willard Meyer, *History of the Santee Sioux: United States Indian Policy on Trial*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993, p. 1.

<sup>1082</sup> Roy Willard Meyer, *History of the Santee Sioux: United States Indian Policy on Trial*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993, p. 2.

<sup>1083</sup> RJ, vol. 23, p. 166.

<sup>1084</sup> William Jones, « Mortuary Observances and the Adoption Rites of the Algonkin Foxes of Iowa », *Proceedings of the International Congress of Americanists, 15th, 1906*, Québec, vol. 2, Nendeln/Lichtenstein, Kraus Reprint, 1968, p. 274.

<sup>1085</sup> William Jones, *op. cit.*, 1968, p. 269-276.

<sup>1086</sup> Pierre-Esprit Radisson, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Traduit de l'anglais et annoté par Berthe Fouchier-Axelsen, Québec, Éditions Nota bene, 1999, p. 259.

Deuil et adoption font partie du même processus, puisqu'adopter un nouveau père c'est pleurer la perte de celui qu'il remplace. Une seconde harangue vient confirmer ce sens des larmes :

Et l'autre parla de cette manière : [...] reconnaissez celui-ci pour votre père. [...] Filles et enfants ne craignez plus rien puisque celui qui est votre père vous aime toujours [...] et en même temps ils se mirent à crier de toutes leurs forces pleurant amèrement et disant, nous avons perdu nos pères mais voici celui que nous adoptons pour notre père, nous avons perdu nos enfants, voici le neveu de notre père qui sera notre fils [...] <sup>1087</sup>.

Tout indique le lien entre les pleurs et l'adoption, marquée par la création d'une nouvelle filiation et confirmée par des attributs corporels identitaires, incluant des robes de castor : « Après cette pitoyable musique ils vinrent les uns après les autres reconnaître notre adoption par des présents et nous couvrirent de robes blanches de castor [...] <sup>1088</sup>. »

### c) Rite de passage et transformation

On retrouve aussi cette cérémonie des pleurs étroitement liée au calumet lors des rencontres de Nicolas Perrot avec les Iowas, qui font suite à la première rencontre mentionnée en début de chapitre. Celles-ci sont entourées d'un ensemble de rituels collectifs et corporels et elles marquent un passage initiatique. Elles participent à la transformation du statut de Perrot, au-delà de l'adoption.

La deuxième rencontre, qui a lieu « quelques jours <sup>1089</sup> » après la première, est organisée en quatre temps : les pleurs sont précédés et suivis d'une présentation du calumet, et accompagnés d'un repas. La cérémonie est ici plus codifiée et elle prend une dimension collective. Elle a lieu dans le huis-clos de la cabane du chef et se déroule selon un ordre protocolaire, structurée selon une spatialité et une temporalité bien précises qui mettent en évidence la hiérarchie des rapports. Dès son arrivée, pas moins de « vingt considérables présentèrent à Perrot le calumet <sup>1090</sup> », puis « [ils] le portèrent sur une peau de bœuf dans la

---

<sup>1087</sup> *Ibid.*

<sup>1088</sup> *Ibid.*

<sup>1089</sup> Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, op.cit., p. 183.

<sup>1090</sup> *Ibid.*



cabane du chef qui marchait à la tête de ce cortège<sup>1091</sup>. » Les circonstants de lieux et les prépositions topologiques (« sur [...] dans [...] à la tête ») révèlent un ordre spatial qui fixe à chacun une place selon son rang. Ainsi ce changement de lieu ritualisé par l'escorte annonce et matérialise le passage d'un statut à un autre, soit une ascension qu'exprime la position du corps en hauteur, comme une montée dans l'échelle sociale.

Structurée également au niveau temporel, la cérémonie est segmentée en plusieurs phases, initiale, médiane, et terminative. Les pleurs sont déversés dans un ordre assigné selon la hiérarchie, ainsi c'est au chef que revient la préséance d'initier les pleurs, à un moment précis qui est signifié par l'aspect inchoatif : « Quand ils se furent mis sur la natte ce chef *se mit* à pleurer sur sa tête, en la mouillant de ses larmes, et des eaux qui distillaient de sa bouche et du nez<sup>1092</sup> ». Il est suivi dans un deuxième temps par les porteurs: « ceux qui l'avaient porté en firent de même<sup>1093</sup> », soulignant à la fois la dimension collective et ordonnée du rituel, en contraste avec le désordre des mictions. Les porteurs du calumet sont aussi les pleureurs.

Cette ritualisation solennise un nouveau statut, avec la participation du groupe pleinement engagé dans ces pleurs qui créent une étroite proximité physique et lient ainsi l'individuel au collectif. L'abondance des larmes, accompagnées d'autres sécrétions, est soulignée par le qualificatif « mouillant ». Cette fois, le terme « eaux » remplace de façon neutre, sans jugement axiologique la « salive et les saletés » mentionnées lors de la rencontre précédente<sup>1094</sup>. A la fois solennelle et intime, cette empreinte collective sur le corps de Perrot marque son intégration.

La cérémonie des pleurs est aussitôt suivie de celle du calumet: « Ces pleurs finis on lui présenta derechef le calumet<sup>1095</sup> ». L'adverbe de temporalité immédiate « derechef » signale un rapport de causalité direct entre la cérémonie des pleurs et celle du calumet qui vient sceller le lien d'union et confirmer l'alliance. Ce lien consécutif suggère que les pleurs représentent une étape initiatique dont le franchissement réussi octroie la reconnaissance.

Un ultime acte d'incorporation conclut la scène : le partage du repas, dont le déroulement particulier confirme la nouvelle position sociale de Perrot. Composé de « langues de bœuf »

---

<sup>1091</sup> *Ibid.*

<sup>1092</sup> *Ibid.*

<sup>1093</sup> *Ibid.*

<sup>1094</sup> *Ibid.*

<sup>1095</sup> *Ibid.*

que l'on « coupa en petits morceaux<sup>1096</sup> », ces derniers sont portés par le chef directement à la bouche de Perrot. Cette façon d'alimenter l'invité comme s'il était un nouveau-né constitue un signe d'adoption<sup>1097</sup>, et plus encore, une distinction réservée aux « capitaines », souligne Bacqueville : « Perrot l'ayant voulu prendre lui-même, ce que le chef ne voulut pas, jusqu'à ce qu'il lui eut mis, la coutume étant de mettre les morceaux dans la bouche jusqu'à trois fois quand c'est un capitaine, avant que de présenter le plat<sup>1098</sup> ». Les morceaux, trop sanglants, qu'il recrache dans la marmite sont encensés par le calumet, comme pour les sacrifier. Les pleurs constituent ici l'élément marquant de cette rencontre, comme le souligne Bacqueville en conclusion : « On n'a jamais vu au monde de plus grands pleureurs que ces peuples<sup>1099</sup> ». Il se garde toutefois d'accorder une signification particulière à cette cérémonie, sinon celle d'un rituel habituel de salutation qui borne le début et la fin de leurs rencontres : « leur abord est accompagné de larmes et leur adieu en est de même<sup>1100</sup> ». Elle s'inscrit dans la description de leur hospitalité : « ils sont fort hospitaliers, et ils n'ont pas de plus grande joie que de régaler les étrangers<sup>1101</sup>. »

Ce nouveau statut de Perrot sera confirmé lors de la rencontre suivante, au cours de laquelle les Amérindiens lui accordent le privilège de chanter le calumet durant toute la nuit : « C'est un honneur que l'on n'accorde qu'à ceux qui passent (selon eux) pour grands capitaines<sup>1102</sup> », précise Bacqueville. Ils le désignent alors comme leur chef : « [ils] le choisirent en même temps par le calumet qu'ils lui laissaient pour le chef de toute la nation<sup>1103</sup> ». Selon l'anthropologue Robert Hall, cela signifiait que Perrot était reçu comme la réincarnation d'un chef décédé<sup>1104</sup>. Pour formuler cette hypothèse, il s'appuie sur le récit de George Catlin reçu

---

<sup>1096</sup> *Id.*, p. 183-184.

<sup>1097</sup> Raymond D. Fogelson, « Perspectives on Native American Identity », dans Russell Thornton (dir.), *Studying Native America: Problems and Prospects*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 52; voir le père Marquette qui relate aussi cette pratique, RJ, vol. 59, p. 122 et Hennepin, *Description de la Louisiane*, p. 210-211.

<sup>1098</sup> *Id.*, p. 184.

<sup>1099</sup> *Ibid.*

<sup>1100</sup> *Ibid.*

<sup>1101</sup> *Ibid.*

<sup>1102</sup> *Id.*, p. 185.

<sup>1103</sup> *Ibid.* « Cette élection des capitaines, ou (comme parlent les Hurons) la résurrection des défunts, ne se faisant qu'avec pompe et éclat », RJ, vol. 23, p. 166.

<sup>1104</sup> Robert Hall, *An Archeology of the Soul. North American Indian Belief and Ritual*, Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 3.

par les Iowas de cette manière, à la place d'un être disparu<sup>1105</sup>.

L'ensemble des cérémonies rituelles qui encadrent les pleurs marque le passage d'un statut à un autre. D'après l'historien Michael Witgen, « les chefs Iowas ont démontré leur humilité par le rituel des pleurs et signalé leur acceptation de Perrot en tant qu'allié en le nourrissant et en offrant le calumet. Perrot était suffisamment familier avec ce rituel pour savoir comment répondre de façon appropriée à cette rencontre initiale. En conséquence, il les engagea à aller chasser. En échange de biens de traite toujours rares dans l'Ouest, ils voyagèrent loin dans les Plaines, que les Français ne connaissaient pas, donnant à Perrot accès à une nouvelle base de ressources<sup>1106</sup> ». C'est alors qu'« à partir de cette rencontre, débuta la traite des fourrures des Iowas<sup>1107</sup> ». Pour David Faldet, à ce moment « la tribu des chasseurs de bison entrèrent dans la traite européenne du castor<sup>1108</sup>. »

Cette adoption médiatisée par le calumet est aussi associée au deuil, ce qui expliquerait les larmes versées. Selon l'anthropologue Robert Hall, le calumet prend « ses origines [...] dans le rituel de deuil<sup>1109</sup> ». Il servait initialement à accueillir les nouveaux venus à la place des défunts, puis à les remplacer par le rituel d'adoption qui était « lié à une réincarnation symbolique<sup>1110</sup> ». La cérémonie du calumet « était fondamentalement une cérémonie d'adoption, mais c'était une forme d'adoption liée à l'adoption des esprits. L'adoption de l'esprit était une cérémonie de libération de l'âme qui a mis fin à une période formelle de deuil pour un mort<sup>1111</sup>. » Les archéologues soutiennent également que la cérémonie du calumet puise ses racines anciennes dans les cérémonies de tertre funéraire et qu'elle en a conservé la

---

<sup>1105</sup> *Ibid.*

<sup>1106</sup> Michael Witgen, *An Infinity of Nations. How the Native New World Shaped Early North America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2012, p. 226-227.

<sup>1107</sup> « From that meeting sprang the Iowa fur trade », Irving Berdine Richman, *Iowa to Iowa. The Genesis of a Corn and Bible Commonwealth*, Iowa City, The State Historical Society of Iowa, 1931, p. 83.

<sup>1108</sup> David Faldet, *Oneota Flow: The Upper Iowa River and Its People*, Iowa City, IA, Iowa University Press, 2009, p. 69.

<sup>1109</sup> Robert Hall soutient que l'évolution de la pipe de calumet peut être retracée sur une période de 4000 ans, voir Robert L. Hall, « An Anthropocentric Perspective for Eastern United States Prehistory », *American Antiquity*, 42 (1977), p. 499-518.

<sup>1110</sup> Robert Hall, *An Archeology of the Soul. North American Indian Belief and Ritual*, Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 121.

<sup>1111</sup> Robert Hall, « Calumet Ceremonialism, Mourning Ritual and Mechanisms of Inter-Tribal Trade », dans Daniel W. Ingersoll et Gordon Bronitsky (dir.), *Mirror and Metaphor: Material and Social Constructions of Reality*, Lanham, University Press of America, 1987, p. 33. (p. 30-43.)

profonde signification spirituelle<sup>1112</sup>. Les rituels mortuaires datant du Sylvicole inférieur (1000 av. J.C.) seraient les origines probables des rituels des peuples amérindiens de la période de contact, tels que celui du calumet<sup>1113</sup>. D'après Robert Hall<sup>1114</sup> et l'archéologue David Dye, le cérémonial mortuaire et l'échange de biens de prestige étaient les marqueurs des sociétés du Sylvicole inférieur et supérieur. Ces pratiques étaient si répandues qu'elles se sont développées dans un « protocole diplomatique international<sup>1115</sup> » en Amérique du Nord-Est, soit « un ensemble de règles établies, standardisées, internationales, employées par des étrangers pour éviter la violence et tisser des alliances<sup>1116</sup>. »

d) Les larmes : « tendresse » ou duplicité ?

Un peu plus tard, au début du printemps 1689, alors que Perrot rencontre un autre groupe, les Nadouessioux, la cérémonie des pleurs lui est à nouveau offerte. Elle est précédée de la même séquence rituelle: calumet, cortège, élévation du corps. Elle se déploie ici avec plus d'éclat pour l'honorer avec « pompe » précise Bacqueville: la robe sur lequel on le transporte n'est pas de « bœuf » mais de castor, les chants se mêlent au calumet, et le cortège élargit son parcours:

Il fut reçu avec pompe, à leur mode. On le porta sur une robe de castors, accompagné d'un grand cortège de gens qui tenaient chacun un calumet, chantant les chansons d'alliance et de calumet. On lui fit faire le tour du village et on le mena dans la cabane du chef<sup>1117</sup>.

---

<sup>1112</sup> Jenny Hale Pulsipher, « Gaining the Diplomatic Edge : Kinship, Trade, Ritual and Religion in Amerindian Alliances in Early North America », dans Wayne E. Lee (dir.), *Empires and Indigenes. Intercultural Alliance, Imperial Expansion and Warfare in the Early Modern World*, New York et Londres, New York University Press, 2011, p. 21.

<sup>1113</sup> David H. Dye, *War Paths, Peace Paths : An Archeology of Cooperation and Conflict in Native Eastern North America*, Plymouth, Altamira Press, 2009 : « la cérémonie du maïs vert, la danse du soleil, la cérémonie du calumet peuvent tous avoir émergé d'éléments préalablement associés au cérémonial du monticule funéraire de la période sylvicole », p. 150.

<sup>1114</sup> « La dissociation de la construction de monticules du rituel de renouveau du monde peut avoir mené au remplacement de la construction de monticule par des enterrements au cimetière pour la population générale et à cette époque à l'émergence de la danse du soleil et de la cérémonie du calumet à partir d'éléments préalablement associés au cérémonial du tumulus », Robert L. Hall, *An Archeology of the Soul*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>1115</sup> David H. Dye, *War Paths, Peace Paths*, *op. cit.* p. 162.

<sup>1116</sup> *Ibid.*

<sup>1117</sup> Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, A Paris, Chez Didot et Nion, 1722, vol. 2, p. 216.

Le rituel ambulateur préalable à la cérémonie des pleurs et qui encadre le déplacement de Perrot, fait partie du processus initiatique. Il est ici plus élaboré. Cet entre-deux dans lequel il se trouve constitue une phase transitoire de marge, entre deux statuts, entre le monde extérieur et le lieu clos, avant de franchir le seuil de la cabane du chef où il recevra les pleurs et verra son statut d'allié confirmé. La procession orchestre sa mise en visibilité en même temps qu'elle signale une distinction, exprimée par la façon de le porter et de l'exposer. Le corps surélevé est placé en suspension comme s'il ne devait pas toucher terre en vertu de sa condition particulière. Le portage se double ici d'une action de monstration par le parcours du cortège qui, en faisant « le tour du village », le montre ostensiblement à tous, avertit publiquement de sa présence qui devient un événement, et l'inscrit dans la communauté. Puis des larmes sont versées sur sa tête, et cette fois Bacqueville en fournit une explication différente :

Comme ces peuples ont le don de pleurer et de rire quand ils veulent, plusieurs vinrent dans le moment pleurer sur sa tête avec la même tendresse que lui témoignèrent les Ayoës la première fois qu'il entra chez eux<sup>1118</sup>.

Considérée par Bacqueville lors de la rencontre précédente comme une salutation habituelle, la pratique est définie ici comme une expression mécanique, au même titre que le rire. Elle ne serait donc pas liée à une quelconque émotion, mais plutôt dictée par une volonté et donc factice (« quand ils veulent »). Par cette proposition causale antéposée, placée en tête de phrase (« comme ces peuples ont le don de pleurer »), Bacqueville met de l'avant, en fin de compte, l'absence de réelle signification de ces larmes - faute d'en avoir connaissance.

Si ces pleurs demeurent mystérieux, Bacqueville y voit néanmoins le signe d'un sentiment, positif, marqué par le complément circonstanciel de manière « avec [...] tendresse » qui suggère un lien affectif. Nous sommes loin de son premier jugement, voire à l'opposé, celui-ci n'étant plus dépréciatif, mais au contraire, laudatif. Du dégoût à un témoignage affectueux, Bacqueville inverse sa perception des pleurs. La comparaison qu'il établit avec les Ayoës, « ils vinrent [...] pleurer [...] avec la même tendresse que lui témoignèrent les Ayoës<sup>1119</sup> », a quoi de surprendre, dans la mesure où les pleurs de ces derniers avaient été qualifiés de

---

<sup>1118</sup> *Ibid.*

<sup>1119</sup> *Ibid.*

manière négative lors de la première rencontre, comme un comportement sale qui faisait « bondir le cœur ».

La « tendresse » de ces pleurs perçue par Bacqueville paraît d'autant plus étonnante qu'elle va à l'encontre du caractère martial et belliqueux des Sioux qu'il met lui-même en exergue dans une description subséquente à la narration de cette rencontre. En effet, il précise à la fin de cette scène : « Au reste ces pleurs n'amolissent pas leurs âmes, et ils sont très bons guerriers<sup>1120</sup> ». Il poursuit, en renchérisant : « ils passent même pour être les plus braves de toutes ces contrées<sup>1121</sup> ». S'ensuit une description sur la violence de leurs mœurs, à coup d'images fortes et d'hyperboles : « Ils ont guerre avec toutes les nations [...]. Ils en viennent à des combats généraux entr'eux, qui ne s'apaisent qu'après beaucoup de sang répandu. [...] Ils se battent jusqu'à la mort<sup>1122</sup>. » Ce tableau sans équivoque sur leur nature sanguinaire fait douter de leur tendresse et invite à en questionner la sincérité. Il pourrait bien s'agir d'une feintise, guidée par une stratégie d'alliance, la *mimicry*, qui expliquerait le décalage entre l'être (guerrier) et le paraître (la tendresse), et qui consisterait à masquer leur caractère violent par une douceur affectée, afin de favoriser l'alliance avec Perrot. Cette duplicité confirmerait leur capacité de rire comme de pleurer à tout moment, de manière artificielle, et leur habileté de fins stratèges, capables de passer d'un extrême à l'autre, du rire aux larmes, de la violence à la douceur. Lamothe Cadillac, commandant du fort de Michillimakinak et gouverneur de la Louisiane, observe également avec surprise cette capacité des Sioux, « véritablement guerriers [...] quasi invincibles<sup>1123</sup> » de pleurer abondamment puis de s'arrêter :

Il est assez surprenant que des gens aussi braves et autant martiaux que ceux-là, aient cependant les larmes à commandement, mais d'une si grande force, qu'on ne pourrait peut-être se l'imaginer, et je pense qu'on ne saurait le croire sans le voir, car on les voit quelquefois rire, chanter et se divertir. Dans le mesme instant, on dirait que leurs yeux sont des gouttières baignées de quelque grand orage, et aussitôt qu'ils ont pleuré ils rentrent dans leur première joie, vraie ou fausse. Le principal sujet de leurs larmes c'est lorsque leurs ennemis ont tué quelques-uns de leurs gens ; pour lors, ils

---

<sup>1120</sup> *Ibid.*

<sup>1121</sup> *Ibid.*

<sup>1122</sup> *Id.*, p. 217. Ils sont « naturellement belliqueux », d'après le père Claude Dablon, RJ, vol. 55, p. 168. Selon le père Allouez, ils étaient « extrêmement redoutez » par les Amérindiens de la région des Grands Lacs, RJ, vol. 51, p. 52.

<sup>1123</sup> Pierre Margry, *Découvertes et établissements, op. cit.*, vol. 5, p. 124.

s'adressent à leurs alliés ou au commandant des François. En s'inclinant sur la tête, ils font des hurlements horribles en versant un déluge de larmes, et après cela ils cessent de pleurer et de hurler, et leurs yeux sont aussi secs que s'ils n'avaient point pleuré. [...] on dirait que ce sont ces mêmes Juifs qui habitaient la montagne de Garisim, que l'on appelait les Pleurans, parce qu'ils avaient le don des larmes<sup>1124</sup>.

Bacqueville, après un long détour descriptif de deux pages sur les Sioux, revient finalement à la conclusion du récit de cette rencontre qui s'achève par une union: « Le renouvellement d'alliance étant fait les Français se retirèrent à leur fort<sup>1125</sup> ». Les pleurs, qui ont clôturé le récit de cette rencontre, s'avèrent donc un élément diplomatique. Le 8 mai 1689, Perrot prend possession officielle de ces contrées<sup>1126</sup>.

#### e) La création d'une nouvelle famille

Enfin, le récit du père Hennepin révèle une pluralité et une richesse de sens associés à la salutation larmoyante. A la différence de Bacqueville, Hennepin les interprète sans hésiter comme un signe de compassion à son égard, adepte du pathos qu'il se plaît à cultiver.

La rencontre a lieu en mai 1680 chez les Sioux Issati, sur le bord de l'actuel lac Pépin, une extension du Mississippi entre le Minnesota et le Wisconsin. Hennepin fait précéder son récit par un aveu de sincérité qui, tout en plaçant le lecteur dans une relation privilégiée de confiance, vise d'emblée à le prédisposer et à inscrire la scène dans le registre du pathétique: « A dire le vrai, de plus habiles gens que moi auraient perdu la mémoire de bien des choses dans le tracas d'affaires pareilles à celles que j'ai eues<sup>1127</sup> ». La scène des pleurs s'inscrit ici aussi dans un ensemble rituel, composé du calumet et de gestes de frottement concomittants, effectués sur le haut du corps :

---

<sup>1124</sup> *Id.*, p. 124-125.

<sup>1125</sup> Il s'agit probablement du fort Saint-Antoine, voir Nicolas Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 122.

<sup>1126</sup> « Prise de possession par Nicolas Perrot au nom de sa Majesté de la Baye des Puants, des lac et rivière des Outagamis et Maskoutins, de la rivière de Ouiskouche, de celle de Mississippi, du païs des Nadouesioux, des rivière Sainte-Croix et Saint-Pierre et autres lieux plus éloignés », dans Nicolas Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, op. cit., p. 155.

<sup>1127</sup> Hennepin, *Nouvelle découverte d'un très grand Pays situé dans l'Amérique entre le Nouveau Mexique et la Mer Glaciale [...]*, Utrecht, Guillaume Broedelet, 1697, p. 351.

A l'entrée de la cabane du capitaine Aquipaguetin, qui m'avait adopté, un de ces Barbares, qui me paraissait d'un âge décrépit, nous présenta à fumer dans un grand calumet et me frotta la tête et les bras en pleurant fort amèrement<sup>1128</sup>.

Il en explique immédiatement le sens : « [le chef] me témoignait en cela la compassion qu'il avait de me voir fatigué<sup>1129</sup>. » Pour donner crédit à son interprétation, Hennepin la justifie par un argumentaire qui démontre sa faiblesse physique: « en effet il me fallait souvent deux hommes pour me soutenir, et pour m'aider à me lever<sup>1130</sup>. » Ces pleurs d'empathie visent à saisir de compassion le lecteur, invité à s'épancher sur son sort et à s'émouvoir de la précarité de sa condition, conséquence des « tracas » subis. Si le calumet est présenté à tous (« Aquipaguetin [...] nous présenta à fumer »), il attire rapidement l'attention sur lui, la focalisation glissant du « nous » au « je ». Les gestes et pleurs lui sont destinés, liés à sa condition physique dont témoignent les cinq répétitions du pronom personnel « me ». Si les pleurs ne sont mentionnés qu'à titre de complément de manière du frottement (« il me frotta [...] en pleurant fort amèrement »), il met l'emphase sur cet acte, le seul qu'il qualifie, et de façon hyperbolique par un adverbe renforcé. D'après James Frazer, Hennepin s'est « apparemment mépris sur ces salutations conventionnelles qu'il a prises pour de véritables expressions de chagrin<sup>1131</sup> ».

Le deuxième temps de la rencontre est centré autour d'un autre rituel corporel qui consiste à lui graisser le bas du corps, dont chaque partie est précisément décrite : « Il y avait une peau d'ours auprès du feu, sur laquelle le plus jeune garçon de la cabane me fit coucher et m'oignit ensuite les cuisses, les jambes et la plante des pieds avec de la graisse de chats sauvages<sup>1132</sup>. » Après cette imprégnation du corps, apparaît dans la troisième et avant-dernière partie de la scène, une curieuse pratique qui fait apparaître le lien aux défunts :

Le fils d'Aquipaguetin, qui m'appelait son frère, portait en parade ma chasuble de brocard sur son dos tout nu. Il y avait enveloppé les os d'un homme considérable d'entr'eux, pour la mémoire duquel ces barbares avaient de la vénération. La ceinture de prêtre, faite de laine rouge et blanche, avec deux houppes au bout, lui

---

<sup>1128</sup> *Ibid.*

<sup>1129</sup> *Ibid.*

<sup>1130</sup> *Ibid.*

<sup>1131</sup> James Frazer, *op. cit.*, p. 93.

<sup>1132</sup> Hennepin, *id.*



servait de bretelles, et il portait en triomphe ce qu'il appelait *Louis Chinmen*, qui signifie, comme je l'ai appris depuis, la Robe de celui qui se nomme le Soleil<sup>1133</sup>. Après que ces Sauvages eurent fait servir cette chasuble d'ornement à couvrir les os de leurs morts dans leurs plus grandes cérémonies, ils en firent présent à des peuples, qui leur sont alliés [...]<sup>1134</sup>.

En se parant de la chasuble d'Hennepin, l'Amérindien s'empare d'un attribut symbolique de son identité, exhibé avec fierté : « en parade », « avec triomphe ». Le vêtement est ici un opérateur d'alliance et un signe d'adoption. Cet habit, en raison de son caractère exotique et de sa valeur ornementale, suscite l'intérêt, le brocart étant un riche tissu de soie rehaussé de dessins brochés en fils d'or et d'argent, et la houpe, un assemblage touffu de soie ou de laine. En endossant la chasuble, l'Amérindien se met dans la peau de son « frère » Hennepin ; par le vêtement adopté, l'identité devient commune. Ce geste d'appropriation manifeste exprime l'appartenance à une nouvelle famille : « [il] m'appelait son frère ».

La chasuble recontextualisée acquiert de nouveaux usages et de nouveaux sens, tout en gardant une fonction spirituelle et sociale, et par la circulation du don elle devient ensuite un outil d'alliance. Le fait d'envelopper dans l'habit sacerdotal d'Hennepin les os du défunt, considérés comme sacrés car ils contiennent l'âme<sup>1135</sup>, équivaut symboliquement à envelopper l'âme du disparu par le corps d'Hennepin via cette seconde peau qu'est le vêtement, comme une réincarnation. Hennepin porte l'âme du défunt et cet acte révèle que l'adoption s'inscrit en lien direct avec la mémoire d'un mort que l'on pleure. Ce défunt pourrait être le fils du chef Aquipaguetin. Ce dernier avait en effet invité Hennepin à lui donner des objets afin d'essuyer les « larmes répandues pour son fils », tué par les Miamis. Ces larmes versées sur Hennepin seraient les larmes pour la mort de son fils, réincarné en Hennepin par l'adoption.

Un ultime geste indique sans ambiguïté qu'il s'agit d'une scène d'adoption: « Le lendemain de notre arrivée, Aquipaguetin, qui était chef d'une grande famille, me couvrit d'une robe de peaux passées du ventre de taureaux sauvages<sup>1136</sup>. » Non seulement une robe lui est offerte,

---

<sup>1133</sup> Son interprétation est erronée, car « *chinmen* » ne signifie pas le soleil, mais la robe, ou robe de buffle, d'après « *shinna* » ou « *shina* », qui signifie « robe », voir Stephen R. Riggs, *Dakota-English Dictionary*, Washington DC, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, 1890, p. 189. « *Shinna* » ou « *shinnan* » désignerait une robe de buffle, *Annals of the Minnesota Historical Society*, vol.1-5, 1850, p. 310.

<sup>1134</sup> Hennepin, *id.*, p. 351-352.

<sup>1135</sup> « Ils font profession de croire [à] l'immortalité de l'âme, et une autre vie [...]. Ils tiennent que l'âme n'abandonne point le corps incontinent après la mort. » Hennepin, *Nouveau Voyage, op. cit.*, p. 121.

<sup>1136</sup> *Id.*, p. 352

mais s'y ajoute une autre: « Il m'en donna une seconde, qui était composée de dix grandes peaux de castors<sup>1137</sup>. » Enfin, le chef Aquipaguetin invite ses femmes à considérer Hennepin comme leur fils:

Ce barbare me montra six ou sept de ses femmes, car la polygamie règne parmi ces peuples. Il leur dit, à ce que j'ai appris ensuite, qu'elles devaient me regarder comme un de leurs fils. Ensuite il posa devant moi un plat d'écorce, dans lequel il devait y avoir des brêmes, et d'autres poissons blancs pour me régaler. Il ordonna à tous ceux, qui étaient là, de m'appeler du nom, que je devais avoir selon le rang, que je tenais dans cette nouvelle parenté<sup>1138</sup>.

Après avoir été désigné comme « frère », puis « fils » au sein de la famille d'Aquipaguetin, Hennepin, à son tour, le désigne comme son « nouveau Père<sup>1139</sup> ». Au terme de ces rituels, une « nouvelle parenté » est créée. Il s'agit bel et bien ici d'une scène d'adoption. Les pleurs étaient fort probablement versés en mémoire de ce défunt, réincarné en Hennepin par le biais de l'adoption.

Les ossements de défunts conservés dans des tissus constituent des « paquets d'âmes<sup>1140</sup> ». Selon Robert Hall, les Amérindiens observent une période de « *soul* » ou « *spirit keeping*<sup>1141</sup> » par le biais de ces « paquets » qu'ils conservent avant de finalement libérer l'âme lors de cérémonies organisées à cet effet<sup>1142</sup>. On peut se demander si cette cérémonie qui mène à l'adoption ne consiste pas en cette libération de l'âme du défunt. Peu de temps avant cette scène, Aquipaguetin avait invité Hennepin à faire des dons d'objets aux os du défunt, enveloppés alors dans une robe de porc-épic - composée de la même couleur rouge, symboliquement associée à la vie - afin de l'aider à faire le voyage dans l'autre vie. Hennepin décrit cette pratique dans son *Nouveau Voyage* : « ils enterrent avec le corps, arc, flèches, blé d'Inde, et viande grasse, afin que les morts puissent se nourrir, disent-ils, en attendant qu'ils soient arrivés au pays des âmes [...] pour faire le voyage de l'autre vie<sup>1143</sup> ».

---

<sup>1137</sup> *Id.*, p. 352-353.

<sup>1138</sup> *Id.*, p. 353.

<sup>1139</sup> *Ibid.*

<sup>1140</sup> Hennepin, *Nouveau voyage*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>1141</sup> Robert L. Hall, *An Archeology of the Soul*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1142</sup> *Id.*, p. 27.

<sup>1143</sup> *Id.*, p. 121-122.

Aquipaguetin avait avec lui les os de quelqu'un de ses parents défunts, lesquels il conservait avec beaucoup de soin dans des peaux passées, et ornées de plusieurs bandes rouges et noires de porc-épic. [...] il nous faisait venir l'un après l'autre pour nous obliger de couvrir de quelques marchandises de l'Europe les os du défunt, et d'essuyer les larmes qu'il avait répandues pour lui, et pour son fils, [...] tué par les Miamis<sup>1144</sup>.

Ces os du défunt, enveloppés désormais dans la robe d'Hennepin, sont peut-être ceux du fils du chef Aquipaguetin, qu'Hennepin remplace. Le passage de robe marque le passage de l'âme du défunt, libérée et réincarnée en Hennepin adopté. Il mentionne ensuite : « [il] m'adopta donc pour son fils à la place de celui qu'il avait perdu à la guerre<sup>1145</sup>. » L'adoption est considérée comme une nouvelle naissance, le « Chef l'enfante, c'est le terme dont les Sauvages se servent pour marquer l'adoption<sup>1146</sup>. »

## CONCLUSION

Ce rituel de la salutation larmoyante constitue une pratique singulière dont le sens a échappé aux relateurs. Tantôt considéré comme un signe de tendresse, de compassion ou une simple salutation, suscitant le rire ou le dégoût, il est surtout raconté pour son pouvoir de représentation de l'étrangeté. Cette pratique est si radicalement différente de tout ce qui existe dans la culture européenne qu'elle caractérise l'étrangeté. Il n'est plus question d'une différence qui renvoie à la notion d'altérité. Ici, le voyageur est devant une rupture totale, il fait face à un autre qui n'a plus aucun rapport avec un moi qui s'efface. Ce rituel dévoile et expose l'étrangeté, telle que définie par François Moureau, et répond ainsi à l'une des fonctions du récit de voyage.

La relation de voyage donne la mesure de cette « étrangeté », qui est d'une autre nature que l'altérité. L'altérité est le sentiment intime d'une différence, mais dans son rapport à une identité qui s'appelle le moi : l'autre ne peut exister sans un moi qui le définit en se posant lui-même. Par contraste, l'étrangeté est la perception d'une césure que rien ne peut remplir, d'une présence qui n'a nul besoin de moi<sup>1147</sup>.

---

<sup>1144</sup> Hennepin, *Nouvelle Découverte*, *op. cit.*, p. 332.

<sup>1145</sup> Hennepin, *op. cit.*, p. 348.

<sup>1146</sup> Hennepin, *Nouveau Voyage*, p. 155.

<sup>1147</sup> François Moureau, *Le théâtre des voyages : une scénographie de l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2005, p. 10-11.

Nous avons proposé une lecture de cette cérémonie d'accueil en menant une enquête pour tenter d'éclairer son acception, comme nous y invite le jeu de la lecture. Il s'avère que le rituel prend son sens dans une logique combinatoire, imbriqué dans une série d'autres rituels qui composent un tout. La salutation larmoyante fait partie des rites d'agrégation<sup>1148</sup>, et nous avons ici démontré sa fonction de sociabilité<sup>1149</sup>, pour l'envisager davantage comme un désir de relation que l'expression d'un deuil. « Ce rituel est d'un intérêt capital pour saisir le sens de l'hospitalité comme fondement de la sociabilité intra-groupe<sup>1150</sup>. » Il constitue en effet une pratique d'incorporation et d'adoption.

L'intensité des émotions débordantes plonge les voyageurs dans le vertige de l'*ilinx*. Dans leurs excès et leur extravagance ces derniers endossent leur rôle dans une étrange théâtralité. Le voyageur se trouve en situation d'emprise, car les larmes s'accompagnent de gestes qui saisissent son corps. Il reste souvent passif, sans répondre ni réagir. Le corps agi devient ainsi neutralisé. « Canaliser le danger de l'étranger, c'est l'incorporer<sup>1151</sup> ». Cependant, Hennepin, qui se considère captif des Sioux, tentera de tirer profit de cette situation pour « gagner l'autre ». Dans son *Nouveau Voyage*, il écrit : « [le chef] m'avait adopté à la place de son fils [...] et cela me donna le moyen de gagner quelque créance parmi ces peuples et de m'insinuer dans leur esprit pour les disposer à la foi de l'Évangile<sup>1152</sup>. » Le jeu consiste à laisser l'autre s'insinuer dans son corps pour ensuite s'insinuer dans son esprit.

---

<sup>1148</sup> Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, A et J. Picard, [1909], 1992, p. 43.

<sup>1149</sup> Greg Urban, « Ritual wailing in Amerindian Brazil », *American Anthropologist*, vol. 90, n° 2, 1988, p. 385-400.

<sup>1150</sup> Benjamin Boudou, « Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité », *Revue du MAUSS*, 2012/2, no 40, p. 270.

<sup>1151</sup> *Id.*, p. 275.

<sup>1152</sup> Hennepin, *Nouveau Voyage*, *op. cit.*, p. 145.

## CHAPITRE 7: L'HOSPITALITÉ OU LE « JEU DES DENTS<sup>1153</sup> »

Les festins [...] c'est l'huile de leurs onguents, le miel de leurs médecins, le préparatif de leurs maux, l'étoile de leur conduite, l'alcyon de leur repos, le ressort de leurs ressorts et *ascwandies*, bref l'instrument général ou condition sans laquelle rien ne se fait<sup>1154</sup>.

### INTRODUCTION

Par son pouvoir de mise en scène des aliments, de théâtralisation des conduites et d'amplification des émotions, le repas condense, dans son huis clos, toute la gamme des interactions humaines. Théâtre de valeurs, dans ce que la table peut offrir comme biens et comme liens, la scène du repas est un lieu symbolique d'échanges, un « fait social total<sup>1155</sup> ». En tant qu'expression par excellence de la sociabilité, elle apparaît comme le lieu privilégié d'appréhension de l'étranger.

Topos et temps fort du récit viatique, la scène du repas occupe une place centrale et décisive lors des rencontres coloniales en Nouvelle-France. Métaphore du voyage, c'est-à-dire d'une relation qui prend forme au fil d'un processus de négociation, nous verrons comment le repas vise la mise en circulation non seulement des aliments, mais aussi et surtout des cultures et la conversion des identités, car « l'Autre, c'est d'abord celui qui ne mange pas comme

---

<sup>1153</sup> RJ, vol. 10, p. 178 : « C'est une chose d'importance qu'un festin, crient-ils, en chassant ceux qui se présentent quand le jeu des dents a commencé et que le distributeur a rempli à chacun son écuelle, où d'ordinaire il y a à manger depuis le matin jusqu'au soir » (*Relation* de Paul Le Jeune, 1636).

<sup>1154</sup> RJ, vol. 17, p. 208. L'alcyon est un oiseau de mer, « assez semblable à l'hirondelle, dit aussi martin-pêcheur. Les anciens racontaient que la mer demeure calme pendant que les alcyons font leurs nids. » (Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1883, vol.1, p. 103). D'après le père Lalemant, les *ascwandies* sont des « diables familiers », RJ, vol. 17, p. 158.

<sup>1155</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 5.

soi<sup>1156</sup> ». La glotonnerie des festins à tout manger, les viandes de chien (*gagnenon*), la sagamité, les écorces bouillies et les « prouesses de gueule <sup>1157</sup>» des Amérindiens laissent souvent perplexes les voyageurs et les mettent à rude épreuve.

La consommation s'illustre ici dans sa plus large acception afin d'envisager le repas comme un lieu du dévoilement de l'altérité et de l'apprentissage social.

La circulation de la nourriture est semblable à un voyage, entraînant une tension entre le connu et l'inconnu, marquée par l'oscillation entre deux pôles, celui de la néophobie (prudence, crainte de l'inconnu, résistance) et celui de la néophilie (tendance à l'exploration)<sup>1158</sup>. Icônes de la singularité, les pratiques alimentaires amérindiennes effraient tout d'abord le voyageur, entraîné dans des aventures culinaires parfois périlleuses qui l'exposent à une altérité radicale. Nous verrons dans une première partie en quoi l'expérience du repas est celle d'un vertige qui alimente le jeu du relateur avec son lecteur.

Nous envisagerons ensuite comment à travers la consommation s'expriment la socialisation, les tensions identitaires, l'incorporation non seulement physique mais aussi culturelle. Acte colonisateur, le repas vise à consommer, assimiler, incorporer l'aliment mais aussi l'autre. Nous envisagerons comment à travers l'hospitalité chacun vise à ramener l'autre à soi, par l'obligation de la consommation, qui représente un défi à relever (*agôn*), ainsi que par l'adaptation et l'imitation (*mimicry*).

La notion d'hospitalité sera au cœur de ce chapitre. Si elle se définit comme une « ouverture bienveillante à l'autre<sup>1159</sup> », elle contient également une « violence inhérente<sup>1160</sup> », celle de la rencontre de la différence, tant dans sa dimension agonistique qu'intégrative. Cette dualité constitue la tension de l'hospitalité, « une notion qui pourrait sembler simple et qui est pourtant des plus complexes, des plus riches et également des plus contradictoires<sup>1161</sup> »,

---

<sup>1156</sup> Françoise Héritier-Augé (dir.), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 12.

<sup>1157</sup> RJ, vol. 6, p. 282.

<sup>1158</sup> Claude Fischler, *L'omnivore*, Paris, Odile Jacob, 1996, p.63-64.

<sup>1159</sup> Alain Montandon, « Lieux d'hospitalité », dans Montandon, Alain (dir.), *Lieux d'hospitalité : hospices, hôpital, hostellerie*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2001, p. 13.

<sup>1160</sup> Alain Montandon, *id.*, p. 16.

<sup>1161</sup> Alain Montandon, « Lieux d'hospitalité », dans Alain Montandon (dir.), *Lieux d'hospitalité : hospices, hôpital, hostellerie*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2001, p. 13.

comme le suggère Derrida qui souligne « l’analogie troublante, dans l’origine commune, entre l’*hospes* comme hôte et l’*hostis* comme ennemi, entre l’hospitalité et l’hostilité<sup>1162</sup> ». Comment le repas permet-il de résoudre la tension de cette dualité ?

Cette analyse sera menée principalement autour des relations de voyage des missionnaires, notamment les *Relations* de 1632, 1633, 1634, 1635 du jésuite Paul Le Jeune<sup>1163</sup> - les premiers récits jésuites les plus détaillés de la Nouvelle-France - et le récit de voyage du récollet Gabriel Sagard, écrit en 1632, le *Grand voyage du pays des Hurons*<sup>1164</sup>. Le père Paul Le Jeune a notamment passé tout un hiver avec un groupe de chasseurs-cueilleurs de l’est du Québec, les Montagnais. Le récit légèrement antérieur de Gabriel Sagard traite de son expérience d’hivernage en 1623-1624 dans un village huron du sud de l’Ontario, les Hurons étant un groupe d’horticulteurs semi-sédentaires. La sélection de ces deux récits ne vise pas à établir des comparaisons entre les habitudes alimentaires de ces deux groupes culturels différents, ni à comparer les attitudes des jésuites par rapport aux récollets à l’égard de la nourriture. Ils ont été choisis parce qu’ils fournissent des descriptions très détaillées des repas et des comportements alimentaires lors des premiers contacts et, par conséquent, une compréhension du rôle de la nourriture dans l’écriture du premier contact en contexte colonial. Les relations des missionnaires fournissent les récits d’expériences alimentaires les plus marquantes et significatives. Il n’est pas surprenant que la nourriture et la prise du repas occupent une place si importante dans ces récits, étant donné que la nourriture joue un rôle de premier plan dans les pratiques religieuses.

---

<sup>1162</sup> Jacques Derrida, « Hostipitalité », dans Ferda Keskin et Önai Sözer (dir.), *Pera Peras Poros : atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, Istanbul, Cogito, 1999, p. 42.

<sup>1163</sup> Paul Le Jeune, *Brève Relation du voyage de la Nouvelle-France, fait au mois d’Avril 1632*, RJ, vol. 5 ; *Relation de ce qui s’est passé en la Nouvelle-France en l’année 1633*, RJ, vol. 6 ; *Relation de ce qui s’est passé en la Nouvelle-France en l’année 1634*, RJ, vol. 6 ; *Relation de ce qui s’est passé en la Nouvelle-France en l’année 1634*, RJ, vol. 7 ; *Relation de ce qui s’est passé en la Nouvelle-France, en l’année 1635*, RJ, vol. 7.

<sup>1164</sup> Gabriel Sagard, *Grand voyage du pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne*, édition établie par Jack Warwick, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 1998.

## **I. Le repas : l'expérience du vertige**

Si - selon sa fonction fondamentalement intégratrice - le repas vise, par le mélange et l'assemblage, la jonction des différences, le renforcement des alliances et la création de nouvelles identités, la rencontre de nouvelles pratiques alimentaires représente d'abord un intense bouleversement. Ce trouble est celui du vertige qui cause un tourbillon et déstabilise.

### **1. L'hospitalité comme expérience liminale**

Ce vertige est lié tout d'abord à l'appréhension d'un seuil à franchir. L'hospitalité, considérée par Van Gennep comme un rite de passage<sup>1165</sup>, incarne un défi, celui de dépasser les frontières de la différence, pour rendre familier l'inconnu. Oscillant entre l'union et la rupture, la consommation alimentaire dans les récits de voyage s'inscrit dans une série d'expériences liminaires, soit un ensemble de seuils à surmonter qui mènent à la rencontre finale et à l'apogée: le partage du repas. « L'hospitalité est une histoire de seuil. Le seuil délimite un dehors et un dedans, il offre à penser le franchissement, mais aussi l'agression, l'invitation, l'échange, tout ce qui peut avoir lieu autour de cette frontière<sup>1166</sup>. »

a) L'invitation, « *Kinatonmigaouinaouau*<sup>1167</sup> »

Le voyageur est d'abord souvent surpris par l'absence de cérémonie dans l'invitation et par les mots utilisés pour l'exprimer. En retranscrivant l'idiome étranger, singulier par sa longueur et sa sonorité, il vise à placer d'emblée le repas sous le signe de l'étrangeté:

Leur façon d'inviter est sans fard et sans cérémonie : [...] on criera ce mot du lieu où se fait le festin: *Kinatonmigaouinaouau*, vous êtes invités au banquet, les hommes auxquels ce mot s'adresse, répondent *ho ho*<sup>1168</sup>.

La frontière linguistique génère une appréhension que le voyageur doit déchiffrer et affronter comme un premier rite de passage. Ces mises en relief de la langue amérindienne, accentuées

---

<sup>1165</sup> Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris, A et J. Picard, 1992, p. 36, p. 50.

<sup>1166</sup> Anne Dufourmantelle, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », *Insistance*, no 8, 2012, p. 58.

<sup>1167</sup> RJ, vol. 6, p. 278.

<sup>1168</sup> *Ibid.*



par la typographie en italique et l'apposition entre virgules, visent à « faire paraître la langue de l'Autre sur le théâtre du récit comme un objet de curiosité<sup>1169</sup> », souligne Marie-Christine Gomez-Géraud. Cette « théâtralisation de la langue étrangère<sup>1170</sup> » vise à « afficher l'altérité fondamentale de sa langue. [...] Le but poursuivi est moins une observation linguistique scrupuleuse qu'une mise en spectacle d'idiomes insaisissables<sup>1171</sup> ». Nombreux sont les relateurs qui se plaisent à transcrire ces formules d'invitation, comme si l'exotisme linguistique annonçait celui qui sera subi par le palais par un procédé que l'on pourrait rapprocher de l'harmonie imitative. Sagard, dans la version remaniée du *Grand Voyage* qu'il intègre en 1636 à son *Histoire du Canada* décline les différentes formes verbales de l'invitation : « *Kinatomigaouin*, je te prie de festin, et s'ils sont plusieurs *Kinatomigaouinou*, je vous prie de festin, lesquels répondent *ho, ho, ho*, et entre eux *Kinatomigaouinawo*, nous sommes priés de festin<sup>1172</sup>. » Leclercq quant à lui reprend à peu près les mêmes termes que ceux du père Le Jeune dont il s'inspire dans sa *Nouvelle relation de la Gaspésie* en 1691 pour décrire le repas chez les Micmacs<sup>1173</sup>. Avant même d'avoir commencé le récit du repas, le relateur vise à faire entendre et résonner la différence pour souligner cette entrée dans un nouveau monde. Le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) définit comme « barbare » « une langue qui n'a pas de rapport à la nostre, ou qui est rude, et choque notre oreille<sup>1174</sup> », du latin *barbarus*, issu du grec *barbaros*, « étranger, qui parle mal<sup>1175</sup>. »

---

<sup>1169</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Nouveaux mondes, nouveaux mots », *Ecrire le voyage au XVIIe siècle*, Paris, PUF, 2000, p. 93 ; voir aussi Marie-Christine Gomez-Géraud, « Un colloque chez les Tououpinambaults : mise en scène d'une dépossession », dans Marie-Christine Gomez-Géraud et Frank Lestringant (dir.), *D'encre de Brésil : Jean de Léry, écrivain*, Orléans, Paradigme, p. 147-162.

<sup>1170</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Nouveaux mondes, nouveaux mots », *op. cit.*, p. 102.

<sup>1171</sup> *Id.*, p. 102-103.

<sup>1172</sup> Gabriel Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollets y ont faits pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615*, Paris, Sonnius, 1636, p. 236.

<sup>1173</sup> « Leur façon d'inviter au festin est sans compliment et sans cérémonie : celui qui traite fait à la porte de sa cabane, le cri du festin, en disant ces paroles : *Chigouïdah, ouikbarlno*, venez ici dans ma cabane, car je veux vous régaler [...], [ils] y répondent par trois ou quatre huées de *ho, ho, ho, ho* et sortent promptement de chez eux avec leur ouragan, entrent dans la cabane du festin, prennent la première place qui se présente », Chrestien Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie [...]*, Paris, Amable Auroy, 1691, p. 503.

<sup>1174</sup> *Dictionnaire de l'Académie française*, A Paris, Chez Coignard, t. 1, 1694, p. 82, « les Iroquois parlent une langue fort barbare », *id.*

<sup>1175</sup> *Dictionnaire étymologique des mots français dérivés du grec*, A Paris, Chez Warée, t. 1, 1809, p. 121, « C'est ainsi que les Grecs et les Romains appelèrent tous les autres peuples qui ne parlaient pas leur langue », *id.*

## b) Marges et stéréotypes

Le rite de passage est composé d'un espace périphérique d'attente qui précède le franchissement du passage à l'acte de manger. Cet espace liminal de l'entre-deux, la marge, est généralement caractérisé par l'indétermination et le questionnement. Ici, ce lieu d'interrogation est compressé et devient un lieu pour juger l'autre. La comparaison animale apparaît alors très souvent pour construire une image stéréotypée du « sauvage », fondée sur une bipolarité, celle de l'excès de consommation et de l'absence de manières, décrite dans des tournures appréciatives négatives :

Pour leur manger, il est tant soit peu plus net que la mangeaille que l'on donne aux animaux, et non pas encore toujours, je ne dis rien par exagération, j'en ai goûté et vécu quasi six mois durant<sup>1176</sup>.

Les jugements préliminaires sont légitimés et authentifiés par l'expérience du « je » qui a non seulement « goûté » mais « vécu ». Le Jeune plaide ainsi la véracité en alléguant le motif du témoignage, non pas oculaire, mais gustatif, avec d'autant plus de poids qu'il l'inscrit dans une durée longue. L'Amérindien est placé en marge de la civilisation, défini par la satisfaction de ses besoins primaires, ce qui donne lieu à une condamnation d'ordre moral:

Quant aux façons de faire des sauvages c'est assez de dire qu'elles sont tout à fait sauvages. Depuis le matin jusque au soir, ils n'ont d'autre souci que de remplir leur ventre. Ils ne viennent point nous voir si ce n'est pour nous demander à manger et si vous ne leur en donnez, ils vous témoignent du mécontentement. Ils sont de vrais gueux [...]. Les vices de la chair sont fort fréquents chez eux<sup>1177</sup>.

Cette définition de l'Amérindien fait figure de leitmotiv sous la plume des missionnaires. La différence exprimée à travers les habitudes alimentaires établit rapidement une opposition claire entre deux groupes que tout oppose. Le chapitre IV de la relation de 1634 du père Le Jeune, qui détaille les plats, les modalités de préparation, de consommation et de partage, a pour fonction de démontrer la perte corporelle des Amérindiens afin de souligner la nécessité de gagner leur âme.

---

<sup>1176</sup> RJ, vol. 6, p. 262.

<sup>1177</sup> RJ, vol. 4, p. 196

L'hospitalité apparaît donc comme une succession de seuils à franchir - étrangeté des mots, absence de manières de table, stéréotypes - visant à transcender les différences et les antagonismes.

Dans son étude approfondie des racines indo-européennes de l'hospitalité, Émile Benveniste démontre que le terme d'hospitalité est dérivé du latin *hospes*, un ancien nom composé des éléments *hosti-pet-s*, tirés des racines primaires *hostis* - c'est-à-dire l'étranger d'abord, et après « l'ennemi<sup>1178</sup> ». En effet, l'invité, ici le voyageur, peut être considéré comme un élément intrusif, un étranger et un ennemi qui amène le désordre par une vive opposition et confrontation des goûts et des mœurs.

## 2. Vertige sensoriel et choc culturel

L'expérience de la consommation alimentaire des voyageurs - car les sources nous renseignent principalement sur l'expérience française – est vécue comme une rupture avec la familiarité. Elle s'exprime d'abord par un vertige physique. Le caractère hautement sensoriel de l'expérience alimentaire entraîne de vives réactions émotionnelles qui visent à conquérir le lecteur par des récits à forte tonalité dysphorique. Ce vertige entraîne un combat (*agôn*) pour vaincre la néophobie, le dégoût et le choc culturel.

---

<sup>1178</sup> Voir Emile Benveniste, « L'hospitalité », dans Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 87-96. Ce chapitre de Benveniste a principalement influencé la réflexion de Jacques Derrida sur l'hospitalité et sa création du néologisme « hostipitalité », voir Jacques Derrida, Jacques et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997. Pour une critique générale de l'hospitalité indo-européenne, voir Philippe Gautier, « Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome », *Ancient Society*, 4, 1973, p. 1-21. Hôte et ennemi, hostilité et hospitalité, ces significations apparemment hétérogènes et contradictoires apparaissent aussi dans l'étude de « l'hôpital » par Michel Foucault (1961) qui a montré à travers son étymologie mais aussi son histoire à la fois la mission caritative de l'hôpital public et sa fonction répressive pendant la période classique. Sur l'hospitalité, voir le numéro 65 de la revue *Communications*, 1997 ; Alain Montandon (dir.), *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Éditions Bayard, 2004.

a) Les « bondissements du cœur »

L'expérience du repas constitue une épreuve initiatique, considérée comme l'une des « peines » les plus ardues en raison de l'atteinte corporelle qu'elle provoque, selon Chrestien Leclercq :

Aussi est-il vrai que de toutes les peines que les Missionnaires souffrent d'abord, pour s'accoutumer à la manière de vivre de ces Sauvages, afin de les instruire dans les maximes du Christianisme, celle-ci est sans doute une des plus difficiles à supporter; puisqu'elle leur cause souvent des bondissements de coeur<sup>1179</sup>.

Les « bondissements du cœur » que ressentent les missionnaires expriment le bouleversement et le vertige non maîtrisable qui les envahissent au plus profond d'eux-mêmes. Ce trouble intense évoque les fortes sensations de l'*ilinx*. Comme le souligne Marie-Christine Gomez-Géraud, « le quotient d'exotisme, à pareille époque, se mesure le plus souvent à l'aune du malaise corporel<sup>1180</sup>. » Ainsi, les relateurs n'hésitent pas à mettre l'emphase sur les réactions physiques d'inconfort, de rejet et d'opposition, insistant sur l'intensité du désagrément corporel. Cela leur permet à la fois d'attester de l'authenticité d'une expérience sensorielle, de susciter l'émoi du lecteur et de satisfaire sa curiosité par le récit de l'expérience singulière des lointains. L'éventail des émotions est d'autant plus large que le repas est une expérience plurisensorielle qui met à l'épreuve une variété de sens. La vue de la couleur noire du bouillon suscite la répulsion des jésuites qui s'en tiennent à distance<sup>1181</sup>, « la bouillie, ressemble à de la colle noire. Il faut fermer les yeux quand on commence à en goûter<sup>1182</sup> ». Quant à l'odeur des viandes et des poissons « boucanés », elle est insupportable selon Marie de l'Incarnation: « nous ne saurions seulement en souffrir l'odeur ; eux le mangent tout cru avec un plaisir incroyable<sup>1183</sup> ».

Les Amérindiens éprouvent également de vives sensations en découvrant certains aliments et condiments inconnus qui leur piquent la langue, comme la moutarde :

---

<sup>1179</sup> Chrestien Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie [...]*, Paris, Amable Auroy, 1691, p. 122.

<sup>1180</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, «Le corps à l'épreuve du voyage», *Viatica* [En ligne], n°1, URL : <http://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=363>

<sup>1181</sup> RJ, vol. 67, p. 222.

<sup>1182</sup> RJ, vol. 55, p. 150.

<sup>1183</sup> Marie de l'Incarnation, « Lettre XVIII du 30 août 1641 », *Lettres de la vénérable Marie de l'Incarnation*, Paris, Louis Billaine, 1681, p. 28.

Un sauvage s'étant rencontré à table avec des Français, comme on avait servi de la moutarde, la curiosité de goûter tous nos mets, sans les connaître, lui fit porter sa cuiller dans ce ragoût [...]. Il s'efforçait de faire bonne mine; mais les larmes le trahissaient: il serrait les dents, et les lèvres tant qu'il pouvait. Enfin, le peu de bonne mine, et de contenance qu'il avait, lui échappa, et demeura bien étonné de la force de cette bouillie jaune, comme il l'appelait<sup>1184</sup>.

La description du choc et de l'intensité des sensations éprouvées s'achève par l'emploi du verbe « échapper » qui révèle, après l'âpre lutte, la perte de tout contrôle des sens et du corps, c'est le propre du vertige de l'*ilinx*, cette sensation extrême vécue ici par les Amérindiens. Le Jeune conclut en soulignant l'inversion des goûts : « Les sauces, les ragoûts, les saupiquets, qui sont les délices des friands, seraient ici un petit enfer au gosier des Sauvages<sup>1185</sup>. »

Si les Français couvrent d'un voile discret leurs aversions, les Amérindiens expriment plus franchement leur répulsion. L'odeur de l'ail et de l'oignon<sup>1186</sup> que les Hurons « ne peuvent supporter » les éloigne: « les sauvages refusaient de nous approcher [...] disant que cela sentait trop mauvais et crachaient à terre en signe d'horreur<sup>1187</sup> ». À ce sujet, le *Dictionnaire de la langue huronne* de Sagard consacre une rubrique entière au verbe « cracher<sup>1188</sup> », décliné sous plusieurs formes, à la première personne, « j'ai craché là, *Ta etchetotonti*<sup>1189</sup> », ou sous la forme d'une injonction à l'autre : « crache derrière, en arrière, *Oeschetotonti*<sup>1190</sup> ». Les Armouchiquois de Chouakoet, en Acadie, n'apprécient pas non plus les raisins que Lescarbot leur fait goûter pour la première fois en 1606. Ceux qui n'avaient pour boisson que de la « neige fondue dans une chaudière<sup>1191</sup> » le recrachent :

---

<sup>1184</sup> RJ, vol. 44, p. 278.

<sup>1185</sup> *Ibid.*

<sup>1186</sup> « Je n'en ai point vu, qui n'ait eu de l'horreur du fourmage de Hollande, des raves, des épicereries, de la moutarde, et de semblables ragoûts », RJ, vol. 44, p. 278.

<sup>1187</sup> Sagard, *Grand voyage du pays des Hurons, op.cit.*, p. 313.

<sup>1188</sup> Les deux autres éléments de cette rubrique sont des verbes à la forme infinitive: « Cracher, phlegmer, *Ondéuhata* », et « Cracher crachat, salive, *Ouchetouta* », voir Gabriel Sagard, *Dictionnaire de la langue huronne, op. cit.*, p. 369.

<sup>1189</sup> Sagard, *Dictionnaire de la langue huronne, op. cit.*, p. 369.

<sup>1190</sup> *Ibid.*

<sup>1191</sup> « Le vin de ceste hostellerie c'est l'eau de neige fondue dans une petite chaudière qu'on porte avec soy, si on ne veut pas manger la neige pour boisson », RJ, vol. 5, p. 162-164 ; « il falloir boire de ceste neige fondue dans une chaudière, dont le cuivre estoit moins épais que la saleté : qui voudra sçavoir l'amertume de ce breuvage qu'il le tire d'un vaisseau sortant de la fumée et qu'il en gouste », RJ, vol. 7, p. 52.

On leur montra, en pressant le raisin dans le verre que de cela nous faisons le vin que nous buvions. On les voulut faire manger du raisin, mais l'ayant dans la bouche, ils le crachaient et pensaient [...] que ce fut du poison<sup>1192</sup>.

L'aversion des Amérindiens pour cette boisson eucharistique apparaît comme une inversion des valeurs européennes et un appel à les « civiliser : « ce peuple est ignorant de la meilleure chose que Dieu ait donné à l'homme après le pain. Néanmoins ne manquent-ils point d'esprit et feraient quelque chose de bon s'ils étaient civilisés<sup>1193</sup>. »

b) Le choc de l'inversion : entre privation et excès, pertes et gains

A ce clivage gustatif, s'ajoute une autre épreuve vertigineuse, celle qui confronte les voyageurs à l'absence d'aliments de base, de manières de table et d'ustensiles. La différence est disqualifiée car elle est associée à une carence, si forte qu'elle fait de l'autre une figure inversée de soi, voire son contraire. Par la figure de l'inversion, selon Hartog, « l'altérité se transcrit en anti-même<sup>1194</sup> ». Deux systèmes culinaires aux antipodes l'un de l'autre s'affrontent, l'un défini par l'observance de préceptes, l'autre fondé sur leur absence, ce qui produit un choc culturel. La topique du manque et de la privation constitue l'élément qui crée la tension du jeu, articulé entre perte et gain. Elle sert à démontrer la perte morale des Amérindiens, qui révèle la nécessité de gagner leur âme, justifiant ainsi la présence du missionnaire. L'altérité est au cœur de ces récits et en constitue la principale dynamique, comme le souligne François Moureau « l'altérité devait rester manifeste pour susciter et entretenir la flamme missionnaire<sup>1195</sup>.

Le choc de l'inversion se construit par une tension autour de deux pôles extrêmes et corrélatifs, absence et excès, qu'expriment deux figures, l'antithèse et l'hyperbole, utilisées de manière récurrente pour intensifier l'inconfort qui relègue le voyageur aux confins du supportable. Le récit des repas partagés avec les Amérindiens est structuré autour de la forme

---

<sup>1192</sup> Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, Librairie, Tross, 1886, p. 563.

<sup>1193</sup> *Ibid.* Si la première expérience du vin est négative, les Amérindiens vont par la suite développer une dépendance aux alcools provenant de France.

<sup>1194</sup> François Hartog, *op. cit.*, p. 225-226.

<sup>1195</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages: une scénographie de l'Age classique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2005, p. 360.

omniprésente de la négation, notamment par les conjonctions privatives « sans » et « ni ». Le père Chaumonot, en mission en 1640 au pays des Hurons, dresse ainsi un inventaire du vide où la négation « ni » répétée à dix reprises résonne en litanie jusqu'à donner le tournis. Ce grossissement hyperbolique du néant s'exprime par la structure polysyndétique « ni...ni » qui accumule l'énumération des carences avec un effet d'amplification, créant une totalité négative et ainsi une antithèse, celle de la plénitude du vide, du rien qui est le tout. La chute finale est marquée par une anaphore résomptive qui résume avec ironie : « voilà tout le sel qu'on y met » :

Nous n'avons ni tables, ni bancs pour prendre les repas, ni vases ou verres pour boire le vin, l'eau ou autre liquide, ni écuelles, ni assiettes, ni entremets, ni dessert, ni portions, ni pain, ni fruits. Tous les ustensiles de notre cuisine et de notre réfectoire consistent dans un grand plat d'écorce, rempli d'une certaine bouillie de farine de blé d'Inde, cuite avec quelques poissons séchés à la fumée. Voilà tout le sel qu'on y met<sup>1196</sup>.

Le manque le plus éprouvant est celui de la triade du sel, du pain et du vin dont la privation constitue un topos. Leur absence est d'autant plus pénible et remarquée que ces trois aliments sont investis d'une haute valeur symbolique sur le plan religieux et possèdent un rôle liturgique. Ils représentent aussi « des éléments indispensables dans l'alimentation française « normalisée » de l'époque<sup>1197</sup> ». Marie-Christine Gomez-Géraud évoque une « culture du pain<sup>1198</sup> » et souligne aussi les nombreuses symboliques bibliques qui sont associées au sel<sup>1199</sup>. Dès l'hiver 1606-1607, Lescarbot relate la difficulté pour l'un des hommes de Poutrincourt de vivre avec les Micmacs, « comme eux » pendant six semaines, soit « sans sel, sans pain, et sans vin<sup>1200</sup> ». Cette formule scande de façon récurrente le récit des carences

---

<sup>1196</sup> RJ, vol. 18, p. 33.

<sup>1197</sup> Marc Lafrance et Yvon Desloges, *Goûter à l'histoire : les origines de la gastronomie québécoise*, Montréal, Éditions de la Chenelière, 1989.

<sup>1198</sup> Voir Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le pain des autres. Nourriture, exotisme et altérité », *Le Verger*, no 8, septembre 2015, revue en ligne, URL : <http://cornucopia16.com/blog/2015/06/09/marie-christine-gomez-geraud/>

<sup>1199</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le sel des Écritures », dans V. Duché-Daguet *et al.* (dir.), *Du Sel. Actes de la journée d'études « Le sel dans la littérature française »*, Pau, 28 nov. 2003, Pau, Atlantica/ Séguier, 2005, p. 11-27.

<sup>1200</sup> Dès 1623, les missionnaires ont cherché à importer du vin en Huronie. Les récollets avaient « un petit baril de deux pots » mais l'ont perdu lors du voyage et ont donc été obligés d'en fabriquer sur place (Sagard, *Grand voyage*, p. 155). Les jésuites feront de même puisqu'en 1638, le père du Péron mentionne une vendange et l'importation de vin depuis Trois-Rivières en 1639 (RJ, vol. 15, p. 136, p. 158). Le vin de messe est utilisé avec parcimonie et rigueur, les jésuites n'en mettent que « quatre ou cinq gouttes dans les calices » (RJ, vol. 15, p. 158). A partir de 1637-1638, les jésuites cultivent des céréales européennes dans leur mission. Les *Relations*

subies et symbolise la pauvreté des repas comme le martèle l'anaphore ternaire du privatif « sans », dont le rythme est soutenu par l'isocolie, soit la répétition de substantifs de même syllabe. A l'absence de pain, s'ajoute l'absence de goût des aliments, comme le déplore le père Vimont : « pour tout partage et tout mets vous n'avez qu'un morceau de boucan sans pain, quasi aussi dur que du bois et aussi insipide que de la filasse<sup>1201</sup>. » La préposition « sans » exprime une opposition privative et sous-tend un repère de référence<sup>1202</sup>. Le vertige consiste en cette perte de repères, exprimée par le va-et-vient continué entre une norme et son écart.

Le stade ultime du vide et de la privation est celui de la faim et de la famine qui illustre la topique de l'extrême : « La famine cependant nous tenait à la gorge [...]. Nous ne trouvions [...] ni pain, ni vin, ni chair, ni poisson », déplore Le Jeune<sup>1203</sup>. « Le corps du voyageur serait donc avant tout un corps en « mésaise<sup>1204</sup> ». Ce corps diminué « porte en quelque sorte les stigmates du voyage et peut inviter à envisager l'altération physique comme le signe de la transformation opérée par l'éloignement [...]»<sup>1205</sup>. Le père Rasles, quant à lui, détaille les repas d'écorces auquel il est réduit : « je vivais d'une espèce de bois qu'on faisait bouillir, et qui étant cuit, est aussi tendre que des raves à moitié cuites, D'autres fois on faisait sécher au feu de l'écorce de chêne vert, on la pilait ensuite, et on en faisait de la bouillie, ou bien l'on faisait sécher ces feuilles [...] qu'on nomme tripes de roches [...] on en fait une bouillie fort noire et désagréable. Je mangeai de tout cela, car il n'y a rien que la faim ne dévore<sup>1206</sup>. »

---

font mention d'une récolte de froment en 1638 et d'une autre de « blé françois » en 1639, toutes deux dédiées explicitement à la fabrication des hosties (RJ, vol. 15, p. 136 ; p. 158).

<sup>1201</sup> RJ, vol. 27, p. 208.

<sup>1202</sup> « Cette comparativité inhérente à l'opération antonymique sous-entend l'existence de repères immuables à partir desquels se construit l'antonymie, c'est-à-dire qu'elle implique [...] une présupposition de normalité », Salih Akin, « Le fonctionnement médiatif de la préposition sans », *Actes du Colloque international « La médiation: marquages en langue et en discours »*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2004, p. 207-216.

<sup>1203</sup> RJ, vol. 43, p. 144.

<sup>1204</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, «Le corps à l'épreuve du voyage», *Viatica* [En ligne], n°1, URL : <http://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=363>

<sup>1205</sup> *Ibid.*

<sup>1206</sup> RJ, vol. 67, p. 222. Les Illinois consomment 14 sortes de racines, selon le père Chauchetière, RJ, vol. 64, p. 136.



La répugnance est aussi provoquée par le manque de manières ; elle est perçue comme un manque de civilité et vise à souligner l'extrême différence culturelle : « Il n'y a rien que de rude, de grossier et de rebutant dans les manières extraordinaires de vivre de ces Barbares, lesquels n'observent dans le boire ni dans le manger, aucune règle de bienséance, ni de civilité<sup>1207</sup> ». L'absence de civilité permet alors d'établir une distinction culturelle entre les Amérindiens et les Européens, entre la bestialité et la civilisation, car « manger [...] cette simple activité humaine est précisément celle qui différencie définitivement [...] les sauvages des civilisés<sup>1208</sup>. » Charlevoix va plus loin dans son jugement: « il règne en leur repas une malpropreté qui passe tout ce qu'on en peut dire, ce que j'en ai vu et ce qu'on m'en a raconté vous ferait horreur. Il y a bien peu d'animaux qui ne mangent plus proprement<sup>1209</sup> ». Les relateurs n'hésitent pas à grossir les traits du stéréotype jusqu'à déshumaniser l'Amérindien, associé à une variété d'animaux, tels que chiens, cochons ou guenons, par des comparaisons souvent fondées sur leurs gestes et leurs postures à table<sup>1210</sup>. La dimension collective du repas, partagé dans un plat commun aux hommes et aux animaux, conduit le père Le Jeune à les qualifier de « pourceaux<sup>1211</sup> ».

L'inversion des règles et valeurs associées au repas qui déclenche ce choc culturel est d'autant plus saisissante que le repas repose sur une étiquette qui en est l'élément définitoire. L'acte alimentaire en France a considérablement changé depuis le XVIe siècle<sup>1212</sup> ; le repas se codifie, sous l'influence des cours italiennes des XVe et XVIe siècles<sup>1213</sup>, les manières de table apparaissent, instaurant normes et préceptes qui régissent rigoureusement l'acte alimentaire. L'absence de tout support de médiation choque d'autant plus que leur apparition,

<sup>1207</sup> *Id.* Le père Dablon, faute de vivres au lac des Hurons, se dirige vers celui des Nippissiriniens où il frôle la mort, réduit pendant trois mois à se nourrir de « glands et de tripes de roche.

<sup>1208</sup> Yvon Le Bras, *L'Amérindien dans les Relations du père Le Jeune*, Québec, Editions de la Huit, 1994, p. 90.

<sup>1209</sup> Charlevoix, *Journal*, t. 3, p. 339.

<sup>1210</sup> Ils « mangent [...] comme des chiens sans se lever », Hennepin, *Nouveau Voyage*, p. 177 ; « accroupis comme des singes », RJ, vol. 67, p. 314 ; « assis en forme de guenon », RJ, vol. 6, p. 40.

<sup>1211</sup> Le *Dictionnaire de la langue huronne de Sagard* révèle l'importance accordée à la cuisson ; une rubrique y est consacrée « Cuisiner, faire cuire sa viande ». Elle compte pas moins de 11 expressions : « Les fais-tu cuire ? *Squaagnonq* », « Fais cuire de la viande, *Coegnon oxriti* », « Mets-le cuire, fais-le cuire, *Soxri* », « Fais-le rôtir, *Sescontan* », « Qu'est-ce qui a de cuit ? *Toutautein toxriti* », « Il faut qu'il soit bien cuit *Scanrixé yarixcato* », « Il n'est pas encore cuit, *Asson yoïry* », *op. cit.*, p. 370-371.

<sup>1212</sup> L'assiette de bois ou d'étain et l'usage de couteaux se sont généralisés, la fourchette fait même une timide apparition au début XVIIe siècle et vers la fin du XVIIe siècle s'installe le « processus de civilisation », la gastronomie s'impose alors en système distinctif.

<sup>1213</sup> Benoît Garnot, *La culture matérielle en France aux XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris, Ophrys, 1995, p. 51.

bien que récente, fait désormais partie intégrante du repas et que leur usage s'est institué depuis la Renaissance en un ordre rigoureux qui constitue « les bonnes manières » récemment apparues en Europe et en vigueur en France depuis la Renaissance. Elles dictent la bienséance, la propreté, le respect, la posture, prescrivant par une série d'interdits un comportement normé auquel tout convive doit se conformer: « Le repas devient une sorte de ballet à l'occasion duquel l'ordre des gestes doit être réglé pour tous, tandis que l'individualisation du couvert, et la multiplication des ustensiles de la table (l'assiette, le verre, la serviette, le couteau, la fourchette) supposent l'apprentissage d'un maniement parfait<sup>1214</sup> ». L'art de la table se perfectionne avec l'arrivée de nouveaux meubles et ustensiles<sup>1215</sup>, le couteau et la cuiller sont en usage depuis le XVIe siècle, l'assiette plate de bois, d'étain ou de faïence remplace le tranchoir à partir du XVIe siècle et s'est généralisée, la fourchette fait son apparition dès le début du XVIIe siècle et vers la fin du XVIIe siècle s'installe un « processus de civilisation », mis en évidence par Norbert Elias<sup>1216</sup>. Les manières évoluent vers un raffinement de plus en plus sophistiqué, à tel point qu'il est déjà fustigé en 1580 par Montaigne, décrivant la « science de gueule » que sont devenues ces manières aussi sérieuses qu'un point de théologie. Dès le milieu du XVIIe siècle, les manuels de cuisine apparaissent et marquent le début de la gastronomie, avec *Le cuisinier français* de La Varenne en 1649, *L'art de bien traiter* en 1674, puis *Le cuisinier royal et bourgeois* de Massialot en 1691. « Le christianisme institué et la société de cour « civilisent le corps » par la mise en place des bonnes manières [...], codifient, réglementent, enrégimentent le corps<sup>1217</sup>. »

L'absence quasi totale de dispositifs médiateurs et « civilisateurs », tels que tables, plats, ustensiles et serviettes, alimente l'idée du primitivisme. Le corps est une « preuve ethnographique<sup>1218</sup> », « donné à voir, il permet [...] d'accréditer le récit ethnographique, afin

---

<sup>1214</sup> *Ibid.*

<sup>1215</sup> Jean-Louis Flandrin, « Les Temps modernes », dans Jean-Louis Flandrin et Massimo Montanari, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 569.

<sup>1216</sup> Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calman Lévy, 1939.

<sup>1217</sup> Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1995, p. 145.

<sup>1218</sup> Laurier Turgeon, « Les relations des jésuites entre hagiographie et ethnographie : traduire les récits de captivité du père Isaac Jogues », dans Laurier Turgeon et Pierre Guillaume (dir.), *Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVIe au XXe siècle*, Québec et Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS) et Presses de l'Université Laval, 2007, p. 101.

que le lecteur à son tour accrédite celui des jésuites<sup>1219</sup>. » Les repas sont pris sur le sol nu: «la terre nue ou nos genoux nous servaient de table<sup>1220</sup>». Les descriptions d'Amérindiens partageant leur repas avec leurs chiens, urinant dans leurs assiettes pour les laver visent à démontrer une différence stupéfiante<sup>1221</sup>. La prédilection pour les « festins à tout manger », au cours desquels « ils crèveraient plutôt [...] que de rien laisser<sup>1222</sup> » est condamnée, car elle repose sur une satisfaction issue de l'abondance contraire aux préceptes jésuites d'abstinence. Certains d'entre eux « ont le ventre si plein qu'ils ne peuvent presque respirer<sup>1223</sup> » ; les gros mangeurs gagnent en reconnaissance et en valeur au sein de la communauté<sup>1224</sup>. De plus, certains gestes qui accordent à la main un rôle essentiel, tels que l'acte de sécher ses mains dans les cheveux<sup>1225</sup> ou l'utilisation des mains pour manger de la viande de chien et d'oie, sont considérés comme déshonorants et éprouvants. Le frère Rasles affirme : « Ce qui me révolta le plus, lorsque je commençai à vivre avec les Sauvages, ce fut de me voir obligé de prendre avec eux mes repas : rien de plus dégoûtant », avoue le frère Rasles<sup>1226</sup>. La parataxe asyndétique exprime avec efficacité son jugement incisif et lapidaire.

### c) Anxiété et néophobie

Le manque de familiarité avec les aliments et les habitudes alimentaires représente un tel vertige qu'il conduit à l'anxiété que le sociologue de l'alimentation Claude Fischler nomme la « néophobie<sup>1227</sup> ». Le mangeur vit l'incorporation sur le mode du risque, voire du

---

<sup>1219</sup> *Ibid.*

<sup>1220</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 171. « Lorsqu'ils avaient quelque morceau de viande à déminsser, ils se servaient de leur pied pour le tenir, et de la main pour la couper », Sagard, *op. cit.*, p. 329.

<sup>1221</sup> Les chiens « mettent fort souvent leur museau dans le pot et la sagamité », Sagard, *op. cit.*, p. 299.

<sup>1222</sup> RJ, vol. 6, p. 282.

<sup>1223</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 199.

<sup>1224</sup> « Celui qui mange plus est le plus estimé », RJ, vol. 6, p. 282.

<sup>1225</sup> « S'ils ont les mains sales, ils les essuient à leurs cheveux ou aux poils de leur chien, et ne les lavent jamais », Sagard, *op. cit.*, p. 224.

<sup>1226</sup> RJ, vol. 67, p. 140.

<sup>1227</sup> « Le paradoxe de l'omnivore se situe dans [...] l'oscillation entre deux pôles, celui de la néophobie ([...] peur de l'inconnu, résistance à la nouveauté) et celui de la néophilie (tendance à l'exploration, besoin de changement, nouveauté [...]). Tout omnivore, et l'homme en particulier, est soumis à une sorte de double bind, de double contrainte, entre le familier et l'inconnu [...], entre la sécurité et la variété », Claude Fischler, *op. cit.*, 1990, p. 63-64.

danger<sup>1228</sup>, parce que les qualités de l'aliment nouveau sont susceptibles de remettre en cause son identité, selon le « principe d'incorporation » :

Incorporer un aliment, c'est, sur un plan réel comme sur un plan imaginaire, incorporer tout ou partie de ses propriétés : nous devenons ce que nous mangeons. C'est ce que j'appelle le principe d'incorporation<sup>1229</sup>.

Sagard avoue son manque de « courage », lorsqu'il se retrouve face-à-face avec une tête de chien qui vient d'être décapitée à la hache:

Je vous assure qu'elle était si hideuse et avait une grande gueule béante si désagréable que je n'eus pas le courage d'en manger, et me contentai de la cuisse<sup>1230</sup>.

Par défaut de familiarité et de proximité, la « règle d'Hérodote » énoncée par Todorov bat ici son plein, plus l'autre est éloigné du référent, plus il est effrayant et vil, entraînant une « préférence avouée pour les siens au détriment de tous les autres<sup>1231</sup> ». La tête de chien représente la pièce la plus convoitée des festins, offerte soit à titre méritoire, « la tête est toujours donnée et présentée au principal capitaine ou à un autre des plus vaillants de la troupe, à la volonté du maître du festin, pour témoigner que la vaillance et la vertu sont en estime<sup>1232</sup> », soit à titre honorifique en guise de bienvenue<sup>1233</sup>.

Dans chaque culture, les mangeurs disposent d'une « pensée classificatoire » qui consiste à classer les aliments en deux principales catégories du « mangeable » et de l'« immangeable<sup>1234</sup> ». Trémolières rappelle que « l'homme est probablement plus un

---

<sup>1228</sup> Claude Fischler, « Alimentation, cuisine et identité : l'identification des aliments et l'identité du mangeur », dans Pierre Centlivres et Jean-Louis Christinat (dir.), *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie, p. 174.

<sup>1229</sup> Claude Fischler, *L'omnivore*, op. cit., p. 66.

<sup>1230</sup> Sagard, op. cit., p. 329.

<sup>1231</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1992, p.200.

<sup>1232</sup> Sagard, op. cit., p. 200.

<sup>1233</sup> Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987, p. 73. Jérôme Lalemant critique à cet égard les festins de chiens, RJ, vol. 17, p. 162-164. Le père Rasles est confronté au même rebut qui l'empêche d'accepter la viande de chien offerte par les Abénaquis : « Après quelques jours de marche, sans provisions, conducteurs tuèrent un chien et le mangèrent [...] c'est à quoi il ne m'était pas possible de tâter », RJ, vol. 67, p. 222.

<sup>1234</sup> Claude Fischler, *L'omnivore*, op. cit. p. 31.

consommateur de symboles que de nutriments<sup>1235</sup> ». L'incorporation d'une tête de chien par un missionnaire viendrait remettre en question son identité, dans la mesure où sa consommation est interdite par la religion catholique<sup>1236</sup>. L'incorporation, fondée sur le principe que « l'on est ce que l'on mange » est donc vécue comme une peur liée à la menace d'altération de l'identité. « L'incorporation nécessaire d'une substance étrangère dans l'organisme, est [...] fondamentalement périlleuse pour l'omnivore<sup>1237</sup> ». Plus encore, elle représente un risque de dépossession de l'identité du mangeur : « l'objet incorporé [...] peut le contaminer, le transformer subrepticement et de l'intérieur, le posséder, c'est-à-dire le déposséder de lui-même<sup>1238</sup>. »

Envisagé comme une menace, l'aliment « autre » est rejeté suivant le principe de la « contamination symbolique<sup>1239</sup> », selon lequel les qualités de l'aliment viendraient contaminer celui qui le mange. La contamination négative entraîne alors refus ou tabou<sup>1240</sup>. La contamination (« *cum tangere* ») est aussi liée au toucher. Sagard refuse ainsi de toucher certains aliments en raison de leur puanteur nauséabonde comme celle de l'*eindohy*, « un bled qu'ils font pourrir dans les fanges et eaux croupies et marécageuses, trois ou quatre mois durant<sup>1241</sup> », qui dégage une odeur « très puante et infecte, plus que ne sont les égouts mêmes<sup>1242</sup> ». Tandis que les Hurons lèchent « leurs doigts de ces épis puants, de même que si c'était des cannes de sucre<sup>1243</sup> », Sagard en évite non seulement l'ingestion mais aussi le toucher pour éviter que cette odeur n'imprègne ses mains :

Quelque estime qu'ils en fissent, ni ne le maniait pas volontiers des doigts ni de la main, pour la mauvaise odeur qu'il y imprimait et laissait par plusieurs jours, aussi ne m'en présentèrent-ils plus, lorsqu'ils eurent reconnu le dégoût que j'en avais<sup>1244</sup>.

---

<sup>1235</sup> Jean Trémolières, *Biologie Générale*, Paris, Dunod, 1969, t.4, p. 462

<sup>1236</sup> « Le chien comme le porc ont droit à des qualificatifs très négatifs dans les évangiles », Yahia Deffous, *Les interdits alimentaires dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris, Editions Bachari, 2004, p. 82.

<sup>1237</sup> Claude Fischler, *L'omnivore*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>1238</sup> *Id.*, p. 69.

<sup>1239</sup> Jean-Pierre Poulain, *Sociologies de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Paris, PUF, 2005, p. 84.

<sup>1240</sup> *Id.*, p. 180.

<sup>1241</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 163.

<sup>1242</sup> *Id.*, p. 196.

<sup>1243</sup> *Ibid.*

<sup>1244</sup> *Ibid.*

Il en va de même pour l'*inchataon*, un poisson qui « put et sent si furieusement mauvais<sup>1245</sup> » qu'il « faisait bondir le coeur<sup>1246</sup> ». L'ensemble des sensations liées à la consommation alimentaire « constitue un système d'attraction et de sélection si fondamental, qu'un nutriment qui n'a pas acquis de « tonus émotif » n'est pas un aliment<sup>1247</sup> ». Ce « tonus » qui met le corps à rude épreuve est l'élément qui fait de l'expérience culinaire un véritable défi et dramatise le récit. Sagard avoue son dégoût de la sagamité, un bouillon de maïs épais : « les Hurons nous offraient à manger de leur Sagamité [...] mais pour mon particulier j'en prenais fort rarement, tant à cause qu'il sentait pour l'ordinaire trop le poisson puant, que pour ce que les chiens y mettaient souvent leur nez et les enfants leur reste. Nous avions aussi fort à dégoût et à contre-cœur de voir les Sauvages manger les pouls d'elles et de leurs enfants, car elles les mangent comme si c'était chose fort excellente<sup>1248</sup>. » Le dégoût face à la sagamité est un motif récurrent du récit de l'expérience alimentaire en Nouvelle-France. Le père Chaumonot n'y voit « rien de plus semblable que la colle qui sert à tapisser les murs<sup>1249</sup>. »

#### d) La répugnance de la chaudière

Les voyageurs se plaisent à mettre en scène la glotonnerie amérindienne, comme le fait Le père Le Jeune qui décrit la variété des actes alimentaires et corporels qui se déploient autour de la chaudière :

Je les ai vus cent fois patrouiller dans la chaudière où était notre boisson commune, y laver leurs mains, y boire à pleine tête comme les bêtes, rejeter leurs restes là dedans<sup>1250</sup>.

---

<sup>1245</sup> *Id.*, p. 303

<sup>1246</sup> *Ibid.*

<sup>1247</sup> Jean-Pierre Poulain, *op. cit.*, p. 237.

<sup>1248</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 177. La sagamité est une soupe de maïs : « un peu de bled d'Inde bouilly dedans l'eau », RJ, vol. 17, p. 16. « Je dirai ici que les Sauvages aiment fort la sagamité, le mot de *Sagamiteou* en leur langue signifie proprement de l'eau, ou du brouët chaud: maintenant ils étendent sa signification à toute sorte de potage, de bouillie, et choses semblables », RJ, vol. 5, p. 96. Selon le père Brébeuf, les Hurons apprêtent le maïs « de plus de vingt façons » alors qu'ils « ne se servent cependant que de feu et d'eau », RJ, vol. 10, p. 102. Sagard en décrit différentes sortes, notamment la *neïntaouy* et l'*eschionque* ; voir aussi Bacqueville, *Histoire de l'Amérique septentrionale [...]*, vol. 4, p. 150 ; Lafitau, *Mœurs des sauvages américains [...]*, vol. 2, p. 86-89 ; Charlevoix, *Journal*, p. 663-665.

<sup>1249</sup> RJ, vol. 18, p. 16.

<sup>1250</sup> RJ, vol. 6, p. 266.

Cet objet qui est au cœur de la vie sociale amérindienne, comme l'illustre la figure 31, est le foyer d'une série de gestes, au nombre de sept, que Le Jeune énumère. Le rythme, marqué par l'anaphore, reproduit le mouvement d'une consommation chaotique qui vise à provoquer l'écoeurement :

[...] c'est la coutume des Sauvages d'y fourrer des bâtons demi-brûlés et pleins de cendre, y plonger leur vaisselle d'écorce pleine de graisses, de poil d'originaux, de cheveux, y puiser de l'eau avec leur chaudrons noirs comme la cheminée et après tout cela nous buvions tous de ce brouet, noir comme de l'ambrosie<sup>1251</sup>.

Le passage du mode descriptif, au présent atemporel et généralisant, à la narration au passé-simple, « nous buvions », donne crédit à son récit, fondé sur le témoignage d'une expérience gustative, et en même temps atteste, par l'initiation accomplie, de son courage. La scène ne s'arrête pas là, elle se poursuit par la description du jet d'os rongés et de la chute de chaussures dans la marmite, présentée comme un singulier théâtre où se mêlent *ad nauseam* une série de gestes :

Ce n'est pas tout, ils rejettent là-dedans les os qu'ils ont rongés, puis vous mettent de l'eau ou de la neige dans la chaudière, la font bouillir : et voilà de l'hippocras<sup>1252</sup>. Un certain jour des souliers venant d'être quittés tombèrent dans notre boisson. Ils s'y lavèrent à leur aise. On les retira sans cérémonie, puis on but comme si rien ne fut arrivé. Je ne suis plus beaucoup délicat ; tant est-ce cependant que je n'eus point soif, aussi longtemps que cette malvoisie dura<sup>1253</sup>.

Il termine son récit au présent gnomique qui hisse ces pratiques au rang d'habitudes, puis il recourt à un fait anecdotique relaté au passé-simple pour mieux les authentifier.

La couleur noire, qui figure dans deux comparaisons, (« leur chaudrons noirs comme la cheminée », « ce brouet, noir comme de l'ambrosie<sup>1254</sup> »), peut apparaître comme la métaphore de ces âmes perdues. Cette couleur résulte notamment de leur vaisselle pleine de

---

<sup>1251</sup> *Ibid.*

<sup>1252</sup> « Espèce de breuvage délicieux, composé pour l'ordinaire de vin, de sucre, de cannelle, d'ambre &c. », *Dictionnaire de l'Académie française, op. cit.*, 1694.

<sup>1253</sup> RJ, vol. 6, p. 268.

<sup>1254</sup> RJ, vol. 6, p. 268.

« graisses », le gras étant la substance alimentaire la plus valorisée par les Amérindiens<sup>1255</sup>, tandis que les missionnaires, soumis à sa consommation limitée<sup>1256</sup>, l'associent au péché. La séparation entre mets gras et maigres est tellement importante qu'elle sert de principe organisateur dans les livres de cuisine à partir du XVIIe siècle<sup>1257</sup>.

Le Jeune finit par conclure, à la fin du chapitre, écoeuré : « c'est assez parlé de ces ordures<sup>1258</sup>. » La consommation apparaît ici comme une expérience totale, impliquant le corps entier : la tête et les mains se mêlent aux poils, mais aussi aux objets (vaisselle et chaussures). Un seul verbe relève de l'isotopie de la consommation, « boire », noyé dans six autres activités « annexes » : « laver, rejeter, fourrer, plonger, puiser, jeter, se laver ». Ce mouvement sans fin illustre le vertige de l'expérience de la nourriture semblable à celui du voyage auquel le jésuite doit faire face physiquement et culturellement. L'intensité de ces épreuves, qui sont le terreau de la mission, nous donne un aperçu du bouleversement que représente la rencontre. Véritable secousse qui ébranle, elle provoque une collision. Ainsi, « nous pourrions peut-être même imaginer que le choc culturel que l'on associe habituellement aux nations autochtones surprises par les nouveaux arrivants ait touché de façon plus aiguë les missionnaires provenant d'une culture et d'un univers religieux aux antipodes de ce que l'on retrouvait en Amérique<sup>1259</sup>. »

## **II. L'hospitalité : ramener l'autre à soi**

Dans une constante tension entre les frontières de soi et de l'autre, le voyageur tente de négocier de nouvelles relations et de trouver un équilibre entre la curiosité et l'hésitation; il

---

<sup>1255</sup> « J'en ai vu quantité d'autres cherchant quelque chose pour puiser de l'eau, prendre un petit poëlon, dont le dessous de celui d'une marmite, et boire bravement avec cela, et avec autant de contentement qu'on boirait en France d'un vin fort excellent dans un verre de cristal: les vaisseaux les plus gras leur sont les plus agréables, pour ce qu'il n'y a rien qu'ils aiment tant que la graisse », RJ, vol. 5, p. 100 ; la graisse se mange en quantité considérable : « J'ai nous disait-il, mangé festin la longueur de deux brasses de graisse », RJ, vol. 12, p. 146.

<sup>1256</sup> Les aliments gras sont soumis à une consommation limitée, dictée par l'opposition entre jours gras et jours maigres qui structure le calendrier catholique: « On ne compte pas moins de 166 jours de maigre par année, qui correspondent aux jours sacrés du calendrier chrétien : les quarante jours du carême, les quatre-temps (trois jours au début de chaque saison), les vigiles ou veilles des grandes fêtes (Toussaint, Noël, Pentecôte, etc.), et les mercredis, vendredis et samedis de chaque semaine », Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XVIe siècle*, Paris, Belin, 2019, p. 85.

<sup>1257</sup> Lucien Bély, *La France moderne, 1498-1789*, Paris, PUF, 1994, p. 49, 54.

<sup>1258</sup> *Ibid.*

<sup>1259</sup> Guy Poirier, « Textes missionnaires dans l'espace francophone », *Renaissance et réforme*, vol. 37, no 4, 2014, p. 59.



tente d'éviter la consommation mais se sent menacé par l'exclusion. Les frontières identitaires se déplacent constamment, situées dans une zone instable, elles sont brouillées, modifiées et renouvelées. L'altérité est remise en question et négociée au milieu de la table, à travers l'acceptation ou le refus de la nourriture. Nous envisagerons comment l'hospitalité révèle une volonté de domination de l'autre, afin de le rendre identique à soi.

## 1. Une volonté de domination et de colonisation

La participation au repas est souvent synonyme d'une confrontation potentielle (*agôn*) pour mesurer la valeur de l'alliance. Si l'intégration implique le franchissement des frontières - des goûts, des mœurs et ainsi de l'identité et de la culture – elle est proche du processus d'assimilation. La relation à l'autre est réduite à l'horizon des désirs de l'hôte.

### a) L'hospitalité

L'examen minutieux de l'étymologie du mot « hospitalité » par Benveniste révèle son lien étroit avec la notion de domination. Le mot dérive du latin *hospes* qui peut être décomposé en ses éléments constitutifs, *hosti -pet- s*, qui se décomposent en « *hostis* » et « *potis*<sup>1260</sup> ». *Hostis* signifie l'ennemi, et l'autre composante, *potis*, peut être attribuée au mot sanskrit « *pátih* » qui signifie « maître et mari », qui a été fréquemment utilisé dans la composition « *dam pátih* » : le maître de maison<sup>1261</sup>. Selon Benveniste, le terme sanskrit « *dam* » a aussi des racines dans les préfixes grecs « *domu* » et « *domo* » qui désignent la maison<sup>1262</sup>. En outre, les verbes latins issus du préfixe « *poti* » signifient « avoir du pouvoir sur quelque chose, avoir quelque chose à sa disposition », ce qui marque l'apparition d'un sentiment de pouvoir. Il est proche de *possidere* du verbe latin « posséder », issu de *pot – sedere*, qui décrit le « possesseur » comme quelqu'un qui est établi sur quelque chose<sup>1263</sup>. L'hôte peut être envisagé comme un « *dominus* », un médiateur qui exerce un pouvoir domestique, sur

---

<sup>1260</sup> Emile Benveniste, « L'hospitalité », dans Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 72.

<sup>1261</sup> *Ibid.*

<sup>1262</sup> *Id.*, p. 242.

<sup>1263</sup> *Id.*, p. 74-75.

sa maison et, par conséquent sur ses invités ; désigné comme « seigneur » ou « possesseur », il est celui qui a le pouvoir sur l'autre, et qui est en mesure de disposer de ses sujets<sup>1264</sup>.

b) *Esquatarate*<sup>1265</sup> : les festins à tout manger ou la tension de la sommation

Les pratiques alimentaires des Amérindiens s'inscrivent dans une structure rigide d'inclusion/exclusion, sans alternative ni juste milieu. La consommation est alors une expérience de l'extrême, exprimée avec force durant les « festins à tout manger », *Acoumagouchanai*<sup>1266</sup>, où la consommation relève d'un impératif auquel l'invité ne peut se soustraire: « c'est un banquet de dévotion, c'est-à-dire à ne rien laisser<sup>1267</sup> ». L'invité est alors obligé de consommer afin d'être adopté et intégré à la communauté :

Je n'étais pas encore tout a fait accoutumé à manger de leurs bouillies si sales et si fades, après en avoir goûté j'en voulus donner le reste à la parenté de mon hôte, aussitôt on me dit *Khita, Khita*, mange tout, mange tout, *acoumagouchan*, c'est un festin à tout manger<sup>1268</sup>.

Si l'hospitalité se fonde sur le partage et l'accueil, elle repose aussi sur une condition, d'où l'expression d'hospitalité « conditionnelle<sup>1269</sup> » de Derrida. Ici la soumission à cette condition est si forte qu'elle relève d'une injonction. Accueillir l'autre signifie le soumettre à une obligation de consommation ; être accepté dans la communauté de l'autre signifie accepter de s'y conformer : « il faut aussi que chacun mange ce qu'on lui donne<sup>1270</sup> » affirme Sagard. Cette affirmation de la souveraineté auquel l'invité est subordonné inverse les rapports.

Partager le repas implique aussi d'accepter sa dimension spirituelle. Etant investi d'une dimension sacrée, le refuser constitue une triple insulte, à l'hôte, aux convives et aux esprits :

Si c'était un banquet à tout manger, ayant un caractère religieux ou médical, chaque convive devait avaler tout ce qu'on lui donnait, si énorme que fût sa part du reste. Sans quoi, c'était un outrage à l'hôte, une injure aux convives et une impiété vis-à-vis des Esprits<sup>1271</sup>.

---

<sup>1264</sup> *Id.*, p. 91-92.

<sup>1265</sup> « Mangez », Gabriel Sagard, *Dictionnaire de la langue huronne*, *op. cit.*, p. 393.

<sup>1266</sup> RJ, vol. 6, p. 278.

<sup>1267</sup> RJ, vol. 6, p. 292.

<sup>1268</sup> RJ, vol. 7, p. 98.

<sup>1269</sup> Jacques Derrida, « Hostipitalité », dans Ferda Keskin et Önai Sözer (dir.), *Pera Peras Poros : atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, Istanbul, Cogito, 1999, p. 17.

<sup>1270</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 199.

<sup>1271</sup> RJ, vol. 11, p. 111.

L'hôte est alors soumis à une tension, entre l'acceptation et le refus, pour surmonter la néophobie et éviter l'exclusion. Il est forcé au partage, car le refus d'échange est considéré comme une offense : « c'est faire une espèce d'affront à un sauvage de refuser les morceaux qu'il présente<sup>1272</sup> ». La consommation apparaît alors comme une sommation :

Au commencement, comme ils ne salent point ni leurs bouillons ni leurs viandes et que la saleté même fait leur cuisine, je ne pouvais manger de leurs salmigondies [...], jusqu'à ce que mon hôte me tançait de ce que je mangeais si peu<sup>1273</sup>.

Quelque soit l'ampleur de la portion servie, l'obligation de l'honorer est maintenue. Elle est une condition à remplir pour « être aimé » :

Je luy dis que nostre coustume n'était pas de manger à toutes heures, que neantmoins je prendrais ce qu'il me donnerait, pourvu qu'il ne m'en donnast guère souvent. Ils se mirent tous à rire, et une vieille me dit, que si je voulais estre aimé de leur nation, il fallait que je mangeasse beaucoup<sup>1274</sup>.

Le *Dictionnaire de la langue huronne* de Sagard, révèle, à la rubrique « Manger<sup>1275</sup> », les préoccupations des Amérindiens quant à cette dimension totale de la consommation. Ce sujet semble alimenter fréquemment les conversations, tel qu'en attestent les questions: « Tout est-il mangé, consommé, usé ? *Dachiayé*<sup>1276</sup> », les réponses : « Tout est mangé, consommé, usé. *Onné ochiayé*<sup>1277</sup> », et les constats : « Tout n'est pas encore mangé, *Asson higo*<sup>1278</sup> », « Tu n'as pas tout achevé de manger. *Danstan uoiti téséxren*<sup>1279</sup>. »

L'impératif de consommation totale entraîne des repas d'une longueur infinie : « je rougis de dire que souvent ils y font les jours et les nuits entières, car enfin il faut vider la chaudière<sup>1280</sup> ». Brébeuf rapporte, dans sa *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-*

---

<sup>1272</sup> RJ, vol. 6, p. 248.

<sup>1273</sup> RJ, vol. 7, p. 46

<sup>1274</sup> RJ, vol. 7, p. 98.

<sup>1275</sup> Sagard, *Dictionnaire de la langue huronne*, op. cit., p. 394-395.

<sup>1276</sup> *Id.*, p. 394.

<sup>1277</sup> *Ibid.*

<sup>1278</sup> *Ibid.*

<sup>1279</sup> *Ibid.*

<sup>1280</sup> RJ, vol. 10, p.178

*France en l'année 1636*, que les festins à chanter, *Atouronta ochien*, sont pantagrueliques. Aux villages hurons d'Andiata et de Contarrea, ils « durent vingt-quatre heures entières », au cours desquelles sont servis jusqu'à « quarante chaudières [...] trente cerfs [...] quatre ours<sup>1281</sup> ». Ces excès sont tels que certains « ne peuvent presque respirer », dit Sagard<sup>1282</sup>, car « [il] faut crever plutôt que de rien laisser<sup>1283</sup> ». C'est ce qui fait dire à Joutel : « Nous aurions eu, en vérité, besoin d'avoir plusieurs ventres<sup>1284</sup> ».

La consommation s'inscrit dans une logique de compétition où celui qui mange le plus gagne en reconnaissance et en prestige. Le repas vise à acquérir ou maintenir un statut, tel que le souligne Conrad Heidenreich<sup>1285</sup> : « lorsque ce sont festins à tout manger, il ne faut rien laisser, autrement vous êtes obligés à payer quelque chose, et perdriez la réputation de brave homme<sup>1286</sup> ».

### c) Entre hôte et otage : la crainte de l'exclusion

Le partage du repas apparaît comme une contrainte et presque un devoir, car ceux qui dérogent au principe de l'hospitalité subissent une exclusion du repas et donc de l'alliance. L'hôte, invité, est alors un otage potentiel, un « hôtage ». Derrida crée le terme d'« hostipitalité » pour souligner cette tension<sup>1287</sup>. « Pas d'hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi, [...] la souveraineté ne peut s'exercer qu'en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence<sup>1288</sup>. » Cette crainte agit comme un puissant ressort d'acceptation de la nourriture. Le père Le Jeune relate la mise à l'écart de ceux qui ne se soumettent pas au rituel de la pleine consommation qu'il qualifie de « tyrannie<sup>1289</sup> »:

---

<sup>1281</sup> RJ, vol. 10, p. 178.

<sup>1282</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 199.

<sup>1283</sup> RJ, vol. 5, p. 130. Ils « jouent à se faire crever », RJ, vol. 7, p. 198.

<sup>1284</sup> *Relation de Henri Joutel*, dans Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 3, p. 452-453.

<sup>1285</sup> Conrad Heidenreich, « Huron », dans William C. Sturtevant (dir.), *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1978, vol. 15, p. 373.

<sup>1286</sup> RJ, vol. 4, p. 199 ; RJ, vol. 5, p. 98-100.

<sup>1287</sup> Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

<sup>1288</sup> *Op. cit.*, p. 53.

<sup>1289</sup> RJ, vol. 10, p. 178.

Si vous ne pouvez avaler tout ce qu'on vous a servi en un seul jour [...] on vous laissera là dans un petit retranchement où personne n'entrera que vous, pendant vingt-quatre heures entières<sup>1290</sup>.

Pour éviter ces mesures punitives d'isolement, des stratégies visent à recourir à un intermédiaire pour occuper la place et la fonction de l'invité qui a manqué à ses obligations. Il s'agit de se dédoubler, soit de « louer » un autre convive, car « on ne permet à personne de quitter l'assemblée, que l'on n'ait tout mangé. Que si on ne peut plus manger, on est obligé de louer quelqu'un, qui soit en état de tenir la place de ceux qui sont repus<sup>1291</sup> ». Cela équivaut à un « échange réparateur<sup>1292</sup> » qui vise à rétablir ou maintenir l'équilibre de l'interaction par un tiers qui répare le défaut d'interaction, considéré comme une offense. Ainsi Le Jeune se fait-il aider pour vider son écuelle :

Je me mis à rire et leur dis qu'ils jouaient à se faire crever [...] mon hôte [...] me dit, que dis-tu *Nicanis* ? Je dis que je ne saurais tout manger, donne-moi, ce fit-il, ton écuelle, je t'aiderai [...], il avala tout [...] en deux tours de gueule, tirant une langue longue de la main pour la lécher au fond et partout afin qu'il n'y restât rien<sup>1293</sup>.

Ces procédures de compensation sont tout aussi ritualisées :

Il faut aussi que chacun mange ce qu'on lui donne, et s'il ne le peut, pour être trop saoul, il faut qu'il se rachète de quelque petit présent envers le Maître du festin et avec cela il faut qu'il fasse achever de vider son écuelle par un autre<sup>1294</sup>.

La répétition ternaire du verbe d'obligation « il faut » insiste, par la modalité déontique, sur la nécessité de cette rigoureuse observance pour assurer l'ordre du rituel lorsque l'invité ne peut satisfaire aux exigences de l'hospitalité. Cette substitution se fait aussi au moyen de cadeaux pour rétribuer celui qui accepte de remplir le rôle :

---

<sup>1290</sup> *Ibid.*

<sup>1291</sup> Hennepin, *Nouveau Voyage*, p. 149.

<sup>1292</sup> Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne, II*, Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 159.

<sup>1293</sup> RJ, vol. 7, p. 98.

<sup>1294</sup> Sagard, *op.cit.*, p.199. Selon Pierre Boucher: « Si ce sont des Algonquins, ils peuvent emporter leurs plats de sagamité chez eux; mais chez les Iroquois & Hurons, cela n'est pas permis, il faut tout manger ce qui vous est servy; c'est d'où vient qu'ils portent des plats fort petits: car on n'ose pas sortir de la cabane avant que d'avoir vidé son plat, à moins que de faire quelque petit présent au Maistre du festin, un cousteau, une alesne, un pain de petun », Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle des mœurs & productions du pays de la Nouvelle France, vulgairement dite le Canada*, Paris, Florentin Lambert, 1664, p. 110-111.

Lorsqu'il s'y trouve quelqu'un qui n'a pas la force d'observer cette loi ridicule, il s'adresse à celui des conviés qu'il sait être de meilleur appétit : « Mon frère, lui dit-il, aie pitié de moi, je suis mort si tu ne me donnes la vie. Mange ce qui me reste, je te ferai présent de telle chose. » C'est l'unique moyen qu'ils aient de sortir d'embarras<sup>1295</sup>.

Il faut donc monnayer pour ne pas être exclu. L'hospitalité n'échappe pas à l'impératif de réciprocité ; selon Benveniste, « est *hostis* celui qui compense mon don par un contre-don<sup>1296</sup>. »

#### d) La dette de l'hospitalité et la règle de réciprocité

Cette notion de compensation est le fondement l'hospitalité selon Benveniste. Le terme d'hospitalité est « fondé sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* implique toujours la notion de réciprocité) par obligation de compenser un cadeau ou un service dont il a bénéficié<sup>1297</sup> ». Chaque acte d'hospitalité inflige une dette sur l'invité, à rembourser par un autre acte. Donner l'hospitalité, c'est donc rendre l'autre redevable. Ainsi Sagard refuse-t-il l'invitation aux festins pour ne pas devoir inviter réciproquement en retour:

Ils nous venaient aussi souvent prier de festin ; mais nous n'y allions que le plus rarement qu'il nous était possible, pour ne nous obliger à leur en rendre<sup>1298</sup>.

A l'inverse, Le Jeune offre l'hospitalité dans le but de la recevoir en retour. Elle se révèle ainsi stratégique, investie d'une finalité :

Trois capitaines de diverses nations nous vinrent voir, [...] nous les fîmes manger, [...] je leur fis le meilleur accueil qui me fut possible sachant que nos pères qui vont aux Hurons devaient passer par leur pays<sup>1299</sup>.

---

<sup>1295</sup> RJ, vol. 67, p. 164.

<sup>1296</sup> Emile Benveniste, *op. cit.* p. 93.

<sup>1297</sup> *Id.*, p. 94 ; voir aussi Claude Raffestin, « Réinventer l'hospitalité », *Communications*, vol. 65, no 1, 1997, p. 168

<sup>1298</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 174.

<sup>1299</sup> RJ, vol. 5, p. 226.

## 2. Devenir l'autre pour le faire sien : l'adaptation et l'imitation

### a) Faire l'autre comme soi

A travers le repas, l'hôte et l'invité luttent pour imposer leur identité sociale et culturelle ou pour la préserver, par le refus. Avant d'avoir des sujets, le maître était son propre sujet, les racines *-pet*, *-pot* - et *-pt-* (latin - *pte*, *i -pse*) signifient originellement « l'identité personnelle<sup>1300</sup> ». Ainsi *potis* ne désigne pas seulement le maître, mais le maître qui est « éminemment lui-même<sup>1301</sup> », la personnification de l'identité personnelle et du groupe qu'il représente. L'hôte doit être le maître chez soi ; « chez lui » ne représente pas seulement un lieu d'habitation, mais le fait de résider dans une identité. Le pouvoir de *potis*<sup>1302</sup> n'est donc rien d'autre que l'ipséité, ou l'identité de soi. D'où la tradition qui soutient que le but ultime de l'hospitalité doit être le maintien et la protection de son identité et celle de la famille ou tribu.

Les missionnaires jugent d'emblée les pratiques alimentaires amérindiennes comme étant diaboliques, soit l'expression de valeurs inversées, comme le note Le Jeune : « leur Paradis [...] est le ventre<sup>1303</sup> ». Ils se plient à ces coutumes avec l'ambition de les modifier :

*Si Regnum Dei non est esca et potus, si le royaume de Dieu n'est pas à boire et à manger, il est bien celui que le Diable a usurpé sur ces pauvres aveugles. Plaise à notre Seigneur d'avoir pitié d'eux et les délivrer de cette tyrannie<sup>1304</sup>.*

### b) L'adaptation : « Omnibus omnia fieri propter Christum<sup>1305</sup> »

Face à la forte influence de son hôte, notamment lors des festins à tout manger, le missionnaire est sous une tension constante entre l'acceptation, le compromis ou le refus, l'enjeu étant de s'adapter pour être adopté. Dans ce combat contre soi-même, l'hésitation

---

<sup>1300</sup> Dans la famille linguistique indo-européenne, ces racines forment la base d'une série d'adjectifs signifiant « lui-même », « le sien », « à lui », Emile Benveniste, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1301</sup> Emile Benveniste, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1302</sup> RJ, vol. 6, p. 250.

<sup>1303</sup> RJ, vol. 6, p. 248.

<sup>1304</sup> RJ, vol. 10, p. 178.

<sup>1305</sup> RJ, vol. 33, p. 142.

entre la proximité et la distance souligne la fragilité de l'adaptation et de ses tentatives qui souvent se soldent par un échec, comme l'exprime Sagard :

Nous cabanâmes assez proches d'eux et fimes chaudière à la Huronne, mais je ne pu manger encore de leur sagamité pour n'y être pas accoutumé et me fallut ainsi coucher sans souper<sup>1306</sup>.

La consommation dans ce contexte ne suit pas les étapes traditionnelles d'identification, de sélection et de familiarisation. Manger procède d'une nécessaire adaptation qui relève du mimétisme. Il fallait s'accoutumer « à manger de tout ou bien mourir de faim<sup>1307</sup>. » L'ajustement à l'autre est imposé par les circonstances, comme le résume Le Jeune qui finit par manger avec ses mains comme ses commensaux :

Il vous jettera une pièce de chair toute brûlante et pleine de graisse, comme on jetterait un os à un chien, disant *Nakimitchimi*, tiens, voilà ta part, voilà ta nourriture. Si vous êtes habiles hommes vous la retenez avec les mains sinon prenez garde à votre robe ou à ce que les cendres ne servent de sel. [...] Enfin il fallut devenir sauvage parmi les sauvages. Je jetai les yeux sur mon compagnon puis je tachais d'être aussi brave homme que lui [...] <sup>1308</sup>.

L'adaptation est considérée comme accomplie lorsque la nourriture étrangère est adoptée, au point où elle est même préparée par le missionnaire qui invite les Amérindiens à partager sa cuisine. Sagard finit par apprécier la sagamité, dans une version adaptée, et à en offrir aux Hurons.

Notre vie et nourriture ordinaire était des mêmes mets et viandes que celles que les Sauvages usent ordinairement, sinon que celle de nos sagamités étaient un peu plus nettement accommodées<sup>1309</sup>.

---

<sup>1306</sup> Sagard, *op.cit.*, p.150.

<sup>1307</sup> *Id.*, p. 300.

<sup>1308</sup> A tel point que les jésuites en offrent même aux Hurons qu'ils viennent en voler. La sagamité de Brébeuf est particularisée par l'adjectif « notre » sagamité qui témoigne de l'appropriation du mets : « Car il y a de ces écornifleurs, qui ne manquent point de venir à cette heure là, pour participer à nostre Sagamité », RJ, vol. 8, p. 112.

<sup>1309</sup> Sagard, *op. cit.*, p.172.



L' « accommodement » consiste en l'assaisonnement, au moyen de « petites herbes<sup>1310</sup> » (marjolaine sauvage, *Ongnehon*) et de condiments (ail, oignon, *Anonque*<sup>1311</sup>) pour « donner goût et saveur<sup>1312</sup> ». Ce qui apparaît ici comme un détail mineur représente un moyen majeur de s'adapter à la nourriture de l'autre par l'introduction de la familiarité, créant une sagamité métissée. Sagard va même jusqu'à « trouv[er] bonne la sagamité qui était faite dans notre Cabane, pour être assez nettement accommodée<sup>1313</sup> ». L'assaisonnement permet d'atténuer la néophobie, selon Claude Fischler<sup>1314</sup>, et il « change foncièrement le statut de l'alimentation. Il transforme les ingrédients en aliments et instaure la cuisine, entendue justement comme l'art des mélanges et la composition des contraires. Il témoigne d'une recherche du bon goût<sup>1315</sup>. » Cependant, le plat adapté au goût de Sagard ne répond plus à celui des Amérindiens. Pour les Hurons, cet assaisonnement représente un élément étranger qui modifie leur sagamité. A leur tour, ils refusent donc d'en manger: « ils n'en voulaient nullement goûter disant que cela sentait mauvais<sup>1316</sup> ». L'adaptation, qui se fait par une appropriation, entraîne une transformation du plat traditionnel qui le dénature. L'introduction de la familiarité crée une nouveauté et une différence qui suscitent l'aversion des Hurons. Enfin, et de façon plus surprenante, Sagard finit par apprécier la viande de chien dont il estime le « goût un peu approchant à [celui] du porc<sup>1317</sup> ». Ce qui était abhorré devient apprécié : tandis qu'au commencement cette viande lui « faisait horreur<sup>1318</sup> », il finit par en « trouv[er] la chair bonne<sup>1319</sup> ».

L'adaptation relève avant tout d'une nécessité. Le missionnaire accepte les codes et les conditions de l'autre, préférant être considéré comme un *hospes* qu'un *hostis*. Cette acceptation répond plus largement au principe d'obéissance de la Compagnie de Jésus,

---

<sup>1310</sup> *Ibid.*

<sup>1311</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 313.

<sup>1312</sup> Sagard, *op. cit.*, p.172.

<sup>1313</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 163. Il ajoute : « je n'en pouvais seulement manger lors qu'il y avait du poisson puant demincé parmi, ou d'autres petits, qu'ils appellent *Auhaitsique*, ni aussi de l'*Eindohy* ».

<sup>1314</sup> Claude Fischler, *op. cit.*, p. 109.

<sup>1315</sup> Paul Arriès, *Une histoire politique de l'alimentation : du paléolithique à nos jours*, Paris, Max Milo Editions, 2016, p. 42.

<sup>1316</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 172.

<sup>1317</sup> Sagard, *op. cit.*, p. 299.

<sup>1318</sup> *Ibid.*

<sup>1319</sup> *Ibid.*

« inconditionnelle, et même aveugle », selon Shenwen Li<sup>1320</sup>. Selon la *Lettre sur l'obéissance* de Loyola (1553), « je ne dois pas désirer m'appartenir, mais appartenir à mon créateur et à son représentant. Je dois me laisser guider et déplacer comme un pain de cire se laisse malaxer<sup>1321</sup>. »

Cette conversion inversée, aux coutumes amérindiennes, vise à les convertir spirituellement en retour. L'adaptation relève alors d'une imitation stratégique (mimicry) qui vise à devenir l'autre pour mieux l'attirer à soi et ainsi le « gagner » : il faut « s'accommoder à leurs façons de faire, même ridicules, pour les attirer aux nôtres [...]. Alors il n'y a plus à délibérer; il faut bien se faire à leurs manières et à leurs usages, afin de mériter leur confiance, et de les gagner à Jésus-Christ<sup>1322</sup>. » La faculté d'adaptation des jésuites repose sur cette capacité mimétique qui est au fondement de leur stratégie d'immersion et qui constitue la « force » de la compagnie, comme l'a souligné Shenwen Li<sup>1323</sup>. Pour ce faire, « ils s'approprient leur coutume et leurs codes moraux<sup>1324</sup> ». Le but ultime est celui de l'union de deux cultures que tout oppose. Comme le souligne Guy Poirier, les jésuites étaient probablement « l'ordre le plus actif dans la promotion de ce rêve d'une nation métissée<sup>1325</sup>. »

Ce métissage résulte d'une souplesse qui vise à se fondre dans la culture amérindienne pour se faire le serviteur de l'autre en vue de devenir son maître spirituel. Nul n'exprime mieux cette idée que le père Ragueneau :

Il y a sans doute beaucoup à souffrir dans toutes ces missions, pour la faim, pour l'insipidité des vivres, pour le froid, pour la fumée, pour la fatigue des chemins, pour le péril continu dans lequel il faut vivre, d'être assommé par des Hiroquois marchant dans la campagne ou d'être pris captif [...]. Mais après tout, tous ces maux ensemble sont plus faciles à supporter qu'il n'est aisé de pratiquer le conseil de l'apôtre : « *Omnibus omnia fieri propter Christum* »; de se faire tout à tous pour gagner tout le monde à Jésus-Christ<sup>1326</sup>.

---

<sup>1320</sup> Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 32.

<sup>1321</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>1322</sup> RJ, vol. 67, p. 140.

<sup>1323</sup> Shenwen Li, *op. cit.*, p. 37.

<sup>1324</sup> *Ibid.*

<sup>1325</sup> Guy Poirier (dir.), « Introduction », *Textes missionnaires dans l'espace francophone. Tome II : L'envers du décor*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Hermann, 2018, p. 5.

<sup>1326</sup> RJ, vol. 33, p. 142.

De leur côté, les Amérindiens utiliseront eux aussi la nourriture pour négocier leur conversion. Selon la prière du Notre Père, « donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour », les Hurons considèrent l'aliment comme un don de Dieu, père nourricier, et réclament donc au père Vimont en 1642 d'être nourris, en échange de leur foi :

Toi qui peux tout, donne-moi à manger, je t'en prie, nourris mes gens, ils sont à toi, tu les as formés ; rien ne t'est impossible, donne-leur à manger, ils te disent comme moi, donne-nous à manger, tu es notre père, ils disent vrai, car tu es notre père ; si tu nous donnes à manger nous croyons toujours en toi<sup>1327</sup>.

Ils fondent la légitimité de leurs demandes sur la logique de la preuve, laquelle constitue une mise à l'épreuve de la crédibilité du missionnaire, comme l'expriment les Hurons envers Sagard : « s'il [Jésus] ne nous exauce et que nos blés viennent à se perdre, nous croirons que vous n'êtes pas véritables et que votre Jésus n'est point si bon ni si puissant que vous nous avez annoncé<sup>1328</sup>. »

---

<sup>1327</sup> RJ, vol. 22, p. 56.

<sup>1328</sup> *Ibid.*

### c) L'hybridité

L'adaptation des religieux donne lieu à une « conjugaison du christianisme avec les pratiques amérindiennes<sup>1329</sup> ». Marie de l'Incarnation, supérieure des Ursulines, témoigne de cette « combinaison de pratiques et de croyances<sup>1330</sup> », en s'adaptant aux coutumes amérindiennes pour attirer à elle les « infidèles » par leurs mets favoris. Le mélange des ingrédients qui caractérise la cuisine vise le mélange des identités. La supérieure crée alors une sagamité toute particulière. Alors que les prescriptions catholiques recommandent une consommation limitée du gras, elle insiste sur son usage dans la recette qu'elle nous livre. Composée d'« un boisseau de pruneaux noirs [spécialité tourangelle], quatre pains de six livres pièce, quatre mesures de farine de pois ou de blé d'Inde<sup>1331</sup> », elle n'hésite pas à souligner la part importante de graisse qu'elle y met, soit : « une douzaine de chandelles de suif fondues, deux ou trois livres de gros lard, afin que tout soit bien gras, car c'est ce qu'ils aiment<sup>1332</sup> ». Par les attraits corporels, on tente de « gagner » les Amérindiens sur le plan spirituel. Les pratiques alimentaires initialement fustigées sont adoptées pour en faire un « appât » en vue de les convertir : « Voilà comment on les gagne, et comme à la faveur d'un appât matériel on les attire à la grâce de Jésus-Christ<sup>1333</sup>. »

Le repas devient un lieu de prêche, comme l'indique le père Le Mercier en mission chez les Hurons à Ossossané en 1638 : « les festins sont les grosses cloches du pays<sup>1334</sup> ». Marie de l'Incarnation souligne l'efficacité de cette méthode qui entraîne une attraction immédiate : « Nous leur faisons festin de pois ou de sagamité de bled d'Inde avec des pruneaux, après ils étaient quasi tout le jour à notre grille pour recevoir quelque instruction ou apprendre quelque prière<sup>1335</sup>. »

L'hybridité issue du mimétisme apparaît comme un moyen efficace d'intégration. Si l'identité a souvent été considérée comme une construction basée sur la différenciation, à travers les

---

<sup>1329</sup> Shenwen Li, *op. cit.*, p. 303.

<sup>1330</sup> *Ibid.*

<sup>1331</sup> Marie de l'Incarnation, *Lettres de la vénérable Marie de l'Incarnation*, Paris, Louis Billaine, 1681, p. 338.

<sup>1332</sup> *Ibid.*

<sup>1333</sup> *Ibid.*

<sup>1334</sup> RJ, vol. 15, p. 112.

<sup>1335</sup> Marie de l'Incarnation, *op.cit.*

différences avec les autres, il faut ici les diluer pour atténuer les tensions et permettre la coexistence, voire l'intégration relative de cultures très diverses à travers des pratiques hybrides. L'alimentation joue un rôle important dans ce processus. L'identité est flexible, constamment reconstruite par le compromis et le mélange. « Les identités culturelles ne sont pas closes et substantielles mais, au contraire, instables, continuellement transformées par les contacts, les conflits, les échanges avec d'autres cultures<sup>1336</sup>. »

#### d) L'accomplissement par la souffrance

Cette expérience qui expose à la faim, à la saleté et au dégoût, pousse les religieux dans des retranchements qui illustrent leurs vertus exceptionnelles d'endurance et de courage. Elle met en scène l'exemplarité de ces êtres dont les souffrances corporelles renforcent la grandeur spirituelle, car « le voyage est un itinéraire de mortification nécessaire et le corps prend sa part à cette dynamique spirituelle<sup>1337</sup>. » Selon le père Lalemant, « être excellent chrétien et être en même temps dans les épreuves de la souffrance, ce sont deux choses inséparables<sup>1338</sup>. » L'épreuve alimentaire nourrit le défi du missionnaire et fait partie du combat (*agôn*) mené sans relâche pour la gloire de Dieu.

Le père Le Jeune va jusqu'à faire de la souffrance alimentaire et corporelle le moyen de nourrir spirituellement les Amérindiens: « il faut endurer la faim, la soif, la nudité, pour les nourrir et pour les revêtir de Jésus-Christ<sup>1339</sup>. » Ainsi, l'épreuve du repas permet l'accomplissement du missionnaire, pour qui, plus les souffrances sont élevées, plus la mission est réussie. « Les traces laissées sur le corps servent d'ultimes actes de dévotion<sup>1340</sup>. » Le récollet Chrestien Leclercq évoque les « mortifications » qu'il en coûte pour convertir l'autre :

---

<sup>1336</sup> Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIe-XXe siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 15.

<sup>1337</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « Le corps à l'épreuve du voyage », *Viatica* [En ligne], n°1, URL : <http://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=363>.

<sup>1338</sup> RJ, vol. 26, p. 212.

<sup>1339</sup> RJ, vol. 43, p. 186.

<sup>1340</sup> Laurier Turgeon, « Les relations des jésuites entre hagiographie et ethnographie : traduire les récits de captivité du père Isaac Jogues », dans Laurier Turgeon et Pierre Guillaume (dir.), *Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVIe au XXe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 2007, p. 101.

Toutes ces disgrâces sans doute ne sont pas les moindres mortifications, que souffrent les missionnaires, qui pour se faire tout à tous, à l'exemple de Saint-Paul, afin de gagner ces peuples à Jésus-Christ, ne laissent pas malgré tant d'incommodités, de travailler sans relâche à la conversion de ces pauvres infidèles<sup>1341</sup>.

Le missionnaire construit sa grandeur par la singularité de ses exploits qui reposent sur la mise à l'épreuve du corps. Les pertes physiques issues d'une expérience alimentaire douloureuse, visent un gain spirituel, car l'affaiblissement du corps mène à l'élévation de l'âme, comme l'affirme le père Vimont, dans une « confession » solennelle :

Leur vivre n'est pour l'ordinaire que de la bouillie de farine de blé d'Inde, cuite dans l'eau, sans sel et sans autre ragoût que l'appétit [...] mais je vous confesse et vous donne parole, que l'accroissement de l'esprit récompense bien les défauts que souffre le corps<sup>1342</sup>.

Le corps souffrant est un corps heureux, tel que l'exprime le père Lalemant qui affirme « trouver un bonheur indicible dedans toutes [s]es pertes<sup>1343</sup> ». Ainsi, « le corps se voit engagé dans une aventure qui retourne tout désagrément matériel en agrément spirituel<sup>1344</sup>. » Le discours missionnaire est organisé autour d'une série d'oppositions dialectiques et d'une alliance des contraires qui transforme la souffrance en joie pour en faire la matière d'un geste héroïque. Chez Le Jeune, la famine est décrite comme une « mort langoureuse », vécue comme un « temps d'abondance, une joie qu'on peut bien sentir, mais qu'on ne peut décrire<sup>1345</sup> ». Le père de Quen tient le même discours : « le zèle et l'ardeur qu'on a de gagner ces pauvres gens à Dieu répand un sucre si doux sur toutes les difficultés qu'on y rencontre, qu'on trouve en vérité *dulcedinem in forti*, la douceur dans l'amertume<sup>1346</sup>. » Plus encore, les peines corporelles infligées par l'expérience alimentaire permettent de vivre pleinement l'expérience de la croix, ultime accomplissement. Le père Vimont, ayant « pour toute nourriture, une poignée ou deux de blé rôti, ou de farine détremée dans l'eau, qui bien

---

<sup>1341</sup> Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, op. cit., p. 74.

<sup>1342</sup> RJ, vol. 24, p. 300.

<sup>1343</sup> RJ, vol. 26, p. 218.

<sup>1344</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, «Le corps à l'épreuve du voyage», *Viatica* [En ligne], n°1, URL : <http://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=363>.

<sup>1345</sup> RJ, vol. 7, p. 50.

<sup>1346</sup> RJ, vol. 42, p. 64.

souvent laissent notre faim tout entière », conclut : « n'est-ce pas là mener une vie qui n'a rien de douceur sinon la croix de Jésus-Christ <sup>1347</sup> ? »

Par ces souffrances et cette lutte dans l'adversité s'accomplit le sacrifice, une notion essentielle qui vise, par l'exemplarité du don de soi aux autres, à se faire le double du Christ. Non seulement il révèle une capacité d'endurance et un courage supérieurs, mais il permet d'atteindre le sacre de la mission : « mourir en croix ». La mort est alors un triomphe plutôt qu'une défaite. A la fois aspiration et gloire de la mission, elle en est l'aboutissement espéré d'après Ragueneau :

[ces] peines extraordinaires, sans aucune consolation, au moins celles que l'on appelle sensibles : toujours coucher à plate terre, vivre [...] dans un petit enfer de fumée [...] où on est rempli de vermine [...] et les meilleurs mets qu'on y mange pour ordinaire, n'étant que de la colle, faite de farine de blé d'inde bouillie dans l'eau [...] ce ne sont pas là des épreuves qui soient à la portée d'une vertu commune [...] sans doute qu'il faut un courage digne des enfants de Dieu, pour ne perdre cœur au milieu de cet abandon [...] afin de mourir en croix <sup>1348</sup> .

Cette spiritualité de la croix repose sur la notion centrale de l'imitation, énoncée dans le texte spirituel *L'imitation de Jésus-Christ*, selon lequel « nous devons nous renoncer nous-mêmes et imiter Jésus-Christ en portant la Croix <sup>1349</sup> ». Le père Brébeuf en évoque d'ailleurs sa lecture : « sans dessein je suis tombé sur le chapitre *De regia via sanctae crucis*, « De la voie royale de la sainte croix », chapitre qui se situe très exactement au centre de l'Imitation <sup>1350</sup> ».

---

<sup>1347</sup> RJ, vol. 19, p. 126.

<sup>1348</sup> RJ, vol. 36, p. 220.

<sup>1349</sup> *L'imitation de Jésus-Christ*, Traduction par l'abbé de Lamennais, Paris, Librairie classique, 1825, p. 393.

Il s'agit de l'un des premiers textes de spiritualité, écrit à la fin du Moyen-Age.

<sup>1350</sup> RJ, vol. 34, p. 162.

## CONCLUSION

L'expérience de la consommation alimentaire est avant tout celle d'un vif choc qui met à l'épreuve le corps et les sens, illustrant le profond vertige de la rencontre. Animé par une constante tension qui en constitue sa dynamique, le repas peut être défini, à l'image de la rencontre, comme un défi pour l'adaptation. Ici, il prend même la forme d'un *agôn*, soit d'une lutte contre son propre corps et ses valeurs.

Le récit de la rencontre alimentaire est celui qui exprime le plus d'émotions. La narration des sensations fortes issues du désagrément alimentaire vise à attester de l'accomplissement de la mission. Les épreuves corporelles qui entraînent la perte des forces physiques jusqu'à la souffrance contribuent à l'éclat du missionnaire.

J'ai utilisé la notion d'hospitalité à la lumière de son étymologie, comme opposition entre *l'hostis* et *l'hospes*. La consommation alimentaire apparaît comme une négociation pour résoudre une telle dualité. L'hospitalité permet à la fois la constitution de l'identité et la défie, suggérant que le lieu d'accueil peut aussi devenir inhospitalier, éloigné par l'introduction de quelque chose d'étranger qui menace de contaminer ou de dissoudre son identité.

L'acceptation ou le refus de la nourriture et des coutumes à table détermine les relations entre les voyageurs français et les Amérindiens. Ici, l'imitation révèle la capacité d'adaptation des missionnaires. Elle illustre le jeu de la mimicry qui consiste à se fondre dans l'autre, y compris par l'alimentation, pour l'attirer à soi. Si la nourriture peut être considérée comme un moyen de combler le fossé de la distance culturelle, elle est aussi un acte symbolique d'incorporation de l'autre.

L'hospitalité, réglée elle aussi par la réciprocité, est un moyen d'assujettir l'autre. Elle est l'expression d'un pouvoir en soumettant l'étranger à l'acceptation de ses codes et de ses normes. Elle inverse ainsi les rapports de force, par sa capacité d'inclusion ou d'exclusion de l'autre dans son territoire. Le voyageur s'y soumet dans le but de transformer son hôte, ainsi l'hospitalité initie un cercle de domination.



Figure 31 : Cartouche de la carte *Partie de l'Amérique septentrionale* [...], par Jean-Baptiste Franquelin, 1699.



Source : Bibliothèque et Archives Canada

## CONCLUSION

La rencontre entre Français et Amérindiens dans les récits de voyage en Nouvelle-France, bien plus qu'une mise en présence d'individus, est avant tout un « face-à face des cultures<sup>1351</sup>. » Elle provoque un choc et entraîne une transformation qui ne laissent intacts ni l'autorité coloniale ni la société colonisée mais qui les hybridise, opérant une translation des identités.

**« Tout leur jeu n'était que fourbe<sup>1352</sup> » : le double jeu**

La notion de jeu a permis d'offrir une nouvelle lecture de la rencontre et de mettre en évidence son caractère stratégique. La rencontre apparaît comme une quête de l'alliance pour la conquête du pouvoir, entendu comme « un processus dynamique de manipulation et de transformations culturelles<sup>1353</sup>. »

De l'apprivoisement à l'assujettissement, de la séduction à la domination, sous couvert de relations d'amitié, de fraternité et de paternité, chacun tente de s'appropriier l'autre ; les relateurs, par le pouvoir des mots qui traduisent ou travestissent la rencontre, les Amérindiens par l'emprise du corps et des rituels auxquels doivent se soumettre les Français.

Cette étude démontre comment chacun tente de se rendre maître du jeu. La conquête pour l'acquisition du pouvoir s'établit par ce que nous nommerons le jeu de Janus, soit la ruse du double, qui consiste par le mimétisme à devenir autre pour mieux masquer le soi, à dissimuler pour mieux manipuler, à « se faire l'Autre<sup>1354</sup> » pour mieux le transformer.

Si d'aucuns considèrent « la capacité supérieure des Européens à manipuler la culture de l'Autre<sup>1355</sup> », nous estimons que la rencontre est plutôt la scène d'un double jeu mené tant par les Français que par les Amérindiens. Si « la dissimulation est naturelle à ces sauvages<sup>1356</sup> », elle est au cœur d'un jeu exécuté mutuellement en vue d'accroître son gain et

---

<sup>1351</sup> James Axtell, *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 274.

<sup>1352</sup> RJ, vol. 33, p. 220.

<sup>1353</sup> Laurier Turgeon, « Échanges d'objets et conquête de l'autre en Nouvelle-France », *op. cit.*, p. 157.

<sup>1354</sup> François Moureau, *Le Théâtre des voyages : une scénographie de l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, p. 359.

<sup>1355</sup> Gilles Havard, *Empire et métissages*, *op. cit.*, p. 398.

<sup>1356</sup> RJ, vol. 18, 1669. Charlevoix va plus loin, il estime que le peuple de tout le Canada, « porte la dissimulation à un excès qu'on aurait peine à croire, si on ne l'avait éprouvé », *Histoire et description générale de la Nouvelle-France [...]*, 1744, vol. 1, p. 183.

minimiser toute perte. Deux principaux axes reliés le guident : *mimicry* et *agôn*, révélant à la fois l'ambivalence et le fragile équilibre de la relation, écartelée entre deux pôles : coopération et compétition. La rencontre s'inscrit dans une compétition (*agôn*), masquée par l'illusion de la *mimicry* qui feint la coopération. Sous le couvert d'un décentrement qui vise à vaincre une relation asymétrique, la *mimicry* relève en fait d'une ruse stratégique pour conjurer le risque de sa propre sujétion et créer celle de l'autre. Il en découle une hybridité et un métissage, corporels et identitaires, qui viennent brouiller à leur tour les cartes du jeu.

La rencontre d'évangélisation en Nouvelle-France n'échappe pas à cette logique. Fondée sur l'imitation ultime de la figure divine, elle fait de l'imitation le socle du stratagème de conversion : « devenir Sauvage avec les Sauvages<sup>1357</sup> ». Ces mots du père Le Jeune, prononcés en 1634 lors de son séjour chez les Montagnais, résument la devise missionnaire en Nouvelle-France, à tel point que « les missionnaires se faisaient chamanes plutôt que prêtres<sup>1358</sup> », comme en atteste l'appellation du père Allouez, surnommé *Manitou* par les Illinois<sup>1359</sup>, ou encore de Sagard qui porte le titre d'*Arondiuhanné*, celui qui connaît le surnaturel. Peu à peu, la rigidité et l'intransigeance des débuts s'estompent pour donner lieu à un « amalgame culturel<sup>1360</sup> » par cette imitation qui vise dans un premier temps à attirer et séduire, et progressivement, à créer une stratégie de substitution aux croyances autochtones pour les éradiquer *in fine*. Par une stratégie de substitution d'un régime de croyance à un autre, l'imitation par déviation donne lieu à une déformation stratégique, insistant « sur le caractère magique plutôt que cultuel<sup>1361</sup> ». « C'est ainsi que les robes noires prennent une place définitive dans la société amérindienne en remplaçant peu à peu les chamanes<sup>1362</sup> ». La *mimicry* règne également parmi les Amérindiens qui s'adonnent à un jeu tout aussi stratégique d'imitation des Français, jusqu'à feindre la foi, en dupant les missionnaires par

---

<sup>1357</sup> « Quand il faut devenir sauvage avec les sauvages, il faut prendre sa vie et tout ce que l'on a et le jeter à l'abandon », RJ, vol. 5, p. 168.

<sup>1358</sup> Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes, 1637-1701*, Québec, Septentrion/Nouveaux Cahiers du CELAT, 1992, p. 63.

<sup>1359</sup> RJ, vol. 6, p. 99.

<sup>1360</sup> Marc Jetten, *op.cit.*, p. 112.

<sup>1361</sup> Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, 1991, p. 60.

<sup>1362</sup> Marc Jetten, *op.cit.*, p. 99.

des conversions factices, motivées par la seule satisfaction de leurs intérêts (marchandises européennes, alliances, assistance économique etc.)

## L'interdépendance

L'analyse de la rencontre sous l'angle du jeu met en évidence l'interdépendance des relations. La rencontre, tout comme le jeu, repose sur « une tension entre deux ensembles de joueurs, simultanément antagonistes et interdépendants, qui se maintiennent l'un l'autre dans un équilibre mouvant<sup>1363</sup> ». Selon Norbert Elias, le jeu permet de « révéler le caractère du processus inhérent aux relations d'interdépendances humaines<sup>1364</sup> ». Il démontre le caractère profondément dynamique et mouvant des relations franco-amérindiennes, marquées par l'instabilité et la réversibilité des rapports de force.

La rencontre, au-delà de la découverte de l'autre, vise souvent la sujétion, comme l'illustrent ces propos de Tonti le 7 avril de l'année 1683 : « nous avons remercié Dieu pour ce voyage, au travers de tant de nations barbares, que nous n'avions pas seulement découvertes, mais en quelque façon soumises [...]<sup>1365</sup>. » Les alliances sont d'autant plus importantes que les Français ont cruellement besoin des groupes autochtones pour avoir une emprise sur le territoire et tenir tête aux Britanniques. Cette stratégie pour construire l'espace colonial traverse la Nouvelle-France de son début jusqu'à son terme. Elle a permis sa survie<sup>1366</sup>. En 1615, Champlain explique les motifs de son assistance contre les Iroquois qui révèlent la relation d'interdépendance qui le lie aux Amérindiens: « il était très nécessaire de les assister, tant pour les obliger davantage à nous aimer, que pour moyenner la facilité de mes entreprises et découvertures, qui ne se pouvaient faire que par leur moyen<sup>1367</sup> ». Un siècle et demi plus tard, Bougainville, en pleine guerre de Sept Ans exprime la même conception de la relation :

---

<sup>1363</sup> Norbert Elias et Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Presses-Pocket, [1994], 1998, p. 284.

<sup>1364</sup> Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, [1970], 1991, chapitre « Modèles de jeux », p. 93 et 107.

<sup>1365</sup> Henri de Tonti, *Relations de la Louisiane et du Fleuve Mississippi*, Amsterdam, J.F. Bernard, 1720, p. 129.

<sup>1366</sup> □Mason Wade, « French Indian Policies », dans Wilcomb E. Washburn (dir.), *History of Indian-White Relations, Washington, DC, Smithsonian Institution, 1988*, p. 21.

<sup>1367</sup> Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Emile Giguère, Montréal, Editions du Jour, 1973, vol. 2, p. 898.

« nous ne nous soutenons que par la faveur des Sauvages ; c'est le contrepois qui fait pencher la balance de notre côté, et les Sauvages acceptent la hache de ceux avec qui ils font un commerce avantageux<sup>1368</sup> ». Du début à la fin de la Nouvelle-France, dans un contexte d'exploration, de commerce, d'évangélisation ou de guerre, la rencontre s'inscrit dans une relation d'intérêt où chacun doit satisfaire aux intérêts de l'autre pour répondre aux siens.

### **Corps et échanges au cœur de la rencontre**

Ce travail a permis d'offrir un nouveau regard sur la rencontre franco-amérindienne en l'analysant principalement à travers les médiations du langage non-verbal, soit au-delà de la dimension linguistique à travers laquelle elle a longtemps été envisagée. De la saisie perceptive au contact tactile, la rencontre est avant tout le fruit d'un langage sensoriel. Face à la parole muette s'exprime le corps parlant qui s'avère non seulement un médiateur mais un acteur de l'échange interculturel. « Tout se passe comme si la langue ne servait à rien pour établir des contacts<sup>1369</sup> ».

Entrer dans l'intimité du corps, via le toucher, le boire et le manger, le son, l'échange matériel, les larmes, permet de mieux explorer et comprendre l'altérité ainsi que la complexité des rituels de la rencontre, tout en soulignant l'énigme qu'elle constitue. Le corps, ce point de contact où se joue la relation de l'identité et de l'altérité, est ici le témoin d'une expérience vécue, menant le lecteur au cœur d'un contact avec la singularité. Les gestes demeurent cependant soumis au jeu d'interprétation du relateur.

Nous avons démontré que la mise en relation des individus repose sur un vaste ensemble d'actes codifiés et ritualisés. Le rituel vise à éviter tout *alea* et *ilinx* indésirables pour ordonner la rencontre, tel un jeu réglé par le *ludus*, caractérisé par un ensemble de contraintes et de règles.

---

<sup>1368</sup> Louis-Antoine de Bougainville, *Ecrits sur le Canada*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>1369</sup> Marie-Christine Gomez-Géraud, « La perception du geste sauvage et de ses enjeux », *op. cit.*, p. 183.

Parmi celles-ci, figure la règle souveraine de la réciprocité qui gouverne le jeu de la rencontre et détermine son succès. L'étude de l'échange d'objets a permis de révéler son rôle central à travers la notion du don et du contre-don qui constitue un langage à part entière.

Les objets acquis par les Français sont ramenés au corps des Amérindiens sous forme d'ornementation corporelle (pendentifs, bracelets, ceintures en perles de verre et de coquillage) ou de vêtements destinés à exprimer une appropriation mais, aussi, une nouvelle esthétique corporelle. De même, les Français transforment les fourrures amérindiennes en des éléments recherchés et précieux qui participent à la mode vestimentaire, soit des chapeaux, des manchons, des manteaux et des robes<sup>1370</sup>. Le corps devient le lieu d'exposition par excellence des objets de l'Autre.

### **Jeu et enjeux de la religion**

L'usage que les jésuites font du jeu illustre particulièrement bien son fonctionnement dans le cadre des rencontres franco-amérindiennes en Nouvelle-France. Le but de la mission est celui d'un gain, revendiqué de façon récurrente : « chacun tend à ce qu'il aime ; les marchands à gagner de l'argent, et les Révérends pères et nous à gagner des âmes<sup>1371</sup>. » Il s'agit d'un triple gain pour le missionnaire : le premier, d'ordre spirituel est de gagner des convertis, pour lui-même gagner son paradis et ultimement gagner l'adhésion du lecteur : « leurs coutumes sont les moyens qu'il faut tenir pour entrer dans leur esprit, dedans leur cœur, et les gagnant à nous, les gagner pour le Ciel<sup>1372</sup>. » Chaque conversion effectuée s'exprime ainsi en termes de bénéfices dont le mérite revient au jésuite : « le plus grand gain que j'ai fait a été auprès des malades<sup>1373</sup> », affirme le père Dablon lors de son séjour chez les Agniers de Tionnontoguen et de Sainte-Marie en 1672-1673<sup>1374</sup>. Le bilan de la mission apparaît souvent sous la forme de calculs et de décomptes des baptêmes, quotidiens, mensuels ou annuels. Toutefois, les jésuites prennent soin d'insister sur leur désintéressement, comme le rappelle

---

<sup>1370</sup> Laurier Turgeon, *Une histoire de la nouvelle-France*, op. cit., pp. 170-172 et 207-214.

<sup>1371</sup> Marie de l'Incarnation, *Lettre de la Vénérable Marie de l'Incarnation*, Paris, Billaine, 1681, p. 570.

<sup>1372</sup> RJ, vol. 28, p. 62.

<sup>1373</sup> RJ, vol. 57, p. 34.

<sup>1374</sup> *Ibid.*

Lalemant en 1641 : « nos sauvages voient bien que nous ne tirons aucun profit, [...] ce qui leur rend plus croyables [...] les vérités de notre Foi<sup>1375</sup>. » Si le profit n'est pas matériel, mais spirituel, il est au cœur de la rencontre et représente son principal enjeu. S'illustre ainsi une stratégie d'« anti-conquête<sup>1376</sup> » qui consiste à clamer son désintérêt pour masquer ses visées hégémoniques.

Si les jésuites fustigent la passion des Amérindiens pour le jeu, considéré comme un vice au même titre que l'alcool<sup>1377</sup>, ils n'hésitent pas à l'utiliser comme un instrument pédagogique de conversion. En 1669-1670, le père Pierron recourt au « jeu du point au point ». Construit sur le même principe qu'un jeu de l'oie, il représente le parcours symbolique d'un chrétien, jalonné d'étapes et de choix menant au paradis ou à l'enfer<sup>1378</sup> :

C'est un jeu, pour prendre nos sauvages par ce qu'ils aiment le plus : car le jeu fait toute leur occupation, lorsqu'ils ne sont point à la guerre, et ainsi j'espère leur faire rencontrer leur salut, dans la chose même qui contribuait souvent à leur perte<sup>1379</sup>.

---

<sup>1375</sup> RJ, vol. 28, p. 64.

<sup>1376</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes, Travel Writing and Transculturation*, London, New-York, Routledge, 1992, p. 7.

<sup>1377</sup> RJ, vol. 65, p. 196 ; RJ, vol. 56, p. 108. Le jeu est une de leurs passions dominantes : « il y en a qui après avoir tout perdu jouent leurs sœurs », Antoine-Denis Raudot, *Relation par lettres de l'Amérique Septentrionale, 1709-1710*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904, p. 147-148.

<sup>1378</sup> Il est d'abord utilisé par le chanoine Michel Le Nobletz (1577-1652) en Bretagne et jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de peintures allégoriques sur parchemin, « *taolennoù* ». Quatorze pièces sont conservées aux archives diocésaines de l'évêché de Quimper; voir Jean Simard, « La postérité de dom Michel Le Nobletz dans le nouveau Monde », dans Yann Celton (dir.), *Michel Le Nobletz. Mystique et société en Bretagne au XVII<sup>e</sup> siècle*, Brest, CRBC, 2018, p. 277-290 ; Fañch Roudaut, Croix Alain, Broudic Fañch, *Taolennoù ar baradoz, les chemins du paradis*, Douarnenez, Chasse-Marée, 1988; Yann Celton (dir.) *Taolennoù. Michel le Nobletz. Tableaux de mission*, Châteaulin, Editions Locus Solus, 2018.

<sup>1379</sup> « Il y a de nos Iroquois à qui je ne l'ai enseigné que deux fois, et qui l'ont appris parfaitement, d'autres à qui je l'ai montré quatre fois seulement, et qui s'y sont rendu si habiles, qu'ils m'ont obligé d'y jouer avec eux. Nous passâmes agréablement les fêtes de Pâques à ce jeu, également saint et profitable. Tous nos Sauvages ont une extrême passion de l'apprendre, et d'y jouer, soit parce qu'ils y font paraître de la vivacité à concevoir aisément des choses si difficiles, soit à cause qu'ils voient bien que ce jeu les instruit sans peine, de ce qu'ils doivent savoir pour se sauver », RJ, vol. 53, p. 12-14.

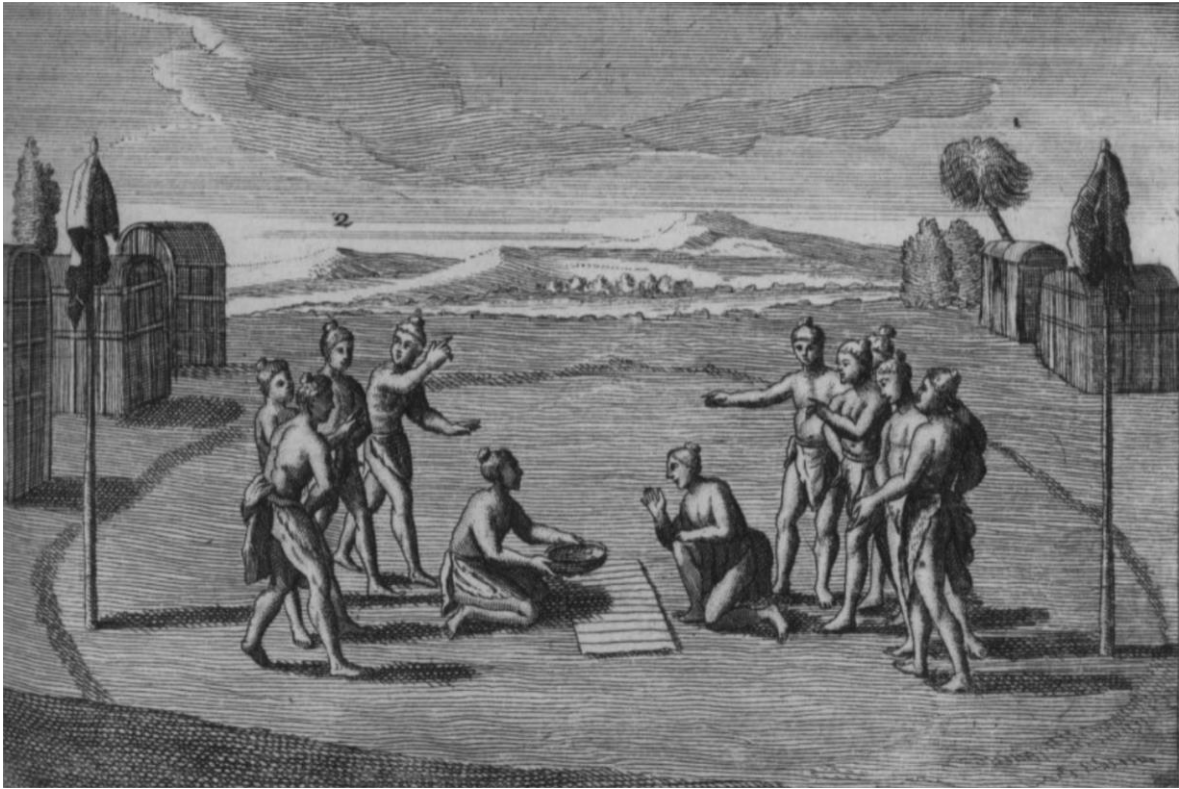


Figure 32 : « Jeux des Osselets ou de l’Astragale. Le premier est joué par les femmes, et le second par les hommes, de la manière dont je l’explique », Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l’aîné et Charles-Estienne Hochereau, 1724, vol. 2, p. 340, planche no 16.

Source : The John Carter Brown Library

La relation de Lafitau contient 4 planches d’illustration sur les jeux des Amérindiens dans un chapitre consacré à ce thème (p. 338-358)<sup>1380</sup>. Cette gravure sur le jeu des osselets démontre la dimension sociale de l’activité ludique. Elle rappelle que chaque joueur s’inscrit dans un groupe qui lui aussi prend partie, s’implique et débat comme l’expriment les gestes et les postures des corps qui s’animent. Le jeu est soumis aux aléas du hasard et au risque, comme l’illustre la main qui s’apprête à piocher dans le plateau de jeu avec appréhension et prudence.

<sup>1380</sup> Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l’aîné et Charles-Estienne Hochereau, 1724, vol. 2, p. 338-358.



## De la rencontre à la relation de voyage

La rencontre donne son sens à la relation de voyage en Nouvelle-France. La *relatio*, cette pratique discursive qui vise à « faire rapport », est l'expression de relations humaines qui sont le fruit de la rencontre. La littérature viatique est en effet désignée comme une « littérature de contact<sup>1381</sup>. » Le récit de voyage est « un discours personnel [...] rendant compte d'une rencontre avec l'Autre, c'est à dire d'un voyage réel<sup>1382</sup> ». Selon Champlain, la rencontre constitue l'une des deux matières principales du journal de voyage, comme il l'indique dans son *Traité de la Marine et du devoir d'un bon marinier* dans lequel il prodigue des conseils aux futurs voyageurs à la lumière de ses « trente huit ans [...] à faire plusieurs voyages sur mer<sup>1383</sup> » : « Ayez deux livres journaux, l'un pour les estimates particulières, et l'autre pour les discours des rencontres, et de ce qui se passera pendant les voyages, celui des rencontres se fera en cette manière<sup>1384</sup>. »

La relation de voyage repose aussi sur une relation avec le lecteur, soit le pouvoir colonial, incarné par la monarchie, l'Église, l'ensemble des autorités politiques et commerciales, et le public, qu'il faut convaincre et séduire. La rencontre joue un rôle central dans le jeu stratégique de cette relation, car elle vient fournir une caution visant à attester de la véracité du récit. Elle permet à la fois de surprendre, d'étonner et de satisfaire la curiosité du lecteur par l'exposition d'une singularité vivante qui confère au récit sa couleur locale, tout en offrant une justification à la mission du voyage. Elle permet aussi de valoriser les qualités du voyageur mis à l'épreuve dans cette initiation.

---

<sup>1381</sup> Andreas Motsch définit ainsi « tous les écrits qui thématisent un contact entre deux cultures. Il s'agit d'une classification thématique d'un corpus hétérogène de textes qui inclut différents genres, comme la chronique, le récit de voyage, les lettres, etc. [...]. Ce terme [...] dépasse les classifications génériques [et] rappelle l'élément commun à tous ces textes », Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery, Septentrion, et Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 3.

<sup>1382</sup> Friedrich Wolfzettel, *Le discours du voyageur : pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen-Âge au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 5.

<sup>1383</sup> Ce *Traité de la Marine et du devoir d'un bon marinier* est publié en appendice de sa relation de 1632, *Voyages de la Nouvelle-France occidentale dite Canada, par le Sieur de Champlain [...] et toutes les découvertes qu'il a faites en ce pays*, dans Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Emile Giguère, Montréal, Editions du Jour, 1973, vol. 3, p. 1331.

<sup>1384</sup> *Id.*, p. 1365.

Credo du voyageur et litanie de son récit, le serment du témoin oculaire inonde le discours des paratextes liminaires au point de constituer le topos préfaciel par excellence du récit de voyage. Offrir un récit vrai, garanti par un témoignage visuel direct, n'est-ce pas d'emblée donner autorité au récit en le plaçant dans le domaine protégé de l'Histoire ? Les traits sous lesquels l'auteur se plaît à se montrer sont avant tout ceux de l'historien, le témoin (*histor*) « en tant qu'il sait, mais tout d'abord en tant qu'il a vu<sup>1385</sup>. » Voir, pour faire voir : à travers l'impératif du témoignage oculaire, la mission du récit de voyage s'inscrit dans celle de l'Histoire.

La rencontre permet d'aller au-delà du témoignage oculaire et de « faire preuve<sup>1386</sup> » par le récit d'une expérience corporelle et pluri-sensorielle. Le relateur a non seulement vu, mais plus encore, touché, entendu, échangé, senti, goûté. Il a noué contact avec une altérité en chair et en os. Par ce récit de sensations et la mise en scène d'un corps éprouvé jusque dans l'intimité, la rencontre apporte la preuve d'une différence non seulement vue mais vécue. Elle marque « la différence d'un auteur qui a séjourné plusieurs années dans le pays dont il décrit l'histoire [...] d'avec ceux qui n'écrivent que sur des ouï-dire<sup>1387</sup>. » L'étude de la rencontre renouvelle la poétique du récit de voyage, qui repose non seulement sur le témoignage d'un face-à-face visuel mais d'un corps à corps qui entend certifier « la vérité du vécu<sup>1388</sup>. »

La relation de voyage se situe dans le sillage d'un héritage créé par les autres relateurs. Elle est donc issue de *relations* multiples par le biais de l'intertextualité. Ainsi les rencontres sont-elles autant de moyens d'infirmer ou confirmer les informations léguées, accordant ainsi au narrateur la pleine fonction d'acteur, dans une quête dont l'exigence de vérité ancre le genre dans un cadre empirique. Souvent fondé sur les lectures et dires de voyageurs antérieurs, le voyage vise à les vérifier à la manière d'un jeu de pistes. En suivant une série de traces, il permet de remonter le fil spatio-temporel des découvertes et de s'orienter vers de nouvelles

---

<sup>1385</sup> Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t. 2, p. 173.

<sup>1386</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1991, p. 396.

<sup>1387</sup> Antoine-Simon Le Page du Pratz, « Préface », *Histoire de la Louisiane*, *op. cit.*, p. xv.

<sup>1388</sup> Roland Le Huenen, « Qu'est-ce qu'un récit de voyage ? », dans Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *Les modèles du récit de voyage*, Paris, Centre de recherches du Département de français de Paris - Nanterre, 1990, p. 19.

rencontres. Ainsi Champlain, lorsqu'il remonte la rivière Penobscott en 1604, corrige la description de la ville de Norembègue de ses prédécesseurs, entre autres André Thevet : « on décrit aussi qu'il y a une grande ville fort peuplée de sauvages adroits et habiles, ayant du fil de coton. Je m'assure que la plupart de ceux qui en font mention ne l'ont vue et n'en parlent pour l'avoir ouï dire à gens qui n'en savaient pas plus qu'eux<sup>1389</sup>. » De même, d'Iberville, en 1699, s'appuie sur les récits de voyage pour se guider, mais en vain : « je n'ai rien trouvé qui marquât que des Français eussent passé par là. Je ne voyais point des Tangibao et des Quinipissas, comme les relations le disent, que je voyais visiblement être fausses<sup>1390</sup>. » Ces relations fourvoient le voyageur irrité : « nous avons marché aujourd'hui treize heures du jour, mes gens sont très fatiguez, ils jurent et pestent contre les faiseurs de relations fausses, qui sont cause que je m'engage si avant<sup>1391</sup>. » Il parvient finalement à trouver l'embouchure du Mississipi au fil de rencontres qui l'y mènent au gré de tours et de détours. La trace constitue la matrice du récit, elle en fait une aventure et une énigme. « L'étude attentive de la trace, de l'empreinte, du détail permettent de retrouver une histoire individuelle, [...] c'est-à-dire de construire un récit, un scénario<sup>1392</sup>. » Ainsi, « la matrice de toute narration, le principe théorique qui donne forme aux narrations, est celui du déchiffrement et de la reconstitution, de l'interrogation et de la mise en récit<sup>1393</sup>. »

Il revient au lecteur d'interpréter le récit à son tour et de donner sens, devenant le maître du jeu face au relateur qui se présente comme son serviteur, suivant les mots de Champlain : « Demeurant, amy Lecteur, votre Serviteur<sup>1394</sup>. »

Plaire et séduire sont les mêmes règles qui président à la rencontre et à la relation de voyage, comme le révèle Champlain qui use du même mot, « contenter », pour qualifier ses relations avec l'Amérindien et avec le lecteur. Dans sa dernière relation de 1632, *Voyages de la*

---

<sup>1389</sup> Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain, op. cit.*, vol. 1, p. 180.

<sup>1390</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Voyage de Saint-Domingue à la côte de la Floride. Recherche du Mississipi et premier établissement à la baie du Biloxi [...]*, 1699, vol. 4, p. 120.

<sup>1391</sup> Pierre Le Moyne d'Iberville, *Journal de la Badine, commandée par d'Iberville (31 décembre 1698-31 mai 1699)*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français [...]*, op. cit., vol. 4, p. 194.

<sup>1392</sup> Alexis Tadié, « De la trace au paradigme fictionnel », dans Denis Thouard (dir.), *L'interprétation des indices : Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2007, p. 227.

<sup>1393</sup> *Ibid.*

<sup>1394</sup> Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 1331.

*Nouvelle-France*, il affirme : « ce que je tiens pour certain selon les relations des peuples, et ce que j'ai pu conjecturer de l'assiette du pays, qui sans doute me donne une grande espérance, que l'on peut faire une chose digne de remarque, et de louange, étant assisté des peuples des contrées, lesquels il faut contenter par quelque moyen que ce soit <sup>1395</sup>. » Le même enjeu préside à sa relation au lecteur, puisque son récit a pour but de « contenter le lecteur curieux<sup>1396</sup>. »

Ainsi, la relation n'a de sens qu'avec la présence d'autrui : le lecteur. Destinataire du récit, il est celui qui fait lien, selon l'étymologie « *ligere* », cueillir, lier, comme tente de faire le voyageur face à l'énigmatique Amérindien. Enfin, la rencontre, armature de la relation de voyage, participe tout comme l'écriture, de ce mythe et idéal prométhéen de créer de nouveaux mondes.

---

<sup>1395</sup> *Id.*, p. 1029.

<sup>1396</sup> *Id.*, p. 1710.

## CORPUS

### Sources primaires imprimées

BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles Le Roy, *Histoire de l'Amérique Septentrionale, contenant le voyage du fort Nelson dans la baie d'Hudson, à l'extrémité de l'Amérique, le premier établissement des Français dans ce vaste pays, la prise dudit fort de Nelson ; la description du fleuve du Saint-Laurent, le gouvernement de Québec, des Trois-Rivières et de Montréal, depuis 1534 jusqu'en 1701 ; l'histoire des peuples alliés de la Nouvelle-France, leurs mœurs et leurs maximes, et leurs intérêts avec toutes les nations des lacs Supérieurs, tels que sont les Hurons et les Illinois, l'alliance faite avec les Français et ces peuples, la possession de tous ces pays au nom du roi et tout ce qui s'est passé de plus remarquable sous MM de Traci, de Frontenac, de La Barre et de Denonville, l'histoire des Iroquois, leurs mœurs, leurs maximes, leur gouvernement, leurs intérêts avec les anglais leurs alliés, tous les mouvements de guerre depuis 1689 jusqu'en 1701, leurs négociations, leurs ambassades pour la paix générale avec les Français et les peuples alliés de la Nouvelle-France*, Paris, Nion et Didot, 1722, 4 vol.

BERNARD, Jean-Frédéric, *Recueil de voyages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, Amsterdam, Chez Jean-Frédéric Bernard, 1715-1738.

BÉNARD DE LA HARPE, Jean-Baptiste, « Relation de voyage de Bénard de la Harpe sur la rivière Rouge, branche du sud-ouest de l'Arkansas. [...] Découverte faite par lui de plusieurs nations habitant à l'Ouest (12 décembre 1719) », dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, Paris, Maisonneuve, 1879-1888, vol. 6, p. 243-307.

BONNEFONS, Jean Carmine, *Voyage au Canada : fait depuis l'an 1751 à 1761 / par J.-C.B.*, préface de Claude Manceron, Paris, Aubier Montaigne, 1978.

BONREPOS, Chevalier de, *Description du Mississipi. Le nombre des Villes et Colonies établies par les Français, les Isles, Rivières et Territoires [...]*, Paris, Barthélemy Gyrin, 1720.

BOUCHER, Pierre, *Histoire véritable et naturelle des mœurs & productions du pays de la Nouvelle France, vulgairement dite le Canada*, Paris, Florentin Lambert, 1664.

BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de, *Écrits sur le Canada. Mémoires, Journal, Lettres*, publiés sous la direction de Roland Lamontagne, Sillery et Paris, Éditions du Pélican et Klincksieck, 1993.

CARTIER, Jacques, *Relations*, édition critique par Michel Bideaux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986.

CARTIER, Jacques, *Voyages au Canada, avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, édition par Charles-André Julien, Paris, Maspéro, La Découverte, 1981.

CHABERT DE COGOLIN, Joseph Bernard, *Voyage fait par ordre du roi en 1750 et 1751 dans l'Amérique Septentrionale, pour rectifier les cartes des côtes de l'Acadie, de l'Île-Royale et de l'Île de Terre-Neuve, et pour en fixer les principaux points par des observations astronomiques*, Paris, Imprimerie royale, 1753.

CHAMPLAIN, Samuel de, *Œuvres de Champlain*, publiées par Georges-Émile Giguère, Montréal, Éditions du Jour, 1973, 3 vol. (réédition en fac-similé de l'édition de Charles-Honoré Laverdière, sous le patronage de l'Université Laval, Québec, Desbarats, 1870).

CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, Paris, Nyon Fils, 1744, 3 vol.

COURVILLE, Louis de, *Mémoires sur le Canada depuis 1749 jusqu'à 1760*, publié sous la direction de la Société Littéraire et Historique du Québec, Québec, Impr. de T. Gary & Cie, 1838.

CRESPEL, Emmanuel, *Voyages du R.P. Emmanuel Crespel dans le Canada et son naufrage en revenant en France, mis au jour par le Sr Louis Crespel, son frère*, Francfort sur le Meyn, Chez Henry Louis Broenner, 1742.

DENYS, Nicolas, *Histoire naturelle des peuples, des animaux, des arbres et plantes de l'Amérique septentrionale et de ses climats* [...], A Paris, Chez Claude Barbin, 1672, 2 vol.

DIÉREVILLE, Marin Dière, *Relation du voyage du Port Royal de l'Acadie, suivi de Poésies diverses [1708]*, éd. critique par Normand Doiron, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997.

DUMONT DE MONTIGNY, Jean-François Benjamin, *Mémoires historiques sur la Louisiane: contenant ce qui est arrivé de plus mémorable depuis l'année 1687 jusqu'à présent, avec l'établissement de la colonie françoise dans cette province de l'Amérique septentrionale sous la direction de la Compagnie des Indes, le climat, la nature & les productions de ce pays, l'origine et la religion des sauvages qui l'habitent, leurs moeurs et leurs coutumes, &c. / composés sur les mémoires de M. Dumont par M.L.L.M. [i.e. Jean Baptiste Le Mascrier]*, A Paris, Chez Bauche, 1753, 2 vol.

DUMONT DE MONTIGNY, Jean-François Benjamin, *Regards sur le monde atlantique, 1715-1747*, édition par Gordon Sayre *et al.*, Québec, Septentrion, 2008.

FRANQUET DE CHAVILLE, Charles, « Relation du voyage de la Louisiane fait pendant les années 1720, 1721, 1722, 1723 et 1724 par M. Franquet de Chaville, ingénieur ordinaire du Roy », *Journal de la Société des américanistes de Paris*, IV, 1903, p. 98-141.

GRAVIER, Jacques, *Relation ou Journal du voyage du R.P. Jacques Gravier [...] en 1700 depuis le pays des Illinois jusqu'à l'embouchure du Mississipi [...]*, Nouvelle York, Isle de Manate, De la Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1859.

HENNEPIN, Louis, *Description de la Louisiane nouvellement découverte au Sud Ouest de la Nouvelle France par ordre du Roy. Avec la Carte du Pays : les Moeurs et la Manière de vivre des Sauvages*, Paris, Chez la veuve Sébastien Huré, 1683.

HENNEPIN, Louis, *Nouvelle découverte d'un très grand Pays situé dans l'Amérique entre le Nouveau Mexique et la Mer Glaciale [...]*, Utrecht, Guillaume Broedelet, 1697.

HENNEPIN, Louis, *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe Avec les reflections des entreprises du Sieur de la Salle, sur les Mines de St.Barbe [...]*, Utrecht, Antoine Schouten, 1698.

IBERVILLE, Pierre Le Moyne d', *Journal de la Badine, commandée par d'Iberville (31 décembre 1698-31 mai 1699)*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français [...]*, vol. 4, p. 131-209.

IBERVILLE, Pierre Le Moyne d', *Journal du voyage fait à l'embouchure de la rivière du Mississipi par deux frégates du Roi, la Badine commandée par M. d'Iberville, et le Marin, par M. de Surgères qui partirent de Brest le vendredi 24 octobre 1698*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français [...]*, vol. 4, p. 213-289.

IBERVILLE, Pierre Le Moyne d', *Voyage de Saint-Domingue à la côte de la Floride. Recherche du Mississipi et premier établissement à la baie du Biloxi. D'Iberville du ministre de la Marine, 1699*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français [...]*, vol. 4, p. 116-128.

INCARNATION, Marie Guyart de l', *Lettres de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, Première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France*, Paris, Louis Billaine, 1681.

JEREMIE, Nicolas, « Relation du détroit et de la baie d'Hudson », dans Jean- Frédéric Bernard, *Recueil de voyages au nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, Amsterdam, Chez Jean-Frédéric Bernard, 1715-1738, vol. 5, p. 396-432.

JOUTEL, Henri, *Journal historique Du dernier voyage que feu M. de la Sale fit dans le Golfe de Mexique, pour trouver l'embouchure, & le cours de la Rivière Missicipi, nommée à présent la Rivière de Saint Louïs, qui traverse la Louisiane, rédigé & mis en ordre par Monsieur De Michel*, Paris, Etienne Robinot, 1713.

JOUTEL, Henri, *Relation de Henri Joutel*, dans Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 3, p. 91-534.

KALM, Pehr, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, traduction annotée du journal de route par Jacques Rousseau et Guy Béthune, avec le concours de Pierre Morisset, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977.

LAFITAU, Joseph-François, *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Charles-Estienne Hochereau, 1724, 2 vol.

LAHONTAN, Louis-Armand baron de, *Œuvres complètes*, Édition critique par Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, 2 vol.

LAMOTHE CADILLAC, Antoine Laumet de, « Relation du sieur de Lamothe Cadillac », dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, vol. 5, 1887, p. 75-132.

LA SALLE, Nicolas de, *Récit de Nicolas de La Salle, Relation de la découverte que M. de La Salle a faite de la rivière Mississipi en 1682, et de son retour jusqu'à Québec*, dans Pierre Margry, *Mémoires et documents*, vol. 1, p. 547-570.

LA SALLE, Robert Cavelier de, *Lettres de Cavelier de La Salle et sa correspondance relative à ses entreprises (1678-1685)*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, vol. 2.

LAVAL, Antoine Jean de, *Voyages de la Louisiane fait par ordre du Roy en l'année mil sept cent vingt [...] L'on y a joint les observations sur la réfraction faite à Marseille, divers voyages faits pour la correction de la carte de la côte de Provence et des réflexions sur quelques points du système de Newton par le Père Laval*, Paris, J. Mariette, 1728.

LA VERENDRYE, Pierre Gautier de, « Mémoire du Sieur de la Vérendrye pour parvenir à la découverte de la mer de l'Ouest, dont il a été chargé par le Marquis de Beauharnais, gouverneur général de la Nouvelle-France [...] », dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, vol. 6, p. 585-595.

LE BEAU, Claude, *Aventures du Sr. C. Le Beau, avocat en Parlement, ou Voyage curieux et nouveau parmi les Sauvages de l'Amérique Septentrionale*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1738, 2 vol.

LECLERCQ, Chrestien, *Nouvelle relation de la Gaspésie, qui contient les Mœurs et la Religion des Sauvages Gaspésiens [...] et d'autres peuples de l'Amérique septentrionale, dite le Canada*, Paris, Amable Auroy, 1691.

LECLERCQ, Chrestien, *Premier Etablissement de la Foy dans la nouvelle France, contenant l'Histoire des Colonies Françaises, et des Découvertes, qui s'y sont faites jusques à présent*, Paris, Amable Auroy, 1691, 2 vol.

LE PAGE DU PRATZ, Antoine-Simon, *Histoire de la Louisiane contenant la découverte de ce vaste pays, sa description géographique ; un voyage dans les terres ; l'histoire naturelle ; les mœurs, coutumes et religion des Naturels avec les origines, deux voyages dans le nord du Nouveau-Mexique dont un jusqu'à la mer du sud, ornée de deux cartes et de quarante planches de taille-douce*, A Paris, Chez de Bure l'aîné, 1758, 3 vol.

LESCARBOT, Marc, *Histoire de la Nouvelle-France Contenant les navigations, découvertes et habitations faites par les François [...]*, Paris, Millot, 1609.



- LESCARBOT, Marc, *Les muses de la Nouvelle-France*, Paris, Adrian Périer, 1618.
- LESCARBOT, Marc, *Histoire de la Nouvelle-France. Suivie des Muses de la Nouvelle-France*, Paris, Librairie Tross, 1866.
- LESCARBOT, Marc, *Voyages en Acadie (1604-1607)*, édition critique par Marie-Christine Pioffet, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.
- LE SUEUR, Pierre-Charles, *Voyage de Le Sueur chez les Sioux*, dans Pierre Margry, *op. cit.*, vol. 6, p. 69-87.
- LHUT, Daniel du, *Découverte du pays des Nadouessioux [...]*, dans Pierre Margry, *op.cit.*, vol. 4, p. 23.
- MARGRY, Pierre, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique Septentrionale (1614-1698, 1694-1703, 1683-1724, 1679-1754). Mémoires et documents pour servir à l'histoire des origines françaises des pays d'Outre-Mer*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1879-1888, 6 vol.
- PENICAULT, André-Joseph, *Relations ou annales véritables de ce qui s'est passé dans le pays de la Louisiane [...]* dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, vol. 5, p. 375-586.
- PERROT, Nicolas, *Mœurs, coutumes et religion des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- PICQUET, François, « Journal qui peut servir de mémoire et de relation du voyage que j'ay fait sur le lac Ontario pour attirer au nouvel établissement de la présentation les sauvages iroquois des cinq nations, suivant l'intention de M. de la Jonquière gouverneur général de toute la Nouvelle France et de Monsieur Bigot intendant [en 1751] », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 26, no 2, 1996, p. 41- 47.
- POUCHOT, Pierre, *Mémoire sur la dernière guerre de l'Amérique septentrionale entre la France et l'Angleterre*, édition par Catherine Broué, Québec, Septentrion, 2003.
- RADISSON, Pierre-Esprit, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Traduit de l'anglais et annoté par Berthe Fouchier-Axelsen, Québec, Éditions Nota bene, 1999.
- RAUDOT, Antoine-Denis, *Relation par lettres de l'Amérique Septentrionale, 1709-1710*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904.
- RAYMOND, Chevalier de, *Mémoire sur les postes du Canada adressé à M. de Surlaville, en 1754*, Québec, A. Fauteux, 1929.
- RELATIONS DES JÉSUITES, Québec, Augustin Côté, 1858, vol. 1 : 1611-1641.

SAGARD, Gabriel, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs Recollects y ont faicts pour la conversion des Infidelles [...]*, Paris, Theodat Claude Sonnius, 1636.

SAGARD, Gabriel, *Le Grand voyage du pays des Hurons, suivi du Dictionnaire de la langue huronne [1632]*, Edition établie par Jack Warwick, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997.

SAGEAN, Mathieu, « Découvertes du pays des Acaanibas par Mathieu Sagean et ses aventures », dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, vol. 1, p. 93-174.

THWAITES, Reuben G. (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows, 1896-1901, 73 vol.

TONTI, Henri de, *Dernières découvertes dans l'Amérique septentrionale de M. de La Salle, Mises au jour par M. le Chevalier de Tonti, Gouverneur du fort St-Louis aux Isliinois*, Paris, Jean Guignard, 1697.

TONTY, Henri de, *Relation de Henri de Tonty. Entreprises de M. de La Salle de 1678 à 1683. Relation écrite de Québec, le 14 novembre 1684*, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, vol. 1, p. 571- 616. (L'orthographe de son patronyme est variable)

TONTI, Henri de, *Relations de la Louisiane et du Fleuve Mississipi où l'on voit l'état de ce grand pays et les avantages qu'il peut produire*, Amsterdam, Chez Jean-Frédéric Bernard, 1720.

VALETTE DE LAUDUN, *Journal d'un voyage fait à la Louisiane fait en 1720, par monsieur de \*\*\*, capitaine des vaisseaux du roi*, Paris, Musier fils et Fournier, 1768.

VÉNIARD DE BOURGMONT, Etienne, « Relation de voyage du Sieur de Bourgmont, Chevalier de l'Ordre militaire de Saint-Louis, Commandant de la rivière du Missouri sur le haut de celle des Arkansas et du Missouri aux Padoucas (25 juin 1724-15 novembre 1724) », dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements*, vol. 5, p. 398- 448.

### **Sources manuscrites**

CHAUMONOT, Pierre-Joseph, *Dictionnaire français-huron*, ms, 4<sup>o</sup>, [s.d.]. Document manuscrit conservé à la John Carter Brown Library, Providence, RI.

## Sources secondaires

ABBEVILLE, Claude d', *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, 1614, Paris, François Huby.

BEVY, Charles-Joseph, *Histoire des inaugurations*, Paris, Moutard, 1776.

CALLIÈRES, François de, *De la manière de gouverner avec les souverains, de l'utilité des Négociations, du choix des Ambassadeurs, et des envoyés et des qualités nécessaires pour réussir dans ces emplois*, Paris, Brunet, 1716.

CARDIM, Fernao, *Tratado da Terra e Gente do Brasil em 1665*, São Paulo, Edusp, Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.

EVREUX, Yves d', *Suite de l'histoire des choses plus memorables advenues en Maragan, és années 1613 & 1614*, Paris, François Huby, 1615.

GANDAVO, Pero de Magalhaes, *Histoire de la province de Santa Cruz que nous nommons le Brésil*, Lisbonne, A. Gonçalves, 1576.

HAKLUYT, Richard, *The Principal Navigations, Voiages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Londres, George Bishop, Ralph Newberrie et Robert Barker, 1599-1600.

LÉRY, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, 1557 (édition de 1580)*, édition établie par Frank Lestringant, Montpellier, Presses du Languedoc, Max Chaleil Editeur, 1992.

RAMUSIO, Giovanni Battista, *Terzo Volume delle Navigazioni et Viaggi [...]*, Venetia, Nella stamperia de Giunti, 1556.

THÉVET, André, *Le Brésil d'André Thévet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, édition établie par Frank Lestringant, Paris, Editions Chandeigne, 1997.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Dictionnaires

Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française dédiée au Roy*, A Paris, Chez Coignard, 1694.

Bloch, Oscar, Walter Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, [1932], 1950.

Bomare, Valmont de, *Dictionnaire raisonné universel d'histoire naturelle*, Paris, Brunet, [1764], 1775.

Commission de toponymie du Québec, *Noms et lieux du Québec. Dictionnaire illustré*, Sainte-Foy, Les Publications du Québec, 1994.

Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel*, La Haye, Rotterdam, Chez Arnout et Reinier Leers, 1690.

Godefroy, Frédéric, *Dictionnaire de l'Ancienne Langue Française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris, Vieweg, 1895.

Littre, Emile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1883.

Morin, J. B., *Dictionnaire étymologique des mots français dérivés du grec*, A Paris, Chez Warée, 1809.

Rey, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992.

Riggs, Stephen R., *Dakota-English Dictionary*, Washington DC, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, 1890.

### 2. Atlas historiques

Brooke-Hitching, Edward, *The Phantom Atlas : The Greatest Myths, Lies and Blunders on Maps*, San Francisco, Chronicle Books, 2018.

Hayes, Derek, *Historical Atlas of Canada*, Washington DC, University of Washington Press, 2002.

Palomino, Jean-François, *La mesure d'un continent. Atlas historique de l'Amérique du Nord, 1492-1814*, Québec, Septentrion et Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

Trudel, Marcel, *Atlas de la Nouvelle-France. An atlas of New France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1968.

### 3. Monographies, ouvrages collectifs, articles, mémoires, thèses

Adams, Percy, *Travel Literature and the Evolution of the Novel*, Lexington, The University Press of Kentucky, [1983], 2014.

Adams, Percy, *Travelers and Travel Liars, 1660-1800*, Berkeley, Los Angeles, University of Carolina Press, 1978.

Arriès, Paul, *Une histoire politique de l'alimentation : du paléolithique à nos jours*, Paris, Max Milo Editions, 2016.

Axtell, James, *The European and the Indian : Essays in the Ethnohistory of North America*, New York, Oxford University Press, 1981.

Axtell, James, *The Invasion Within : The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1985.

Axtell, James, *Beyond 1492 : Encounters in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1992.

Balvay, Arnaud, *L'épée et la plume : Amérindiens et soldats des troupes de la marine en Louisiane et au Pays d'en haut (1683-1763)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

Balvay, Arnaud, *La révolte des Natchez*, Paris, Félin, 2008.

Barbeau, Marius, *The Language of Canada in the Voyages of Jacques Cartier*, Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources, 1960.

Barnett, Jim, « À la rencontre des Natchez », *Cap-aux-Diamants*, no 66, 2001, p. 27–31.

Barthes, Roland, *L'empire des signes*, Paris, Skira, 1970.

Barthes, Roland, *De l'oeuvre au texte*, Paris, Seuil, 1984.

Bataillon, Marcel *et al.*, *La découverte de l'Amérique, esquisse d'une synthèse, conditions historiques et conséquences culturelles. Dixième stage international d'études humanistes à Tours*, Paris, Vrin, 1968.

Baudrillard, Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

Beaulieu, Alain, et Roland Viau, *La Grande Paix, Chronique d'une saga diplomatique*,

Montréal, Éditions Libre Expression, 2001.

Bédard, Nadyne, « La langue et la parole amérindienne dans les relations missionnaires de Paul Le Jeune (1632-1636) », Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2004.

Bellenger, Yvonne, « Les paysages de montagne. L'évolution des descriptions du début à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle », dans Yves Giraud (dir.), *Le paysage à la Renaissance*, Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 1988, p.

Benjamin, Walter, « *Sur le pouvoir d'imitation* », traduction par M. de Gandillac, Œuvres II, Paris, Folio essais, 2000.

Benveniste, Emile, « L'hospitalité », *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969, t. 1, p. 87-101.

Berchtold, Jacques (dir.), *Échiquiers d'encre. Le Jeu d'échecs et les lettres (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 1998.

Berchtold, Jacques *et al.*, *Désordres du jeu. Poétiques ludiques*, Genève, Droz, 1994.

Berkhofer, Robert F. Jr., « Cultural Pluralism versus Ethnocentrism in the New Indian History », dans Calvin Martin (dir.), *The American Indian and the Problem of History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 35-44.

Berthiaume, André, « La fortune d'un couple mythique : Jacques Cartier et l'Amérindien », *Études littéraires*, vol. 8, no 1, p. 81-102.

Berthiaume, André, *La découverte ambiguë. Essai sur les récits de voyage de Jacques Cartier et leur fortune littéraire*. Québec, Pierre Tisseyre, 1976.

Berthiaume, André, « De quelques analogies dans les récits de voyage de Jacques Cartier », *Cahiers de l'Association internationale d'études françaises*, 1975, vol. 27, p. 13-26.

Berthiaume, Pierre, « Paul Lejeune ou le missionnaire possédé », *Voix et images*, 69, 1998, p. 529- 543.

Berthiaume, Pierre, *L'Aventure américaine au XVIII<sup>e</sup> siècle: Du voyage à l'écriture*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

Bideaux, Michel, « Qui est l'auteur de la *Relation* de 1534 ? », *Études canadiennes / Canadian Studies*, No 17, 1984, p. 83-90.

Bideaux, Michel, « Les langages amérindiens dans les *Relations* de Jacques Cartier », dans *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque de décembre 1988 à Fontenay aux Roses sous la direction de Michèle Duchet, Les Cahiers de Fontenay, no 65-66, 1992, p. 39-51.

Biggar, Henry Percival *A Collection of Documents Relating to Jacques Cartier and the Sieur de Roberval*, Ottawa, Publications of the Public Archives of Canada, 1930.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres, New York, Routledge, 1994.

Blackburn, Carole, *Harvest of Souls : the Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000.

Bourgeois, Annie, « Les relations interculturelles entre les Autochtones et les allochtones du Québec : étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan », *Mémoire de maîtrise*, UQAM, 2011.

Braga, Corin, « La manipulation de l'image des Amériques. Projections fantasmatiques et idéologiques à la Renaissance », *Metabasis, Revue internationale de philosophie*, no 6, 2008, p. 3-17.

Braga, Corin, « La transposition des *mirabilia* asiatiques dans l'Amérique des explorateurs de la Renaissance », dans Anna Caiozzo et Anne-Emmanuelle Demartini (dir.), *Monstres et imaginaire social : approches historiques*, Paris, Creaphis, 2008, p. 65-82.

Braudel, Fernand, Michel Mollat, Maurice Aymard (dir.), *Le monde de Jacques Cartier. L'aventure au XVI<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Libre-Expression et Paris, Berger-Levrault, 1984.

Brazeau, Brian, *Writing a New France, 1604-1632: Empire and Early Modern French Identity*, Ashgate, Farnham et Burlington, 2009.

Broué, Catherine, « Edition critique de la *Description de la Louisiane* et de la *Nouvelle Découverte* de Louis Hennepin », Thèse de doctorat, département des littératures, Université Laval, 1999.

Broué, Catherine, « Paroles aiguisées, textes émoussés : guerre, commerce et administration coloniale en Nouvelle-France (1682) », *Tangence*, no 111, 2016, p. 143-158.

Burden, Phillip D., *Mapping of North America. A List of Printed Maps (1511-1670)*, Rickmansworth, Raleigh Publications, 1996.

Bruni, Luigino, « Eros, Philia et Agapè. Pour une théorie de la réciprocité, plurielle et pluraliste », *Revue du MAUSS*, n°35, p. 389-413.

Caillé, Alain, « Jouer/Donner », *Revue du MAUSS*, no 41, 2013, p. 241-264.

Caillé, Alain, « Jouer/donner/s'adonner », *Revue du MAUSS*, no 45, 2015, p. 231-254.

Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, [1958], 1991.

Campeau, Lucien, *Monumenta Novae Franciae*, vol. 1 : *La première mission d'Acadie*

(1602-1616). Rome / Québec, Monumenta Historica Societatis Iesu / Presses de l'Université Laval, 1967.

Carayon, Auguste, *Bannissement des jésuites de la Louisiane. Relations et lettres inédites publiées par le père Auguste Carayon*, Paris, L'Écureux, 1865.

Carpin, Gervais, *Histoire d'un mot. L'ethnonyme Canadien de 1535 à 1691*, Sillery, Septentrion, 1995.

Cauquelin, Anne, *L'invention du paysage*, Paris, Plon, 1989, p. 39.

Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien. Tome 1 : Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.

Chaffray, Stéphanie, « Le corps amérindien dans les relations de voyage en Nouvelle-France au XVIII<sup>e</sup> siècle », Thèse de doctorat en histoire, Université Laval, 2006.

Charest, Paul, « Les ressources naturelles de la Côte-Nord ou la richesse des autres : une analyse diachronique », *Recherches amérindiennes au Québec, Côte-Nord : propriété étrangère*, vol. 5, no 2, 1975, p. 32-52.

Charron, Annie, Thierry Claerr et François Moureau (dir.), *Le Livre maritime au siècle des Lumières, Édition et diffusion des connaissances maritimes (1750-1850)*, Paris, PUPS, 2005.

Charpentier, Marie-Claude, (dir.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et définitions*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2004.

Chaunu, Pierre, *Les Amériques, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, A. Colin, 1976.

Chaunu, Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF, 1977.

Chinard, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1918.

Chion, Michel, *Le son*, Paris, Nathan, 1998.

Clark, William Philo, *The Indian Sign Language: With Brief Explanatory Notes of the Gestures*, p. 183

Clastres, Pierre, « Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, vol. 2, no 1, 1962, p. 51-65.

Clausewitz, Carl Von, *De la guerre*, Paris, Editions de Minuit, 1955.

Clifford, James, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.



Comaroff, John et Jean, *Of Revelation and Revolution, vol. 2: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Cook, Peter, « Vivre comme frères. Le rôle du registre fraternel dans les premières alliances franco-amérindiennes au Canada (vers 1580-1650) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, no 2, 2001, p. 55-65.

Corbin, Alain, « Histoire et anthropologie sensorielle », *Anthropologie et Sociétés*, vol.14, no 2, 1990, p. 13-24.

Corbin, Alain, *Historien du sensible. Entretiens avec Gilles Heuré*, Paris, La Découverte, 2013.

Corbin, Alain, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

Corbo, Claude (dir.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : Aux origines d'une tradition culturelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014.

Cosnier, Jacques, « Les gestes du dialogue, la communication non verbale », *Psychologie de la motivation*, no 21, p. 129-138.

Cosnier, Jacques, « Sémiotique des gestes communicatifs », *Nouveaux actes sémiotiques*, 52, 1997, p. 7-28.

Cosnier, Jacques, et Georges Dahan, « Sémiologie des quasi linguistiques français », *Psychologie médicale*, 9, 11, p. 2053-2072.

Cosnier, Jacques, « A propos des quasi-linguistiques (emblèmes) français », *Quo vadis Romania?*, 8, p. 41-54, 1996.

Cosnier, Jacques, « Communications et langages gestuels », dans J. Cosnier, A. Berrendonner, J. Coulon & C. Orecchioni (dir.), *Les voies du langage : communications verbales, gestuelles et animales*, Paris, Dunod, 1982, p. 255-304.

Costello, Elaine, *Random House Webster's American Sign Language Dictionary*, New York, Random House Reference, 1998.

Deffous, Yahia, *Les interdits alimentaires dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris, Editions Bachari, 2004.

Delâge, Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*, Montréal, Boréal Express, 1985.

Delâge, Denys, et Jean-Philippe Warren, *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Boréal, Montréal 2017.

Derrida, Jacques et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Derrida, Jacques, « Hostipitalité », dans Ferda Keskin et Önai Sözer (dir.), *Pera Peras Poros : atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, Istanbul, Cogito, 1999, p. 17-72.

Deslandres, Dominique, *Croire et faire croire. Les missions françaises au 17<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003.

Desrosiers, Léo-Paul, *Iroquoisie, 1534-1652*, Québec, Septentrion, 1998.

Desrosiers, Léo-Paul, *Iroquoisie, 1666-1687*, Québec, Septentrion, 1999.

Desveaux, Emmanuel, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2001.

Dickason, Olive P., *Le mythe du sauvage*, Sillery, Septentrion, 1993.

Dickason, Olive P., *Les Premières Nations du Canada*, Sillery, Septentrion, 1996.

Di Pastena, Angela, *et al.* « Joindre le geste à la parole : les liens entre la parole et les gestes co-verbaux », *L'Année psychologique*, 2015/3, vol. 115, p. 463-493.

Doiron, Normand, « Le mensonge de l'interprète. Idéologie et utopie dans le Quatrièmes voyage du Sr de Champlain (1613) », *Littératures*, no 3, 1989, p. 65-75.

Doiron, Normand, « Discours sur l'origine des Américains », dans Gilles Thérien (dir.), *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995, p. 77-85.

Doiron, Normand, *L'Art de voyager : Le déplacement à l'époque classique*, Paris et Québec, Klincksieck et Presses de l'Université Laval, 1995.

Dorion, Henri et Jean Poirier, *Lexique des termes utiles à l'étude des noms de lieux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975.

Dorion, Henri, « Les relations entre la toponymie et les autres sciences humaines », dans Commission de toponymie du Québec, *450 ans de noms lieux français en Amérique du Nord. Allocutions et conférences prononcées lors du premier congrès international sur la toponymie française de l'Amérique du Nord, Québec du 11 au 15 juillet 1984*, Québec, Les Publications du Québec, 1986, p. 103-107.

Dubois, Paul-André, *De l'oreille au cœur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de la Nouvelle-France*, Québec, Septentrion, 1997.

Dubois, Paul-André (dir.), *Les récollets en Nouvelle-France, traces et mémoires*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019.

Dubois, Paul-André, « Chant et mission en Nouvelle-France, espace et rencontre des cultures », Thèse de *doctorat* en histoire, Département d'histoire, Université Laval, 2004.

Dubois, Paul-André, « Innovation et langue vulgaire : Les chants mobiles du Propre de la Messe dans les missions de Nouvelle-France », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire, lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002, p. 141-156.

Dubois, Paul-André, « Des mondes religieux parallèles, un espace commun? Amérindiens et musique vocale européenne sous le Régime français », *Études d'histoire religieuse*, LXVII, 2001, p. 105-115.

Dufourmantelle, Anne, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », *Insistance*, no 8, 2012, p. 52-62.

Dumouchel, Jean-François, « Le calumet de paix, un objet de contacts: étude et analyse d'une pipe amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 35, no 2, 2005, p. 29-37.

Duviols, Jean-Paul, « Visions infernales dans l'iconographie européenne relative à l'Amérique », dans Jean-Pierre Duviols et Anne Mounié-Bertrand (dir.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris, PUF, p. 403-427.

Duviols, Jean-Paul, « L'Amérique espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle selon les récits de voyages », *Histoire, économie et société*, vol. 7, no. 7-3, 1988, p. 313-324.

Eccles, William J., *France in America*, New York, Harper & Row, 1972.

Ekberg, Carl J. et Sharon K. Person, *Saint-Louis Rising : The French Regime of St Ange de Bellerive*, University of Illinois Press, 2015.

Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, [1970], 1991.

Elias, Norbert et Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Presses-Pocket, [1994], 1998.

Faldet, David, *Oneota Flow: The Upper Iowa River and Its People*, Iowa City, IA, Iowa University Press, 2009.

Farb, Peter et Georges Armelagos, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Paris, Denoël, 1985.

Fenton, William N., *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998.

Fischler, Claude, *L'omnivore*, Paris, Odile Jacob, 1990.

Fischler, Claude, « *Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur* », dans Pierre Centlivres et Jean-Louis Christinat (dir.), *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Neufchâtel, Institut d'ethnologie, Université de Neufchâtel, 1985, p. 171-192.

Fogelson, Raymond D., « Perspectives on Native American Identity », dans Russell Thornton (dir.), *Studying Native America: Problems and prospects*, Madison University of Wisconsin Press, 1998, p. 40-59.

Foster, William C., *Historic native people of Texas*, Austin, University of Texas Press, 2008.

Fournier, Martin, *Pierre-Esprit Radisson, aventurier et commerçant (1636-1710)*, Québec, Septentrion, 2001.

Fournier, Martin, *Pierre-Esprit Radisson, coureur des bois et homme du monde (1652-1685)*, Québec, Nota Bene, 2005.

Fournier, Michel, « Des récits de voyage à l'anthropologie historique : enjeux du dialogue avec l'anthropologie dans les études dix-septémistes au Canada », *Dix-septième siècle*, 2011/3, no 252, p. 455-467.

Frazer, James G., *Folklore in the Old Testament : Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Londres, Macmillan and Co., 1918.

Frégault, Guy, *Histoire de la Nouvelle-France, t. 9 : La Guerre de la Conquête*, Montréal, Fides, 1975.

Frenette, Pierre, *Histoire de la Côte-Nord*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996.

Friederici, Georg, *Der Tränengruss der Indianer*, Leipzig, Simmel, 1907.

Gadbois, Jocelyn, « Introduction », Numéro spécial « Jouer », *Ethnologies*, vol. 32, no 1, 2010, p. 5-15.

Gaffarel, Paul, « La découverte du Canada par les Français, Verrazano, Jacques Cartier, Roberval », *Revue de géographie*, vol. 20, 1887, p. 270-286.

Gagnon, François-Marc, « « Gens du pays » ou « Sauvages » : note sur les désignations de l'Indien chez Jacques Cartier », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 10, nos 1-2, 1980, p. 24-36.

Gagnon, François-Marc, Denise Petel, *Hommes effarables et bestes sauvages : images du Nouveau-Monde d'après les voyages de Jacques Cartier*, Montréal, Boréal, 1986.

Gagnon, François-Marc, « Le thème médiéval de l'homme sauvage dans les premières représentations des Indiens d'Amérique », dans Guy Allard (dir.), *Aspects de la marginalité au Moyen-Age*, Montréal, L'Aurore, 1975, p. 83-115.

Gagnon, François-Marc, « L'anthropologie sans tête : fondement d'une iconographie de l'Indien », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1981, p. 273-280.

Gagnon, François-Marc, « Ils se peignent le visage : réaction européenne à un usage indien au XVIe et au début du XVIIe siècle », *RHAF*, 30 (3), 1976, p. 363-364.

Gallat-Morin, Elizabeth et Jean-Pierre Pinson, *La vie musicale en Nouvelle France*, Québec, Septentrion, 2003.

Gallouet, Catherine, « Le topos de la rencontre de l'autre au XVIIIe siècle », dans Dubost, Jean-Pierre (dir.), *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, Clermont- Ferrand, Presses de l'Université Blaise-Pascal, 2008, p. 201-216.

Galloway, Patricia K., *La Salle and His Legacy, Frenchmen and Indians in the Lower Mississippi Valley*, Jackson, University Press of Mississippi, 1982.

Galloway, Patricia, « The Chief Who Is Your Father », dans Gregory A. Waselkov, Peter H. Wood, Tom Hatley (dir.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, p. 345-370.

Ganong, William F., *Crucial Maps in the Early Cartography and Place-Nomenclature of the Atlantic Coast of Canada*, Toronto, University of Toronto Press - Royal Society of Canada, 1963.

Gayarré, Charles, *Histoire de la Louisiane*, Nouvelle-Orléans, Magne et Weisse, 1846.

Germain, Pierre, « Les récits de voyages de Pierre-Esprit Radisson : étude d'histoire bibliographique », *RHAF*, vol. 34, n° 3, 1980, p. 407-414

Gilbert, William, « Beothuk-European Contact in the 16th Century: A Re-evaluation of the Documentary Evidence », *Acadiensis*, vol. 40, no 1, p. 24-44.

Giordani, Françoise, « Les masques au Nouveau Monde : parures, rites sociaux et faux-semblants dans *L'Histoire en terre de Brésil* de Jean de Léry », dans Anne Bouvier Cavoret (dir.), *Masques, théâtre et modalités de la représentation*, Paris, Ophrys, 2003, p. 67-86.

Girard, Camil et Édith Gagné, « Première alliance interculturelle. Rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXV, no 3, 1995, p. 3-14.

Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.
- Girouard, Désiré, *Les anciens forts de Lachine et Cavalier de La Salle*, Montréal, Société historique de Montréal, 1891.
- Goddard, Peter A., « Converting the 'Sauvage': Jesuit and Montagnais in Seventeenth-Century New France », *The Catholic Historical Review*, 84, no. 2, 1998, p. 219-239.
- Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, I : La présentation de soi, Paris, Minuit, 1973.
- Goffman, Erving, *Strategic interaction*, Philadelphia, University of Pennsylvania Publications, 1969.
- Goffman, Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVIe siècle en France*, Paris, PUF, 2000.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine et Philippe Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2001.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « Jacques Cartier devant les corps malades », *Études canadiennes / Canadian Studies*, n° 17, décembre 1984, p. 91-97.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632) », dans Gilles Thérien (dir.), *Les figures de l'Indien*, Les Cahiers du département d'études littéraires, no 9, Montréal, UQAM, 1988, p. 183-191.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « L'entrée de l'Indien dans la littérature française. Genèse d'un stéréotype », *Revue Europe. L'Invention de l'Amérique*, avril 1992, p. 65-75.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « Un colloque chez les Tououpinambaoults : mise en scène d'une dépossession », dans Frank Lestringant et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *D'encre de Brésil : Jean de Léry, écrivain*, Orléans, Paradigme, 1999, p. 147-162.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « Le sel des Écritures », dans V. Duché-Daguet *et al.* (dir.), *Du Sel. Actes de la journée d'études « Le sel dans la littérature française »*, Pau, 28 nov. 2003, Pau, Atlantica/ Séguier, 2005, p. 11-27.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « Le corps à l'épreuve du voyage », *Viatica* [En ligne], no 1, URL : <http://revues-msh.uca.fr/viatica/index.php?id=363>
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, « Le pain des autres. Nourriture, exotisme et altérité », *Le Verger*, no 8, septembre 2015, revue en ligne. URL : <http://cornucopia16.com/blog/2015/06/09/marie-christine-gomez-geraud/>

Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Gutton, Jean Pierre, *Bruits et sons dans notre histoire. Essais sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris Presses Universitaires de France, 2000.

Hale Pulsipher, Jenny, « Gaining the Diplomatic Edge : Kinship, Trade, Ritual and Religion in Amerindian Alliances in Early North America », dans Wayne E. Lee (dir.), *Empires and Indigenes. Intercultural Alliance, Imperial Expansion and Warfare in the Early Modern World*, New York et Londres, New York University Press, 2011, p. 18-48.

Hall, Robert L., « Weeping Greetings and Dancing the Calumet », dans Robert L. Hall, *An Archeology of the Soul. North American Indian Belief and Ritual*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 3-6.

Hall, Robert L., « Calumet Ceremonialism, Mourning Ritual and Mechanisms of Inter-Tribal Trade », dans Daniel W. Ingersoll et Gordon Bronitsky (dir.), *Mirror and Metaphor: Material and Social Constructions of Reality*, Lanham, University Press of America, 1987, p. 30-43.

Hamayon, Roberte, *Jouer. Etude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte, 2012.

Hanke, Lewis, «The Theological Significance of the Discovery of America », dans Fredi Chiapelli (dir.), *First Images of America, The Impact of the New World on the Old*, Berkeley, University of California Press, 1976, vol. 1, p. 363-391.

Harbsmeier, Michael, « Why do Indians Cry? », n'apporte pas de réponse, « Why do Indians Cry? », *Etnofoor*, 1, 1988, p. 57-77.

Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1991.

Havard, Gilles, *La Grande Paix de Montréal*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1992.

Havard, Gilles, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion et Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

Havard, Gilles, « *Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe -XVIIIe siècle)* », *Annales*, 2007/3, p. 539-573.

Hebbinckuys, Nicolas, « Les échos de Marc Lescarbot dans l'oeuvre de Gabriel Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, no 1, 2016, p. 23-37.

Heidenreich, Conrad E., *Huronian : a history and geography of the Huron Indians, 1600-1650*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1971.

Heidenreich, Conrad E. et Edward H. Dahl, « La cartographie de Champlain, 1603–1632 », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec et Paris, Septentrion et Nouveau monde Editions, 2004, p. 312-332.

Heinich, Nathalie, *De la visibilité*, Paris, Gallimard, 2013.

Heinich, Nathalie, *Des valeurs*, Paris, Gallimard, 2017.

Howes, David, *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

Howes, David (dir.), *Empire of the Senses : The Sensual Culture Reader*, Oxford, Berg, 2004.

Howes, David et Constance Classen (dir.), *Ways of Sensing: Understanding the Senses in Society*, London, New York, Routledge, 2014.

Howley, James P., *The Beothuks or Red Indians: the Aboriginal Inhabitants of Newfoundland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915.

Huizinga, Johan, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, [1938] 1988.

Jacquin, Philippe, *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Payot, 1987.

Jaenen, Cornelius, *Friend and Foe : Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, New York, Columbia University Press, 1976.

Jaenen, Cornelius, *Les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France et en Acadie*. Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, 1985.

Jaenen, Cornelius, *Le rôle de l'Eglise en Nouvelle-France*, Ottawa, Société historique du Canada, 1985.

Jankélévitch, Vladimir, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien. Tome 1 : La manière et l'occasion*, Paris, Seuil, 1980.

Jennings, Francis, *The Ambiguous Iroquois Empire : The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*, New York, Norton, 1984.

Jennings, Francis, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1985.

Jetten, Marc, *Enclaves Amérindiennes: les «réductions» du Canada, 1637-1701*, Sillery, Septentrion, 1994.



Johnson Harold, *et al.*, « Communicative Body Movements: American Emblems », *Semiotica*, vol. 15, no 4, p.335-353.

Jones, Stanley E., *The Right Touch: Understanding and Using the Language of Physical Contact*, Cresskill, NJ, Hampton Press, 1994.

Jones, William, « Mortuary Observances and the Adoption Rites of the Algonkin Foxes of Iowa », *Proceedings of the International Congress of Americanists, 15th, 1906*, Québec, vol. 2, Nendeln/Lichtenstein, Kraus Reprint, 1968, p. 263-277.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, « Interactions », dans Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, p. 509-512.

Kertzer, David, *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

Kurtness, Jacques, Camil Girard, *Premier traité de l'histoire de la Nouvelle-France en Amérique. L'alliance de 1603 (Tadoussac) et la souveraineté partagée des peuples autochtones du Québec*, Groupe international de travail pour les peuples autochtones (GITPA), 2012.

Laflèche, Guy, *Paul Le Jeune, missionnaire de Nouvelle-France, le premier linguiste et grammairien de l'innu*, Laval, Éditions du Singulier, 2017.

Laflèche, Guy, *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France*, Laval, Singulier, 2000.

Lainey, Jonathan, *La monnaie des sauvages. Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Québec, Septentrion, 2004.

Lankford, George E, *Looking for Lost Lore. Studies in Folklore, Ethnology, and Iconography*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2008.

Lapierre, André, « Parcours toponymiques de l'Amérique française », dans Claude Poirier, Aurélien Boivin *et al.* (dir.), *Langue, espace, société : les variétés du français en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 227-236.

Latourelle, René, *Compagnon des Martyrs canadiens. Pierre-Joseph Chaumonot*, Montréal, Bellarmin, 1998, 272 p.

Laugrand, Frédéric, « La loge du diable et de l'enfer. Un parcours infernal dans le temps et l'espace américains », dans Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontre interculturelles*, Paris, Karthala et Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 157-176.

Leblanc, Léopold, *Écrits de la Nouvelle-France*, vol. 1 de l'*Anthologie de la littérature québécoise*, sous la direction de Gilles Marcotte, Montréal, Les Éditions La Presse, 1978.

Le Bras, Yvon, *L'Amérindien dans les Relations du père Le Jeune*, Québec, Editions de la Huit, 1994.

Le Breton, David, *La saveur du monde, une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.

Leech, David J., « Strength through Sharing : Mi'kmaq Political Thought to 1763 », Thèse de doctorat, Ottawa, Université d'Ottawa, 2006.

Le Huenen, Roland, « Le récit de voyage: L'entrée en littérature », *Études de Lettres*, 20, 1984, p. 45-61.

Le Huenen, Roland, «Qu'est-ce qu'un récit de voyage?», *Littérales, 7: Modèles du récit de voyage*, sous la direction de M.-Ch. Gomez-Géraud, 1990, p. 11-27.

Le Huenen, Roland, « Le récit de voyage : l'entrée en littérature », *Etudes littéraires*, vol. 20, no 1, 1987, p. 45-61.

Lemire, Maurice, « Les écrits de la Nouvelle-France », dans Maurice Lemire et Denis Saint-Jacques (dir.), *La vie littéraire au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, vol. 1, p. 25-44.

Lemire, Maurice, *Les écrits de la Nouvelle-France*, Québec, Nota Bene, 2000.

Lestringant, Frank, « Rabelais et le récit toponymique », dans *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Éditions Paradigme, 1993, p. 109-128.

Lestringant, Frank, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 43-55.

Frank Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, Paris, Champion, 1999.

Lestringant, Frank, « Champlain ou l'autonomisation de la raison coloniale », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain : la naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 233-237.

Lestringant, Frank, « L'île des démons dans la cosmographie de la Renaissance », dans Grégoire Holtz et Thibaut Maus de Rolley, *Voyager avec le diable - Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2008, p. 99-125.

Lestringant, Frank, « Le tropisme du martyr dans les Relations jésuites de la Nouvelle-France » dans Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 77-88.

Lewis, Malcom, « Communiquer l'espace : malentendus dans la transmission d'information cartographique en Amérique du Nord », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet

(dir.), *Transferts culturels et métissages, Amérique/Europe XVIe-XXe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 357- 376.

Li, Shenwen, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Paris, L'Harmattan, 2001.

Linon-Chipon, Sophie, *Gallia orientalis. Voyages aux Indes orientales, 1529-1722: Poétique et imaginaire d'un genre littéraire en formation*, Paris, PUPS, coll. Imago Mundi, 2003.

Linon-Chipon, Sophie, « *Certificata loquor*. Le rôle de l'anecdote dans le récit de voyage (1658-1722) », dans Philippe Antoine et Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, PUPS, coll. Imago Mundi, 2001, p. 193-204.

Linon-Chipon, Sophie, Raymonde Litalien et Hélène Richard (dir.), *Les Représentations de la Nouvelle-France et de l'Amérique du Nord*, Paris, Editions du CTHS, 2013.

Litalien, Raymonde, *Les explorateurs de l'Amérique du Nord, 1492-1795*, Québec, Septentrion, 1993.

Litalien, Raymonde et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain : la naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004.

Magri-Mourgues, Véronique, « La description dans le récit de voyage », *Cahiers de narratologie*, no 7, 1996, p. 35-48.

Mallery, Garrick, « Smoke Signals », dans Garrick Mallery, *Sign Language Among North American Indians*, Washington, U.S. Bureau of American Ethnology, 1881, p. 536-540.

Margry, Pierre, *Les navigations françaises et la révolution maritime du XIVe siècle au XVIe siècle*, Paris, Librairie Tross, 1867.

Marrache-Gouraud, Myriam, édition des *Voyages au Canada* de Samuel de Champlain, Paris, Gallimard, 2010, coll. Folioplus Classiques.

Marrache-Gouraud, Myriam, « Montrer et cacher, scénographie de quelques collections de curiosités », dans Frank Lestringant (dir.), *Le théâtre de la curiosité*, Paris, PUPS, 2008, p. 139-148.

Marrache-Gouraud, Myriam, André Delpuech, Benoît Roux, « Valses d'objets et présence des Amériques dans les collections françaises : des premiers cabinets de curiosités aux musées contemporains », dans Myriam Marrache-Gouraud, André Delpuech, Benoît Roux (dir.), *La Licorne et le Bézoard, une histoire des cabinets des curiosités*, Gourcuff Gradenigo, 2013, p. 271-316.

Martijn, Charles A., « The Iroquoian Presence in the Estuary and Gulf of the St. Lawrence River Valley: a Reevaluation », *Man in the Northeast*, no 4, 1990, p. 45-63.

Martin, Calvin (dir.), *The American Indian and the Problem of History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Mauss, Marcel, « Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, [1925] 1991, p. 143-280.

Mauss, Marcel, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie*, no 18, 1921, p. 425-434.

Mélançon, Robert, « Terre de Caïn, âge d'or, prodiges du Saguenay : le Nouveau Monde dans les Voyages de Jacques Cartier », *Voix et Images*, vol. 5, no 1, p. 51-63.

Mélançon, Robert, « La Nouvelle-France et la littérature », *Éditer la Nouvelle-France*, édition de G. Holtz et A. Motsch, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 33-46.

Métraux, Alfred, « La salutation larmoyante », *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, Ernest Leroux, 1928, p. 180-188.

Meyer, Roy Willard, *History of the Santee Sioux: United States Indian Policy on Trial*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993.

Monnier, Alain, « La salutation larmoyante. Jean de Léry et ses traductions du Tupinamba », *ASDIWAL, Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 2009, 4, p. 63-73.

Montandon, Alain, *Le livre de l'hospitalité*, Paris, Bayard, 2004.

Montandon, Alain (dir.), *Le dire de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2004.

Montandon, Alain (dir.), *Lieux d'hospitalité : hospices, hôpital, hostellerie*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2001.

Mooney, James, *The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Lincoln, University of Nebraska Press,

Mooney, James, « Color Symbolism », dans *Handbook of American Indian*, s.,v., cité dans Charles Peabody, « Red Paint », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 19, 1927, p. 236.

Morin, Michel, « Manger avec la même micoine dans la même gamelle » : à propos des traités conclus avec les Amérindiens au Québec, 1665-1760 », *Revue générale de droit*, vol. 33, no 1, 2003, p. 93-129.

Morissonneau, Christian, « La toponymie de Champlain », dans Denis Vaugeois *et al.* (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 218-232.

Morissonneau, Christian, avec la collaboration de Henri Dorion, *Le langage géographique de Cartier et de Champlain: choronymie, vocabulaire et perception*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978.

Morissonneau, Christian, « Dénommer les terres neuves : Cartier et Champlain », *Études littéraires*, v.10, nos-1-2, 1977, p. 85-123.

Morissonneau, Christian, « L'Ouest dans la construction du Canada », dans Pierre Lanthier et al. (dir.), *Constructions identitaires et pratiques sociales*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2002, p. 69-80.

Morissonneau, Christian, « Le rêve de Champlain », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec et Paris, Septentrion et Nouveau monde Editions, 2004, p. 258-265.

Motsch, Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery, Septentrion, et Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2001.

Motsch, Andreas et Grégoire Holtz, (dir.), *Éditer la Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

Motsch, Andreas, « La relation de voyage : itinéraire d'une pratique », *Revue Analyses.org*, en ligne. URL : [www.revue-analyses.org](http://www.revue-analyses.org), vol. 9, n° 1, 2014.

Moureau, François, (dir.), *Métamorphoses du récit de voyage*, Paris/Genève, Champion/Slatkine, 1986.

Moureau, François, « Voyage », dans Béatrice Didier (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, PUF, 1994, p. 4070-4071.

Moureau, François, « Missionnaires et voyageurs français en Chine à l'Âge classique : le moi et l'autre », Colloque « Les voyageurs européens en Chine », Shanghai 29-30 août 2001, en ligne. URL : <http://www.crlv.org/conference/missionnaires-et-voyageurs-fran%C3%A7ais-en-chine-%C3%A0-l%C3%A2ge-classique-le-moi-et-lautre>

Moureau, François, « Itinéraires jésuites en Chine ou les Lumières naissant à l'Est », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2003, no 1, p. 437-454.

Moureau, François, « Les Amérindiens dans les ballets de Cour à l'époque de Champlain », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec et Paris, Septentrion et Nouveau monde Editions, 2004, p. 43-49.

Moureau, François, « Missionnaires et voyageurs en Chine à l'Âge classique : le moi et l'autre » dans Jean Boutier, François Moureau, Gilles Bertrand, Pierre-Yves Beaurepaire (dir.), *Le Voyage à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004, p. 23-25.

Moureau, François, « Le voyageur français et les étranges étrangers : bilan d'études sur le siècle des Lumières », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2005, 10, p. 148-159.

Moureau, François, *Le théâtre des voyages : une scénographie de l'âge classique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. Imago Mundi, 2005.

Moureau, François, « Plus chinois que les Chinois : les jésuites européens dans l'Empire du milieu (XVIIe-XVIIIe siècles) », Séminaire « Oriens lointains », CRLV, 1<sup>er</sup> mars 2011. URL : <http://www.crlv.org/conference/plus-chinois-que-les-chinois-les-j%C3%A9suites-europ%C3%A9ens-dans-l%E2%80%99empire-du-milieu-xviiie-xviiiie>

Moureau, François, *Goût italien dans la France rocaille. Théâtre, musique, peinture (v. 1680-1750)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2012.

Mulon, Marianne, « Anthropotoponymes. Appropriations, commémorations », dans Jean-Claude Boulanger (dir.), *Actes du 16<sup>e</sup> Congrès international des sciences onomastiques (16-22 août 1987). Le nom propre au carrefour des études humaines et des sciences sociales*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, p. 15-39.

Murray, David, *Indian Giving : Economies of Power in Indian-White Exchanges*, Boston, University of Massachusetts Press, 2000.

Offenstadt, Nicolas, « Cris et cloches. L'expression sonore dans les rituels de paix à la fin du Moyen Âge », *Hypothèses*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, no 1, p. 51-58.

Ouellet, Réal, « Gestualité et perception de l'autre dans les Relations de Cartier », dans Jaap Lintvelt, Réal Ouellet, Hub Hermans (dir.), *Culture et colonisation en Amérique du Nord*, Québec, Septentrion, Les Nouveaux Cahiers du CELAT, 1994, p. 27-48.

Ouellet, Réal, *La relation de voyage en Amérique, XVIe-XVIIIe siècles: Au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

Ouellet, Réal, « Pouvoir de l'écriture et représentation du pouvoir dans les Relations et Histoires de l'Amérique au XVIIe siècle », dans Gharraa Mehanna (dir.), *Discours et relations de pouvoir*, Le Caire, Université du Caire, 2006, p. 299-325.

Ouellet, Réal, « Première image du Sauvage dans les écrits de Cartier, Champlain et Lejeune », Antonio Gomez-Moriana et Danièle Trottier (dir.), *L'«Indien», instance discursive*, Candiac, Éditions Balzac, 1993, p. 53-79.

Ouellet, Réal et Claude Rigault, « Sur la Nouvelle-France : documents et questionnements », *Études littéraires*, vol. 10, nos 1-2, 1977, p. 3-18.

Ouellet, Réal, « Le discours fragmenté de la relation de voyage en Nouvelle-France », *Saggi e ricerche di letteratura francese*, vol. XXV, 1986, p. 175-200.

Pastore, Ralph, « The Collapse of the Beothuk World », *Acadiensis*, vol. 19, no 1, 1989, p. 52-71.

Pauly, Marie-Hélène, *Fleurs de lys, castors et calumets : l'épopée française du Ouisconsin*, Montréal, Editions Beauchemin, 1958.

Paveau, Marie-Anne, « Le toponyme, désignateur souple et organisateur mémoriel », *Mots. Les langages du politique*, no 86, 2008, p. 23-35.

Peabody, Charles, « Red Paint », dans *Journal de la Société des Américanistes*, tome 19, 1927, p. 207-244.

Pelen, Jean-Noël, « Récit et toponymie, Introduction », *Rives nord-méditerranéennes*, vol.11, 2002, p. 5-12.

Picard, Michel, *La lecture comme jeu*, Paris, Minuit, 1986.

Pioffet, Marie-Christine, *La tentation de l'épopée dans les "Relations" des jésuites*, Sillery, Septentrion, 1997.

Pioffet, Marie-Christine et Andreas Motsch (dir.), *Écrire des récits de voyage (XVe-XVIIIe siècles) : esquisse d'une poétique en gestation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

Pioffet, Marie-Christine, « Les cogitations de la critique devant les fluctuations d'un « genre » : Quelle poétique pour la relation de voyage ? », *Dix-septième siècle*, vol. 3, no 252, 2011, p. 469-488.

Plante, Jean-François, *Pratiques des musiciens militaires en Nouvelle-France*, Mémoire de maîtrise en ethnologie, Département d'histoire, Université Laval, Québec, 2006.

Plante, Jean-François, « Les musiciens militaires dans l'espace sonore, social et rituel de la Nouvelle-France », Thèse de doctorat en ethnologie, Université Laval, 2010.

Poirier, Guy, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie: du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

Poirier, Guy, « Textes missionnaires dans l'espace francophone », *Renaissance et réforme*, vol. 37, no 4, 2014, p. 49-69.

Poirier, Guy (dir.), *Textes missionnaires dans l'espace francophone. Tome I : Rencontre, réécriture, mémoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Hermann, 2016.

Poirier, Guy, « Charlevoix, lecteur de Sagard », *Études littéraires*, vol. 47, no 1, 2016, p. 97-107.

Poirier, Guy (dir.), *Textes missionnaires dans l'espace francophone. Tome II : L'envers du décor*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Hermann, 2018.

Poirier, Guy, « Pierre-François-Xavier de Charlevoix : la parole autochtone et la parole canadienne », dans Luc Vaillancourt, Sandrine Tailleur, Émilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Hermann, 2019, p. 325-339.

Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, New-York, Routledge, 1992.

Racault, Jean-Michel, « Homère aux Amériques : le père Lafitau ou l'antiquité ensauvagée », *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 259-273.

Radcliffe-Brown, Alfred, *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922.

Reichler, Claude, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une relation de la Nouvelle-France au XVIII<sup>e</sup> siècle », *L'Homme*, no 164, 2002, p. 37-55.

Requemora, Sylvie, « Du roman au récit, du récit au roman : le voyage comme genre "métoyen" au XVIII<sup>e</sup> siècle, de du Périer à Régnard », dans Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine (dir.), *Roman et récit de voyage*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 25-36.

Rochemonteix, Camille de, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle d'après beaucoup de documents inédits*, Paris, Letouzey et Ané Éditeurs, 1895-1896.

Rochemonteix, Camille de, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIII<sup>e</sup> siècle d'après des documents inédits*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1906.

Rompkey, Ronald, *Les Français à Terre-Neuve : un lieu mythique, une culture fantôme*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2009.

Rousset, Jean, *Leurs yeux se rencontrèrent*, Paris, Corti, 1981.

Rushforth, Brett, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slaveries in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.

Saada, Emmanuelle, « Entre "assimilation" et "décivilisation". L'imitation et le projet colonial », *Terrain*, n° 44, 2005, p. 19-38.

Saadani, Khalil, *La Louisiane française dans l'impasse (1731-1743)*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Saint-Germain Philippe et Guy Ménard (dir.), *Des jeux et des rites*, Montréal, Liber, 2008.



Sayre, Gordon, *Les sauvages américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997.

Sayre, Gordon, *Modernity and Its Other: The Encounter with North American Indians in the Eighteenth Century*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2017.

Schelgoff, Emanuel A. et Harvey Sacks, « Opening up closings », *Semiotica*, no 8, 1973, p. 289-327.

Schwartz, Seymour, Ralph E. Ehrenberg, *The Mapping of America*, New York, Harry Abrams, 1980.

Shoemaker<sup>[SEP]</sup>, Nancy, « How Indians Got to be Red<sup>[SEP]</sup> », *The American Historical Review*, vol. 102, no 3, 1997, p. 625-644.

Siblot, Paul, « De la signifiante du nom propre », *Cahiers de praxématique*, n° 8, 1987, p. 97-114.

Steckley, John, « Inventing New Words : Father Jean de Brebeuf's Wendat Catechism », dans Antje Fluechter et Rouven Wirbser (dir.), *Translating Catechisms, Translating Cultures*, Leiden, Brill, 2017, p. 129-169.

Suarez, Thomas, *Shedding the Veil : Mapping the European Discovery of America and the World*, Singapour, World Scientific, 1992.

Tadié, Alexis, « De la trace au paradigme fictionnel », dans Denis Thouard (dir.), *L'interprétation des indices : Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2007, p. 227-239.

Taillemite, Étienne, *Marins français à la découverte du monde : de Jacques Cartier à Dumont d'Urville*, Paris, Fayard, 1999.

Taussig, Michael, *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, New York, Routledge, 1993.

Taylor, Allan R., « Nonspeech Communication System », *Handbook of North American Indians*, vol. 17 : Languages, 1996, p. 275-289.

Thérien, Gilles (dir.), *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995.

Thérien, Gilles, « Les “Américains” de Joseph-François Lafitau », dans Sylviane Albertan-Coppola (dir.), *Apprendre à porter sa vue au loin, Hommage à Michèle Duchet*, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 193-202.

Thierry, Eric, *La France de Henri IV en Amérique du Nord. De la création de l'Acadie à la fondation de Québec*, Paris, Honoré Champion, 2008.

- Tinguely, Frédéric, *L'écriture du Levant à la Renaissance*, Genève, Droz, 2000.
- Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.
- Tomatis, Alfred, *L'oreille et le langage*, Paris, Seuil, 1978.
- Tooker, Elisabeth, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987.
- Traverso, Véronique, *La conversation familière. Analyse pragmatique des interactions*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996.
- Tremblay, Mylène, « Édition critique du nouveau voyage de Louis Hennepin », Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université Laval, 2006.
- Trigger, Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal, Boréal et Paris, Seuil, 1990.
- Trigger, Bruce, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre expression, 1991.
- Trudel, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France. Tome I : Les vaines tentatives : 1524-1603*, Montréal, Fides, 1963.
- Trudel, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France. Tome II : Le comptoir 1604-1627*, Montréal, Fides, 1966.
- Trudel, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France. Tome IV : La seigneurie de la Compagnie des Indes occidentales, 1663-1674*, Montréal, Éditions Fides, 1997.
- Trudel, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France. Tome X : Le Régime militaire et la disparition de la Nouvelle-France, 1759-1764*, Montréal, Fides, 1999.
- Trudel, Marcel, « Pour une mesure plus exacte du rôle de Cartier », *Études canadiennes*, no 17, décembre 1984, p. 149-153.
- True, Micah, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015.
- True, Micah, « Il faut parler pour être entendu: Talking about God in Wendat in 17th century New France », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, vol.XII, no 1, 2008, p. 17-36.
- True, Micah, « Maître et Escolier: Amerindian Languages and Seventeenth-Century French Missionary Politics in the Jesuit Relations from New France », *Seventeenth-Century French Studies*, vol. 31, no 1, 2009, p. 59-70.

Trudel, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France : Les vaines tentatives : 1524-1603*, t.,1, Montréal, Fides, 1963.

Truyol, André, « Bilan institutionnel des relations internationales à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle », dans André Stegmann (dir.) *Pouvoirs et institutions en Europe au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1987, p. 297-308.

Turgeon, Laurier, *Une histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 2019.

Turgeon, Laurier, *Patrimoines métissés, contextes coloniaux et postcoloniaux*, Québec et Paris, Les Presses de l'Université Laval, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2003.

Turgeon, Laurier, « Les relations des jésuites entre hagiographie et ethnographie : traduire les récits de captivité du père Isaac Jogues », dans Turgeon, Laurier et Pierre Guillaume (dir.), *Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, et Paris, Éditions du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques), 2007, p. 91-105.

Turgeon, Laurier, « Pour redécouvrir notre 16<sup>e</sup> siècle : les pêches à Terre-Neuve d'après les archives notariales de Bordeaux », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 39, no 4, p. 523-549.

Turgeon, Laurier, « Les ceintures de wampum en Amérique », *Communications*, 77, 2005, p. 17-37.

Turgeon, Laurier, « The Cartier Voyages to Canada (1534-1542) and the Beginnings of French Colonialism in North America », dans Marion Rothstein (dir.), *Charting Change in France around 1540*, Syracuse, Syracuse University Press, 2006, p. 97-118.

Turgeon, Laurier, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.

Turgeon, Laurier et Pierre Guillaume (dir.), *Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval et Paris, Éditions du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques), 2007.

Turgeon Laurier, William Fitzgerald et Réginald Auger, « Les objets des échanges entre Français et Amérindiens au XVI<sup>e</sup> siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, nos 2-3, 1992, p. 152-168.

Turgeon Laurier, « Échange d'objets et conquête de l'autre en Nouvelle-France au XVI<sup>e</sup> siècle », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 155-168.

Turgeon, Laurier, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIIe-XXe siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 11-32.

Turgeon, Laurier, « Beads, Bodies, and Regimes of Value : From France to North America, ca. 1500-ca1650 », dans Tim Murray (dir.), *Archaeology of Contact in Settler Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 19-47.

Unrau, William E., *The Kansa Indians : A History of the Wind People, 1673-1873*, Norman, University of Oklahoma Press, 1971.

Usher, Phillip John, *Errance et cohérence: Essai sur la littérature transfrontalière à la Renaissance*, Paris, Garnier, 2010.

Usher, Phillip John, « Du viatique à l'épique : l'épyllion américain de Marc Lescarbot », *Arborescences*, no 2, mai 2012, revue en ligne. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/arbo/2012-n2-arbo0110/1009270ar>.

Usner, Daniel H. Jr., *American Indians in the Lower Mississippi Valley : Social and Economic Histories*, Lincoln, London, University of Nebraska Press, 1998.

Vaillancourt, Luc, Sandrine Tailleur, Emilie Urbain (dir.), *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Paris, Editions Hermann, 2019.

Val Julian, Carmen, *La realidad y el deseo. Toponymie du découvreur en Amérique espagnole (1492-1520)*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

Van Gennep, Arnold, *Les Rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris, A et J. Picard, 1992.

Verdon, Laure, « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval », *Le don et le contre-don : Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2010, p. 9-22.

Vestal, Stanley, *King of the Fur Traders. The Deeds and Deviltry of Pierre Esprit Radisson*, Boston, Houghton, 1940.

Viau, Roland, *Enfants du néant et mangeurs d'âme, Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2000.

Viau, Roland, *Amerindia. Essai d'ethnohistoire autochtone*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015.

Villiers, Marc de, « Notes sur les Chactas d'après les journaux de voyage de Régis du Roullet (1729-1732) », *Journal de la Société des Américanistes*, t. 14-15, 1922, p. 223-250.

Wade, Mason, « French Indian Policies », dans Wilcomb E. Washburn (dir.), *History of Indian-White Relations*, Washington, DC, Smithsonian Institution, 1988, p. 20-28.

Wagley, Charles, *Welcome of Tears, The Tapirapé Indians of Central Brazil*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Walker, James R., « of the Sioux Indians », dans Raymond J. DeMallie (dir.), Lakota Society. James R. Walker, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982, p. 99-107.

Walker, James R., Anthropological Papers of the American Museum of National History, XVI, 1915-1921, p. 149, cité dans Charles Peabody, « Red Paint », dans *Journal de la Société des Américanistes*, tome 19, 1927, p. 207-244.

Walker, Willard, « Literacy, Wampums, the gudebuck, and How Indians in the Far Northeast Read », *Anthropological Linguistics*, vol. 26, no 1, 1984, p. 42-52.

Warkentin, Germaine, « In Search of « The Word of the Other » : Aboriginal Sign Systems and the History of Book in Canada », *Book History*, vol. 2, no 1, 1999, p. 1-27.

Warwick, Jack, « Récits de voyage en Nouvelle-France au XVIIe siècle : bibliographie d'introduction », dans Bernard Beugnot (dir.), *Voyages, récits et imaginaire*, Paris, Seattle, Tubingen, Papers on French Seventeenth Literature, 1984, p. 155-180.

Wedel, Mildred Mott, « Le Sueur and the Dakota Sioux », dans Elden Johnson (dir.), *Aspects of Great Lakes Anthropology: Papers in Honor of Lloyd A. Wilford*, St-Paul, Minnesota Historical Society, 1974, p. 151-171.

Wendling, Thierry, « Une joute intellectuelle au détriment du jeu? Claude Lévi-Strauss vs Roger Caillois (1954-1974) », *Ethnologies*, vol. 32, numéro 1, 2010, p. 29-49.

Wendling, Thierry, « La construction du rite dans le jeu d'échecs de compétition », *Jeux rituels, Etudes mongoles et sibériennes*, nos 30-31, 1999-2000, p. 319-248.

White, Richard, *The Middle Ground : Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1991.

Wicken, William, « Encounters with Tall Sails and Tall Tales : Mik'maq Society, 1500-1760 », Thèse de doctorat, Montréal, Université McGill, 1994.

Wittkower, Rudolf, «Marvels of the East: a Study in the History of Monsters», dans Rudolf Wittkower, *Allegory and the Migration of Symbols*, Londres, Thames, [1977] 1987, p. 45-74.

Wolfzettel, Friedrich, *Le discours du voyageur : pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen-Âge au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1996.

