

2m11.2846.3

Université de Montréal

EXOTISME ET IDENTITÉ
PRATIQUES ALIMENTAIRES DANS LES PREMIÈRES RELATIONS DE PAUL
LEJEUNE

par

Eric Tousignant

Département d'études françaises

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en études françaises

octobre, 2000

© Eric Tousignant, 2000



PQ

35

U54

2001

V.009

Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

EXOTISME ET IDENTITÉ
PRATIQUES ALIMENTAIRES DANS LES PREMIÈRES RELATIONS DE PAUL
LEJEUNE

Présenté par :

EricTousignant

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur : Robert MELANÇON

Directeur de recherche : Micheline CAMBRON

Membre du jury : Dominique DESLANDRES

Mémoire accepté le :

SOMMAIRE

Ce mémoire s'inscrit dans la foulée des études récentes sur la mise en forme textuelle du « Sauvage » de la Nouvelle-France. Nous y analysons le discours sur son alimentation, c'est-à-dire la représentation de la nourriture, de la cuisine et des manières de table des Amérindiens nomades de Nouvelle-France, tel qu'il se présente dans les descriptions que fait le missionnaire jésuite Paul Lejeune dans les *Relations* de 1632, 1633 et 1634. Plus qu'à une étude thématique traditionnelle, c'est à une étude sur les différents niveaux de sens introduits par ce discours (matériel, culturel, social, religieux, etc.) que nous sommes conviés. Pour cela, nous avons été très attentif au contexte dans lequel se trouvaient les passages que nous avons retenus, attention que nous avons alimentée par des données historiques tirées de l'historiographie récente. L'essentiel de notre travail consiste ainsi à rendre compte du fait que, sous sa surface empirique, le discours alimentaire est le véhicule de plusieurs autres discours sur le monde des « Sauvages », mais aussi qu'il révèle certains aspects de la vision qu'a le missionnaire de la société française et de la culture européenne. Ce mémoire a donc une double portée puisqu'il s'agit de faire, à la fois, l'analyse d'un discours sur l'Autre qui repose sur la description de son alimentation et l'étude de l'imaginaire européen qui donne sens à cette description.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
INTRODUCTION.....	2
PROBLÉMATIQUE	10
Qu'est-ce que l'exotisme ?	10
Le récit de voyage.....	13
La relation missionnaire.....	17
La description d'un <i>ailleurs</i>	22
L' <i>exotisme</i> et les « Sauvages ».....	25
LA FIGURE DU « SAUVAGE »	27
La première rencontre.....	27
La guerre chez les « Sauvages »	31
L'ASSIETTE	37
La signification d'une taxinomie.....	39
Les « Sauvages » et leurs aliments	42
Un monde de richesses	46
Des mangeurs de viande.....	47
Le récit d'une errance.....	51
Le travail missionnaire	54
LA GASTRONOMIE	59
Le repas sauvage.....	60
La salcété comme portrait moral.....	65
La graisse dans le <i>monde de référence</i>	66
Un univers carnavalesque	68
Un monde à l'envers	69
Les superstitions des « Sauvages ».....	72
Petite anthologie de théâtre sauvage.....	73
L'illusion comique	76
Le rôle du sorcier.....	79
Les combats de Carême et de Carnaval.....	81
Une religion pour le ventre.....	84
L'ÉTIQUETTE	89
Civilité et honnêteté.....	89
Le « Sauvage » comme antithèse	93
Les plaisirs de la table.....	97
Luxe, pauvreté et figure du pouvoir.....	99
L'identité narrative	102
CONCLUSION.....	106
BIBLIOGRAPHIE	112

INTRODUCTION

En 1632, la Nouvelle-France, après avoir été sous le contrôle des Anglais pendant quatre années, est rendue à la France. C'est le moment du retour des Français en terres américaines. Les missionnaires, qui avaient été forcés de retourner en France après la prise du territoire par les Kirke, sont aux premières lignes. Les Jésuites en profitent alors pour prendre le monopole de l'évangélisation des « Sauvages ». C'est à titre de Supérieur des missions que le père Paul Lejeune arrive à Québec dans les premiers jours de juillet 1632. C'est également à ce titre que, la même année, il rédige deux lettres racontant son arrivée en Nouvelle-France. La première, datée du 16 août 1632 (1632a)¹ et adressée à son « *Pater Assistens Galliae* » à Rome, ne sera jamais publiée au XVII^e siècle. La seconde lettre, datée du 28 août 1632, est adressée à son supérieur immédiat (« Mon révérend Père ») à Paris. Elle sera publiée la même année par l'imprimeur du Roi à Paris, Sébastien Cramoisy, et deviendra la première *Relation* des Jésuites à être diffusée officiellement dans la population française. Chaque année, pendant près d'un demi-siècle, une nouvelle lettre sera publiée. Ces textes, qui constitueront la série qu'on a appelée les *Relations des Jésuites de la Nouvelle-France*, connaîtront un certain succès et auront un rayonnement non négligeable dans la population française². Leur principal intérêt réside dans le fait qu'ils font partie des premiers textes à représenter les « Sauvages » de Nouvelle-France.

Les *Relations* rédigées par Lejeune alors qu'il était dans la colonie constituent les onze premières des quarante et une *Relations des Jésuites de la Nouvelle-France* et s'échelonnent sur onze années, à raison d'une par année, de 1632 à 1642. Il y a toutefois

¹ Nous utiliserons cette forme de renvoi, simple et pratique, pour les textes du corpus principal, en faisant référence à la bibliographie générale.

plusieurs éléments de leur contenu qui nous permettent de distinguer les trois premières des autres, dont le plus important est le fait qu'elles racontent le voyage d'un missionnaire français en Nouvelle-France et qu'elles décrivent sa rencontre avec des « Sauvages errants ». Elles rapportent donc les premières impressions d'un voyageur français confronté au Nouveau Monde. Dans les *Relations* suivantes, la mission ayant été mise en place, le missionnaire rendra surtout compte des progrès de la religion chez les « Sauvages » et des difficultés de l'apostolat. Étant donné que nous nous intéresserons particulièrement à la représentation du « Sauvage », il sera plus pertinent de restreindre notre corpus aux trois premières *Relations* puisque c'est là que prend forme et se cristallise cette représentation.

Dans son « Introduction »³ à la *Relation* de 1634 de Lejeune, Guy Lafleche met en relief deux dimensions des *Relations des Jésuites de la Nouvelle-France* que nous utiliserons pour distinguer les deux types de recherches qui ont été faites au sujet de ces textes. Il souligne que les *Relations*, et la *Relation* de 1634 plus particulièrement, ont à la fois une « valeur documentaire » et une « valeur littéraire ». L'opposition classique entre contenu et contenant s'avère ici très pertinente, puisqu'elle précise le lieu du clivage entre les études qui ont pour objet les *Relations* comme texte et celles qui les utilisent comme source documentaire. Parmi ces dernières, il faut ranger tous les travaux d'historiens, depuis ceux de Francis Parkman au XIX^e siècle jusqu'à ceux d'ethno-historiens contemporains comme Bruce Trigger⁴. L'objet de ces recherches étant le monde qu'était historiquement la Nouvelle-France, les *Relations* ne constituent qu'une source parmi tant d'autres permettant de reconstituer ce monde.

² Claude Rigault et Réal Ouellet, « Relations des Jésuites », in *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec*, t. I, Montréal, Fides, 1978, p. 639.

³ *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, Montréal, PUM, 1973, p. IX-XLI.

Les études qui ont pour objet la « valeur littéraire » des *Relations* — pour enlever toute ambiguïté, nous parlerons désormais de « dimension formelle » — sont toutes issues du développement des théories structuralistes (théories du récit, théories de la lecture, théories des genres, etc.). Elles sont donc beaucoup plus récentes que les premières. Aussi, sur un corpus beaucoup plus large mais qui inclut les *Relations*, Normand Doiron⁴ a étudié comment se présentait, dans le genre littéraire qu'est le récit de voyage, la notion de voyage, c'est-à-dire comment elle se définissait formellement à une époque donnée. Ce travail reposait sur l'hypothèse que raconter une expérience réelle comme celle du voyage ne se fait jamais d'une façon totalement libre. Il a montré, à partir de ce corpus « non littéraire », que le genre impose une forme, une rhétorique au récit.

Notre recherche s'inscrit plutôt dans la lignée des travaux effectués par Gilles Thérien sur le corpus des écrits de la Nouvelle-France. Il parle de l'Indien représenté dans ces textes comme d'un « être de fiction »⁵, dans la mesure où celui-ci est ailleurs, n'existant et ne prenant vie que dans et par le discours qu'on porte sur lui. L'intérêt de cette perspective est qu'elle envisage l'Indien comme quelque chose qui est construit textuellement et qui est mis en une forme particulière à un moment donné de l'Histoire. Depuis les travaux de Thérien, deux chercheurs se sont intéressés plus particulièrement à la construction d'un discours sur l'Indien dans les *Relations* de Paul Lejeune. Rémi Ferland⁶ a étudié la rhétorique (les figures, mais aussi des éléments formels comme les introductions et les conclusions) mise en oeuvre dans les descriptions de la Nouvelle-France, en démontrant que ces choix formels ont avant tout pour but de convaincre et de persuader le

⁴ *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, traduit de l'anglais par Georges Khal, Montréal, Boréal, 1992.

⁵ *L'art de voyager depuis la Renaissance jusqu'à l'époque classique*, thèse de doctorat présentée à l'Université de Montréal, 1987.

⁶ *L'Indien imaginaire. Éléments pour une hypothèse*, Montréal, Département d'études littéraires de l'UQAM, 1985, p. 1.

lecteur de la validité d'un point de vue sur le « Sauvage ». Quant à Yvon Le Bras⁸, il a étudié la représentation du « Sauvage » en repérant, dans les textes de Lejeune, une rhétorique de l'altérité, c'est-à-dire en déterminant des processus mis en oeuvre dans le travail d'écriture pour construire et donner sens à l'altérité que représente l'autochtone.

L'analyse que nous proposons des trois premières *Relations* s'appuie sur une hypothèse théorique qui s'inscrit dans le droit fil des travaux de ces trois chercheurs, puisqu'elle met en jeu la spécificité de ce type de récit, qui est un discours sur l'Autre et sur l'ailleurs. Comme l'a toutefois remarqué Dubuisson, l'Autre « ne se donne à lire qu'à travers la figure du même dont il retisse inlassablement la silhouette rassurante »⁹. Nous formulons ainsi l'hypothèse que décrire l'inconnu ne peut se faire sans un passage obligé par le connu. C'est-à-dire que pour décrire la culture des « Sauvages », Lejeune devra obligatoirement proposer à ses lecteurs — qui ne sont jamais allés en Nouvelle-France — des références culturelles communes sur lesquelles reposeront ses descriptions de la culture autochtone. Dans toute définition de l'Autre, il y a, par l'usage nécessaire de références, une définition du même. Au coeur du récit sur l'Autre, du récit exotique, se retrouve une représentation du même, une identité narrative. C'est précisément le prisme que constituent les références culturelles employées par le narrateur pour décrire le monde inconnu que nous analysons dans ce mémoire.

Nous nous intéresserons surtout aux références alimentaires. Et pourquoi l'alimentation en particulier ? Principalement parce qu'elle constitue, et de loin, la partie la plus abondamment développée de la description de la culture et des moeurs montagnaises.

⁷ *Les Relations de Paul Lejeune : un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonctions conatives dans les Premières Relations de Paul Lejeune*, Québec, Éditions de la huit, 1992.

⁸ *L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641)*, thèse de doctorat présentée à l'Université Laval, 1992.

⁹ « Prolégomènes à une anthropologie du texte », in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n. 111-112, 1989, p. 236.

Ce fait est évidemment le reflet de la réalité du mode de vie semi-nomade des Montagnais, pour qui la chasse, la pêche et la cueillette sont les principales activités. Mais il se trouve aussi que le discours alimentaire est souvent traversé par de nombreux niveaux de sens, ce à quoi la place centrale de la *Bible* dans notre culture n'est certes pas étrangère. Les *Évangiles*, par exemple, regorgent de référents alimentaires utilisés métaphoriquement. On n'a en effet qu'à penser aux images du pain et du levain qui lient alimentation et spiritualité. L'Église a aussi imposé un imaginaire de l'alimentation. Dans les interdictions des jours maigres est, entre autres, posée une relation étroite entre l'alimentation et la sexualité¹⁰. Ces associations que nous faisons plus ou moins consciemment entre le sens premier des aliments et leurs sens seconds sont particulièrement importantes dans notre processus de compréhension de texte. L'historien Massimo Montanari explique par exemple que « Les vies de saints [...] fourmillent de personnages qui, pour répandre la foi chrétienne, se préoccupent avant tout de planter des vignes et de semer du blé : ce sont les instruments indispensables de leur métier »¹¹. C'est que la foi chrétienne et la vigne ou le blé sont associés par une relation analogique dans l'imaginaire de la culture judéo-chrétienne. Et c'est cette association implicite qui fait que nous lisons à deux niveaux de sens le geste de ces saints : ils nourrissent à la fois les corps (« vigne » ou « blé » au sens littéral) et les âmes (« vigne » ou « blé » comme métaphore de la foi) des Infidèles. Les référents alimentaires renvoient donc très fréquemment à d'autres niveaux de sens. Ils sont enveloppés d'une aura symbolique. Sur l'horizon d'une description matérielle de l'alimentation se déploie alors la verticalité d'un imaginaire collectif. Notre travail aura ainsi une double portée puisqu'il s'agira de faire, à la fois, l'analyse d'un discours sur l'Autre

¹⁰ Je pense en particulier aux jours maigres où les viandes et la procréation sont toutes deux condamnées comme « péchés de chair ».

qui repose sur la description de son alimentation et l'étude de l'imaginaire alimentaire européen qui donne sens à cette description.

Il paraît important à ce moment de nous situer par rapport au travail de Louise Côté sur le discours alimentaire présent dans le *Grand voyage du pays des Hurons* de Sagard¹², texte contemporain (1632) des premières *Relations* de Lejeune. Précisons d'abord que ce mémoire s'inscrit dans une perspective ethno-historique, son projet consistant à étudier la rencontre historique des cultures française et huronne. Le texte est lu comme le témoignage de cette rencontre. Dans la description de cette rencontre, les référents alimentaires sont posés d'emblée comme des marqueurs identitaires qui deviennent l'expression non verbalisée et non verbalisable de l'altérité ou de la familiarité. Elle présente en effet le récit de Sagard comme l'appropriation progressive par le narrateur de la culture huronne, en mettant en relief le fait que le narrateur ressent d'abord du dégoût pour les coutumes alimentaires autochtones, mais qu'à son retour, il paraît s'y être parfaitement adapté. Elle souligne donc que les fins du récit sont de démontrer l'endurance et la compétence des Récollets, alors que ceux-ci viennent d'être exclus de l'évangélisation des « Sauvages » d'Amérique du Nord. Elle conclut que les descriptions de l'expérience du Récollet au contact des autochtones permet un transfert de connaissances et « constitue une forme d'appropriation culturelle du pays et des coutumes des Hurons »¹³. Les descriptions qu'il donne des moeurs alimentaires autochtones feront en sorte que les prochains voyageurs vivront un moins grand choc culturel. L'étude de Louise Côté nous permettra de comparer certains aspects de l'attitude du missionnaire jésuite envers les autochtones avec celle du Récollet.

¹³ *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, traduit de l'italien par Monique Aymard, Paris, Seuil, 1985, p. 33.

Nous nous intéresserons principalement à la dimension argumentative des textes de Lejeune, en nous préoccupant du niveau proprement narratif du texte pour voir comment il intervient dans la mise en place d'un discours sur l'Autre. Nous chercherons ainsi à définir le rôle que joue le discours alimentaire dans le texte, c'est-à-dire que nous tenterons de comprendre comment il intervient dans le processus de rationalisation de l'Autre, en soulignant ce qu'il nous dit sur la vision du monde que le narrateur partage avec le lecteur qu'il imagine. L'essentiel de notre travail consiste donc à mettre à jour les référents qui forment la base du discours alimentaire et de situer ce discours par rapport à d'autres discours sur l'Autre contenus dans le texte. C'est que, comme nous l'avons déjà dit, l'alimentation constitue l'essentiel des données sur la culture des « Sauvages ». Il est alors tout à fait logique que ce soit sur cette base que repose le développement de plusieurs autres discours dont l'économique, le sociologique et l'axiologique. Nous ferons donc l'analyse de la signification de certains signes alimentaires, pour essayer de voir quels autres messages culturels ils envoient. La question centrale pour nous sera de savoir comment, c'est-à-dire avec quels matériaux référentiels provenant du monde européen, le narrateur construit une altérité narrative et définit une identité narrative¹⁴.

J'ai essayé de répartir les différents chapitres de ce mémoire en distinguant la culture matérielle, les goûts alimentaires et les manières de table, distinctions qui correspondent respectivement aux chapitres « L'assiette », « La gastronomie » et « L'étiquette ». Inutile de dire que ce découpage théorique était tout à fait impossible à réaliser en pratique, ces différents aspects de l'alimentation étant entremêlés les uns avec

¹² *L'alimentation et la rencontre des cultures : discours alimentaire dans le Grand Voyage du pays des Hurons de Gabriel Sagard (1623-1632)*, mémoire présenté à l'Université Laval en 1991.

¹³ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴ La notion d'*identité narrative* est empruntée à Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985, p. 443-448.

les autres, formant un véritable salmigondis de discours. Je me suis néanmoins décidé à départager les ingrédients du bouillon avec le plus de cohérence possible.

Dans « L'assiette », nous étudierons la classification qu'utilise le narrateur au chapitre VII de la *Relation* de 1634 pour faire l'inventaire du manger sauvage en la mettant en relation avec le récit dans lequel elle s'insère. Cette étude a en partie pour objectif de montrer sur quelles bases épistémologiques s'appuie cette taxinomie. L'essentiel sera toutefois de démontrer que cet inventaire, aussi empirique soit-il, présente une lecture à la fois matérielle et spirituelle de l'univers autochtone. Dans le chapitre suivant, « La gastronomie », nous nous intéresserons plus spécifiquement aux descriptions de la préparation des repas. Nous verrons alors que ces descriptions servent d'argument à une axiologie et de base à un discours sur les pratiques religieuses des autochtones. Ce qui nous intéressera sera surtout le sous-texte culturel des descriptions du repas montagnais. Quant au dernier chapitre, « L'étiquette », ce sera surtout vers le missionnaire et vers son lecteur que nous tournerons notre regard. Nous nous intéresserons alors principalement à la définition du plaisir qui peut être déduite du texte, à sa signification et à sa portée, qui témoigne de la place qu'occupe le missionnaire dans sa propre société. Mais auparavant, nous allons présenter la relation missionnaire comme genre en la comparant au récit de voyage. Cette présentation nous permettra de poser notre hypothèse de lecture, hypothèse dont la notion d'*exotisme* est le cœur. Dans le très court chapitre qui suit la mise en place de notre problématique, nous étudierons l'*incipit* de la représentation du « Sauvage », c'est-à-dire la forme qu'elle prend dans la première description qui en est donnée dans la *Relation* de 1632.

PROBLÉMATIQUE

Qu'est-ce que l'exotisme ?

L'adjectif français *exotique*¹⁵ est emprunté au latin classique *exoticus*, qui tire lui-même son origine du grec hellénistique *exôtikos/εξωτικός*. En grec, *exôtikos/εξωτικός* signifie « étranger, extérieur »¹⁶, l'élément *exô/εξω* pouvant être traduit par « au dehors, dehors, hors de [...] avec l'idée de lieu »¹⁷. L'usage de cet adjectif introduit donc, dans le discours, une relation de spatialité entre un extérieur et un intérieur.

François Rabelais semble être, dans le *Quart livre* (1552), le premier utilisateur du mot *exotique* en français. Il y écrit en effet que Pantagruel contemplait « divers tableaux, diverses tapisseries, divers animaux, poissons, oizeaux, et aultres marchandises exotiques et pérégrines »¹⁸. La relation entre deux lieux qu'introduit le qualificatif, qui se présentent comme un *ici* et un *ailleurs*, est donc toujours présente. D'un autre côté, remarquons que ces « marchandises » ne sont pas *exotiques* en elles-mêmes. En fait, c'est plutôt en changeant de lieu, en voyageant, qu'elles le deviennent. Une même marchandise sera *exotique* ou non dépendant du lieu où elle se trouve.

L'emploi du mot demeure cependant assez rare jusqu'à la fin du XVIII^e siècle et, de fait, il n'apparaît ni dans le *Thresor de la langue françoise* (1621) de Jean Nicot, ni dans le *Dictionnaire françois* (1680) de Pierre Richelet, ni même dans le *Dictionnaire*

¹⁵ En plus des dictionnaires mentionnés dans les notes, nous avons consulté avec profit les dictionnaires suivants : Jean Girodet, *Logos. Le grand dictionnaire de la langue française*, t. I, Paris, Bordas, 1976 ; *Trésor de la langue française*, t. VIII, Paris, CNRS, 1980 ; Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. 3, Paris, Gallimard/Hachette, 1964.

¹⁶ Article « εζωτικός », in Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950.

¹⁷ Article « εξω », Bailly, *ibid.*

¹⁸ in *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil (coll. « L'intégrale »), 1973, p. 586. La référence est donnée dans l'article « Exotique », in *Grand Robert de la langue française*, t. 4, Paris, Le Robert, 1985.

critique de la langue française (1787) de Jean-François Féraud. Il apparaît cependant dans le *Dictionnaire universel* (1690) d'Antoine Furetière, où il est rapporté comme synonyme du mot « Estranger », définition à laquelle l'auteur ajoute la prescription suivante : « Il ne se faut pas servir de termes *exotiques* & barbares »¹⁹. Cette prescription linguistique nous renseigne sur la perception très négative de l'usage de mots étrangers que pouvait se faire un académicien de la fin du XVIIe siècle. Elle nous renseigne également sur la perception du dehors et de l'étranger à cette époque. Le rapprochement qui y est établi avec l'adjectif « barbare » est, de ce point de vue, très significatif.

Dans le *Dictionnaire de Trévoux* (1721), l'adjectif *exotique* est aussi mentionné, et ce, toujours avec l'idée que ce qui constitue la spécificité de l'objet *exotique* est son lieu d'origine. On y retrouve en effet l'exemple suivant : « Une plante *exotique* est une plante étrangère, tel que celles qu'on apporte de l'Amérique, des Indes Orientales, & qui ne croissent point en Europe »²⁰. On y retrouve aussi, reproduite littéralement, la prescription linguistique de Furetière, ce qui prouve l'influence de ce dictionnaire sur l'autre. En somme, depuis le XVIe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le mot *exotique* semble être employé pour définir quelque chose dont le lieu d'origine n'est pas l'Europe. On comprend, de là, le sens de barbarie ou d'étrangeté lié au mot. Dans un autre ordre d'idées, il est important de noter qu'il n'est toujours employé que pour parler de choses qui ne sont pas des hommes (des « marchandises », des « mots », des « plantes »). L'homme *exotique* n'a pas encore fait son entrée dans la langue française.

Avec la science positive du XIXe siècle, une idée de l'homme s'est développée. On commence lentement à se détacher de l'idée, héritée de la Renaissance, selon laquelle la

¹⁹ Article « Exotique », in *Dictionnaire universel*, Antoine Furetière, 1690. Réimpression en trois tomes : Paris, SNL/Le Robert, 1978.

²⁰ Article « Exotique », in *Dictionnaire de Trévoux*, Paris, 1721.

culture occidentale, héritière des cultures grecque et latine, serait la plus avancée des cultures humaines. Aussi, l'adjectif commence à être employé sous une forme substantive, *exotisme*, terme dont le sens se définit, dans les arts et la littérature en particulier, comme un « goût pour les cultures très différentes de celle de l'Europe »²¹. La conception de l'*exotisme* recouvre alors une axiologie positive.

De même, on commence à introduire une certaine relativité dans l'emploi du mot. L'*exotique* ne se définit plus par rapport au lieu de référence qu'est l'Europe, mais par rapport au lieu à partir duquel le locuteur parle : « il s'applique à ce qui n'appartient pas à la civilisation de la personne qui parle, à ce qui vient de pays lointains »²². L'idée de « civilisation » introduit alors, par la négative, une substance dans la signification du mot : est *exotique* ce qui n'appartient pas à un certain *monde de référence*. Aussi, la formulation « la personne qui parle » renvoie-t-elle au déploiement du discours d'un locuteur dans le temps et, implicitement, à sa réception par un allocutaire.

De toutes ces définitions, nous retiendrons que l'*exotisme* consiste essentiellement à ramener un *ailleurs* dans un *ici*. Aussi, retenons qu'il y aura toujours la présence implicite ou explicite d'éléments dans le discours qui permettent au locuteur de définir le lieu à partir duquel il parle. Nous dirons alors que l'*exotisme* se présente comme quelque chose d'*extérieur* par rapport à ce qui est posé comme *intérieur* dans l'*espace discursif* de deux *interlocuteurs*. Cette définition a l'avantage de rendre compte du fait que l'*extérieur* renvoie à une catégorie extrêmement flottante suivant l'époque, la culture, la conception du monde, etc. du locuteur et de son allocutaire. Mais surtout, elle met l'accent sur le fait que l'*extérieur* ne peut se définir que par rapport à un *intérieur*, qui, lui, se présente comme un lieu connu des deux interlocuteurs. La notion d'*exotisme* sera centrale dans notre analyse.

²¹ Article « Exotique », in *Dictionnaire historique de la langue française*, t. 1, Paris, Le Robert, 1993.

Le récit de voyage

En donnant au récit de voyage sa définition la plus large et la plus immédiate c'est le récit d'un voyage , nous pouvons affirmer que ce type de texte repose sur l'expérience existentielle d'un sujet confronté à un univers qui ne lui est pas familier, qui lui est plus ou moins étranger. C'est cette expérience subjective réelle qu'est le déplacement vers un *ailleurs* qui forme la matière brute du récit de voyage. Cette matière brute devra cependant être mise en intrigue. C'est que le voyageur, en racontant son expérience, sera dans l'obligation d'emprunter les mêmes procédés narratifs que le romancier, à la seule différence qu'il dispose d'une bien moins grande latitude. Comme nous le constaterons, cette limitation est directement redevable au souci de raconter une histoire vraisemblable. Voyons donc comment le récit de voyage se présente d'un point de vue narratif.

Un des traits les plus caractéristiques du récit de voyage est sans doute le fait que l'écrivain-voyageur est aussi le *narrateur extradiégétique*²². En effet, Lejeune, comme Champlain, Sagard ou Lescarbot, se présente à la fois comme celui qui raconte la *Relation* de 1634 et comme celui qui a voyagé en Nouvelle-France. Notons que ce narrateur peut aussi être qualifié d'*homodiégétique*, dans la mesure où celui qui raconte la *Relation* de 1634 est un des personnages de l'histoire. Il en est même le personnage principal, le protagoniste. Ce type particulier de narrateur (*extra et homodiégétique*), auquel Genette accorde le nom de *narrateur autodiégétique*, aura nécessairement une influence directe sur l'espace narratif qui sera accordé aux autres personnages du récit. En effet, la presque totalité des événements qui sont racontés dans les *Relations* ont été vécus par le narrateur.

²² *Ibid.*

²³ Les concepts relatifs au narrateur que j'utilise ci-dessous sont définis dans Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 256.

C'est que celui qui parle, le narrateur, raconte le périple d'un voyageur qui n'est nul autre que lui-même.

En ce qui a trait au mode narratif, on peut dire que ces récits ne se présentent véritablement qu'à travers le point de vue du *narrateur autodiégétique*. Voilà pourquoi nous parlerons d'une *focalisation interne*²⁴ de la narration, dans la mesure où tout ce qui est donné dans le récit se présente à travers la vision du protagoniste. Le voyageur satisfait en effet aux deux critères proposés énoncées par Genette, à savoir qu'il n'est jamais, lui-même, « décrit, ni même désigné de l'extérieur, et que ses pensées ou ses perceptions ne [sont] jamais analysées objectivement par le narrateur »²⁵. L'emploi de ce mode narratif tient en fait à la nature du récit proposé, qui doit se présenter comme le rapport fidèle d'une expérience subjective. Le récit de voyage est donc très limité sur le plan narratif, du moins en ce qui concerne la voix et le mode. On pourrait d'ailleurs dire que c'est le récit monophonique par excellence, toute voix autre, tout discours étranger étant en effet entièrement subordonné au point de vue du protagoniste. Nous ne serons donc pas surpris de ne rencontrer aucun passage où le narrateur rapporte les pensées d'un personnage autre que lui-même, à moins que ce ne soit à travers l'interprétation des paroles de ce personnage.

Une autre caractéristique fondamentale du récit de voyage, qui ne joue cependant pas immédiatement sur un plan narratif mais qui aura une incidence sur celui-ci, est le fait que ce type de récit se présente toujours comme la description d'un *ailleurs*. L'auteur définit en effet son *lecteur modèle*²⁶ comme quelqu'un qui n'est jamais allé dans le pays

²⁴ Ce concept est aussi de Genette, *ibid.*, p. 209-210.

²⁵ *Ibid.*, p. 209.

²⁶ Ce concept est de Umberto Eco (cf. : *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985, p. 64-69). Le *lecteur modèle* peut être défini comme l'idée du lecteur que se fait l'auteur et autour de laquelle il construit une stratégie qui permettra au lecteur éventuel « de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui, l'auteur, le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agit générativement » (*ibid.*, p. 68).

qu'il décrit et qui, par conséquent, ne le connaît pas — pas *par expérience*, du moins. Prenons cet extrait de la *Relation* de 1633 alors que, après avoir parlé des rigueurs de l'hiver canadien, Lejeune écrit : « Le reste du temps, quoy que le froid surpasse de beaucoup les gelées de France, il n'y a rien d'intolérable » (1633 : 422-423). Pour actualiser cet énoncé comme l'avait prévu l'auteur, il faut répondre, en tant que lecteur, à la condition primordiale de ne pas connaître les rigueurs de l'hiver canadien, mais en revanche de connaître, ne serait-ce que d'une façon générale, celles de France. Les lecteurs modernes que nous sommes, qui cherchent à localiser les lieux décrits ou à comprendre la vie quotidienne des peuples représentés, ne font donc pas partie des *lecteurs modèles*, des lecteurs que le missionnaire avait prévus. Nous devons cependant dire que pour comprendre ces textes, il nous faut imaginer, en tant que lecteurs modernes, comment les lecteurs d'époque pouvaient les lire, que cette opération se fasse consciemment ou non.

Nous touchons ici à l'objet même de notre étude, au fondement de notre réflexion, que nous pourrions formuler comme une question : comment Lejeune s'y prend-t-il, dans ses trois premières *Relations*, pour représenter quelque chose dont il sait que son lecteur ne la connaît pas ? Cette question nous oblige à en poser une autre, qui nous mettra sur la piste d'une méthodologie reposant sur la notion d'*exotisme* telle que nous l'avons définie précédemment. En effet, est-il possible de parler d'un réel inconnu (d'un *ailleurs*) autrement que sur le mode de la fiction réaliste construite à partir d'un *ici* ? Ou, pour le dire autrement, comment peut-on décrire un monde inconnu sans proposer autre chose qu'une description extraordinaire d'un monde connu de l'auteur et du *lecteur modèle* ? car, comme le rappelle Umberto Eco, « aucun monde narratif ne pourrait être totalement autonome du monde réel parce qu'il ne pourrait pas délimiter un état de choses *maximal* et

consistant, en en stipulant ex nihilo l'entier ameublement d'individus et de propriétés »²⁷.

C'est pour cette raison que nous pouvons affirmer que tous les éléments qui ne sont pas mentionnés dans un texte devront être imaginés par le lecteur à partir du monde dans lequel il vit. Ce sera véritablement à partir de celui-ci que le lecteur comblera le non-dit inhérent à toute narration. C'est à partir du monde « réel » que le lecteur remplira les trous du récit.

Ce n'est donc pas exclusivement par économie que Lejeune propose à ses lecteurs le monde connu qu'est l'Europe pour parler du monde inconnu qu'est la Nouvelle-France. C'est que, dans sa façon de construire de nouveaux mondes, le récit de voyage ne diffère pas tellement de la pure fiction qu'est, par exemple, le roman de science-fiction. Bref, créer un monde purement textuel, qu'il soit réel ou fictif, ne peut se faire qu'à partir de ce que Umberto Eco appelle un *monde de référence*. Or, il nous rappelle aussi que « le monde "réel" de référence doit être entendu comme une construction culturelle »²⁸. Dans la *Relation* de 1634, par exemple, quelques heures après la mort de Sasousmat, un Sauvage nouvellement converti au catholicisme, Lejeune raconte que « une grande lumière parut aux fenestres de nostre maison, s'élevant et s'abaissant par trois fois » et suggère une explication divine du phénomène : « Dieu déclaroit par ce prodige la lumière dont jouissait cette âme qui nous venoit de quitter » (1634 : 11). Pour saisir le mystère entourant cet événement tel que devait le faire un lecteur d'époque, il faut, en tant que lecteur moderne, oublier certaines données de notre « réalité » moderne. Nous ne croyons plus guère, en effet, que les phénomènes célestes sont liés à des interventions divines. Notons au passage que, chez Eco, la notion de *monde de référence* est liée à celle de *lecteur modèle*. En effet, lorsque l'auteur imagine son *lecteur modèle*, il imagine aussi ce qu'est le *monde de référence* pour celui-ci. Le *monde de référence* des *Relations* de Lejeune est donc une

²⁷ *Ibid.*, p. 168.

série de données historiques que pouvait proposer un Jésuite du XVII^e siècle. Pour nous, lecteurs modernes, il ne sera toutefois possible de reconstruire ce monde qu'en partie. Pour une grande part, il nous échappera : l'histoire commence avec l'oubli.

Il m'apparaît important, à ce moment, d'introduire une distinction entre ce que nous pourrions appeler la Nouvelle-France réelle et la Nouvelle-France racontée par le missionnaire. Cette distinction est importante car elle constitue une différence fondamentale entre le roman de science-fiction et le récit de voyage. Contrairement à la planète Dune du roman de Frank Herbert²⁹, la Nouvelle-France existe réellement en dehors du langage. Nous avons en effet d'autres témoignages sur ce monde que celui que propose Lejeune. Voilà pourquoi nous nommerons différemment la Nouvelle-France réelle et celle des *Relations*. Nous emploierons donc toujours les expressions *monde inconnu* et *monde narratif* pour parler, respectivement, des Nouvelles-Frances réelle et racontée. Cette différenciation est fondamentale dans notre démarche puisque nous reviendrons fréquemment sur les problèmes posés par le passage du *monde inconnu* au *monde narratif*, c'est-à-dire de l'expérience brute à la mise en intrigue.

La relation missionnaire

Pris dans un sens plus étroit, le récit de voyage diffère de la relation missionnaire sous plusieurs aspects. Il m'apparaît important de souligner ici l'un des plus fondamentaux et d'en tirer quelques conséquences. En fait, c'est la notion de voyage qui ne convient pas aux relations missionnaires, notion qui, comme l'a bien démontré Normand Doiron, se définit à partir de la Renaissance comme un déplacement ayant pour condition première un

²⁸ *Ibid.*, p. 169.

²⁹ *Dune*, traduit de l'américain par Michel Demuth, Paris, Robert Laffont, 1978.

retour « au point fixe du départ, au *foyer* »³⁰. Les récits de voyage sont des récits dont le voyageur-narrateur, dans l'histoire qu'il raconte comme dans la réalité, est de retour au *foyer*. Sagard, par exemple, en racontant sa traversée de l'Atlantique d'est en ouest, écrit : « A mon retour ie vis tres-peu de Baleines à Gaspé, en comparaison de l'année precedente »³¹. Bien que le retour du voyageur ne soit pas toujours exprimé d'une façon aussi explicite, on peut dire qu'il est toujours sous-entendu dans le récit de voyage. De même, lorsque le voyageur fait publier son récit, il est de retour dans la mère patrie et son expérience se présente d'abord comme les souvenirs d'un périple qui est terminé. Sagard, par exemple, fait publier son *Grand voyage* quelque six années après être revenu en France. La relation missionnaire diffère radicalement du récit de voyage sur ces points. D'un point de vue narratif, Lejeune écrit, dans sa *Relation* de 1632, alors qu'il vient de poser les pieds sur la terre ferme de Gaspé : « Jamais homme, après un long voyage, n'est rentré dans son païs avec plus de contentement que nous entrions au nostre. C'est ainsi que nous appellions ces misérables contrées. » (1632 : 301). Pour le missionnaire, l'itinéraire est une traversée à sens unique. C'est le passage de l'Ancienne France à la Nouvelle. Et son *foyer*, c'est « nostre petite maison » (1632 : 312), cette habitation laissée dans un très mauvais état par les Anglais. Passer en Nouvelle-France, c'est donc, d'abord, mettre en place une structure qui permette de transformer l'étranger en familier. C'est édifier un lieu nouveau, construit sur le modèle de l'ancien. Aussi, les *Relations* se présentent-elles comme des lettres venues d'*ailleurs*, d'un pays où leur destinataire réside.

La conséquence la plus directe que nous pourrions tirer de ce constat est le fait que les *Relations* ont été écrites pour être lues immédiatement. Il est, à cet effet, important de

³⁰ *Op. cit.*, p. 10.

³¹ *Grand voyage du pays des Hurons*, Paris, 1632. Réimpression : Montréal, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1976, p. 18.

mentionner qu'à plusieurs reprises, le narrateur sollicite explicitement un support matériel et humain dans les missions. À la fin de la *Relation* de 1633, par exemple, il écrit : « Nous [...] supplions Votre Révérence d'un mesme coeur de nous envoyer des personnes capables d'apprendre les langues » (1633 : 485). Il est donc clair que le missionnaire envisage une lecture relativement immédiate de ses textes, puisque ceux-ci rapportent les besoins de gens qui sont engagés dans un projet en marche, et que les fins mêmes du texte correspondent aux fins du projet. Notons, par le fait même, que la dimension ethnographique de ces écrits n'a rien à voir avec ce que nous entendons aujourd'hui par ce terme car elle est minée par les fins mêmes du projet. En effet, la volonté première des missionnaires n'est certes pas de décrire les « Sauvages » pour les expliquer et les comprendre, mais pour les convertir, c'est-à-dire pour en faire des « non-Sauvages ». Dans la formulation du projet se trouve donc un horizon relativement proche où ces textes n'auront plus de raison d'être : quand les « Sauvages » seront catholiques, la mission sera terminée.

Dans le même ordre d'idées, mentionnons que chaque *Relation* se présente, en elle-même, comme un récit toujours partiel et incomplet du grand récit, de la grande Histoire dans lequel il s'insère. Chaque *Relation* est donc toujours ouverte sur l'avenir ; c'est dire que, d'une *Relation* à l'autre, la grande Histoire est, à la fois, poursuivie et révisée. C'est le cas des trois premières *Relations* de Lejeune, qui, l'une après l'autre, complètent et corrigent les précédentes. Elles posent également les bases de l'immense édifice que deviendront les *Relations des Jésuites de la Nouvelle-France*, mais construisent à partir d'un plan qui ne se définira qu'au fur et à mesure que les échafauds s'élèveront.

Par ailleurs, mentionnons que ces *Relations*, du fait que ce sont des lettres, sont adressées explicitement à quelqu'un. Ce destinataire est identifié comme suit dans l'appel : « Mon révérend Père, Pax Christi ». Nous savons cependant que cette mention n'est, en

quelque sorte, qu'une mise en scène. En fait, il serait plus juste de parler ici d'une des marques les plus caractéristiques de la relation missionnaire comme genre. L'étude de Léon Pouliot sur les *Relations des Jésuites* explique assez bien comment la lettre missionnaire jésuite s'est développée en un siècle. Originellement, Ignace de Loyola (le fondateur de la Compagnie) « avait enjoint à ses premiers compagnons dispersés en Italie de lui écrire une fois par semaine »³². En 1547, le fondateur intégra d'ailleurs, dans la Constitution même de la Compagnie, une prescription sur le commerce épistolaire et en définit le rôle : la correspondance aura pour fonction, nous rappelle Pouliot, de « resserrer les liens étroits qui existaient entre supérieurs et inférieurs [...] [et sera] un moyen de développer la charité en faisant connaître partout les actions édifiantes et les merveilles de la grâce »³³. Ce courrier, apparemment destiné aux seuls membres de la Compagnie, devait donc, dès cette époque, circuler à l'extérieur de la communauté. Ces lettres contenaient toutefois des feuillets détachables, réservés à des communications plus intimes entre les épistoliers. Après la mort du fondateur, ce commerce fut réglementé par la Congrégation générale (1565) : « les Provinciaux seraient tenus d'envoyer à Rome, non pas tous les quatre mois, mais une fois l'année, le récit des faits mémorables accomplis dans les limites de leur juridiction »³⁴. Ces lettres étaient ensuite réunies en un recueil et constituaient l'histoire de la Compagnie pour toutes les régions du monde où elle oeuvrait. Ces recueils formaient ce qu'on a appelé les *Lettres annuelles*. Ce n'est pourtant qu'en 1583 qu'elles furent imprimées pour la première fois. Il était cependant défendu de rendre ces recueils intégralement disponibles au public, bien que certaines lettres, jugées acceptables, étaient diffusées. Les *Relations de la*

³² *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France : 1632-1672*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940, p. 3.

³³ *Ibid.*, p. 4.

³⁴ *Ibid.*

Nouvelle-France marquent, dans cette lente évolution, une étape décisive puisqu'elles furent publiées chez l'imprimeur du Roi à Paris et diffusées dans le « grand public ».

La première lettre des missions canadiennes publiée, la *Relation* de 1632 de Paul Lejeune, n'était pas, selon Lucien Campeau, destinée à la publication³⁵. Nous pouvons cependant tenir pour certain qu'à partir de la *Relation* de 1633, le Supérieur de Québec était conscient d'écrire pour le « grand public ». L'appel initial de la lettre ne rend alors nécessairement plus compte de tous les destinataires. Par ailleurs, la division de la *Relation* de 1634 en chapitres thématiques suivis d'un journal chronologique témoigne d'un souci esthétique particulier qui tend à valider l'hypothèse selon laquelle le texte était destiné à une large diffusion. Quant au destinataire, Lejeune y écrit : « Mon coeur a plus parlé que mes levres, et n'estoit là pensée qu'en escrivant à une personne, je parle à plusieurs, il se respandroit bien d'avantage » (1634, cité dans la note 1 : 3). Aussi, précisons qu'il y avait, dans ces *Relations*, des feuillets détachables dont les propos étaient plus personnels, plus intimes. Nous n'avons toutefois conservé, de ces trois *Relations*, que ceux qui étaient insérés dans la *Relation* de 1634. Lorsqu'on compare le ton et le contenu de cette lettre avec ceux de la *Relation*, on comprend que l'intimité des correspondants n'est pas la même. Lejeune écrit par exemple: « Votre Révérence a raison de dire que c'est l'esprit qu'il faut avoir » (1634a : 510) ou « Je crois que Votre Révérence approuvera mon procédé » (1634a : 511), ce qui illustre bien que, en plus de témoigner de la soumission du destinataire à l'autorité du destinataire, la lettre ne s'adresse qu'à ce destinataire, le « a raison de dire » faisant de toute évidence référence à une lettre précédente du père provincial. Lejeune renvoie cependant, et ce assez fréquemment, le père provincial à la *Relation* proprement dite. Il dit par exemple : « J'ay couché dans la *Relation* les causes

³⁵ Voir sa présentation de la *Relation* de 1632 (1632 : 297)

pour lesquelles je suis revenu peu sçavant en leur langue. C'est assés de ce point » (1634a : 508). La *Relation* fait donc figure de version publique officielle. Il nous apparaît nécessaire, en définitive, de considérer les *Relations de la Nouvelle-France* comme un genre, héritier d'une tradition épistolaire séculaire, dont la mention explicite du destinataire (« Mon révérend Père ») n'est, pour les lecteurs à qui le texte s'adresse, qu'une mise en scène à deux personnages : le missionnaire et son supérieur.

La description d'un *ailleurs*

Construire un *monde narratif* inconnu qui puisse être reconnu par les *lecteurs modèles* ne peut se faire qu'en employant certains procédés bien spécifiques. Nous esquisserons donc, ici, quelques procédés par lesquels le narrateur des *Relations* introduit le *monde narratif* qu'est la Nouvelle-France dans le *monde de référence* qu'est la France du XVII^e siècle. Notons d'emblée que ces procédés se présentent comme des traductions. En ce sens, nous pouvons dire qu'ils détruisent l'objet culturel initial pour en construire un autre qui aura du sens dans le *monde de référence*. A l'instar de François Hartog³⁶, nous mettrons en forme une petite « rhétorique de l'altérité », c'est-à-dire que nous présenterons un inventaire, incomplet mais opératoire, de figures de rhétorique qui permettent de ramener l'autre au même.

Le procédé le plus simple et le plus économique de traduction, qui ne se trouve toutefois pas dans l'inventaire de Hartog, est le recours à un vocabulaire construit à partir d'une ou de plusieurs réalités européennes. Nous appellerons ce type de figure la *dénomination*, car le simple fait de nommer peut être une traduction. Le meilleur exemple dans les *Relations* de Lejeune est sans doute l'utilisation du substantif *Sauvage*, que le

narrateur emploie très fréquemment pour parler des Amérindiens. Traduit dans les termes du *monde de référence*, le substantif le situe entre l'homme et l'animal, ne lui accordant toutefois aucune des deux identités. Conformément à la bulle papale de Paul III (1537)³⁷, les Indiens ont une âme et peuvent être convertis. Pourtant, leur mode de vie se rapproche davantage de celui des animaux. Le « Sauvage » n'est donc ni entièrement humain ni entièrement animal.

La *comparaison*³⁸ est aussi un des procédés employés par le missionnaire jésuite pour représenter la Nouvelle-France. Elle se présente schématiquement comme suit : *a* (*monde narratif*) est comme *b* (*monde de référence*). Quand, par exemple, dans la *Relation* de 1632, le missionnaire explique que les Français tuèrent « un grand aigle (*a*) gros comme un coq d'Inde (*b*) » (1632 : 284), il se sert du *monde de référence* (« coq d'Inde ») pour définir le « grand aigle » canadien. Remarquons qu'il s'agit ici d'un travail de traduction qui a pour fonction première de *faire voir* au lecteur en lui mettant sous les yeux quelque chose d'autre. Or cette *comparaison*, qui en principe ne devrait servir qu'à illustrer la taille de l'animal (« gros comme »), ramène également le comparé « grand aigle » dans le champ alimentaire. La réalité décrite passe donc par le filtre, par l'interprétation ou, pour reprendre l'analogie de la traduction, par la lecture du narrateur. L'objet du *monde inconnu* est alors, en partie du moins, détruit par l'interprétation du traducteur.

³⁶ « Une rhétorique de l'altérité », in *Le miroir d'Hérodote. Essai de représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 225-269.

³⁷ E. Navet, « Indiens d'Amérique du nord dans la littérature occidentale », in *Dictionnaire universel des littératures*, v. II, Paris, PUF, 1994, p. 1680.

³⁸ Hartog, *op. cit.*, p. 237-238.

La *transposition*, comme la *comparaison* telle que nous venons de la définir, met en parallèle deux réalités distinctes, mais introduit « un changement de registre »³⁹. Ce procédé est utilisé par le narrateur pour représenter une chose qui n'a pas d'équivalent direct dans le *monde de référence*. La *transposition* est donc, d'abord, une métaphore. Lorsque le missionnaire décrit, par exemple, les ingrédients du bouillon amérindien et dit qu'ils y mettent de la « chair animale sale comme nos rues » (1634 : 82), on comprend que la *transposition* a davantage pour fonction de mettre en relief l'écart qui sépare le *monde narratif* du *monde de référence*, plutôt qu'à permettre au lecteur de situer l'ingrédient dans l'espace d'un savoir européen. Les goûts du narrateur tiennent alors une place importante dans la description du bouilli amérindien. La *transposition* creuse d'ailleurs cet écart entre les deux mondes en produisant une image forte, image qui rappelle implicitement que la réalité décrite excède le *monde de référence*. La *transposition* pointe donc sa propre incapacité à dire la réalité étrangère. Aussi se présente-t-elle, comme la *comparaison*, à travers les yeux du narrateur et, en cela, c'est une interprétation du *monde inconnu*.

Quant à l'*analogie*, elle se présente comme une *comparaison* proposant de nombreux points de contact entre le comparant et le comparé, de telle sorte que ces deux entités en viennent à former deux figures se repliant l'une sur l'autre. C'est dire que l'*analogie* tisse la toile de fond sur laquelle reposeront les descriptions du *monde narratif*. Nous ne donnerons pas ici d'exemple d'*analogie*. Nous définirons plus largement ce procédé dans le chapitre suivant, alors que nous analyserons un exemple particulièrement fascinant tiré de la première *Relation* de Lejeune.

³⁹ *Ibid.*, p. 238.

L'exotisme et les « Sauvages »

Pour générer le *monde narratif* qu'est la Nouvelle-France, le narrateur aura donc besoin de s'appuyer sur un *monde de référence*. Les quelques figures que nous venons d'esquisser nous permettent de comprendre comment, de façon explicite, peut se faire ce passage. Mais qu'est-ce que l'exotisme ? Où se loge-t-il dans le discours du missionnaire ? On comprend le problème : si derrière un *monde narratif* se trouve toujours le *monde de référence*, comment parvient-on à produire de l'exotisme ? Il apparaît alors primordial de revenir sur la définition que nous avons construite plus haut à l'aide d'éléments épars : l'exotisme se présente comme quelque chose d'*extérieur* par rapport à ce qui est posé comme *intérieur* dans l'*espace discursif* de deux *interlocuteurs*. Ces deux *interlocuteurs*, ce sont donc le *narrateur autodiégétique* et le *lecteur modèle* ; et l'*espace discursif*, c'est la *Relation* elle-même. Il faut donc un *intérieur* pour produire un *extérieur*. Cela revient à dire, suivant les concepts que nous venons de mettre de l'avant, que ce sera le *monde de référence* qui, en définissant un *intérieur*, produira de l'exotisme. Mais comment définir l'*extérieur* ? Disons pour l'instant que ce qui, dans les descriptions du *monde narratif*, ne se replie pas entièrement sur le *monde de référence* constituera cet *extérieur*. L'exotisme, c'est donc ce qui échappe au système de représentation du *monde de référence*, mais qui, pourtant, ne peut être représenté que par celui-ci. Aussi, produire de l'exotisme, c'est travailler le *monde de référence* de telle sorte qu'il puisse donner l'impression d'expliquer un *monde inconnu*, mais qu'en même temps, il démontre ses propres limites représentatives. Sa figure par excellence est donc le désordre, mais pas n'importe quel désordre : un désordre lisible. En ce qui nous concerne, nous dirons que les *Relations* de Lejeune participent à un *exotisme* certain dans la mesure où c'est en travaillant les

pratiques alimentaires européennes (*monde de référence*) que le missionnaire parvient à représenter l'alimentation des « Sauvages » (*monde inconnu*). L'exotisme, ce sera donc l'écart entre les pratiques alimentaires du *monde de référence* et ce qui, dans les descriptions du missionnaire, en déborde, ce qui ne s'y plie pas ou ce qui n'a pas de sens.

LA FIGURE⁴⁰ DU « SAUVAGE »

La *Relation* de 1632 raconte le déplacement d'un missionnaire jésuite en Nouvelle-France, dont l'objectif avoué est de convertir au catholicisme les « Sauvages » qui s'y trouvent. On comprend, de ce point de vue, que leur rencontre constituera, de loin, le moment le plus important du récit. C'est là que sera mise en place la première représentation des catholiques en devenir. Cette première rencontre s'effectue assez rapidement dans le récit. C'est en effet à la 16^e des 68 pages que contient l'édition originale que le narrateur a « vu des sauvages pour la première fois » (1632 : 303). Cette première rencontre correspond, dans l'histoire, à l'arrivée du bateau à Tadoussac. Il nous apparaît extrêmement important, avant d'entreprendre notre analyse, de nous arrêter à la description de cette première rencontre afin d'éclaircir la notion d'*exotisme*, que nous n'avons définie que trop sommairement jusqu'ici. Nous pourrions également illustrer la figure de l'*analogie*, qui, comme nous le constaterons, se révélera fondamentale.

La première rencontre

La première description du Sauvage que donne le narrateur est la suivante :

Il me semblaît, les voyant entrer dans la chambre de nostre capitaine, où j'étois pour lors, que je voyais ces masques qui courent en France à caresme prenant. Il y en avoit qui avoient le nez peint en bleu, les yeux, les sourcils, les joues peintes en noir et le reste du visage en rouge. Et ces couleurs sont vives et luisantes comme celles de nos masques » (1632 : 303).

⁴⁰ « "Figure" marque déjà une fissure, un écart dans la réalité de l'Indien. Ce n'est déjà plus tout à fait lui, ce n'en est qu'une partie si l'on veut bien accorder au mot le sens de visage, comme s'il était possible de ne s'arrêter qu'à ce seul aspect, emblématique certes, comme ces têtes d'Indiens à la coiffure de plumes qui parsèment notre culture. Mais figure, c'est aussi "figura", l'image iconique, l'image discursive qui sert à décrire, c'est-à-dire à rassembler les traits spécifiques nécessaires à une bonne reconnaissance de l'objet décrit », Gilles Thérien, « Discursives de l'Indien », in *Les figures de l'Indien*, les Cahiers du département d'études littéraires, no 9, UQAM, 1988, p. 5.

En rapprochant les maquillages des «Sauvages» des masques du carême-prenant par un procédé de *comparaison*, le narrateur rend familière pour le lecteur l'altérité qu'ils représentent en la ramenant dans le *monde de référence*. La description qui suit a alors pour fonction de valider la *comparaison*, de la justifier. Le narrateur y énumère les ressemblances sur lesquelles s'appuie le rapprochement, qui sont, dans ce cas-ci, des ressemblances visuelles. Le narrateur fait donc voir au lecteur les maquillages des «Sauvages» en lui mettant devant les yeux les masques du carême-prenant français. Les ressemblances que la description met en relief en laissent cependant entrevoir de plus profondes. Il y a en effet tout lieu de croire que ces masques et ces maquillages représentent aussi, par métonymie, ceux qui les portent. Aussi le mot « carême-prenant » est-il particulièrement intéressant, puisqu'il évoque des attributs particuliers. Furetière écrit en effet qu'on « appelle aussi des *carêmes-prenants*, des gens du peuple qui se masquent de cent façons ridicules, & qui courent les rues »⁴¹. Cette définition rappelle l'étroite relation qui existait à l'époque entre le mot « carême-prenant » et le groupe social identifié sous l'expression « gens du peuple ». La *comparaison* ne serait alors peut-être pas aussi superficielle qu'elle semble l'être au premier abord. Furetière ajoute d'ailleurs à sa définition la mention suivante : « on dit aussi des personnes mal mises qui ont des habits hors de mode & extravagants, qu'ils sont habillés en vrais *carêmes-prenants* »⁴². L'expression « carême-prenant » employée par Lejeune semble chargée d'un sens beaucoup plus vaste que la stricte ressemblance visuelle proposée par les « masques ». Elle pose en bref les premiers jalons d'une représentation du « Sauvage ».

Dans les lignes qui suivent, le missionnaire poursuit sa description des «Sauvages» en rendant plus explicite le sous-entendu. Il y explique que, sous leurs maquillages,

⁴¹ Article « Carême-prenant », in Furetière, *op. cit.*

leur couleur naturelle est comme celle de ces gueux de France qui sont demy rostis au soleil et je ne doute point que les sauvages ne fussent très blancs, s'ils estoient bien couverts. De dire comme ils sont vestus, il est bien difficile. Les hommes, quand il fait un peu chaud, vont tous nuds, hormis une pièce de peau qu'ils mettent au-dessous du nombril jusques aux cuisses. Quand il fait froid, ou bien à l'imitation des Européens, ils se couvrent de peaux de castor, d'ours, de renard et d'autres tels animaux, mais si maussagement que cela n'empesche pas qu'on ne voyent la pluspart de leurs corps. J'en ay veu de vestus de peau d'ours, justement comme on peint saint Jean-Baptiste. Cette peau, velue au dehors, leur alloit sous un bras et sur l'autre et leur battoit jusques aux genoux. Ils estoient ceints au travers du corps d'un boyau. Il y en a de vestus entièrement. Ils ressemblent tous à ce philosophe de la Grèce qui ne portoit rien sur soy qu'il n'eût fait. Il ne faut pas employer beaucoup d'années pour apprendre tous leurs mestiers. Ils vont tous teste nue, hommes et femmes. Ils portent les cheveux longs. Ils les ont tous noirs, grâssez et luisans. Ils les lient par derrière, sinon quand ils portent le dueil. Les femmes sont honnestement couvertes. Elles ont des peaux jointes sur les espauls avec des cordes et ces peaux leurs battent depuis le col jusques aux genouils. Elles se ceignent aussi d'une corde. Le reste du corps, la teste, les bras et les jambes sont descouvertes. Il y en a néanmoins qui portent des manches, des chausses et des souliers, mais sans autre façon que celle que la nécessité leur a appris. Maintenant qu'ils traittent des capots, des couvertures, des draps, des chemises avec les François, il y en a plusieurs qui s'en couvrent. Mais leurs chemises sont aussi blanches et aussi grasses que des torchons de cuisine. Ils ne les blanchissent jamais. (1632 : 303-304)

Dans cet extrait, c'est le comparant « gueux » qui rend pensable l'altérité du « Sauvage », c'est lui qui permet au narrateur de ramener l'Indien dans le *monde de référence*. La description fournit ensuite des éléments qui permettent de valider la *comparaison*. En effet, les deux principaux traits accentués dans la description du code vestimentaire amérindien correspondent à ceux des gueux de France, à savoir qu'ils sont « demy rostis » parce que mal couverts et qu'ils sont sales étant donné qu'ils ne « blanchissent jamais » leurs vêtements. Mettre les « gueux » devant les yeux du lecteur permet de produire les « Sauvages ». Ces derniers deviennent, par cette opération de traduction culturelle, ceux

⁴² *Ibid.*

« qui demande[nt] l'aumône »⁴³, selon la définition de ce mot que donne Furetière. Notons cependant que la description laisse place à une certaine spécificité du Sauvage, qu'elle marque un écart entre ce dernier et le gueux. Le « Sauvage », par exemple, porte des peaux d'animaux sauvages. La référence à l'iconographie de Jean-Baptiste a alors essentiellement pour fonction de faire voir au lecteur leurs tenues.

Ce qui, à première vue, semble être deux *comparaisons* distinctes (« masques » et « gueux ») permet en fait au narrateur de rapprocher le « Sauvage » et le pauvre de France. Voilà précisément ce que nous appellerons une *analogie*. Cette figure consiste à mettre en parallèle deux réalités distinctes, sans toujours les nommer explicitement, en relevant certaines caractéristiques qui leur sont communes. Le missionnaire construit, par le biais des *comparaisons* qu'il propose, une altérité qui pourra être saisie par le lecteur. C'est en mettant le pauvre de France sous les yeux du lecteur qu'il rend compréhensible une réalité opaque (celle du « Sauvage ») et qu'il lui donne du sens.

Ce que nous appellerons *exotisme* est tout ce qui échappe aux *comparaisons*, tout ce qui rappelle incessamment que le Sauvage est radicalement autre chose qu'un pauvre de France. Dans les *comparaisons* que nous venons de relever, ce sera par exemple le fait qu'il s'agit de maquillages plutôt que de masques ou que les « Sauvages » sont vêtus de peaux d'animaux. Il s'agit donc d'un espace que le texte laisse ouvert à l'imagination du lecteur. C'est que l'*exotisme* se construit narrativement.

Le texte de Lejeune n'est certes pas le premier à représenter les « Sauvages » comme des pauvres. Ce motif remonte en fait aux tout premiers récits d'exploration de l'Amérique et se présente comme un lieu commun du discours français sur l'Amérindien. Pour ne parler que de la Nouvelle-France, rappelons que cette idée se retrouve déjà dans

⁴³ Article « Gueux », *ibid.*

les *Voyages* de Jacques Cartier, un siècle avant Lejeune. François-Marc Gagnon et Denise Petel ont en effet démontré que « pour Cartier, l'utilisation par les Indiens de peaux de bêtes sauvages comme monnaie d'échange et comme vêtement constitue une manifestation évidente de leur extrême pauvreté »⁴⁴. Ils citent d'ailleurs un passage particulièrement explicite des *Voyages* sur cette question : « Celle gent se peult nommer sauvaiges, car c'est la plus pouvre gence qu'il puisse estre au monde »⁴⁵. Représenter les « Sauvages » comme des pauvres c'est donc se conformer à une vision déjà traditionnelle de l'autochtone.

La guerre chez les « Sauvages »

La figure du « Sauvage » telle qu'elle apparaît dans la *Relation* de 1632 propose cependant, dans les pages qui suivent celles que nous venons de citer, un écart important avec celle du pauvre. Le narrateur met en effet en scène un élément qui ne trouve aucun comparant européen : le supplice.

Or comme dans les grandes estendues de ces pais-cy il y a quantité de nations toutes barbares, aussi se font-elles la guerre les unes les autres fort souvent. A nostre arrivée à Tadoussac, les sauvages revenoient de la guerre contre les Hiroquois et en avaient pris neuf. [...] Il n'y a cruauté semblable à celle qu'ils exercent contre leurs ennemis. Si tost qu'ils les ont pris, ils leurs arrachent les ongles à belles dents. [...] Quand ils les font mourir, ils les attachent à un poteau, puis les filles aussi bien que les hommes leur appliquent des tisons ardents et flambans aux parties les plus sensibles du corps, aux costez, aux cuisses, à la poitrine et en plusieurs autres endroits. Ils leurs lèvent la peau de la teste, puis jettent sur le crâne ou le test découvert du sablon tout bruslant. Ils leurs percent les bras au poignet avec des bastons pointus et leurs arrachent les nerfs par ces trous. Bref, ils les font souffrir tout ce que la cruauté et le diable leur met en l'esprit. En fin, pour dernière catastrophe, ils les mangent et les dévorent quasi tout crus. [...] Ils sont si enragez contre tout ce qui leur fait du mal qu'ils mangent les poux et toute autre vermine qu'ils trouvent sur eux, non pour aucun goust qu'ils y ayent, mais seulement, disent-ils,

⁴⁴ *Hommes effarables et bestes sauvages*, Montréal, Boréal, 1986, p.125.

⁴⁵ *Ibid.*

pour se vanger et pour manger ceux qui les mangent. (1632 : 304-306 ; c'est nous qui soulignons)

Les rituels qu'exerçaient les Amérindiens devaient apparaître comme des réalités insolites pour un esprit européen de l'époque. La description que le narrateur en donne oriente toutefois la lecture qui en est faite. La première phrase de l'extrait organise en effet toute la scène, lui donne son sens : nous sommes dans le contexte de la guerre. Le missionnaire s'empresse alors de présenter les « ennemis » des « Sauvages » de Tadoussac : ils sont en « guerre contre les Hiroquois ». Aussi, la vengeance explique-t-elle la « cruauté » inhumaine des suppliciants. Les anthropologues modernes reconnaissent toutefois que la fonction première du supplice était « de fournir l'occasion de mesurer l'endurance personnelle »⁴⁶. Interpréter ces supplices comme de simples actes de vengeance relève donc davantage d'une conception européenne de la guerre. La description laisse ainsi entendre que les raisons de faire la guerre sont les mêmes dans le *monde inconnu* et dans le *monde de référence*. Ce dernier agit en fait comme une matrice qui permet de rendre pensable et interprétable le supplice amérindien.

Bien qu'il soit réduit à ce cadre étroit de guerre et de vengeance, l'extrait propose néanmoins deux différences fondamentales qui introduisent un écart significatif entre le *monde narratif* et le *monde de référence*. La première de ces différences est le fait que « les filles aussi bien que les hommes », à la différence des femmes européennes, participent activement à la guerre. Le second élément distinctif est la pratique du cannibalisme qui, comme nous l'avons souligné dans le texte, est mise au premier plan dans la description. Interprétée comme un excès de cruauté (« pour dernière catastrophe »), elle devient la marque d'une forme extrême de barbarie. Il est par ailleurs

très important de remarquer que le narrateur présente le cannibalisme comme une pratique guerrière et qu'il l'interprète comme une soif de vengeance. Le cannibalisme n'est donc pas une pratique alimentaire : c'est le moyen le plus extrême par lequel les « Sauvages » expriment leur vengeance en l'inscrivant sur le corps de leurs ennemis (« ils leurs arrachent les ongles à belles dents »). La « guerre contre les poux », qui à première vue ne semble avoir rien en commun avec le supplice, ajoute pourtant de la validité à l'interprétation du supplice donnée par le narrateur (« non pour aucun goust, mais pour manger ceux qui les mangent »).

Ces deux caractéristiques de la guerre chez les « Sauvages » échappent véritablement au monde européen et constituent, par le fait même, des éléments *exotiques*. Il est d'ailleurs très significatif de noter que lorsque, dans la *Relation* de 1634, le missionnaire parlera à nouveau de la guerre chez les « Sauvages », il rappellera ces deux traits distinctifs : « J'ai fait voir dans mes lettres précédentes combien les Sauvages sont vindicatifs envers leurs ennemis [...], les mangeans après les avoir fait souffrir [...] Cette fureur est commune aux femmes aussi bien qu'aux hommes, voire mesme elles les surpassent en ce poinct » (1634 : 67).

Le cannibalisme comme pratique guerrière ne trouve évidemment aucun équivalent en Europe. Aussi se présente-t-il, malgré son explication par la vengeance, comme une pratique extrême, inhumaine, selon les critères européens. Le narrateur établit tout de même, quelques lignes plus loin, un parallèle assez général avec le passé européen : « Qu'on ne s'estonne pas de ces barbaries. Avant que la foy fût receue en Allemagne, en Espagne, en Angleterre, ces peuples n'estoient pas plus polis. » (1632 : 306). Nous

⁴⁵ C'est en effet ce que conclut l'anthropologue Roland Viau à propos des Iroquoiens, dans *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 1997, p. 178.

retrouvons encore ici une *comparaison*, mais sous une forme différente de celles que nous avons vues jusqu'à maintenant, dans la mesure où elle intervient sur des paramètres non pas spatiaux mais temporels : elle rend pensable la conversion des « Sauvages », c'est-à-dire qu'elle se donne comme schéma de lecture pour l'avenir, le passé européen étant posé comme comparant. Aussi, la *comparaison* met en relief l'idée que ces coutumes excessives n'existeront plus dans un temps relativement court. L'*exotisme* produit par le texte dans la description de cette pratique, la mise en relief de son caractère excessif et inhumain, permettent donc de légitimer le travail d'acculturation qu'envisagent les missionnaires. La mise en scène d'un désordre devient l'indice criant d'un besoin d'ordre.

Le cannibalisme, comme la pauvreté matérielle, est aussi un lieu commun du discours sur les « Sauvages » d'Amérique qui remonte au temps des premiers explorateurs⁴⁷. Lejeune connaît d'ailleurs cette particularité puisqu'il fait allusion, dans la *Relation* de 1632, au progrès de la foi chez les Indiens du Paraguay et qu'il précise, dans la *Relation* de 1637, que « ces peuples où nous sommes, sont tous semblables à ces autres Américains, nommez Paraguis, lesquels se mangeaient, il n'y a pas longtemps, les uns les autres »⁴⁸. Le cannibalisme, cette coutume qui a tant frappé l'imaginaire des Européens, constitue en fait un des traits distinctifs de la sauvagerie, trait par rapport auquel la civilisation marque une évolution.

Dès sa première *Relation*, le narrateur représente donc les « Sauvages » comme des pauvres. Pauvres matériellement, dans la mesure où ils sont vêtus comme des gueux. Pauvres aussi parce qu'ils ont des pratiques guerrières d'une barbarie insoutenable. L'épithète « pauvre » (« ces pauvres Sauvages », « la pauvre femme », etc.), qui balise littéralement tous les textes de Lejeune, rappelle inlassablement au lecteur l'état de misère

⁴⁷ Le substantif « cannibale » est d'ailleurs de Colomb.

dans lequel vivent ces peuples. Rappelons pourtant que la figure qui est mise en place dans cette première *Relation* reprend véritablement deux topiques du discours sur le « Sauvage ». Nous avons donc affaire ici à un phénomène très particulier d'intertextualité. Aussi devons-nous conclure que la figure du « Sauvage » qui est mise en place dans cette première *Relation* remonte, en partie du moins, à une période antérieure au voyage en Nouvelle-France. Et il est assez simple de s'imaginer pourquoi : Lejeune a nécessairement lu certains textes sur les « Sauvages » (ceux, entre autres, de Champlain et des Jésuites du Paraguay, auxquels il fait référence), il est nécessairement entré en contact avec des missionnaires ayant séjourné au pays, etc. Bref, il a déjà une interprétation à proposer du monde des « Sauvages », avant même d'être arrivé à Tadoussac.

La figure du pauvre, comme nous le verrons tout au long de ce mémoire, modulera véritablement la représentation du « Sauvage ». Il apparaît toutefois nécessaire de ne pas donner un caractère trop excessif à cette figure. Les représentations de Lejeune utilisent les objets du *monde de référence* pour décrire le *monde inconnu*, mais cet usage est toujours accompagné d'explications et de justifications, et surtout, d'observation réelles qui marquent un écart évident entre les deux mondes. C'est en effet par le raffinement de cet appareillage descriptif que se distingue les récits de voyage de l'époque classique de ceux du Moyen Âge⁴⁹. Ces comparants n'en demeurent pas moins les supports de tout cet appareil descriptif, les toiles sur lesquelles sont peintes les représentations du *monde*

⁴⁸ Cité dans Le Bras, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁹ Alexandre Cioranescu explique en effet que, dans les récits de Marco Polo, « tout ce qui est inédit, n'est pas examiné comme tel, mais comme un aspect, un usage ou un amalgame d'objets connus », in « La découverte de l'Amérique et l'art de la description », *Revue des sciences humaines*, 1962, p. 162.

inconnu et, en ce sens, il apparaît nécessaire d'en évaluer le rôle dans le traitement de la réalité du Nouveau Monde que fait le missionnaire.

L'ASSIETTE

les fines gens remarquent bien plus curieusement
et plus de choses, mais ils les glosent

Montaigne, *Des cannibales*

Des *Relations* de 1632 et de 1633 à celle de 1634, on passe d'un récit chronologique à un récit organisé autour de certains thèmes (religion, vêtement, chasse, nourriture, etc.). L'appareil descriptif prend ainsi, dans le dernier cas, une forme beaucoup plus systématique que dans le premier. Cette transformation formelle est particulièrement significative lorsqu'on compare la place de l'assiette montagnaise dans le texte. Dans les deux premières *Relations*, en effet, les aliments des autochtones se retrouvent, de façon éparse, tout au long du récit du narrateur autodiégétique. Dans la *Relation* de 1633, par exemple, c'est en racontant sa visite que le narrateur nous apprend que l'anguille fait partie de leur régime alimentaire : « Arrivé que je fus aux cabanes des sauvages, je vey leur sécherie d'anguilles. » (1633 : 408). Cet événement devient l'occasion d'une description de leurs méthodes de séchage. Cette description ne constitue cependant qu'un très court passage du récit consacré à la visite, l'objet principal du discours étant l'aventure du missionnaire. Toutes les descriptions sont donc subordonnées au récit, dans la mesure où elles sont introduites par celui-ci. La *Relation* de 1634 se présente d'une façon un peu différente. La partie proprement narrative est reléguée au dernier chapitre, au « Journal »⁵⁰, alors que les différents chapitres de l'ouvrage développent un thème particulier. Il y a véritablement, de la *Relation* de 1633 à celle de 1634, passage de l'aventure à

⁵⁰ Par « Journal » nous entendons le chapitre XIII de la *Relation* de 1634 intitulé : « Contenant un journal des choses qui n'ont peu estre couchées sous les Chapitres précédens » (1634 : 126-189).

l'inventaire⁵¹. Aussi retrouvons-nous l'essentiel du discours sur l'assiette des Montagnais dans le chapitre VII, « Des viandes et autres mets dont mangent les Sauvages, de leur assaisonnement et de leurs boissons ». Les aliments y sont groupés par catégories. Un mode de découpage se déploie alors clairement et présente un classement, une organisation, une taxinomie. C'est ce mode de découpage du réel que nous étudierons ici, en le mettant en relation avec le récit dans lequel il s'insère, qui raconte les aventures du *narrateur autodiégétique*.

Soulignons toutefois que Lejeune ne prétend pas, dans sa taxinomie, dénombrer tous les aliments que consomment les Montagnais. Il écrit à cet effet : « J'obnets sans doute plusieurs autres espèces d'animaux, mais ils ne me reviennent pas en la mémoire » (1634 : 79). Il ne s'agit pas d'une taxinomie exhaustive du manger montagnais. Le missionnaire écrit d'ailleurs, dans un autre passage de la même *Relation* : « je ne fais pas profession de tout dire, mais seulement de remarquer une partie des choses qui m'ont semblé devoir estre escrites » (1634 : 96). Il ne se cache donc pas de sélectionner, suivant son propre jugement, ce qui lui apparaît pertinent du monde autochtone. Il nous dit explicitement que les éléments retenus remplissent une fonction dans le récit. Le missionnaire ajoute d'ailleurs, dans ce même passage : « qui voudra avoir une pleine cognoissance de ces contrées, qu'il lise ce qu'en a escrit Monsieur de Champlain » (1634 : 96). Il est donc évident que l'objectif des *Relations* de Lejeune n'est pas de transmettre au lecteur un savoir complet sur les « Sauvages ». La taxinomie du chapitre VII a seulement pour fonction d'ordonner, sous diverses rubriques, une somme d'informations qui, parfois, trouvent leur place dans le récit ou parfois le complètent.

⁵¹ L'expression est empruntée à Sylvie Leonie : « De l'aventure à l'inventaire : *Le Grand voyage du pays des Hurons* de Gabriel Sagard », in *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, no 6, Nizet/Paris, Adriatica/Bari, 1984, p. 113-127.

I a signification d'une taxinomie

L'alimentation des Montagnais est constituée, dans sa presque totalité, de denrées auxquelles ils ont accès directement, soit par la chasse, soit par la pêche, soit par la cueillette. Le narrateur rappelle en effet, pour les lecteurs inattentifs, que cette assiette est composée principalement de « vivres que ce peuple tire de son pays sans cultiver la terre » (1634 : 79). Ces aliments naturels se présentent dans l'ordre suivant, à raison d'un paragraphe par catégorie : « animaux terrestres », « oiseaux », « poisson », « petits fruits de la terre », « racines » et aliments de « grande famine ». L'ordre est ici celui du premier récit de la création dans la *Genèse* (1,11-1,26). Et bien qu'il soit, comme le rappelle Jacques Rousseau, « une classification courante de la science populaire »⁵², il n'en demeure pas moins qu'il ne se retrouve pas dans tous les récits de voyage. On ne le rencontre pas, par exemple, dans le *Grand voyage* de Sagard, qui, dans la seconde partie de son ouvrage, ordonne ses sujets comme suit : « Des Oyseaux », « Des Animaux terrestres », « Des Poissons et bestes aquatiques », « Des Fruits, Plantes, Arbres, et Richesses du pays ». Sagard emploie néanmoins les mêmes catégories que Lejeune. L'organisation du missionnaire jésuite est pourtant très significative, dans la mesure où elle présente, implicitement, une hiérarchie alimentaire dans laquelle l'homme occupe l'échelon le plus élevé, le plus proche de Dieu. L'inventaire de Lejeune, bien qu'il soit posé comme l'ordre de la mémoire, expose pourtant une lecture particulière du rapport de l'homme à la nourriture.

Quant aux catégories, elles reposent sur des distinctions repérables visuellement dans la nature. Le milieu dans lequel vit l'animal devient le trait distinctif de sa catégorie. Un animal comme le castor pose cependant de petits problèmes de catégorisation, qui se

manifestent dans les *Relations*. En 1632, Lejeune écrit que les « Sauvages » « s'en alloient à la chasse ou à la pesche des castors » (1632 : 318). De même, dans la *Relation* de 1634, il écrit : « On prend ici le castor pour un animal amphibie, voilà pourquoi on en mange en tout temps. Ma pensée est que sa gresse fondue approche plus de l'huile que de la gresse. » (1634 : 93). Pourtant, ce commentaire sur le castor apparaît entre des descriptions de l'élan et du porc-épic. Aussi, dans la taxinomie du chapitre VII, le castor est-il classé comme un animal terrestre. On comprend que la difficulté classificatoire est, dans ce dernier cas, rapidement contournée du fait que cette taxinomie ne se présente pas comme un modèle scientifique, mais simplement comme l'ordre de la mémoire. Cette organisation, qui opère une distinction entre les divers milieux, a aussi une fonction dans l'alimentation du narrateur puisque « animaux terrestres » et « oiseaux » d'une part, « poissons » et végétaux d'autre part, correspondent aux catégories alimentaires « gras » et « maigre ». Il y eut d'ailleurs une décision juridique concernant la nature de la chair du castor, cet animal amphibie au statut ambigu. La Faculté de Médecine de Paris conclut qu'il appartenait à la classe des poissons et que, par conséquent, on pouvait en manger les jours maigres⁵³. Cette décision, postérieure au texte de Lejeune, met en relief l'importance de la classification des aliments dans l'imaginaire alimentaire de l'époque.

On remarque toutefois que l'ordre du monde, tel qu'il apparaît dans cette taxinomie, ne correspond pas, lorsqu'on le compare aux descriptions qui sont faites des Montagnais, à leur mode de découpage du réel. La distinction entre les différents milieux (sur terre, dans l'eau, dans l'air, dans la terre) ne semblent en effet correspondre à aucune

⁵² « Pierre Boucher, Naturaliste et Géographe », in *Histoire véritable et naturelle* de Pierre Boucher, Boucherville, Société d'histoire de Boucherville, 1964, p. 304

⁵³ François-Marc Gagnon, « Le castor et ses "signatures" », in *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, no 6, Nizet/Paris, Adriatica/Bari, 1984, p. 260.

répartition particulière dans leur régime alimentaire. Voyons, en ce sens, l'extrait suivant, tiré de la même *Relation* :

pendant le [*sic*] mois de Septembre et Octobre, ils vivent pour la plupart d'anguilles fraîches en Novembre, Décembre et souvent en Janvier, ils mangent leurs anguilles boucanées et quelques porcs épics qu'ils prennent pendant les petites neiges, comme aussi quelques castors s'ils en trouvent. Quand les grandes neiges sont venues, ils mangent l'orignac frais, ils le font seicher pour se nourrir le reste du temps jusques en Septembre, avec quelques oiseaux, quelques ours et castors qu'ils prennent au printemps et pendant l'esté (1634 : 80)

Dans l'esprit du narrateur, les « Sauvages » ne font donc pas le choix de leurs aliments : ce sont plutôt les saisons qui définissent leur assiette. Ils prennent en effet le porc-épic et le castor « pendant les petites neiges », la mention « s'ils en trouvent » laissant sous-entendre qu'une grande part de hasard entre dans cette entreprise. De même, ils attrapent l'orignal « quand les grandes neiges sont venues ». Les Montagnais ne font donc aucune différence entre les aliments « gras » et « maigres » : ils mangent ce qu'ils trouvent, suivant les saisons. Le missionnaire l'avait d'ailleurs dit d'une façon plus explicite dans la *Relation* 1633 :

Les François et eux [les Sauvages] en mangent [des anguilles] incessamment pendant ce temps-là et en gardent grande quantité pour les jours qu'on ne mange point de chair [...] j'entends les François. Car les sauvages n'ont point d'autre mets pour l'ordinaire que celui-là, jusques à ce que les nèges soient grandes pour la chasse de l'orignac » (1633 : 409 ; c'est nous qui soulignons).

La sélection d'aliments provenant de milieux distincts est donc, à en juger par ces extraits, tout à fait inexistante chez les autochtones. Ces observations du missionnaire renvoient évidemment à la question du libre arbitre chez les « Sauvage ». Il suggère que ceux-ci vivent au rythme des saisons, d'une année à l'autre, n'exerçant jamais leur libre volonté.

La place de l'homme au sommet de la hiérarchie ne semble pas non plus correspondre à la réalité autochtone, comme semble en témoigner la réponse du sorcier à

cette question du missionnaire : « n'as tu rien par dessus les bestes qui sont faites pour te servir ? » (1634 : 151). La réponse du sorcier, qui se contente d'accorder une certaine crédibilité au raisonnement du missionnaire « Peut estre que tu dis vrai » (1634 : 151), ne remet pas en question l'affirmation. Dans l'esprit du missionnaire, le « Sauvage » ne se distingue donc pas des animaux. Être homme, c'est d'abord admettre sa supériorité sur l'animal. Il semble en définitive que la taxinomie alimentaire du chapitre VII exprime implicitement la façon dont on doit lire la nature quand on est un homme.

À la lumière de cette lecture, le Sauvage nous apparaît comme une entité difficile à saisir, étant donné qu'il ne se déploie que dans sa face d'ombre, comme pure négation de l'homme : dans sa taxinomie, le missionnaire pose l'ordre du monde, dans ses descriptions des « Sauvages », il met en relief leur ignorance complète de cet ordre. C'est dans ce contre-jour que se loge l'*exotisme*. La représentation de la relation du Sauvage à sa nourriture que le missionnaire met de l'avant se caractérise en effet par son caractère aléatoire, imprévisible, désorganisé, insensé, erratique, etc.

Les « Sauvages » et leurs aliments

Reprenons dans l'ordre, de bas en haut, cette taxinomie du chapitre VII. À l'étage inférieur se trouvent les végétaux, qui sont divisés en trois catégories : aliments de « grande famine », « racines » et « fruits de la terre ». La distinction que le narrateur introduit entre « racines » et « fruits de la terre » n'est certes pas inopérante puisqu'elle pose une hiérarchie à l'intérieur même du monde végétal, les racines étant d'une valeur inférieure à celle des fruits. Il serait important ici de rappeler que, dans l'imaginaire de la Renaissance, la consommation des fruits et des racines reflétait les ordres sociaux. Le fruit frais était l'aliment par excellence du seigneur, le symbole de sa qualité, alors que les racines étaient

réservées aux paysans. L'historien Massimo Montanari explique d'ailleurs que cette hiérarchie naturelle trouvait plusieurs échos dans les sciences : « on pensait en effet que la "digestion" de la nourriture, c'est-à-dire l'assimilation des principes nutritifs, s'accomplissait d'autant plus complètement que la plante se dressait vers le haut, et permettait ainsi de porter le processus à sa perfection »⁵⁴. De là découle toute une série de théories diététiques visant à donner aux paysans une nourriture qui convient à leur mode de vie. La nourriture la plus parfaite, quant à elle, est réservée aux élites. Bien que nous ne puissions soutenir que cette conception scientifique ne s'est pas transformée depuis la Renaissance jusqu'au XVIIe siècle, nous pouvons tout de même affirmer que la distinction entre les racines et les fruits a, dans cette taxinomie, un sens très profond et qu'elle sous-tend une hiérarchie humaine calquée sur le modèle de cette hiérarchie naturelle.

Cette remarque est particulièrement éclairante lorsqu'on relit certains passages relatifs à l'usage de ces deux catégories d'aliments chez les autochtones. Dans la *Relation* de 1634 par exemple, Lejeune raconte, en parlant d'un « grand jeune Sauvage » qui revenait de la chasse les mains vides, qu'il « mouroit de faim ». Il ajoute pourtant qu'il « apportoit quantité de racines, entr'autres force oignons de martagons rouges, dont il y a icy un très grand nombre » (1633 : 414-415). Les racines occupent ici la même place qu'elles occupent dans l'imaginaire européen : ce sont des aliments de misère qui sont associés aux pauvres. Dans l'esprit du missionnaire, un repas de racines ne constitue pas un véritable repas. Aussi, dans cette hiérarchie, la dernière catégorie de végétaux, les aliments de « grande famine » que sont les écorces d'arbre, renvoie à l'échelon le plus bas de la hiérarchie alimentaire européenne. L'historien Fernand Braudel, rapportant les propos d'un chroniqueur du XVIIe siècle, rappelle qu'en 1652 : « les peuples de Lorraine et autres pays

⁵⁴ *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, traduit de l'italien par Monique Aymard,

pose une hiérarchie à l'intérieur même du monde végétal, les racines étant d'une valeur inférieure à celle des fruits. Il serait important ici de rappeler que, dans l'imaginaire de la Renaissance, la consommation des fruits et des racines reflétait les ordres sociaux. Le fruit frais était l'aliment par excellence du seigneur, le symbole de sa qualité, alors que les racines étaient réservées aux paysans. L'historien Massimo Montanari explique d'ailleurs que cette hiérarchie naturelle trouvait plusieurs échos dans les sciences : « on pensait en effet que la "digestion" de la nourriture, c'est-à-dire l'assimilation des principes nutritifs, s'accomplissait d'autant plus complètement que la plante se dressait vers le haut, et permettait ainsi de porter le processus à sa perfection »⁵⁴. De là découle tout une série de théories diététiques visant à donner aux paysans une nourriture qui convient à leur mode de vie. La nourriture la plus parfaite, quant à elle, est réservée aux élites. Bien que nous ne puissions soutenir que cette conception scientifique ne s'est pas transformée depuis la Renaissance jusqu'au XVIIe siècle, nous pouvons tout de même affirmer que la distinction entre les racines et les fruits a, dans cette taxinomie, un sens très profond et qu'elle sous-tend une hiérarchie humaine calquée sur le modèle de cette hiérarchie naturelle.

Cette remarque est particulièrement éclairante lorsqu'on relit certains passages relatifs à l'usage de ces deux catégories d'aliments chez les autochtones. Dans la *Relation* de 1634 par exemple, Lejeune raconte, en parlant d'un « grand jeune Sauvage » qui revenait de la chasse les mains vides, qu'il « mouroit de faim ». Il ajoute pourtant qu'il « apportoit quantité de racines, entr'autres force oignons de martagons rouges, dont il y a icy un très grand nombre » (1633 : 414-415). Les racines occupent ici la même place qu'elles occupent dans l'imaginaire européen : ce sont des aliments de misère qui

⁵⁴ *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, traduit de l'italien par Monique Aymard,

sont associés aux pauvres. Dans l'esprit du missionnaire, un repas de racines ne constitue pas un véritable repas. Aussi, dans cette hiérarchie, la dernière catégorie de végétaux, les aliments de « grande famine » que sont les écorces d'arbre, renvoie à l'échelon le plus bas de la hiérarchie alimentaire européenne. L'historien Fernand Braudel, rapportant les propos d'un chroniqueur du XVII^e siècle, rappelle qu'en 1652 : « les peuples de Lorraine et autres pays circonvoisins sont réduiz à une si grande extrémité qu'ilz mangent dans les prairies l'herbe comme des bestes »⁵⁵. L'herbe des prairies du pauvre est ici l'équivalent de l'écorce d'arbre du Sauvage, la comparaison avec la bête témoignant d'une hiérarchie sous-tendue par ces aliments.

L'énumération des fruits du Nouveau Monde que donne le narrateur au chapitre VII doit également être lue sous cet éclairage :

Ils [les Sauvages] mangent en outre quelques petits fruicts de la terre, des framboises, des bleues, des fraises, des noix qui n'ont quasi poinct de chair, des noisettes, des pommes sauvages plus douces que celles de France, mais beaucoup plus petites, des cerises dont la chair et le noyau ensemble ne sont pas plus grosses que les noyaux des bigarreaux de France. Ils ont encore d'autres petits fruicts sauvages de diverses sortes, des lambruches en quelques endroits ; bref, tout ce qu'ils ont de fruicts (oste les fraises et les framboises qu'ils ont en quantité) ne vaut pas une seule espèce des moindres fruicts de l'Europe. (1634 : 78 ; c'est nous qui soulignons)

Comme on peut le constater, cette énumération est d'abord la *comparaison* des fruits de France (et d'Europe) avec ceux du Canada, *comparaison* dont on peut conclure que le Nouveau Monde n'offre que de petits fruits par rapport à l'Ancien. Les allusions à cette « petitesse » sont d'ailleurs d'une telle abondance que la *comparaison* nous semble suggérer plus encore. En fait, on croirait qu'il s'agit d'une justification. Mais justification de quoi au juste ? Un passage de la *Relation* de 1633, où il est question de fruits, nous

renseignera davantage. Lejeune, rapportant le discours de chasseurs français, écrit « qu'il y avoit des pommes, dans ces isles, fort douces, mais fort petites et qu'ils [les chasseurs français] y avoyent mangé des prunes qui ne céderoient point à nos abricots de France, si ces arbres estoyent cultivez » (1633 : 413). La condition de la valeur (« ne céderoient point ») se pose donc sous les traits de l'agriculture : c'est la taille des arbres fruitiers qui donne une valeur supérieure aux fruits. Or il est justement question, dans la phrase, de la petitesse de ces fruits. On comprend du coup l'adéquation que fait le missionnaire entre la grosseur des fruits et leur culture. Sans culture, les fruits ne sauraient être que petits. La surabondance des références à la petitesse apposées aux fruits non cultivés signale donc une preuve concrète de la valeur de la culture. La *comparaison* met en évidence la supériorité de la culture sur la nature.

Dans la description de l'alimentation des autochtones, le fait que le missionnaire mette l'accent sur les racines et l'écorce d'arbre est significatif. Transposés dans le *monde de référence*, ces aliments deviennent des symboles de famine et de misère. Le narrateur présente donc au *lecteur modèle* des signes qui lui permettront de reconnaître la faim. Le texte laisse entendre que le phénomène de la faim se présente exactement sous la même forme dans le *monde inconnu* et dans le *monde de référence* et que l'absence de culture est un des signes de cet état de misère. Notons à cet effet que, dans la France du XVIIe siècle, le développement de l'agronomie n'était pas de la compétence des paysans, mais bien de la noblesse de province et qu'il s'insérait dans le champ (sans mauvais jeu de mots) de l'humanisme renaissant. En effet, comme l'expliquent Georges et Germaine Blond, au début du XVIIe siècle, les paysans pratiquent toujours une agriculture

⁵⁵ *Civilisation matérielle et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 57.

médiévale⁵⁶. Ce phénomène s'explique en grande partie par le haut taux d'analphabétisation de ceux-ci. En faisant ressortir ces deux aspects de l'alimentation des «Sauvages» que sont, d'une part, la consommation de racines et d'écorce et, d'autre part, la déficience de la culture du sol, le narrateur rabat donc, une fois de plus, la figure du Sauvage sur celle du pauvre de France. *Le monde inconnu* est replié sur le *monde de référence* et, une fois de plus, c'est le pauvre qui sert de cadre à la description du Sauvage.

Un monde de richesses

L'inventaire des poissons que fait le narrateur devait être étonnant pour un lecteur européen. En tout, ce sont quatorze espèces que Lejeune énumère dans sa taxinomie. Pourtant, les autochtones ne semblent faire usage que de l'anguille, qui constitue d'ailleurs un aliment extrêmement important dans leur économie alimentaire. Rappelons en effet ce passage déjà cité : « pendant le [*sic*] mois de Septembre et Octobre, ils vivent pour la plupart d'anguilles fraîches en Novembre, Décembre et souvent en Janvier, ils mangent leurs anguilles boucanées » (1634 : 80). Il est toutefois surprenant de constater que ce poisson ne tient pas une place particulière dans la taxinomie. On pourrait même dire qu'il se perd au milieu de cette vaste énumération. En fait, nous avons davantage affaire à l'inventaire des poissons qu'apprécient les Français qu'à ceux que consomment les Montagnais. La représentation du « Sauvage » est momentanément mise de côté.

Quant aux oiseaux, on peut également dire que la taxinomie de Lejeune en présente un large éventail. Rappelons pourtant que, dans la *Relation* de 1634, il n'est fait mention de consommation d'oiseaux chez les autochtones qu'à deux endroits. Dans un

⁵⁶ *Festins de tous les temps. Histoire pittoresque de notre alimentation*, Paris, Fayard, 1976, p. 237.

de ces passages, le missionnaire précise, en parlant de leurs techniques de chasse, que « depuis qu'ils ont traité des armes à feu avec les Anglois, ils sont devenus demi gibboyeurs » (1634 : 94). Dans le contexte, il est évident que le missionnaire entend ici « oiseaux » pour « gibier » car il n'est question que d'oiseaux dans le paragraphe. Il associe donc la consommation d'oiseaux à l'introduction de l'arme à feu. Cette consommation demeure toutefois marginale, car « leur poudre est bien tost usée » (1634 : 94). Les oiseaux ne tiennent donc pas une grande place dans l'alimentation des Montagnais. La question de la représentation de l'assiette autochtone se pose donc encore ici : décrit-on les aliments que consomment les « Sauvages », comme le prétend le titre, ou plutôt les aliments qu'y trouvent les Français ?

L'objet du discours n'est donc pas aussi fixé qu'il semble l'être au premier abord, et on sent que le missionnaire voudrait bien, en même temps qu'il décrit la misère des autochtones, rendre compte du potentiel formidable que renferme le Nouveau Monde. Et ce n'est certes pas une coïncidence si ces deux types d'aliments sont associés à deux activités, la chasse et la pêche, qui sont réservées à des privilégiés dans le *monde de référence*⁵⁷. Le missionnaire pense peut-être aux lecteurs qui pourraient être tentés de passer en Nouvelle-France. D'un strict point de vue narratif, ces deux rubriques dévoilent en effet une terre d'une abondance inouïe. Dans ce monde, des activités réservées à des privilégiés en Europe sont accessibles à tous.

⁵⁷ La chasse est demeurée de droit seigneurial jusqu'à la Révolution (voir Philippe Salvadori, *La chasse sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1996, p. 20-21). Quant à la pêche, Georges et Germaine Blond rappellent que « En France et en Allemagne, fleuves et rivières sont domaines royaux et seigneuriaux. Du plus petit au plus grand, tous sont divisés en un nombre stupéfiants, chacun concédé à quelque puissance, et qui veut y pêcher doit solliciter une autorisation, toujours payante » (*J'estins de tous les temps*, *op. cit.*, p. 138). Bref, chasse et pêche sont des privilèges en France.

Des mangeurs de viande

Les animaux terrestres sont, de loin, les aliments les plus fréquemment mentionnés dans les *Relations* et ils constituent le mets principal des peuples nomades pendant les saisons froides. Ils sont en effet essentiels à leur survie pendant l'hiver 1633-1634, comme en témoigne le « Journal ». L'importance primordiale de cette catégorie d'aliments s'illustre aussi dans le titre du chapitre VII : « Des viandes et autres mets dont mangent les Sauvages, de leur assaisonnement et de leurs boissons ». Le mot « viande » avait aussi, au XVII^e siècle, le sens plus général de nourriture, mais il est employé ici dans un sens plus spécifique : il s'agit de la viande comme mets. Cet aliment est donc au coeur de l'assiette montagnaise.

La viande du *monde narratif* est toutefois assez différente des viandes courantes d'Europe, comme le laisse entendre la phrase suivante, qui se trouve à la fin de la *Relation* de 1634 : « le pain, le vin, les diverses sortes de viandes, les fruits et mille rafraîchissements qui sont en France ne sont pas encore arrivés en ces contrées » (1634 : 185) ? Cette remarque nous permet de croire que Lejeune pense l'alimentation à partir de la vieille opposition, introduite par les Romains pour se distinguer des Barbares, entre « *ager*, c'est-à-dire l'ensemble des terres cultivées »⁵⁸ et « *saltus*, la nature vierge, non humaine, non civile et non productive »⁵⁹. Bien plus que deux types de viandes, les nourritures européennes et autochtones reviennent à deux modes d'utilisation de l'espace. Pour bien comprendre toute l'importance que revêt cette conception de l'espace dans la description et la compréhension du monde autochtone, nous allons nous intéresser aux comparants qui permettent au missionnaire de ramener cette viande

⁵⁸ Montanari, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁹ *Ibid.*

sauvage dans le *monde de référence* et d'offrir au lecteur des aliments reconnaissables. Les représentations du porc-épic, du castor et de l'orignal, trois animaux terrestres qu'on ne retrouve pas en Europe, sont, à ce titre, très fascinantes.

L'orignal, tel qu'il est présenté dans les *Relations*, joue véritablement un rôle central dans l'économie alimentaire des Montagnais. Aussi est-il souvent comparé au boeuf. Lejeune écrit par exemple :

On m'avait dit que l'eslan estoit grand comme un mulet d'Auvergne ; il est vrai qu'il a la teste longue comme un mulet, mais je le trouve aussi gros qu'un boeuf. Je n'en ai veu qu'un seul en vie : il estoit jeune [...] Je n'ai point veu en France ni génisse, ni bouvillon, qui approchast de sa grosseur ni de sa hauteur » (1634 : 89).

La *comparaison* a d'abord pour fonction de permettre au lecteur de visualiser la taille de l'animal. Or le fait que le narrateur mentionne qu'il n'en a « veu qu'un seul en vie » met en relief le rôle fondamentalement alimentaire de cet animal. Le narrateur précise d'ailleurs, quelques lignes plus loin, que, « pour le goust, il me semble que la chair d'un boeuf ne cède point à la chair d'un bon eslan » (1634 : 90). Aussi, le missionnaire imagine sa domestication : « on s'en pourra servir pour le labourage et pour tirer des traînées sur la neige » (1634 : 90). Toutes ces *comparaisons*, de même que le fait que cet animal est présenté comme un mets central dans l'alimentation, mettent en parallèle deux animaux distincts. Il s'agit donc d'une *analogie*. Par ce procédé, l'orignal est traduit, dans le *monde de référence*, par le boeuf, mais ne permet pas un repli parfait. La caractéristique *saltus* est en effet sous-entendue dans le mot « orignal » et introduit alors de l'*exotisme* dans la représentation de l'animal. L'orignal est une viande *exotique*, mais il pourrait tenir, dans le *monde inconnu*, la même place que le boeuf dans l'alimentation

européenne. L'*analogie* permet non seulement une représentation facilement assimilable par le lecteur, mais elle laisse aussi à penser que le « saltus » est convertible en « ager ».

Une autre des viandes les plus fréquemment mentionnées dans les *Relations*, avec le porc-épic, est le castor. Cet animal, plus que tout autre, a droit à de nombreuses descriptions et il apparaît évident qu'il a fasciné les Français du XVII^e siècle. L'unique passage où il est comparé à quelque chose du *monde de référence* est le suivant : « La chair [du castor] en est fort bonne [...] Au reste, si sa peau surpasse la peau du mouton, la chair de mouton surpasse à mon advis celle du castor, tant pource qu'elle est de meilleur goust, comme aussi que le mouton est plus gros qu'un castor » (1634 : 93). Comme on le remarque, la *comparaison* joue sur trois aspects : le goût, la fourrure et la taille. Il s'agit donc, encore ici, d'une *analogie*. Pourtant, le castor, physiquement, ne ressemble en rien au mouton. Il ne vit pas non plus dans le même milieu. L'*exotisme* est alors très grand, puisque plusieurs éléments fondamentaux de sa description échappent au système de représentation européen. Nous avons en effet deux animaux totalement différents qui, du point de vue de leur signification, sont pourtant semblables. Aussi l'*analogie* laisse-t-elle sous-entendre que le castor pourrait remplir, dans le *monde inconnu*, le même rôle économique que le mouton dans le *monde de référence*.

Les deux *analogies* qui sont établies entre, d'une part, le boeuf et l'orignal, et, d'autre part, le mouton et le castor, visent, comme les descriptions des oiseaux et des poissons, à mettre en relief les richesses de la Nouvelle-France et, en cela, il ne faut pas négliger l'intention du missionnaire d'attirer voyageurs, colons et missionnaires au Canada. Aussi, ce procédé rend-il familier le *monde inconnu*, tout en lui accordant une dimension *exotique*. Ces deux comparants que sont le boeuf et le mouton ne sont d'ailleurs pas les moindres, puisque, comme l'indique Furetière, on disait « chair de

boucherie » pour parler du boeuf, du mouton et du veau⁶⁰. Ce sont donc les viandes les plus courantes en France.

Le porc-épic, quant à lui, se présente davantage sous les traits du porc, cette ressemblance étant déjà sous-entendue par son nom même. Du point de vue de la taille, le narrateur écrit, en racontant une période de dure famine pendant l'hiver 1633-1634 : « Notre Seigneur nous donna un porc épic gros comme un cochon de lait » (1634 : 155). De même, dans un autre passage, il écrit que cet « animal n'est guerre plus gros qu'un gros cochon de lait » (1634 : 93). Le missionnaire ajoute cependant, dans le même passage : « Les Sauvages m'ont dit que vers le fleuve de Saguenay, tirant vers le Nord, ces animaux estoient bien plus gros » (1634 : 93). Pour sa cuisson, le narrateur raconte que les Sauvages « les bruslent comme nous faisons des pourceaux en France » (1634 : 93). Toutefois, pour le goût de leur chair, les porcs-épics « n'approchent point, ni nos porcs sangliers, ni nos porcs domestiques » (1634 : 93). Il apparaît néanmoins évident que le porc-épic se présente, d'un point de vue alimentaire, comme un équivalent sémantique du porc. Par ailleurs, le fait que le narrateur compare son goût à celui du sanglier nous oblige à conclure que cet animal devait être une viande sauvage de consommation assez courante en France, étant donné qu'il sert de comparant. Ainsi, le porc-épic apparaît comme *exotique*, même par rapport à une viande sauvage.

Le récit d'une errance

La consommation de viande est étroitement liée à la période hivernale, qui est la partie de l'année durant laquelle les Montagnais deviennent « errants ». Le mot, qui est

⁶⁰ Article « Viande », in Furetière, *op. cit.*

utilisé à plusieurs reprises pour qualifier leur mode de vie⁶¹, est toutefois lourd de sens. Il a d'abord une signification biblique, les descendants de Caïn ayant été condamnés à l'errance par Dieu, comme le rapporte la *Genèse* (4, 12). De même, le mot a la même racine latine que « erreur », et Furetière souligne qu'il pouvait également signifier « s'abuser, se tromper, être imbu d'une fausse opinion »⁶². Pour un esprit classique, l'errance ne saurait être un bienfait ou un avantage : elle est condamnable parce qu'irrationnelle. Mais surtout, « errer », c'est « voyager sans avoir de route certaine »⁶³. C'est se déplacer dans l'espace sans ordre et sans but. L'errance se définit donc par rapport à un autre mode de déplacement : le voyage.

Pour comprendre comment le missionnaire raconte son errance en compagnie des Montagnais, il faut donc revenir sur « l'art de voyager » à l'époque classique que définit Normand Doiron dans *L'art de voyager depuis la Renaissance jusqu'à l'époque classique*. Il rappelle que le récit d'un voyage devait répondre à une « méthode » particulière. Le « départ » devait rendre compte du fait qu'il « compromet l'unité de la communauté, l'intégrité du groupe »⁶⁴ ; et Lejeune écrit que « Nos François me tesmoignoient tout plein de regret de mon départ » (1634 : 128). Il y avait aussi un « rituel de départ », qui avait pour fonction « d'exorciser la menace d'une séparation qui fût définitive, qui fit que le voyageur ne reviendrait plus »⁶⁵. Le *narrateur autodiégétique* raconte que « Monsieur nostre Gouverneur [...] me recommanda très particulièrement aux Sauvages ; mon hoste lui repartiit, si le Père meurt, je mourrai avec lui et jamais plus on ne me reverra en ce pays ici » (1634 : 128). Pour ce qui est du « départ » proprement

⁶¹ Entre autres : « ces pauvres âmes errantes » (1633 : 439) ; « peuples errants et vagabonds » (1633 : 448) ; discours d'un chef : « nous ne serons plus errants et vagabonds » (1633 : 454) ; « on ne doit pas espérer grande choses des sauvages tant qu'ils seront errans » (1634 : 25), etc.

⁶² Article « Errer », in Furetière, *op. cit.*

⁶³ *Ibid.*

dit, le récit de Lejeune correspond donc parfaitement à la « méthode » qu'a relevée Doiron.

Quant au nom (propre) du lieu, il constituait « la preuve concrète de sa présence sur les lieux mêmes dont il parle »⁶⁴. Et Lejeune, après son départ de Québec, passe en effet « au de là de l'isle d'Orléant », s'arrête « dans une isle nommée des Sauvages *ca ouahascouna gakhe* » (1634 : 129), aborde « une autre isle nommée *ca ouapascounagate* » (1634 : 131), entre « dans une autre [isle] appelée *ca ahibariouachcate* : nous la pourrions nommer l'isle aux oies blanches, car j'y en vis plus de mille en une bande » (131), se rend sur une « isle au gibier » (131), puis sur « une petite islette nommée *atisaoucanich et agoukhi*, c'est à dire lieu où se trouve la teinture » (131). Le missionnaire et son groupe aborde enfin « une isle au nom quasi aussi grand comme elle est, [...] elle se nommoit : *ca pacoucachtechikhi chachagou achiganikhi, ca pakhitaouana niouikhi* », nom auquel le missionnaire ajoute la remarque suivante : « je croi qu'ils forgent ces noms sur le champ » (135). On remarque que tous les repères spatiaux que le missionnaire mentionne, après « l'isle d'Orléant », sont en langue autochtone et qu'ils ne sont qu'exceptionnellement traduits en français. L'usage des noms indigènes renforce l'idée que le missionnaire aborde un espace vierge, sauvage, qui n'a jamais été balisé par les Européens. Cet usage souligne également la dépendance du missionnaire par rapport aux Indiens : s'éloigner d'eux c'est se perdre. Il entre en effet dans un espace dont il ne connaît pas les repères et dont les noms, dans la mesure où ils ne sont pas traduits, ne signifient rien. Le commentaire du missionnaire sur le dernier de ces noms (« je croi qu'ils forgent ces noms sur le champ ») souligne d'ailleurs cette

⁶⁴ Doiron, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 118.

impression d'absence de balises vraiment solides. Depuis le départ jusqu'à ces lieux sans nom (ou ces non-lieux), nous sommes donc passés sémantiquement, par la perte du nom propre français, du voyage à l'errance.

À partir du moment où le groupe entre dans « les grands bois », les noms autochtones disparaissent totalement, pour ne devenir que des noms communs (« une montagne », « le sentier », « les arbres marqués », etc.). Cette transition est aussi marquée par un changement de régime alimentaire : « Jusques ici nous avons fait chemin dans le pays des poissons, toujours sur les eaux ou dans les isles, doresnavant nous allons entrer dans le royaume des bestes sauvages » (1634 : 141). Notons également, dans le paragraphe suivant, la mention suivante : « au commencement des neiges, ils prennent le castor dans les petits fleuves et le porc épic dans les terres ; quand la neige est profonde, ils chassent à l'Orignac et au caribou » (1634 : 141). Plus qu'un simple changement de milieu, l'entrée dans « les grands bois » est le passage d'une alimentation de jours maigres (« poissons ») à une alimentation de jours gras, carnée et sauvage (« bestes sauvages »). Il est donc toujours question d'espace (« le royaume »), mais d'un espace où la sauvagerie s'inscrit en filigrane dans le désordre et l'instabilité.

Ce que ce récit d'errance laisse entendre de la conception qu'ont les nomades de leur territoire doit toutefois être mis à épreuve. Lorsqu'on compare le récit de Lejeune à celui de Mathieu Mestokosho⁶⁷, chasseur montagnais actif au nord de Mingan dans la première moitié du vingtième siècle, on comprend plutôt que les Montagnais devaient, chaque année, organiser leur circuit de chasse dans des régions qu'ils connaissaient bien. L'impression de Lejeune sur leurs déplacements aléatoires, sur leur errance, est donc

⁶⁷ *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan, Mathieu Mestokosho*, traduites par Georges Mestokosho, écrites et éditées par Serge Bouchard, Québec, Ministère des Affaires culturelles du Québec, 1977.

probablement une illusion d'optique car, de toute évidence, ces chasseurs connaissent le territoire qu'ils arpentent. Cette illusion s'explique en partie par le fait que le missionnaire n'a suivi les « Sauvages » qu'une année et qu'il n'a pu constater de ressemblances avec les itinéraires des années précédentes.

Le travail missionnaire

L'errance des autochtones marque un écart important entre le « Sauvage » et le pauvre de France. Du point de vue de sa signification, toutefois, ce mode de vie requiert les mêmes secours, qui sont autant économiques que spirituels. L'éducation et l'instruction se présentent ainsi comme les seules issues permettant à ces peuples de sortir de leur misère. Le passage suivant est très explicite de ce point de vue et il est d'autant plus significatif que, dans la perspective d'un travail missionnaire, le « Sauvage » et le villageois sont posés dans une relation paradigmatique :

la seule éducation et instruction leur manque [aux Barbares], leur âme est un sol très bon de la nature, mais chargé de toutes les malices qu'une terre délaissée depuis la naissance du monde peut porter. Je compare volontiers nos Sauvages avec quelques villageois, pource que les uns sont ordinairement sans instruction, encore que nos paysans sont ils précipués⁶⁸ en ce point, et néanmoins je n'ai veu personne jusques ici de ceux qui sont venus en ces contrées qui ne confesse et qui n'advoue franchement que les Sauvages ont plus d'esprit que nos paysans ordinaires. (1634 : 61)

On comprend ici tout l'intérêt de l'*analogie* du villageois ou du pauvre dans les descriptions du « Sauvage ». Non seulement permet-elle au lecteur de voir ces derniers, mais elle permet aussi, d'un point de vue apostolique, un passage direct du villageois au Sauvage, c'est-à-dire qu'elle permet de comprendre une altérité inconnue à partir d'une

⁶⁸ Synonyme : avantage

altérité « réelle ». Le lecteur est alors en mesure d'évaluer le statut de ce dernier à partir des données du *monde de référence*.

L'image qu'emploie le narrateur dans cet extrait pour parler de l'âme sauvage est significative (« leur âme est un sol très bon de la nature »). Elle se présente d'ailleurs comme une métaphore filée dans toutes les *Relations* de Lejeune, qui associe le lien entre le missionnaire-pédagogue et l'autochtone-élève à celui qui unit l'agriculteur et sa terre. L'*analogie* qu'établit le missionnaire jésuite entre l'humain et la nature s'inscrit directement dans une vision de l'éducation des enfants qui remonte à l'Antiquité gréco-latine et qui réapparaît à la Renaissance. Le traité d'Érasme, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*⁶⁹, qui reprend cette image de la terre en friche presque à chaque page, est intéressant car il fournit les sources de l'héritage antique : Cicéron, Plutarque et Quintilien. En employant l'image, le missionnaire convoque donc, en partie du moins, la tradition humaniste.

* * * * *

Lorsqu'on met en relation la description taxinomique de l'assiette autochtone contenue dans au chapitre VII, où les racines d'arbre et les animaux terrestres correspondent respectivement à la base et au sommet d'une hiérarchie alimentaire, avec le récit dans lequel elle s'insère, on constate qu'elle repose sur une vision particulière du monde et de l'humanité. D'une part, elle souligne la valeur fondamentale qu'a, pour les hommes, la connaissance des lois de la nature, en mettant en relief les lacunes de la végétation du *monde narratif*. La grosseur des fruits apparaît comme l'emblème de la

culture, le signe qui confirme sa valeur. D'autre part, elle révèle une conception de l'espace qui repose sur une vision agraire. Notre analyse de la description de l'hivernement de missionnaire a bien démontré que, pour celui-ci, les « grands bois » constituent une masse opaque et désorganisée, à travers laquelle il est incapable de reconnaître du sens. Yvon Le Bras fait d'ailleurs remarquer que, à l'exception de l'érable, aucun arbre n'est nommé dans les *Relations* de Lejeune et que la description de l'espace sylvestre est réduite au minimum⁷⁰. La forêt n'a de sens qu'à titre de complément à une assiette entièrement cultivée. Voilà pourquoi les oiseaux et les poissons — symboles européens de la noblesse, symboles qualitatifs — prennent une si grande importance : la forêt n'est autre chose qu'un territoire de chasse et de pêche. Aussi, les « grands bois » apparaissent-ils comme des espaces à repousser, d'où l'importance capitale du thème du défrichement de la terre. La forêt envahissante apparaît ainsi comme « le lieu prospectif du "faire" européen »⁷¹, qu'il s'agisse des arbres qu'il faut abattre, des terres qu'il faut défricher ou des « bestes sauvages » qu'il faut domestiquer. La proximité de la forêt n'offre en effet que des inconvénients, étant la cause des grands froids⁷² et de la prolifération des moustiques⁷³. La taxinomie proposée par Lejeune reflète donc une volonté de mettre à l'écart le naturel, le sauvage, le désorganisé, le *saltus*, dont la forêt est l'image même.

⁶⁹ Je me réfère à la traduction de J.-C. Margolin, in *Éloge de la folie, Adages, Colloques* et al., Paris, Laffont (coll. « Bouquins »), 1992, p. 469-548.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 31.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Il écrit en effet : « nous sommes dans les bois de 800 ou mille lieues. [...] Voilà les vrayes causes et alimens du froid. Si le pays estoit découvert jusques à ces montagnes, nous aurions peut-estre l'une des plus fœcondes vallées qui soient en l'univers. L'expérience nous fait voir que les bois engendrent les frimas et les gelées » (1633 : 444).

⁷³ « Je pensay estre mangé des maringouins. Ce sont petites mouches importunes au possible. Les grands bois qui sont ici en engendrent de plusieurs espèces » (1632 : 308).

À la lumière de ce que nous venons de dire, il devient fondamental de revenir sur la métaphore de l'âme en friche des « Sauvages ». Yvon Lebras, qui se place du point de vue de l'argumentation, constate que cette association métaphorique permet au missionnaire de conclure un syllogisme qui, partant du fait que les « Sauvages » sont physiquement « de bonne trempe », démontre qu'ils sont doués de raison. Il conclut de ces glissements dans l'argumentation « que le discours philosophique [est] pris en charge par le discours missionnaire »⁷⁴. Et, de fait, à nos yeux modernes, il serait difficile de ne pas être sceptique devant un tel raisonnement. Mais la question fondamentale ici est de savoir si nous avons affaire à une simple métaphore, c'est-à-dire si cette image n'est qu'un ornement du discours. Ne serions-nous pas plutôt dans ce que Nanine Charbonnel appelle la « pensée symboliciste »⁷⁵ ? Il n'y a pas, entre l'âme des « Sauvages » et le territoire qu'ils habitent, une simple relation métaphorique, mais bien une réelle coïncidence, où « les comparaisons imagées et les métaphores sont assimilées à des harmoniques de l'objet comparé »⁷⁶. Michel Foucault a d'ailleurs bien démontré le rôle fondamental que joue l'*analogie* dans les sciences de la Renaissance⁷⁷. L'*analogie* n'a pas une fonction strictement poétique ou rhétorique : elle est un élément fondamental de l'anthropologie du missionnaire et constitue la base de son herméneutique du monde sauvage. L'évangélisation s'inscrit ainsi dans une vision unitaire de colonisation du

⁷⁴ Le Bras, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁵ « Nous proposons alors d'appeler pensées « symbolicistes » les pensées qui présentent les deux traits essentiels que nous venons de décrire dans le système médiéval : la croyance au caractère ontologique de la ressemblance entre les réalités rapprochées, la croyance au caractère voilé, à déchiffrer, de cette ressemblance. », in *Les aventures de la métaphore*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1991, p. 83.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁷ « Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles, visibles, massives, des choses elles-mêmes ; il suffit que ce soient les ressemblances les plus subtiles des rapports. Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre infini de parentés. Le rapport, par exemple, des astres au ciel où ils scintillent, on le retrouve aussi bien : de l'herbe à la terre, des vivants au globe qu'ils habitent, des minéraux et des diamants aux rochers où ils sont enfouis, des organes des sens au visage qu'ils animent, des

Nouveau Monde, où l'essentiel consiste à repousser le naturel, que le terrain soit le territoire ou l'âme autochtones. Cette vision justifie le fait que « le discours du missionnaire oscille, dès les premières relations, du monde moral au monde sensible pour mieux en souligner la moralité »⁷⁸.

taches de la peau au corps qu'elles marquent secrètement », *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 36.

⁷⁸ Le Bras, *op. cit.*, p. 50.

LA GASTRONOMIE

La place de plus en plus importante qu'occupent les descriptions du repas sauvage, lorsqu'on passe de la *Relation* de 1632 à la *Relation* de 1633 et de celle-ci à la suivante, est à mettre en relation directe avec celle que prend l'Indien dans le texte. Le repas autochtone apparaît en effet comme la représentation d'une altérité qui se fait de plus en plus immédiate. Dans la *Relation* de 1632, le missionnaire ne rencontre les « Sauvages » qu'en de rares occasions. Aussi ne trouve-t-on aucune description de la préparation de leurs repas. On ne partage la table qu'entre « semblables », entre Jésuites ou avec Emery de Caen. De même, dans la *Relation* de 1633, le missionnaire, qui réside à l'écart du monde autochtone, à la « petite maisonnette » des Jésuites, est davantage visité qu'il ne visite : « Nous [les Jésuites] n'avons point esté solitaires tout l'hiver. Nombre de sauvages nous sont venus voir » (1633 : 430). Aussi ne retrouvons-nous que trois passages décrivant leurs repas. Dans le premier, il s'agit de l'extrait que nous avons déjà cité concernant la visite du *narrateur autodiégétique* chez des « Sauvages » « cabanez à plus d'une grande lieu loing de nostre maison » (1633 : 408). Le missionnaire mentionne toutefois que, pour son dîner, il s'était apporté un bout de pain. L'anguille que les « Sauvages » lui offrent n'est qu'un accompagnement. L'hébergement de l'autochtone appelé « Manitougache » à la « petite maisonnette » est aussi l'occasion d'une description de leur « sagamité », que celui-ci prépare. Le narrateur ne précise toutefois pas s'il l'a goûtée. Le mets est d'ailleurs complètement extrait de son contexte culturel et social. Le troisième passage est beaucoup plus intéressant dans la mesure où il s'agit de conditions hivernales, mais il se pose avec une certaine distance⁷⁹ puisqu'il s'agit d'un

⁷⁹ On passe du « je » et du « nous » au « on » et au « ils »

récit de seconde main relatant l'aventure du père de Noue chez des « Sauvages » en janvier 1633 (1633 : 437-438). Le *narrateur autodiégétique* ne participe pas au repas qu'il décrit. Cette première description relèvera les deux caractéristiques essentielles du repas montagnais, comme un « échantillon »⁸⁰ des descriptions développées dans la *Relation* suivante, à savoir la saleté de leurs repas et leur goût effréné pour la graisse. Notre réflexion trouvera sa source dans ces deux caractéristiques. Nous verrons que les descriptions des repas jouent un rôle extrêmement important dans la description du « Sauvage », et en particulier dans la description de sa religion, où le Carnaval européen constitue le comparant d'une *analogie*.

Le repas sauvage

La *Relation* de 1634 est celle qui, parmi les trois premières, développe le mieux la description de l'art culinaire montagnais. Elle est également la première à faire reposer cette description sur l'expérience concrète du *narrateur autodiégétique*. Comme l'a bien exprimé Louise-Côté, les aliments peuvent être considérés comme des signes d'altérité⁸¹. Nous pensons toutefois que l'altérité est, en grande partie, construite par la narration, et que, par conséquent, elle pourra être décomposée en des traits sémiologiques comme la saleté, la graisse ou le Carnaval. C'est cette vision multiple, plurielle, et parfois même contradictoire, de l'altérité que notre analyse cherche à saisir. Le passage qui suit est fondamental puisqu'il s'agit de la première description du repas autochtone qui est donnée dans cette *Relation*. De ce fait, elle marquera indubitablement notre perception en tant que lecteur de la cuisine de ce peuple errant :

⁸⁰ Le terme est de Lejeune : « Voilà [...] un échantillon de ce qu'il faut souffrir, courant après les sauvages » (1633 : 438).

⁸¹ *Op. cit.*, p. 64s.

Pour leur manger, il est tant soit peu plus net que la mangeaille que l'on donne aux animaux et non pas encore tousjours. Je ne dis rien par exagération : j'en ai gousté et vescu quasi six mois durant. [...] Je les ai veu cent fois patrouiller dans la chaudière où estoit nostre boisson commune, y laver leurs mains, y boire à pleine teste comme les bestes, rejeter leurs restes là dedans, comme c'est la coustume des Sauvages, y fourrer des bastons demi bruslés et pleins de cendre, y plonger de leur vaisselle d'escorce pleine de gresse, de poils d'orignaux, de cheveux, y puiser de l'eau avec des chaudrons noirs comme la cheminée, et après tout cela, nous beuvions tous de ce brouet, noir comme de l'ambrosie. Ce n'est pas tout : ils rejettent là dedans les os qu'ils ont rongé, puis vous mettent de l'eau ou de la neige dans la chaudière, la font bouillir, et voilà de l'hypocras. Un certain jour, des souliers venans d'estre quittés tombèrent dans nostre boisson, ils se lavèrent à leur aise, on les retira sans autre cérémonie, puis on beut après eux comme si rien ne fust arrivé. Je ne suis pas bien délicat, si est ce que je n'eus point de soif tant que cette malvoisie dura (1634 : 75-76).

Comme on peut le constater, cette description, en mettant l'accent sur la saleté de la nourriture des « Sauvages », exprime vivement le dégoût du *narrateur autodiégétique* pour la cuisine autochtone.

Posons d'emblée que la propreté se définit par un certain nombre de règles qui sont établies d'une façon plus ou moins tacite dans une communauté culturelle quelconque et que la saleté consiste en la transgression d'une ou de plusieurs de ces règles. Nous pourrions alors déduire certaines règles de propreté du *monde de référence* à partir d'indications que nous donne le texte. On remarquera que la saleté est toujours liée, dans cet extrait, à la présence dans la boisson commune de détritits, c'est-à-dire d'éléments jugés incompatibles par le narrateur avec sa propre définition du comestible⁸². Il serait sans doute vain d'essayer de savoir pourquoi ces détritits sont jugés tels par le narrateur, tout cela étant de l'ordre des goûts, qui sont eux-mêmes le résultat

⁸² Louise Côté, traduisant l'expression « not food », parle de « non-nourriture » pour illustrer le fait que le narrateur est « incapable de reconnaître les plats présentés comme étant effectivement de la nourriture ou à ce que, en d'autres mots, sa culture lui [a] appris à considérer comme telle », *op. cit.*, p. 68.

de l'interaction d'événements historiques, culturels et écologiques⁸³. Il est toutefois pertinent de signaler que la plupart des détritits évoqués ici sont en partie des résidus de combustion (« bastons demi bruslés », « cendre »), en partie des produits organiques (« gresse », « poils d'orignaux », « cheveux »). Notons également que la couleur noire revient à deux reprises dans cette description : « chaudrons noirs comme la cheminée » (évoquant la combustion) et bouillon « noir comme de l'ambroisie ». Ce détail est significatif car les couleurs, au XVII^e siècle, étaient révélatrices « de la nature et du goût des aliments »⁸⁴. Le repas sauvage se présente donc comme quelque chose de sale par sa couleur noire et par la contamination d'éléments carbonisés et organiques indésirables.

Entre autres *comparaisons* dans cet extrait, le narrateur rapproche le bouillon amérindien de « l'hypocras » et de la « malvoisie ». Ces deux comparants introduisent une ironie car il s'agit, dans les deux cas, de produits délicats⁸⁵. Le comparant « hypocras » redouble d'ailleurs l'ironie puisque une des vertus de cette liqueur était de faciliter la digestion. Par ailleurs, ce comparant souligne, par la référence implicite à Hippocrate, qui évoque la longue tradition médicale occidentale, le caractère fondamentalement antihygiénique de cette alimentation.

Il conviendrait ici de dire un mot sur l'anguille fumée (le « boucan ») que le missionnaire ne semble pas avoir particulièrement appréciée. Le missionnaire décrit cet aliment comme suit : il « est dur comme bois, hormis les endroicts pleins de gresse ; et quand j'en tirois quelques pièces avec les dents, il me sembloit que je mangeois du chanvre fumé ou de l'estoupe, car la chair s'en va comme filace » (1634 : 81). Les

⁸³ Peter Farb et Georges Armelagos, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, traduit de l'américain par William Desmond, Paris, Denoël, 1985, p. 190.

⁸⁴ Jean-Louis Flandrin, « La distinction par le goût », in *Histoire de la vie privée. De la Renaissance aux Lumières*, t. 3, Paris, Seuil, 1986, p. 288.

comparants (« bois », « chanvre fumé », « estoupe », « filasse ») ont pour fonction de permettre au lecteur d'imaginer la sensation désagréable que procure en bouche la texture du boucan amérindien. Il est néanmoins fascinant de constater que tous ces comparants sont de nature non alimentaire, ce qui souligne le fait que le missionnaire ne perçoit pas le boucan comme un aliment.

Quelques lignes plus loin, le narrateur écrit qu'ils : « font bouillir ce boucan, jettans par fois hors leurs cabanes ce bouillon trop aigu et trop amer, tant pour la fumée que pour la cendre incorporée dans cette chair sale comme nos rues » (1634 : 82). La *transposition* « sale comme nos rues », qui ramène également l'aliment dans un registre non alimentaire, renforce la description qui précède en produisant une image forte qui fixe la représentation de ce mets.

Pour revenir à l'analyse de la description du repas autochtone que nous avons citée plus haut, on remarquera que ce qui déplaît au *narrateur autodiégétique* dans le bouillon sauvage ne semble pas être entièrement subordonné à l'intrusion d'éléments carbonisés et organiques. Le fait par exemple qu'on « patrouille dans la chaudière où estoit nostre boisson commune », qu'on y rejette « les os rongés », qu'on y boive « à pleine teste comme les bestes, » — remarquons encore ici la *comparaison* significative avec « les bestes » —, semble plutôt représenter une autre catégorie de détritiques qui seraient à mettre en relation, dans la civilité française, avec le net « progrès de l'individualisme : l'assiette, le verre, le couteau, la cuillère et la fourchette individuels élèvent en effet entre chaque convive des cloisons invisibles »⁸⁶. Plusieurs aspects dégoûtants des pratiques alimentaires autochtones qui sont décrites par le missionnaire

⁸⁵ Furetière écrit en effet que « L'*hypocras* passe pour vin de liqueur, et se boit par délices à la fin d'un repas » (article « Hypocras », in Furetière, *op. cit.*) et que la « malvoisie » est un vin renommé qui vient de Grèce ou de Candie (article « Malvoisie », in Furetière, *op. cit.*).

n'auraient probablement pas été définis comme « sales » par un voyageur médiéval. Dans son traité sur la civilité, Érasme prend en effet la peine d'écrire à propos des os et des restes de table qu'on « ne les dépose pas non plus sur la nappe ou dans le plat »⁸⁷, preuve que ces pratiques étaient toujours relativement courantes au XVI^e siècle. De même, le nettoyage et l'alimentation sont, dans les pratiques alimentaires européennes, confinés dans deux espaces distincts qui ne peuvent être confondus, encore ici, pour des raisons d'hygiène⁸⁸. En lavant leurs mains dans la boisson commune, les « Sauvages » enfreignent d'autres règles appartenant au code alimentaire du *monde de référence*. En évoquant certains aspects dégoûtants de la gastronomie amérindienne, le missionnaire s'appuie donc sur le code alimentaire du *monde de référence*, c'est-à-dire celui qu'il partage (ou qu'il pense partager) avec son *lecteur modèle*:

Ainsi, la notion de *saleté* semble avoir, dans cette description, au moins autant à voir avec la notion de *civilité* qu'avec la présence de détritiques organiques et minéraux. Aussi, n'est-il pas exagéré de dire qu'on propose une lecture du Sauvage à partir des signes que constituent ses repas. La *comparaison* introductive entre leur nourriture et « la mangeaille que l'on donne aux animaux » sous-tend d'ailleurs déjà, en elle-même, la notion de *civilité* — ou d'absence complète de civilité : l'animal. L'*exotisme* est lié, dans cette description, à des pratiques extrêmes, à des cas limites. Il a un aspect particulièrement négatif et il agit comme repoussoir en instaurant une frontière radicale entre le narrateur et les « Sauvages », entre le Même et l'Autre.

⁸⁶ Jean-Louis Flandrin, *op. cit.*, p. 268.

⁸⁷ Érasme, *La civilité puérile*, traduit du latin par Isidore Liseux, Paris, Ramsay, 1977, p. 86-87.

⁸⁸ La notion d'hygiène n'est toutefois entendue que dans la perspective de la théorie des humeurs héritée de l'Antiquité. Vigarello explique en effet qu'au XVII^e siècle comme au XIV^e, « Dans la défense contre les invasions grouillantes et les atteintes de la peau, la tradition savante privilégie surtout un moyen : limitation et contrôle des humeurs », *op. cit.*, p. 52.

La saleté comme portrait moral

Contrairement à ce que nous pourrions croire, la description que nous venons de citer ne se trouve pas dans un chapitre portant sur la préparation de la nourriture ou sur les manières de table des autochtones. Elle fait plutôt partie du chapitre VI, qui s'intitule « De leurs vices et de leurs imperfections ». La saleté s'inscrit donc, d'emblée, dans un champ axiologique. Elle joue d'ailleurs très certainement un rôle de premier plan en stigmatisant, chez l'autochtone, « l'état "effroyable" du genre humain souillé par le péché originel »⁸⁹. Cette description est toutefois insérée dans une partie consacrée plus généralement à la saleté dans leurs moeurs. Le missionnaire y aborde en effet la description de leurs « habits », de leurs « postures », de leurs « demeures » et, enfin, de leur « manger ». La dernière partie est toutefois la plus importante des quatre : elle fait à elle seule près de trois pages, alors que les trois autres ne font, ensemble, qu'un peu plus d'une page. Ainsi, c'est dans la description de la nourriture, plus que dans tout autre aspect des moeurs amérindiennes, que se situe cette capacité d'évoquer le dégoût du missionnaire et de le provoquer chez le lecteur. C'est par la nourriture, par l'effet répulsif que produit sa description, que peut le mieux être exprimée la frontière qui sépare radicalement les « Sauvages » du narrateur et de son *lecteur modèle*. La description exprime d'ailleurs une dimension de la psychologie du protagoniste, de son malaise existentiel en face de l'Autre. Elle illustre, par le sentiment très fort de dégoût qu'elle devrait susciter chez le lecteur, le rapport impossible de l'homme européen avec le Sauvage tel qu'il apparaît entre les lignes des *Relations*.

⁸⁹ Le Bras, *op. cit.*, p.47.

La graisse dans le *monde de référence*

La graisse est un aliment auquel les Montagnais ont fréquemment recours pendant l'hiver pour des raisons évidentes. Elle présente en effet un apport calorifique indiscutable, qui peut être ressenti rapidement, par grands froids en particulier⁹⁰. Dans un contexte européen cependant, cet aliment a une signification sociale bien particulière sur laquelle le texte de Lejeune nous éclaire d'une façon surprenante :

Un certain villageois disait en France que s'il eust esté roi, il n'eust beu que de la gresse : les Sauvages en boivent assez souvent, voire mesme ils la mangent et mordent dedans quand elle est figée comme nous mordrions dans une pomme. Quand ils ont fait cuire un ours bien gras ou deux ou trois castors dans une chaudière, vous les verriez ramasser et recueillir la gresse sur le bouillon avec une large cuiller de bois et gouster cette liqueur comme le plus doux parochimel qu'ils aient. Quelque fois, ils en remplissent un grand plat d'escorce qui fait la ronde à l'entour des conviés au festin et chacun en boit avec plaisir. D'autres fois, ayant ramassé cette gresse toute pure, ils jettent dedans quantité de neige, ce qu'ils font encore dans le bouillon gras quand ils veulent boire un peu froid. Vous verriez de gros morceaux de gresse figée sur ce brevage, et néanmoins ils le boivent et l'avalent comme de l'hypocras. (1634 : 79-80).

Des nombreuses *comparaisons* mises en relation avec la « gresse » dans cet extrait, il y a d'abord la « liqueur » qu'est « la gresse sur le bouillon » dont le goût se compare au « plus doux parochimel ». Il y a également le « brevage » sur lequel flottent de « gros morceaux de gresse figée » qui est comparé à de « l'hypocras » — encore l'hypocras ! Dans ces deux cas, le comparant est une liqueur sucrée et aromatisée⁹¹. Ils ont un

⁹⁰ Peter Farb et George Armelagos rappellent en effet que « les graisses [...] donnent deux fois et quart plus de calories que la même quantité de protéines ou d'hydrates de carbone », *op. cit.*, p. 26.

⁹¹ L'hypocras est un « Brevage qu'on fait avec du vin, du sucre, de la canelle, du girofle, du zinzambre, et d'autres ingrédients » (article « Hypocras », in Furetière, *op. cit.*). Pour ce qui est du parochimel, nous devons avouer que le sens de ce mot est introuvable. Il n'apparaît en effet dans aucun dictionnaire et dans aucune encyclopédie anciens ou modernes. Campeau conclut d'ailleurs que « ce mot ne paraît pas retraceable » (édition critique de la *Relation* de 1634, in *Monumenta Novae Franciae*, tome II, Rome/Québec, APUD/PUL, 1979, note 11, p. 616). Est-ce à dire que le mot n'existe pas ? Je n'en sais rien. Une chose cependant est certaine : si le mot existe, il n'est connu que de rares lecteurs, la *comparaison* ne

caractère ironique indéniable, mais souligne le caractère fondamentalement économique des *comparaisons*. Aux yeux du missionnaire, la « gresse » est un aliment de choix pour les Amérindien, comme il le dira explicitement dans un autre passage de la *Relation de 1634*, où il parle d'un rituel religieux, disant que ceux-ci « présentent [aux Gémies] cette gresse comme la chose la meilleure qu'ils aient au monde » (1634 : 38). Voilà sans doute pourquoi le missionnaire précise qu'elle se compare au « plus doux parochimel qu'ils aient », les nomades n'ayant pas de produits comme le parochimel. Ces *comparaisons* mettent donc en parallèle les échelles alimentaires de deux univers distincts auxquels on attribue des valeurs élevées à la graisse ou à la liqueur sucrée et aromatisée.

Ce qui est sans doute le plus fascinant de cet extrait, c'est le retour de l'*analogie* avec le « villageois ». C'est d'ailleurs à travers celle-ci que le statut du « Sauvage » passe d'étranger à familier. Par la médiatisation du villageois, l'autochtone est intégré au système de valeurs européen. Sa réalité sociale pourra alors non seulement être imaginée par le lecteur, mais elle deviendra aussi interprétable. Pour le « Sauvage » comme pour le villageois, la graisse est l'aliment qui représente la plus grande richesse alimentaire : « Un villageois disait que s'il eust esté roi, il n'eust beu que de la gresse » (cité plus haut). Ainsi, la *comparaison* entre la graisse et « une pomme », qui est emboîtée dans cette *analogie*, révèle-t-elle des lieux d'identité et d'altérité narratives. Dans la phrase « ils mordent dans la gresse quand elle est figée comme nous mordrions dans une pomme », le Sauvage est sémantiquement replié sur le villageois sous le pronom « ils ». De même, le « nous » interpelle-t-il le lecteur, l'invite-t-il à prendre place dans cet univers où le goût effréné pour la graisse est le reflet d'une altérité, alors que celui pour le fruit frais et la liqueur sucrée est le reflet d'une identité. Ces goûts instaurent donc une

renvoyant évidemment pas à un objet usuel. Dans le contexte où il apparaît, nous pouvons toutefois déduire

frontière entre deux mondes, qui ne sont toutefois plus le *monde de référence* et le *monde narratif*, comme pour la saleté, mais bien deux lieux distincts à l'intérieur même du *monde de référence*, celui du « peuple » et celui du missionnaire et du *lecteur modèle*.

Un univers carnavalesque

Presque chaque fois que le narrateur décrit l'alimentation des autochtones, il mentionne le mot « gresse », de sorte que cet aliment semble intimement lié à la signification du repas sauvage tel qu'il est représenté dans les *Relations* de Lejeune. Dans la tradition ecclésiastique, la graisse équivaut sémantiquement à la chair et à la viande⁹², dans la mesure où c'est un aliment frappé d'interdit les jours maigres. Nous avons d'ailleurs déjà souligné plus haut le fait que les peuples nomades deviennent, pendant l'hiver en particulier, de gros mangeurs de viande (*carnarius*). Il n'est pas inopportun de rappeler qu'à l'époque on établissait un lien de causalité entre la consommation de viande et la vigueur des désirs du corps. On croyait en effet que sa consommation augmentait ce que nous appelons aujourd'hui la libido⁹³. Comme on le verra, cette surabondance de la graisse dans les descriptions du repas montagnais a pour fonction, non seulement de mettre en relief la vigueur des désirs corporels des « Sauvages » et de ramener la représentation de ceux-ci du côté du « peuple », mais elle constituera la base

qu'il s'agit d'un vin ou d'une liqueur sucré (« doux »).

⁹² D'ailleurs, en latin, langue de la théologie, *caro* signifie à la fois « chair » et « viande » (Article « Caro », in Gaffiot, *op. cit.*)

⁹³ Erasme explique par exemple, pour remettre en question la validité de l'interdiction de manger de la viande en Carême, que plusieurs aliments jugés « maigres » (dattes, figues, raisins secs, etc.) « excitent le sexe bien plus qu'un plat de poulet », que « Le myrobolan assaisonné avive les désirs du corps plus que ne le fait la viande de bœuf », voir : « Sur l'interdiction de manger de la viande », traduit du latin par J.-M. de Bujanda et al., in *Eloge de la folie, Adages, Colloques* et al., Paris, Laffont (coll. « Bouquins »), 1992, p. 657-658.

sur laquelle reposeront les descriptions de leur univers religieux et spirituel, où la fête païenne du Carnaval jouera le rôle de comparant dans une *analogie*.

Les références directes au Carnaval européen ne sont pas absentes des *Relations*. Nous avons dit plus haut que, dès son arrivée, le missionnaire compare les maquillages des « Sauvages » aux « masques qui courent en France à caresme prenant » (1632 : 303). Il reviendra sur cette remarque dans la *Relation* de 1634, rappelant qu'il avait d'abord cru que les « Sauvages » étaient masqués. Et, poursuivant la description de leurs vêtements, il explique que leurs robes, repliées sous leurs ceintures, leur font « un gros ventre ou grosse pance » et il ajoute : « j'ai vu un Caresme prenant sur un théâtre en France : on lui bastit un ventre justement comme en portent nos Sauvages et Sauvagesses pendant l'hiver » (1634 : 104-105). La description du vêtement s'appuie donc sur le « Caresme prenant » français.

Un monde à l'envers

Nous avons déjà dit, au chapitre précédent, que l'errance des « Sauvages » pendant l'hiver 1633-1634 est représentée dans le « Journal » comme une perte progressive de repères spatiaux, ceux-ci passant du nom propre français au nom autochtone, puis au nom commun français. Le calendrier présente ainsi les seules balises permettant au lecteur de se retrouver dans cette odyssée. Le narrateur s'en excusera d'ailleurs, disant que « le temps seul ser[ai]t de liaison à [s]on discours » (1634 : 137). Nous avons également noté qu'en entrant dans les bois, le régime alimentaire du groupe passe du maigre (« pays des poissons ») au gras (« royaume des bestes sauvages »). La frontière est bien réelle : on passe d'un monde balisé et ordonné à un monde sauvage et inconstant où

tous les excès sont permis. Le monde de l'errance est défini comme un monde où l'esprit dominant est celui du Carnaval. Les Montagnais vivent toutefois des moments de famine, que le missionnaire interprète comme le signe de la volonté divine, de la Providence : « O juste jugement de Dieu ! que ce peuple qui met sa dernière fin à manger soit toujours affamé et ne soit point repu que comme les chiens » (1634 : 70). Ce peuple pécheur, qui ne pense qu'à manger, est puni par Dieu et contraint à de sévères disettes.

Le calendrier du « Journal » est balisé par plusieurs fêtes chrétiennes (Toussaint, Noël, Rois, etc.), qui introduisent le *monde de référence* dans les descriptions du *monde narratif*. Le jour de Noël, par exemple, le missionnaire écrit que ce « jour de réjouissance parmi les Chrétiens pour l'enfant nouveau né, fut pour nous un jour de jeusne : on ne nous donna rien à manger » (1634 : 155) ou que « Le jour que les trois Rois adorèrent Notre Seigneur, nous receusmes trois mauvaises nouvelles » (1634 : 165). Le *monde narratif* se présente ici à l'inverse du *monde de référence* : une période de joie et de festivités est synonyme de malheur et de disette, la visite des trois Mages devient l'annonce de trois malheurs. À cet effet, il n'est pas inutile de rappeler que, dans la tradition chrétienne, le Malin est souvent présenté comme le « singe des oeuvres de Dieu »⁹⁴, comme le dit Sagard.

Les périodes difficiles que vécut le narrateur pendant son hivernement lui permettent toutefois d'exprimer vivement sa foi envers le Créateur. Il écrit en effet que « ce temps de famine m'a esté un temps d'abondance » (1634 : 119), reconnaissant que :

nous [les Sauvages et moi] commençons à flotter entre l'espérance de la vie et la crainte de la mort, je fis mon compte que Dieu m'avoit commandé de mourir de faim pour mes péchés, et baisant mille fois la main qui m'avoit minuté ma sentence, j'en attendois l'exécution avec paix et une joie qu'on peut bien sentir, mais qu'on ne peut descrire : je confesse qu'on souffre et qu'il se faut résoudre

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 117.

à la Croix, mais Dieu fait gloire d'aider une âme quand elle n'est plus secourue des créatures. (1634 : 120)

Résignation à la Croix et souffrances corporelles, la spiritualité des Jésuites, telle qu'elle apparaît dans cet extrait, est fondée, comme le rappelle Charles Principe, « sur l'amour et l'imitation du Christ, caractéristiques essentielles de la spiritualité de saint Ignace »⁹⁵. Cette dévotion est entièrement tendue vers l'esprit, d'où la conséquence immédiate qu'est la dépréciation du corps (« mon corps : voilà ma charge » (1634 : 144-145)). L'expérience du jeûne telle qu'elle est définie dans ce passage donne naissance à un sentiment de « joie qu'on peut bien sentir, mais qu'on ne peut décrire ». Elle ouvre directement sur le sentiment indicible d'un rapprochement vers Dieu.

Le monde des « Sauvages » et celui, mystique, du missionnaire sont donc, à l'image des combats de Carnaval et de Carême⁹⁶, deux univers de rituels sur lesquels sont disposées des oppositions traditionnelles comme le matériel et le spirituel, le corps et l'âme, le profane et le sacré, le rire et le sérieux, la comédie et le drame, l'innocence et l'instruction, etc. Le rapport à l'Autre, médiatisé par ces rituels alimentaires, se définit essentiellement comme un conflit et se présente comme un combat. Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que la pratique du Carnaval, comme celle de la plupart des rituels païens, est vivement combattue en Europe par l'Église catholique réformée⁹⁷. On retrouve d'ailleurs une indication sur la perception de cette fête par le missionnaire dans la *Relation de 1634*, où il écrit qu'il « s'est trouvé un de nos François en Canada qui, pour contrecarrer les dissolutions qui se font ailleurs en Carnaval, est venu le Mardi gras

⁹⁵ « Les Jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada », in *Les Jésuites parmi les hommes*, op. cit., p. 314.

⁹⁶ M. Grinberg et S. Kinser, « Les combats de Carnaval et de Carême. Trajets d'une métaphore », in *Annales ESC*, n. 38, 1983, p. 65-98.

⁹⁷ Jean Delumeau mentionne l'interdiction par l'Église de certains rituels, bien qu'il apparaisse évident que toutes les manifestations « païennes » étaient difficilement tolérables dans le contexte de la Contre-Réforme (cf. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, p. 237-261).

dernier, pieds et teste nus sur la neige [...] » (1634 : 5). Sur plusieurs points, le Carnaval s'oppose directement au catholicisme promu par les Jésuites.

Les superstitions des « Sauvages »

Le point de vue du missionnaire sur la religion des « Sauvages » se transforme d'une *Relation* à l'autre. Dans la *Relation* de 1632, il écrit : « De superstitions ou faulse religion, s'il y en a quelques endroits, c'est bien peu. Les Canadiens ne pensent qu'à vivre et à se venger de leurs ennemis. Ils ne sont attachez au culte d'aucune divinité » (1632 : 307). Comme on peut l'imaginer, la question de savoir si les « Sauvages » d'Amérique du Nord ont une religion est centrale. Dans cette première *Relation*, le missionnaire se contente cependant de reprendre le point de vue traditionnel, celui de Verrazano, de Cartier et de Champlain⁹⁸. Il reviendra toutefois sur cette hypothèse⁹⁹ dans la *Relation* suivante en expliquant que :

c'est une grande erreur de croire que les sauvages n'ont cognoissance d'aucune divinité [...] Je confesse que les sauvages n'ont point de prières publiques et communes, ny aucun culte qu'ils rendent à celui qu'ils tiennent pour Dieu [...] Mais on ne peut nier qu'ils ne reconnaissent quelque nature supérieure à la nature de l'homme (1633 : 433).

Le missionnaire note une distinction entre la pratique religieuse, dont le « culte » est le signe, et l'aspiration religieuse (la « reconnaissance d'une nature supérieure »), dont le signe est le récit cosmogonique. La question de l'aspiration religieuse est ici cruciale car elle valide l'argument du consentement universel. Le fait que les hommes de tous les

⁹⁸ Article « Indiens d'Amérique du Nord dans la littérature occidentale », in *Dictionnaire universel des littératures*, vol. 2, Paris, PUF, 1994, p. 1681.

⁹⁹ Cette hypothèse est d'ailleurs, selon toute vraisemblance, tirée des *Voyages* (1618) de Champlain (cf. : J. Warwick, « La vertu des payens selon les missionnaires », in *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, p. 118), ce qui remet en perspective la valeur documentaire du « contact » entre le missionnaire et les « Sauvages » dans cette première *Relation*.

peuples aient un sentiment inné de Dieu constitue en effet, avec la Parole divine des Écritures et l'harmonie du monde, les trois arguments de la preuve de l'existence de Dieu chez la plupart des apologistes catholiques¹⁰⁰. La distinction entre la pratique et l'aspiration religieuses sera maintenue dans la *Relation* suivante, mais son contenu sera révisé.

Fort de l'expérience d'un hiver passé en compagnie des Montagnais, le missionnaire leur attribuera, dans la *Relation* de 1634, un assez grand nombre de pratiques religieuses. Dans son important chapitre IV, « De la créance, des superstitions et des erreurs des Sauvages Montagnais », il fera toutefois remarquer, au sujet de leurs aspirations religieuses, que les « Sauvages » parlent de leur divinité principale « comme on parle d'une chose si esloignée qu'on n'en leur peut tirer aucune assurance », déclaration à laquelle il ajoute cette validation linguistique : « le mot *Nitatahokan* en leur langue signifie, je raconte une fable, je dis un vieux conte fait à plaisir » (1634 : 30). Il n'est évidemment pas étonnant que la religion sauvage soit discréditée dans une relation missionnaire. Notons tout de même le renversement : ils ont de nombreuses pratiques religieuses mais leurs récits cosmogoniques sont contestables. En effet, si leur version des Écritures¹⁰¹ se présente comme une « fable » ou comme un « conte fait à plaisir », c'est qu'elle n'est pas très sérieuse.

¹⁰⁰ Henri Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris Vrin, 1933, p. 72.

¹⁰¹ Le missionnaire écrit en effet qu'il « appert qu'ils ont quelque tradition de cette grande inondation universelle qui arriva du temps de Noé, mais ils ont rempli cette vérité de mille fables impertinentes » (1634 : 31)

Petite anthologie de théâtre sauvage

Le missionnaire assiste toutefois à des rituels très sérieux, comme celui de la « tente tremblante »¹⁰². Voici cependant la description qu'il en donne :

Sur l'entrée de la nuit, deux ou trois jeunes hommes dressèrent un tabernacle au milieu de notre cabane : ils plantèrent en rond six pieux fort avant dans la terre et, pour les tenir en estat, ils attachèrent au haut de ces pieux un grand cercle qui les environnoit tous ; cela fait, ils entourèrent cet édifice de castelognes, laissant le haut du tabernacle ouvert. C'est tout ce que pourroit faire un grand homme, d'atteindre de la main au plus haut de cette tour ronde capable de tenir cinq ou six hommes debout. Cette maison estant faite, on esteint entièrement les feux de la cabane, jettant dehors les tisons, de peur que la flamme ne donne de l'espouvante à ces Génies ou Khichikouai qui doivent entrer en ce tabernacle, dans lequel un jeune jongleur se glissa par le bas, retroussant à cet effect la couverture qui l'environnoit, puis la rabattant quand il fut entré, car il faut bien donner de garde qu'il n'y ait aucune ouverture en ce beau palais, sinon par le haut. Le jongleur entré, commença doucement à frémir, comme se plaignant, il esbranloit ce tabernacle sans violence au commencement, puis s'animant petit à petit, il se mit à siffler d'une façon sourde et comme de loing, puis à parler comme dans une bouteille, à crier comme un chat-huant de ce pays ci, qui me semble avoir la voix plus forte que ceux de France, puis à hurler, chanter, variant de ton à tous coups, finissant par ces syllabes, *ho ho, hi hi, gui gui nioué*, et autres semblables, contrefaisant sa voix, en sorte qu'il me sembloit ouïr ces marionnettes que quelques bateleurs font voir en France. Il parloit tantost Montagnais, tantost Algonquain, retenant tousjours l'accent Algonquain qui est gai comme le Provençal. Au commencement, comme j'ai dit, il agitoit doucement cet édifice, mais comme il s'alloit tousjours animant, il entra dans un si furieux enthousiasme que je croyois qu'il deust tout briser, esbranlant si fortement et avec de telles violences sa maison, que je m'estonnois qu'un homme eust tant de force : car comme il eut une fois commencé à l'agiter, il ne cessa point que la consulte ne fut faite, qui dura environ trois heures. Comme il changeoit de voix, les Sauvages s'escricioient au commencement *moa, moa*, escoute, escoute ; puis invitans ces Génies, ils leurs disoient, *Pitoukhecou, Pitoukhecou, entrez, entrez*. D'autres fois, comme s'ils eussent répondu aux hurlements du jongleur, ils tiroient ceste aspiration du fond de la poitrine, *ho ho*. J'estois assis comme les autres, regardant ce beau mystère avec

¹⁰² Nous empruntons la désignation de ce rituel à Jacques Rousseau, « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie », in *Cahiers des Dix*, n. 18, 1953, p. 129-155.

défence de parler, masi comme je ne leur avois point voué d'obéissance, je ne laissois pas de dire un petit mot à la traverse : tantost je les priois d'avoir pitié de ce pauvre jongleur qui se tuoit dans ce tabernacle, d'autres fois je leur disois qu'ils criassent plus haut et que leurs Génies estoient endormis. (1634 : 34-35).

Comme on le remarque, ce rituel est décrit comme une représentation théâtrale, l'« édifice » délimitant une scène sur laquelle « joue » un personnage (le jongleur) à laquelle assistent des spectateurs. Le rituel, si on fait abstraction du traitement qu'en donne le *narrateur autodiégétique*, semble tout à fait sérieux : le jongleur frémit, se plaint, ébranle son tabernacle, hurle, chante ; les Amérindiens crient, invitent les Génies à entrer, etc. Mais le traitement du narrateur, de même que la place qu'il accorde à sa propre participation, transforment radicalement la forme et la signification de la manifestation religieuse : le rituel sérieux est traité comme une pièce de théâtre comique, comme une farce. Les *comparaisons* jouent à ce titre un rôle important. Le jongleur « contrefaisant sa voix » est comparé à « ces marionnettes que quelques bateleurs font voir en France ». Cette *comparaison*, qui n'est explicitement que sonore (« il me sembloit ouir ces marionnettes »), permet néanmoins plusieurs points de comparaison (la scène, la voix empruntée) qui révèlent la dimension visuelle de la comparaison. Le comparant transforme également le caractère de la représentation, qui est ramenée sous le signe de la foire et de la place publique¹⁰³. Ce n'est certes pas la première fois que le *narrateur autodiégétique* interprète en décrivant, mais ce qui est particulier ici, c'est qu'en « transformant » le rituel de la sorte, le narrateur le désacralise. Le rituel religieux apparaît comme un spectacle profane.

¹⁰³ Bateleur « désigne une personne qui fait des tours d'adresse ou de force dans les foires et sur les places publiques ; par extension, il s'est appliqué par péjoration à un bouffon » (Article « Bateleur », in *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*)

À cet effet, le terme « jongleur », utilisé dans cet extrait pour définir l'interprète des Génies, est doublement intéressant. D'une part parce qu'il fait référence à ces conteurs errants du Moyen Âge. Le mot traduit donc un rôle d'amuseur public, de saltimbanque, de conteur¹⁰⁴. Ce sens accentue le caractère à la fois divertissant et profane de la scène. D'autre part, il est pertinent de rappeler que le mot *jongleur* est très proche du latin *joculator*, qui peut être traduit par « rieur, railleur, bon plaisant »¹⁰⁵ et de *jocus* (« plaisanterie »¹⁰⁶). Il y a donc, derrière cette *dénomination*, un renforcement de l'interprétation comique de la scène. Lejeune écrit d'ailleurs, en ce qui concerne la sélection des jongleurs : « Les Sauvages les consultent [les Génies], non pas tous mais certains jongleurs qui sçavent mieux bouffonner et amuser ce peuple que les autres » (1634 : 34 ; c'est nous qui soulignons). Ces deux verbes évoquent encore ici le rire et la comédie.

L'illusion comique

La référence au théâtre est très significative lorsqu'on la replace dans le contexte de la pensée baroque. Christian Delmas explique en effet qu'à cette époque « Le monde sensible, en proie à l'illusion, est éprouvé comme un théâtre, d'où le *topos* récurrent dans le théâtre européen du *theatrum mundi*, sur lequel sous le regard lointain de Dieu l'homme éphémère joue sa scène dans une pièce dont le sens lui échappe », et il ajoute paradoxalement que « le théâtre est par essence un art de l'illusion, comme chez

¹⁰⁴ Le jongleur est un « Charlatan qui amuse le peuple avec des futilités, des sauts & des tours de main. », article « Jongleur », in Furetière, *op. cit.*

¹⁰⁵ Article « Joculator », in Gaffiot, *op. cit.*

¹⁰⁶ Article « Jocus », *ibid.* Furetière explique que « On a mesprisé les *Jongleurs* vers vers le temps de Philippe Auguste, parce qu'e les les Trouvères ou Poètes qui leur fournissoient des vers & des sujets pour chanter commencèrent à manquer ; desorte que n'ayant plus alors à dire que des bourdes, on appela *jonglerie* une menterie », article « Jongleur », *op. cit.*

Corneille *L'Illusion comique* (c'est à dire "théâtrale") le manifeste avec *maestria* »¹⁰⁷. C'est que, comme l'ont bien compris les Jésuites¹⁰⁸, le théâtre est un outil de persuasion très puissant dans un monde inconstant, dont la puissance tient à la nature même de l'imitation. Et de fait, la tragédie, après la querelle du *Cid*, empruntera la voie de la vraisemblance et de la bienséance dans l'imitation. Outre la pièce de Corneille, qui joue sur cette caractéristique essentielle du théâtre, on peut aussi rappeler *La comédie des comédiens* de Georges de Scudéry (1633), qui, en plus des vers, utilise la prose, ce qui rajoute à l'effet réaliste.

Il n'est donc pas étonnant de voir le *narrateur autodiégétique*, sitôt la « pièce » terminée, se glisser « en coulisse » pour interroger le jongleur sur sa « prestation ». Or le narrateur précise que celui-ci « sortit de son tabernacle et de nostre cabane si vivement qu'il fut dehors avant quasi que je m'en aperçeusse » (1634 : 36). Faute de pouvoir interroger le « comédien », le missionnaire se rabattra sur le « metteur en scène ». Le sorcier dit « Carigouan » jouait en effet un rôle important dans le rituel puisqu'il était celui-là même qui interrogeait le Génie. Il lui pose quelques questions dont les réponses lui permettent de constater qu'il « esvanst[e] ses mines et [...] improv[e] ses niaiseries » (1634 : 37).

Pour le missionnaire, ces rituels sont de vastes entreprises théâtrales qui abusent l'aspiration religieuse des « Sauvages », en leur cachant la réalité de leurs mises en scène. Ce sont des spectacles dont l'efficacité repose entièrement sur l'art des acteurs à créer l'illusion. Le missionnaire écrira en effet : « Pour moi, je me doute que le Sorcier en

¹⁰⁷ *La tragédie de l'Âge Classique (1553-1770)*, Paris, Seuil, 1994, p. 247.

¹⁰⁸ Michel de Certeau explique en effet que, sous l'impulsion des Jésuites, la religion s'organise véritablement, au début du XVII^e siècle, en « théâtre de la vie religieuse » : « le spectacle prolifère dans les chapelles, puis, hors d'elles, dans les *salles d'actions*, et sur les places publiques », « Le 17^e siècle français »,

invente tous les jours de nouvelles pour tenir son public en haleine et pour se rendre recommandable » (1634 : 46). Le rôle du sorcier n'est donc pas celui d'un chef religieux, mais bien celui d'un acteur, d'un saltimbanque, d'un comédien. Le travail du missionnaire consistera à « lever son masque », comme il le répète à plusieurs reprises, c'est-à-dire à dévoiler aux « Sauvages » (et surtout au lecteur) les tromperies dont ils sont victimes. C'est dans cette optique qu'il faut lire la scène suivante, dans laquelle le narrateur décrit le sorcier alors qu'il vient d'entrer dans une sorte de transe. Voyons comment se présente l'événement :

Ce Thrason redoublant ses fougues fist mille actions de fol, d'ensorcelé, de démoniaque, tantost il crioit à pleine teste, puis demouroit tout court comme espouvanté, il faisoit mine de pleurer, puis il s'éclattoit de rire comme un diable follet, il chantoit sans règle et sans mesure [...] Je ne laissai pas néanmoins, pour lui monstrier que je ne m'estonnois pas de ses diableries, de faire toutes mes actions à l'ordinaire, de lire, d'escrire, de faire mes petites prières, et l'heure de mon sommeil estant venue, je me couchai et reposai aussi paisiblement dans son sabbat comme j'eusse fait dans un profond silence : j'estois desjà aussi accoustumé de m'endormir à ses cris et à ses bruits de tambour qu'un enfant aux chansons de sa nourrisse. (1634 : 146)

Tenant compte des expressions qu'emploie le narrateur pour décrire le sorcier (« fist mille actions de fol », « demouroit comme espouvant », « faisoit mine de pleurer »), on comprend que cette description n'est pas neutre. Par ses allusions à la comédie du sorcier, le narrateur s'immisce entre son être (c'est un comédien) et son paraître (c'est un magicien), donnant à voir la scène et la mise en scène du même coup. La description enlève au sorcier la capacité de créer l'illusion. La *comparaison* avec « Thrason » redouble d'ailleurs le caractère théâtral du personnage par la référence au personnage

classique et typé issu de la comédie antique¹⁰⁹. Ce comparant permet alors au narrateur de représenter le sorcier en lui apposant le caractère de ce militaire fanfaron qui fait perpétuellement son propre éloge¹¹⁰. En même temps qu'il dévoile les supercheries du sorcier, le missionnaire donne une interprétation de ses motifs : « il faisait l'enragé pour m'estonner et pour tirer à compassion tous ses gens qui dans nostre disette lui donnoient ce qu'ils pouvoient avoir de meilleur » (1634 : 146). Pour Lejeune, derrière son masque, le sorcier est un parasite. Il écarte donc toute interprétation qui lui accorderait une relation avec le sacré, pour ne porter son regard que sur la dimension matérielle de son statut social.

La place du *narrateur autodiégétique* est, dans cet extrait, démesurément grande par rapport à celle du personnage qu'il décrit. Cette présence, contrairement à la scène du rituel de la tente tremblante, n'a pas ici pour fonction de transformer la description, mais bien de marquer l'immense écart qui sépare le narrateur du sorcier — et plus généralement, du groupe de Montagnais avec lequel il hiverne. En effet, alors que le sorcier fait ses « diableries » — notons le caractère particulièrement inoffensif du terme employé par Lejeune — le missionnaire, lui, lit, écrit et prie, marquant par ces traits caractéristiques de l'éducation dévote, son refus radical de s'intégrer au groupe, de s'y fondre. Seul de son camp, errant dans les grandes forêts canadiennes où la culture humaniste n'a jamais pénétré, le missionnaire ne cesse d'inclure dans son récit des marques de différenciation, d'altérité, qui reflètent son rapport fondamentalement conflictuel avec le sorcier et avec la culture autochtone.

¹⁰⁹ Le personnage a été créé par Ménandre dans *La Thrasonide*, repris par Plaute et par Térence.

¹¹⁰ Cette indication est tirée de la note 601 dans Erasme, *Eloge de la folie*, traduit du latin par P. de Nolhac, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 167.

Le rôle du sorcier

La *dénomination* « sorcier » qu'emploie le narrateur pour parler du chaman n'est pas neutre, dans la mesure où elle nous ramène dans le *monde de référence* où la sorcellerie est d'actualité. Pour tracer rapidement le paysage, rappelons qu'en France, selon ce qu'écrit Boguet dans son *Discours des sorciers* (1590), « Les sorciers marchent partout par milliers, multiplient à terre comme les chenilles de nos jardins »¹¹¹. Notons par ailleurs que, comme l'a bien vu Michel de Certeau, ce phénomène est à distinguer de la possession satanique en ce qu'il est essentiellement rural et qu'il ne concerne que des communautés éloignées des grands centres¹¹². Par l'emploi de ce nom, le narrateur intègre donc le *monde inconnu* au *monde de référence* et replie, en partie du moins, la réalité américaine sur celle de la France rurale.

Pour ce qui touche au pouvoir surnaturel du sorcier dit « Carigouan » — et des sorciers en général — le missionnaire aborde cette question dans la *Relation* de 1634 avec un scepticisme digne de celui de Montaigne¹¹³ : « si cest homme [le Sorcier] est vraiment magicien, je m'en rapporte ; pour moi j'estime qu'il n'est ni sorcier ni magicien, mais qu'il le voudroit bien estre. Tout ce qu'il fait, selon ma pensée, n'est que badinerie, pour amuser les Sauvages » et il ajoute, quelques lignes plus bas : « le diable [...] ne se communique point visiblement ni sensiblement à nos Sauvages, selon ce que je crois. » (1634 : 49). Le missionnaire est donc sceptique par rapport au pouvoir surnaturel des sorciers autochtones.

Dans le « Journal », ce personnage central ne fait pas partie du groupe de Montagnais qu'accompagne le missionnaire lorsqu'ils quittent Québec à l'automne 1633.

¹¹¹ Cité dans « Sorcellerie », in *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVIIe siècle*,

¹¹² *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980, p. 10.

¹¹³ Dans « Les boiteux », in *Essais*, t. 3, ch. XI.

Son entrée en scène fera toutefois l'objet d'une certaine préparation dans le récit. Au début du « Journal », le narrateur précise en effet qu'il avait posé trois conditions à son hivernement, dont une était « que le Sorcier ne seroit point en nostre compagnie » (1634 : 127-128). Il ajoute que deux « Sauvages » (l'Apostat et son frère, l'Hôte) lui « accordèrent tous deux ces trois conditions, mais ils n'en tindrent pas une » (1634 : 128). On peut dès lors comprendre que le sorcier, ennemi numéro un du missionnaire, passera l'hiver avec le groupe et que le conflit est inévitable. Un peu plus loin, le narrateur dit encore : « le Sorcier n'estoit pas encore venu » (1634 : 134) ; puis, à la page suivante : « le Sorcier qui sera bien tost avec nous » (1634 : 135). Ces indications créent un sentiment de progression, d'approche du personnage et instaurent une tension autour de son arrivée qui semble de plus en plus imminente. Son entrée en scène est présentée comme suit : « le beau premier jour de Novembre dédié à la mémoire de tous les Saints, il [le frère du Sorcier] nous ramena ce Démon, j'entends ce Sorcier. » (1634 : 136). Le calendrier du *monde de référence* souligne encore ici le renversement des valeurs du *monde narratif* : un « Démon » arrive le jour « de tous les Saints ». La date de son arrivée est particulièrement significative puisqu'elle révèle son caractère antithétique par rapport au catholicisme et à la sainteté. Le missionnaire ajoute que « Si tost qu'il fut arrivé ce n'estoit plus que festins dans nos cabanes » (1634 : 136), ce qui renvoie une fois de plus à l'imagerie carnavalesque.

Le sorcier est donc présenté comme le chef de la fête, dans la mesure où sa venue ramène les festins. En fait, le narrateur le présente comme le porte-étendard de tous les vices sauvages. Il écrit qu'il est « sale au dernier point » (1634 : 36), qu'il « commet de grandes saletés » (1634 : 53), que c'est « un homme très impudent » (1634 : 127), etc. Par ailleurs, le narrateur note qu'il a une très grande influence sur les autres « Sauvages », qui

est néfaste puisqu'il les invite à l'impudence (1634 : 72). En fait, cette influence est telle que, lorsque celui-ci est présent, la force de persuasion du missionnaire est réduite à néant. Le sorcier dit « Carigouan » — et les sorciers plus généralement — apparaît ainsi comme un obstacle à la propagation de la foi catholique.

Les combats de Carême et de Carnaval

Dans le « Journal », quatre entretiens entre le missionnaire et le sorcier sont rapportés en discours direct, ce qui répond à une certaine théâtralité du discours. Le Sorcier y est présenté comme le porte-parole de la « philosophie » sauvage et comme le défenseur de leur « doctrine ». Ces entretiens sont donc les lieux idéaux pour analyser la « spiritualité » du sorcier. Or il est fondamental de noter que deux incohérences nous permettent de croire que ces conversations ne peuvent avoir eu lieu telles qu'elles sont décrites par le narrateur, qu'elles sont nécessairement travaillées, forcées par l'écriture. La première de ces incohérences est le fait que Lejeune, de son propre aveu, maîtrise mal la langue montagnaise. Il écrit en effet : « Je ne fais que bégayer, je prends un mot pour un autre » (1634 : 54) ou « je ne parle quasi que par les mains, je veux dire par signe » (1634 : 56) ou encore « je jargonne néanmoins, et à force de crier je me fais entendre » (1634 : 112). La parole du missionnaire est donc nécessairement moins éloquente que celle qu'il s'attribue dans ces entretiens. La seconde incohérence concerne le fait qu'il prête au sorcier des propos que celui-ci ne peut avoir tenus. Dans un de ces entretiens, le sorcier parle en effet de sa femme et de ses enfants qui sont morts (1634 : 151). Or le narrateur avait relevé, quelques pages plus tôt, que les « Sauvages » ne parlent jamais des

morts (1634 : 148). Les entretiens avec le sorcier sont donc, en partie du moins, des fictions.

Chacun de ces entretiens tire son origine d'un désaccord en matière religieuse entre les deux interlocuteurs. Dans le premier, le sorcier dit, en parlant du Dieu du missionnaire : « quand je le verrai, je croirai en lui, autrement non » le missionnaire lui explique alors que « nous avons deux sortes de veue, la veue des yeux du corps et la veue des yeux de l'âme » (1634 : 139). Dans le deuxième, le missionnaire propose au sorcier son Dieu guérisseur en lui disant : « s'il ne te donne la santé du corps, il te donnera la santé de l'âme », affirmation à laquelle le sorcier répond : « Ne me parle point de l'âme, [...] c'est de quoi je ne me soucie pas : voilà (me montrant sa chair) ce que j'aime, c'est le corps que je chéris, pour l'âme, je ne la voi point, en arrive ce qui pourra » (1634 : 151). Dans le troisième entretien, qui survient juste après que le groupe ait vécu une dure famine, le missionnaire explique que Dieu lui défend de faire des excès de table, ce à quoi le sorcier répond : « je n'ai jamais plus grand bien sinon quand je suis saoul » (1634 : 162). Enfin, dans le quatrième, le sorcier demande au missionnaire s'il aime l'autre monde qu'il prêche, ce à quoi il répond évidemment par l'affirmative. La suite de l'entretien mérite d'être citée intégralement :

moi, dit-il, je la haïs, car il faut mourir pour y aller, et c'est de quoi je n'ai point d'envie ; que si j'avois la pensée et la créance que ceste vie est misérable et que l'autre est pleine de délices, je me tuerois moi mesme pour me délivrer de l'une et jouir de l'autre. Je lui repars que Dieu nous deffendoit de nous tuer ni de tuer autrui, et que si nous nous faisons mourir, nous descendrions dans la vie de malheur pour avoir contrevenu à ses commandements. Hé bien, dit-il, ne te tue point toi mesme, mais moi je te tuerai pour te faire plaisir afin que tu ailles au Ciel et que tu jouisses des plaisirs que tu dis. Je me souris, lui répliquant que je ne pouvois pas consentir qu'on m'ostast la vie sans pécher : je vois bien, me dit-il, en se mocquant, que tu n'as pas encore envie de mourir non plus que moi. Non pas, répliquai-je, en coopérant à ma mort. » (1634 : 162-163).

Comme on peut le remarquer, la question du corps et de l'âme est au coeur de tous ces entretiens. La position du sorcier est du côté du corps et des sens, tandis que celle du missionnaire est du côté de l'âme et de la vie spirituelle. Ces entretiens semblent pourtant être le reflet de débats qui ont lieu en France entre « apologistes » et « libertins » autour du questionnement, remis à l'ordre du jour par Montaigne dans sa célèbre *Apologie de Raimond Sebond*¹¹⁴, sur la valeur de la raison dans la démonstration de la religion chrétienne, celui-ci affirmant et démontrant que les animaux sont doués d'une raison plus conforme à la nature que celle des Européens.¹¹⁵ Pour ne prendre qu'un seul exemple de ce débat, qui est contemporain des premières *Relations* de Lejeune, on pourrait citer cette description des Forts Esprits que donne l'abbé Cotin en 1629 : « certains personnages se font appeler Forts Esprits..., car ils font profession de ne rien croire que ce qu'ils peuvent voir et toucher »¹¹⁶, point de vue qui se rapproche étrangement de celui que tient le sorcier. Le point de vue de ce dernier n'a donc rien d'exotique. Il est en tout point comparable aux discours attribués aux athées et aux déistes dans les nombreuses apologies du catholicisme.¹¹⁷ Il est toutefois assez mauvais défenseur de sa doctrine, enfermé dans une conception trop strictement matérialiste du monde qui est facilement mise à mal par l'efficace dialectique du missionnaire.¹¹⁸ Ainsi, plus d'un demi-siècle

¹¹⁴ *Essais*, livre II, chapitre XII.

¹¹⁵ Sur ce débat, voir Busson, *op. cit.*, p. 186-202.

¹¹⁶ Cité dans Busson, *op. cit.*, p. 6.

¹¹⁷ Busson explique que « la meilleure preuve de l'existence d'athées, c'est le grand nombre de livres que l'on écrit pour les convaincre. Je ne parle pas des traités de philosophie ou de théologie dont c'est un chapitre obligatoire que celui qui établit l'existence de Dieu. [...] Il s'agit surtout d'ouvrages populaires, en français la plupart du temps, à tendance apologétique ou même polémique, qui entreprennent de vulgariser les preuves de l'existence de Dieu. » *op. cit.*, p. 29. Il en dénombre plus de 25 entre 1600 et 1634. (p. 29-31).

¹¹⁸ Ces entretiens se terminent en effet quelquefois par ces « arguments » du sorcier, peu convaincants (pour le lecteur) : « Tu ne sçais ce que tu dis » (1634 : 140).

avant l'Adario¹¹⁹ de Lahontan, le « Sauvage » est déjà le porte-parole de ce qu'il représente dans le monde européen : la voix de la nature. En organisant le discours du sorcier de la sorte, le missionnaire réduit presque à néant le potentiel subversif de cette voix.

Une religion pour le ventre

Le missionnaire accorde aux « Sauvages » la reconnaissance d'une nature supérieure à celle de l'homme. Or, à propos de ce qu'ils pensent de l'âme, il écrit qu'ils :

se figurent les âmes comme une ombre de la chose animée ; n'ayant jamais oui parler d'une chose purement spirituelle, ils se représentent l'âme de l'homme [...] comme une ombre de l'homme mesme, lui attribuans des pieds, des mains, une bouche [...] Voilà pourquoi ils disent que les âmes boivent et mangent » (1632 : 39-40).

Le monde supraterrrestre n'est que le doublet du monde terrestre, les âmes étant soumises aux mêmes contingences que les corps : elles « boivent et mangent ». C'est que la reconnaissance de divinités ne constitue pas pour autant la preuve d'une vie spirituelle. Dans le monde des âmes, comme dans celui des corps, c'est la matière qui règne. Un peu plus haut, le missionnaire avait d'ailleurs fait remarquer que les « Sauvages » adressent leurs « prières » aux divinités de la façon suivante : « dans leurs festins, ils jettent par fois quelques cuillerées de gresse dans le feu, prononçans ces paroles, *Papeonekou, Papeonekou*, faites nous trouver à manger, faites nous trouver à manger » (1634 : 38). Ces « prières » tendues vers l'au-delà n'ont qu'une portée matérielle et ne visent qu'à la conservation du corps. Le fait qu'ils jettent de la « gresse » au feu — qui est, rappelons-le, « la chose la meilleure qu'ils aient au monde » — ne renforce que davantage l'idée

¹¹⁹ Adario est l'Amérindien avec lequel s'entretient Lahontan dans ses *Dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage de bon sens qui a voyagé*, La Haye, Chez les Frères l'Honoré, 1703.

que ces prières n'ont qu'une portée matérielle. Le missionnaire écrira d'ailleurs, dans le même esprit, que :

Leur religion, ou plustost superstition, consiste encore à prier : mais, ô mon Dieu ! quelles oraisons font-ils ? Le matin les petits enfans sortans de la cabane, s'escrient à pleine teste, *caronakhi pakhais amisonakhi pakhais mousonakhi pakhais*, venez porcs épics, venez castors, venez eslans, voilà toutes leurs prières. (1634 : 50-51).

Toutes leurs dévotions sont donc tendues vers le corps. Pour le missionnaire, les « Sauvages » n'ont aucune spiritualité puisque toute leur religion ne renvoie qu'à des contingences matérielles. Il l'exprimera d'ailleurs explicitement à plusieurs reprises, comme dans le passage suivant : « ce peuple ne croit pas qu'il y ait autre science au monde que de vivre et de manger : voilà toute leur philosophie » (1634 : 100).

A propos de leurs « festins à tout manger », le missionnaire dira que c'est « l'une de leurs grandes dévotions, car ils font ces festins pour avoir bonne chasse », ajoutant d'ailleurs « que plus ils mangent, plus ce festin est efficace » (1634 : 84). Leur religion, contrairement à celle du missionnaire, ne comporte donc aucune privation d'ordre alimentaire. Bien au contraire, c'est l'excès qui constitue une sorte de dévotion. Voyons d'ailleurs la description qu'il donne d'un de ces « festins à tout manger » :

ils donneront à un seul homme ce que je ne voudrais pas entreprendre de manger avec trois bons disneurs : ils créveroient plustost, pour ainsi dire, que de rien laisser. [...] Et après tout cela s'il en reste on le jette au feu. Celui qui mange le plus est le plus estimé. Vous les entendez raconter leurs prouesses de gueule, spécifiant la quantité et les parties de la beste qu'ils ont mangé. Dieu sçait quelle musique après le banquet : car ces Barbares donnent toute liberté à leur estomach et à leur ventre de tenir le langage qui leur plaist pour se soulager. Quant aux odeurs qu'on sent pour lors dans leurs cabanes, elles sont plus fortes que l'odeur des roses, mais elles ne sont pas si douces. Vous les voyez haleter et souffler comme des gens remplis jusques au gosier, et de fait, comme ils sont nuds, je les voyois enfler jusques à la gorge. (1634 : 85)

Dans cette description, les « Sauvages » ressemblent à s'y méprendre aux géants de Rabelais. Leur appétit est gargantuesque : « ils donneront à un seul homme ce que je ne voudrais pas entreprendre de manger avec trois bons disneurs ». L'œil du narrateur est braqué sur leur « vie matérielle et corporelle »¹²⁰ : « gueulle », « estomach », « ventre », « soulager », « gosier », « gorge ». Notons également que, par rapport au *monde de référence*, les valeurs sont inversées : « celui qui mange le plus est le plus estimé ». Cette scène reproduit donc une imagerie proprement carnavalesque au sens où l'entend Bakhtine.

Autre exemple de renversement des valeurs, le missionnaire écrira : « ils croient que c'est bestise et stupidité de refuser le plus grand contentement qu'ils puissent avoir en leur paradis, qui est le ventre » (1634 : 70). Par la description qu'il donne de cette pratique religieuse qu'est le « festin à tout manger », le missionnaire semble démontrer qu'ils ne font preuve d'aucune maîtrise sur leur nature (humaine), c'est-à-dire qu'ils n'exercent aucune volonté, se laissant guider par leurs seuls instincts animaux, même en matière de religion. Le missionnaire doutera d'ailleurs que certains d'entre eux s'adonnent au jeûne, comme on le lui rapporte pourtant : « Je n'ai point vu de ces grands jeusneurs, si bien de grands disneurs » (1634 : 52). Incapables de quelque privation que ce soit, s'adonnant à tous les excès, l'interprétation du missionnaire de la religion sauvage trouve dans le Carnaval européen une véritable *analogie*.

* * * * *

¹²⁰ L'expression est empruntée à Bakhtine. Voir en particulier « Le banquet chez Rabelais », in *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, traduit du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970, p. 277-301.

La description du repas montagnais joue en définitive un rôle fondamental dans les *Relations* puisqu'elle instaure une frontière entre l'Autre et le Même, en même temps qu'elle met cet Autre radicalement à distance. Et si c'est par la nourriture plus que tout autre trait culturel qu'est instaurée cette frontière, c'est qu'elle a cette capacité de susciter chez le lecteur un très fort sentiment de dégoût. La saleté du repas sauvage apparaît en effet comme l'illustration d'une différence culturelle insurmontable, qui nous invite au rejet des moeurs autochtones. On voit tout de suite l'avantage d'un tel rejet : il apparaît naturel de vouloir les transformer, de les convertir, c'est-à-dire de les ramener vers le Même. L'*exotisme* dans la description du repas, qui est centré autour de la notion de saleté, tient donc lieu de repoussoir.

Quant à leur goût effréné pour la « gresse », il devient la marque transcendante, ontologique, du « populaire », qui est aussi souligné par la mise en relief de leur esprit carnavalesque et de leurs excès alimentaires. L'aliment « gresse » fait glisser le *monde inconnu* dans le *monde de référence*. Dans la nourriture se cristallise donc la culture montagnaise, à la fois dans sa dimension insoutenable (saleté) et dans sa dimension « populaire » (graisse).

Cette dimension « populaire » du « Sauvage » donne d'ailleurs la matrice sur laquelle seront apposées les représentations de leurs pratiques religieuses. Tous leurs rituels, même les plus sérieux, sont en effet présentés comme des farces. L'argumentation du narrateur passe, en grande partie, par la stylisation de la représentation. Leur religion, qui est centrée autour de la « vie matérielle et corporelle », apparaît alors comme condamnable et leurs rituels paraissent désacralisés. Je dis *paraissent* car nulle part le missionnaire n'admet une telle hypothèse. Il ne fait que la suggérer. C'est que, comme chez certains apologistes catholiques, « la fiction

significative éclipse parfois la démonstration »¹²¹. On n'assiste en effet que très rarement à de véritables argumentations. Plus souvent qu'autrement, c'est sur des scènes ou des portraits des autochtones, où le thème du repas occupe une place centrale, que repose la condamnation du missionnaire.

¹²¹ Louise Godard de Donville, « Les combats exemplaires du père François Garasse », in *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), Université de Clermont-Ferrand II, 1987, p. 198. Elle explique en effet que, parmi les procédés qu'emploie le jésuite Garasse pour dévaluer les libertins, « on assiste au harcèlement de l'adversaire par la médiation d'anecdotes, de portraits, réels ou inventés, de situations de comédie, ou plutôt de farce. » (*ibid.*).

L'ÉTIQUETTE

Jusqu'ici nous nous sommes surtout intéressés aux matériaux qui ont permis au narrateur de représenter, à partir du *monde de référence*, l'objet *exotique* qu'est l'univers d'un peuple errant du Canada. Par le recours à de nombreuses *comparaisons*, *analogies*, *transpositions* et *dénominations*, le narrateur des *Relations* a fait d'un monde brut et fuyant une réalité claire et distincte, facilement assimilable par le lecteur. Pour l'étrange rituel de la tente tremblante, par exemple, il a superposé une série d'objets connus qui lui ont permis de traduire ce rituel comme une vaste comédie que certains « Sauvages » jouent à d'autres pour les duper, afin d'en obtenir des privilèges. Nous nous sommes intéressés aux procédés par lesquels le narrateur donne sens à une altérité *exotique* en mettant constamment, devant l'œil du lecteur, des altérités du *monde de référence* : « gueux », « villageois », « sorcier », etc. Ce qui nous a occupé principalement était des figures d'altérité narrative, et ce n'est qu'occasionnellement que nous avons abordé la question fondamentale de l'identité narrative. Nous allons toutefois, à partir d'ici, tourner notre regard vers cette identité narrative pour voir comment elle se définit dans sa relation avec le *lecteur modèle*.

Civilité et honnêteté

Les notions de *civilité* et d'*honnêteté*, notions incontournables au XVII^e siècle, qui, comme nous avons déjà pu le constater, apparaissent très fréquemment derrière les descriptions du repas sauvage, possèdent leur petite histoire dont il serait pertinent de retracer quelques lignes. La première volonté de définir ce qui constitue la civilité se

trouverait, selon Norbert Elias¹²², dans un petit traité écrit en latin par Érasme et publié en 1530 sous le nom de *De civilitate morum puerilium* (*La civilité puérile*). L'auteur y recommande une série de préceptes formels qui constituent à ses yeux la base d'un code de bienséances qu'il serait nécessaire d'enseigner aux enfants. Cette mise en forme a pour objectif premier, précise-t-il, d'éviter que « des hommes honnêtes et instruits en manquent [de civilité] »¹²³. Ces préceptes, qui concernent entre autres le maintien, le vêtement et les comportements dans diverses situations, définissent les façons polies de faire, de se moucher ou de se tenir à table par exemple. Avec Érasme, l'étiquette passe donc de la notion de *courtoisie* qu'elle était depuis le Moyen Âge, ne concernant alors que la noblesse, à celle de *civilité*, notion qui peut s'appliquer à tous les hommes sans distinction. En effet, bien que son petit traité soit dédié au fils d'Henri de Bourgogne, il apparaît évident qu'il « s'adresse indistinctement à tous les enfants »¹²⁴. Le livre a eu un retentissant succès. Il fut réédité à de nombreuses reprises et traduit dans la plupart des langues européennes — en français dès 1537 — et constituera le modèle et la source principale des nombreux traités de civilité qui suivront. En ce qui nous concerne plus particulièrement, notons que, dans sa *Civilité puérile*, Érasme consacre un chapitre (sur sept) aux manières de table, preuve qu'elles y tiennent une place importante. C'est que la table est un espace social où la civilité est non seulement une convention à respecter, toute relative, mais aussi un exercice de maîtrise de soi, de ses passions. Érasme insiste en effet beaucoup sur la nécessité de la retenue et de la patience, qui deviennent les vertus cardinales de la table.

¹²² Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 78.

¹²³ Érasme, *La civilité puérile*, *op. cit.*, p. 57.

¹²⁴ Jacques Revel, « Les usages de la civilité », in *Histoire de la vie privée. De la Renaissance aux Lumières*, t. 3, Paris, Seuil, 1986, p. 172.

Après la division de l'Église chrétienne, la civilité sera, dans le monde protestant comme dans le monde catholique, intégrée au cadre scolaire. Ce point constitue déjà un écart important par rapport au projet érasmien, qui était « plutôt favorable à l'éducation domestique menée au sein de la famille »¹²⁵. Elle prendra aussi la forme d'une doctrine rigide et contraignante, centrée autour de la vie religieuse et de l'exercice de la dévotion¹²⁶, alors qu'elle n'était qu'une série de recommandations chez Érasme¹²⁷.

La notion d'*honnêteté* — qui en France va, au cours du siècle, se confondre de plus en plus avec celle de *civilité* — est beaucoup plus difficile à définir. Elle s'inscrit néanmoins, comme la notion de *civilité*, dans le vaste processus de « civilisation des mœurs » qu'a mis en relief l'analyse sociologique de Norbert Elias¹²⁸. Étymologiquement, le nom tire son origine du latin *honor* (« honneur »)¹²⁹, ce qui le rapproche sémantiquement de mots comme *noblesse* et *vertu*. Et de fait, l'honnêteté s'inscrit dans le droit fil de la tradition de la courtoisie médiévale qui s'épanouira dans l'Italie du XVI^e siècle. Le nom sous sa forme adjectivale prendra toutefois une signification particulière dans l'expression *honnête homme*, qui dans *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* (1630) de Nicolas Faret, est synonyme de courtisan. L'honnêteté est devenue un métier, l'honnête homme étant un « professionnel de la fréquentation mondaine »¹³⁰. L'inspiration de Faret n'est d'ailleurs pas l'humanisme latin mais bien l'italien. Dans son texte, il reprend en effet la forme et la plupart des idées du *Courtisan* de Baldassare Castiglione, publié en 1528, contemporain de la *Civilité puérile*.

¹²⁵ Revel, *ibid.*, p. 176.

¹²⁶ Ce dont témoigne bien des titres comme *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* de Jean-Baptiste de La Salle (1703) (cf. Revel, *op. cit.*, p. 179-181).

¹²⁷ Érasme conclut en effet son traité en rappelant que « La règle la plus importante de la civilité est, si irréprochable que l'on soit, d'excuser facilement les infractions des autres, de ne pas moins chérir un camarade qui manquerait de soin et de tenue », *op. cit.*, p. 106.

¹²⁸ *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*

¹²⁹ Article « Honnêteté », in *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*

La forme est dialoguée : « d'aristocrates personnages [...] s'entretiennent plaisamment des valeurs et des règles de la vie sociale »¹³¹. Il ne s'agit pas d'un traité pédagogique et il ne présente pas des règles à reproduire. Un des deux traits les plus significatifs de l'honnête homme de Faret est l'importance qu'acquiert l'art de la conversation, art fondamental, qui constitue son principal outil de travail. L'autre trait est la grande place qu'il accorde à la connaissance de la musique et de la danse, qui sont presque essentiellement, au XVII^e siècle, des arts du divertissement, nécessaires à l'exercice de la galanterie. Derrière la notion d'honnêteté, il y a celle de mondanité, qui est ce par quoi elle se définit.

Les Jésuites ont joué un rôle crucial dans le développement de ce nouvel esprit, étant les « principaux introducteurs de la "civilité", de l'"honnêteté", du "devoir d'état" »¹³². Leurs collèges proposaient un enseignement élitiste qui reposait davantage sur le mérite que sur la qualité des candidats¹³³. Ce fait s'illustre bien par l'origine sociale des étudiants des collèges, qui, rappelons-le, étaient ouverts à tous les jeunes. François de Dainville explique en effet que « la clientèle du collège [jésuite] est constituée, selon les périodes, pour 48 à 62 % d'enfants du peuple et de la petite bourgeoisie »¹³⁴. Ainsi, il apparaît légitime de croire que rien n'empêcherait un jeune autochtone, passé par cette pédagogie, de se hisser socialement dans la société civile française¹³⁵.

¹³⁰ Revel, *op. cit.*, p. 196.

¹³¹ *Ibid.*, p. 192.

¹³² Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 174-175.

¹³³ François de Dainville, *L'éducation des Jésuites (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Minuit, 1978, p. 162.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 109-110.

¹³⁵ Lucien Campeau rappelle d'ailleurs que l'édit de fondation des Cent-Associés accorde aux autochtones baptisés « la pleine citoyenneté française, avec tous ses droits et privilèges », « Introduction », in *Momumenta Novae Franciae*, tome II, Rome/Québec, APUD/PUL, 1979, p. 99*.

Leur vision de l'homme est héritée directement de l'Antiquité, les lettres et les arts oratoires (dont le théâtre) constituant la base de la formation. On emprunte toutefois un corpus épuré de textes hérités de l'Antiquité païenne, comme l'a bien démontré François de Dainville¹³⁶. Les collèges jésuites deviendront le foyer d'un nouvel humanisme chrétien, que d'aucuns ont nommé « l'humanisme dévot »¹³⁷, qui sera un lieu fort de diffusion de l'esprit de la Contre-Réforme. L'enseignement y est orienté « vers des buts fondamentalement religieux de surveillance des âmes et de contrôle de la société. »¹³⁸ Cette culture est d'ailleurs « imprégnée d'une profonde méfiance pour le siècle. L'enfant figure en quelque sorte une cire vierge où le péché s'imprime aisément si on ne veille pas à le protéger des influences malignes »¹³⁹.

Le « Sauvage » comme antithèse

Le « Sauvage » représente la figure antinomique de l'idéal pédagogique des Jésuites¹⁴⁰, dans la mesure où sa conduite est dictée par ses penchants naturels et non par une retenue toute civile. Il est en effet exemplaire en ce qu'il est absence même de *civilité* et d'*honnêteté*. Aussi devient-il la figure par rapport à laquelle on voudra se distinguer moralement et culturellement. Jean-Louis Flandrin rappelle d'ailleurs qu'au XVIIe siècle, le simple fait qu'une pratique soit en usage chez les gens du peuple la rendait condamnable par l'élite¹⁴¹, observation que Martin Fournier justifie par le fait

¹³⁶ Dainville, *op. cit.*, p. 181-184.

¹³⁷ Henri Bremond distingue l'humanisme dévot de l'humanisme chrétien en ce que « sa propagande veut atteindre tous les fidèles, même les plus simples », *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*, tome I, Paris, Bloud et Gay, 1929, p. 17.

¹³⁸ Robert Muchembled, *Cultures et société en France du début du XVIe siècle au milieu du XVIIe siècle*, Paris, Sedes, 1995, p. 267.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Michel de Certeau écrit en effet, à propos du jésuite Jean-Joseph Surin, que sa « civilité » « a pour modèle la cour [...] et pour antithèse la société "sauvage" », in *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 174.

¹⁴¹ Flandrin, *op. cit.*, p. 270.

que, dans une société où « les mentalité des uns [l'élite] et des autres [le peuple] sont encore très proche, [...] une des tâches principales de cette nouvelle élite [les Jésuites] [...] est de marquer au plus vite une infranchissable différence de *nature* entre elle et la masse inculte du peuple. »¹⁴². Chez Lejeune, nous avons souligné un peu plus haut que la description de la transe du sorcier donne lieu à la mise en relief de la routine culturelle du narrateur (écrire, lire, prier), qui s'oppose directement à la culture orale des autochtones. Ces stigmates d'une éducation dévote ont pour premier objectif de lui permettre de se distinguer de cet univers où l'honnête et le civil sont absents. Les manières de table de l'Amérindien du Nouveau Monde apparaissent alors comme l'envers, comme le portrait en négatif, du processus de « civilisation des moeurs » cher au narrateur et du modèle promu par l'élite :

Le festin distribué, si c'est à manger tout, chacun mange en silence, quoi que quelques uns ne laissent pas de dire un petit mot en passant ; aux autres festins, encore qu'il soit permis de parler ordinairement, ils parlent fort peu, s'estonnans des François qui causent autant et plus en table qu'en autre temps : aussi nous appellent ils des oies babillardes. Leurs bouches sont quasi grosses comme des oeufs, et c'est le plaisir qu'ils prennent à gouter et à savourer ce qu'ils mangent qui leur ferme la bouche et non l'honnesteté. Vous prendriez trop de plaisir à leur voir assaillir dans leurs grandes escuelles d'escorce un castor bouilli ou rosti, notamment quand ils viennent de la chasse, ou de leur voir estudier un os. Je les ai veus tenir un pied d'ornac à deux mains par un bout, la bouche et les dents faisant leur devoir de l'autre, en sorte qu'ils me sembloient vouloir jouer de ces longues flûtes d'Allemagne, sinon qu'ils alloient un peu trop fort pour avoir long temps bonne haleine. Quand ce qu'ils mangent leur agrée, vous leur entendez dire de fois à autre, ainsi que j'ai desjà remarqué, *tapoué nimitison*, en vérité je mange, comme si on en doubtoit. Voilà le grand tesmoignage qu'ils rendent du plaisir qu'ils prennent à vostre festin. Au reste, ayans succé, rongé, brisé les os qui leurs eschéent pour en tirer la gresse et la moelle, ils les rejettent dans la chaudière pleine de bouillon qu'ils doivent boire par après. Il est vrai qu'aux

¹⁴² Martin Fournier, « Paul Lejeune et Gabriel Sagard : deux visions du monde et des Amérindiens », in *Canadian Folklore canadien*, vol. 17, n. 1, 1995, p. 92.

banquets à tout manger ils sont délivrés de cette incivilité, car il n'y a point d'os. (1634 : 87-88 ; c'est nous qui soulignons).

Le sujet de cette description est les manières de table autochtones, les notions d'*honnêteté* et de *civilité* constituant le sous-texte sur lequel elle s'appuie — les deux mots sont d'ailleurs présents dans l'extrait, comme nous l'avons souligné. Les identités et altérités narratives s'organisent autour d'une conception précise des manières de table, où l'esprit mondain joue un rôle de premier plan. La description, qui est explicitement tendu vers ce « vous » — qui est ici le destinataire du texte, le lecteur — invite à la complicité du regard à porter sur ce spectacle sauvage, qui est présenté comme une farce, les « escuelles d'escorce » soulignant la rusticité du décor dans lequel s'inscrivent des personnages qu'on voit « estudier un os » ou « jouer de ces longues flûtes d'Allemagne ». Ces deux comparants, qui renforcent le caractère visuel de la scène, sont en effet révélateurs de l'ironie qui permet au narrateur d'établir une distinction sociale. Il ne fait certes pas référence à une quelconque technique d'archéologie ; le mot « estudier » est totalement incongru dans ce contexte. Il a pourtant l'avantage de rappeler le clivage qui sépare l'identité narrative, lettrée, de l'altérité que constituent les Montagnais.

Derrière la dérision, on peut toutefois lire un code de la civilité et d'honnêteté : on ne mange pas avec ses doigts, encore moins avec ses mains (« Je les ai veus tenir un pied d'orignac à deux mains par un bout, la bouche et les dents faisant leur devoir de l'autre ») ; on remercie l'hôte pour l'excellence du repas (« en vérité je mange. Voilà le grand tesmoignage qu'ils rendent du plaisir qu'ils prennent à vostre festin ») ; on ne rejette pas ses restes dans le bouillon commun (« ayans succé, rongé, brisé les os qui leurs eschéent pour en tirer la gresse et la moelle, ils les rejettent dans la chaudière pleine de bouillon qu'ils doivent boire par après »), etc. Leur absence de manières et leurs

attitudes rustres témoignent, comme celles de l'enfant dans la *Civilité puérile*, de leur innocence et de leur ignorance de la vie mondaine, qui exige la dissimulation du bas corporel que représentent les organes de la reproduction et de la digestion. C'est la raison pour laquelle le narrateur insiste tant, dans ses descriptions, sur le corps des « Sauvages », sur la dimension matérielle et corporelle de leurs pratiques, religieuses et autres, et sur la farce, forme théâtrale qui a cette particularité de représenter le corps dans son entièreté, sans que les fonctions vitales ne soient tues. La civilité, au contraire, exige la discrétion, la dissimulation, la pudeur¹⁴³ ... C'est-à-dire l'intimité corporelle. Le corps apparaît ainsi, dans l'espace sociale, comme la scène d'un théâtre dont une partie doit rester en coulisse. Ce qui fait du « Sauvage » — et de l'enfant — un être risible (« vous prendriez trop de plaisir à leur voir »), c'est qu'il ignore cette distinction entre ce qui peut et ce qui ne peut être présenté. Il se présente intégralement, entièrement, sans rien dissimuler, naturellement.

La place de la parole à table constitue également un des enjeux de ce code de civilité et d'honnêteté défini implicitement dans le texte. Dans les premières lignes, le narrateur explique que les Amérindiens parlent peu à table ou répètent toujours la même chose (« en vérité je mange »). Aussi, considèrent-ils que les Français (« qui causent autant et plus en table qu'en autre temps ») sont bavards, les appelant « oies babillardes ». Chez Érasme, la conversation représente une part importante de la civilité de table. Il explique en effet que « Il est bon qu'une conversation variée mette quelques intervalles dans la continuité du repas. »¹⁴⁴ C'est qu'elle permet aux commensaux un répit entre leurs bouchées et rend le repas plus agréable. Érasme ajoute d'ailleurs cette

¹⁴³ Pour le missionnaire, le fait que les « Sauvages » cachent leurs « parties déshonnêtes » n'est rien d'autre qu'une attitude naturelle : « tout nud, hors mis [...] un morceau de peau qui luy couvroit ce que la nature a caché » (1632 : 305).

prescription : « Il ne faut rien dire à table qui puisse troubler la gaîté »¹⁴⁵. Depuis la *Civilité puérile* au moins, la conversation à table est un des traits fondamentaux de l'homme civilisé. Notons toutefois que ce n'est pas tant le silence à table des autochtones qui agace le missionnaire, que les raisons de ce silence : ils ont la bouche pleine. Le texte donne en effet une certaine valeur au silence lorsqu'il est le reflet d'une *honnêteté*, le mot étant ici synonyme de modestie : « c'est le plaisir qui leur ferme la bouche et non l'honnêteté ». La représentation du monde que proposent les *Relations*, pour ce qui est des manières de table, se présente comme un univers scindé en deux où nous avons, d'un côté, la civilité et l'honnêteté du *monde de référence* et, de l'autre, la goinfrerie du *monde narratif*. La façon de présenter la raillerie des Montagnais (« nous appellent ils des oies babillardes ») témoigne d'ailleurs de l'organisation du partage entre un « nous » identitaire et un « ils » qui lui est extérieur.

Les plaisirs de la table

Le mot *plaisir* se retrouve dans le passage suivant, qui est toujours tiré de la description donnée plus haut : « Leurs bouches sont quasi grosses comme des oeufs, et c'est le plaisir qu'ils prennent à gouster et à savourer ce qu'ils mangent qui leur ferme la bouche et non l'honnêteté ». Le sens de cette phrase est ironique puisque les verbes « gouster » et « savourer » renvoient à la lenteur, alors que plusieurs expressions soulignent plutôt la rapidité du geste autochtone : « bouches grosses comme des oeufs » dans ce passage, mais aussi : « assaillir un castor », « avoir longtemps bonne haleine ». Érasme écrivait que, pour des raisons de santé, il est préférable de bien mâcher avant

¹⁴⁴ *La civilité puérile, op. cit.*, p. 88.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 90.

d'avalier, déplorant le fait que certains « dévorent, plutôt qu'ils ne mangent »¹⁴⁶. L'étiquette autochtone constitue aussi, sur ce point, l'antithèse de l'idéal de la civilité de table hérité d'Érasme.

Le mot *plaisir* a donc un sens ironique dans cette phrase. On comprend plutôt que les Indiens n'ont aucun plaisir à manger, puisqu'ils s'empiffrent sans rien goûter. Un peu plus bas, le narrateur leur reconnaît tout de même des préférences alimentaires, ne parlant toutefois pas de leur *plaisir* mais de leur *agrément* (« quand ce qu'ils mangent leur *agrée* »), notion beaucoup plus faible. Et de fait, le narrateur n'utilisera presque jamais le mot *plaisir* pour parler des Montagnais¹⁴⁷, lui préférant le mot *contentement*, comme dans ce passage tiré de la *Relation* de 1634 : « il n'y a aucune incivilité parmi eux, car tout ce qui donne du contentement aux sens passe pour honneste » (1634 : 74). Nous retrouvons encore les notions d'*honnêteté* et de *civilité*, qui sont au cœur des descriptions des manières de table autochtones. La phrase de Lejeune laisse toutefois entendre, implicitement, une certaine tolérance envers les plaisirs qui « donnent du contentement aux sens ». Ils doivent cependant être honnêtes.

Ainsi, le missionnaire opère une distinction radicale entre les plaisirs de table des « Sauvages » et ceux des Européens. Pour les premiers, il leur reconnaît des préférences (*agrément*), mais leur plaisir est surtout un *contentement*, qui ne fait que révoquer un besoin primaire, celui de se nourrir. Le « Sauvage » n'est guidé que par ses instincts. Or suivre ses instincts primordiaux, c'est renoncer à sa vocation humaine¹⁴⁸. Aussi leur goût

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁷ Prenons par exemple un passage comme celui-ci, représentatif de l'usage que fait le narrateur du mot *plaisir* pour parler des « Sauvages », où il l'utilise conjointement avec le mot *contentement* : « ils n'ont que le seul plaisir et contentement en vue » (1634 : 65). Les deux mots sont ici synonymes.

¹⁴⁸ Pour Érasme, « Si la nature universelle porte en elle un principe rationnel, toutes les espèces, en dehors de l'espèce humaine, suivent aveuglément leurs instincts primordiaux. Quand l'homme s'y livre lui-même, tête baissée, il renonce à sa vocation humaine, il retombe dans l'animalité. [...] la loi naturelle [de l'homme (qui est naturellement doué de raison)] est précisément de surmonter sa nature. », « L'idée de nature dans la

est-il à l'image de leur mode de vie, c'est-à-dire grossier. L'opposition entre le contentement et le plaisir pourrait d'ailleurs être éclairée par la distinction qu'on faisait au XVII^e siècle entre la *gourmandise* (« le vice de celui qui mange avec avidité et avec excès. La gourmandise est un des sept péchés capitaux »¹⁴⁹ et la *friandise*, qui est définie dans le *Dictionnaire de Trévoux* — dictionnaire qui, rappelons-le, est compilé par les Jésuites — comme « un défaut ; mais elle n'est pas si honteuse que la gourmandise »¹⁵⁰. Bien que ces deux variantes de l'excès de table soient condamnées, elles ne le sont certainement pas avec la même virulence. L'explication que donne Flandrin de cette indulgence envers la *friandise* « est qu'à cette époque les ecclésiastiques comme les laïcs plaçaient très haut la finesse du goût »¹⁵¹.

Luxe, pauvreté et figure du pouvoir

Le développement du goût constitue une des caractéristiques de l'homme civilisé, la notion de plaisir faisant office de prisme par lequel le narrateur représente les misères autochtones. Pendant son hivernement, alors qu'il est assoiffé, il explique en effet que « nous recueillîmes de l'eau de pluie tombée dans des roches fort sales, et la beusmes avec autant de plaisir qu'on boit le vin d'Ai en France » (1634 : 132 ; c'est nous qui soulignons). L'idée centrale ici est que, assoiffé, le seul fait de boire, de combler un besoin primaire, procure une véritable jouissance. Le comparant nous renseigne toutefois sur la notion de plaisir dans le *monde de référence*, qui est associée à la consommation d'un aliment particulier : les vins d'Ay, qui sont, précise Guy Laflèche, « des plus estimés

pensée d'Érasme », Jean-Claude Margolin in *Recherches érasmiques*, Genève, Droz, 1969, p. 22. Cette idée est au cœur de la conception de l'homme dans la pédagogie jésuite.

¹⁴⁹ *Dictionnaire de Trévoux* (1771), cité par Flandrin, *op. cit.*, p. 292.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 294.

de la Champagne » (1634 : 132 ; note 10). Sur les misères du *monde narratif*, le narrateur superpose le luxe et la richesse du *monde de référence*, comme il le fait aussi avec les comparants « hypocras », « parochimel » et « malvoisie » sur lesquels reposent certaines descriptions du repas sauvage que nous avons déjà vues. En effet, ces produits ne se retrouvent certainement pas sur toutes les tables d'Europe, mais seulement sur celles de l'élite. Le choix de ces comparants — qui sont tous des vins ou des liqueurs — est également significatif lorsqu'on sait qu'il existait déjà, au début du XVII^e siècle, des spécialistes, qu'on appelait *gourmets*, qui étaient des « dégustateurs qu'employaient les marchands de vin »¹⁵². Il s'agit d'un domaine où l'on retrouve de véritables professionnels du goût.

L'usage que fait le missionnaire de comparants qui renvoient au goût, au plaisir, à la richesse et au luxe pour décrire la pauvreté du monde autochtone est à mettre en relation avec sa volonté de susciter la pitié des riches afin d'en obtenir un soutien financier, comme il l'écrit explicitement à la fin de la *Relation* de 1634 : « Las ! faut il que les biens de la terre empeschent le bien du Ciel ? que n'avons nous tant seulement les mies de pain qui tombent de la table des riches du monde pour donner à ces petits enfants [sauvages] ! » (1634 : 185). Cette sympathie pour les valeurs mondaines comme le plaisir et le goût apparaît alors non comme une prise de position en faveur du monde sensible, mais comme un élément de persuasion. Comme l'a bien expliqué Rémi Ferland, le missionnaire exprime clairement l'idée que ceux qui aident la Nouvelle-France seront chéris de Dieu¹⁵³. Aussi note-t-il que, dans les *Relations* qui suivront celle de 1634, le missionnaire se fera plus « sermonnaire », cherchant « à dissiper les attrait de ce monde, à leur opposer ceux de la vertu. Le mauvais usage des richesses [sera] condamné sans

¹⁵² *Ibid.*, p. 294.

équivoque »¹⁵⁴. Les comparants renvoyant à la richesse qu'il utilise servent donc, dans une certaine mesure, les fins du récit, qui sont de solliciter l'appui des bienfaiteurs.

L'image de la richesse matérielle doit aussi être mise en relation avec la figure autour de laquelle le pouvoir est en voie de se centraliser sous Richelieu : celle du Roi. À propos de « la richesse et la noblesse de leurs ornements [vestimentaires (des Sauvages)] », par exemple, le missionnaire écrira qu'ils « sont tous faits non à la mode de la Cour, mais à celle de la commodité » (1634 : 100). De même, s'adressant explicitement aux futurs missionnaires, dans son chapitre « De ce qu'il faut souffrir hivernant avec les Sauvages », il décrit leurs habitations, faites de perches, de rouleaux d'écorce, de branches et de neige, en les comparant à la luxueuse habitation royale de Paris : « Voyons maintenant en détail toutes les commodités de ce beau Louvre. » (1634 : 114). La figure du Roi, qui est la clé de voûte du système politique et symbolique centralisé dont les Jésuites font la promotion¹⁵⁵, est associée directement à la richesse matérielle, comme en témoigne également la réplique du missionnaire dans ce passage : mon hôte « me prioit de le mener en France pour le voir [le Roi] et qu'il lui feroit des présents. Je me mis à rire, lui disans que toutes leurs richesses n'estoient que pauvreté à comparaison des grandeurs du Roi » (1634 : 172). Il y a en effet, dans cette incarnation de la figure divine¹⁵⁶, un passage obligé par la richesse, qui est un des attributs du pouvoir.

Pour souligner les misères de la vie errante, le missionnaire écrit, au tout début du « Journal » : « Voilà donc mon premier giste à l'enseigne de la lune qui me découvroit de tous costés ; me voilà passé Chevalier dès le premier jour de mon entrée en ceste

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵⁵ Fourmier, *op. cit.*, p. 98-99.

Académie » (1634 : 130 ; c'est nous qui soulignons). Ces *comparaisons*, qui associent le protagoniste à l'aristocratie, paraissent assez anodines. Or comme l'a bien remarqué Martin Fournier¹⁵⁷, le Jésuite se refuse systématiquement à toute participation active aux travaux des Amérindiens pendant son hivernement. Il ne participe jamais aux activités de chasse et de pêche¹⁵⁸, ni à la préparation des repas, ni même au transport du matériel, ce qui lui vaudra la dérision des autochtones :

Tous les Sauvages de mocquoient de moi de ce que je n'estois pas un bon cheval de malle, me contentant de porter mon manteau qui estoit assez pesant, un petit sac où je mettois mes menues nécessités et leurs gausseries qui ne me pesoient pas tant que mon corps : voilà ma charge. » (1634 : 144-145).

Plusieurs indications biographiques nous permettent d'ailleurs de croire que Lejeune était d'origine noble, dont le fait qu'il ait dirigé, en 1629, la « Congrégation des messieurs chargés de susciter les gestes de charité publique et d'amasser des fonds auprès de la noblesse »¹⁵⁹, poste qui devait préférablement être tenu par un noble.

L'identité narrative

La notion de plaisir, qui est liée au raffinement, à la richesse et au goût, s'oppose à la rusticité et à la pauvreté du monde autochtone. Le statut du plaisir est toutefois assez ambiguë au XVIIe siècle. Malebranche, par exemple, pour qui « L'Ordre exige que l'homme aime Dieu, rapporte tout à lui, et méprise les biens sensibles »¹⁶⁰, « voit dans l'inclination au plaisir une inclination naturelle, mise dans l'homme par la volonté de

¹⁵⁶ La monarchie est de droit divin en France à cette époque.

¹⁵⁷ *op. cit.*, p. 99.

¹⁵⁸ Certes réservées à l'aristocratie en France, mais devenues activités de subsistance dans le monde autochtone.

¹⁵⁹ Fournier, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁰ Bernard Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 210.

Dieu, et liée à l'amour de soi naturel et légitime, au désir de bien-être. »¹⁶¹. Le péché originel a toutefois rendu l'homme dépendant du corps et du sensible. Pour éviter d'être trompé, il lui faudra donc « distinguer l'objet sensible qui plaît et la cause véritable du plaisir. »¹⁶² ; car le plaisir ne saurait être ni une fin en soi ni avoir une fin autre que Dieu. Malebranche introduit donc l'hédonisme dans une pensée fondamentalement ascétique.

La notion de plaisir s'avéra encore plus ambiguë dans un contexte jésuite, où se multiplient déjà les paradoxes¹⁶³. Lejeune fera en effet la promotion d'une ascèse et d'une mortification du corps, d'un renoncement aux plaisirs ; mais en même temps, il croit, en homme de son temps, « que l'homme a besoin de la société, qui affine et polit la nature »¹⁶⁴, et c'est dans cette perspective qu'est introduit un hédonisme. Dans le texte, toutefois, le missionnaire ne s'associera jamais au plaisir. Son idéal, idéal ignacien, consiste plutôt, comme nous l'avons déjà écrit, à tendre vers une pure spiritualité, c'est-à-dire une absence totale du corps et des sens. En effet, dans les passages que nous avons cités plus haut, celui-ci est davantage tendu vers le lecteur : « vous prendriez trop de plaisir à voir », « c'est le plaisir qu'ils prennent à votre festin », « nous busmes avec autant de plaisir qu'on boit le vin d'Ai en France ». Ainsi, il y a, à l'intérieur de l'identité narrative, deux sphères, celle du *lecteur modèle*, centrée autour de la richesse, du luxe, du goût et du plaisir, et celle du narrateur, centrée autour du jeûne, de l'ascèse et de la vie spirituelle.

* * * * *

¹⁶¹ *Ibid.*, p 211.

¹⁶² *Ibid.*, p. 212.

¹⁶³ « l'équivoque et l'ambivalence des comportements et des prises de position des jésuites déjouent souvent l'analyse et rendent toute conclusion à leur sujet trop fragile. », Martin Fournier, *op. cit.*, p. 98.

¹⁶⁴ Bernard Tocanne, *op. cit.*, p. 208.

Le « Sauvage » est évalué à partir d'une échelle sociale où il apparaît comme la figure antinomique de l'homme honnête, civil ou mondain. La mise en relief de ses moeurs excessives (passionnelles) et rustiques (non raffinées) permet en effet au narrateur de s'en distinguer socialement. Par certains critères, qui passent par le geste de civilité et le goût, le narrateur expose ce qui permet aux gens d'exception de se reconnaître entre eux. La notion de plaisir apparaît comme le principe essentiel de cette distinction sociale, et le social, à l'image du théâtre, comme un espace de représentation où il est fondamental de savoir distinguer l'être du paraître.

Le missionnaire ne rencontre donc pas, dans la pauvreté de l'Autre, une identité, comme ce sera le cas pour certains mystiques qui lui sont contemporains¹⁶⁵, mais une altérité de laquelle il apparaît nécessaire de se distinguer. Chez Lejeune, la mystique n'a pas cessé d'être un savoir livresque. Ainsi, la connaissance des « vérités supranaturelles » (1634 : 99) trouve toujours sa validation dans l'écriture¹⁶⁶, qui lui permet de dévaluer les sciences instinctives des autochtones, les considérant comme des absences de science : « Ce peuple ne croit pas qu'il y ait autre science au monde que de vivre et de manger : voilà toute leur Philosophie. » (1634 : 100). Aucun écho de la parole divine ne semble s'incarner dans le « Sauvage » de Lejeune.

Les Jésuites ont toujours entretenu une relation particulière avec le pouvoir, ce qui leur a valu de nombreuses attaques. On leur a, entre autres, reproché « d'adapter la morale à chaque catégorie sociale et de faire apparaître la vertu comme facile afin de

¹⁶⁵ « progressivement, la pauvreté occupe la "place" de la mystique ; elle se voit allouée une fonction de contestation dans une société où la richesse et la culture cessent d'être chrétiennes. », Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, p. 326.

¹⁶⁶ Il écrira par exemple, à titre d'argument dans un entretien avec le sorcier : « Tu ne saurais me dire, lui repartis-je, ni quand, ni comment, ni en quelle façon ou en quel endroit on les a vus [les Génies des

maintenir tout le monde dans la religion»¹⁶⁷. Nous avons ici la parfaite illustration de cette « adaptation », qui s'explique par le lieu discursif particulier qu'occupe le missionnaire, s'apparentant à celui du courtisan, placé entre les grands et les petits, mais ne s'identifiant qu'aux premiers. Ce qui l'en distingue est toutefois le fait que ses activités sont tendues vers les petits. Dans son discours, il n'en apparaît pas moins comme le porte-étendard de l'autorité royale et comme le promoteur de la culture de l'élite et de la centralisation du pouvoir. Le religieux est sorti du monastère, le missionnaire promulguant sa nécessaire intégration à la société mondaine et à l'élite.

autochtones], et moi je te puis dire comment se nommoient ceux qui ont veu le Fils de Dieu en terre, quand ils l'ont veu et en quel lieu, ce qu'ils ont fait et en quels pays ils ont esté » (1634 : 139).

¹⁶⁷ Jean Delumeau, « Jésuites », in *Encyclopedia universalis*, tome 13, Paris, 1995, p. 16.

CONCLUSION

Pour parler des « Sauvages » à ses lecteurs éventuels, pour rapporter par la parole l'Indien dans le monde européen, le narrateur doit définir, au coeur même de son discours sur l'Autre, un *intérieur*, c'est-à-dire le lieu d'une identité, d'une homogénéité culturelle. Dans notre analyse, nous avons voulu prendre en charge cette double articulation du discours sur l'Autre, rendre compte des deux faces de cette médaille qui interviennent dans le processus d'interprétation du « Sauvage ». Nous nous sommes particulièrement intéressés aux descriptions des pratiques alimentaires des Montagnais car, plus que tout autre aspect de la culture et des moeurs autochtones, ce sont les faits alimentaires qui sont la source principale de cette ethnographie, de cette écriture sur l'Autre, et c'est souvent à partir d'eux qu'est établie une herméneutique de la culture autochtone. Il apparaît maintenant important de revenir à nos interrogations de départ. Dans la construction d'une altérité, nous nous demandons en effet en quoi le discours alimentaire participe au processus de rationalisation de l'Autre et quelle place il tient dans le discours plus général sur l'Autre. Nous nous demandons aussi de quelle façon les fins de ce type particulier de récit, une relation missionnaire, modulent la lecture qui est faite du « Sauvage ». Quant à la définition d'une identité narrative, d'un *intérieur*, nous voulions savoir quelles visions du monde et de l'homme, quelle anthropologie, pouvait être dégagées du choix des référents alimentaires et des sens qui leur sont apposés.

Dès la description de la première rencontre, l'image de l'autochtone est fixée autour de la figure du pauvre. Cette figure, qui reprend une vision déjà traditionnelle du « Sauvage », délimitera le cadre dans lequel celui-ci pourra signifier. Lorsque, par exemple, on a confronté l'inventaire des aliments du *monde inconnu* proposé au chapitre

VII de la *Relation* de 1634 avec la description de l'alimentation des autochtones contenue dans le récit, on a constaté qu'il y a un paradoxe évident. La Nouvelle-France présente en effet une variété inouïe de poissons, d'oiseaux et d'animaux terrestres alors que le récit présente un « Sauvage » en famine, en disette, qui meurt de faim ou qui mange des racines et de l'écorce d'arbre. Le discours alimentaire justifie ainsi l'*analogie* qui est faite implicitement dans le texte entre le « Sauvage » et le pauvre de France. Cette *analogie* permet au lecteur non seulement de voir et d'imaginer l'autochtone, mais aussi de le comprendre et de l'interpréter à partir des données du *monde de référence*. Le discours alimentaire a donc pour fonction de donner une validité au discours économique que tient le missionnaire sur la culture de l'Autre.

L'anthropocentrisme qu'on a pu lire derrière la taxinomie du manger autochtone que présente le jésuite pointe quant à elle l'absence de culture des autochtones, cet inventaire étant exclusivement constitué de fruits et de bêtes sauvages, de poissons, d'oiseaux, etc. La vision de l'alimentation du missionnaire repose sur une conception particulière de la forêt, héritée de l'Antiquité, selon laquelle celle-ci, aussi luxuriante soit-elle, n'est garante d'aucune certitude puisqu'elle est définie comme instable et non réglée. Elle n'a de sens qu'à titre de complément à une assiette réglée, c'est-à-dire cultivée. C'est cette conception qui donne sens à la lecture du mode de vie hivernal des Montagnais, à leur errance (« ils cherchent leur vie dans les bois ») : c'est un état de désordre complet qui est causé par le fait qu'ils dépendent d'une *sylva* inconstante. La conception du missionnaire de l'« homme sauvage » est ainsi tributaire de sa conception agraire (*ager*) de l'espace, où la forêt est imaginée comme un lieu de non-sens.

Le discours alimentaire ne fait cependant pas qu'introduire une lecture économique de la culture autochtone. L'*analogie*, omniprésente dans le texte, entre la

terre et l'âme autochtones, qui sont toutes deux en friche, nous oblige à lire la taxinomie d'objets empiriques du chapitre VII à un autre niveau : c'est la description de l'âme autochtone. Plus qu'un simple effet d'écriture, de rhétorique, l'*analogie* apparaît comme un mode de pensée qui révèle une conception du monde où ses différentes facettes correspondent les unes aux autres et s'éclairent réciproquement. Dans ce cas-ci, la terre révèle l'âme des Amérindiens et le potentiel cultivable de l'une laisse entrevoir les moissons prodigieuses que fournira l'autre. L'inventaire du manger autochtone apparaît ainsi comme une description de la potentialité cultivable que recèle l'âme sauvage.

Dans le discours alimentaire, la viande, *caro*, occupe une place fondamentale. Il s'agit évidemment du reflet d'une réalité indéniable des peuples errants. Mais la signification particulière que donne le narrateur à ce référent alimentaire s'explique par le fait qu'on croyait à l'époque que sa consommation avait des répercussions directes sur le tempérament, qu'elle rendait plus débauché. L'aliment permet ainsi de dire le « Sauvage » en amenant le sens du référent à un autre niveau, changement de niveau qui s'appuie cette fois sur une induction médicale : ce que l'on mange a une influence sur ce que nous sommes. Cette induction permet au missionnaire d'interpréter le goût effréné pour la graisse comme le symbole transculturel du « populaire ». Le référent alimentaire apparaît donc comme la base d'une herméneutique de la religion sauvage qui repose sur l'*analogie* entre leur mode de vie hivernal et le Carnaval européen, en les posant comme des lieux de désordre. Au coeur de ce discours sur leur mode de vie se trouve donc un référent alimentaire à forte connotation sociale, qui donne sa légitimité à l'interprétation que propose le missionnaire. Le « Sauvage » est ainsi ramené à la place qu'occupe le villageois dans le *monde de référence*. Le Carême et le Carnaval deviennent les emblèmes respectifs de la religion du missionnaire et des « superstitions » des

« Sauvages ». Tout l'univers sémantique associé au Carnaval (comique, farce, renversement des valeurs, accentuation du bas matériel et corporel, etc.) est alors mis à contribution pour discréditer la religion autochtone. Le narrateur met ainsi l'accent sur les ressemblances, les similitudes, les équivalences entre le comparant et le comparé, plutôt que sur les différences, sur ce qui est étrange et incompréhensible de leurs pratiques, sur l'*exotisme*, posant ainsi le travail missionnaire comme l'équivalent du missionnariat rural qui se pratique déjà en France.

La saleté du repas autochtone introduit également un discours plus général sur les mœurs sauvages. C'est que, dans les descriptions qui en sont faites, le narrateur pose implicitement un certain nombre de règles définissant la propreté : on doit éviter la contamination par des éléments minéraux et organiques, on doit distinguer l'espace du nettoyage et celui de l'alimentation, on ne doit pas entrer directement en contact avec le plat commun, etc. Les pratiques autochtones telles qu'elles sont décrites transgressent allègrement ces règles tacites et instaurent, par l'effet repoussoir qu'elles provoquent, une frontière culturelle radicale entre les « Sauvages » et l'identité narrative que représente le missionnaire et son *lecteur modèle*. Contrairement à Sagard qui, par « L'acceptation apparente de la nourriture huronne, après le choc alimentaire du début, veut faire croire à l'adaptation des Récollets »¹⁶⁸, le missionnaire jésuite rejettera toujours catégoriquement la nourriture autochtone : la frontière culturelle que représente l'alimentation paraît infranchissable.

La description du repas autochtone s'inscrit d'ailleurs dans un discours plus large sur la morale de l'Indien, dans la mesure où elle sert à esquisser son portrait moral. Elle apparaît dès lors comme le reflet d'une réalité cachée, invisible. C'est par la description

¹⁶⁸ Louise Côté, *op. cit.*, p. 89.

de son alimentation que peut être exprimé quelque chose d'innommable, d'indicible, d'irrationnel sur l'autochtone : le mal existentiel qu'a ressenti un homme européen dans son univers. La description de la saleté du repas autochtone, c'est l'expression même de l'*exotisme* que représente le mode de vie autochtone.

En décrivant les moeurs et les coutumes des autochtones, le missionnaire fait également la promotion de la culture de l'élite. Leurs pratiques alimentaires sont décrites d'une façon qu'il apparaît nécessaire pour le lecteur de s'en distinguer. En effet, tout homme civilisé ne mange pas avec ses doigts, ne rejette pas ses os dans le plat commun, ne s'empiffre pas comme un animal, etc. Au contraire, il entretient une conversation variée et mange avec lenteur. Le goût, le raffinement et, d'une façon plus ambiguë, le plaisir, représentent les traits fondamentaux des pratiques alimentaires de l'homme civilisé.

La prise en charge des faits alimentaires par les discours économique, social ou axiologique permet une lecture du « Sauvage » qui convient aux fins du récit missionnaire, fins qui sont de susciter la pitié des bienfaiteurs (la figure du pauvre, du démuné), de définir leur évangélisation comme quelque chose d'envisageable (la figure du villageois, du « populaire », de l'ignorant, de l'inculte) et de rejeter radicalement leurs moeurs, leur mode de vie. Or nous avons déjà dit, en lisant attentivement la description de la première rencontre, que le « Sauvage » est représenté d'emblée sous les traits du pauvre de France (« gueux »). Nous avons alors fait remarquer que cette lecture remonte vraisemblablement à une période précédant le départ, puisqu'il s'agit d'une topique dans le discours sur l'autochtone d'Amérique qui remonte aux premiers explorateurs. Avant même que le missionnaire n'ait mis le pied en sol américain, il connaît déjà les arguments lui permettant de légitimer son herméneutique de l'Autre. L'expérience du

lieu enrichira certes la vision qu'il propose de faits ethnographiques inédits, cela est indéniable, mais ces faits sont toujours ramenés à des significations préconçues. Les thèses précèdent ici l'expérience et non l'inverse.

Le point de vue du missionnaire sur la religion autochtone est à ce titre très significatif. De la *Relation* de 1632 à celle de 1634, les faits sur la religion autochtone modifient considérablement la conception que s'en fait le missionnaire. D'un monde sans cultes ni divinités, on passe à un monde sans cultes mais rempli de divinités, puis, dans la *Relation* de 1634, à un monde rempli de cultes et de divinités. Mais cette religion est toujours interprétée par ce qui lui manque : manque de vie religieuse en 1632, manque de cultes en 1633 et manque de spiritualité en 1634. De même, leurs manières de table sont un manque de civilité et d'honnêteté et la nature, aussi luxuriante soit-elle, un manque de culture. Cette interprétation purement négative fait d'ailleurs en sorte que plusieurs éléments nécessaires à la compréhension de leur mode de vie sont tus dans le texte. Pour l'errance, par exemple, qui est interprétée comme un manque d'ordre, de sens, le missionnaire ne nous donne aucune explication sur la façon dont les autochtones se retrouvent dans les bois et y reconnaissent du sens.

L'interprétation de l'univers autochtone autour de la question du manque est certainement liée, en grande partie, aux objectifs arrêtés du missionnaire de transformer l'Autre. La conséquence la plus directe est l'omniprésence du Même, par rapport auquel l'Autre pourra être représenté. En cela, l'autochtone apparaît comme l'antithèse de l'honnête homme, auquel sont associés les notions de luxe, de goût, de raffinement et de plaisir. La figure du Même qui se dessine dans le texte s'avère centrale puisque elle donne tout son sens à celle de l'Autre.

BIBLIOGRAPHIE

I- Corpus principal (éditions citées dans le texte)

LEJEUNE, Paul,

1632. « Brieve relation du voyage de la Nouvelle-France », in *Monumenta Novæ Franciæ*, tome II, édition critique par Lucien Campeau, Rome/Québec, APUD/PUL, 1979, p. 296-323.

1632a. « Relation briesve », in *Monumenta Novæ Franciæ*, tome II, édition critique par Lucien Campeau, Rome/Québec, APUD/PUL, 1979, p. 280-295.

1633. « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1633 », in *Monumenta Novæ Franciæ*, tome II (Etablissement à Québec (1616-1634)), édition critique par Lucien Campeau, Rome/Québec, APUD/PUL, 1979, p. 402-486.

1634. *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, édition critique de la « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand fleuve de saint Laurent en l'année 1634 » par Guy Laflèche, Montréal, PUM, 1973.

1634a. « Lettre du père Lejeune au père Bartelemi Jacquinet », in *Monumenta Novæ Franciæ*, tome II, édition critique par Lucien Campeau, Rome/Québec, APUD/PUL, 1979, p. 505-527.

Autres éditions des Relations

Édition Thwaites : *Jesuit Relations and Allied Documents*, textes originaux en français, latin et italien avec traductions en anglais, Cleveland, édité par Reuben Gold Thwaites, The Burrows Brother Company, 1896-1901, 73 vol. ; réimpression : New York, Pageant Book Company, 1959, 36 vol.

Édition dite « de Québec » : *Les Relations des jésuites*, Québec, Augustin Côté, 1858, 3 vol. ; réimpression : Montréal, Éditions du Jour, 1972, 6 vol.

II- Textes sources

ERASME, *Éloge de la folie*, traduit du latin par Pierre de Nolhac, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

——— *La civilité puérile*, traduit du latin par Isidore Liseux, Paris, Ramsay, 1977.

——— *Éloge de la folie, Adages, Colloques et al.*, Paris, Laffont (coll. « Bouquins »), 1992.

LANCRE, Pierre de, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612 ; réédition avec notes et présentation de Nicole Jacques-Chaquin, Paris, Aubier Montaigne, 1982.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, 3 tomes, Paris, Le livre de poche, 1965.

RABELAIS, François, *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1973.

SAGARD, Gabriel, *Grand voyage du pays des Hurons*, Paris, 1632 ; réimpression : Montréal, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1976.

III- Études sur le corpus des écrits de la Nouvelle-France

BERTHIAUME, Pierre, *L'Aventure américaine au XVIIIe siècle. Du voyage à l'écriture*, Ottawa, PUO, 1990.

——— « Paul Lejeune ou le missionnaire possédé », in *Voix et images*, v. 23, n. 3, 1998, p. 529-543.

BIDEAUX, Michel, « Culture et découverte dans les *Relations des jésuites* », in *XVIIe siècle*, n. 112, 1976, p. 3-30.

——— « Au bon plaisir du narrataire : *L'histoire véritable et naturelle* », in *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Quadarni del seicento francese n. 6, Nizet/Paris, Adriatica/Bari, 1984, p. 207-222.

BOURGUET, Marie-Noëlle, « Le sauvage, le colon et le paysan », in *Les figures de l'Indien*, Montréal, Les Cahiers du département, n. 9, 1988, p. 207-223.

CIORANESCU, Alexandre, « La découverte de l'Amérique et l'art de la description », in *Revue des sciences humaines*, 1962, p. 161-168.

CÔTÉ, Louise, *L'alimentation et la rencontre des cultures : discours alimentaire dans le Grand Voyage du pays des Hurons de Gabriel Sagard (1623-1632)*, mémoire de maîtrise présenté à l'Université Laval, 1991.

DOIRON, Normand, « Voyage et vérité », in *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Quadarni del seicento francese n. 6, Nizet/Paris, Adriatica/Bari, 1984, p. 11-26.

——— *L'art de voyager depuis la Renaissance jusqu'à l'époque classique*, thèse de doctorat présentée à l'Université de Montréal, 1987.

——— « Songes sauvages. De l'interprétation jésuite des songes amérindiens au XVIIe siècle », in *L'Esprit Créateur*, vol. 30, n. 3, 1990, p. 59-66.

FERLAND, Rémi, *Les Relations des Jésuites : un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du père Paul Lejeune*, thèse de doctorat présentée à l'Université Laval, 1991.

FOURNIER, Martin, « Paul Lejeune et Gabriel Sagard : deux visions du monde et des Amérindiens », in *Canadian Folklore canadien* (Spécial « Amérindiens/Amerindians »), v. 17, n. 1, 1995, p. 85-101.

GAGNON, François-Marc, « Le castor et ses "signatures" », in *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Quadarni del seicento francese n. 6, Nizet/Paris, Adriatica/Bari, 1984, p. 255-266.

GAGNON, François-Marc, PETEL, Denise, *Hommes effarables et bestes sauvages. Images du Nouveau Monde d'après les voyages de Jacques Cartier*, Montréal, Boréal, 1986.

JOLY, Raymond, « Des cannibales : essai de lecture psychanalytique de deux *Relations* du P. Paul Lejeune », in *Rhétorique et conquête missionnaire : le Jésuite Paul Lejeune*, Québec, Septentrion, 1993, p. 101-129.

LAFLÈCHE, Guy, « Introduction », in *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, Montréal, PUM, 1973, p. IX-XLI.

——— « Le narrateur des Premières Relations », in *Revue de l'Université d'Ottawa*, v. 48, n. 1-2, 1978, p. 46-61.

- « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France », in *Sciences religieuses/Studies in Religion*, v. 9, n. 2, 1980, p. 137-160.
- LE BRAS, Yvon, *L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune*, thèse de doctorat présentée à l'Université Laval, 1992.
- LEONIE, Sylviane, « De l'aventure à l'inventaire : *Le grand voyage du pays des Hurons* de Gabriel Sagard, in *Scritti sulla Nouvelle-France nel seicento*, Quadarni del siecento francese n. 6, Nizet/Paris, Adriatica/Bari, 1984, p. 113-127.
- MELANÇON, Robert, « Supplément à la Relation de 1634 », in *Études françaises*, vol. 10, n. 2, 1974, p. 202-218.
- MOREAU, Jean-François, « Réflexion sur les chasseurs-cueilleurs. Les Montagnais décrits par Le Jeune en 1634 », in *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 10, n. 1-2, 1980, p. 40-49.
- NAVET, E., « Indiens d'Amérique du nord dans la littérature occidentale », in *Dictionnaire des littératures*, tome II, Paris, PUF, 1994, p. 1680-1690.
- OUELLET, Réal, « Entreprise missionnaire et ethnographique dans les premières relations de Lejeune », in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), Université Clermont-Ferrand II, 1987, p. 93-105.
- PARENT, Marie, *Procédés discursifs d'héroïsation du protagoniste dans Le Grand Voyage du pays des Hurons de Sagard et la Relation de 1634 de Lejeune*, mémoire de maîtrise présenté à l'Université Laval, 1986.
- PIOFFET, Marie-Christine, OUELLET, Réal, « La figure du voyageur-missionnaire en Nouvelle-France dans les relations de Sagard et de Lejeune (1632) », in *Revue des sciences humaines*, n. 245, 1997, p. 93-110.
- POULIOT, Léon, *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940.
- PRINCIPE, Charles, « Les Jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada », in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), Université Clermont-Ferrand II, 1987, p. 309-320.
- RIGAULT, Claude, OUELLET, Réal, « Relations des Jésuites », in *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec*, tome I, Montréal, Fides, p. 637-649.
- ROUSSEAU, Jacques, « L'aurore de l'agriculture », in *L'Actualité économique*, vol. 2, n. 3, janvier 1944, p. 344-361.
- « Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale », in *Les Cahiers des Dix*, n. 17, 1952, p. 183-208.
- « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie », in *Les Cahiers des Dix*, n. 18, 1953, p. 129-155.
- « De menus rites païens de la forêt canadienne », in *Les Cahiers des Dix*, n. 19, 1954, p. 187-231.
- « Astam mitchoun ! Essai sur la gastronomie amérindienne », in *Les Cahiers des Dix*, n. 22, 1957, p. 193-211.
- « Le partage du gibier dans la cuisine des Montagnais-Naskapi », in *Anthropologica* (première série), n. 1, 1955, p. 215-217.
- « Les Sachems délibèrent autour du feu de camp », in *Les Cahiers des Dix*, n. 24, 1959, p. 9-49.

- « Pierre Boucher, Naturaliste et Géographe », in *Histoire véritable et naturelle* de Pierre Boucher, Boucherville, Société d'histoire de Boucherville, 1964, p. 262-400.
- THÉRIEN, Gilles, *L'Indien imaginaire. Eléments pour une hypothèse*, Montréal, Département d'études littéraires de l'UQAM, n. 1, 1985.
- « Discursives de l'Indien » et « L'Indien du discours », in *Les figures de l'Indien*, Montréal, Les Cahiers du département d'études littéraires, n. 9, 1988, p. 5-6 et 355-367.
- « Le spectacle sauvage », in *L'Esprit Créateur*, vol. 30, n. 3, 1990, p. 37-66.
- TRIGGER, Bruce, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, traduit de l'anglais par Georges Khal, Montréal, Boréal, 1992.
- TYROLER, Marjorie-Jane, *La description du Sauvage dans les Relations de Paul Lejeune*, mémoire de maîtrise présenté à L'Université McGill, 1988.
- WARWICK, Jack, « Sous le signe de la faim. Reportage et langage de l'alimentation dans l'oeuvre de Gabriel Sagard », in *Solitude rompue*, Ottawa, éditions de l'Université d'Ottawa (coll. « Cahiers du CRCCF »), 1986, p. 405-414.
- « Les vertus des payens selon les missionnaires », in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), Université Clermont-Ferrand II, 1987, p.115-124.
- « L'Antiquité dans le cadre référentiel du sauvage; 1615-1642 », in *Les figures de l'Indien*, Montréal, Les Cahiers du département, n. 9, 1988, p. 107-117.

IV- Théorie

- AFFERGAN, Francis, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987.
- CHARBONNEL, Nanine, *Les aventures de la métaphore*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1991.
- DUBUISSON, « Anthropologie poétique. Prolégomènes à une anthropologie du texte », in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n. 111-112, 1989, p. 222-236.
- ECO, Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset (coll. « Le livre de poche »), 1985.
- ELIAS, Norbert, *La civilisation des moeurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Levy, 1991.
- FABR, Peter, ARMELAGOS, Georges, *Anthropologie des coutumes alimentaires*, traduit de l'américain par William Desmond, Paris, Denoël, 1985.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil (coll. « Poétique »), 1972.
- HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai de représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983, 1984 et 1985.
- THÉRIEN, Gilles, « Discours ethnologique et/ou discours fictionnel », in *TLE (Théorie, littérature, enseignement)*, n. 6, 1989, p. 139-157.
- TOFFIN, Gérard, « Écriture romanesque et écriture de l'ethnographe », in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n. 111-112, 1989, p. 34-49.

WEINRICH, Harald, *Le Temps. Le récit et le commentaire*, Paris, Seuil, traduit de l'allemand par Michèle Lacoste, 1973.

V- Sources historiques

a) Langue et vocabulaire

BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950.

FÉRAUD, Jean-François, *Dictionnaire critique de la langue française*, 1787 ; réimpression : Tübingen, Max Niemeyer, Verlag, 1984.

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel*, 1690 ; réimpression en trois tomes : Paris, SNL/Le Robert, 1978.

GAFFIOT, Felix, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

GIRODET, Jean, *Logos. Le grand dictionnaire de la langue française*, Paris, Bordas, 1976.

LITTRÉ, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Gallimard/Hachette, 1964.

NICOT, Jean, *Thresor de la langue française*, 1621 ; réimpression : Paris, A. et J. Picard et cie, 1960.

REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993.

RICHELET, Pierre, *Dictionnaire françois*, 1680 ; réimpression : Genève, Slatkine Reprints, 1970.

Dictionnaire de Trévoux, Paris, Cie des libraires associés, 1771.

b) Histoire de l'alimentation

BENNASSAR, Bartolomé, COY, Joseph, « Contribution à l'histoire de la consommation alimentaire du XIVE au XIXe siècle », in *Annales E.S.C.*, n. 30, 1975, p. 402-430.

BLOCH, Marc, « Les aliments de l'ancienne France », in *Pour une histoire de l'alimentation : recueil de travaux*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 231-235.

BLOND, Georges et Germaine, *Festins de tous les temps. Histoire pittoresque de notre alimentation*, Paris, Fayard, 1976.

BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1967.

COUPERIE, Pierre, « Les marchés de pourvoierie : viandes et poissons chez les Grands au XVIIe siècle » in *Pour une histoire de l'alimentation : recueil de travaux*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 241-253.

——— « Régimes alimentaires dans la France du XVIIe siècle », in *Annales E.S.C.*, n. 18, 1963, p. 1133-1141.

FLANDRIN, Jean-Louis, « La distinction par le goût », in *Histoire de la vie privée*, tome III, Paris, Seuil, 1987, p. 267-309.

——— « Le goût et la nécessité : réflexions sur l'usage des graisses dans la cuisine de l'Europe occidentale (XVIe-XVIIIe siècle) », in *Annales ESC*, n. 38, 1983, p. 369-401.

GÉLIS, Jacques, *Entrer dans la vie : naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1978.

- KETCHAM WHEATON, Barbara, *L'office et la bouche. Histoire des moeurs de table en France 1300-1789*, traduit de l'américain par Béatrice Vierne, Paris, Calmann-Lévy, 1984.
- MAGENDIE, Maurice, *La politesse mondaine. Les théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1650*, 1925 ; réimpression : Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- MONTANARI, Massimo, *La faim et l'abondance : histoire de l'alimentation en Europe*, traduit de l'italien par Monique Aymard, Paris, Seuil, 1995.
- MUCHEMBLED, Robert, *Cultures et société en France du début du XVIe siècle au milieu du XVIIe siècle*, Paris, Sedes, 1995.
- NEVEUX, Hugues, « L'alimentation du XIVE au XVIIIe siècle. Essai de mise au point », in *Revue d'Histoire économique et sociale*, vol. 51, n. 3, 1973, p. 336-379.
- PIUZ, Anne-Marie, « Alimentation populaire et sous-alimentation au XVIIe siècle. Le cas de Genève et de sa région », in *Pour une histoire de l'alimentation : recueil de travaux*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 129-145.
- REVEL, Jacques, « Les usages de la civilité », in *Histoire de la vie privée*, tome III, Paris, Seuil, 1987, p. 168-209.
- REVEL, Jean-François, *Un festin en parole. Histoire littéraire de la sensibilité gastronomique de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Pauvert, 1979.
- SALVADORI, Philippe, *La chasse sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1996.
- SOLER, Jean, « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », in *Annales E.S.C.*, n. 28, 1973, p. 943-955.
- STEINMETZ, Rudy, « Conceptions du corps à travers l'acte alimentaire aux XVIIe et XVIIIe siècles », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 35, 1988, p. 3-35.
- TOUSSAINT SAMAT, Marguelonne, *Histoire naturelle et morale des nourritures*, Paris, Bordas, 1987.
- VIGARELLO, Georges, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985.

c) Histoires littéraire et religieuse

- BAKHTINE, Mikhaïl, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, traduit du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970.
- BUSSON, Henri, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933.
- CERTEAU, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- « Le 17^e siècle français », in *Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris/Rome, Beauchesne/Centrum Ignatianum, 1974, p. 71-109.
- *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980.
- *La fable mystique : XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1987.
- DAINVILLE, François de, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, Beauchesne, 1940.
- *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Minuit, 1978.
- DELMAS, Christian, *La tragédie de l'Âge Classique (1553-1770)*, Paris, Seuil, 1994.
- DELUMEAU, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1985.

- GAIGNEBET, Claude, « Le combat de Carnaval et de Carême de P. Bruegel (1559) », in *Annales E.S.C.*, vol. 27, n. 2, 1972, p. 313-345.
- GODARD DE DONVILLE, Louise, « Les combats exemplaires du Père François Garasse », in *Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), Université Clermont-Ferrand II, 1987, p. 197-206.
- « Le libertin “persécuteur de la foi” de Bédé le Vénérable au Père Garasse », in *Papers on French Seventeenth Century literature*, v. 14, n. 26, 1987, p. 105-120.
- GRINBERG, Martine, « Carnaval et société urbaine XIVE-XVIe siècles : le royaume dans la ville », in *Ethnologie française*, vol. 4, n. 3, 1974, p. 215-244.
- GRINBERG, Martine, KINSER, Sam, « Les combats de Carnaval et de Carême. Trajets d'une métaphore », in *Annales E.S.C.*, n. 38, 1983, p. 65-98.
- HOUDARD, Sophie, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, Paris, Cerf, 1992.
- MARGOLIN, Jean-Claude, « L'idée de nature dans la pensée d'Érasme », in *Recherches érasmiennes*, Genève, Droz, 1969, p. 9-44.
- SCHMELING, Manfred, « Le théâtre dans le théâtre jusqu'au dix-neuvième siècle », in *Archives des lettres modernes*, no 204, 1982, p. 17-46.
- TOCANNE, Bernard, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Paris, Klincksieck, 1978.
- TRIBOULET, Raymond, « Corneille et l'aspiration au martyr », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 85, n. 5, 1985, p. 771-784.