

2ml. 2865.2

Université de Montréal

La représentation de l'Amérindien et de la nature
chez Joseph-Charles Taché et Philippe-Joseph Aubert de Gaspé

par

Vicky Tessier

Département de littérature comparée

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 littérature comparée

Mars 2001

© Vicky Tessier, 2001



PR
14
U54
2001
V.015

11/15/01
11/15/01

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La représentation de l'Amérindien et de la nature
chez Joseph-Charles Taché et Philippe-Joseph Aubert de Gaspé

présenté par :

Vicky Tessier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

CHANADY, Amaryl	Présidente-rapporteure
CARDINAL, Jacques	Directeur de recherche
CAMBRON, Micheline	Membre du jury

Mémoire accepté le :

SOMMAIRE

C'est par la lecture de plus d'une centaine de contes, nouvelles et autres récits brefs canadiens-français du XIX^e siècle que nous nous sommes intéressés à la figure de l'Amérindien, laquelle se dissimule constamment dans ce corpus (même si elle y est parfois discrète). Un indéniable malaise entoure ce thème, malaise dont les racines sont enterrées plus profondément qu'on ne le croit de prime abord et qui persiste au siècle suivant (et même encore de nos jours, que ce soit en littérature ou sur la scène politique). Nous avons d'ailleurs constaté, grâce à un travail portant sur *l'Identité problématique dans le Ciel de Québec de Jacques Ferron*, la récurrence de la difficulté à être métis (c'est le cas d'Henri Scott ou Sicotte et des Chiquettes, mais aussi celui du personnage errant qu'est Frank-Anacharsis Scot dit François-Anacharsis Scot dit Pit Scot dit François Scot dit -- éventuellement selon Ferron -- François-Anacharsis Sicotte dit Pit) ainsi que l'incapacité, pour ceux qui se disent "non-métis", d'aborder le délicat sujet des communautés ou des individus métissés, voire de les reconnaître.

Il est impossible de contourner, d'ignorer les autochtones -- tant ceux qui vivent parmi (ou à l'écart de) nous que les personnages littéraires -- parce qu'ils occupent une place primordiale dans les nations et les littératures américaines, et ce, malgré l'ambiguïté de leur statut. C'est pourquoi nous avons décidé d'examiner la figure littéraire de l'Amérindien ainsi que les enjeux qu'elle met en scène au XIX^e siècle. À l'instar du personnage, ces enjeux se démultiplient et se reflètent l'un l'autre de façon parfois surprenante, souvent paradoxale. Toutefois, étant donné l'ampleur du corpus dans lequel la trace du "sauvage" est perceptible, nous avons privilégié l'analyse de textes de Joseph-Charles Taché et de Philippe-Joseph Aubert de Gaspé qui confrontent le lecteur à des

figures autochtones particulières. Et, grâce à nos lectures personnelles ainsi qu'aux travaux, entre autres, de Maurice Lemire, nous avons pu contextualiser leurs oeuvres dans l'ensemble des récits qui abordent la même problématique.

De façon générale, nous avons partagé notre mémoire en deux chapitres en fonction des deux auteurs, et les parties qui constituent chacun de ces chapitres correspondent aux différents récits qui composent leurs oeuvres, soit les *Trois légendes de mon pays* de Taché et un recueil de textes écrits par Gaspé publié de façon posthume, *Divers*. Dans le cas de Taché, nous avons succinctement comparé les différentes représentations de l'Amérindien contenues dans ses légendes à celles élaborées dans certains des récits de *Forestiers et voyageurs* ; en ce qui concerne Gaspé, nous avons débuté par l'analyse d'un texte retrouvé par un biographe de cet écrivain, Jacques Castonguay, et intitulé : "Les aborigènes". La mise en scène du "sauvage" et de la nature qui l'entoure ainsi que le rôle discursif accordé à l'Amérindien ont particulièrement retenu notre attention. Ces éléments recèlent en effet quantité de renseignements précieux sur la perception qu'ont les Canadiens français de celui qu'ils désignent généralement par le terme "sauvage" et sur les diverses significations que diffuse l'entité polymorphe créée par les écrivains.

Pour que cette analyse ne repose pas simplement sur les récits de Taché et de Gaspé, nous les avons examinés à l'aide de travaux de Margaret Atwood, Luc Bureau, Denys Delâge, Rémi Ferland, Claude Fohlen, Maurice Lemire, Albert Memmi, Donald B. Smith, Tzvetan Todorov, Roland Viau, etc. Parallèlement à ces auteurs, nous avons aussi tenu compte d'actes de colloques concernant la figure de l'Indien et les minorités ainsi que d'une multitude d'articles contemporains et d'écrits du XIX^e siècle portant sur l'autochtone, la légende et la société canadienne-française.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	iii
INTRODUCTION	1
A. JOSEPH-CHARLES TACHÉ (1820-1894)	12
1. Éléments biographiques	12
2. <i>Trois légendes de mon pays</i> (1861)	15
a) “Au lecteur” et “Prologue”	18
b) “L’Îlet au Massacre ou l’Évangile ignoré” et “Réflexions”	24
c) “Le Sagamo du Kapskouk ou l’Évangile prêché”	36
d) “Le Géant des Méchins ou l’Évangile accepté” et “Conclusion”	45
3. <i>Forestiers et voyageurs</i> (1863)	52
B. PHILIPPE-JOSEPH AUBERT DE GASPÉ (1786-1871)	58
1. Éléments biographiques	58
2. <i>Divers</i> (1893)	63
a) “Les aborigènes”	65
b) “Femme de la tribu des Renards”	71
c) “Le Loup-Jaune, ancien chef maléchite”	78
d) “Le village indien de la Jeune-Lorette (tradition)”	89
CONCLUSION	102
Sources bibliographiques	119

INTRODUCTION

Ces livres ont beau vouloir mentir, si vous ne croyez pas ce qu'ils disent, la manière dont ils le disent suffira pour vous éclairer : les pensées qu'ils contiennent comme les pierres de l'aérolites [*sic*] sont incandescentes peut-être, mais en elles est empreint l'esprit de l'époque.¹

P.-J.-O. Chauveau

La littérature canadienne-française du XIX^e siècle demeure un domaine relativement peu exploré par la critique et l'enseignement. Trop souvent ignorée, elle est parfois retirée de l'oubli à son détriment : d'aucuns lui reprochent sa médiocrité, sa propension à imiter les littératures européennes et à se réclamer maladroitement du romantisme français², voire son échec³. Les critiques s'entendent en général sur le fait que cette jeune littérature, née en réaction aux échecs politiques d'un peuple conquis par les Britanniques, n'impressionne guère du point de vue formel. Encore hésitants lors de la seconde moitié du XIX^e siècle, les écrivains canadiens-français oscillent certes entre les procédés littéraires qui font la gloire du Vieux Continent et l'originalité à laquelle ils

¹ Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, "État de la littérature en France, depuis la Révolution" (1844), *le Répertoire national* de James Huston, vol. III, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 200.

² Arsène Lauzière s'insurge contre la réduction de la littérature canadienne du XIX^e siècle à l'imitation et au romantisme français. Il amorce une démythification de ce quasi "dogme littéraire" dans des articles parus dans la revue *Culture* en 1957-1958.

³ Une thèse écrite par Jean-René Plante s'intitule même : *l'Échec de la littérature québécoise au XIX^e siècle: les Anciens Canadiens comme révélateur de la problématique littéraire québécoise de l'époque*, Montréal, Université McGill, 1982, 270 p. Évidemment, l'auteur justifie ce supposé échec en fonction de critères bien précis, mais le titre de sa thèse est tout de même sévère.

aspirent afin de diffuser un nationalisme balbutiant. Toutefois, les faiblesses mêmes de leur style littéraire sont significatives d'une époque caractérisée par de multiples failles : la langue, la nationalité, les classes sociales, la difficulté d'accéder à l'instruction, l'analphabétisme, les revers politiques, la rupture d'avec la mère patrie, la domination britannique, etc., consistent en autant de facteurs qui déchirent la nation, ce dont témoigne l'expression problématique des écrivains de l'époque.

Davantage d'études portent sur les thèmes littéraires récurrents au XIX^e siècle. En effet, comme les jugements péjoratifs concernant l'aspect stylistique des oeuvres littéraires de ce siècle sont quasi unanimes, une majorité d'analyses ont pour objet le "contenu" de ces dernières. L'un des thèmes ayant fait couler le plus d'encre est sans contredit celui de l'"Indien" et de ses multiples avatars⁴. Maurice Lemire constate que "[I]a vie des premiers habitants de l'Amérique offrait à nos romanciers une matière beaucoup plus abondante que celle des fondateurs [...] À partir de 1827 jusqu'à 1924, il se développe sur un canevas unique grâce aux influences de Chateaubriand, Lamartine et Fenimore Cooper."⁵ Alors que d'autres thèmes littéraires tels la religion, la famille, la patrie et l'attachement à la terre suscitent pendant longtemps une certaine unanimité, le polymorphisme de cette figure est le signe d'un malaise que les écrivains tentent de maîtriser en fonction de leurs convictions ou de leurs incertitudes⁶. "[D]'une manière générale, on a pu constater que "l'image de l'Indien a évolué tout au long de l'histoire du Canada, depuis le noble sauvage (1535-1650), le guerrier (1650-1830), le problème social (1830-1950), jusqu'au contestataire

⁴ Quelques-uns de ces avatars sont les suivants : l'Iroquoise, les maudits sauvages, les cruels Iroquois (ou les Renards), le noble Huron, les jongleurs, la Jongleuse (aussi appelée la Dame aux Glaïeuls, Matshi Skouéou ou la Mauvaise Femme), les sauvages (sans connotation franchement péjorative), les serpents (et autres manifestations du démon), les barbares, les infidèles, les convertis, les guides, etc. Dans ce mémoire, les termes "Amérindien", "aborigène" et "autochtone" ont été privilégiés malgré leur caractère anachronique, et ce, sans réelle distinction.

⁵ Maurice Lemire, *les Grands Thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. "Vie des Lettres canadiennes"), 1970, p. 25.

⁶ C'est ce que démontre Lemire dans *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, Montréal, L'Hexagone (coll. "Essais littéraires"), 1993, 280 p. À la fin de l'introduction de cet ouvrage, il soutient que "[I]a multiplicité des oeuvres sur un même thème à une même époque indique une faille particulièrement difficile à combler entre le réel et le conceptuel. À ce titre", ajoute-t-il, "les grandes époques de la littérature seraient moins des époques de crise sociale que de prise de conscience." (p. 20). D'où l'intérêt d'examiner la(es) signification(s) de la figure de l'Amérindien en tant que thème récurrent, sous différentes formes, chez deux auteurs majeurs de la seconde partie du XIX^e siècle.

radical (1950 à nos jours)”.⁷ Cette succession de “types” révèle que peu cherchent à saisir la complexité des enjeux relatifs aux autochtones selon la réalité de ces derniers⁸.

C’est qu’au lendemain de la Conquête de 1763, la relation qui unit la société vaincue avec le “sauvage”, entité dont la construction remonte aux premiers découvreurs du Canada⁹, constitue un enjeu primordial. Selon Mireille Chartrand, “[l]’identification à l’Indien vient [...] de la peur de disparaître.¹⁰” Elle explicite cela en soulignant que dans le poème “Le dernier Huron” de François-Xavier Garneau, écrit en réaction contre l’Acte d’Union de 1840 qui tendait à l’assimilation des Canadiens francophones, ce qui est représenté, c’est “le noble sauvage ou l’Indien héroïque en relation étroite avec la nature” ; “Garneau, par l’interposition de la plainte d’un Huron, s’adresse directement aux Canadiens pour les avertir de sa crainte de leur disparition [...]”¹¹ En souvenir des événements de 1837-1838 auxquels son père avait participé, Honoré Mercier proclame même avec amertume : “Nous étions les Métis du Bas-Canada.¹²” Or, cette vision diffère quelque peu de celle contenue, entre autres, dans les *Trois légendes de mon pays*¹³ de Joseph-Charles Taché (1820-1894), car même si le “bon sauvage” auquel la nation canadienne-française peut s’identifier y est présent, sa représentation concerne moins la crainte de l’assimilation par les colonisateurs que la réussite de l’évangélisation des missionnaires et le triomphe de la religion (du moins explicitement).

⁷ Katie Cooke citant Surtees (1977, p. 113), *l’Image des Indiens chez les non-Indiens : revue de recherches récentes effectuées au Canada*, Ottawa, Direction de la recherche des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1984, p. 16.

⁸ Margaret Atwood estime que “[t]he Indians and Eskimos have rarely been considered in and for themselves ; they are usually made into projections of something in the white Canadian psyche, a fear or a wish.” (“First people. Indians and Eskimos as symbols”, *Survival. A Thematic Guide to Canadian Literature*, Toronto, Anansi, 1972, p. 91).

⁹ Mircea Eliade cite G. Cocchiara, un éminent folkloriste italien, qui lui soutient, dans *Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, qu’“avant d’être découvert, le sauvage fut d’abord inventé.” (“Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l’origine”, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard (coll. “Idées”), 1972 (1957), p. 40).

¹⁰ Mireille Chartrand, “Le thème de l’Indien dans la poésie au XIX^e siècle”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, nos 1-2, 1980, p. 72.

¹¹ *Ibid.*, p. 72.

¹² Cité par Laurent Mailhot dans *la Littérature québécoise*, Paris, PUF (coll. “Que sais-je ?”, no 1579), 1974, p. 23.

¹³ Joseph-Charles Taché, *Trois légendes de mon pays ou l’Îlet au Massacre ou l’Évangile ignoré, le Sagamo du Kapskouk ou l’Évangile prêché, le Géant des Méchins ou l’Évangile accepté*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1924 (1861), 128 p.

En effet, dans ce recueil, la plainte nostalgique de l'Amérindien dépossédé de ses terres et de ses moeurs par l'Européen se tait pour que s'élève glorieusement (péremptoirement pourrait-on dire) la parole du missionnaire d'autant plus imbue d'elle-même qu'elle affirme incarner la Vérité du seul vrai Dieu. Les légendes¹⁴ de Taché sont donc construites à partir de cette problématique première¹⁵. L'autre enjeu, qui en fait est lié au précédent, concerne la dualité "bon"/"mauvais sauvage". Mais là encore, un déplacement s'opère : le noble "Indien" aux prises avec l'Iroquois barbare fait place à l'opposition entre le "sauvage" converti et l'"infidèle". Toutefois, malgré ces glissements, un constat s'impose à la lecture de ces légendes : le salut de l'Amérindien dépend exclusivement de l'adhésion de ce dernier à la religion catholique et à la civilisation occidentale. Cette certitude hégémonique traverse tous les récits du XIX^e siècle qui mettent en scène le "sauvage". La seule exception, semble-t-il, est présente dans le recueil *Divers*¹⁶, oeuvre posthume de Philippe-Joseph Aubert de Gaspé (1786-1871), où le personnage-narrateur ne conserve ses préjugés à l'égard du "sauvage" que pour mieux lui permettre de revendiquer ses moeurs ancestrales à travers les confidences que le Loup-Jaune et Ohiarek8en¹⁷, entre autres, consentent à lui dire.

Dans les pages qui suivent, la vision de Taché est développée selon les paramètres énoncés ci-haut afin de mettre en lumière certains préjugés élaborés à partir d'une représentation très précise du "sauvage"¹⁸, et ce, en fonction des effets recherchés par la diffusion de ces mêmes préjugés. Cette élaboration met d'ailleurs en valeur le travail quasi

¹⁴ Le terme "légende" est parfois refusé aux récits brefs de cet auteur. En fait, au XIX^e siècle, les frontières entre le "conte", la "légende" et la "nouvelle" sont souvent floues, imprécises ; les auteurs qualifiaient alors quelquefois indifféremment leurs oeuvres de l'un ou l'autre de ces mots. Nous avons respecté le choix de Taché et avons généralement conservé le terme "légende".

¹⁵ En fait, bien que ceci soit vrai dans les *Trois légendes de mon pays*, certains chapitres de *Forestiers et voyageurs* (1863) révèlent au lecteur quelques-uns des rites et traditions des Amérindiens, et ce, parfois, sans que des comparaisons ne soient alors établies en faveur du christianisme. Le père Michel, voyageur âgé auquel le personnage-narrateur premier cède la narration du récit, adopte alors une posture d'observateur des moeurs autochtones.

¹⁶ Philippe-Joseph Aubert de Gaspé, *Divers*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1924 (1893), 128 p.

¹⁷ Gaspé précise, dans une note en bas de page, que le "8" se prononce "ou".

¹⁸ Il serait injustifié de croire que les auteurs du XIX^e siècle ayant assombri le portrait de l'Amérindien l'ont fait à cette seule fin. En fait, ils ne l'ont pas tous incriminé dans le but ultime de le condamner, mais plutôt afin que l'Indien mette en valeur et exacerbe le courage du pionnier canadien-français et l'héroïsme du missionnaire, ou qu'il soit un contre-modèle servant à réformer les colons aux comportements inadéquats (par exemple, reprocher l'alcoolisme du "sauvage", c'est s'attaquer implicitement à celui des "mauvais chrétiens").

anthropologique¹⁹ de Philippe Aubert de Gaspé, lequel accorde enfin la parole à des Amérindiens qui échappent quelque peu aux stéréotypes. Cela s'explique en partie par le fait que le patriarche reclus qu'est Gaspé lorsqu'il commence à écrire se distingue du mouvement intellectuel de Québec même s'il y est sensible²⁰. Pour mieux saisir en quoi Taché et Gaspé se distinguent entre eux ainsi que par rapport aux autres écrivains de l'époque, il importe de contextualiser, ne serait-ce que brièvement, la problématique du "mythos indien". Pour ce faire, le chapitre que consacre Lemire à la représentation de l'Amérindien dans *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*²¹ constitue une bonne introduction au sujet.

Dans la littérature des débuts, l'Indien est marginalisé parce qu'étant perçu comme un "sauvage" depuis les premiers Blancs venus en Amérique, il est longtemps plus ou moins méprisé. Après la publication du cycle des Natchez de Chateaubriand et celui de Bas-de-Cuir de Cooper naît le mythe européen du "bon sauvage". Lors de la révolte romantique, l'ambigu conflit nature/surnature problématise le mythe précédent : par exemple, dans la première version de "L'Iroquoise" (1827), l'héroïne est déchirée entre son penchant pour ceux qui incarnent le Bien (le missionnaire qui la convertit au catholicisme et un jeune officier français qui l'aime) et son attachement à ses parents iroquois, qui symbolisent le Mal. Cette irrésolution crée un discours polyvalent qui confirme l'ordre établi (l'Iroquoise est secondée par la religion et la force séculière) tout en le contestant (l'action des missionnaires contrevient à l'harmonie de la nature et au rite universel de la reproduction lorsqu'ils incitent les jeunes Amérindiennes à se consacrer à la religion, jugement que l'on peut percevoir à la lecture d'*Atala* de Chateaubriand). Dans "Françoise Brunon. Légende de la Vallée du Saint-Laurent" (1844) de C.-W. Dupont, l'héroïne est même consciente des conséquences dues à l'arrivée des Blancs : "Françoise accuse les Européens d'avoir semé la maladie, la corruption et la mort parmi les naturels de

¹⁹ Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 172.

²⁰ Le genre qu'adopte Gaspé, soit un récit fortement imprégné de la biographie de l'auteur, le distingue également de Taché. Celui-ci favorise la légende, qui lui permet d'élaborer, à partir d'événements historiques, des récits grandioses parfois fantastiques afin d'exprimer ses convictions nationales, alors que Gaspé se concentre sur ses propres réminiscences.

²¹ Lemire, "Le mythos indien", *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 147-185.

l'Amérique. C'est, du même coup, contester l'avantage de la religion.²² Mais la crise romantique se résorbe rapidement, car la contestation de la mission de l'Église ne pouvait perdurer. Ainsi, dans "Louise Chawinikisique" (1835) de Pierre-Georges-Prévost Boucher de Boucherville, la nature est domptée : elle cause la maladie et la mort, alors que la religion donne accès à l'éternité et à l'idéalisation de l'amour. Dans cette légende, les trois caractéristiques du mytheme de l'Iroquoise sont posées : le primitivisme, l'amour et la religion. Ceci permet le "triomphe de la surnature" qui consacre l'effacement de l'archétype du "bon sauvage" européen au profit du "sauvage" vengeur et cruel. Chez François-Xavier Garneau, Joseph-Charles Taché et l'abbé Henri-Raymond Casgrain, l'Amérindien est alors démonisé pour valoriser, entre autres, le missionnaire. Mais, heureusement, il est réhabilité par Philippe-Joseph Aubert de Gaspé dans *Divers*, où l'octogénaire réalise une oeuvre quasi anthropologique. Lemire termine en soulignant qu'en poésie domine le lyrisme : le noble Amérindien regrette la disparition de sa race.

Dans un article antérieur à la *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, Lemire théorise le cadre imaginaire global dans lequel l'on peut inscrire le thème ambigu de l'Indien : "Le problème particulier des Québécois, c'est d'avoir eu à se réinventer un imaginaire. En 1760, ceux que l'on appelait les "habitants" n'étaient plus des Européens, mais ils ne s'identifiaient pas non plus aux Indiens.²³" La nécessité de se créer un nouvel univers symbolique avec la réalité d'ici à la suite de la rupture d'avec la mère patrie est inhérente à la constitution d'une élite nationale²⁴. En effet, à la réalité première qui repose sur un consensus s'ajoute des réalités secondes issues de ceux qui maîtrisent le discours²⁵. C'est pourquoi Lemire s'intéresse à l'évolution de l'élite canadienne-française

²² *Ibid.*, p. 153.

²³ Maurice Lemire, "En quête d'un imaginaire québécois", *Recherches sociographiques*, vol. XXIII, nos 1-2, janvier-août 1982, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 175.

²⁴ L. O. Letourneau énonce d'ailleurs quel est le rôle de l'élite dans la constitution de la nationalité d'un peuple, rôle qu'endossent avec conviction Taché et, de façon plus subtile, Gaspé : "La nationalité, selon nous, n'est pas seulement dans l'originalité des moeurs et des manières, dans la langue, dans la religion ; elle est encore beaucoup dans la chronique d'un peuple, dans ses légendes, dans ses traditions, dans ses souvenirs ; elle est aussi dans tout ce qui le distingue. Elle est illustrée, elle est perpétuée, elle grandit par ses hommes d'élite ; la gloire qu'ils acquièrent, les mérites qu'ils possèdent rejaillissent sur la patrie. C'est sa gloire ; c'est son orgueil." ("La société canadienne" (1845), *le Répertoire national*, vol. III, *op. cit.*, p. 282).

²⁵ Ce que Lemire conceptualise comme suit à partir de la théorie de Peter L. Berger et de Thomas Luckmann (*The Social Construction of Reality*) : "Nous appelons réalité première, la réalité de tous les jours qui peut être définie ou cernée par un vocabulaire déjà bien arrêté [...] L'accord ou le consensus sur

en tant qu'entité ayant imposé des réalités secondes particulières. Cette élite n'est pas homogène ; différents modes de pensée l'animent. Toutefois, pendant près d'un siècle, l'une de ses composantes domine les autres et suscite, dès 1858, le mouvement romantique de l'École patriotique de Québec dont l'abbé Casgrain est l'un des représentants. Ceux qui forment cette élite consistent en

une génération d'historiens-prêtres²⁶ qui récrivirent l'histoire à partir du canevas messianique. La Nouvelle-France, comme le disait son nom, continuait sur le nouveau continent la mission de la France, fille aînée de l'Église. Sa mission unique était de répandre la foi parmi les indigènes d'abord et ensuite parmi les anglo-protestants de l'Amérique.²⁷

S'opposant à tout discours discordant (par exemple celui de Benjamin Sulte qui, n'ayant pas été formé dans les collèges classiques, attribue l'intérêt premier de la France pour le territoire "canadien" au commerce, et non à la mission providentielle glorifiée par ses confrères historiens), les partisans de cette idéologie s'inspirent librement de la réalité canadienne pour reconstruire un réel au service de la société, car "[l]'heure est venue de créer une patrie de la parole [...] La patrie que l'on n'aura pas eue par les armes [défaite des Patriotes], on l'aura par l'imagination. C'est à quoi va s'appliquer la littérature que l'on qualifie volontiers de nationale.²⁸" Afin d'expliquer les défaites militaires et politiques, il faut alors valoriser les qualités déjà prônées dans la Bible : la soumission, l'abnégation, le pardon des injustices et des injures, les sacrifices, etc. Ce discours permet de tout accepter: les succès comme les revers sont attribuables à la bonté de Dieu ou à sa volonté

un minimum de choses permet de la définir comme acceptable par la majorité. À côté de cette réalité quasi sensorielle, il en existe d'autres qui ne jouissent plus du même consensus [...] Comme il s'agit d'univers individuels, il faut compter sur des moyens spéciaux de communication pour les partager. Ce sont les arts et les sciences. Mais la maîtrise de ces disciplines nécessitant un long apprentissage, elles demeurent l'apanage d'une élite. La réalité, que l'on peut appeler seconde par rapport à l'immédiate, s'impose en surdétermination explicative de la première. Bien qu'élaborée par une minorité, elle est proposée à la majorité qui l'accepte un peu à la manière d'un acte de foi, tout en se réservant le droit de veto du "gros bon sens". " ("En quête d'un imaginaire québécois", *op. cit.*, p. 177).

²⁶ Au XIX^e siècle, un lien étroit et primordial se tisse entre la littérature et l'histoire d'ici à l'instar des grandes nations occidentales. L'historien fait preuve d'un double rôle : "Si, d'une part, il tend à démythifier l'histoire en fondant ses explications sur des documents, d'autre part, il concourt à accréditer scientifiquement les légendes particulières à son peuple. Voilà pourquoi l'histoire, au XIX^e siècle, loin de travailler au sens contraire de la littérature, l'épaula et souvent la nourrit.", constate Maurice Lemire dans l'introduction de son ouvrage *les Grands Thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, *op. cit.*, p. 5.

²⁷ Lemire, "En quête d'un imaginaire québécois", *op. cit.*, p. 179.

²⁸ *Ibid.*, p. 184.

d'éprouver ceux qu'il aime. De ces principes naît la conviction de devoir convertir les populations qui n'ont pas eu la chance d'être prédestinées comme "nous" et qui ignorent la Vérité. Lemire reconnaît le succès de l'imaginaire ainsi créé, réalité seconde imposée à la population de la deuxième moitié du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle et majoritairement adoptée par un peuple analphabète soumis à l'autorité du clergé :

Ces orientations, qui étaient plus des directives qu'autre chose, car la censure saura les faire respecter, étaient extrêmement lourdes de conséquences. Elles avaient avant tout pour but de restaurer l'unanimité du discours menacée tant par les jeunes libéraux que par la littérature réaliste ou naturaliste. Pour cela, l'écrivain ne doit pas se servir d'une loupe qui scrute le réel et en fait surgir des interrogations. Il ne fallait surtout pas provoquer une prise de conscience qui aurait pu déboucher sur des réformes. Au lieu de conduire à la réalité, il doit en forger un substitut. C'est ainsi que le mouvement de 1860 inaugure vraiment notre premier âge de la parole parce que le verbe, libéré des entraves du réel, ne se reconnaîtra plus aucune attache envers lui. La réalité seconde ainsi fabriquée va s'imposer au peuple tant par les livres que par les discours et les sermons. Peu à peu les voix dissidentes seront étouffées et tous, clercs et laïcs, parleront à l'unisson. C'est alors qu'Adolphe-Basile Routhier pourra écrire son "Ô ! Canada" et le peuple l'accueillera comme l'expression d'une patrie qu'il croit avoir.²⁹

L'adhésion populaire à ce mouvement, que l'on pourrait qualifier de "naïve", répond en fait à un impératif que ressent, ne serait-ce qu'instinctivement, tout Canadien français, car comme l'écrit si judicieusement L. O. Letourneux, "l'héritage des ancêtres que nous abandonnons, il faut le transmettre intact aux descendants [...] l'isolement est un grand malheur et tend à nous décomposer comme corps social."³⁰

C'est dans cet univers symbolique, qu'il contribue d'ailleurs à diffuser, que Joseph-Charles Taché rédige ses légendes au début des années 1860 et qu'il les publie dans *Les Soirées Canadiennes*, revue fondée en 1861 par un groupe d'intellectuels dont il fait alors partie. S'il prend conscience de l'importance de conserver les contes et légendes diffusés par la tradition orale, ce n'est pas seulement pour suivre l'exemple de Nodier, dont la célèbre phrase -- "Hâtons-nous de raconter les délicieuses histoires du peuple avant qu'il les ait oubliées." -- est devenue le mot d'ordre des *Soirées Canadiennes*, mais surtout pour

²⁹ *Ibid.*, p. 185-186.

³⁰ Letourneux, *op. cit.*, p. 295.

contrer l'exubérance et la liberté des traditions populaires auxquelles ne rebutent pas les oppositions. L'imaginaire savant, qui refuse les points névralgiques, aspire à l'harmonie en dépit de son caractère factice³¹ pour conserver l'intégrité du "corps social". C'est ainsi que "la littérature, apanage d'une élite en position de supériorité par rapport à la masse, exerce d'une façon ou d'une autre une violence symbolique sur le peuple afin de rétablir l'ordre menacé" et qu'"elle travaille sur l'imagination populaire pour la transformer en fonction des valeurs établies par la classe dominante."³² L'une des causes du succès de l'imaginaire de cette classe dominante consiste en ceci : lors de la première partie du XIX^e siècle, la progéniture de l'élite seigneuriale et bourgeoise reçoit une certaine éducation classique et fréquente les mêmes lieux (dont le Séminaire de Québec³³) et cercles. Cette génération devient, dans la seconde moitié du siècle, la nouvelle élite et désire alors que la société adopte sa propre vision du monde, vision qui s'éloigne de plus en plus des anciennes valeurs liées au régime seigneurial au profit de celles des professions libérales et du clergé. Outre l'homogénéité, relative, du corps qu'elle forme, cette élite bénéficie également du fait que "[d]ans un pays neuf que le mouvement historique occidental n'a pas encore englobé, tout demeure dans le domaine de la virtualité" ; il est alors possible de "décroche[r] complètement de la réalité canadienne pour verser dans un idéalisme absolu."³⁴ Il s'agit donc non seulement pour cette élite d'imposer sa vision du monde à ses compatriotes et contemporains, mais également de transmettre cet héritage aux générations à venir³⁵.

³¹ Lemire se réfère implicitement à la théorie d'Aristote pour expliquer le rôle des oeuvres issues de l'imaginaire savant : "L'oeuvre d'art placée en médiation entre dominants et dominés exerce un rôle de réconciliation pour rendre acceptable une réalité déchirante, ou encore de catharsis pour éliminer le mal et rétablir la santé de l'organisme social." ("Introduction", *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, *op. cit.*, p. 19.).

³² *Ibid.*, p. 11-12.

³³ Donald B. Smith écrit qu'il se crée "une nouvelle élite dans les collèges classiques contrôlés par l'Église[;] malgré leur petit nombre (il n'y en a que quinze dans toute la province en 1860) ces collèges exercent une influence considérable. Les prêtres orientent les élèves vers les trois professions, le droit, la médecine et la prêtrise. C'est le groupe relativement restreint des diplômés de ces collèges qui constitue l'auditoire possible de la douzaine de leurs confrères pour qui écrire l'histoire est un passe-temps." (*le "Sauvage" pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIX^e et XX^e siècles*, LaSalle, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH (coll. "Cultures amérindiennes"), 1979, p. 69).

³⁴ Lemire, "En quête d'un imaginaire québécois", *op. cit.*, p. 179.

³⁵ James Huston est particulièrement sensible à l'importance de conserver "les traditions, les coutumes, les moeurs nationales" pour la postérité grâce à une littérature nationale qu'il faut préserver. ("Introduction",

La population canadienne, qui a depuis longtemps été coupée de l'Europe après les événements politiques qui ont marqué sa jeune histoire, n'a toutefois pour seule référence que la réalité, encore méconnue, d'un continent qu'elle découvre à peine et qui la désoriente. C'est ainsi, selon Jean Rigault, que

[l]a peur, l'isolement, le mystère d'un monde immense, dur et en partie inconnu ; les longues soirées d'hiver avec la neige, peu de feu et peu de lumière et si peu loin des loups et des ours ; le manque d'instruction, l'emprise d'un curé prêchant surtout la loi morale, invitant à craindre les forces du Mal, expliquent le développement religieux du conte au Québec.³⁶

En quête d'un imaginaire pour exprimer son idéologie nationale, l'élite observe ce qui l'entoure, et l'attrait qui réside en la figure de l'"Indien" ne lui échappe pas. "Puisque le merveilleux prospère dans un climat païen, nos romanciers, comme autrefois les fondateurs et les colons du pays, découvrent et relatent les moeurs superstitieuses des Peaux-rouges.³⁷" Mais ils se prennent à leur propre piège, et à l'exception de Napoléon Legendre³⁸ et de Philippe Aubert de Gaspé (dont il convient toutefois de nuancer l'intervention, ce que nous ferons dans le présent mémoire), ce n'est qu'au siècle suivant (avec des auteurs tels Jacques Ferron) que les Canadiens prennent conscience que l'entité créée dès la venue des premiers explorateurs est

[u]n sauvage, il faut bien le dire qui n'a rien à voir avec l'Amérindien. Ce sauvage nous appartient dans la mesure où il relève beaucoup plus de la représentation que nous nous en faisons que de la tente où il est né [...] Notre lunette mal polie crée les mêmes phénomènes de distorsions qu'à l'époque de François 1^{er} [...] Nous sommes prisonniers de notre imaginaire.³⁹

le Répertoire national, vol. I, *op. cit.*, p. v.) Quatre années auparavant, Pierre-Joseph-Olivier Chauveau exprime la même idée avec conviction et offre probablement à la littérature son plus bel hommage : "la littérature d'un peuple, c'est son histoire [...] Elle renferme à peu près toutes choses, et c'est grâce à la précieuse qualité qu'elle a de survivre à tout, qu'il nous est donné de connaître les sociétés qui nous ont précédés [...] la littérature est souvent le seul résidu qu'il soit possible d'analyser." (*op. cit.*, p. 199).

³⁶ Jean Rigault, "Le conte au Québec au XIX^e siècle", *Canadian Literature*, no 53, été 1972, p. 79.

³⁷ Lauzière, "Primevères du roman canadien-français. Filiation littéraire : les thèmes", *Culture*, t. XVIII, 3, 1957, p. 241.

³⁸ Napoléon Legendre (1841-1907) est un fonctionnaire québécois qui, en 1884, prononce un discours à la Société royale du Canada dans lequel il conteste l'image que ses contemporains se font des "races indigènes" ("Les races indigènes de l'Amérique devant l'Histoire", *Mémoires de la Société royale du Canada*, section 1, I, 1884, p. 25-30).

³⁹ André Vanasse, "Débusquer l'Indien de la forêt du littéraire", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, nos 1-2, 1980, p. 70.

Le “sauvage”, duquel les colonisateurs se distinguent sans cesse, n’est pas le seul à faire vibrer leur imagination : l’“exotisme” du territoire canadien les fascine également. D’ailleurs, la représentation de l’Amérindien est inhérente à celle de la nature de laquelle il est issu. Margaret Atwood mentionne cet aspect avec pertinence (même si les autorités citées sont américaines, des perceptions similaires se retrouvent chez les écrivains canadiens-français) dans le passage qui suit :

Of course, the values ascribed to the Indian will depend on what the white writer feels about Nature, and America has always had mixed feelings about that. At one end of the spectrum is Thoreau, wishing to immerse himself in swamps for the positive vibrations ; at the other end is Benjamin Franklin, who didn’t like Nature. He thought it was unfortunate that the Indians got so drunk on white man’s firewater, but maybe it was a good thing after all because that way they will die sooner and make way for Civilization. Most Western movies are on the side of Franklin : the usual happy ending is the defeat of the Indian⁴⁰.

C’est ainsi que cette nature se fait sombre et menaçante lorsque le “sauvage” est cruel et barbare, luxuriante et accueillante lorsque la jeune Iroquoise s’y promène, stimulante et excitante lorsque les coureurs des bois l’explorent en compagnie de leurs guides autochtones, riche et généreuse lorsque le colonisateur y apporte la civilisation et que le pionnier l’exploite, etc. Mais cette énumération succincte ne recèle pas toutes les possibilités et les variantes, loin de là. Par exemple, l’inquiétante forêt où se terrent les dangereux Iroquois n’exclut pas de grandioses descriptions de paysages ; l’eau est à la fois le salut grâce auquel l’on peut échapper à ceux qui nous poursuivent et de puissants rapides qui menacent d’engloutir les frêles esquifs ; la terre nourricière que cultive le pionnier canadien-français et l’Indien converti constitue un dangereux terrain où il est difficile de se prémunir des attaques des barbares et ainsi de suite. La nature est un thème de prédilection pour les écrivains du XIX^e siècle parce qu’en elle se résolvent des contradictions prépondérantes⁴¹. Nous analyserons donc cet élément en tant qu’aspect du thème premier de notre mémoire, c’est-à-dire l’Amérindien.

⁴⁰ Atwood, *op. cit.*, p. 91.

A. JOSEPH-CHARLES TACHÉ (1820-1894)

1. Éléments biographiques

Joseph-Charles Taché, bien qu'étant un éminent représentant canadien-français du XIX^e siècle, a fait l'objet de peu d'études approfondies. Déplorant que "personne n'ait encore consacré une biographie à un personnage de cette envergure", une étudiante, Éveline Bossé, a décidé de "corriger cet état de choses, injuste s'il en fût, en évoquant une vie et une oeuvre à tous égards dignes d'admiration⁴²" par le biais d'une thèse de doctorat. Ce projet est d'autant plus pertinent que les divers écrits de Taché sont liés à ses convictions et à ses engagements politiques de façon intrinsèque. C'est pourquoi nous désirons dresser les grandes lignes de la thèse de Bossé et les mettre en relation avec des commentaires de contemporains de Taché afin de contextualiser et de souligner quelques-uns des enjeux contenus dans les légendes du "plus canadien des Canadiens de son temps⁴³".

Le titre de la thèse de Bossé révèle d'entrée de jeu son respect pour l'un des principaux représentants canadiens du XIX^e siècle. Elle précise, dans son introduction, ce qu'est, à son avis, une "grande figure" : "Les grandes figures constituent pour une nation l'un des biens les plus précieux et les plus durables de son patrimoine. C'est là que chacun vient puiser des leçons d'énergie et de grandeur.⁴⁴" Elle affirme ainsi d'emblée l'exemplarité du personnage Taché que l'on peut "lire" à travers ses oeuvres et les

⁴¹ Par exemple, selon Arsène Lauzière, même le nomade, qui pourtant trahit l'idéal du colon soucieux de cultiver la terre, est absout par son émotion patriotique au contact de la grandeur de la nature sauvage et de l'immensité du territoire canadien (*op. cit.*, p. 234).

⁴² Éveline Bossé, *Joseph-Charles Taché (1820-1894), un grand représentant de l'élite canadienne-française*, Québec, Éditions Garneau, 1971, p. 8.

⁴³ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

remarques de ceux ayant côtoyé celui qui fut l'“un des hommes les plus distingués par ses vastes connaissances, son patriotisme et ses vertus.⁴⁵” Elle évite les pièges du psychologisme, écueil trop souvent heurté par maints biographes, privilégiant les données biographiques et contextuelles. Ainsi, lorsqu'elle analyse les diverses orientations des institutions canadiennes-françaises de l'époque, elle met en lumière certains aspects des projets politiques et littéraires de Taché. Par exemple, l'enseignement offert au Séminaire de Québec, école qu'a fréquentée Taché, tel que décrit de la façon qui suit, fait écho aux intérêts de ce dernier :

Les autorités du Séminaire estimaient que la langue française était l'unique dépositaire des croyances, des affections, des souvenirs et de tout ce qui fonde l'existence de la nation canadienne-française. On devait donc la considérer comme la plus importante de toutes les études. La direction jugeait aussi que la langue anglaise était indispensable à la politique et au commerce, et ne devait pas non plus être négligée.⁴⁶

Taché s'approprie effectivement ces valeurs qui correspondent à ses convictions patriotiques et à celles de ses contemporains. C'est ce que nous pouvons constater non seulement dans son oeuvre littéraire, mais aussi à la lecture de son programme électoral du 15 décembre 1847, où il est écrit ceci : “Si par vos suffrages je suis porté au sein de la vie publique, il y a trois choses auxquelles je m'attacherai comme à un talisman sacré : la foi de nos pères, leurs traditions héroïques, leur belle et harmonieuse langue.⁴⁷”

Bossé présente avec concision les différentes étapes du parcours personnel de Taché en relation avec le contexte socio-politique de l'époque. Comme nous ne souhaitons pas répéter cette présentation exhaustive et nuancée, nous ne retiendrons que les grandes lignes de son parcours personnel. Après des études au Séminaire de Québec, Taché étudie la médecine, puis débute sa carrière de médecin à l'Hôpital de la Marine à Québec en 1844. Mais, las de cette vie sédentaire -- existence d'autant plus pesante qu'il “était doué d'un patriotisme ardent, foyer de sa fierté nationale[, f]ierté si caractéristique de la jeunesse de 1837, qui avait grandi dans un climat d'ébullition, de redressement et d'émancipation.⁴⁸” -- il poursuit sa carrière à Rimouski où

⁴⁵ Anonyme, “Feu M. J. C. Taché”, *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, XLII, 23, 19 avril 1894, p. 1.

⁴⁶ Bossé, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁷ Extrait cité par Bossé, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 35.

[e]ntre les heures consacrées à sa clientèle, qui s'étendait sur les deux rives, le jeune médecin profitait de l'air et de l'espace [...] Crayon à la main, il notait tout ce qui le frappait tant chez l'indien que chez l'homme des bois [...] Observateur habile, il décelait vite les secrets de ce qui l'entourait : la nature laurentienne et les moeurs de ses premiers habitants.⁴⁹

C'est là que Taché mérite la confiance des citoyens et devient conseiller municipal, puis représente le parti conservateur dans les comtés de Rimouski et de Témiscouata lors de trois mandats consécutifs, soit de 1847 à 1856. Il est de ceux qui proposent la confédération comme solution à l'impasse politique consécutive à l'Union et participe aux débats concernant l'abolition du régime seigneurial (en fait, il ne préconise pas cette abolition). Il représente également le Canada lors des expositions universelles à Paris de 1855 et de 1867, rétablissant ainsi des liens amicaux et commerciaux avec la mère patrie en y mettant en valeur notre nation ainsi que nos produits. À la suite de sa baisse de popularité en politique, et étant donné son expérience comme journaliste, Taché se fait offrir la rédaction du *Courrier du Canada* par le clergé en 1857. «Une fois en fonction, Taché se donna pour objectif de créer un journal français, indépendant, sincèrement catholique et national.⁵⁰»

L'identité nationale, la religion et la langue sont prépondérantes pour ce personnage fascinant. C'est ce qui l'incite,

[e]n dépit des lourdes responsabilités que lui imposaient ses nouvelles fonctions [de haut fonctionnaire et de professeur ordinaire à la Faculté de médecine de l'université Laval], [à] employer ses loisirs à exalter l'amour de son pays. La légende, devenue à la mode, lui fournit les moyens d'évoquer des gestes qui comportent une leçon constante de fierté et de patriotisme pour une nation.⁵¹

L'Institut canadien de Québec, dont il fait partie⁵², lance alors un recueil de littérature nationale, *Les Soirées Canadiennes*. Voici comment ce recueil est décrit dans un prospectus paru à Québec le 21 février 1861 :

⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁵¹ *Ibid.*, p. 168.

⁵² Ses confrères les plus éminents sont Étienne Parent, François-Xavier Garneau, l'abbé Jean-Baptiste-Antoine Ferland, Antoine Gérin-Lajoie, Hubert Larue, etc.

Ce recueil sera surtout consacré à instruire nos belles légendes canadiennes à un oubli [*sic*] dont elles sont plus que jamais menacées, à perpétuer ainsi les souvenirs concernés dans la mémoire de nos vieux narrateurs et à vulgariser la naissance de certains épisodes peu connus de l'histoire de notre pays. Il contiendra, en outre, des oeuvres littéraires, d'autres genres, mais dans lesquelles les discussions politiques, sous une forme ou sous une autre, ne devront jamais trouver accès ; une dernière partie sera destinée à recueillir les morceaux de littérature les plus remarquables publiés depuis un certain nombre d'années, et dont le souvenir va se perdant.⁵³

À la suite de dissensions au sein du groupe impliqué dans le projet, une seconde revue, dont l'un des principaux fondateurs est l'abbé Casgrain, est créée en 1863 et rivalise avec celle de Taché : *Le Foyer Canadien*. Toutefois, les deux disparaissent, vaincues par *La Revue Canadienne* et par le départ de certains collaborateurs lors du transfert du parlement de Québec à Ottawa. Quoiqu'il en soit, "le but qui avait été celui des fondateurs des *Soirées*, à savoir l'éveil de la conscience littéraire et patriotique du peuple canadien-français, fut atteint."⁵⁴

Taché, véritable représentant de l'élite canadienne-française, "était devenu dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle une des figures dominantes du pays. Le monde religieux aussi bien que le monde politique recourait à lui en toutes sortes de circonstances."⁵⁵ Il eut encore d'autres fonctions, mais nous nous attarderons désormais à son rôle littéraire en analysant quelques-uns des enjeux présents dans ses *Trois légendes de mon pays*. Nous comparerons ensuite brièvement ces dernières avec certains récits de *Forestiers et voyageurs*⁵⁶.

2. Trois légendes de mon pays (1861)

Ces récits paraissent d'abord dans le premier numéro des *Soirées Canadiennes* quelques jours après le prospectus publié le 21 février 1861⁵⁷. Leur succès, immédiat, est

⁵³ Prospectus cité par Ignoutus (pseudonyme de Thomas Chapais) dans "Notes et souvenirs", *La Presse*, XV, 74, 28 janvier 1899, p. 15.

⁵⁴ Bossé, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁶ Taché, *Forestiers et voyageurs*, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque québécoise"), 1981 (1863), 210 p.

⁵⁷ Il y a ambiguïté dans l'article de Thomas Chapais, car ce dernier écrit que le premier numéro de la revue parut quelques jours après le prospectus publié le 21 février 1861, mais plus loin, il mentionne que les *Trois légendes de mon pays* de Taché parurent dans les fascicules de janvier (?), février, mars et avril (*op. cit.*, p. 15).

approuvé par Thomas Chapais à la fin du siècle : “Les “Trois légendes de mon pays” eurent un immense succès et le méritaient par le naturel du récit, par la véracité de la couleur locale, par la forte saveur du style⁵⁸.” L’abbé Casgrain, l’auteur des “Silhouettes littéraires de Placide Lépine” présentées dans *L’Opinion Publique* en 1872, considère que la valeur de ces récits provient également de l’exceptionnelle connaissance du Canada que possède Taché, ce qui fait de lui, “[a]vec M. de Gaspé, le plus canadien de nos littérateurs.⁵⁹” Lorsque le surintendant Gédéon Ouimet assigne à l’abbé Casgrain la tâche d’établir une liste d’oeuvres nationales qui seront au programme de l’Instruction publique en 1877, ce dernier sélectionne d’ailleurs, entre autres, les *Trois légendes de mon pays* (ainsi que *Forestiers et voyageurs*). L’objectif, qui consiste à “mettre nos meilleurs écrits canadiens à la portée de tout le monde à des conditions faciles, et répandre par là le goût de notre littérature en la faisant connaître et parmi nous, et à l’étranger.⁶⁰”, paraît avoir été atteint dès la première année. Et “[e]n neuf ans, environ 80 000 volumes auront ainsi été distribués par l’intermédiaire du programme.⁶¹”

Le sens que Taché attribue au mot “légende” rejoint celui de l’abbé Casgrain, selon lequel la légende est “ce mirage du passé dans le flot impressionnable de l’imagination populaire.⁶²” Son réaménagement savant de l’imaginaire populaire brouille l’historicité supposément à l’origine des traditions qu’il met en lumière et sur laquelle il fonde ses récits. Les légendes de Taché confirment que “[l]a propagation des contes est due en grande partie à une propagande religieuse [...] La religion qui n’est qu’ésotérisme puisqu’elle ne peut exister qu’à l’état de mystères, agit par son merveilleux et provoque une sorte d’engourdissement de l’âme.⁶³” C’est en effet le but que poursuit l’élite dont fait partie Taché comme le souligne Aurélien Boivin : “les auteurs de récits brefs au XIX^e siècle sont fidèles à la morale catholique [...], de ce fait, certains des récits publiés [...] ressemblent souvent à des *exempla*. Ils constituent des mises en garde destinées à faire

⁵⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁹ Placide Lépine, pseudonyme de l’abbé Henri-Raymond Casgrain, “Les silhouettes littéraires de Placide Lépine”, *Les Guêpes Canadiennes*, compilées et annotées par Auguste Laperrière, Ottawa, A. Bureau, 1881 (1872), p. 206.

⁶⁰ Casgrain cité dans *la Vie littéraire au Québec*, vol. IV, sous la direction de Maurice Lemire et de Denis Saint-Jacques, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1999, p. 476.

⁶¹ *Ibid.*, p. 477.

⁶² Expression citée par Mailhot, *op. cit.*, p. 28.

réfléchir le lecteur.⁶⁴” Ainsi, sous prétexte de récupérer des récits traditionnels, l’élite les modifie pour mieux faire adopter son idéologie par un peuple conquis, peu instruit et soumis au clergé⁶⁵. C’est par ce processus que la légende acquiert le sens suivant : “Transcription de la pensée du peuple, les thèmes vont symboliser ses aspirations. Transposition des sentiments et des désirs humains, la légende abolit le réel [...] Le subconscient a créé une “surcompensation” à nos sentiments d’infériorité.⁶⁶” La légende, qui s’enrichit de tout ce qui compose une nation, même de ses échecs, contient donc “sous le mode virtuel ce qui existe dans la Vie sous le mode actuel.⁶⁷” À ce sujet, Taché soutient qu’ “[à] toutes ces réalités s’ajoutent les créations de l’imagination et du rêve, évoquées des profondeurs du possible, pour instruire, effrayer, consoler ou distraire.⁶⁸” Cependant, comme l’affirme Claude Millet, “[l]a mémoire légendaire est une mauvaise mémoire, une mémoire oublieuse, qui ne conserve les faits du passé qu’au prix de leur altération.” Précisons que cette “falsification de l’Histoire par la légende n’est pas le produit de l’ignorance naïve de l’imagination populaire, mais un jeu d’érudition truquée.⁶⁹” ; comme l’illustre l’exemple de Taché, les légendes qu’il s’approprie deviennent le véhicule de son interprétation de la réalité canadienne-française. Il problématise lui-même son entreprise de réécriture dans une oeuvre parue en 1885, *les Sablons* :

Le culte des souvenirs a ses droits et son utilité [...]

C’est en ces réminiscences du vieux temps que se complaisent les esprits supérieurs. C’est en s’emparant de ces choses, en leur donnant une voix, une âme pour ainsi dire, que les poètes, les littérateurs et les artistes

⁶³ Jean-Pierre Bayard, *Histoire des légendes*, Paris, PUF (coll. “Que sais-je ?”, no 670), 1955, p. 35.

⁶⁴ Aurélien Boivin, “Le conte littéraire québécois au XIX^e siècle”, *Littérature de langue française en Amérique du Nord, La Licorne*, UFR Langues Littératures Poitiers, Université de Poitiers, 1993, p. 57.

⁶⁵ Paradoxalement, le public immédiat de cette élite, qui désire rejoindre le peuple, consiste en elle-même. En effet, le taux élevé d’illettrés, l’instruction déficiente et la rareté des bibliothèques ne permettent guère à la majeure partie de la population canadienne-française de lire les contes et légendes publiés. Même si les journaux et les revues contribuent à répandre quelque peu “cette production morcelée, éparse, éphémère mais non moins riche ni moins intéressante” (Boivin, “Avant-propos”, *le Conte littéraire québécois au XIX^e siècle. Essai de bibliographie critique et analytique*, Montréal, Fides, 1975, p. xvii), les principaux lecteurs demeurent les gens instruits, ce que l’on constate d’ailleurs en examinant le lecteur esquissé par Taché au début de ses *Trois légendes de mon pays* (nous analysons cette figure plus loin).

⁶⁶ Bayard, *op. cit.*, p. 12-13.

⁶⁷ André Jolles, “La légende”, *Formes simples*, Paris, Seuil (coll. “Poétique”), 1972, p. 43.

⁶⁸ Taché, *les Sablons (Île de Sable)*, Montréal, Granger Frères (“Collection canadienne”), [s.d.] (1885), 174 p.

⁶⁹ Claude Millet, “Légende et histoire”, *le Légendaire au XIX^e siècle*, Paris, PUF (coll. “Perspectives littéraires”), 1997, p. 119 et 134.

élèvent au-dessus du terre-à-terre les pensées de la communauté des hommes.

Non, il n'est pas indifférent de transformer, encore moins de détruire ce qui a existé. La conservation, bien réglée et tenue dans de justes bornes, des objets vénérables, gracieux ou pittoresques, des objets avec lesquels les générations qui ont précédé ont eu des rapports, le respect des traces laissées par les temps qui ont fui font partie des bonnes et saines traditions ; ils sont un des indices de l'élévation de l'esprit et de la bonté du cœur.⁷⁰

Il s'agit là d'un noble projet, mais encore faut-il analyser de plus près ce qui a été modifié par Taché parce qu'"il n'est pas indifférent de transformer".

a) "Au lecteur" et "Prologue"

Les *Trois légendes de mon pays*⁷¹ sont à l'origine de la réputation de "conteur mémorialiste"⁷² qu'acquiert Taché grâce à sa participation aux *Soirées*. Cette réputation n'est certes pas usurpée et correspond d'ailleurs à l'intention première exprimée par l'auteur lui-même dans sa note au lecteur et dans son long prologue : faisant sien le leitmotiv de Nodier (qui d'ailleurs précède le passage "Au lecteur"), il désire préserver de l'oubli les récits qui lui ont été contés⁷³. Cependant, ce noble dessein est d'emblée orienté de façon à desservir les intérêts de l'élite dont il fait partie. En effet, le "lecteur" à qui s'adresse Taché est instruit, il a reçu une éducation classique qui lui permet de saisir les références aux tragédies grecques (auxquelles l'auteur compare les trois parties de son drame moral), aux pyramides (Taché décrit la forme des cabanes des Micmacs comme des

⁷⁰ Taché, *les Sablons*, *op. cit.*, p. 113-114.

⁷¹ Les pages citées à partir de ce recueil dans la présente partie du mémoire sont indiquées entre parenthèses, sans notes en bas de page, et elles sont tirées de l'édition de 1924 (*op. cit.*).

⁷² Bossé, *op. cit.*, p. 183.

⁷³ Au-delà de la conservation des récits traditionnels, c'est le mode de vie que ces derniers sous-tendent qui suscite l'intérêt de Taché, "[c]ar, dans quelques années, alors que la famille aura vu se relâcher les liens qui en unissent les membres, alors qu'on ne voyagera plus qu'en bateau [*sic*] à vapeur et en chemin de fer, prosaïquement entouré de ballots de cotons [*sic*] et de boîtes de ferrailles [*sic*], qui se sentira l'envie de conter et le désir d'entendre conter ces délicieuses choses, dont le cercle du foyer domestique ou le groupement du bivouac sont la mise *en train* de rigueur ?" (p. 21). L'écrivain, conscient que l'oubli qui menace les contes et légendes est inhérent aux transformations sociales, familiales, culturelles, technologiques, etc., déplore les bouleversements qui modifient la société canadienne de façon accélérée dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

pyramides arrondies) et aux *Relations des jésuites*⁷⁴ ; c'est aussi un colonisateur d'origine européenne et de religion catholique auquel s'identifie explicitement l'auteur et avec lequel il établit constamment une forte communauté au moyen de la première personne du pluriel.

Ainsi, avant toute allusion aux populations autochtones mises en place dans les légendes⁷⁵, ce “nous” s'approprie les trois éléments qui composent le paysage canadien : “les rives de notre⁷⁶ Grand Fleuve”, “l'antique forêt” et “nos belles paroisses agricoles” (p. 11). Cette appropriation⁷⁷ est d'ailleurs annoncée d'emblée par le titre du recueil. En effet, la première légende, dont l'action se déroule vers 1533, soit un an avant la venue de Cartier, est incluse dans l'expression “*Trois légendes de mon pays*”, alors que la prise de possession du pays par Cartier n'avait pas encore eu lieu. Cette prise de possession symbolique est toute aussi forte que celle de Cartier lorsqu'il a planté une croix à Gaspé au nom de François 1^{er}⁷⁸, car elle dépasse les Amérindiens de leur territoire avant même que

⁷⁴ Selon Rémi Ferland, “les *Relations* de la Nouvelle-France paraissent empreintes, malgré l'omniprésente raison, d'un mysticisme puissant, qui se traduit par des visions prophétiques et des appels implicites au martyre. [...] nombre de missionnaires qui vinrent ici, parmi qui on peut compter les rédacteurs des *Relations*, se rattachaient à l'école mystique du Père Louis Lallemant [...] [selon] ce mouvement [...] “la connaissance de Dieu passe par l'“anéantissement” individuel à l'“abondance” de la charité grâce à cet autre imprévisible qu'est l'interlocuteur venu d'ailleurs, figure issue des régions étrangères aux cercles de la culture cléricale : la femme, le sauvage, l'illettré, le pauvre, le fou” [Michel de Certeau]. [...] Plusieurs jésuites soumis à cette influence auraient été refoulés au Canada par leur ordre.” (*les Relations des jésuites: un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du Père Paul Lejeune*, Québec, Les Éditions de la Huit, 1993 (1992), p. 15).

⁷⁵ Dans le recueil que nous avons consulté pour la présente analyse, seul le titre principal, *Trois légendes de mon pays*, et ses divisions à visée moralisatrice -- *l'Évangile ignoré, l'Évangile prêché, l'Évangile accepté* -- sont contenus dans la partie qui précède les légendes en tant que telles.

⁷⁶ Dans ce mémoire, nous avons parfois pris la liberté de souligner certains termes pour les mettre en évidence afin de soutenir notre argumentation.

⁷⁷ Benjamin Sulte est encore plus intransigeant que Taché dans son *Histoire des Canadiens français*, où il écrit ceci : “Ce pays du Canada est à nous, les Canadiens.” (cité par Auguste Viatte dans *l'Histoire littéraire de l'Amérique française des origines à 1950*, Québec, Presses universitaires Laval, 1954, p. 106).

⁷⁸ Legendre formule clairement les enjeux de cet acte : “En droit international, on appelle cela une découverte ou une conquête ; mais en droit ordinaire, ce n'est ni plus ni moins qu'une spoliation. Et c'est ainsi que cet acte a dû être considéré plus tard -- lorsque ses conséquences sont devenues apparentes -- par ces peuples primitifs qui ne connaissaient pas encore les subtilités et l'élasticité de principe du conquérant.” (*op. cit.*, p. 25). Claude Fohlen, lui, écrit ceci : “À qui appartenait la terre dans le Nouveau Monde ? Aux Indiens, par droit de possession ? Ou aux colons, par droit de conquête ? Pendant trois siècles, les deux thèses s'affrontèrent, sans trouver de solution satisfaisante. Les Indiens n'avaient pas le sens de la propriété individuelle et, bien sûr, faute d'une civilisation écrite, ne détenaient aucun titre légal. Ils considéraient le sol sur lequel ils vivaient comme une sorte de bien collectif, souvent affecté d'une valeur religieuse. / Ces notions étaient peu compatibles avec celles des colons auxquels s'imposait la possession *formelle* de la terre. Surtout, ils étaient imbus de la notion de droit de conquête qui se confondait, dans leur esprit, avec la souveraineté [...] Les Indiens étaient complètement ignorés, car

les conditions de concrétisation de cet acte n'aient été mises en place. “Ainsi procédait l'Europe à cette époque : elle se montrait si imbue de sa propre puissance qu'elle se persuadait qu'avant elle rien n'existait. Elle baptisait les êtres et les choses avec une absolue bonne conscience puisque Dieu le lui permettait.⁷⁹”, remarque André Vanasse à ce propos. La revendication précédente de la nature canadienne est réitérée à la fin du prologue : “Notre langage national doit donc être comme un écho de la saine littérature française d'autrefois, répercuté par nos montagnes, aux bords de nos lacs et de nos rivières, dans les mystérieuses profondeurs de nos grands bois.” (p. 29). Ce n'est pas la terre agricole, le cœur même de l'existence du colon telle que préconisée par l'Église, que l'on s'arroge ici, mais plutôt le domaine des autochtones qu'une multitude d'écrits condamnent pourtant au XIX^e siècle⁸⁰.

De plus, ceux dont émanent les récits recueillis par Taché lors de conversations semblent, dans la note au lecteur, appartenir exclusivement à la population “blanche” : il s'agit des pêcheurs, des chasseurs et des vieux diseurs dont le conteur vérifie les dires en se référant aux *Relations des jésuites*. Pourtant, dans le prologue qui suit, l'auteur affirme avoir accumulé ses récits en fréquentant des tribus micmacs et maléchites, se livrant à un véritable travail de reconstitution : “Il a fallu recueillir, pièce à pièce, les précieux lambeaux de ces histoires intéressantes, pour les reconstituer dans leur ensemble et les arracher à l'oubli qui les menace.” (p. 20). Cette ambiguïté aurait facilement pu être résolue si Taché avait spécifié que ses sources relevaient à la fois de colons et de tribus amérindiennes dès sa note au lecteur, au lieu de ne reconnaître la contribution des autochtones qu'après avoir déjà orienté leurs récits traditionnels en fonction de la vision qu'il diffuse⁸¹.

considérés comme inexistantes : n'appartenant pas à un peuple chrétien, ils n'avaient aucun droit [...]” (*les Indiens d'Amérique du Nord*, Paris, PUF (coll. “Que sais-je ?”, no 2227), 1985, p. 86).

⁷⁹ Vanasse, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁰ En effet, la vie paisible et religieuse de l'agriculteur est habituellement opposée à l'errance et aux privations que connaît le coureur des bois dans la forêt, lieu sombre et inquiétant où s'est réfugié le “sauvage” à l'arrivée des colonisateurs. Patrice Lacombe illustre très bien cette dévalorisation de ceux qui choisissent de suivre l'appel de la forêt : “Après avoir consommé dans ces excursions lointaines la plus belle partie de leur jeunesse [...], ils revenaient au pays épuisés, vieillis avant le temps, ne rapportant avec eux que des vices grossiers contractés dans ces pays, et incapables, pour la plupart, de cultiver la terre ou de s'adonner à quelque autre métier sédentaire profitable pour eux et utile à leurs concitoyens.” (*la Terre paternelle*, Montréal, Fides, Hurtubise et Leméac (coll. “Bibliothèque québécoise”), 1993 (1846), p. 35).

⁸¹ Dans *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)* (*op. cit.*, p. 158), Lemire souligne que le schéma ternaire qui inscrit l'histoire des Amérindiens dans le projet évangéliste des missionnaires est, selon Taché, perçu et adopté par les autochtones eux-mêmes. Taché affirme

Ce n'est en effet qu'à la suite de cette note au lecteur que Taché mentionne enfin les "races aborigènes" dans une perspective qui réduit leur histoire en fonction d'un schéma messianique établi par les missionnaires pour caractériser leur rôle en Nouvelle-France. Son prologue contient pourtant quantité de renseignements précieux concernant les Amérindiens et leur mode de vie, informations d'autant plus intéressantes qu'il les a acquises sur le terrain en côtoyant personnellement certains d'entre eux lorsqu'il était médecin à Rimouski. C'est ainsi qu'il localise les Micmacs et les Maléchites (il présente non seulement les territoires où ils sont relégués lorsqu'il rédige ses légendes, mais aussi ceux qui auparavant étaient les leurs), établit la généalogie de leur famille, dresse l'étymologie des noms de ces tribus, ce qui entraîne des développements assez singuliers (par exemple, il fait l'éloge des petits chiens des Maléchites qui n'ont pas leurs pareils pour chasser le porc-épic et qui sont peut-être à l'origine du nom de cette tribu) et aborde des questions grammaticales concernant les langues autochtones. Sa présentation dénote un remarquable souci de véracité et d'exactitude : Taché ne manque pas d'indiquer ses sources et il avertit son lecteur que l'étymologie des noms amérindiens peut s'avérer fautive. Son respect pour les Micmacs et les Maléchites, tribus appartenant à la nation souriquoise, est manifeste, car cette nation "a toujours été, -- n'oublions pas de le dire, -- l'ami[e] fidèle des Français, des Acadiens et des Canadiens ; ce qui ajoute pour nous un intérêt de plus à tout ce qui a rapport à cette belle et intelligente race." (p. 16).

Cependant, les considérations qui précèdent ces informations fort pertinentes atténuent drastiquement leur valeur. En effet, nous comprenons d'emblée pourquoi Taché est considéré comme étant l'auteur "du premier récit à la gloire du missionnaire"⁸² et qu'il est perçu, à la fois par ses contemporains et par les critiques actuels, comme "un chrétien modèle, le type du catholique fervent et modeste."⁸³ C'est pourquoi le projet littéraire annoncé dans la note au lecteur et qui consiste en ceci : "[...] je retenais dans ma mémoire ce que ces hommes me racontaient [...] Puis je me disais : -- Ah ! s'il m'était donné de

effectivement que "[c]et enchaînement si naturel d'idées n'avait point échappé, d'ailleurs, à l'esprit tant juste des narrateurs qui nous ont transmis ces souvenirs." (p. 14).

⁸² Lemire, "Les missionnaires", *les Grands Thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, *op. cit.*, p. 38. Dans ce chapitre, Lemire écrit que la figure du missionnaire, longtemps éclipsée par celle de l'Iroquoise et imprégnée de traits romantiques stéréotypés, acquiert une véritable dimension nationaliste avec Taché.

partager avec d'autres les charmes de ces heures délicieuses !... Voilà pourquoi je me suis mis à conter..." (p. 11-12), se modifie au début du prologue. Taché y inscrit sa reconstitution de l'histoire des aborigènes dans le processus d'évangélisation des missionnaires⁸⁴. "L'ethnologue doublé d'un apologiste [qu'il est] cherche [...] à démontrer la supériorité du christianisme sur le paganisme."⁸⁵ Hors de la religion, point de salut, mais il semblerait qu'il n'y ait point d'histoire non plus et, en quelque sorte, point de nation. Éveline Bossé remarque à ce propos avec justesse que "[l]e culte de la religion domine l'oeuvre de Taché" et que "sa foi prend quelquefois des formes outrées."⁸⁶ Il s'agit donc ici non pas d'établir l'histoire véritable des Amérindiens, mais bien de réécrire leur genèse selon un schéma biblique ternaire (temps de barbarie -- révélation de la Parole et résistance à celle-ci -- acceptation de cette Parole) où le missionnaire (secondé au besoin par la milice française⁸⁷) acquiert la figure et l'autorité d'un "patialche"⁸⁸ biblique.

Il est remarquable de constater à quel point Taché, qui manifeste pourtant un intérêt certain pour les sociétés amérindiennes, subordonne leur culture et leurs moeurs à un imaginaire qui ne les recueille que pour mieux les subvertir. Évidemment, du point de vue d'un homme issu d'un peuple dont l'idée de nation est inhérente à sa prise en charge par l'écriture, la chronique verbale des aborigènes ne signifie pas grand-chose parce qu'il s'agit d'un imaginaire autre. Taché et ses confrères remédient donc à cette absence de traditions écrites ; mais en s'arrogeant ce pouvoir symbolique, ils réactivent des souvenirs

⁸³ Anonyme, "Feu M. J. C. Taché", *op. cit.*, p. 1.

⁸⁴ Au sujet du missionnaire, Lemire écrit ce qui suit : "La figure du missionnaire était déjà présente dans la légende de l'Iroquoise [...] Sa présence n'avait rien d'apologétique ; il faisait partie du décor romantique. Mais il fallait s'attendre que, dans un contexte nationaliste, sa noble figure le mette en vedette et laisse dans l'ombre la sauvagesse [...] nos missionnaires se rangent [alors] au nombre de nos gloires nationales." (*Les Grands Thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, *op. cit.*, p. 37).

⁸⁵ Lemire, "Le mythos indien", *op. cit.*, p. 157.

⁸⁶ Bossé, *op. cit.*, p. 185.

⁸⁷ La phrase suivante révèle le rôle des militaires dans la conversion de certains autochtones : "Les Iroquois avaient fui devant les cohortes de la France [le régiment de Carignan-Salières], puis avaient demandé la paix et, avec la paix, le baptême." (p. 113). Selon Réal Ouellet, l'aspect militaire est indissociable du projet évangélisateur : "Nouveaux apôtres, les jésuites se voient chargés de convertir les peuples sauvages mais ce pacte missionnaire, malgré la feinte affirmation d'humilité, n'en possède pas moins une forte connotation militaire [...]" ("Premières images du Sauvage dans les écrits de Cartier, Champlain et Lejeune", *l'Indien*, *instance discursive*, actes du colloque de Montréal sous la direction d'Antonio Gómez-Moriana et de Danièle Trottier, Candiak, Éditions Balzac (coll. "L'Univers des discours"), 1993, p. 73).

⁸⁸ C'est ainsi que les autochtones désignent les missionnaires d'après Taché.

et choisissent des légendes liés à leurs propres convictions et à leur histoire. Ainsi, ils ont pu intégrer leurs héros, les missionnaires et les pionniers, en reléguant les Amérindiens au rôle de “sauvages” à convertir. Il y a donc déplacement des valeurs : ce n’est plus la bravoure et l’adresse guerrière qui consacrent la grandeur d’un Amérindien⁸⁹, mais bien sa soumission à la foi qui seule peut apaiser “toutes les passions indomptées du sauvage” (p. 87) qui sommeillent en lui⁹⁰.

Taché fait donc preuve d’une déplorable étroitesse d’esprit à l’égard des autochtones. Toutefois, l’attention qu’il accorde à son lecteur est exceptionnelle comme en témoigne l’admirable souci stylistique manifesté dans le prologue de ses *Trois légendes*. Cet intérêt porté au rythme de la narration des récits explique pourquoi l’auteur consacre autant de pages préliminaires qui fournissent à son lecteur les informations pertinentes mentionnées précédemment. Conscient de la difficulté d’adapter la verve et le “souffle” des récits oraux lors de leur transcription écrite⁹¹, Taché exprime clairement sa volonté de réussir cet exploit : c’est donc “[p]our initier le lecteur aux choses qui, à titre essentiel ou de pur intérêt, se lient à ces histoires, [écrit-il à la deuxième page de son prologue, qu’]il est bon de donner quelques explications trouvant naturellement ici leur place ; parce que, rejetés plus loin, ces arguments feraient languir la narration, à laquelle je veux conserver toute la rapidité originale.” (p. 14-15). “Il faut donc donner crédit à l’auteur pour nous les avoir relatés [ces faits et légendes] de façon aussi claire et concise. L’écriture de Taché, en effet, est alerte, directe.”, affirme à ce propos Jean Pettigrew⁹².

⁸⁹ D’ailleurs, dans les récits de Taché, ces qualités sont assujetties à l’extraordinaire soif de vengeance qui n’anime pas que les cruels Iroquois, mais d’abord et avant tout les tribus qui semblent pourtant représenter le Bien dans la première légende, soit les Micmacs et les Maléchites.

⁹⁰ En analysant le “sauvage” dans l’oeuvre de François-Xavier Garneau, Smith constate qu’ “[à] l’instar de nombreux commentateurs ultérieurs, il exagère démesurément l’importance de la guerre dans leur culture. Il oublie que par leur rivalité dans le commerce des fourrures, les Européens ont stimulé et intensifié l’animosité des Indiens.” (*op. cit.*, p. 39). Ce commentaire s’applique indéniablement à l’auteur des *Trois légendes de mon pays*.

⁹¹ Bien que les Amérindiens qui s’expriment dans ses légendes le font dans un français soutenu assez étonnant, dans le prologue, Taché cite les propos d’un autochtone âgé en respectant les particularités de son langage : “je conserve aux paroles de mon interlocuteur cette forme pittoresque qu’on connaît si bien au pays et qu’on aime toujours” (p. 14), écrit-il.

⁹² Jean Pettigrew ajoute même que l’ “[o]n passe des descriptions aux scènes d’action sans s’empêtrer dans des détails superflus, les qualificatifs pompeux et autres ronds de jambes chers aux prosateurs du XIX^e siècle cèdent la place plus souvent qu’à leur tour à une nette volonté d’accélérer le débit du récit et de garder l’intérêt du lecteur.” (“Le Géant des Méchins ou l’Évangile accepté”, *le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, sous la direction de Claude Janelle, Québec, Éditions Alire et Claude Janelle, 1999,

L'auteur revient sur la question de la narration à la fin du prologue, où il est écrit qu'

[i]l suffit, pour le pittoresque du récit, pour conserver à notre littérature nationale le caractère d'originalité que lui ont imprimé nos premiers écrivains, de ne pas perdre cette couleur locale canadienne si vive et si chatoyante, cette *senteur du terroir laurentien*, dont la perte ne serait compensée par aucune des plus précieuses qualités du style. (p. 28).

Taché poursuit en rejetant catégoriquement la France révolutionnaire et les “expédients du romantisme moderne” (p. 28) au profit de l’“exotisme” canadien tant littéraire que national. En effet, il considère que “[n]ous sommes nés, comme peuple, du catholicisme, du dix-septième siècle⁹³ et de nos luttes avec une nature sauvage et indomptée.” (p. 28). La nature en tant que source d'inspiration pour une littérature originale et canadienne est primordiale pour Taché ; il conclut d'ailleurs son prologue par la phrase suivante : “Notre langage national doit donc être comme un écho de la saine littérature française d'autrefois, répercuté par nos montagnes, aux bords de nos lacs et de nos rivières, dans les mystérieuses profondeurs de nos grands bois.” (p. 29).

b) “L'Îlet au Massacre ou l'Évangile ignoré” et “Réflexions”

Cette première légende se divise en huit parties de longueur inégale : “La paix”, “L'alarme”, “Sur les pistes”, “La guerre”, “Le retour”, “La vengeance”, “La chasse aux hommes” et “Après la guerre”. Elle se conclut par des réflexions du narrateur extradiégétique qui, au début du recueil, s'exprimait à la première personne du singulier. Taché indique les sources de son récit dans le prologue, où il écrit que les événements

p. 189-190).

⁹³ Par ces propos, Taché rejoint, malgré la rupture d'avec la mère patrie consécutive à la Conquête britannique, un des aspects du portrait du colonisé fait par Albert Memmi et auquel ce dernier oppose le métropolitain : “Il [le colonisateur qui demeure dans la colonie] se présente, il le rappelle fréquemment, comme l'un des membres les plus conscients de la communauté nationale ; finalement l'un des meilleurs. Car, lui, est reconnaissant et fidèle. Il sait, contrairement au métropolitain, dont le bonheur n'est jamais menacé, ce qu'il doit à son origine. Sa fidélité est, cependant, désintéressée ; son éloignement même en est caution [...] Sa pure ferveur pour la patrie fait de lui, enfin, le patriote véritable, celui qui la représente le mieux [...] Mais, en même temps, il nourrit contre la métropole et les métropolitains un ressentiment profond.” (*le Portrait du colonisé* suivi de *les Canadiens français sont-ils des colonisés ?*, Montréal, Les Éditions l'Étincelle, 1974 (1957 ; première édition québécoise, revue et corrigée par l'auteur, en 1972),

survenus à l'Îlet au Massacre sont passés à la légende avec la confusion (est-ce un fait réel ou non ?) et les incertitudes (si ce massacre est historique, où⁹⁴, quand, comment, etc., a-t-il eu lieu ?) que cela entraîne. Toutefois, il cite le neuvième chapitre de la *Seconde Navigation* de Jacques Cartier pour justifier la véracité historique de ce malheureux épisode. Dans son journal de bord, l'explorateur rapporte les propos du chef Donnacona en ces mots :

“Outre nous fut dit, qu’il y a deux ans passés que les dits *Toudamens* [les Iroquois] les vinrent assaillir jusque dedans le dit fleuve à une Isle qui est le travers du *Saguenay* où ils étaient à passer la nuit, tendant à aller à *Honguedo* leur mener guerre avecque environ deux cents personnes, tant hommes, femmes, qu’enfants, lesquels furent surpris en dormant dedans un fort qu’ils avaient fait, où mirent les dits *Toudamens* le feu tout à l’entour et comme ils sortaient les tuèrent tous, réserve cinq qui échappèrent. De laquelle destrouse se plaignaient encore fort, nous montrant qu’ils en auraient vengeance.” (extrait cité par Taché, p. 22-23).

L’auteur des *Trois légendes* privilégie encore une fois, en premier lieu, une source écrite, et par conséquent issue d’un colonisateur (ici, c’est au “découvreur” du Canada lui-même qu’il se réfère), mais ce n’est pas par mauvaise foi. Taché appartient, comme nous l’avons mentionné précédemment, à une civilisation selon laquelle les mots écrits ont une officialité que la tradition orale n’a pas⁹⁵, et c’est pourquoi il n’accède à la “chronique” des Amérindiens que par l’intermédiaire des siens.

Dans “La paix”, Taché décrit un second paradis terrestre où le “sauvage” est en étroite communion avec la nature. Celle-ci y est magnifiée et euphorisante ; tout y est abondant, comme le révèlent les expressions suivantes : “cette contrée giboyeuse et

p. 68 et 72). Le ressentiment dont parle Memmi est évidemment d’autant plus vif au Canada français (bien que Taché n’en manifeste pas explicitement dans le prologue de ses légendes), que la France a souvent été accusée d’avoir renié sa colonie et de l’avoir abandonnée aux mains des Anglais.

⁹⁴ En 1890, Charles-Arthur Gauvreau publie un article intitulé : “Une erreur historique”, où il soutient que les événements narrés par Taché ne se seraient pas déroulés au Bic, mais plutôt à l’Île Verte (*L’Union Libérale*, 17 janvier 1890, p. 3).

⁹⁵ Taché excuse les confusions et méprises de Cartier en soulignant la difficulté qu’il y a à obtenir des informations précises des Amérindiens : “On sait en effet, combien il était difficile, en dehors de la nécessité de se servir d’interprètes [...] d’obtenir des renseignements exacts des aborigènes.” (p. 23). En effet, Taché appartient avant tout à une civilisation de l’écriture selon laquelle, “[e]ntre la lettre et la gloire du Prince, il existe un immense fossé. Une distance suffisamment grande pour forger précisément l’idée de la civilisation et pour marginaliser les barbares qui ne connaissent pas les lettres latines, mais aussi et surtout ceux qui ne possèdent pas de lettres du tout.” (Walter D. Mignolo, “Quand parler ne suffisait pas : illettrés, barbares, sauvages et cannibales”, *l’“Indien”, instance discursive, op. cit.*, p. 167.).

poissonneuse”, “Ces familles vivaient dans l’abondance”, “Partout de l’orignal, du caribou [*sic*], du castor, de l’ours, du [l]oup-cervier, du vison, de la marte, de la loutre, du porc-épic.”, “Les bois fourmillaient de lièvres et de perdrix.”, “L’anguille, la truite, le touladi faisaient grouiller les lacs et les rivières [...]”, “Le bouleau, [...] le sapin, [...] et l’érable [...] abondaient dans toutes les parties de la forêt.” (p. 30-31). Les mots que nous avons soulignés mettent en évidence la surcharge qui caractérise cette description. La grandeur et la générosité de la nature sont donc d’abord exaltées⁹⁶, et les qualités propres aux Amérindiens leur permettent d’en tirer satisfaction : “L’intelligente et vigoureuse race des Micmacs était bien capable de comprendre ces avantages et d’en profiter, pour mener [une] vie insouciant et commode, au sein de cette nature grande et généreuse.” (p. 31). Mais la phrase suivante indique déjà que cet état paradisiaque n’est qu’un prélude : “Ces familles vivaient dans l’abondance de tout ce que les sauvages d’alors concevaient de meilleur pour l’homme.” (p. 30). En effet, l’existence que vivent “les sauvages d’alors” est harmonieuse, mais n’oublions pas que le véritable projet de l’auteur consiste à situer “l’histoire religieuse et sociale des races aborigènes de notre Canada” (p. 13) par rapport à l’oeuvre des missionnaires. Cette vision est issue en grande partie de celle de Colomb, dont Antonio Gómez-Moriana conceptualise ainsi l’héritage idéologique :

Selon que l’on se serve de paramètres à caractère religieux ou à caractère laïque (voire “scientifique”), on considérera l’“Indien” comme faisant partie des êtres en état de “nature pure” ou des “sauvages”. Cette considération obéit toujours, explicitement ou implicitement, à la “constatation” d’un manque : manque d’évangélisation (chrétienne) ou manque de civilisation (occidentale).⁹⁷

Ce manque, dont les aborigènes n’ont pas conscience mais que Taché considère indéniable, est encore voilé par l’abondance de la nature. Après la description de celle-ci, c’est sa beauté printanière qui est célébrée. Le feuillage des arbres renaît, la baie du Bic, enfin délivrée des glaces, “apparaissait toute belle, aux yeux contemplatifs des sauvages, dans sa toilette printanière”, le Bic (“[u]n bassin assez vaste pour être majestueux ; assez

⁹⁶ Encore une fois, Taché cite une autorité livresque, les *Relations des jésuites*, pour confirmer sa description enthousiaste de la nature canadienne dont bénéficie les autochtones : “Jamais Salomon n’eut son hostel mieux ordonné et policé en vivandiers” (p. 31).

⁹⁷ Antonio Gómez-Moriana, “Christophe Colomb et l’invention de l’“Indien””, *l’“Indien”, instance discursive, op. cit.*, p. 26.

petit pour pouvoir être embrassé d'un coup-d'oeil") devient à nouveau "un endroit d'un pittoresque ravissant" arrosé par "[d]eux belles rivières" (p. 32-33). Ainsi, la tribu micmac introduite dans cette nature ne peut qu'en bénéficier d'un point de vue pratique (tout leur est utile) et moral (ces Amérindiens sont pacifiques).

En effet, à l'instar de la nature qui l'entoure, cette tribu est idéalisée. L'influence de la littérature européenne écrite sur le sujet depuis le XVI^e siècle est manifeste, car comme l'énonce Mircea Eliade au sujet de l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles,

[I]es idéologues et les utopistes s'engouèrent des "sauvages", surtout de leur comportement à l'égard de la famille, de la société, de la propriété ; ils envièrent leurs libertés, leur judicieuse et équitable division du travail, leur existence béatifique au sein de la Nature. Mais cette "invention du sauvage" [...] n'étai[t] que la revalorisation, radicalement sécularisée, d'un mythe beaucoup plus ancien : le mythe du Paradis terrestre et de ses habitants aux temps fabuleux qui précéderent l'Histoire. Plutôt que d'une "invention" du bon sauvage, on devrait parler du souvenir mythisé de son Image exemplaire [...] Toute cette littérature sur les sauvages est donc un document précieux pour l'intelligence des Occidentaux : elle trahit leur nostalgie de la condition édénique [...] le mythe du bon sauvage est la création d'un souvenir.⁹⁸

À l'instar de plusieurs écrivains européens, Taché introduit ses légendes avec de "bons sauvages" au mode de vie idyllique. Ainsi, le territoire micmac est équitablement partagé, "comme endroit de pêche et de chasse, [par] une cinquantaine de familles de la tribu propriétaire." (p. 30)⁹⁹. La bourgade, qui l'été venu se dispersera le long du littoral pour la saison de la pêche, veille à accomplir les diverses tâches préliminaires (le "passage des peaux" et "la confection des ustensiles", "des articles de toilette" et "de ces jolies barques sauvages si coquettes, véritables chefs-d'oeuvre d'élégance et d'utilité ; p. 34) avec "la délicieuse nonchalance méditative des sauvages" (p. 34). Cette attitude nonchalante n'est pas ici prise au sens péjoratif qui prévaut chez la plupart des colonisateurs (qui reprochent souvent aux "sauvages" leur "paresse"¹⁰⁰) ; elle correspond plutôt au pacifisme des

⁹⁸ Eliade, *op. cit.*, p. 40-44.

⁹⁹ Le terme "propriétaire" dévoile l'incommensurable distance qui sépare la civilisation de l'auteur de celle des aborigènes qu'il décrit, car avant l'arrivée des Blancs, ceux-ci ne connaissaient pas de tels concepts.

¹⁰⁰ Selon Memmi, le trait de paresse fait partie du "portrait mythique du colonisé" créé par le colonisateur : "cette caractérisation est *commode*. Elle occupe une bonne place dans la dialectique ennoblissement du colonisateur -- abaissement du colonisé. En outre elle est *économiquement fructueuse*. / Rien ne pourrait

Micmacs et ne les empêche nullement de hâter leurs préparatifs pour les activités de la belle saison. Tous les gestes des autochtones sont empreints de cette décontraction : “les hommes s’occupaient nonchalamment à préparer le bois de cèdre des canots”, “les femmes et les jeunes filles, paresseusement assises au milieu des peaux soyeuses, confectionnaient des mocassins, des mitasses, des manteaux, ou brodaient des matachias”, “Il n’y a rien de charmant comme cette vie de lézard au soleil”, “On se laissait vivre ainsi, demi-rêvant à part soi, demi-asant de ce ton lent et tranquille qui caractérise la causerie de famille chez les sauvages” (p. 34-36). Le physique même des Micmacs est harmonieux et à l’image de la nature : “Il n’y a [...] rien de gracieux comme les poses naturelles que prennent les torsos et les membres flexibles de ces enfants de la nature” (p. 35). “C’est chez les races primitives, ou chez les peuples qui ont conservé quelque chose de leur simplicité première, que les artistes vont chercher le mystérieux secret de ces lignes et de ces contours qui distinguent le dessin des maîtres.” (p. 35), ajoute le narrateur, se référant une fois de plus au monde occidental (les artistes) pour mieux célébrer la beauté et la grâce des Amérindiens.

Mais, contrairement aux auteurs européens dont parle Eliade ci-haut, Taché n’évacue pas l’aspect religieux de sa valorisation des bons Micmacs. En effet, cette idéalisation dessert son projet premier, car l’état pacifique des Micmacs au début de ses légendes n’est pas une fin en soi, il n’est que la première étape d’un vaste processus d’évangélisation et de conversion¹⁰¹. En effet, les “bons sauvages” qu’il décrit manifestent bientôt leur nature corrompue lorsqu’ils se lancent à corps perdus dans une vengeance sanguinaire. Le plus beau des Paradis ne peut dissimuler la pernicieuse présence du serpent. La faille, ici, c’est l’essence même des autochtones, et seule l’intervention à venir des missionnaires peut y remédier. Ce genre de faille témoigne, selon Edmond Cros, “d’une potentialité de renversement du discours édénique en son contraire. Si ce dernier s’actualise, en particulier dans le début du texte, il peut à tout moment être perverti ou

mieux légitimer le privilège du colonisateur que son travail ; rien ne pourrait mieux justifier le dénuement du colonisé que son oisiveté.” (*op. cit.*, p. 83).

¹⁰¹ Comme l’écrit Luc Bureau, “[l]e retour à l’Éden n’est donc pas synonyme d’un retour à l’état de “pur [*sic*] nature” où l’homme n’est guère supérieur aux bêtes dont il se repaît [...] Il y a dans l’édénisme une certaine forme de rejet de la nature.” (*Entre l’Éden et l’utopie. Les fondements imaginaires de l’espace québécois*, Montréal, Québec/Amérique, 1984, p. 49-50).

subverti par l'actualisation de son contraire suivant une loi fondamentale du fonctionnement des structures discursives.¹⁰²”

C'est ce qui s'impose progressivement à partir de la deuxième partie intitulée : “L’alarme”. En effet, dès que celle-ci est lancée “au milieu de ce calme et de ce bonheur” (p. 36), la magie est brisée et le lecteur, qui partage l'émoi des Micmacs menacés¹⁰³, plonge dans l'horreur en leur compagnie. Malgré la proximité d'un important parti d'ennemis iroquois, les guerriers conservent “leur force et leur dignité sauvages et maîtris[ent] leur émotion” (p. 36). Ils ne se permettent qu'une seule exclamation, les seules paroles directes que Taché leur accorde dans tout ce premier récit : “-- *Almouts* !... Les chiens !”, “se cont[ent-ils] de répondre avec dédain” (p. 36) au cri d'alarme de deux des leurs, alors que “[l]a troupe des faibles pouss[e] un cri de terreur !” (p. 36).

C'est alors le début de la résistance désespérée des Micmacs. Les anciens et les guerriers forment un conseil de guerre qui estime le nombre d'ennemis et le moment de leur attaque avec une précision étonnante. En grands stratèges, ils évaluent toutes les possibilités de fuite, mais comme aucune n'est envisageable pour l'ensemble de la tribu faute d'un nombre suffisant de canots et de temps, seuls les trente plus faibles -- “quelques vieillards, les femmes enceintes, les petits enfants à la mamelle et leurs mères” (p. 38) -- fuient dans cinq canots. Le reste de la tribu simule l'abandon des lieux et se réfugie dans une grotte sur un îlet, à l'exception de cinq guerriers chargés de ceci : “suivre l'ennemi, observer ses brisées, prendre, si possible, préalable indemnité de vengeance, et assurer les moyens de rendre cette vengeance complète.” (p. 42), ce qu'ils font. Ensuite, de ces cinq guerriers, deux vont demander du secours à des Maléchites situés à deux journées de canot

¹⁰² Edmond Cros, “Le semblable et l'altérité : structuration de l'instance discursive du Nouveau Monde”, *l'“Indien”, instance discursive, op. cit.*, p. 40.

¹⁰³ L'on pourrait croire que les Micmacs et leurs alliés les Maléchites incarnent le Bien et que c'est pour cette raison que le narrateur suscite notre adhésion à leur cause. Toutefois, Lemire émet quelques doutes à ce sujet ; il considère plutôt que ces tribus sont des “forces du mal sympathiques” : “Dans les deux premiers récits, les Maléchites anéantissent les Iroquois. Est-ce à dire qu'ils représentent les forces du bien ? Leur victoire ne le confirme pas nécessairement. Leurs instincts mauvais les poussent à s'entre-détruire [...] Les forces du mal, sympathiques ou non, ne peuvent engendrer que la destruction, comme le montre bien l'extinction de toutes les peuplades sauvages.” (“Le mythos indien”, *op. cit.*, p. 163). Cette idée rejoint celle d'Atwood, qui écrit ceci : “the point about Indians as Victims is not that they are good or superior, but that they are persecuted.” (*op. cit.*, p. 92). Ce commentaire concerne, dans *Survival*, la relation “Blancs/Indiens”, mais il s'applique également entre tribus ennemies dans le cas des *Trois légendes de mon pays*.

du Bic, alors que les trois autres “accompli[ssent] la triple mission -- de détruire les canots et les provisions des Iroquois, -- de préparer des embuscades et des sentiers de retraite, -- d’effacer les traces de leur passage et de leur présence en ces lieux, et de surveiller le retour de l’ennemi, afin de prévenir toute surprise.” (p. 46).

Ce remarquable plan de défense, réalisé avec célérité et avec peu de moyens, souligne que les Amérindiens n’avaient rien à envier aux plus grands stratèges occidentaux. Taché insiste d’ailleurs sur le fait que les Micmacs tiennent toujours conseil avant d’agir :

Les sauvages, -- comme tous les hommes contemplatifs, -- possèdent cette faculté précieuse de concentration, nécessaire à l’unité de but et à la fermeté d’exécution, qu’on appelle le caractère. Cette qualité se développe chez l’homme qui se recueille, et voilà pourquoi nos sociétés modernes, les moins recueillies, les plus avides de bruit et de frivolités, les plus répandues au dehors, sont aussi, de toute l’histoire, les plus pauvres en grands caractères. (p. 44),

écrit-il au détriment de sa propre “civilisation”. Ce passage fait écho à la pensée de Rousseau, lequel “dénonce la civilisation qui éloigne l’homme de lui-même et le dépossède de sa véritable nature.¹⁰⁴” Toutefois, Taché ne tarde pas à renverser ce jugement en mettant en évidence un aspect qui distingue, selon lui, les “sauvages” des Blancs : l’animalité de la nature des autochtones¹⁰⁵. Ce sont les Iroquois qui l’introduisent dans la légende :

Altérés de sang, marchant à pas de loup, retenant leur haleine, le corps penché en avant, plongeant leurs regards de chats-sauvages à travers les interstices de la forêt, l’oreille tendue à tous les bruits, le casse-tête à la main... ils s’avançaient, dans les divers sentiers qui conduisaient aux cabanes, resserrant à chaque instant le cercle formé par leur ordre d’attaque (p. 47-48).

C’est ainsi que, tels des loups, ils cernent la malheureuse tribu sans autre motif, semble-t-il d’après le récit du narrateur, que la soif du sang, “*ayant livré leur âme au carnage et à la*

¹⁰⁴ Jacqueline Russ, *Histoire de la philosophie de Socrate à Foucault*, Paris, Hatier (coll. “Profil Philosophie”, série “La philosophie au bac”), 1985, p. 95.

¹⁰⁵ Ce renversement accentue le parallèle entre la pensée de Rousseau et le récit de Taché : bien que ce dernier suscite la sympathie du lecteur à l’égard des Micmacs d’avant l’alarme, il ne prône jamais la “régression” de la civilisation occidentale à l’état des autochtones. Il rejoint la conception rousseauiste selon laquelle “la recreation de l’homme vrai reste possible”, mais non “le retour au naturel, à l’homme primitif, car Rousseau n’a jamais pensé qu’on pouvait totalement défaire le passé de l’homme et retourner en arrière.” (*ibid.*, p. 95).

dévastation” (p. 40)¹⁰⁶. “En somme, ces païens d’Indiens entièrement dominés par le démon n’ont d’instinct que pour le mal”, écrit Lemire¹⁰⁷. Le parallèle avec le loup est réitéré, car c’est “un hurlement horrible [...] auquel répondirent des hurlements semblables répétés par les échos des montagnes d’alentour” (p. 49) qui indiquent aux malheureux Micmacs que leur cachette a été découverte.

L’aspect démoniaque des Iroquois est également exploité ; ainsi, plus les représentants du mal sont terribles, plus la victoire prochaine de l’évangélisation sera grande. Selon Edmond Cros, une telle démonisation de l’image de l’Amérindien dont se munissent les colonisateurs pour mieux appréhender cette entité qui les désoriente va presque de soi :

Dans la mesure où cette altérité se définit par une série de signes du hors limite il n’est pas étonnant que ces représentations de l’altérité s’articulent sur l’espace mythique de la transgression qu’est le satanique, car la représentation du dissemblable passe, une fois de plus, par des modèles discursifs préétablis [...] Les Indiens ne descendent-ils pas, suivant les théories du XVI^e siècle sur les origines des Indiens, de Cham, un des fils de Noé, ancêtre supposé des peuples asiatiques et des Sarrasins, maudit de son père pour l’avoir regardé nu lors de son ivresse.¹⁰⁸

Cette démonisation est aussi efficace du point de vue de la narration, car elle exacerbe le suspense : la nuit, les “étranges silhouettes” de ces “sauvages” ressemblent “au sabbat” et “aux réunions infernales des sorciers et de leurs compères des vieilles légendes d’Europe” (p. 57), et le lendemain, après qu’ils aient eu mis le feu à la palissade protégeant les Micmacs, “[l]es Iroquois, retirés à une centaine de pas, le tomahâk levé, poussant des ricanements de démons, attendaient que leurs victimes sortissent du milieu des flammes pour les immoler.” (p. 58).

¹⁰⁶ Cette motivation toute sanguinaire qu’attribue Taché aux Iroquois est dangereuse. C’est ce que nous pouvons constater avec l’abbé Casgrain, qui développe ce préjugé jusqu’à l’extrême. En effet, au lieu de le réserver aux “méchants Indiens”, il le généralise à l’ensemble des “sauvages” pour justifier la haine des pionniers à leur égard, ce que l’on remarque dans le passage suivant des *Pionniers canadiens* : “-- Les démons ! s’écria le jeune homme en trépignant d’horreur et d’indignation. Ne devrait-on pas exterminer jusqu’au dernier de cette race infâme qui n’est altérée que de carnage et de sang ?” (*les Pionniers canadiens* suivi de *le Tableau de la Rivière-Ouelle. Légendes*, Montréal, Librairie Beauchemin (“Bibliothèque canadienne”, coll. “Dollard”), 1925 (1861), p. 42).

¹⁰⁷ Lemire, “Le mythos indien”, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁸ Cros, *op. cit.*, p. 44-45.

Mais la démonisation des “sauvages” serait incomplète sans la minutieuse description des horreurs dont leur nature barbare est responsable. Taché ne néglige pas de peindre un tableau saisissant du combat qui oppose les Iroquois et les Micmacs. En voici une des scènes les plus percutantes :

Ce fut un terrible choc... On eût entendu le bruit des tomahâks se heurtant, brisant les crânes et fracturant les os... On eût vu les affreuses blessures produites par les horribles armes de ces sauvages, dans cette lutte, la millième répétition de celles qui, tous les ans, à cette époque et longtemps encore après, ensanglantaient le sol de notre pays. (p. 53).

La dernière phrase indique bien que, selon Taché, les sanglants conflits entre autochtones n'auraient jamais cessé sans l'intervention de la foi apportée en Amérique, comme si seule la religion catholique pouvait mettre fin au cycle de la violence¹⁰⁹. Et, en effet, en absence de la Révélation dans la première légende, ce cycle n'y est point rompu¹¹⁰. L'hécatombe des Micmacs par les Iroquois, événement qui aurait consacré les lieux du drame en tant que l'“Îlet au Massacre”, ravive donc la flamme vengeresse des survivants¹¹¹.

C'est alors que l'animalité précédemment attribuée aux Iroquois caractérise aussi les Micmacs et leurs alliés maléchites lorsqu'ils traquent leurs ennemis, guidés par un sanguinaire instinct de vengeance. En effet, c'est “[à] la suite de ses lectures [que] Taché choisit de reconstruire l'univers imaginaire des Indiens à partir d[e ce] trait dominant que

¹⁰⁹ Legendre s'insurge avec force contre de telles idées préconçues selon lesquelles la cruauté serait l'apanage des “sauvages” païens : “[...] même dans cette Europe, si bien civilisée, où, au commencement du XVI^e siècle, (1431) [*sic*] l'évêque de Beauvais avait fait brûler Jeanne Darc, où, un siècle plus tard (1572), eurent lieu les épouvantables massacres de la Saint-Barthélemy, -- il y avait bien, çà et là, quelque bûcher qui fumait encore, et quelque sombre cachot où l'on mettait une victime à la torture. Tant que vous n'aurez pas effacé de l'histoire la lueur sinistre de ces horribles autodafés, et fait taire l'écho qui apporte jusqu'à nous les cris des malheureux brûlés vifs ou déchirés sur la roue, il vous est interdit de parler de la cruauté des sauvages.” (*op. cit.*, p. 28-29).

¹¹⁰ Ce cercle vicieux est d'ailleurs considéré jusqu'à son extrémité la plus vile : les Iroquois présentés dans le récit de Taché envisagent même l'anthropophagie lorsque “la vue des cadavres des frères, avec la perspective de la famine, déjà commençait à tourmenter d'horribles tentations [leurs] imaginations rendues malades.” Ils résistent cependant, car “[l]es sauvages mangeaient quelquefois leurs ennemis ; mais c'était un pur acte de vengeance, et, par cela même, c'eût été pour eux comme un sacrilège de se nourrir de la chair de leurs compagnons.” (p. 71).

¹¹¹ Roland Viau remet en question le cercle vicieux de la vengeance qu'attribuent les colonisateurs aux Amérindiens, dont les tortures et le cannibalisme sont considérés comme de la pure barbarie : “Impossible donc dans ce contexte de concevoir que ces pratiques guerrières puissent s'inscrire dans la plus parfaite logique de leurs croyances puisqu'ils [*sic*] correspondaient à des déviations aberrantes.”, opinion que Viau démystifie dans *Anthropologie de la guerre iroquoise* (thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1991, p. 21).

leur attribuent les *Relations*¹¹². Ainsi, même si le narrateur suscite la compassion du lecteur à la cause des Micmacs et son intérêt aux victoires de ces derniers contre leurs perfides ennemis, le récit est biaisé :

L'auteur, qui a d'abord décrit la paix chez les Maléchites, aurait bien pu alléguer que l'ordre social perturbé par les Iroquois devait être restauré par le juste châtement des coupables. C'est le genre de discours que l'on tient à propos de la guerre entre les Blancs. Mais Taché centre délibérément le sien sur la vengeance. Le raid des ennemis aurait éveillé chez ces paisibles Micmacs des instincts inassouvis [...] Cette délectation morbide exprime bien la nature déchue [des "sauvages"]¹¹³.

Ce commentaire est d'autant plus pertinent que lorsque le Canadien français menacé par l'assimilation britannique s'identifie au "noble Huron" en voie de disparition et promeut la révolte, son entreprise est glorifiée par quantité de poètes et de prosateurs, mais lorsqu'il s'agit d'Amérindiens (peu importe qu'ils soient "bons" ou "mauvais"), seule la vengeance -- et non la justice ou le patriotisme -- anime leurs desseins.

À l'instar de leur attitude -- qui de pacifique devient vengeresse à la vue des corps mutilés, scalpés des leurs¹¹⁴ --, le rapport à la nature des Micmacs évolue radicalement : celle-ci ne consiste plus qu'en un vaste système de signes qu'il faut déchiffrer, que ce soit ceux des alliés ou des ennemis. C'est ainsi que les sentiers tracés par les familiers du Bic pour favoriser leurs allées et venues se retournent contre eux, "offra[nt] à l'ennemi, non seulement un facile moyen d'arriver, mais encore des avantages incalculables pour les combinaisons d'une attaque comme celle qu'il méditait." (p. 39). Mais lorsque la situation se renverse au profit de la vengeance des alliés (cinq Micmacs et vingt-cinq Maléchites), les signes ayant momentanément servi les Iroquois leur profitent à nouveau, car ils ont une

démystifie dans *Anthropologie de la guerre iroquoise* (thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1991, p. 21).

¹¹² Lemire, "Le mythos indien", *op. cit.*, p. 161.

¹¹³ *Ibid.*, p. 162-163.

¹¹⁴ L'analyse de Jean-Pierre Vernant concernant la signification des outrages infligés aux cadavres ennemis en Grèce antique est aussi pertinente dans le cas des Amérindiens : "Si la belle mort du héros, lui ouvrant la voie à une gloire impérissable, n'appelle pas comme sa nécessaire contrepartie, son sinistre revers, l'enlaidissement, l'avalissement du corps de l'adversaire défunt, pour lui fermer l'accès à la mémoire des hommes à venir [...] l'essentiel ne peut pas être d'arracher la vie à l'ennemi, mais de le déposséder de la belle mort [...] Il s'agit de faire disparaître, sur le corps du guerrier défunt, ces aspects de jeunesse et de beauté viriles qui y manifestent comme les signes visibles de la gloire." (*l'Individu, la mort, l'amour (soi-même et l'autre dans la Grèce antique)*, Paris, Gallimard (coll. "Folio/Histoire"), 1989, p. 67-69.)

intime expérience des lieux et des ressources qu'ils peuvent en tirer. En effet, alors que les Iroquois méconnaissent le Bic, les Micmacs, qui "connaissaient si bien cette forêt de leur pays qu'il n'était presque pas possible, pour homme ou bête, d'en remuer une branche sans qu'ils s'en aperçussent" (p. 43), ne font encore qu'un avec la nature, mais l'insouciance qui caractérisait cette relation avant l'alarme n'est plus. Désormais, ce sont les possibilités stratégiques de la nature qui intéressent les guerriers. Elle n'est plus le reflet d'une existence harmonieuse et paisible ; son calme est trompeur, car les escarmouches meurtrières surviennent sans avertissement et ne cessent de profaner l'Éden premier. Elle est, dès lors, évaluée selon les moyens de fuite, de dissimulation et d'attaque qu'elle offre ; elle se fait complice d'une guerre qui se transforme en une chasse à "bêtes humaines". Ainsi, "les alliés [...] profit[ent] du vent, qui venait à point remplir les bois du bruit des grands arbres agités" (p. 70), pour s'approcher du camp des Iroquois et en tuer quelques-uns ; ces derniers doivent poursuivre leur route malgré la menace micmac et maléchite, car le lieu où ils se sont installés est "déserté par le gibier" (p. 70), alors que, peu de jours auparavant, la contrée était plus que généreuse pour les habitants du Bic ; la forêt désorientée et épuise les Iroquois, les mettant à la merci des alliés ; grâce à une femelle orignal et à son petit, ceux-ci appâtent les premiers¹¹⁵ et règlent "la dette du sang, récemment contractée dans la Baie du Bic." (p. 74).

La vengeance raffinée et implacable des alliés resserre les liens entre eux ; ils se séparent "en se jurant alliance et vouant une haine éternelle aux Iroquois." (p. 81). De plus, ils se répartissent équitablement les chevelures prises à leurs ennemis ainsi que cinq prisonniers conservés vivants pour les torturer lors de célébrations dans leurs collectivités respectives. Les Micmacs survivants (les cinq guerriers ainsi que les trente membres de la tribu ayant fui en canots) effectuent un pèlerinage sur "les lieux témoins du massacre des leurs : ils [y] virent, gisant sur les rochers et dans la caverne, les cadavres en décomposition de ceux qu'ils avaient aimés."¹¹⁶ (p. 82). Le souvenir de ces êtres chers est

¹¹⁵ Cet épisode insiste encore une fois sur l'animalité des Iroquois qui sont chassés par les alliés : "Ils avaient *appâté* les Iroquois, comme on *appâte* les ours, les loups-cerviers et autres bêtes carnassières. Mais la chasse n'était pas finie !" (p. 79).

¹¹⁶ Au-delà de la mort de ces êtres chers -- des enfants, des femmes, des vieillards et des guerriers --, c'est la corruption de leurs corps qui horrifie les survivants parce que, comme l'écrit Vernant, "[l]e cadavre outragé n'a part ni au silence qui entoure le mort habituel ni au chant louangeur du mort héroïque ; ni

ritualisé, mais encore une fois, cet acte s'accomplit sous le sceau de la cruelle vengeance des "sauvages" (laquelle suscite même la compassion du narrateur à l'égard des "infortunés" Iroquois torturés) :

Avant de quitter ces lieux pour *toujours* (encore aujourd'hui on dit que les Micmacs ne campent jamais au Bic), on dressa deux poteaux sur l'emplacement de la bourgade. On y attacha les deux prisonniers, la face tournée vers l'Îlet au Massacre, après les avoir préalablement scalpés ; puis là, on leur fit subir tous les tourments que la vengeance la plus sauvage peut inventer.

Enfin, quand on vit ces infortunés prêts à rendre l'âme, on amoncela des écorces autour d'eux et on y mit le feu, pour couronner le supplice.
(p. 82).

Par ces rites, le Bic devient pour les Micmacs un lieu-monument préservant la mémoire des terribles événements qui y sont survenus, de même que le récit de Taché les préserve de l'oubli, car "[i]l n'y a pas encore bien des années que les restes des os blanchis des Micmacs tapissaient encore le fond de la caverne au massacre !" (p. 83).

Bien qu'il s'agisse là de la première des *Trois légendes de mon pays*, Taché atteste l'historicité de ces faits dans son prologue. "L'Îlet au Massacre" ne serait donc qu'un récit s'il n'y avait pas ajouté les échos légendaires qu'en a diffusés la tradition populaire : "Longtemps, disent les récits populaires, on a observé les ombres des massacrés errer le soir autour de l'Îlet et mêler leurs gémissements aux bruits de la mer ! Souvent on a vu, au sein de nuits sombres, des fantômes armés de pâles flambeaux danser, avec des contorsions horribles, sur les galets de la Baie!" (p. 82-83).

Ce récit se termine par des "réflexions" du narrateur. Cette page sert de transition entre l'"orgie de sang", l'égarément et la sauvagerie caractéristiques des autochtones et la prédication de l'Évangile due au dévouement "de nos glorieux missionnaires". D'ailleurs, dans ce premier récit où le Verbe est ignoré, Taché dénie aux Amérindiens l'accès direct à la parole. Comme nous l'avons déjà mentionné, seule une exclamation : "-- *Almouts !... Les chiens !*" (p. 36), ponctue sa narration, et ceci est loin de constituer un discours suivi

vivant, puisqu'on l'a tué, ni mort, puisque privé de funérailles, déchet perdu dans les marges de l'être, il représente ce qu'on ne peut pas célébrer ni davantage oublier : l'horreur de l'indicible, l'infamie absolue : celle qui vous exclut tout ensemble des vivants, des morts, de soi-même." (*op. cit.*, p. 76). C'est pourquoi "les ombres des massacrés" ainsi que les fantômes des Iroquois morts lors de la terrible tuerie hantent les

et cohérent. L'auteur oppose deux lois, "celle de la chair et celle de l'esprit" (p. 93), la seconde n'étant offerte aux autochtones qu'à la suite de la venue des catholiques. Ainsi, avant que la Parole ne leur ait été révélée, l'esprit (et, par conséquent, la maîtrise du discours) échappe aux "barbares" primitifs¹¹⁷, alors que dès la seconde légende, un chef maléchite répond à un missionnaire en s'exprimant comme un Blanc instruit.

Taché ne porte toutefois pas qu'un jugement péjoratif à l'égard des Amérindiens.

Quelle belle race, cependant, que celle des nations sauvages du Canada !

Quelle sève et quel caractère, au milieu de cette sauvagerie !

Races fières, s'il en fut jamais, qui, aujourd'hui devant l'action énervante du commerce, comme autrefois devant le casse-tête ennemi, savent mourir sans se rendre ! (p. 84),

s'exclame-t-il en effet avec admiration. Mais quel crédit accordé à un éloge qui n'est que l'épithète de nations plus que millénaires décimées en peu de temps ? "The Indians can be idealized only when they're about to vanish."¹¹⁸, exprime avec justesse Margaret Atwood.

c) "Le Sagamo du Kapskouk ou l'Évangile prêché"

La source de ce deuxième récit est, comme l'indique Taché dans le prologue, "[s]on vieil et bon ami Louis Thomas le Maléchite, chef de sa tribu, digne vieillard [alors] dans sa quatre-vingt-treizième année", un "[h]eureux prince, qui marche fièrement au milieu de son peuple, honoré des couleurs de la châtelaine du Ciel !" (p. 24-25). La description de ce *sagamo* est quelque peu exagérée : malgré son âge avancé, sa chevelure est toujours noire, ses épaules, larges, et ses jambes, encore solides. L'un des principaux attributs qui caractérisent sa personne est "un grand chapelet aux grains d'ébène, dont la croix blanche ornaît sa poitrine" (p. 24). Il est alors inutile pour l'auteur de résumer cette légende dans son prologue, car le bleu -- la couleur mariale -- de son capot et la mention de son crucifix indiquent déjà l'orientation religieuse qu'elle aura.

lieux, que fuient les descendants respectifs de ces tribus, au lieu de rejoindre les esprits apaisés de leurs ancêtres.

¹¹⁷ Taché est ici incohérent, car il semble oublier l'intelligente et stratégique défense des alliés ainsi que l'importance des conseils -- qu'ils concernent la guerre ou la planification tant quotidienne que saisonnière -- pour les Amérindiens.

¹¹⁸ Atwood, *op. cit.*, p. 91.

“Le Sagamo du Kapskouk ou l’Évangile prêché” est au moins deux fois plus courte que la légende qui la précède (vingt-quatre pages contre cinquante-quatre), et la troisième l’est quatre fois plus (treize pages). Cette distribution inégale est similaire à celle d’un autre texte, écrit par Louis-Auguste-Olivier Chauveau, dans lequel le mode de vie des “peuples sauvages”, féroces et sensuels au sein de la majestueuse nature est d’abord longuement décrit (en quatre-vingt-dix-sept lignes), alors que la “pure et naïve algonquine” initiée à la religion catholique, bien que présentée de façon charmante, fait couler moins d’encre (quarante-neuf lignes). Chauveau, ainsi que Taché, fait preuve de plus d’inspiration pour peindre des scènes sanglantes et des comportements barbares que pour décrire “ces Sauvages si féroces sur le champ de bataille, s’endorm[a]nt dans une noble oisiveté” après la venue du “calumet de paix¹¹⁹” des missionnaires. Chauveau revendique l’exotisme afin que la littérature canadienne se distingue de celle de la France, et la soi-disant “sauvagerie” des aborigènes ainsi que leur vie harmonieuse avec une nature primitive correspondent à ce qu’il recherche. De même, Taché exploite ces thèmes pour mieux souligner l’éclatante victoire de l’évangélisation sur les moeurs des autochtones.

Dans la deuxième légende (dont les événements surviennent environ quatre-vingts ans après le massacre au Bic, soit vers 1613), le succès de l’entreprise des missionnaires est d’ailleurs assuré -- même s’il n’advient véritablement que dans le récit suivant -- par l’organisation des quatre parties qui la composent : “Le missionnaire”, “Le sauvage”, “Le récit” et les “Premiers rayons”. L’ordre selon lequel elles sont présentées est primordial : le lecteur est d’emblée projeté dans l’univers discursif de la Bible par maintes allusions. Éveline Bossé note à ce sujet que

[L]’emploi fréquent de termes bibliques montre que Taché connaissait bien le Livre. Il va de soi que cela ne s’applique pas à la première légende dont le titre, “L’Îlet au Massacre ou l’Évangile ignoré”, se passe d’explication. C’est dans la seconde légende, “Le Sagamo du Kapskouk ou l’Évangile prêché”, que l’on peut relever le plus d’allusions directes à l’Écriture.¹²⁰

D’où certains passages tels le suivant : “Des missionnaires de la Sainte Église Romaine étaient venus travailler à la vigne du Seigneur, dans les champs du nouveau monde

¹¹⁹ Chauveau, “Essai sur la littérature du Canada” (1845), *le Répertoire national*, vol. III, *op. cit.*, p. 236-240.

¹²⁰ Bossé, *op. cit.*, p. 185.

couverts des ronces de l'idôlatrie.” (p. 85) Plusieurs autres expressions ou extraits renvoient directement à l'Évangile, ce qui dote la personne et la parole du missionnaire d'une autorité référentielle plus importante aux yeux de Taché et de ses contemporains que celle de la chronique verbale des autochtones, car cette autorité est livresque et sacrée. Cette façon d'introduire les serviteurs de Dieu dans sa narration permet également à Taché d'inscrire leur oeuvre dans le projet divin et de justifier le processus d'assimilation ayant été exercé à l'égard des “tribus sauvages des forêts” d'Amérique.

Mais des indices disséminés dans le texte indiquent que cette entreprise a nécessité un secours militaire. Comme nous l'avons déjà mentionné, Taché souligne que l'intervention du régiment Carignan-Salières ayant vaincu les Iroquois, ceux-ci acceptèrent de se soumettre et de recevoir le baptême (p. 113), et il présente les Pères Biard et Masse¹²¹ (des jésuites ayant évangélisé les populations autochtones de l'Acadie¹²²) comme “[d]eux soldats de cette milice d'élite, qui est comme la garde-du-corps [*sic*] du Vicaire de Jésus-Christ” (p. 86). Toutefois, cet aspect n'est pas approfondi, car l'auteur souhaite démontrer que la grâce agit sur les “sauvages” par la seule prédication des missionnaires¹²³.

Cependant, alors que certaines tribus acceptent sans problème la Révélation (du moins selon les récits de Taché), le Père Masse se heurte à la résistance acharnée d'un chef

¹²¹ En réalité, le nom de ce jésuite n'est pas “Masse”, mais bien “Massé”.

¹²² Ferland écrit que “[l]a Compagnie de Jésus est avant tout un ordre apostolique. Ignace de Loyola, son fondateur, l'avait conçue et voulue tout entière au service du Christ, vouée à l'action salvatrice, à l'évangélisation des peuples. Dès les débuts, les missions avaient été considérées comme un devoir premier.” (*op. cit.*, p. 12). L'évangélisation des aborigènes a été mise de l'avant par le pape Paul III qui, en 1537, a “promulgué” la bulle *Sublimis Deus*, qui affirme que les Sauvages “étant vraiment des hommes, sont aptes à recevoir la foi chrétienne.” (M. Zevala citant, dans une note en bas de page, la bulle papale, “Le chronotope des Indes : notes sur l'hétérochronie”, l’*“Indien”*, *instance discursive, op. cit.*, p. 132).

¹²³ En fait, tout n'était pas si simple comme le révèle Dominique Deslandres en analysant le “scénario de la mission française Biard et Massé à Port-Royal en Acadie, 1611-1613” : “[...] la mission auprès des Micmacs était conçue pour frapper les esprits et créer un climat propice à la conversion. [...] Car en France comme en Acadie, il s'agissait de mettre en scène, grâce à des supports “audio-visuels”, une religion sinon triomphante du moins impressionnante. Tout devait y contribuer dans le quotidien : la gestuelle chrétienne (signe de croix, genuflexion, etc.), la récitation des prières [...], le chant, les cantiques [...], la distribution d'images pieuses et de petites croix, la plantation d'une croix de mission ; tout comme dans l'extraordinaire, notamment avec le faste des cérémonies et idéalement le soutien non équivoque du pouvoir. Ainsi devait être provoqué le “remuement des coeurs” propice à la conversion. [...] Car se convertir ne représentait pas seulement une simple adhésion à une croyance, mais l'adoption de nouveaux concepts spatio-temporels par les populations qu'ils désiraient convertir. Et ce transfert devait être bien visible.” (“La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle”, *Transferts culturels*

maléchite âgé dont l'autorité, absolue, est unanimement acceptée grâce à la sagesse et au dévouement de ce *sagamo*. Selon le narrateur, ce sont ces qualités qui ont assuré, à long terme et de façon paradoxale, la victoire de l'évangélisation, car “[l]à où existe le principe de l'autorité, là repose un élément de bien, que les vices de celui qui commande peuvent bien pour un temps neutraliser ou exploiter à l'appoint du mal, mais qui ne laisse jamais que de produire en définitive de bons fruits.” (p. 87), et ce, malgré “toutes les passions indomptées du sauvage” (p. 87) qui subsistent en lui jusqu'au baptême.

Même s'il demeure dans l'univers discursif du Livre, le Père Masse remporte un certain succès auprès des Maléchites parce que le jésuite sait tirer profit de scènes qui exaltent “l'imagination de ces hommes, ne vivant encore intellectuellement que par l'imagination” (p. 89). “C'était la première fois[, ajoute le narrateur,] qu'ils entendaient donner une explication de ces lambeaux qu'ils possédaient des traditions originelles, que nul peuple n'a jamais perdues tout entières.” (p. 89). Même les populations autochtones auraient donc reçu la Révélation primitive, mais le souvenir doit en être réactivé par la Parole du “patlialche” (le missionnaire) parce que “[l]es sauvages n'avaient, des révélations premières faites à l'humanité et conservées intactes par le seul peuple de Dieu, que des idées on ne peut plus vagues, confuses et extravagantes. Cependant, [c]es notions [...] n'étaient pas tout à fait éteintes chez eux.” (p. 89-90). En insistant sur ce souvenir, même confus, de la Parole originellement donnée à tous, Taché atténue les différences entre les nations amérindiennes et occidentales tout en accordant à ces dernières le privilège de se rappeler et d'éclairer les peuples égarés.

Mais cela ne va pas de soi étant donné, justement, l'“égarement” des aborigènes. Ceux-ci, séduits par les discours du missionnaire¹²⁴, aspirent au baptême, “[m]ais quand il leur parlait des vertus à pratiquer, -- des pénitences à faire, -- de la confession des péchés, -- de la réparation, -- du pardon des injures... oh ! alors, toute la sauvagerie de la nature¹²⁵ se révoltait !” (p. 93). Les Maléchites refusent avant tout la dernière de ces lois même si,

et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècles / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturalism, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 516-517 et 519).

¹²⁴ Ferland souligne le rôle de la rhétorique dans le discours du missionnaire. Il considère que “[l]orsqu'on y songe à rebours, il n'est pas surprenant qu'un ordre voué d'abord à l'apostolat et à la prédication accorde une telle importance à la science qui soumet les volontés.” (*op. cit.*, p. 20-21).

selon le narrateur, ils ont conscience qu'il s'agit pour eux de "chosir [*sic*] entre le Ciel et l'Enfer." (p. 94). Convaincu du bien-fondé de sa foi, Taché n'hésite pas ici à associer l'ensemble des croyances amérindiennes, c'est-à-dire le paganisme, à Satan et à son royaume. Il cite même à nouveau les *Relations* -- qui "constituent une vaste entreprise de séduction¹²⁶" -- afin d'expliquer pourquoi, finalement, les "sauvages" se convertirent : "Les sauvages se rendent aisément à la raison ; ce n'est pas qu'ils la suivent toujours, mais ordinairement ils ne repartent rien contre une raison qui leur convainc l'esprit." (p. 94).

Mais la raison, même si elle émane d'une autorité divine, est impuissante face aux "traditions de [l]a race et [aux] ombres [des] frères" (p. 95) du *sagamo*. Suit alors "Le récit", histoire que raconte le chef des Maléchites au "patlialche" lorsque celui-ci tente de le convaincre de pardonner à ses ennemis. La façon dont est introduit ce récit est particulièrement intéressante, car alors que depuis le début du recueil de Taché, aucun personnage n'a amorcé un discours personnel (jusqu'à cet épisode, aucun missionnaire n'a en effet livré un discours qui soit sien, car le narrateur n'a fait que citer des extraits de la Bible ou des *Relations*, ou alors il a tenu des propos évangélistes indirects), ici, "le sauvage farouche" interrompt les propos de "l'homme de paix" (propos que le narrateur ne fait que résumer), "et lui dit :

"-- Sais-tu ce que c'est la vengeance pour un sauvage ?
Puis, sans attendre de réponse, il ajouta :
"-- Écoute !" (p. 95).

Il s'agit là de la première amorce d'un discours qui ne soit pas celui du narrateur ou de l'univers livresque que ce dernier cite à maintes reprises. Cependant, le style du *sagamo* n'est visiblement pas de lui : l'auteur prête indubitablement sa voix à son personnage, ce que ne peut ignorer le lecteur.

Le souvenir des événements que raconte le chef maléchite lui a été transmis, car lui-même n'était pas encore né lorsque ses trois frères ainsi que son père participèrent à la vengeance des Micmacs contre les Iroquois responsables du massacre au Bic. Ainsi, le lecteur, après avoir assisté au malheur et à la riposte des Micmacs, aborde, dans cette

¹²⁵ Il s'agit là d'une formulation étonnante, car en ne spécifiant pas s'il s'agit de la nature des "sauvages", l'auteur laisse sous-entendre -- peut-être à son insu -- que les aborigènes sont en si étroite relation avec l'environnement qui les entoure que le mot "nature" les désigne sans qu'il soit nécessaire de le préciser.

deuxième légende, les relations conflictuelles avec les “Renards” du point de vue de ceux qui, dans “L’Îlet au Massacre”, étaient les alliés. À l’époque, le *sagamo* était le père du chef qui narre l’histoire. Au printemps suivant les événements du Bic, une autre alliance contre ces mêmes ennemis lui avait été proposée par des messagers du *sagamo* de Stadacona¹²⁷. Le chef accepte l’offre de ses visiteurs, mais voilà : ses deux fils survivants s’opposent publiquement à sa volonté et refusent de se joindre au parti de guerre, considérant que leur collaboration avec les Micmacs et la mort de leur frère cadet suffisent. Leur père, honteux, les renie : toute la tribu les méprise alors. Un matin, celle-ci constate la fuite des “lâches” qui, guidés par le seul Iroquois ayant été épargné par les Maléchites (alors que ceux-ci s’apprêtaient à le torturer pour venger leurs morts pendant l’expédition au Bic, il avait été adopté comme esclave après avoir demandé grâce et avoué que les siens étaient des chiens), se sont rendus en terre ennemie pour fomenter une guerre contre leur tribu. Mais, en fait, il s’agit d’une ruse, comme l’apprennent au détriment de leur vie les cent quatre-vingts Iroquois qui périssent dans les abîmes du Kapskouk (chute appelée le Grand Saut) en compagnie de leurs guides maléchites, lesquels meurent en héros en faisant le sacrifice de leur personne. Leur père s’écrie ensuite, “en présence de la peuplade assemblée : “Mes fils sont des hommes !”” (p. 106). Des années plus tard, il transmet cet héritage à un autre fils né depuis¹²⁸, et à sa mort, il lui adresse ces mots : “Jure-moi que tu seras toujours l’ennemi irréconciliable des Iroquois. Jure-moi, de plus, que tu remettras à tes enfants cet héritage de ma vengeance!” (p. 107). Ce récit explique donc pourquoi, pour le *sagamo* et les siens, “[l]e vrai péché c’est l’oubli.¹²⁹” Leur haine à l’égard des

¹²⁶ Ferland, *op. cit.*, p. 11.

¹²⁷ Fohlen explique ainsi ce système d’alliances : “Dans une certaine mesure, on peut comparer l’organisation politique des Indiens à la Grèce antique. Les cités se rapprochaient temporairement quand elles en éprouvaient le besoin, acceptaient de participer à des activités ludiques, puis reprenaient leur liberté. À une échelle infiniment plus étendue, il en était de même des Indiens, qui avaient élaboré leurs propres formes d’organisations politiques. Seuls l’ethnocentrisme et l’ignorance des colons pouvaient nier la réalité de ces organisations.” (*op. cit.*, p. 109).

¹²⁸ Le *sagamo* est polygame, ce que révèle l’auteur sans s’attarder à juger les moeurs primitives des “sauvages”. N’oublions cependant pas que selon lui, les autochtones, qui ignoraient la loi de l’esprit avant leur conversion, étaient conduits par celle de la chair.

¹²⁹ Eliade, *op. cit.*, p. 47.

Iroquois n'est pas gratuite, elle est lourde des esprits de leurs pères et frères (p. 107) et fonde l'unité même de leur tribu, de leur nation¹³⁰.

Les rebondissements sont nombreux dans ce récit, et comme c'était le cas dans la légende précédente, Taché néglige la description de la nature lorsqu'il se concentre sur l'action. Il se tait donc ici sur l'abondance et la beauté de la nature ainsi que sur les moeurs amérindiennes. Il semblerait que lorsque la "véritable" nature des "sauvages" se manifeste et bouleverse leur pacifisme édénique, il devient impossible pour l'auteur de peindre l'harmonie des aborigènes et de leur environnement parce que le cycle de la vengeance les plonge dans les méandres du Mal. L'harmonie primitive associée au paganisme s'étant éteinte, une seconde est nécessaire : il s'agit de la paix qu'apportent les missionnaires en terre canadienne. C'est pourquoi, dans "Le Sagamo du Kapskouk", ce n'est plus la majestueuse nature qui est chantée, mais plutôt la Révélation (par le biais d'allusions et de citations livresques) et, surtout, l'oeuvre évangélisatrice des "patlialches".

La nature est cependant présente dans le récit du *sagamo*, mais comme ce dernier relate des péripéties, ce sont ses attributs stratégiques qui sont exploités. Elle est alors considérée en tant que voies de transport (grâce aux rivières et aux lacs), ressources guerrières (les ennemis dissimulent leur venue grâce aux ajoncs et au foin d'eau, mais ils sombrent dans une chute) et territoires amis ou ennemis, ce que l'on peut constater, entre autres, par l'extrait suivant :

Depuis notre pays jusqu'au Grand Fleuve et de là jusqu'à l'embouchure de la rivière des Iroquois, on marche en pays ami : -- de l'embouchure de cette rivière jusqu'au grand lac qui en est la source, c'est un pays occupé, tour à tour, par nos frères et par nos ennemis, c'est un *chemin de sang*. Au-delà, c'est le pays des Iroquois. (p. 99).

¹³⁰ Un parallèle intéressant peut être établi entre les nations autochtones de l'Amérique et celles de la Grèce antique, qui prônent de façon similaire la nécessité de se remémorer les exploits et les morts héroïques. Cette comparaison s'impose à la lecture de l'extrait suivant tiré de "La belle mort et le cadavre outragé" de Vernant : "Dans une culture comme celle de la Grèce archaïque, où chacun existe en fonction d'autrui, sous le regard et par les yeux d'autrui, où les assises d'une personne sont d'autant mieux établies que s'étend plus loin sa réputation, la vraie mort est l'oubli, le silence, l'obscur indignté, l'absence de renom. Exister, au contraire, c'est -- qu'on soit vivant ou qu'on soit mort -- se trouver reconnu, estimé, honoré ; c'est surtout être glorifié : faire l'objet d'une parole de louange, d'un récit qui relate, sous forme d'une geste sans cesse reprise et répétée, un destin admiré de tous." (*op. cit.*, p. 53).

Le seul passage où la nature est réellement présente est écrit sous le sceau de la vengeance et de la surexcitation des sens que cette dernière suscite, ce qui affine la sensibilité des “sauvages” à l’égard de ce qui les environne :

“Ah ! si tu connaissais les émotions d’une situation semblable ; quand la vengeance approche et qu’on a peur que la chevelure ennemie échappe à la main prête à la saisir ?... Moments de joie, de crainte, d’espoir, de doute, de je ne sais quoi !... Le moindre son frappe l’oreille : un arbre qui tombe, la *[sic]* murmure du ruisseau, les rapides d’une petite rivière qui débouche sur des galets, le vol d’une perdrix réveillée par la peur, les coups de bec d’un pivart *[sic]*, tous ces bruits qu’on entend quand on descend de nuit, en suivant la nuit, le cours d’une grande rivière, on les perçoit en pays ennemi d’abord aussi clairement que tu m’entends parler ; puis ils grossissent, puis il semble qu’on les entend sans interruption, puis tout à la fois, puis ils se confondent en un bourdonnement qui monte, descend, prend tous les tons et finit par ne plus permettre de rien distinguer : -- alors gronderait le tonnerre lointain qu’on ne le reconnaîtrait pas ! -- Ah ! il faut des guides solides, va, dans de pareils moments, et encore ne doit-on pas prolonger ces heures d’épreuve.” (p. 103-104).

Cette scène est d’autant plus saisissante qu’elle est narrativement ressentie par le *sagamo*, lequel décrit ce qu’ont probablement vécu quelque quatre-vingts ans auparavant les ennemis de son père et des siens. Cette identification, momentanée, aux Iroquois émane d’une commune expérience de la vengeance. Ce n’est pas la nature en tant que telle qui importe ici, c’est plutôt son potentiel de suspense qui s’avère, d’ailleurs, être très efficace.

Une autre scène s’adresse avec succès à l’imagination du lecteur : celle où les trente canots et les cent quatre-vingt *[sic]* guerriers allaient s’engouffrer dans les abîmes du Kapskouk, -- salués dans cette descente par les cris de centaines de Maléchites, hommes, femmes et enfants, qui, perchés sur les rochers des deux côtés du précipice, se penchaient vers eux, accrochés d’une main aux sapins du rivage et agitant de l’autre les torches allumées pour le sacrifice. (p. 105-106).

Les Maléchites se servent de la nature (de rochers et de sapins) pour mieux s’imprégner de leur vengeance, pour participer plus étroitement à cette dernière. Tous, sans exception, jouissent de ces instants glorieux, de ce “spectacle sublime” d’autant plus extraordinaire qu’il naît du sacrifice des deux fils du *sagamo*. Mais le “patlialche” n’apprécie guère la description de cette “vision d’Enfer”, qui l’incite encore davantage à propager la conversion de tels barbares.

Le missionnaire utilise le récit de son interlocuteur pour mieux convaincre ce dernier : il lui affirme que seule “la présence incessante de ce Dieu qui remplit l’univers” (p. 108) peut apaiser les ombres de ses frères et faire taire les “voix intérieures qui [lui] parlent sans cesse de haine et de vengeance.” (p. 107). Ce discours plaît au Maléchite, mais il est inquiet à l’idée de ne pas rejoindre ses pères “dans le pays de chasse des esprits.” (p. 108) à sa mort. Il demande donc au missionnaire où sont les âmes de ses ancêtres qui n’ont pas été baptisés ;

-- Je ne juge pas tes ancêtres, répondit le missionnaire : la miséricorde de Dieu, tombant sur un coeur droit, peut opérer des miracles. Tes pères n’ont point eu l’occasion de s’instruire [...] Mais il n’en pourrait être ainsi de toi et de ceux qui m’ont entendu, parce que vous avez reçu l’exposition de la doctrine, et que l’occasion vous est fournie de choisir entre le vrai et le faux, le bien et le mal, l’Église et ce qui n’est pas l’Église, le Ciel et l’Enfer. (p. 108-109).

Le choix offert ici n’en est évidemment pas un, car le missionnaire de Taché demeure dans son propre système de valeurs selon lequel sa foi représente le Bien, alors que la religion de l’autre ne peut qu’être celle du Mal. D’ailleurs, alors que trois des quatre oppositions mises en évidence sont très marquées (vrai/faux, bien/mal, Ciel/Enfer), la seule dont le binarisme est vague trahit le malaise du missionnaire à l’égard de ce qu’il condamne sans même savoir ce que c’est. Une multitude de religions, de cultures, de moeurs ne sont pas l’Église ; est-ce à dire que tout ce que la religion catholique ignore constitue le Mal ?

Le “patialche” en est persuadé, et c’est pourquoi il souhaite que le noble et fier “sauvage” courbe la tête devant la religion qui lui est offerte afin d’échapper aux tourments infernaux. Évidemment, il ne s’agit pas de déconstruire un préjugé pour mieux en proposer un autre : la plupart des missionnaires étaient probablement certains que leur oeuvre d’évangélisation était bénéfique aux populations aborigènes et qu’il était de leur devoir de chrétiens de les instruire de la religion catholique¹³¹. Toutefois, celui qui maîtrise le discours possède le véritable pouvoir symbolique. Cet aspect est totalement ignoré par

¹³¹ Par exemple, Letourneau, en faisant l’éloge des missionnaires dans “La société canadienne” (1845), révèle quelle importance ses contemporains et lui attribuent à la conversion, car elle adoucit les moeurs des Amérindiens : “[...] le clergé, au milieu d’un tel peuple [composé des Canadiens français ainsi que des autochtones qui s’y sont intégrés], lui imprimait ces principes religieux et moraux qu’il a conservés jusqu’à nos jours.” (*op. cit.*, p. 277-278).

Taché, qui termine ce deuxième récit par une énième citation des *Relations* selon laquelle “il n’y a bois si sec, que Dieu ne fasse reverdir, quand il luy plaist !” (p. 109). Cette note d’espoir implique que malgré la résistance des “vieilles souches sauvages”, la conversion amorcée par l’évangélisation ne peut que vaincre les “passions indomptées du sauvage” grâce à l’intervention divine, ce qu’illustre la troisième et dernière légende.

d) “Le Géant des Méchins ou l’Évangile accepté” et “Conclusion”

C’est un vieux pêcheur qui raconte ce qui advint aux Îlets Méchins à quelques pêcheurs et voyageurs (auxquels s’est joint le narrateur des légendes) justement réunis, “par un soir magnifique du mois d’août” (p. 25), à cet endroit. C’est autour d’un grand feu de camp que le vieillard confie tout ce qu’il sait du Géant des Méchins dont ses auditeurs ont déjà vaguement entendu parler. À la suite de cette rencontre, le narrateur interroge les “sauvages”, et c’est le fruit de ces discussions qu’il livre au lecteur.

Malgré la brièveté de cette légende, elle se compose de trois parties (“L’Enfer ne prévaudra jamais”, “Le voyage” et “La conscience”) et d’une “Conclusion”. Le titre de la première fait référence à la Bible que cite Taché et où il est écrit que “[l]es portes de l’Enfer ne prévaudront point contre elle”, c’est-à-dire l’Église. L’auteur adopte ce mot d’ordre pour aborder les années 1660-1670, les “*temps héroïques*” de la colonisation française et de l’évangélisation alors que “[l]es Iroquois, armés et soutenus par les Hollandais, semblaient devoir éteindre la religion catholique et le nom français, dans cette partie du nouveau monde.” (p. 110). Taché mentionne même que leurs campagnes de dévastation et de carnage avaient pratiquement décimé les Hurons alliés aux colons et, surtout, que le “martyre de plusieurs missionnaires avait laissé des églises sans apôtres.” (p. 111). Mais ces malheurs consacrent la gloire et la grandeur du catholicisme en terre païenne et de la civilisation française, qui vainquirent “en dépit des efforts de l’enfer” (p. 111) lui-même !

Cet éloge pompeux soutenu par des références à la Bible et aux *Relations* est à peine terni par une discrète allusion au sort réservé aux autochtones à la suite de la venue des Blancs : “Encore aujourd’hui le principal village maléchite occupe, en arrière des paroisses de Kakouna et de l’Île Verte, un étroit lambeau de terre, parcimonieusement

découpé dans le vaste pays qui jadis leur appartenait tout entier.” (p. 112). Toutefois, l’auteur ne s’attarde pas sur cette dépossession (que lui-même réitère d’ailleurs, du moins narrativement, dans son prologue) comme si la terre que les Amérindiens avaient perdue était amplement compensée par le Royaume de Dieu auquel leur donne accès le baptême.

C’est ce que suggère la quasi absence de description de la nature dans ce récit, car la générosité et l’harmonieuse majesté de celle-ci a été remplacée par “l’ordre et l’abondance” mis partout “dans le champ du Père de Famille” (p. 115) par les missionnaires. Cette conception rejoint la sempiternelle opposition “nature/culture” : dans les *Trois légendes de mon pays*, la nature avec laquelle le “sauvage” ne fait qu’un est associée au paganisme alors que l’Amérindien converti s’en remet à la foi catholique et, en quelque sorte, rompt avec un mode de vie millénaire essentiellement fondé sur sa relation avec son environnement. Nous constatons cette rupture en lisant l’incident survenu aux Îlets Méchins. Cet endroit est le seul que le narrateur décrit avec soin dans la troisième légende :

Les voyageurs venaient de parcourir, en serrant le rivage, ce qu’on appelle aujourd’hui le *Passage des Crapauds*, à cause de la forme des rochers singuliers qui bordent la côte et qui semblent autant de batraciens rangés sur la rive, pour coasser à leur aise.

On atteignait en ce moment les Îlets Méchins, endroit délicieux [...]

Les Îlets sont deux petits rochers, situés à une très faible distance du rivage, dont ils sont séparés par un étroit chenal, assez profond pour servir de hâvre [*sic*] aux petites embarcations.

La plage en face forme une anse sablonneuse [...] Un faible ruisseau, descendant des hauteurs, apporte en ce lieu l’eau la plus pure et la plus fraîche qu’il soit possible de désirer. (p. 117).

Il s’agit, en somme, d’un endroit charmant que les pêcheurs apprécient à juste titre. Cependant, il était “autrefois redouté des sauvages” (p. 117), dont l’Amérindien infidèle qui accompagne un jésuite, un voyageur et un Maléchite converti. Taché souligne que cet infidèle n’est pas incrédule et qu’il respecte le dogme et les rites catholiques sans toutefois être prêt à recevoir le baptême que lui propose avec insistance le missionnaire. Si cet autochtone craint les Îlets Méchins alors que ses compagnons de voyage s’y reposent avec joie, c’est que les “patlialches” se sont emparés d’une vieille légende amérindienne, celle du gueulard, pour convertir ceux qui résistent. “Pour la plupart des Indiens, le monde est

dominé par des forces supérieures qui s'incarnent en un ou plusieurs dieux¹³², et le terrible tonnerre est l'un d'eux. Les aborigènes craignent sa puissance, ce dont les missionnaires ne tardent pas à tirer profit en associant le tonnerre et autres manifestations naturelles terrifiantes aux puissances infernales. Taché justifie ce procédé en associant la figure d'Outikou, "le *Génie du mal* fait aux moeurs de la forêt" (p. 119), à "ces histoires de *Géants*, réminiscence de *Satan et de ses anges*, comme symbole typique du principe du mal." (p. 119). Il projette donc l'imaginaire amérindien dans l'univers discursif catholique: Outikou devient ainsi le "Mauvais-Pasteur du noir troupeau des méchants, qui laisse errer ses malheureuses brebis dans les affreux sentiers de la perdition, et ne leur fait entendre sa voix terrible qu'au moment de la consommation du sacrifice." (p. 119). C'est ainsi que le catholicisme se nourrit des croyances et mythes des religions païennes pour mieux recevoir ces dernières en son sein.

Le jésuite n'hésite donc pas à tirer profit de cette démonisation de la nature dans le troisième récit. Lorsqu'il apprend que les autochtones croient qu'"Outikou ne mange pas les sauvages qui ont reçu le baptême et qui prient" (p. 118), il joue avec les craintes du Maléchite infidèle. Même la nature participe, à son insu, au dessein du religieux : le vent éteint le feu des voyageurs et un orage s'abat sur eux, ce qui "vint augmenter encore les terreurs du sauvage infidèle." (p. 120). L'éclair terrasse un grand pin, ce qui convainc le malheureux de la présence du géant et de l'imminence de sa mort¹³³. Il réclame alors à grands cris le baptême, ce que ne lui accorde le rusé missionnaire que le lendemain matin pour qu'il accueille ce "sacrement auguste" avec dignité. Conscient de l'importance symbolique de cet épisode, le religieux le monumentalise : "Le bâton du Géant, transformé en symbole de salut, s'éleva bientôt à la pointe de l'Anse des Méchins." (p. 122). Telle la croix de Cadieux, celle que dresse les voyageurs devient partie intégrante de l'imaginaire populaire de la colonie et assène aux traditions païennes un coup qui se veut fatal.

¹³² Fohlen, *op. cit.*, p. 115. Luc Bureau croit qu'"[à] l'homme primitif, la nature devait apparaître comme une force essentiellement contraire à son bonheur. [...] C'est d'ailleurs pour amadouer cette nature hostile, pleine d'imprévus, indifférente au bonheur des êtres, que l'homme fut si vite amené à lui adjuer tout un panthéon de divinités protectrices. On défie avec prodigalité ce que l'on craint ou comprend mal : le vent, les eaux, le temps, la forêt, les plaines et les montagnes." (*op. cit.*, p. 52).

¹³³ Pour emprunter la terminologie de Roger Caillois (*Images, images... Essais sur le rôle et les pouvoirs de l'imagination*, Paris, Librairie José Corti, 1966, 164 p.), Taché exploite ici le "surnaturel expliqué" dont

En effet, dans le recueil de Taché, la coexistence de deux univers symboliques est totalement exclue, ce que l'on constate d'ailleurs en comparant la longueur de chacune des trois légendes. La première est de loin la plus élaborée, car il s'agit de bien exposer, "touchant à son paroxysme, l'état de féroce barbarie dans lequel étaient plongés les aborigènes de l'Amérique du Nord, avant l'arrivée des missionnaires." (p. 13) -- plus cette illustration est choquante, plus les bienfaits de la religion sont admirables, car le contraste les met en valeur. Ces temps barbares sont suivis d'une accalmie pendant laquelle la parole des "patlialches" s'efforce de vaincre la résistance des "sauvages" qu'elle doit convertir. Enfin, "c'est la dernière étreinte de l'erreur aux prises avec la conscience ; et le triomphe final de la Religion." (p. 13), lutte qui ne peut donc qu'être rapidement résolue puisque l'auteur est certain qu'il n'existe qu'une seule vraie foi. D'ailleurs, comme nous l'avons mentionné précédemment, l'auteur confie d'emblée l'imaginaire aux nouveaux apôtres de Dieu, lesquels exaltent l'imagination des Amérindiens à leur convenance.

Mais la victoire illustrée par "Le Géant des Méchins" me semble précaire : en effet, le "sauvage" infidèle ne se convertit pas par conviction, mais seulement pour échapper à Outikou, le géant dont il se croit menacé. Évidemment, on peut y voir, comme Taché, la victoire du Dieu des chrétiens contre les dieux païens, victoire que le missionnaire monumentalise en mettant en scène une seconde crucifixion, non pas de Jésus, mais de l'univers de croyances représenté par Outikou : "-- De ce bâton, dit l'homme de Dieu en souriant, nous allons [...] construire une Croix que nous élèverons dans ce lieu, en signe de la rédemption du monde, -- afin qu'Outikou ne revienne plus !" (p. 122). Le missionnaire oublierait-il que c'est en croyant éliminer le Christ que ses détracteurs ont rendu possible sa résurrection et le salut de l'homme¹³⁴ ? Taché termine d'ailleurs son récit en espérant qu'Outikou soit chassé de son dernier refuge afin que "si, comme tout semble le présager, ces belles races primitives du Canada sont destinées à disparaître des rangs de la famille

le lecteur devient le complice au détriment du Maléchite épouvanté qui, lui, demeure dans l'ignorance de ce qui s'est véritablement produit.

¹³⁴ Comme l'explique Barthélemy Vimont, "le salut des hommes s'est opéré en la Croix, on ne sauroit le procurer par autre voye. C'est par ce chemin seul qu'on amène les âmes à Dieu, & qui n'y veut point entrer, n'a que faire de paroistre parmy les Sauvages" (1644-1645...)" (Pierre Berthiaume citant Barthélemy Vimont, "Les Relations des jésuites : nouvel avatar de la *Légende dorée*", *Figures de l'Indien*, sous la direction de Gilles Thérien, Montréal, Typo (coll. "Histoire"), 1995 (1988), p. 141). Si la

humaine, elles iront finir et se perdre dans le sein de Dieu !” (p. 123), car, selon lui, “[l]e Dieu fort, qui veut que son Église soit constamment attaquée et maltraitée, finit toujours, cependant, à cause de cette promesse [“Les portes de l’Enfer ne prévaudront point contre elle”] par lui donner la victoire.” (p. 113-114). Mais qui sait si le Géant des Méchins ne sortira pas de son repère à l’insu de Taché¹³⁵ ? D’ailleurs, les Montagnais ne croient-ils pas “qu’il s’est réfugié dans les environs du lac Mistassini, dans le *grand-nord [sic]*, où sont les *Nashkapiouts* ou sauvages *qui ne prient point.*” (p. 123) ?

Dans les *Trois légendes de mon pays*, Taché joue avec la vision apocalyptique : le “sauvage” qui ignore la Révélation est animé par la chair et la vengeance. Ces instincts le cloisonnent dans un univers fait de violence et de guerres incessantes que seul le baptême peut faire éclater. C’est pourquoi Lemire considère qu’ “[a]u lieu d’accentuer le déphasage de plus en plus grand à mesure que la littérature évolue, l’imagination de Joseph-Charles Taché régresse vers la forme initiale du mythe que toute imagination humaine évoque pour figurer le combat entre les forces du bien et celles du mal.¹³⁶” Taché lui-même ne nie pas la proximité de ses légendes avec “les récits populaires et les poésies premières de toutes les races de la grande famille des hommes.” (p. 119) dans lesquels la dichotomie Bien/Mal est fondamentale. D’ailleurs, son projet, qui consiste à faire “l’histoire religieuse et sociale des races aborigènes de notre Canada.” (p. 13), devient le récit des origines du catholicisme en terre canadienne avec ses héros, ses créatures maléfiques et ses conversions tant religieuses que morales. Grâce à la foi chrétienne, même le “sauvage” le plus barbare accède à une véritable paix qui exclut la logique de la vengeance.

La démonstration des bienfaits de l’évangélisation sur les moeurs primitives des “sauvages” et, par-dessus tout, celle de la victoire du christianisme sur le paganisme constituent le projet littéraire explicite de Taché. Cependant, d’autres enjeux sont

crucifixion de Jésus a soulevé l’adhésion de nombreux fidèles à la religion catholique, celle d’Outikou pourrait inciter les autochtones à revenir à leur religion ancestrale.

¹³⁵ D’ailleurs, la légende a survécu à l’érosion temporelle : même *le Guide du routard* y fait référence à l’aube du XXI^e siècle ! Au sujet des Méchins, nous pouvons effectivement y lire les phrases suivantes : “Les Indiens Micmacs [*sic*] attribuaient leurs malheurs aux écueils dans la mer et surtout au géant Outikou qui arrachait les arbres pour les pourchasser. D’où les *Méchins*, corruption du mot “méchant”.” (“L’arrivée des colons... et des problèmes”, *le Guide du routard : Québec et provinces maritimes*, Paris, Hachette Livre (coll. “Hachette Tourisme”), 1999, p. 301).

¹³⁶ Lemire, *Formation de l’imaginaire littéraire du Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 160.

perceptibles dans son oeuvre, peut-être malgré lui. “Quel bel exemple de ces mentalités sous-jacentes à un peuple et à une époque que l’on oublie trop facilement !¹³⁷”, s’écrie avec justesse Jean Pettigrew au sujet des *Trois légendes de mon pays*. Par exemple, le Maléchite dont se joue le missionnaire et qui est la victime de l’imaginaire discursif de ce dernier symbolise, en quelque sorte, le Canadien français qui ne maîtrise plus ni son présent, ni, par conséquent, son avenir. À l’instar du “patialche”, dont l’imaginaire s’est emparé des croyances des autochtones, les Anglais ont envahi les “territoires” politique, militaire, géographique, commercial et professionnel des Canadiens francophones, ne leur laissant que leur langue, leurs institutions civiles et leur religion (et encore n’est-ce qu’onze ans après le Traité de Paris que ces droits furent rétablis par l’Acte de Québec de 1774). Ce n’est qu’au siècle suivant qu’une élite réussit à se constituer en relation -- souvent conflictuelle -- avec les Britanniques. Mais, pour ne pas déplaire ouvertement à ces derniers (l’échec de la rébellion de 1837-1838 est toujours vivace), cette élite manifeste ses craintes, sa révolte et ses revendications à mots couverts grâce à la littérature. D’où l’importance de l’“Indien” pour diffuser ses contestations et son ressentiment face à la dépossession que lui fait subir le nouveau colonisateur.

Nous pouvons également interpréter l’appropriation de l’univers mental des Amérindiens par les missionnaires comme symbolisant ce que fait l’élite à l’égard des traditions du peuple. Lemire développe cet aspect en spécifiant l’usage que fait l’imaginaire savant de l’imaginaire populaire :

L’imagination populaire est le jardin qu’elle [l’imagination littéraire] cultive pour produire ses essences hybrides après des sélections et des bouturages particuliers. Ses interventions ne se font pas au hasard, car elles obéissent à des lois dont le fonctionnement est assez simple : les rapports des littéraires au pouvoir sont doubles, soit qu’ils le supportent, soit qu’ils le contestent, soit qu’ils partagent son idéologie, soit qu’ils veulent lui en substituer une autre.¹³⁸

C’est ainsi qu’en plus de contester l’autorité britannique, “le conte populaire devient, sous la plume des écrivains, un instrument de moralisation du peuple.¹³⁹” Par exemple, pour contrer l’attrait que suscite la figure du coureur des bois, les élites littéraire et cléricale

¹³⁷ Pettigrew, *op. cit.*, p. 190.

¹³⁸ Lemire, *Formation de l’imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, *op. cit.*, p. 19.

insistent sur la menace “sauvage” et les dangers que recèle la forêt. Ils se servent également du barbare alcoolique, impie et paresseux qu’incarne souvent l’“Indien” pour reprocher aux colons leurs excès. En condamnant tout comportement hors norme, l’élite récupère l’imaginaire “en faveur d’un idéal de repliement¹⁴⁰” pour préserver la nation canadienne-française d’un contexte socio-

politique peu propice à son épanouissement et qui, d’ailleurs, la relègue à l’agriculture. Cette introversion ne favorise guère l’émergence d’une littérature nationale consciente de ses propres possibilités. D’où la récurrence sans variantes notables des thèmes de la famille, de la religion, de la patrie et de la terre, composantes d’un “imaginaire schizomorphe¹⁴¹”, au détriment de nombreux filons thématiques qui n’ont pas ou ont peu été explorés.

De même, dans les *Trois légendes de mon pays*, l’auteur se replie sur un idéal religieux qui seul, selon lui, peut résoudre la lutte mythique du Bien et du Mal, frustrant le lecteur moderne par la réécriture de récits légendaires prometteurs qui ne servent plus qu’à faire l’éloge des missionnaires. Mais deux ans après la parution de ce recueil en est publié un second que les critiques, dont Lemire, considèrent plus novateur :

Dans ses *Trois légendes de mon pays*[, s]es tentatives d’arrangement de la tradition orale destinées à produire un argument en faveur de la foi chrétienne dénaturent le récit primitif, malgré les prétentions de l’auteur. D’ailleurs, les bribes de ces anecdotes étaient tellement éparses que le conteur pouvait les réorganiser à peu près à sa guise [...] Heureusement, Taché fait preuve de plus de conscience professionnelle dans *Forestiers et voyageurs*. Il tente vraiment, cette fois, de céder la parole au peuple [...] Bien que les préoccupations apologétiques n’abandonnent jamais l’auteur, elles le tyrannisent moins que dans son oeuvre précédente.¹⁴²

Nous n’analyserons pas cet autre recueil de façon exhaustive, mais nous en soulignerons certains des principaux enjeux concernant la figure de l’Amérindien sans toutefois aborder sa relation avec la nature.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 235.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴² *Ibid.*, p. 205.

3. Forestiers et voyageurs (1863)

D'abord paru dans *Les Soirées canadiennes* en 1863, cet ensemble de textes avait alors pour titre complet : *Forestiers et voyageurs. Études de moeurs*. Les récits qui le composent diffèrent radicalement, comme le soutient Lemire ci-haut et comme l'indique la seconde partie du titre, des *Trois légendes de mon pays*. En effet, le légendaire, bien que très présent, n'y sert plus (à de rares exceptions près) la vision apologétique si pesante et d'emblée affirmée par le mot "Évangile" qui revient à trois reprises dans le titre des légendes de 1861. En outre, Taché réhabilite, en 1863, deux types trop souvent honnis par l'élite canadienne-française en raison de leur sens de l'aventure, de leur intérêt pour le Nord et de leur (supposé ?) irrespect à l'égard des sacro-saintes valeurs que représentent la terre, la famille et la religion pour leurs contemporains. Pourtant, comme le soutient Lemire,

[I]es services rendus au pays par les coureurs des bois sont innombrables : approfondissement des moeurs indiennes, établissement de relations favorables avec les peuplades lointaines, connaissance précise de la géographie du pays... [...] De plus, ils n'étaient pas perdus pour la civilisation comme beaucoup [dont Patrice Lacombe] le croient, ils revenaient après un certain temps fonder un foyer dans les vieilles paroisses. Ils contribuaient ainsi à accroître la population.¹⁴³

Taché, conscient du rôle de ceux qui explorent la forêt, leur consacre donc avec admiration une série de récits. Dans la présentation qui précède les récits dans l'édition de Fides de 1981¹⁴⁴, Lemire analyse la signification de cette réhabilitation :

Ce type [le voyageur], qui pourrait être considéré comme l'opprobe de la nation, doit être récupéré au profit de la culture nationale, car c'est lui qui, le plus souvent, l'élabore et la véhicule. Conteur et chansonnier, il est le dépositaire de l'imaginaire collectif [...] Le voyageur et le forestier sont les enfants prodiges de la famille canadienne. Il faut les réintégrer, non pas tant en acceptant leur statut d'enfants prodiges, mais en changeant le contenu sémantique et épistémique de leur imaginaire. Les légendes sont christianisées, les comportements, moralisés, les aspirations, contenues. Ainsi, ceux qui croyaient rompre avec la civilisation et tout ce qu'elle

¹⁴³ Lemire, *les Grands Thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, op. cit., p. 34.

¹⁴⁴ Les pages citées à partir de ce recueil dans la présente partie du mémoire sont indiquées entre parenthèses, sans notes en bas de page, et elles sont tirées de l'édition de 1981 (op. cit.).

représente sont rejoints par un discours qui les englobe et leur assigne une place au sein d'une société qu'ils avaient cru fuir.¹⁴⁵

Le projet de Taché ne consiste donc pas simplement à peindre les moeurs de ces types ; il s'agit de modifier la "verdeur" de leurs moeurs afin de les intégrer au projet national tout en leur conservant leur pittoresque. Et c'est là que ce second recueil rejoint, en quelque sorte, celui de 1861 en dépit de leurs indiscutables différences.

Comme l'écrit Lemire ci-haut, les voyageurs sont à l'origine d'une importante partie des récits populaires qu'ils diffusent lors de leurs pérégrinations. Il est donc logique qu'après avoir mis par écrit des récits oraux afin de les préserver de l'oubli, Taché s'intéresse aux êtres en qui il puise ses contes et légendes. Mais le portrait des forestiers et des voyageurs serait incomplet sans celui d'une figure inhérente à la vie en forêt : l'Amérindien. La présence de ce dernier est discrète dans la première partie du recueil intitulée : "Les chantiers". Taché, en effet, en consacre les sept chapitres à la présentation de la vie en chantier des bûcherons, existence qui est décrite au lecteur à travers le regard du narrateur intradiégétique, un médecin qui se joint aux forestiers et qui les observe avec intérêt. C'est dans la partie "Histoire du père Michel" que l'autochtone se manifeste, mais seulement de façon indirecte.

En effet, ce n'est que par le biais des souvenirs du père Michel, que ce dernier accepte de raconter aux hommes de chantier dont il partage la cabane, que l'Amérindien apparaît dans le récit. Il est surtout mentionné en tant que compagnon des colons : c'est un guide, un allié des Canadiens et des Acadiens contre les Anglais, une victime de ces derniers, un chrétien dont la conversion est attribuable à l'action des missionnaires, un pêcheur, un trappeur qui vend ses peaux à des contrebandiers canadiens-français, etc. Taché aborde également la question du métissage et livre au lecteur quelques informations dignes d'être mentionnées à ce sujet :

Avant l'arrivée de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans les Pays-d'en-Haut, il n'y avait jamais eu d'*habitants* dans ces endroits : la population se composait des différentes nations *sauvages*, des *hommes libres* et des *engagés*. Les *hommes libres* étaient de vieux voyageurs mariés à des sauvagesses ; ils vivaient de leur chasse et du prix de l'ouvrage qu'ils faisaient de temps en temps pour *le Nord-Ouest*. Ce sont les descendants

¹⁴⁵ Lemire, "Présentation", *Forestiers et voyageurs, op. cit.*, p. 7 et 12.

de ces *hommes libres* qu'on nommait et qu'on nomme encore aujourd'hui *Métis* ou *Bois-Brûlés*. (p. 160).

Il reprend également là où il avait laissé les *Trois légendes de mon pays*, dans lesquelles il présentait les autochtones cédant progressivement la place aux colons grâce à l'évangélisation des missionnaires (il mentionnait rapidement l'action "persuasive" de la milice française sans s'y attarder). Il concluait en mentionnant que le géant Outikou, symbole du paganisme autochtone, s'était réfugié "dans le *grand-nord [sic]*, où sont les Nashkapiouts ou sauvages *qui ne prient point*." et que "ces belles races primitives du Canada [...] destinées à disparaître des rangs de la famille humaine [...] iront finir et se perdre dans le sein de Dieu !¹⁴⁶". C'est ce qui apparaît dans le recueil suivant, où les autochtones ont soit migré au Nord, soit qu'ils se sont plus ou moins "fondus" dans la nation canadienne-française en s'établissant près des colons ou en se métissant avec eux.

C'est ainsi que leur présence est sans cesse disséminée dans les vingt-et-un chapitres de la seconde partie de *Forestiers et voyageurs* : Taché les cantonne dans des rôles subalternes. Cependant, des Amérindiens occupent le devant de la scène dans trois chapitres, mais ces personnages contribuent surtout à diffuser les préjugés des Blancs à leur égard. Dans "Le passeur de Mitis" (récit raconté au père Michel par un camarade micmac, Noël -- le nom de ce dernier indique hors de tout doute qu'il s'agit d'un chrétien, ce qui marque d'emblée une distanciation entre l'univers de croyances de cet autochtone et celui du personnage impliqué dans les événements relatés), le sujet consiste en l'implacable et meurtrière vengeance de Coundo. La cause de cette vengeance consiste en ceci : vers 1760, les Anglais ont attaqué les Micmacs et les Acadiens de Restigouche, incendiant leurs maisons et tuant leurs familles. C'est ainsi que mourut l'épouse de Coundo ; le veuf et Byette, son fils adoptif, se consacrèrent dès lors à leur vengeance. Ils devinrent des passeurs au service des commerçants britanniques et, neuf ans plus tard, tuèrent trois clients anglais avant de se réfugier dans les bois jusqu'à ce qu'ils revinrent à Restigouche où, mourant, Coundo se repentit publiquement et Byette se fit baptiser. La douleur de l'Amérindien est juste et son désir de vengeance semble, de prime abord, compréhensible. Des malheurs tels les siens sont récurrents dans la littérature occidentale. Toutefois, Taché

¹⁴⁶ Taché, *Trois légendes de mon pays*, op. cit., p. 123.

distingue le cas de Coundo de celui de maints héros “blancs” en le condamnant en fonction des vices barbares de sa “race” : l’instinct de vengeance du Micmac est plus fort que sa foi, elle est implacable, froidement calculée, lente et constitue l’héritage qu’il lègue à son fils (situation similaire à celle du *sagamo* du Kapskouk). L’animalité caractérise encore une fois le “sauvage” guidé par la violence inhérente à sa nature : les meurtriers en fuite dans les bois y vivent comme des ours. Mais, contrairement à la seconde légende de 1861, ce récit se termine par une conversion : le jour de la fête de sainte Anne, patronne des “sauvages”, Coundo, sur le conseil d’un missionnaire, manifeste publiquement son sincère repentir. Ainsi, la foi catholique triomphe une fois de plus des terribles passions des barbares.

La conversion est absente dans “Ikès le jongleur” et dans “Le noyeux” : les protagonistes de ces récits subissent donc une terrible fin. Dans le cas d’Ikès, un “sauvage infidèle” avec qui le père Michel a fait une chasse d’hiver, divers éléments justifient sa mort: non seulement la vieille Mouine (une jongleuse algonquine mère d’un ancien compagnon d’Ikès) et lui se vouent une haine tenace ayant pour origine un malentendu causé par une consommation excessive de rhum, mais de plus, Ikès, en bon *adocté*, entretient un pacte avec son *mahoumet*, espèce de diabolin qui, en échange de sacrifices, favorise sa chasse et ses méchancetés à l’égard de ses ennemis. Mais, comme “[l]es sauvages n’ont pas mémoire d’un jongleur qui, n’ayant pas abandonné la jonglerie, soit mort de mort naturelle.” (p. 81-82), Ikès périt de façon atroce, victime d’“une dernière pincée de la Mouine” ou d’un “dernier coup de son Mahoumet” (p. 86).

Le surnaturel et le légendaire sont exacerbés dans “Le noyeux”. En effet, le “noyeux” est le spectre d’un Huron qui aurait été transformé en loup-garou par le diable après avoir, “d’après les rapports des sauvages” (p. 122), noyé le père Viel en 1625 pour s’opposer aux prédications de ce dernier. La véracité de cet événement est impossible à vérifier, mais l’auteur en corrobore la légende par le biais de son narrateur second qui fait sienne cette interprétation. Tout contribue au suspense dans ce récit que le père Michel tient d’un vieux voyageur : le martyr sacrifié par l’aveuglement d’un “sauvage”, le diable punitif, le spectre impénitent sur qui l’eau ruisselle sans mouiller ni ses cheveux, ni le sol, un feu satanique qui ne brûle ni n’assèche le revenant trempé, un “bruit de *chasse-galerie*

et un *Sacakoua* épouvantable” (p. 124), et même un chat noir rageur qui poursuit ceux qui prélèvent un brandon du feu du meurtrier. Le “sauvage” est une fois de plus confiné au rôle de barbare cruel et sacrilège qui suscite chez le lecteur un jugement péjoratif à son égard.

Heureusement, il y a une exception. Un chapitre du recueil est exclusivement consacré à l’univers imaginaire des autochtones : “Le Grand-Lièvre et la Grande-Tortue”. “Quand Joseph-Charles Taché s’inspire de la mythologie amérindienne dans ses contes, il me semble qu’il y a là une sorte de reconnaissance d’une culture originale et authentique.¹⁴⁷”, écrit d’ailleurs avec pertinence Claude Janelle. Selon ce dernier, il s’agit du premier texte où sont absents des jugements de valeurs extérieurs aux croyances autochtones ainsi que des comparaisons entre ces dernières et celles des Blancs. Il ajoute ceci : “Le conte de Taché représente un monde clos qui n’est pas encore perturbé par le choc des cultures. Rarement a-t-on la chance de saisir l’état originel de cet univers dans la littérature du XIX^e siècle.¹⁴⁸” En effet, le père Michel décrit cette *fête de médecine* à laquelle il a assisté avec une précision d’ethnologue, il est soucieux de faire comprendre à son auditoire la cosmogonie amérindienne et les enjeux relatifs au conflit opposant les jongleurs partisans l’un du Grand-Lièvre responsable de la création du monde et du déluge l’ayant détruit, l’autre de la Grande-Tortue à l’origine de la reconstruction du monde. À l’issue de cette rencontre, nul ne vainc l’autre (de toute façon, les Sauteurs, las des défis que se lancent les deux jongleurs, désertent le lieu du tournoi à l’insu de ces derniers). D’une certaine façon, nous nous plaisons à croire que ce récit de Taché, le seul dans lequel deux conceptions différentes cohabitent, est le signe que deux imaginaires peuvent se développer sans qu’il soit nécessaire d’en oblitérer un. Mais, en fait, même lorsqu’une telle situation se présente, des tensions sous-jacentes en menacent sans cesse l’équilibre précaire, ce qu’illustre le mouvement de récupération du folklore de 1860. Ceux qui, comme Taché, y contribuent, ne le font pas innocemment : sous prétexte de préserver des récits populaires de l’action du temps, ils les réinvestissent de valeurs propres à leur conception du nationalisme canadien-français. Taché, à l’instar d’autres écrivains ultramontains de son époque, crée même un personnage de composition, le père Michel,

¹⁴⁷ Janelle, “La Montagne Tremblante”, *le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, op. cit., p. 159.

afin que par le biais de ce conteur populaire, il puisse se servir de la superstition pour rejoindre le peuple tout en se prémunissant des critiques des libéraux. Philippe-Joseph Aubert de Gaspé oriente lui aussi les récits traditionnels qui lui ont été contés ainsi que ses souvenirs en fonction de sa vision de la société, mais son entreprise échappe au projet littéraire de l'élite dont fait partie Taché et, en quelque sorte, le surpasse. Son cas est donc unique et mérite, par le fait même, une attention particulière.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 191.

B. PHILIPPE-JOSEPH AUBERT DE GASPÉ (1786-1871)

1. Éléments biographiques

Comme pour Taché, ce n'est qu'après le décès de Philippe-Joseph Aubert de Gaspé que des écrivains s'intéressèrent sérieusement à sa biographie. L'abbé Henri-Raymond Casgrain, un de ses amis, fit son éloge peu après sa mort dans un ouvrage intitulé : *Philippe Aubert de Gaspé*¹⁴⁹. Ses commentaires dithyrambiques consistent cependant davantage en des envolées lyriques qu'en des renseignements biographiques tels que l'on les conçoit de nos jours. Ce n'est qu'en 1991 que Jacques Castonguay, après d'intenses recherches et à l'aide de papiers personnels de Gaspé, publia un ouvrage exhaustif sur l'oeuvre, la vie (et même sur les ancêtres) de cet homme : *Philippe Aubert de Gaspé, seigneur et homme de lettres*¹⁵⁰. En voici les grandes lignes.

Né de l'union de Pierre-Ignace Aubert de Gaspé et de Catherine Tarieu de Lanaudière le 30 octobre 1786, Philippe-Joseph Aubert de Gaspé passe son enfance dans le manoir seigneurial de Saint-Jean-Port-Joli de 1787 à 1795. À la campagne, la société est peu nombreuse, d'où l'accueil chaleureux qui est réservé à l'arrivée des récollets au manoir. D'ailleurs, le resserrement des liens entre l'élite canadienne-française affaiblie par la Conquête et le clergé fuyant la Révolution française s'impose, en quelque sorte, entre ces deux groupes sociaux concernés par des intérêts religieux et intellectuels communs. L'auteur des *Anciens Canadiens* (1863) et des *Mémoires* (1866) illustrera cette cohésion si représentative de son époque transitoire. Mais ces élites ne peuvent ignorer les nouveaux maîtres, ce que souligne le portrait suivant du père de Gaspé :

¹⁴⁹ L'abbé Henri-Raymond Casgrain, "Philippe A. de Gaspé" (1871), *De Gaspé et Garneau*, Montréal, Librairie Beauchemin (coll. "Montcalm"), 1924 (d'après l'édition posthume de 1906), p. 11-59.

¹⁵⁰ Jacques Castonguay, *Philippe Aubert de Gaspé, seigneur et homme de lettres*, Sillery, Septentrion, 1991, 206 p.

Pierre-Ignace Aubert de Gaspé, membre du Conseil législatif, juge de paix de Sa Majesté, colonel de milice, sut se faire respecter de tous [...] S'il est vrai qu'on redoutait son tempérament combatif et fougueux, on appréciait cependant la sagesse et la justesse de ses jugements. Loyal envers ses nouveaux maîtres, il ne renia pas pour autant les siens.¹⁵¹

La dernière phrase, surtout, révèle dans quel contexte grandit Gaspé : l'élite seigneuriale canadienne-française dont il est issu n'est plus la même depuis la Conquête, elle est maintenant placée sous l'égide de la Couronne britannique. Gaspé met d'ailleurs en scène les enjeux relatifs à cette transition socio-politique et, par le fait même, les extériorise, dans son premier ouvrage, *les Anciens Canadiens*.

L'influence britannique est également indéniable dans la formation que reçoit la progéniture de l'élite canadienne-française dont fait partie Gaspé. Outre l'arithmétique, les mathématiques, la géographie, le français, le latin et le grec, ce dernier apprend effectivement l'anglais à l'école de l'évêché qu'il fréquente de 1795 à 1798. Étudiant turbulent, "Philippe est partout et emmagasine dans sa mémoire ce dont il est témoin.¹⁵²", caractéristique que reconnaît aussi l'abbé Casgrain en l'homme qu'il devint : "Esprit fin et délicat, M. de Gaspé était né observateur. Cette faculté d'observation était peut-être la qualité la plus saillante de son intelligence.¹⁵³" Il fréquente ensuite le Séminaire de Québec (de 1798 à 1804), puis l'école -- plus libérale -- anglo-protestante (de 1804 à 1806) où il traduit des extraits de Sterne, de Walter Scott, de Pope et de Shakespeare. Ces auteurs anglais ne sont pas ses seuls contacts avec le conquérant ; en effet, pendant ses études de droit, il côtoie des officiers britanniques avec qui il se lie d'amitié. "Sa génération se reconnaît à cette absence d'hostilité contre les Anglais ; il éprouve cependant un vif sentiment national et proteste, d'une voix un peu chevrotante, contre le complexe d'infériorité¹⁵⁴" de ses compatriotes. C'est ainsi qu'à l'instar de son père, et "[m]algré ses nombreux amis anglophones, il pr[end] plus d'une fois la défense de ses compatriotes d'origine française.¹⁵⁵"

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵² *Ibid.*, p. 46.

¹⁵³ Casgrain, "Philippe A. de Gaspé", *op. cit.*, p. 38.

¹⁵⁴ Viatte, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵⁵ Castonguay, *op. cit.*, p. 67.

En 1808-1809, quelques amis et lui fondent, sous patronage, la première Société littéraire de Québec. De plus, les relations de Gaspé avec l'élite anglaise favorisent ses statuts professionnel et social : "Lieutenant dans la première division de la Ville de Québec en 1809, il [est] promu capitaine au premier bataillon de cette ville en 1812, puis nommé juge avocat à l'état-major de la milice du Bas-Canada.¹⁵⁶" Son mariage avec Susanne Allison, fille du capitaine Thomas Allison, en 1811, contribue à sa situation. En 1813, il devient un administrateur gouvernemental et assure les fonctions de traducteur et de secrétaire de la Province du Bas-Canada, puis, de 1816 à 1822, il est shérif du district de Québec.

Mais cet emploi est la cause d'une longue période sombre (de 1822 à 1838) qui l'oblige à se réfugier au manoir familial vers 1823¹⁵⁷. En effet, il est destitué de son poste de shérif parce qu'il n'administre pas convenablement ; il est même poursuivi en justice, et comme il ne peut régler ses dettes à la Reine, il sera emprisonné de 1838 à 1841. Entre-temps, son père, qui s'opposait au projet de loi pour l'union du Haut et du Bas-Canada, meurt en 1823. Lors de son pénible emprisonnement, Gaspé ne côtoie pas seulement des criminels, mais aussi des prisonniers politiques. En effet, après la seconde rébellion des Patriotes et en représailles aux événements de 1837, une chasse aux "coupables" a lieu et la Constitution du Bas-Canada est suspendue.

C'est donc un homme vieilli prématurément qui regagne son refuge familial où il entretient de bonnes relations avec ses censitaires malgré l'abolition, quelques années plus tard (en 1854), du régime seigneurial¹⁵⁸. Gaspé, qui avait hérité d'autres seigneuries au décès de sa mère et de sa tante, est toutefois ébranlé par cette mesure, et ce, même si la loi autorise les seigneurs "à conserver leur manoir, leur moulin, leur domaine et leurs terres non encore concédées¹⁵⁹" :

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁷ Lors de cette retraite forcée, Gaspé est distrait de ses ennuis par les contes et légendes que lui raconte le père Romain Chouinard au manoir de Saint-Jean-Port-Joli.

¹⁵⁸ Dès le siècle précédent, de nombreuses critiques avaient été émises contre le système seigneurial comme le fait remarquer Castonguay : "On lui reprochait surtout de retarder la colonisation, de mettre des entraves à l'industrialisation du Bas-Canada et de perpétuer une forme de servitude inacceptable. On s'en prenait, entre autres, aux lods et ventes qui ne favorisaient pas la mutation des propriétés et à l'obligation qu'avaient les censitaires de faire moudre leur grain au moulin du seigneur." (Castonguay, *op. cit.*, p. 120).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 121.

Conscient que le régime seigneurial avait atteint ses objectifs, non seulement à Saint-Jean-Port-Joli, mais un peu partout le long des deux rives du Saint-Laurent, l'à-propos de cette loi ne lui parut pas évident. Le souvenir de son grand-père et de son père renforçant sa conviction que nombre de seigneurs avaient été non seulement très bons à l'égard de leurs censitaires, mais avaient joué auprès d'eux un rôle de chef, en temps de paix comme en temps de guerre¹⁶⁰, il se résigna à ce changement avec peine et amertume.¹⁶¹

Il tente d'ailleurs de faire revivre cette époque révolue qu'il admirait tant dans la principale oeuvre littéraire canadienne-française du XIX^e siècle selon de nombreux critiques, *les Anciens Canadiens*.

Cependant, cette situation n'est pas la seule cause ayant incité Gaspé à écrire. Son intérêt pour l'essor des lettres à Québec représente un autre facteur responsable de cette carrière tardive. Gaspé brise en effet son isolement et renoue avec des Québécois francophones lors de ses séjours à Québec, s'éloignant des anglophones, de l'administration, des fonctionnaires et des régiments britanniques, c'est-à-dire ceux l'ayant abandonné lors de ses problèmes financiers. Il fréquente le "Club des Anciens" (de 1850 à 1860) composé d'historiens, d'archéologues et d'hommes de lettres, dont François-Xavier Garneau. Lors de leurs réunions dans le magasin de Charles Hamel, ils partagent des souvenirs, des leçons, des projets et des propos littéraires. Gaspé s'intéresse également au mouvement littéraire qu'inaugurent *Les Soirées Canadiennes* et décide de répondre au cri de ralliement (la célèbre phrase de Nodier que Joseph-Charles Taché reprend au début des *Trois légendes de mon pays*) dont se dotent ceux qui en font partie ; selon l'abbé Casgrain, le gentilhomme se serait personnellement senti interpellé par ce cri, d'où sa carrière littéraire :

"-- Voilà une pensée patriotique, se dit-il. La mémoire des anciens Canadiens est remplie de ces traditions intéressantes qui vont se perdre, si la génération actuelle ne s'empresse pas de les recueillir. Mais la plupart de

¹⁶⁰ C'est également l'avis de Letourneux qui, en 1845, soit neuf ans avant l'abolition efficace du régime seigneurial, écrivait ceci : "Nous le disons franchement, car nous le croyons, nos anciens seigneurs nous manquent aujourd'hui, ou quelques hommes pour les remplacer et pour rallier tous les membres d'une même famille, qui semblent ne plus s'entendre et ne plus travailler en commun. Nous occupons une fausse position politique ; nous n'en pourrons jamais sortir que lorsque tout le pays marchera uni, que lorsque surtout tous ceux qui ont le plus d'importance et d'intérêts se mettront à la tête du mouvement et y resteront jusqu'à la fin" (*op. cit.*, p. 291).

¹⁶¹ Castonguay, *op. cit.*, p. 120-121.

ces écrivains sont des jeunes gens qui ne peuvent puiser ces souvenirs que dans la mémoire de vieillards comme moi. C'est donc un appel qui m'est fait à moi-même.” : et il prit la plume.¹⁶²

Grâce à ses relations avec les frères Crémazie, des libraires, Gaspé publie des extraits de son premier ouvrage par le biais des *Soirées Canadiennes* puis du *Foyer Canadien*. Le succès est immédiat, et *les Anciens Canadiens* est immédiatement reconnu comme étant le premier classique littéraire québécois. Dans la préface de son recueil *Conteurs canadiens-français du XIX^e siècle* publié en 1902, Édouard-Zotique Massicotte, qui propose une classification de ces conteurs, écrit que Gaspé est de ceux qui “se sont plu à rendre au conte sa physionomie exacte, à lui donner la saveur du terroir, à conserver la couleur locale, le fait typique, l’idiome, on dirait presque le geste qui en font tout le prix¹⁶³” ; selon Massicotte, il s’agit là de l’art de conter qui est supérieur à tout autre. Casgrain, lui, considère que *les Anciens Canadiens* consiste en une “épopée nationale¹⁶⁴” et qu’“aujourd’hui nous pouvons dire que notre littérature vient d’être dotée d’un de ces précieux ouvrages, qui immortalisera, avec toutes ses traditions et ses souvenirs, ses gloires et ses larmes, la plus glorieuse page de notre histoire.¹⁶⁵” Encouragé par cet accueil et ayant déjà confié l’administration de ses biens à des notaires, le seigneur peut alors se consacrer à sa carrière d’homme de lettres. Ainsi, en 1866, paraissent ses *Mémoires* que Castonguay décrit ainsi :

Loin des essais contemporains souvent perçus comme des tentatives de règlement de compte ou d’expression de traumatismes refoulés, le texte qu’il rédige n’est pas une *catharsis*, mais un ouvrage serein et bienveillant, un effet de la mémoire sélective du parfait gentilhomme. Il n’est pas aveugle pour autant, ni moins véridique.¹⁶⁶

¹⁶² Casgrain, “Philippe A. de Gaspé”, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁶³ Édouard-Zotique Massicotte, “Préface”, *Conteurs canadiens-français du XIX^e siècle*, Montréal, C.-O. Beauchemin & fils, 1902, p. vii.

¹⁶⁴ Ceci correspond au jugement de M. Bibaud que ce dernier exprima dans le discours qu’il prononça à la suite de la représentation du drame “Archibald Cameron de Locheill” au Collège de l’Assomption et que Casgrain cite dans “Philippe A. de Gaspé” : “On parle du Canada. C’est une manière d’affirmer que nous sommes un peuple.” (*op. cit.*, p. 52).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 43-44. (Commentaire tiré d’un article qu’il publia dans *La Minerve* le 21 avril 1863.)

¹⁶⁶ Castonguay, *op. cit.*, p. 147.

D'autres textes paraissent dans les journaux entre 1866 et 1869, dont certains sont publiés de façon posthume (Gaspé meurt le 29 janvier 1871) en 1893 sous le titre : *Divers*.¹⁶⁷

2. Divers (1893)

La rédaction de deux ouvrages de l'importance des *Anciens Canadiens* et des *Mémoires*, avec la longue et pénible correction d'épreuves que cela suppose, refroidit quelque peu l'ardeur de l'écrivain âgé de presque quatre-vingts ans, qui termine d'ailleurs sa deuxième oeuvre par les mots suivants : "Sur ce, je brise une plume trop pesante pour ma main débile, et je finis par ce refrain d'une ancienne chanson : "Bonsoir la compagnie."¹⁶⁸ Mais le chaleureux accueil réservé à ses oeuvres ainsi que le désir de partager ses souvenirs d'une époque révolue de l'histoire canadienne-française avec les nouvelles générations l'incitent rapidement à reprendre la plume. C'est ainsi que deux des quatre textes publiés dans le recueil de 1893 paraissent d'abord dans *Le Foyer Canadien* : "La statue du général Wolfe" (il s'agit d'une réponse documentée de Gaspé à un lecteur qui avait contredit, à tort, certains faits contenus dans les *Mémoires*) et "Le village indien de la Jeune-Lorette (tradition)" (récit de la légende du Grand Serpent à laquelle croient les Hurons de ce village). Outre ces deux textes, Alfred Aubert de Gaspé, à qui son père cède ses droits d'auteur à partir de 1867, en publie deux autres retrouvés dans les papiers de l'auteur après son décès. Cependant, Alfred de Gaspé néglige un texte qui, pourtant, dévoile l'intérêt de l'écrivain pour les nations autochtones mises en scène dans ses récits et qui révèle l'amorce d'un troisième ouvrage. Ce texte se compose d'un prologue dans lequel Gaspé explique, sous la forme d'un dialogue entre "L'auteur" et "L'ami", qu'étant donné le succès de ses oeuvres précédentes ainsi que le nombre important d'autres anecdotes qu'il connaît, il reprend la plume, et ce, malgré ses quatre-vingt-trois ans. Un premier chapitre, "Les autochtones", suit, ce qui donne le ton au recueil que l'auteur souhaitait rédiger. Étant donné la valeur explicative de ce chapitre publié de façon inédite par Castonguay dans sa biographie portant sur Gaspé¹⁶⁹, nous l'analyserons avant

¹⁶⁷ Les pages citées à partir de ce recueil dans la présente partie du mémoire sont indiquées entre parenthèses, sans notes en bas de page, et elles sont tirées de l'édition de 1924 (*op. cit.*).

¹⁶⁸ Gaspé, *Mémoires*, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque canadienne-française"), 1971 (1866), p. 431.

¹⁶⁹ Castonguay citant Gaspé, *op. cit.*, p. 180-183.

d'aborder les trois textes de *Divers* où l'Amérindien occupe une place majeure. Lemire intitule même une des parties du chapitre "Le mythos indien" : "L'Indien réhabilité", car il considère que c'est ce que réalise l'oeuvre *Divers*. Il évalue à juste titre les mérites de cet ensemble de textes :

Le personnage de l'Indien si souvent malmené par les littérateurs trouve cependant un défenseur en Philippe Aubert de Gaspé qui tente plus de le comprendre que de l'accuser [...] il n'a rien d'un apologiste [...] il a pu fréquenter les Indiens et même se lier d'amitié avec eux. Il s'efforce de pénétrer leur mentalité [...] Gaspé avait un don d'observation qui l'apparentait avant la lettre à l'anthropologue. Son pouvoir d'interpréter les choses, non pas toujours en fonction de lui-même, mais en rapport avec le système qui les gouverne, l'habilité à rendre compte d'une grande variété de mentalités [...] non sans une certaine distance ironique qui met le tout en relief.¹⁷⁰

C'est cette remarquable ouverture d'esprit qui caractérise non seulement les récits publiés dans *Divers*, mais aussi le texte qui devait introduire le lecteur à la problématique autochtone si chère à l'auteur qu'il souhaitait y consacrer son troisième ouvrage. Si l'on se réfère à la "typologie des relations à autrui" de Todorov¹⁷¹, nous constatons que le lien qu'établit Gaspé avec des Amérindiens dans ses récits se fait sur le plan praxéologique, c'est-à-dire qu'il se rapproche par rapport à l'autre (contrairement à Taché qui, dans les *Trois légendes de mon pays* du moins, pose un jugement de valeur, ce qui consiste au plan axiologique).

Outre son intérêt pour les Amérindiens, Gaspé se sent concerné par la problématique linguistique. Dans le prologue publié de façon inédite par Castonguay, il tient les propos suivants lorsque "L'ami" avec qui "L'auteur" dialogue lui confie que certains critiques n'ont pas apprécié ses phrases qui "ne trouveraient pas grâce devant l'Académie française" : "[...] Ignorez-vous, monsieur [*sic*], que le peuple invente et forme les langues et que les académies les déforment [...]"¹⁷², lui répond "L'auteur". À la langue figée des académiciens, Gaspé favorise donc la verve caractéristique de l'oralité qu'il tente de transposer à l'écrit. Ce n'est pas seulement l'oralité des Blancs et les "québécoisismes"

¹⁷⁰ Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 171-172.

¹⁷¹ Tzvetan Todorov, "Typologie des relations à autrui", *la Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 191.

¹⁷² Castonguay citant Gaspé, op. cit., p. 179.

(par exemple : “rette” pour “lait”, “croquignoles”, “interboliser”, etc.) qui le fascinent, ce sont également les mots issus des langues autochtones. C’est pourquoi ses récits sont parsemés de termes provenant du vocabulaire amérindien tels “sagamité” (bouillie), “baboujine” (petit enfant), “wiggam”, etc. (il les met alors en italique et indique, entre parenthèses ou dans des notes en bas de page, leur signification), voire d’expressions et de mots non traduits (par exemple : “*Que ci ! Cena !*”). Il conserve aussi à ses personnages les noms qu’ils se sont mérités parmi les leurs et révèle au lecteur ce que ces noms signifient. Il tente parfois de laisser aux Amérindiens qui s’expriment dans ses récits leur façon imagée de narrer¹⁷³ ; toutefois, il leur prête généralement un style qui n’est pas le leur. En effet, le lecteur auquel il s’adresse est d’abord celui qui lit les journaux et le lettré qui s’intéresse aux oeuvres publiées. Le fabuleux conteur qu’il est ne peut ignorer cette réalité incontournable.

a) “Les aborigènes”

La citation suivante de Chateaubriand est mise en exergue de ce texte : “Plus tard, les traditions seront effacées ; un peuple récent foulera, sans les connaître, les tombes des vieux Français ; les témoins des anciennes moeurs auront disparu.” Cette sombre prédication, qui annonce la disparition des “vieux Français”, est reprise par Gaspé et appliquée aux populations aborigènes ; cependant, dans le cas de ces dernières, la prédication s’est déjà réalisée selon l’auteur pour qui “cette race [est] maintenant éteinte¹⁷⁴”. Il est curieux de constater qu’au XIX^e siècle, tous, même les défenseurs des autochtones tels Gaspé et Napoléon Legendre¹⁷⁵, considèrent que les Amérindiens ont disparu alors qu’ils ne peuvent ignorer la présence des “survivants”. Ils croient probablement que l’Amérindien converti et souvent métissé n’ayant que peu de liens avec le “sauvage barbare” conçu par le colonisateur depuis les premiers explorateurs, cet être

¹⁷³ Les propos du Loup-Jaune et d’Ohiarek8en illustrent bien en quoi consiste cette façon imagée de narrer: celle-ci se caractérise, entre autres, par des métaphores et des comparaisons liées à la nature. Nous en présentons certains exemples plus loin.

¹⁷⁴ Castonguay citant Gaspé, *op. cit.*, p. 180.

¹⁷⁵ Dans son discours sur “Les races indigènes de l’Amérique devant l’Histoire” de 1884, Legendre conclut en effet sa réhabilitation des “sauvages” par ces mots lourds de sens : “Si nous n’avons pas su leur rendre justice pendant leur existence, rétablissons au moins aujourd’hui la vérité des faits pour rendre justice à leur mémoire (*op. cit.*, p. 30).

primitif s'est éteint. Toutefois, si nous appliquons ce raisonnement à la population canadienne-française de la seconde moitié du XIX^e siècle, force nous est de conclure à sa disparition, car à l'instar des populations aborigènes, elle est métissée de par ses contacts avec ces dernières, mais aussi avec les colonisateurs britanniques et les immigrants de diverses origines qui s'établissent ici ou qui pratiquent le commerce en territoire canadien. Cette idée n'est pas fantaisiste : elle préoccupe déjà les nouveaux conquies comme l'explique Donald B. Smith :

l'attitude des Canadiens anglais envers les Canadiens français accroît le sentiment d'insécurité de ces derniers [...] Cette idée des Canadiens anglais que "la plupart [des Canadiens français] sont des métis" remonte au moins jusqu'au milieu du XIX^e siècle, et peut-être même plus loin [...] Cette "accusation" devient encore plus virulente au début de notre siècle avec l'émergence des théories raciales. En effet, selon la théorie "scientifique" des races, l'union des Canadiens français à des indigènes, si elle avait eu lieu, prouverait qu'ils sont une race inférieure.¹⁷⁶

Cette préoccupation n'est toutefois pas explicite dans le texte de Gaspé, que l'on peut diviser en deux parties. Dans la seconde, Gaspé aborde les relations que sa propre famille et lui-même entretenaient avec les "sauvages" à l'aide de cinq exemples. Avant ces souvenirs familiaux, il problématise le rôle des autochtones dans l'histoire de son peuple ainsi que l'attitude que les colonisateurs et l'Empire britannique adoptèrent à leur égard. Mais, pour que son jugement soit reconnu par son lecteur, il justifie d'abord la valeur de ses observations. C'est ainsi qu'il affirme d'emblée la disparition des "anciens aborigènes du Canada" pour mettre en valeur sa propre contribution : en tant qu'octogénaire, il témoigne, à partir de son expérience personnelle et de ses souvenirs, d'une époque qui tend à disparaître de la mémoire de la nation, mais surtout de l'existence d'une "race" à qui les colonisateurs doivent beaucoup. Sa narration est d'autant plus vive que, contrairement au Taché des légendes qui ne cesse de se référer à la Bible et aux *Relations*, Gaspé fait d'abord appel à son passé¹⁷⁷, ce dont il s'enorgueillit avec raison : "Ceux qui écrivent

¹⁷⁶ Smith, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷⁷ Il ne se refuse toutefois pas le plaisir de mettre en exergue des citations tirées de Chateaubriand et d'André Chénier (voire d'Horace, de Goethe, de Shakespeare, etc., dans ses deux premiers ouvrages) ou de faire référence à des personnages célèbres, ce qui témoigne de sa vaste culture (par exemple, dans le "Prologue" qui devait débiter son troisième ouvrage, Gaspé mentionne Diogène, Molière, Lesage et Fontenelle).

maintenant l'histoire des anciens aborigènes du Canada ne peuvent le faire qu'en compulsant les anciennes chroniques de l'Amérique du Nord, mais moi, octogénaire, je vais les peindre tels qu'ils étaient il y a cent cinquante ans.¹⁷⁸

Après avoir justifié la validité de son témoignage, Gaspé s'approprie la nature canadienne par le biais de pronoms possessifs de la première personne du pluriel. Cette revendication rappelle étonnamment celle qui conclut le prologue des *Trois légendes de mon pays* : “Peuple nomade[,] c'était encore la même vie errante dans nos vastes forêts, sur les bords de nos lacs et sur les rives de notre majestueux Saint-Laurent.¹⁷⁹” Toutefois, malgré le fait que l'auteur ne remette pas en question la présence des siens en Amérique, il reconnaît l'apport indéniable des alliés autochtones dans les conflits inter-coloniaux. Il apprécie également la noblesse et l'élégance des manières et des habits des chefs et des guerriers amérindiens et, surtout, la valeur symbolique des marques que portent leurs corps: ces dernières ne sont plus seulement le signe de la barbarie des “sauvages”, il s'agit aussi “d'honorables cicatrices témoigna[nt] de leur valeur dans les fréquents combats qu'ils avaient livrés aux ennemis de leurs alliés français¹⁸⁰”. Après la cession du Canada à la Couronne britannique, cette dernière, consciente de l'importance d'établir des alliances avec les Amérindiens, s'assure de leur coopération : “D'amis qu'ils étaient ils pouvaient devenir des ennemis redoutables s'ils tournaient les armes contre nous. Aussi le gouvernement avait-il soin de leur faire chaque année des présents considérables pour réchauffer leur loyauté envers la couronne d'Angleterre.¹⁸¹” Gaspé n'est pas dupe de la générosité intéressée des colonisateurs envers les autochtones ; d'ailleurs, il dénonce ironiquement la disparition progressive de cette libéralité :

Il me serait difficile de fixer l'époque à laquelle notre souverain mit un terme à cette espèce de tribut qu'il payait à la loyauté des Peaux-Rouges, car ce ne fut que par degré et au fur et à mesure que la civilisation décimait la race indienne que les cadeaux diminuèrent graduellement de valeur pour cesser dès que leur bon père George III pût se passer de leurs services.¹⁸²

¹⁷⁸ Castonguay citant Gaspé, *op. cit.*, p. 180.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁸² *Ibid.*, p. 181.

Il est particulièrement sensible à de telles trahisons, lui-même en ayant été victime lorsque ses amis, avec qui il avait été généreux jusqu'à s'endetter, lui tournèrent le dos quand il fut poursuivi et emprisonné. Mais, dans le cas des aborigènes, la défection est d'autant plus criante qu'au lieu de ne concerner qu'un seul individu, elle affecte l'ensemble d'une nation éclatée¹⁸³. Comme le formule Josée Dufour :

Il appert donc que les [...] peuples autrefois maîtres chez eux, se font coloniser par des colonisateurs qui à leur tour, subissent le même sort. Mais ceux situés tout au bas de l'échelle restent les grands perdants, parce qu'ils sont les victimes innocentes d'une cupidité extérieure à leur entendement.¹⁸⁴

Gaspé ne victimise cependant pas les Amérindiens ni ne condamne le colonisateur blanc de façon radicale ; en effet, ses deux premières oeuvres ont pour but de présenter l'époque révolue des "anciens Canadiens" qu'il admire tant, et ce n'est que tardivement que l'écrivain consacre sa plume à une autre population disparue (du moins selon lui) : les aborigènes.

Après cette présentation générale, Gaspé aborde la question autochtone à partir d'expériences interpersonnelles. Ses qualités d'observateur et de conteur offrent au lecteur des tableaux pittoresques très précis de scènes auxquelles l'enfant qu'il était a assisté. Il peint pourtant peu la nature : il en esquisse quelques traits, par exemple, lorsqu'il décrit les randonnées en canots des Amérindiens sur le Saint-Laurent ou leurs installations sommaires sur les rives du fleuve. Son approche du décor canadien diffère des envolées romantiques d'écrivains tels l'abbé Casgrain ; la nature de Gaspé est "civilisée", elle consiste essentiellement en la partie des domaines seigneuriaux qui longe la rive, soit les grèves sablonneuses où les "philosophes sans-souci" établissent leurs camps provisoires. C'est aussi le fleuve en tant que voie navigable qui mène à Québec. La forêt, domaine des

¹⁸³ Dans *The Imaginary Indian. The Image of the Indian in Canadian Culture*, Daniel Francis approfondit, en se référant à d'autres spécialistes de la question, cette désolidarisation des colonisateurs à l'égard de leurs alliés autochtones. Il cite, entre autres, un ethnohistorien : "Bruce Trigger argues that as long as aboriginals were important in the life of the country -- as traders and military allies -- they received reasonably fair treatment at the hands of historians. Only after about 1840, when Native people had ceased to play much of a role in Canadian society, did historians begin to marginalize and demonize them." Francis ajoute ceci : "Textbooks implied, if they did not state outright, that the important business of civilization went on without them. History was something that happened only to White people." (Vancouver, Arsenal PULP Press, 1992, p. 166-167.)

aborigènes, est à peine mentionnée : Gaspé, qui présente essentiellement ce qu'il a vu ou ce qui lui a été conté, ne tente pas de décrire ce qu'il ignore, car contrairement à Taché, il ne s'est pas joint à des voyageurs lors d'expéditions dans les pays d'en-haut. Le cadre esquissé, il y campe ses amis "sauvages" pour qui le temps a une valeur paradoxale : ils s'en préoccupent peu lorsqu'ils "se rend[ent] à Québec pour y recevoir leurs présents, ou qu[']ils retourn[ent] ensuite dans leurs villages, ou dans les forêts pour y passer l'hiver."¹⁸⁵ Cependant, leur mémoire à long terme est exacerbée comme l'indique le commentaire suivant de Gaspé : "mon grand-père ayant guerroyé pendant trente ans contre les Anglais avec nos alliés sauvages, ceux qui lui avaient survécu se considéraient encore chez leurs amis lorsqu'ils plantaient leurs *wiggams* sur le domaine de son fils."¹⁸⁶

En souvenir d'une alliance à la fois militaire et fraternelle datant du siècle précédent, les Amérindiens s'arrogent donc un droit d'entrée auprès des descendants d'un vieil ami décédé. "Mais, s'ils usaient sans gêne de l'hospitalité que le seigneur du lieu leur accordait, ils le faisaient avec beaucoup de discrétion."¹⁸⁷ Suivent cinq exemples qui illustrent la discrétion et l'honnêteté des autochtones. D'abord, Gaspé rapporte que deux ou trois "sauvagesses" ayant demandé à sa mère du lait et de la farine pour nourrir leurs enfants, Madame de Gaspé leur avait également offert de se sustenter parce qu'elle savait qu'elles n'auraient pas osé lui avouer leur faim. La réserve des Amérindiens n'ayant d'égale que leur honnêteté, le père de l'auteur ne craignait pas qu'ils volent les légumes cultivés au manoir, de même que sa tante, dont le père, Le Chevalier de Saint-Luc, était surintendant des autochtones de Montréal, n'avait jamais constaté le moindre vol de bijoux ou d'autres objets précieux en leur absence malgré la présence de "Peaux-Rouges" partout dans la maison. Le surintendant disait d'ailleurs : "ma maison est sous la garde de mes amis."¹⁸⁸ L'écrivain conte aussi la première rencontre de sa mère, jeune épouse alors âgée de dix-huit ans, avec les amis de sa belle-famille : cette citadine, qui ignorait la présence des aborigènes sur les terres du manoir, craignit pour sa chevelure et sa vie à la vue du

¹⁸⁴ Josée Dufour, "Les Amérindiens dans l'oeuvre de Jacques Ferron", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, nos 1-2, 1980, p. 74.

¹⁸⁵ Castonguay citant Gaspé, *op. cit.*, p. 181.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 181-182.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 183.

comité d'accueil qui se présenta à elle ; son mari et son beau-père lui expliquèrent la situation. En ce qui concerne les souvenirs personnels de Gaspé, il écrit que son frère et lui jouaient avec les jeunes autochtones et s'amusaient "à faire endiabler les jeunes sauvagesses."¹⁸⁹

Cependant, malgré ces témoignages tout à l'honneur des Amérindiens, le récit révèle que la famille de l'auteur conservait parfois ses préjugés à l'égard de ses visiteurs. En effet, le père de Gaspé est prompt à croire que "ces chiens de *Canaouas*" lui ont volé des pommes de terre et à leur retirer sa confiance¹⁹⁰ ; heureusement, avant qu'il ne les réprimande, son fils (l'enfant que l'auteur fut lui-même) lui avoue être responsable de ce menu larcin commis pour venir en aide au vieux Loup-Jaune. La confiance est rapidement rétablie, mais nous sommes en droit de nous demander si Monsieur de Gaspé aurait écouté les dénégations des autochtones, à la condition toutefois que ces derniers se seraient justifiés et auraient clamé leur innocence, ce qui n'est pas certain étant donné leur fierté. De même, la mère de l'auteur fut pendant longtemps réticente à la vue des aborigènes, car "connaiss[ant] toutes les horreurs commises par ces barbares¹⁹¹", elle ne pouvait lutter contre sa frayeur à l'égard des "vieux *croquignoles*" (Madame de Gaspé appelait ainsi "ceux auxquels il ne restait que quelques lambeaux d'oreilles taillées en branches comme nos beignets canadiens."¹⁹²). Ces cas illustrent à quel point l'harmonie entre les colonisateurs blancs et les autochtones tenait à peu de choses étant donné les préjugés qui subsistaient de part et d'autre. L'attitude du narrateur et des siens révèle que ceux-ci sont d'abord et avant tout des colonisateurs malgré leur "paternalisme" à l'égard des autochtones. D'ailleurs, selon Albert Memmi,

[l]e paternaliste est celui qui se veut généreux par-délà [*sic*], et une fois admis, le racisme et l'inégalité. C'est, si l'on veut, un racisme charitable -- qui n'est pas le moins habile ni le moins rentable. Car le paternaliste le plus ouvert se cabre dès que le colonisé *réclame* [...] il s'agit de dons et jamais

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹⁹⁰ Malgré son ouverture d'esprit, Monsieur de Gaspé ne peut vaincre tout à fait les préjugés qui défigurent symboliquement l'Amérindien ; c'est ainsi que "[p]uisque le colonisé est *présumé* voleur, il faut se garder *effectivement* contre lui ; suspect par définition, pourquoi ne serait-il pas coupable ?" (Memmi, *op. cit.*, p. 91).

¹⁹¹ Castonguay citant Gaspé, *op. cit.*, p. 183.

¹⁹² *Ibid.*, p. 183.

de devoirs. S'il se reconnaissait des devoirs, il lui faudrait admettre que le colonisé a des droits¹⁹³.

Outre ce paternalisme, Memmi explicite ce qu'est le racisme du colonisateur :

Son racisme est vécu, quotidien [...] Ensemble de conduites, de réflexes appris, exercés depuis la toute première enfance, fixé, valorisé par l'éducation, le racisme colonial est si spontanément incorporé aux gestes, aux paroles, même les plus banales, qu'il semble constituer une des structures les plus solides de la personnalité colonialiste¹⁹⁴.

Il ajoute qu'il s'agit là d'"[u]n effort constant du colonialiste [qui] consiste à expliquer, justifier et maintenir, par le verbe comme par la conduite, la place et le sort du colonisé, [...] et donc sa propre place." Cette volonté, même inavouée, rejoint non seulement des individus tels les proches du narrateur, mais aussi l'ensemble des Canadiens français, situation qui complexifie les liens que ces derniers entretiennent avec les autochtones. D'ailleurs, les relations intéressées décrites par Gaspé au début de son texte, rapports qui unissaient les dirigeants politiques et leurs alliés amérindiens, soulignaient déjà la précarité de cet équilibre, lequel s'est par conséquent rapidement rompu. Ces tensions reviennent insidieusement dans les autres récits de Gaspé même si ce dernier tente de les voiler grâce à la distance temporelle qui adoucit ses souvenirs.

b) "Femme de la tribu des Renards"

La citation d'André Chénier que met en exergue Gaspé est ambiguë : qui sont les opprimés "que le ciel quelquefois venge [...] sur la tête des rois" (p. 13) ? S'agit-il du Blanc -- "l'étranger qui supplie [...] envoyé des cieux" (p. 13) -- qui apporte la civilisation et la religion catholique aux autochtones, ou ces derniers comme le laisseraient sous-entendre les récits publiés dans *Divers* ? Il n'est pas facile de répondre à cette question, car même si Gaspé fait preuve d'un souci particulier à l'égard des autochtones, son intérêt exclusivement littéraire est celui d'un mémorialiste : il ne s'agit pas d'une intervention politique en faveur des nations amérindiennes. D'ailleurs, la condition de l'esclave iroquoise présentée dans le récit n'est pas remise en question : d'esclave méprisée et

¹⁹³ Memmi, *op. cit.*, p. 79-80.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 76.

maltraitée par une famille abénaquise, elle devient celle de maîtres blancs, le capitaine Jean-Baptiste Couillard de l'Épinay, seigneur de Saint-Thomas et de Saint-Pierre, et sa famille. Évidemment, à l'époque à laquelle se déroulent ces événements (d'environ 1746 à 1808), l'esclavage n'avait pas encore été aboli au Bas-Canada (il le sera en 1833). Et c'est en cela que réside justement la valeur de l'écriture de Gaspé : ce dernier respecte la contextualisation historique des faits rapportés, il évite les jugements anachroniques pour mieux recréer les paramètres d'autrefois.

C'est ce qui explique, du moins en partie, pourquoi il ne réhabilite pas les Iroquois avec autant de conviction que Jacques Ferron au XX^e siècle. Toutefois, après l'absolue démonisation dont cette nation avait été victime¹⁹⁵, reléguant rapidement aux oubliettes la gentille Iroquoise d'abord si utile à l'évangélisation, Gaspé est l'un des premiers à peindre un portrait attachant d'une "Renarde". Évidemment, soucieux de respecter la véracité historique et la logique de son récit, il ne peut que conserver à l'Iroquoise son identité première (bien que, dès le tout début du texte, il écrit, document à l'appui, qu'elle a été baptisée, ce qui christianise la "nature barbare" de ce personnage), mais ces considérations n'annihilent point la réhabilitation dont bénéficie l'Iroquoise. Le portrait de cette dernière n'est toutefois pas exempt de préjugés, ce que l'on constate à la lecture de passages tels le suivant :

le peu d'intelligence de la jeune fille fut cause de ce tard [avant de recevoir le baptême et la pénitence]. La Grosse (je ne lui ai jamais connu d'autre nom) avait en effet l'esprit très borné, sans être pourtant idiote. Elle ne s'exprimait qu'avec difficulté, et à l'aide d'un patois de son invention.
(p. 14).

Or, les documents cités au début du récit du narrateur intradiégétique révèle le nom chrétien donné à l'Amérindienne lors de son baptême (Marie Geneviève), nom qui ne fut

¹⁹⁵ Cette démonisation absolue des Iroquois par les écrivains et les historiens du XIX^e siècle retient intensément l'attention de Ferron au siècle suivant. Dans son oeuvre, il s'efforce de rétablir les faits : ces "éternels belliqueux" "étaient au contraire, libres, fiers, humains et courageux. "Il en fut de la barbarie comme de la picotte et de la vérole : les Blancs la leur donnèrent." [*Historiettes*, p. 48] Mais leur civilisation était fragile et verbale." (Dufour, *op. cit.*, p. 74). En 1884, Legendre attribue même l'origine des relations conflictuelles entre les colons et les Iroquois à Champlain : "[...] à la demande des Algonquins, il va porter la guerre chez les Iroquois, établis sur les bords du lac Champlain. L'année suivante, il y retourne encore. Aussi, est-ce de cette époque que date cette haine profonde des Iroquois contre les Blancs, haine qui devait, pendant plus d'un siècle, mettre la colonie dans un danger perpétuel, et ne s'éteindre qu'avec les derniers guerriers de cette vaillante nation." (*op. cit.*, p. 27-28).

pas adopté par ses maîtres qui lui conservèrent un surnom probablement affectueux, mais dont on ne peut nier la connotation méprisante.

Après un long dialogue entre le seigneur Couillard (en fait, ce “pédant de bonne foi” s’arroge presque entièrement le discours pour jongler avec son érudition) et deux de ses employés chargés d’assurer son transport en canot, Joncas et Lebrun, le narrateur décrit l’anse de Bellechasse, aussi appelée anse de Berthier, où les personnages se reposent pour la nuit. Ce décor est d’abord détaillé de façon minutieuse : les points cardinaux qui le situent, les mesures quantitatives qui le délimitent et l’énumération des éléments qui le composent précèdent des commentaires plus esthétiques. En effet, après une description quasi clinique, Gaspé ajoute des précisions impressionnistes : “La mer était haute ; et le murmure de la lame, qui se brisait lentement sur la rive sablonneuse, le gazouillement des alouettes, des pluviers, qui couvraient littéralement le rivage, et les derniers chants des oiseaux de l’immense bocage, animaient seuls cette solitude.” (p. 22). Ayant esquissé ce décor¹⁹⁶, l’auteur campe les Abénaquis qui y demeurent provisoirement dont, entre autres, “un vieux sauvage, image du dieu Terme des Romains, fumant en silence à la porte de sa cabane, sans paraître faire attention au canot des étrangers qui abordaient le rivage” (p. 22-23). La référence à la “[d]ivinité romaine primitive représentant la fixité, l’immuable¹⁹⁷” est habile, car elle éclaire davantage “ce tableau pittoresque de scène canadienne” (p. 23) tout en y introduisant à la fois le paganisme de la Rome antique et celui si typique de l’Amérique et de ses premiers habitants.

Si Katoué, l’ami du capitaine, ignore d’abord l’arrivée de ce dernier, c’est parce qu’“il craindrait de déroger à sa dignité de chef.” (p. 23) comme l’explique le seigneur Couillard. Gaspé précise : “Les *Abénaquis* ne faisaient jamais les premières avances.”

¹⁹⁶ Gaspé, qui évite les excès des descriptions romantiques de la nature, limite ses commentaires au sujet du décor canadien. Toutefois, il ose parfois faire l’éloge de la beauté du territoire dans des notes en bas de page comme la suivante : “Le magnifique bocage d’érables qui couronne aujourd’hui le promontoire [...] Charmante rivière qui surgit au milieu d’un bosquet d’arbres et d’arbrisseaux d’espèces différentes, aux yeux surpris du spectateur. Ce beau domaine appartient à ma famille [...] Feu mon oncle [...] frappé par la beauté des lieux, l’acheta [...] J’y ai passé des soirées délicieuses assis autour d’un petit feu allumé sur le bord du rivage, causant avec lui et sa femme, tandis que leurs enfants jouaient sur la grève sablonneuse, en poussant, suivant l’expression d’un grand poète, des cris de joie si aigus, qu’ils semblaient arrachés à la douleur physique.” (p. 23).

¹⁹⁷ “Terme”, *le Petit Robert. Dictionnaire de culture générale 2*, Montréal, Les Dictionnaires Robert-Canada, 1993 (1974), p. 1755.

(p. 23). Mais cette indifférence feinte est rapidement abandonnée au profit d'une hospitalité illimitée ; le vieux chef abénaquis, fier malgré l'extrême pauvreté des siens qui jeûnent souvent pour éviter de gaspiller leur poudre, tient à offrir un bon repas à ses hôtes. Pendant son absence, Joncas demande à son employeur "quelle espèce d'animal [...] est un aborigène ?" (p. 25), ce à quoi il lui est répondu, après maintes digressions, que "le mot français aborigène est dérivé du substantif latin *aborigenes*, c'est-à-dire, naturels d'origine ou premiers habitants d'un pays ; ce qui fait que [s]on ami *Katoué*, appartenant à cette race d'hommes, est un aborigène ou naturel du Canada." (p. 25). Cette réponse, malgré ses longueurs érudites, accorde aux Amérindiens un statut similaire à celui des Blancs : le savant déjoue les préjugés de Joncas en n'opposant pas les aborigènes/animaux aux Blancs/hommes ; il se réfère à des philosophes occidentaux pour affirmer que tout homme est un animal raisonnable. Rejetant l'opposition dénigrante introduite par son employé, Monsieur Couillard favorise une définition qui, au-delà des divers éléments qui distinguent les nations autochtones des peuples occidentaux, caractérise les aborigènes en tant que premiers habitants du pays. Le capitaine enchaîne en faisant l'éloge des pauvres qui, tels ses amis abénaquis, sont plus généreux que bien des riches. Une légende explicite ce commentaire, qui prouve une fois de plus l'habileté du conteur qu'est Gaspé, lequel introduit le lecteur dans son récit en tant qu'observateur direct des événements qu'il met en scène à l'aide de phrases telles : "Entrons dans cette misérable cabane." (p. 27).

Le retour du chef *Katoué* interrompt la discussion de ses hôtes. Mais, alors que les deux amis devisent nonchalamment, le capitaine assiste à une scène qui le désole : des enfants autochtones poursuivent une jeune Amérindienne dont l'oeil droit est ensanglanté, spectacle qu'ignore avec superbe son interlocuteur parce qu'il s'agit d'une esclave¹⁹⁸. Monsieur Couillard, horrifié par la misère et la longue agonie qui guette la jeune fille, âgée d'environ douze ans, la soigne et tente de convaincre *Katoué* de la lui céder à l'aide d'arguments que rejette sans cesse celui-ci. En effet, "la nature vindicative des Indiens"

¹⁹⁸ Viau, qui a fait une analyse anthropologique des sociétés iroquoiennes du nord-est américain, écrit que pour celles-ci (mais aussi pour plusieurs autres tribus amérindiennes), l'esclavage était "surtout la condition permanente du vaincu que ses ravisseurs avaient refusé de placer dans un nouveau contexte parental et qui, pour cette raison, ne figurait même pas au rang des humains." (*op. cit.*, p. 195).

(p. 34) ne peut oublier que les membres de la tribu de l'esclave, "ses chiens de frères les Iroquois[,] ont dévoré le coeur des prisonniers abénaquis qu'ils [avaient] fait." (p. 34). Le capitaine propose alors un échange, pratique courante entre guerriers et qui rappelle le "don contraignant¹⁹⁹", mais voilà, l'esclave est la propriété du fils de Katoué, la Panthère. Gaspé compare la cruauté de ce dernier au tigre qui "traîne dans son repaire une proie vivante pour accoutumer ses petits à déchirer les chairs palpitantes de ses victimes."

(p. 35-36), image si forte que le brave gentilhomme considère qu'il aurait été préférable pour l'Iroquoise qu'elle meure avec les siens plutôt que de subir mille et un sévices. Katoué suggère lui-même à son ami la stratégie à adopter pour obtenir gain de cause : "Les Visages-Pâles ont la langue souple du serpent, dont nous parle la Robe-Noire, qui par de belles paroles flatta l'orgueil de la première femme [...] Que mon frère vante les exploits du jeune guerrier" (p. 37). Ce n'est pas sans ironie que le vieux chef renverse le discours évangéliste au profit de son argumentation à l'instar de ce que firent les missionnaires avec l'imaginaire des aborigènes²⁰⁰. Ici, ce n'est pas la soi-disant hypocrisie des "sauvages" qui est démonisée : c'est la parole de l'homme blanc que Katoué associe à la rouerie de Satan. Monsieur Couillard, reconnaissant la justesse de ce conseil, consent même à offrir le fusil hérité de son père. C'est alors que s'engage, entre le seigneur et le jeune et gracieux guerrier, un échange policé, du moins en surface. En effet, le Maléchite est conscient que les flatteries du capitaine consistent en un leurre : son orgueil est blessé lorsque son interlocuteur vante ses exploits, car "six chevelures anglaises et iroquoises ornent seulement sa ceinture, et il n'a fait brûler que trois de ses ennemis ! Sa hache n'est

¹⁹⁹ En fait, selon Denys Delâge (qui a étudié plus particulièrement les Hurons), "[b]ien plus qu'un code, le don (et par conséquent l'échange), constitue la règle fondamentale des relations sociales. Il est de plus porteur d'une grande signification symbolique et religieuse. Investi dans la personne du donateur et dans la chose donnée, l'esprit du don fait obligation de rendre. Le donataire est redevable à l'esprit du donateur. Qu'importe le nombre de transactions, l'esprit du don doit retourner sous une forme ou sous une autre à son foyer d'origine. [...] À son tour, lorsqu'il s'est acquitté, le donataire acquiert prise sur le donateur, d'où la circulation obligatoire des richesses. Le défaut de réciprocité donne à la personne lésée un pouvoir relevant de la sorcellerie." (*le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 65), ce qui explique en partie pourquoi la Panthère ne pourra refuser l'échange que lui proposera Monsieur Couillard.

²⁰⁰ Il est toutefois étonnant que le noble chef abénaquis suggère au seigneur français quelle stratégie adopter pour tirer profit de la fierté de son fils, un guerrier. S'agit-il d'une situation véridique, ou Gaspé suggère-t-il que les Amérindiens se trompent entre membres d'une même tribu, voire d'une même famille?

encore teinte que de quelques gouttes de leur sang” (p. 39), “performances”²⁰¹ qui ne méritent certes pas encore les éloges que lui adresse le capitaine²⁰². Mais, comme il convoite l’arme²⁰³ qui lui est proposée, il offre en échange un capot de castor que refuse son vis-à-vis, affirmant avoir plutôt besoin d’une esclave pour s’occuper de son fils, à la grande honte de la Panthère car, “[d]’après la norme, des présents sensiblement d’égale valeur doivent s’échanger entre personnes d’un même rang. Or, le magnifique cadeau de Couillard constitue presque une offense, car il met en évidence les distinctions de fortune entre les deux guerriers.²⁰⁴” Tous deux, qui sont de plus en plus inflexibles, se relancent jusqu’à ce que le guerrier abénaquis cède et “donn[e] à son ami une esclave qu’il prise moins que son chien” (p. 41). Toutefois, l’Amérindien, qui se sent humilié par les propos du capitaine, ne réprime sa rage qu’avec peine : ses yeux “lancèrent au Français un jet de flammes aussi perçant qu’une lame d’acier” (p. 41), écrit de façon imagée Gaspé. Ce mouvement d’humeur rapidement réfréné, il tient avec fierté à rectifier l’opinion que, selon lui, le capitaine se fait de lui :

son ami le Français verra que la Panthère a le coeur généreux, qu’il est un grand chasseur et qu’il saura bien découvrir le castor, quand il se cacherait sous terre comme les mulots. Et Couillard verra, ajouta-t-il, en se redressant d’un air superbe, que la parole d’un Abénaquis vaut bien celle d’un riche Français. (p. 41).

En fait, sa colère est justifiée, car lorsque le capitaine avait auparavant constaté que l’échange qu’il souhaitait réaliser lui échappait, il avait excité l’amour-propre du guerrier

²⁰¹ Nous employons ici le terme “performances” parce qu’il convient à la situation ; comme l’écrit Lemire au sujet du mode de vie des Amérindiens fondé, en bonne partie, sur la chasse et la guerre, “[d]ans une société où il faut sans cesse tuer pour vivre, le système de valorisation ne peut se définir que par rapport à la mort.” (*Formation de l’imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, *op. cit.*, p. 173).

²⁰² Lemire souligne le caractère explicatif des indices que dissémine l’auteur dans son récit : “C’est grâce à de telles affirmations que le lecteur comprend le système de valeurs des Indiens et qu’il peut interpréter leur façon d’agir. Ce qui pousse surtout les jeunes guerriers aux scalps et à la torture, ce sont moins les instincts sanguinaires que leur prêtent les Blancs qu’un code de l’honneur très exigeant.” (*ibid.*, p. 173).

²⁰³ Outre la fierté de posséder un fusil tel celui que le riche seigneur propose à la Panthère, c’est l’importance militaire de l’arme en elle-même qui tente le jeune guerrier. Comme l’expose Fohlen, “[l]’usage des armes à feu eut aussi des effets sur les relations intertribales, en favorisant les tribus les mieux armées aux dépens des autres [...] Ainsi s’expliquent, entre autres, la puissance de la fédération des Iroquois au XVII^e siècle et les efforts des puissances colonisatrices pour obtenir leur alliance.” Toutefois, la domination des tribus bien armées les subordonne insidieusement aux puissances coloniales : “Une fois armés, les Indiens furent donc entraînés dans des conflits qui ne les concernaient pas directement et contribuèrent à leur extinction ou à leur déportation.” (*op. cit.*, p. 77).

²⁰⁴ Lemire, *Formation de l’imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, *op. cit.*, p. 174.

en feignant de croire que ce dernier refusait de lui céder l'Iroquoise par manque de générosité. Il avait même été jusqu'à dénigrer les difficultés de la "trappe", activité traditionnelle des Abénaquis : "-- La Panthère s'est vanté d'avoir un grand coeur, fit monsieur Couillard, et il refuse de donner à son ami une esclave qu'il prise moins que son chien, mais il lui promet de la peau des castors qui nagent dans les lacs et les rivières de la forêt !" (p. 40-41). Le jeune guerrier, fils de chef, a donc raison d'être choqué par la condescendance, même simulée, d'un "riche Français". Toutefois, sa retenue illustre qu'étant donné le fragile équilibre qui caractérise les relations entre les Amérindiens et les autorités coloniales, lui et les siens doivent apprendre à dissimuler leur ressentiment pour se préserver de sévères représailles. Mais leur rancoeur n'en est que plus amère.

Gaspé clôt cependant l'épisode de l'échange sans plus le développer pour relater l'intégration de l'Iroquoise au sein de la famille du capitaine Couillard : "La jeune Indienne, douce, docile et aimante sut bien vite gagner la confiance de ses maîtres. Elle se prit d'une affection tendre et maternelle pour l'enfant doux et aimable²⁰⁵ qu'on lui donna à amuser, et qu'elle appela son fils, aussitôt qu'elle put jaboter la langue française." (p. 42). Malgré quelques doutes aussi rares qu'infondés²⁰⁶, ses nouveaux maîtres ne purent que se féliciter de l'absolue dévotion de la Grosse à l'égard de leur fils. D'ailleurs, à la fin du récit, alors que l'Iroquoise, pressentant la mort du protégé qui lui avait été confié quelque soixante ans auparavant, décède trois jours avant lui, le narrateur conclut par ces mots : "Ainsi s'éteignirent deux existences bien disparates : le maître et l'esclave, le parfait gentilhomme, doué d'une beauté remarquable, l'érudit, et la pauvre Indienne d'un esprit borné, laide, difforme, se ressemblant pourtant tous deux par les qualités les plus précieuses de l'âme et du coeur." (p. 47). Dans ce récit, Gaspé met en scène une Iroquoise parfaitement intégrée à la famille d'un seigneur au point de mourir de tristesse au simple pressentiment²⁰⁷ de la

²⁰⁵ Lors de la discussion précédant l'échange, le capitaine n'avait pas hésité à mentir au sujet de son fils en le peignant sous les traits d'un petit monstre impitoyable à l'égard de ses nourrices afin d'éveiller la nature vindicative de la Panthère pour que ce dernier accepte de lui céder la jeune Iroquoise.

²⁰⁶ Par exemple, Madame Couillard craignit pour la vie de son fils lorsque, l'esclave l'ayant mis sur ses épaules, elle les vit traverser le bassin situé près du manoir seigneurial ; l'agilité de l'Iroquoise, digne de celle d'un dauphin, confirma que la jeune autochtone méritait la confiance de ses maîtres.

²⁰⁷ Le pressentiment de l'Iroquoise n'est pas sans rappeler les prophéties de la vieille Marie, qui aurait prédit aux personnages principaux des *Anciens Canadiens* leur destin respectif ainsi que la Conquête britannique (chapitre neuf du roman). Cet épisode relaté dans le premier roman de Gaspé fait allusion à la croyance populaire selon laquelle une Amérindienne prédit cet événement.

mort de son maître. Cette situation, bien que touchante, instaure cependant une relation maître/esclave qui, bien qu'heureuse, subordonne la figure de l'Amérindien à celle du colonisateur blanc. De plus, alors que la laideur et l'esprit limité de la Grosse la distinguent indéniablement de la fière et noble Iroquoise, thème récurrent surtout dans la première partie du XIX^e siècle, le personnage de Gaspé rejoint malgré tout cette figure littéraire de par son baptême, son respect de la religion et la douceur de son caractère vertueux.

c) “Le Loup-Jaune, ancien chef maléchite”

Un dessin fort révélateur précède ce récit : on y distingue un Amérindien fièrement campé, bras croisés, devant son *wiggam* près duquel se trouvent ses objets les plus utiles (un fusil, une hache et une rame qui révèle la présence d'un canot probablement situé à proximité de l'habitation). Il regarde droit devant lui, feignant d'ignorer la venue d'un être qui n'est encore qu'une ombre à peine perceptible dans la nuit malgré le feu de camp, mais qu'un petit chien, immobile, surveille attentivement. L'autochtone porte un chapeau occidental orné de plumes, un long manteau, des pantalons caractéristiques de ceux que portent les siens ainsi que des mocassins. Cette image est significative parce qu'elle illustre les conditions dans lesquelles le récit que relate le narrateur lui a été confié lorsqu'il était âgé d'environ dix-huit ans : alors que le Maléchite est un homme accompli ayant réalisé de grands exploits guerriers lorsqu'il était un chef admiré des siens et craint des Iroquois, mais qui, désormais, paresse sur les rives du Saint-Laurent en vivant des dons que la Couronne lui offre en tant que grand chef²⁰⁸, son jeune visiteur n'est qu'une ombre qui ne se connaît pas elle-même. De plus, c'est lui qui s'avance vers le digne Maléchite et qui en requiert l'attention, alors que son fier aîné l'ignore, puis daigne lui confier ses glorieux souvenirs.

En effet, Gaspé se remémore l'époque à laquelle le Loup-Jaune, un Maléchite centenaire qui fréquentait, à l'écart des autres autochtones, les rives du manoir familial de Saint-Jean-Port-Joli lorsque l'auteur était jeune, condescendit un jour à discuter avec lui. Faisant preuve d'une “réserve repoussante” (p. 50) à l'égard de l'enfant espiègle et frivole

²⁰⁸ C'est ce que sous-entend le narrateur ; cependant, le *wiggam* ainsi que la présence d'un fusil, d'une hache et d'un canot indiquent que le Loup-Jaune, malgré les “riches présents qu'il recevait de la couronne comme grand chef” (p. 51), conserve le mode de vie des siens basé sur la chasse et le nomadisme.

que fut Gaspé, ce n'est qu'à dix-huit ans que ce dernier "réussi[t] à vaincre ses répugnances et à gagner son amitié." (p. 50), ayant acquis assez de maturité pour devenir le confident d'un grand chef aux origines fabuleuses. L'interaction qui unit alors ces deux êtres si disparates est régie par le Maléchite : c'est lui qui accepte de partager son discours avec un "Visage-Pâle", et non l'inverse, situation exceptionnelle dans la littérature canadienne-française du XIX^e siècle²⁰⁹. Soucieux de respecter les véritables conditions par lesquelles se serait autrefois instauré un dialogue entre lui et le Loup-Jaune, l'auteur accorde à son personnage un statut narratif distinct. Ainsi, au-delà du "sauvage" à convertir, l'interlocuteur avec qui discute un personnage-narrateur fils de seigneur, consiste en un sujet d'autant plus digne d'être écouté qu'étant donné son âge avancé et, surtout, d'évidentes preuves physiques de sévices, il impose plus que jamais le respect. En effet, les "ruines très respectables" (p. 50) qui demeurent du vaillant chef attestent de la vie périlleuse qui fut la sienne. Cependant, son orgueil défie quiconque de le croire diminué par les tortures subies des décennies auparavant : le Maléchite est borgne, "mais l'oeil d'aigle qui lui restait lançait encore des flammes, quand il s'animait" (p. 50), l'index et le pouce, seuls vestiges de sa main gauche, "délivrés de leurs frères, n'en étaient pas moins prompts à lui obéir en toute occasion." (p. 51), et quelques orteils ayant probablement été mangés par ses ennemis, "il boitait un peu malgré ses efforts pour le cacher" (p. 51).

Ce n'est donc plus une simple figure stéréotypée en qui s'incarnent invariablement tous les préjugés des Blancs à l'égard des Amérindiens que Gaspé met en scène. Le Loup-Jaune, "[c]e sauvage d'une haute lignée, d'une noble race" (p. 51), possède sa propre histoire et sa personnalité : "[t]oujours sombre et rêveur" (p. 50), vivant en solitaire, il raconte à son visiteur les traditions, les mythes et la chronique des exploits de sa tribu. Alcoolique jusqu'à l'âge de trente ans (il a même échangé sa première épouse, qui était encore plus ivrogne que lui, contre du rhum -- son interlocuteur et lui s'entendent pour

²⁰⁹ En s'appropriant le statut de "conteur", le Loup-Jaune permet aux vertus du conte d'agir sur lui ; en effet, selon Anne Wilson, que Paul Zumthor a citée en traduisant ses propos, "[l]e conte, pour celui qui le dit [...] constitue la réalisation symbolique d'un désir ; l'identité virtuelle qui, dans l'expérience de la parole, s'établit un instant entre le récitant, le héros et l'auditeur engendre selon la logique du rêve une fantasmagorie libératrice. D'où le plaisir de conter, plaisir de domination, associé au sentiment de piéger celui qui écoute, capté de façon narcissique dans l'espace d'une parole apparemment objectivée." (Extrait cité par Georges Bélanger dans "Camille Perron, néo-conteur franco-ontarien", *Francophonie d'Amérique*, no 5, 1995, p. 64.)

dire que le Français ayant hérité de cette femme n'a eu que ce qu'il méritait !), il a épousé une chrétienne, Marie, de qui il a eu deux fils décédés lors d'une bataille contre les Anglais et les Iroquois. Il incarne, de par cette union métissée, les tourments d'une nation déchirée entre deux religions : celle de ses ancêtres qui l'incite à se souvenir des siens et à venger leur mort, et l'autre qui l'isole de son épouse et de ses fils à moins d'y adhérer. Mais il s'y refuse, et lorsque son confident s'en étonne, il lui répond par le biais de métaphores, dont la suivante : "Lorsque le capot du Loup-Jaune est vieux et usé, il le jette et en met un autre, mais il ne peut pas dire à sa croyance : "Tu es vieille et usée, je te jette au fond de mon *wiggam* pour y faire coucher mon chien." (p. 75). Ses convictions morales à l'égard de la religion de ses ancêtres ne sont pas les seules à surprendre le jeune Gaspé : le fait que le Loup-Jaune ne boive plus de rhum depuis que son ancêtre, pendant son sommeil, le lui aurait interdit, ébranle également les préjugés de ce fils de seigneur qui croit de bonne foi ce que diffusent les autorités coloniales au sujet des "sauvages", à savoir que ces derniers sont tous alcooliques et que seule la religion catholique peut les préserver de leur propre barbarie.

Dans le récit de Gaspé, de telles considérations pré-établies sont donc rapidement évacuées au profit du récit du Loup-Jaune²¹⁰. Même les rares interventions du jeune Blanc, qui juge parfois ce qu'il ne comprend pas, sont récupérées par l'univers discursif du vieux Maléchite : ainsi, le lecteur entre dans le discours de l'Amérindien en même temps que l'interlocuteur de ce dernier. L'imaginaire du Loup-Jaune rétablit le contact avec la nature : celle-ci, qui à travers la narration de Gaspé se limite souvent au domaine familial, retrouve sa grandeur mystérieuse, voire mystique. C'est ainsi, par exemple, que la voix des défunts fils du chef -- des guerriers morts au combat --, "dans le silence de la nuit, dans les grandes tempêtes et dans la lame qui vient mourir sur le rivage" (p. 53), lui crie toujours : "Vengeance ! vengeance ! mon père." (p. 53). D'ailleurs, l'environnement dans

²¹⁰ C'est ainsi que, contrairement à Taché selon lequel les tortures barbares qu'infligent les "sauvages" à leurs prisonniers soulignent le mal qui habite ces païens, Gaspé ne juge pas les valeurs amérindiennes. Ses récits, qui sont aussi sanguinaires que ceux de Taché, "appartiennent au régime de l'euphémisation" : au lieu de condamner, "[i]l cherche [...] à comprendre [ces valeurs] en renonçant au lieu d'où l'homme blanc parle habituellement des Indiens. Comme il opère ce changement à l'intérieur de récits brefs, il ne parvient pas à reconstituer fidèlement leur vision du monde, mais il en donne assez pour que le lecteur imagine un système complet et fort sophistiqué de valorisation au sein d'une société guerrière." (*Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 176-177).

lequel s'est établi le Maléchite suscite la verve descriptive du personnage-narrateur alors que ce dernier se dirige vers le *wiggam* de son ami à la demande de celui-ci comme l'illustre le passage suivant :

Lorsque j'arrivai, la nuit était magnifique ; la lune et les étoiles semblaient scintiller dans les eaux du Saint-Laurent, dont on entendait à peine le murmure des lames, qui se brisaient sur la rive sablonneuse à quelques pieds seulement du *wiggam* du vieil Indien. Quelques alouettes troublées dans leur sommeil, étendant leurs ailes en sautillant, poussaient de petits cris à mesure que l'eau envahissait le rivage. (p. 53-54).

De telles descriptions sont rares de la part de Gaspé, du moins dans les textes qui devaient composer son troisième ouvrage. La nuit atténue les traces de la colonisation blanche pour ne laisser que les lumières et les sons que la civilisation n'a pu étouffer. C'est donc avec cette description que le lecteur quitte, avant même que le Loup-Jaune n'ait débuté son récit, la nature civilisée des seigneuries pour plonger dans les profondeurs inquiétantes de la forêt que les propos du vieux chef réaniment habilement dès ses premiers mots : "C'était bien longtemps, longtemps avant que Visage-Pâle avait passé le grand lac, sur grand navire, pour visiter les Peaux-Rouges [...]" (p. 54). Cette formule d'introduction, similaire à celle des contes de fées, suffit pour que l'auditeur et le lecteur blancs pénètrent dans l'univers mythique du Loup-Jaune sans heurt lorsque celui-ci relate ses origines fabuleuses²¹¹. Son ancêtre Areskoué, le dieu de la guerre, aurait enlevé, sous la forme d'un loup, une jeune Maléchite, "fille de la voix des bois, des lacs et montagnes" (p. 54), pour l'emporter dans sa caverne et en faire sa femme. Un fils naquit de cette union, le Loup-Jaune, qui dès son plus jeune âge manifesta une force supérieure à celle des hommes d'alors et de ceux à venir. Cet enfant apprit de sa mère la voix de la nature et de son père, l'art de la chasse et de la guerre. Devenu adulte, son père l'envoya, en compagnie de sa mère, chez la tribu de celle-ci afin qu'il en devienne le grand chef. Areskoué prédit un glorieux avenir à son fils : "Quand il déterrera la hache, la terre et les arbres de la forêt trembleront sous les pas des guerriers qui accourront à sa voix ! Il boira à chaque nouvelle lune dans le crâne d'un des douze chefs ennemis qu'il aura tués de sa main, et dont les

²¹¹ Sylvie Loiseau considère que "les formules introductives marquent toutes, conjointement, la césure et l'ouverture d'un espace de "dé-réalité"" ; ces formules confirment l'autorité du conteur, qui est le maître de la parole à venir (*les Pouvoirs du conte*, Paris, PUF (coll. "L'éducateur"), 1992, p. 146).

chevelures pendront dans son *wiggam* !” (p. 55). Mais Areskoué posa une condition préalable à l’accomplissement de ces exploits : chaque fois que le Loup-Jaune partirait au combat, il devrait d’abord prier son père, lequel lui enjoindrait de partir pendant son sommeil²¹². Les ennemis devraient de plus être offerts en sacrifice à Areskoué. Le jeune Gaspé, dont la culture occidentale exige des explications rationnelles à des éléments mythiques qu’il ne comprend pas totalement, interrompt le narrateur afin d’obtenir des précisions concernant la mystérieuse voix que maîtrisent le Loup-Jaune et sa mère. Nous comprenons alors qu’ils sont ventriloques, mais au-delà de cette information, l’interruption souligne la fragilité de l’art du conteur : “Dans le conte oral, le conteur est le seul maître de la parole. Il ne doit pas être interrompu, sinon il risque de perdre le fil de son récit.”²¹³ C’est ce qui menace la narration du vieux Maléchite qui reproche à son interlocuteur son intervention : “-- Laisse-moi parler, dit le Sauvage ; le Loup-Jaune est bien vieux et il lui passe des nuages dans la tête : il voit noir tout à coup, et il a de la peine à retrouver la piste de ses souvenirs.” (p. 57). Cet aspect souligne la distance narrative qui distingue le récit oral du Loup-Jaune de sa transcription écrite, quelque soixante ans plus tard, par un seigneur octogénaire. L’imaginaire du premier est l’espace du mythe²¹⁴, du lien intime qui unit les aborigènes avec la nature et de la mémoire ancestrale ; lorsqu’un écrivain occidental tel Gaspé se l’approprie, la rationalité, une certaine cohérence narrative ainsi qu’un style littéraire “civilisé” interviennent pour le rendre compréhensible à un auditoire blanc.

²¹² Pierre DesRuisseaux, auteur des *Croyances et pratiques populaires au Canada français*, écrit que “[d]ans un grand nombre de peuplades indiennes d’Amérique du Nord le rêve avait autrefois une importance décisive pour indiquer l’attitude à prendre dans les événements de la vie de tous les jours [...]” (Montréal, Éditions de Jour, 1973, p. 104).

²¹³ Boivin, *le Conte littéraire québécois au XIX^e siècle. Essai de bibliographie critique et analytique*, op. cit., p. xix.

²¹⁴ Selon Bureau, Eliade redonne au terme “mythe” toute sa richesse sémantique : le mythe n’est pas une fable, c’est “une “histoire vraie” et, bien plus, “hautement précieuse parce que sacrée, exemplaire et significative” ([*Aspects du mythe*,] 1963, p. 9). *Histoire vraie* parce que le mythe “ne parle que de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s’est pleinement manifesté” (*Id.*, p. 15) ; *histoire sacrée* parce que le mythe “relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial” et qui est “l’oeuvre des Êtres Surnaturels” (*Id.*, p. 15 et 30) ; *histoire exemplaire* parce que le mythe “fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là même signification et valeur à l’existence” (*Id.*, p. 10) ; *histoire significative* parce que le mythe concerne “toutes les activités humaines significatives” (*Id.*, p. 16).” (Bureau citant Eliade, op. cit., p. 157-158). Le récit du Loup-Jaune recèle l’ensemble de ces définitions.

Toutefois, malgré ces remaniements, Gaspé accueille dans son récit, sans la commenter, la critique acerbe que le Loup-Jaune adresse aux colonisateurs²¹⁵ :

Le *wiggam* du Maléchite a toujours été ouvert à l'étranger dans l'ancien temps, comme il l'est encore aujourd'hui [...] Mais aujourd'hui le pauvre Maléchite n'a souvent à offrir aux voyageurs que l'abri de son *wiggam*. Les Visages-Pâles se sont emparés de nos forêts et ont détruit pour vendre leurs peaux, le gibier que le Grand-Esprit y a mis pour nourrir ses enfants. (p. 57).

La colonisation a dépossédé les Amérindiens de la nature et de ses ressources au profit du commerce qui les subordonne au mode de vie des Blancs. De même, l'évangélisation a relégué aux oubliettes les croyances qui, pendant des millénaires, ont convenu aux besoins des aborigènes, au profit d'un Dieu peu adapté à la réalité du nouveau continent. Le récit se poursuit cependant ; le Maléchite enchaîne avec l'arrivée de son ancêtre portant le même nom parmi la tribu maternelle. C'est sa mère qui, lors d'un conseil spécialement convoqué à cette occasion, se présenta d'abord aux chefs, guerriers et vieillards qui le composaient. Elle se servit de ses talents de ventriloque afin de convaincre ces derniers qu'elle était bien la fille du chef enlevée des années auparavant par un loup. Cette figure maternelle, toute aussi prépondérante dans l'univers amérindien que dans l'idéologie de l'élite canadienne-française qui diffuse l'image de la mère conservatrice des valeurs nationales, rappelle quelque peu la Jongleuse, non pas l'exécrable créature mise en scène par l'abbé Casgrain, mais plutôt la sorcière autochtone qui possède des pouvoirs extraordinaires. D'ailleurs, outre sa maîtrise de la voix de la nature, "la mère d'une race de guerriers terribles" (p. 59) avait un statut particulier de par son union avec le dieu de la guerre. C'est grâce à l'autorité que lui confère cette double appartenance aux plus hautes sphères humaines (en tant que fille d'un grand chef maléchite) et divines (en tant qu'épouse d'Areskoué) que le conseil consentit exceptionnellement à accorder du crédit au discours de la mère du Loup-Jaune malgré sa conviction que "les paroles d'une femme sont légères comme la plume qu'emporte le vent." (p. 59). L'élite décisionnelle de la tribu conserva toutefois un certain scepticisme jusqu'à ce que le feu du conseil, le ciel et la rivière "confirmèrent" les propos de leur soeur rusée. Le Loup-Jaune, à qui le Porc-Épic, le grand chef, refusa de céder son titre, devint son second. Ses merveilleux exploits, dignes d'un

²¹⁵ Gaspé prend toutefois la peine de souligner que ce commentaire consiste en une digression.

héros épique, consacèrent d'abord sa réputation de chasseur émérite : “les Maléchites ne virent jamais plus terrible chasseur ; sa flèche allait percer l'aigle dans les nuages, et de sa hache il brisait le crâne de l'ours noir, et l'apportait au village sur son épaule, comme il aurait fait d'un jeune carcajou.” (p. 62-63). Cependant, si, selon l'imaginaire des Amérindiens, les qualités guerrières sont essentielles pour consacrer le statut des membres d'une tribu, pour un demiurge issu du dieu de la guerre, elles sont primordiales. Areskoué profita donc d'un songe pour avertir son fils que des Iroquois projetaient de détruire sa tribu, laquelle put alors, malgré sa relative faiblesse, surprendre l'ennemi. Encore une fois, l'aspect divin du Loup-Jaune prévint un échec pourtant certain et permit aux Maléchites, d'abord désœuvrés à la mort du Porc-Épic, d'écraser les Renards. Pour rendre plus saisissante cette scène digne d'être conservée par la mémoire ancestrale des siens, le vieux narrateur exploite des comparaisons liées à la nature : “les Iroquois, quoique surpris, étaient si nombreux qu'on aurait cru que la terre, les arbres et les rochers les vomissaient comme les lames qui viennent se briser sur le rivage, lorsque le Grand-Esprit irrité souffle la tempête !” (p. 63). Il accentue la démesure en exacerbant les prouesses guerrières du Loup-Jaune : outre son “cri terrible qui fit trembler la forêt” (p. 63), “le craquement des crânes qu'il brisait sous sa hache se faisait entendre au-dessus des hurlements épouvantables que poussaient les combattants des deux armées.” (p. 63). “C'est [...] l'épiphanie du héros dans toute sa surhumanité²¹⁶”, constate Lemire. Cette bataille fut si mémorable que “[l]es anciens [l']appelèrent [...] la fête des crânes brisés des chiens d'Iroquois !” (p. 63). Le mot “fête” souligne le caractère jouissif d'un tel succès militaire pour des nations sans cesse menacées par des attaques surprises.

Après le récit de cette victoire fondatrice de la lignée des Loup-Jaune qui se sont succédés en tant que grands chefs jusqu'à l'interlocuteur du jeune narrateur -- “le dernier chef de cette famille de guerriers redoutables, et aussi le dernier de sa race.” (p. 64) --, le Maléchite centenaire ajourne son récit, prétextant sa vieillesse. Toutefois, cet ajournement fort habile est lourd de sens et fait partie de l'art même du conteur : celui-ci laisse son auditeur avec de terribles visions qui ne manqueront pas d'envahir son sommeil et d'exciter sa hâte d'entendre la suite, ce qui lui assure la tension dramatique nécessaire à sa narration.

²¹⁶ Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 175.

Et, de fait, le jeune homme ne manque pas d'être ponctuel au rendez-vous le lendemain soir, avide d'entendre le récit des aventures propres au dernier descendant du demiurge et d'obtenir la réponse à la question qu'il avait posée au Loup-Jaune avant que celui-ci ne remette la suite au lendemain, question qui consiste en ceci : pourquoi n'avait-il pas "fait parler l'écho" pour se préserver des tortures que lui firent subir ses ennemis ? Le vieux chef fait cette réponse surprenante : "le Loup-Jaune est un grand guerrier, et il voulait montrer à ces chiens d'Iroquois qu'il se moquait de leurs tortures." (p. 64-65). Mais comme il sait que cette phrase ne signifie rien pour son auditeur, il s'empresse de lui expliquer l'importance de la torture pour les Amérindiens et les enjeux qu'elle problématise.

Les Iroquois représentent une fois de plus l'ennemi barbare, mais Gaspé, par le biais de la parole du Loup-Jaune, complexifie une situation que trop d'auteurs du XIX^e siècle réduisent à la simpliste dichotomie "bons sauvages"/"maudits Iroquois" par ignorance. À ce sujet, l'on pourrait dire de Gaspé ce que Josée Dufour écrit à propos de Jacques Ferron : "Il est certain qu'une meilleure connaissance des habitudes, des coutumes et de la mentalité d'une ethnie donnée, est une des armes les plus efficaces pour détruire bon nombre de préjugés."²¹⁷ C'est ainsi qu'au récit des tortures subies par le Maléchite, le lecteur d'origine occidentale comprend la signification des mutilations infligées par l'ennemi et la fierté de la victime à les endurer stoïquement en narguant ses tortionnaires malgré la douleur²¹⁸. Les scènes de torture sont ritualisées : les insultes que la victime adresse avec assurance à ses bourreaux alternent avec les cruautés de ces derniers. Plus les invectives du prisonnier sont humiliantes, plus les représailles sont féroces, cercle vicieux qui consacre cependant l'exceptionnelle bravoure du Loup-Jaune, car c'est avec panache qu'il méprise ouvertement ses tortionnaires²¹⁹. La fierté de ce chef ne s'est certes pas

²¹⁷ Dufour, *op. cit.*, p. 74.

²¹⁸ En effet, alors qu'"[e]n Europe, la victime incarne le mal qu'il faut écraser.", "[e]n Huronie [et pour les tribus amérindiennes en général], la victime incarne la force qu'il faut s'approprier." (Delâge, *op. cit.*, p. 219). C'est pourquoi les Iroquois torturent le Loup-Jaune afin de s'emparer de sa bravoure, alors que celui-ci résiste pour conserver ses vertus.

²¹⁹ Viau constate que la torture iroquoienne, au lieu d'avilir la victime comme c'est le cas dans l'Occident médiéval, a pour but de "sanctifier selon les normes admises par la culture, [l']effort [de la victime] pour se surpasser. [...] Comme la guerre, elle était [...] une lutte de pouvoir où la victime devait montrer sa valeur individuelle et par le fait même signifier son appartenance sociale." Mais ce système comporte un revers menaçant qui explique l'acharnement des tortionnaires, car "s'avérer incapable de vaincre d'une

atténuée avec les années ; lorsque son confident lui demande pourquoi a-t-il supporté d'atroces tourments (tels des doigts fumés, puis coupés avec les dents) sans utiliser ses dons de ventriloque pour disperser ses ennemis, la réponse ne tarde guère : "-- Le Loup-Jaune, répliqua le vieillard, en se redressant d'un air superbe, est un grand guerrier! Ennemi trop content s'il avait fait les grimaces des Visages-Pâles quand ils s'égratignent un doigt." (p. 66). Son auditeur n'est que trop conscient du sarcasme qui s'adresse à lui et à ses semblables ; peu après, comme le jeune homme insiste en assurant au Maléchite qu'il se serait avoué vaincu dès le début, son compagnon le regarde même avec pitié sans toutefois condamner explicitement ce qu'il considère être une faiblesse caractéristique des "Visages-Pâles". "Peut-on exprimer avec plus de netteté la coexistence de deux systèmes de valeurs qui ne se recourent point ?²²⁰", questionne avec à-propos Lemire. Il est en effet évident que l'attitude des Occidentaux face à la torture diffère par rapport à celle des Amérindiens qui envisagent logiquement les conséquences des sévices : par exemple, le Loup-Jaune subit sans broncher des cruautés intolérables (les Iroquois lui arrachent, l'un après l'autre, trois doigts de la main gauche après en avoir "fumé les ongles"²²¹), mais, grâce à une ruse et à sa "voix", il met fin aux "amusements" de ses tortionnaires lorsqu'il lui faut préserver son pouce et son index afin de pouvoir se servir de son fusil.

Le Loup-Jaune relate ensuite une autre de ses mésaventures avec les Iroquois : en veillant sur quatre jeunes guerriers avec qui il chassait, cinq Renards le capturèrent, mais le vaillant chef eut le temps d'avertir ses amis du danger avant d'être baillonné. Malgré sa situation désespérée (il ne pouvait même pas employer ses dons de ventriloque à cause du

manière décisive et définitive la résistance d'un mort en sursis, c'était non seulement admettre son échec à faire reconnaître à la victime la supériorité de la société de ses ravisseurs sur la sienne, c'était surtout s'exposer aux représailles éventuelles du pouvoir persécuteur d'un esprit doué d'une force invincible qui risquait maintenant d'être libérée du corps qu'il habitait et sur lequel on n'exercerait aucun contrôle." (*op. cit.*, p. 186-188).

²²⁰ Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, *op. cit.*, p. 175-176.

²²¹ Les Iroquois semblent priser cette torture et ne se gênent pas pour "fumer" plusieurs des ongles, tant des doigts que des orteils, du Loup-Jaune. Cet acte, qui est toujours accompagné de la prise du scalp des prisonniers lorsque leur supplice est mené à son terme, peut s'expliquer par le commentaire suivant : "De tout temps et au sein de plusieurs civilisations, il a été commun d'entendre évoquer la croyance animiste selon laquelle les cheveux et les ongles sont le siège de vertus magiques (*mana*) et que dans ces parties privilégiées du corps réside le principe vital de l'individu, principe qui influencerait sur le fonctionnement global de l'organisme [...] Chez les peuplades indiennes d'Amérique du Nord la croyance, autrefois, voulait qu'une mèche de cheveux, rituellement consacrée, devienne le siège des capacités magiques, du

baillon), le narrateur insiste sur la joie qu'il ressentait à l'idée d'avoir permis à ses compagnons de fuir. Sa noblesse impose le respect même à ses ennemis qui, dépités, subissent les sarcasmes de leur prisonnier : celui-ci leur assure que lorsqu'il sera attaché à son poteau funéraire, il entonnera sa chanson de mort comme un guerrier, contrairement au père de leur chef Karakoua qui pleura lorsque le chef maléchite le tortura. Ce n'est donc pas tant la torture qui importe que les propos venimeux que s'échangent les adversaires, car

sans le discours, la joute perdrait tout son intérêt. Aussi peut-on se demander si la victoire ne se situe pas d'abord au niveau verbal. Les injures volent de part et d'autre, mais l'avantage reste à celui qui blesse le plus profondément. Il semble bien qu'en ce domaine les Indiens aient développé une rhétorique qui surclasse celle des Blancs [...]²²²

De fait, les Iroquois, rendus furieux par la morgue du Loup-Jaune, lui infligent de sérieuses blessures au pied et Karakoua lui "but" même un oeil. Dans une note en bas de page, Gaspé indique que cette expression est textuelle ; pour éviter tout quiproquo, il en aurait même demandé, à l'époque, la signification au conteur, séduit par la morbidité de la scène tout en étant "saisi d'horreur à ce récit" (p. 73). Mais, encore une fois, l'aspect pratique incite l'orgueilleux guerrier à mettre en déroute ses agresseurs avant qu'ils ne lui enlèvent son deuxième oeil essentiel à sa survie et à sa qualité de chef. Cette fois-ci, il mise sur la terreur des autochtones à l'égard des maladies importées d'Europe, qui déciment impitoyablement des tribus entières, pour se libérer²²³ (il affirme en effet être atteint de la "picotte", ce qui incite les Iroquois à lui rendre sa liberté pour qu'il quitte leur village).

La référence à la "picote", ainsi qu'une allusion aux magasins des "Visages-Pâles" où les Amérindiens peuvent se procurer des couteaux, sont les seuls signes qui révèlent la présence du colonisateur lors des événements auxquels le conteur a pris part. Ces traces sont évidemment absentes lorsqu'il parle de son ancêtre, car les Blancs n'étaient pas encore venus au Canada. D'ailleurs, le premier récit est celui des origines mythiques d'un

principe vital de l'individu. Aussi, quand un ennemi était abattu, s'empressait-on de couper cette mèche, s'emparant ainsi du pouvoir qu'elle renfermait." (DesRuisseaux, *op. cit.*, p. 11).

²²² Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, *op. cit.*, p. 176.

²²³ Cette terreur est fondée. Comme le mentionne Gloaguen, "[l]es maladies nouvelles venues d'Europe ont lourdement sévi. En Amérique, dans l'ensemble, on va jusqu'à estimer qu'entre 1520 et 1700 la décimation indigène liée à la maladie a atteint un taux frisant les 90 %." (*op. cit.*, p. 100).

демирге et de la race de guerriers issue de lui. En tant que tel, il précède l'arrivée de ceux qui, selon le Loup-Jaune, ont perturbé l'équilibre originel régi par le Grand-Esprit. À cette époque intemporelle, la nature pourvoyait aux besoins des aborigènes, situation que les visées marchandes des Européens ont interrompue. La remarque du Loup-Jaune concernant sa lignée, qui s'éteindra avec lui, n'est pas innocente : les dieux païens ont disparu, la nature ne subvient plus aux besoins des aborigènes et le territoire que ceux-ci parcouraient autrefois librement (cette liberté était évidemment relative, car elle était soumise aux relations inter-tribales) appartient désormais à des maîtres venus d'un continent lointain. La "voix des bois, des forêts et des montagnes" n'a plus le droit de cité parmi une civilisation qui la démystifie. Le Loup-Jaune, dont les fils sont morts chrétiens, se situe à la limite de deux univers symboliques diamétralement opposés qui sont en conflit : l'un d'eux doit s'incliner, ce qu'illustre le malaise diffus que les "frères" micmacs et maléchites ressentent à l'égard du vieux chef autrefois adulé et respecté de tous. La "voix" ayant fait la renommée de ses ancêtres fait désormais frémir comme "la voix lugubre du hibou" (p. 74), car le Loup-Jaune refuse de suivre l'exemple des siens et de se convertir²²⁴. Mais le vénérable Maléchite, conscient que son époque est révolue, résiste et conserve sa croyance même si celle-ci est "vieille et usée" (p. 75). Bien que sa résistance ne se situe pas au plan de l'action guerrière, elle se manifeste symboliquement avec une efficacité redoutable. En effet, sa parole, qui avait initié le dialogue, clôt l'échange : "Bonsoir, jeune homme, et retiens bien mes paroles." (p. 75). Le Loup-Jaune se retire avec noblesse, mais il offre ses souvenirs à un jeune fils de seigneur afin que ce dernier perpétue la mémoire des hauts faits de ses ancêtres ainsi que ses propres exploits. À défaut d'un chantre issu de sa nation, il préfère confier l'avenir de cette mémoire à un Blanc plutôt qu'elle ne se perde²²⁵,

²²⁴ Delâge note qu'avant l'évangélisation des missionnaires et la conversion des Amérindiens, "le système de parenté structurait tous les rapports sociaux. [...] À partir de 1640, l'opposition converti/traditionaliste ou chrétien/non-chrétien mine la société." Il ajoute qu'"[a]ttaquer la religion traditionnelle ne pouvait qu'entraîner l'érosion culturelle" et que l'"effet immédiat de la conversion, c'est la rupture avec la tradition, le refoulement des origines." (*op. cit.*, p. 202-204), ce qu'illustre la tension entre le Loup-Jaune et les siens.

²²⁵ Pendant des siècles, voire des millénaires, les nations autochtones se sont servies "des aïeux, au lieu de livres, comme organisateurs des connaissances et comme porteurs de signes." Toutefois, le Loup-Jaune ne peut que constater la disparition de cet imaginaire oral, d'où le don discursif qu'il accorde à une altérité issue de la culture occidentale lettrée. Son confident respecte les termes de cet échange implicite en mettant par écrit les propos du Maléchite. Mais au-delà de son patrimoine symbolique, c'est son pays que le Loup-Jaune remet en quelque sorte entre les mains du jeune colonisateur, car comme le soutient

car “l’honneur héroïque suppose l’existence d’une tradition de poésie orale, dépositaire de la culture commune et faisant fonction pour le groupe, de mémoire sociale.²²⁶” ; toutefois, dans ce cas-ci, la tradition orale ne suffit plus. Gaspé a su respecter la requête²²⁷ du Loup-Jaune qui est, en quelque sorte, la dernière volonté d’un être ayant vécu l’extinction d’un mode de vie millénaire. Une traductrice du recueil *Divers* propose une interprétation intéressante de cette sympathie de Gaspé à l’égard du Loup-Jaune, interprétation que résumant les auteurs de *The Quebec Anthology 1830-1990* :

Jane Brierley [...] notes a parallel between the proud chieftain Yellow-Wolf and de Gaspé himself, “the last seigneur of Saint-Jean-Port-Joli.” The determination to preserve the old order is certainly one of the main themes of *Les Anciens canadiens*, and there is no doubt that the aging, exiled de Gaspé sympathized with Yellow-Wolf’s desire to maintain contact with his own heritage.²²⁸

Le récit de Gaspé est donc une magistrale leçon d’humilité qui, sans condamner l’action des colonisateurs dont il fait lui-même partie, confronte ces derniers à ce qu’ils ont détruit et à ce qu’ils anéantiront encore.

d) “Le village indien de la Jeune-Lorette (tradition)”

Dans ce récit, le personnage-narrateur raconte la légende qu’accepta de lui révéler un Huron, Ohiarek8en, surnommé Grand Louis, en échange d’alcool quelque quarante ans avant le présent narratif, soit vers 1816²²⁹. Ce Huron, dont le nom signifie “le Serpent”, possède la fière allure du Loup-Jaune et fait preuve d’une philosophie naturelle qui, bien que non formée dans les collèges classiques, n’en est pas moins éclairée : conscient que les “Visages-Pâles” se sont emparés du vaste territoire des Hurons et des autres tribus au

Mignolo, “[I]a lettre ne sert pas uniquement à maîtriser la voix mais aussi à mémoriser le passé, ce qui est en même temps une façon de construire le territoire.” (*op. cit.*, p. 161 et 166).

²²⁶ Vernant, *op. cit.*, p. 53.

²²⁷ Selon Marius Barbeau, “[I]a légende est vivante, elle se meut, elle avance [...] Son rôle social est de jeter un pont entre le passé et le présent. Il est aussi de donner libre cours à l’imagination, à la fantaisie, au renouveau, même à la souffrance, à la joie, à l’impossible, à l’au-delà.” (“Avant-propos”, *l’Arbre des rêves*, Montréal, Les Éditions Lumen (coll. “Humanitas”), 1947, p. 7). Ainsi, grâce à la transcription écrite de Gaspé, le récit du Loup-Jaune conserve ses vertus merveilleuses.

²²⁸ Matt Cohen et Wayne Grady, *The Quebec Anthology 1830-1990*, Ottawa, University of Ottawa Press (coll. “Canadian Short Story Library”, no 19), 1996, p. 38.

²²⁹ Est-ce à dire que ce récit, qui fut publié pour la première fois en 1866, fut écrit en 1856, précédant ainsi de quelques années la rédaction des *Anciens Canadiens*, ou s’agit-il d’une erreur de la part de Gaspé ?

point de décimer les Amérindiens, Ohiarek8en adopte ce qu'il considère être la loi du plus fort. "Partant de ce principe, le Grand Louis pensait qu'il pouvait, légalement et en toute conscience, prélever de temps à autre, un petit tribu d'eau-de-vie sur les canavettes des citoyennes [...] en l'absence de leurs protecteurs naturels." (p. 96). C'est l'alcoolisme de ce personnage qui le distingue le plus du Loup-Jaune, car malgré la superbe du Huron, son vice permet à l'ironie du narrateur de se manifester avec une vivacité absente du récit précédent. Évidemment, l'avocat Gaspé, qui incite avec habileté Ohiarek8en à lui conter la légende qui l'intéresse, ne ressemble en rien au jeune homme de dix-huit ans curieux et impressionnable qui avait eu tant de mal à se lier d'amitié avec l'imposant chef centenaire au passé guerrier si glorieux. En face du Loup-Jaune, le fils de seigneur anonyme au statut social aussi inconsistant que celui d'une ombre osait à peine interrompre un discours instauré et clos par l'Autre, alors que l'avocat qui s'adresse au Huron alcoolique fait preuve d'une certaine condescendance que ne peut nier le lecteur. Et si le narrateur attribue à Ohiarek8en les mêmes qualificatifs qu'au chef maléchite -- tous deux sont sombres et rêveurs²³⁰ --, l'amertume teintée d'alcool du premier atténue la portée de ses propos, contrairement à l'autorité que l'orgueilleuse mémoire et la fière résignation du Loup-Jaune confèrent à sa parole²³¹.

Malgré son amertume désarmée, Ohiarek8en parvient cependant encore à faire rougir Gaspé en lui faisant prendre conscience de son arrogance lorsque ce dernier interrompt avec légèreté ses sombres réflexions :

[...] le Huron garda le silence, et ce ne fut qu'à la deuxième ou troisième interpellation, qu'il marmotta quelques mots dans le dialecte indien.

"-- Est-ce que tu ne parles pas français ce soir ? lui dis-je.

-- Et toi, répliqua-t-il, parles-tu le huron ? [...]

²³⁰ Gaspé accentue le parallèle en comparant le Loup-Jaune au dieu romain Terme et Ohiarek8en à un empereur romain.

²³¹ À la décharge d'Ohiarek8en, soulignons que sa situation n'est guère propice à la fière revendication des origines et des traditions de son peuple, car lui et les siens subsistent dans l'univers clos et isolé d'une réserve. Selon Jean-Jacques Simard, "[c]es gens se trouvent *dépaysés* dans leur propre continent [...] Coupés de leurs terres ancestrales, enclavés dans des établissements restreints aux franges des agglomérations européennes, convertis par la force des choses à des croyances chrétiennes et à des moeurs sédentaires étrangères à leur tradition, ce sont déjà des "apatrides de l'intérieur"." (*l'État et les minorités*, sous la direction de Jean Lafontant, Saint-Boniface, Éditions du Blé, 1993, p. 158). L'existence du Huron diffère donc de celle du Loup-Jaune qui, malgré son isolement et sa déchéance, refuse de troquer son canot d'écorce contre la triste réalité des réserves.

-- À quoi me servirait l'idiome huron ? répliquai-je ; il y a tout au plus vingt Indiens de votre village qui sachent le parler aujourd'hui, et dans trente ans, il n'en restera pas un seul.

-- Es-tu venu ici, fit le Huron, pour me reprocher l'extinction de ma race ? Va-t-en.

Et il reprit son attitude pensive.

-- Dans trente ans, lui dis-je, vous aurez tous du bon sang français dans les veines.

L'Indien se redressa avec fierté, et s'écria :

-- Dans trente ans, le sang huron qui coulait dans les veines de mes aïeux aussi pur que l'eau limpide de cette cataracte, sera alors aussi bourbeux que l'eau croupie des marais dans lesquels barbotent les grenouilles !" (p. 97-98)²³².

Le sarcasme est perçu à juste titre comme tel par l'impertinent colonisateur blanc qui ose vanter les progrès apportés par la civilisation occidentale aux Amérindiens, négligeant, entre autres, les désastreuses conséquences de l'"eau-de-feu" sur le mode de vie des autochtones. Cette prise de conscience horrifie -- momentanément -- le narrateur, qui réalise que "lorsque le sang indien coulait pur dans les veines du Huron, les Peaux-Rouges étaient exempts des vices hideux que les Visages-Pâles leur ont communiqués." (p. 98-99). Comparée à la morgue née du contact de Gaspé avec les élites cléricale et politico-administrative, la naïveté du jeune interlocuteur du Loup-Jaune paraît plus propice à l'amorce d'un véritable dialogue entre Blancs et Amérindiens. Mais, heureusement, la sensibilité dont fait preuve l'écrivain octogénaire lorsqu'il relate les échanges qu'il a eus pendant sa jeunesse avec le Loup-Jaune permet au lecteur de relativiser l'attitude supérieure de l'avocat : l'homme autrefois préoccupé que par les réponses qu'il voulait obtenir à tout prix fait place à un vieillard à qui l'expérience a enseigné les vertus de l'écoute et du souvenir. D'ailleurs, le personnage Gaspé appelle le Huron "Grand Louis"

²³² La question linguistique n'est pas le moindre des problèmes auxquels sont confrontés les autochtones ainsi que tout autre peuple colonisé. Dans le cas présent, Ohiarek8en a dû s'approprier la langue du colonisateur pour ne pas être complètement évacué du système mis en place par ce dernier. Memmi constate à ce propos que "[m]uni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays." Il ajoute ceci : "La non-coïncidence entre la langue maternelle et la langue culturelle n'est pas propre au colonisé. Mais le bilinguisme colonial ne peut être assimilé à n'importe quel bilinguisme linguistique. La possession de deux langues n'est pas seulement celle de deux outils, c'est la participation à deux royaumes psychiques et culturels. Or ici, *les deux univers symbolisés, portés par les deux langues, sont en conflit [...]* Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue maternelle est l'humiliée, l'écrasée. Et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien." (*op. cit.*, p. 102-103). C'est en cette

ou “Louis”, considérant seulement la partie christianisée et civilisée de son être, alors que le narrateur qui se remémore cet épisode conserve à l’autochtone, de façon générale, le nom symbolique que les siens lui ont offert.

Mais ce conteur averti s’efface, dans “Le village indien de la Jeune-Lorette”, et cède la place à son personnage. Ce dernier n’hésite pas, malgré la honte qu’Ohiarek8en a réussi à lui faire éprouver, à exploiter la faiblesse du Huron, son penchant pour l’alcool, pour vaincre le silence de celui-ci. Tenant des propos amicaux, il n’en ridiculise pas moins son vis-à-vis en pensée : “-- Je savais bien, ours mal léché, pensai-je à part moi, que je te délierais la langue.” (p. 100). Mais Ohiarek8en possède encore quelques munitions : après avoir critiqué les malheurs subis par les siens à la suite de l’arrivée des colonisateurs, il reproche à Gaspé l’attitude arrogante dont il fit preuve à son égard cinq ans auparavant. Alors que le Huron, qui à l’époque était sobre, avait demandé à l’avocat cinq dollars afin d’acheter de la poudre, des balles et de la farine en échange de viande de castor qu’il lui aurait remise un peu plus tard, Gaspé, n’écoutant que ses préjugés, lui aurait ri au nez en affirmant qu’il “boira[it] [s]on argent” (p. 102). De telles rebuffades ne contribuent en rien à atténuer la rancune des autochtones qui sont d’ailleurs relégués dans des villages ou des réserves à l’écart des bourgades blanches et dans lesquels ils vivent de la charité gouvernementale. Napoléon Legendre dresse un triste bilan de cette existence : “Ici, nous avons peut-être été moins cruels, et les quelques sauvages qui vivent dans le Dominion y sont relativement libres et tranquilles ; mais ils s’éteignent doucement, et n’ont plus d’existence nationale. Ils sont virtuellement rayés du livre des nations.²³³” Pour contourner l’écueil des rancœurs d’Ohiarek8en nées de cette situation, Gaspé assume paradoxalement l’attitude du colonisateur : il élabore les articles qui orienteront leur échange, et pour que le Huron accepte de les respecter, il lui promet du brandy. Ainsi, le Blanc dicte sa loi en ces mots : “faisons la paix et je te donnerai un coup pour en ratifier les

“assomption” du mépris par le colonisé que réside le danger le plus sournois, car comme l’illustre l’attitude défaitiste d’Ohiarek8en, elle annihile sa volonté de révolte.

²³³ Legendre, *op. cit.*, p. 30. Memmi théorise cette situation de façon plus approfondie : “Le colonisé ne jouit d’aucun des attributs de la nationalité ; ni de la sienne, qui est dépendante, contestée, étouffée, ni, bien entendu, de celle du colonisateur. [...] N’ayant pas sa juste place dans la cité, ne jouissant pas des droits du citoyen moderne, n’étant pas soumis à ses devoirs courants, ne votant pas, ne portant pas le poids des affaires communes, il ne peut se sentir un citoyen véritable. Par suite de la colonisation, le colonisé ne

articles qui sont : 1° que tu me conteras l’histoire du grand serpent, sans en rien omettre, et 2° que tu n’auras soif que lorsqu’elle sera achevée.” (p. 102-103). Évidemment, Louis aurait pu refuser de s’y soumettre, mais sa volonté est affaiblie par son alcoolisme, ce sur quoi mise l’avocat rusé. C’est ainsi que ce dernier se fait enfin raconter la “Légende du Grand Serpent”, récit traditionnel selon lequel la stagnation numérique de la population huronne du village de la Jeune-Lorette serait due à la présence d’un gigantesque serpent se baignant dans la rivière qui alimente le village²³⁴.

Ohiarek8en ne néglige pas les références à la nature lorsqu’il raconte la légende. À l’instar du Loup-Jaune, il exploite les ressources narratives que lui offrent la grandeur et la majesté de l’univers à l’aide de comparaisons comme les suivantes : “leurs guerriers, aussi nombreux que les étoiles du ciel pendant une belle nuit”, “Quand un grand chef huron frappait le poteau de sa hache, les arbres tremblaient comme dans les grandes tempêtes, et leurs feuilles couvraient au loin le sol, comme si un ouragan terrible eût passé sur la forêt.” (p. 104). La démesure associée aux Hurons, qui est à l’image de l’immensité des éléments naturels, impose le respect et situe le récit légendaire dans l’univers mythique où tout est possible. Le souvenir de ces temps fabuleux et immémoriaux est si vif qu’Ohiarek8en lui-même se laisse envahir par la nostalgie qu’il suscite en lui et qui excite ses désillusions. Il ne peut qu’interrompre son récit, mais Gaspé, insensible à sa tristesse, fait preuve d’une inqualifiable indifférence à l’égard du sort des Hurons, obsédé par son idée fixe : “Laissons, mon frère, lui dis-je, ces pénibles souvenirs ; je connais l’histoire de ta nation, ses exploits guerriers, sa grandeur et ses infortunes. Continue, je te prie, la légende du grand serpent.” (p. 105). Ohiarek8en poursuit donc, mais les propos de l’avocat modifient sa narration : il délaisse le ton quasi épique précédent dont son auditeur est indigne pour adopter un style plus neutre²³⁵ d’où les références à la nature sont en général absentes. Il

fait presque jamais l’expérience de la nationalité et de la citoyenneté, sinon *privativement* : *Nationalement [sic], civiquement, il n’est que ce que n’est pas le colonisateur.*” (op. cit., p. 95).

²³⁴ Lorsque Ohiarek8en apprend que c’est un Amérindien ayant fréquenté le séminaire de Québec en compagnie de Gaspé qui lui a parlé de cette légende, il s’emporte contre celui qui, au lieu de “bavasser à tort et à travers de choses qu’il ne connaissait pas” (p. 101), aurait dû se consacrer à ses livres latins et à ses projets de prêtrise. Il perçoit l’indiscrétion de son semblable comme une trahison envers les traditions autochtones, trahison qui, unie aux études, aux fréquentations et aux visées sacerdotales de l’indiscret, l’exclut de sa nation première.

²³⁵ Ohiarek8en ne peut en effet que changer de ton, car la remarque de Gaspé lui rappelle la rupture que l’attitude des Blancs provoqua dans l’imaginaire des aborigènes : “Quant au monde culturel dans lequel se

relate qu'il y a de cela longtemps, alors qu'Haourouaké, "un vieil Huron, un saint homme de Huron" (p. 105), se reposait sous un arbre situé sur la rive de la rivière Oriak8enrak ou rivière à la truite (appelée Saint-Charles par les Français), "une belle femme, habillée en soie écarlate, lui apparut" (p. 106) en songe pour lui prédire sa mort prochaine et le repos de son âme au Paradis. Même si la couleur de la robe de l'apparition ne rappelle en rien le bleu marial, le missionnaire à qui le vieil homme raconte son rêve lui affirme qu'il s'agit de Notre-Dame de Lorette, la patronne du village. Plusieurs autres Hurons espérèrent en vain avoir un tel songe au même endroit. Un seul, Otsitsot, c'est-à-dire le Carcajou ou le Malfaisant, tenta l'expérience préoccupé non pas par des considérations chrétiennes, mais païennes (il aurait souhaité que l'apparition lui offre de l'eau-de-feu). Mais, avant que Gaspé ne se permette le moindre commentaire péjoratif à l'égard de cette figure traditionnelle omniprésente dans la culture autochtone, Ohiarek8en fait le commentaire suivant : "si les blancs n'avaient pas vendu du rhum aux Indiens, Otsitsot [...] n'aurait pas attiré la visite du grand serpent." (p. 107-108). Cette certitude rejoint l'idée de l'auteur anonyme d'un texte qu'un certain Cabrette cita en 1931 :

Contes naïfs [*sic*], diraient les esprits forts, si nombreux de nos jours qui ne comprennent pas le symbolisme et la beauté des légendes. Qui sait si le serpent venimeux ne fut pas le démon de l'alcool, contre lequel les missionnaires eurent tant à lutter et qui fit tant de ravages.²³⁶

Quoiqu'il en soit, au lieu de l'apaisante apparition de la Vierge, les pensées sacrilèges du Carcajou, sa paresse et son alcoolisme²³⁷ lui attirent la visite d'une

mouvait l'Indien, nouant avec son environnement des liens mythiques d'appropriation-insertion concrète et imaginaire, l'intervention de plus en plus brutale et méprisante des Blancs le cassa ou le dégrada alors même qu'au tout début la rencontre indiano-blanche fut d'autant plus "idyllique" et pacifique que, sans ce qu'ils apprirent des Indiens et l'aide qu'ils en reçurent, les colons n'auraient pu survivre et subsister dans cet univers qu'ils ne connaissaient pas." (Vladimir Grigorieff, "Mythologies des Amérindiens du Nord", *Mythologies du monde entier*, Allier, Marabout (coll. Marabout Université), 1987, p. 315).

²³⁶ Texte anonyme cité par Cabrette, "Le serpent de Lorette", *Bulletin de recherches historiques*, publié par Pierre-Georges Roy, vol. XXXVII, no 2, Lévis, février 1931, p. 97.

²³⁷ La figure du Carcajou incarne les principaux vices attribués au "sauvage". Estela Cédola écrit que "[p]our Michel de Certeau, les sauvages ornés de plumes qui sautent, boivent et se souèlent, constituent le reflet inversé du travail occidental. Le sauvage en tant que personnage représente une économie différente de celle du travail. "Il s'agit du retour -- sous des formes esthétiques et érotiques -- de ce que l'économie de production devait refouler pour se constituer"." ("Captifs et transfuges dans la littérature argentine de frontière", *l'"Indien", instance discursive, op. cit.*, p. 400.)

extraordinaire créature maléfique²³⁸. Mais alors qu'Ohiarek8en établissait des parallèles entre l'extrême vaillance de ses nobles ancêtres et la puissance admirable des forces de la nature, il compare l'arrivée du monstre satanique issu des montagnes du nord à celle des colonisateurs : "La terre trembla comme quand les soldats trâinent [*sic*] un gros canon dans les rues de la ville de Québec, lorsqu'il traversa notre village." (p. 109). Le Huron associe ainsi explicitement la terrible venue du Grand Serpent à celle non moins redoutable des Blancs en Amérique²³⁹. La terrifiante entrée en scène du monstre est suivie d'une description composite détaillée :

Ce reptile avait une longue crinière comme un cheval, et à mesure qu'il la secouait, il en sortait des flammèches qui pétillaient comme un sapin embrasé ; en sorte que les écailles couleur d'argent qui lui couvraient la peau, brillaient comme des lames d'or frappées par les vifs rayons d'un beau soleil du midi. Le serpent ouvrit une grande gueule armée de dents semblables à des bayonnettes [*sic*], et cria d'une voix de tonnerre, qui ébranla les deux rives : "Je hais la race des Hurons, mais je t'aime, toi, le Carcajou; je veux être ton ami et te faire du bien." (p. 109-110).

La raison de sa haine envers les Hurons est leur abandon du culte des dieux païens au profit du Dieu des chrétiens. Sa taille gigantesque et sa voix assourdissante dissimulent mal la précarité de la survie du "petit manitou que les anciens Hurons adoraient" (p. 110), et son intervention terrifiante mais obséquieuse auprès du Carcajou indique que l'impiété de ce dernier constitue l'un des derniers refuges des traditions païennes. C'est pourquoi celui qui, selon la "Robe-Noire", est le "diable des chrétiens" accepte, à la prière d'Otsitsot, de changer d'apparence : il se transforme en "un petit vieillard, haut de trois pieds, dont les yeux brillaient comme ceux du chat-tigre" (p. 112). Paradoxalement, le

²³⁸ Selon Bernard Terramorsi, "il y a une dimension euphémique et prémonitoire du récit fantastique qui suggère (plus qu'il n'annonce) une chose improbable comme devant se produire par force. Ces récits s'articulent sur un mot de trop (juron, insulte, souhait, serment...), sur une parole à tenir alors même qu'elle devient intenable. Dans la littérature fantastique le Mal ce n'est pas les mots mais la chose sans cause, hors langage mais là." Ces éléments, qui se retrouvent tous dans la légende du Grand Serpent, annoncent déjà le malheur qui guette le Carcajou : "le héros est tenu à un contrat (une parole) dont il fait les frais et vouloir y échapper -- ne pas tenir parole -- aboutit à se casser." ; par conséquent, lorsqu'Otsitsot, mourant, désire rompre son serment, le "diable" s'empare de lui. ("Des tenants et des aboutissants du fantastique", *Du fantastique en littérature : figures et figurations. Éléments pour une poétique du fantastique sur quelques exemples anglo-saxons*, sous la direction de Max Duperray, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1990, p. 185.)

²³⁹ Ce n'est d'ailleurs pas à tort qu'il les associe, car le Serpent, qui peut représenter le "démon de l'alcool", comme le citait Cabrette, pourrait aussi, selon nous, symboliser l'"eau-de-feu" offerte aux Amérindiens par les Européens.

danger qui réside en cette forme innocente est plus insidieux : il est facile de craindre un monstrueux serpent, alors que l'on craint moins une créature sans défense et d'apparence inoffensive. C'est donc sans hésitation que le Carcajou accepte l'argent, les riches habits et l'alcool que lui offre à satiété le vieillard afin de flatter sa paresse, son orgueil et son alcoolisme pour mieux le garder sous sa coupe. L'exemple de l'imprudent Otsitsot, dont Ohiarek8en connaît pourtant la triste fin, ne vainc pas la soif immodérée de ce dernier, qui interrompt encore une fois son récit afin d'obtenir un peu d'eau-de-vie malgré les conventions auxquelles il a consenti. Après avoir eu gain de cause, Ohiarek8en reprend une fois de plus le récit de la discussion qu'eut le Carcajou avec le petit manitou.

Ce dernier, outre les présents promis à son protégé, prend même position dans les démêlés que ce dernier a avec le grand chef du village, qui lui refuse sa fille, et avec la "Robe-Noire", qui tente de le faire bannir²⁴⁰. Le manitou promet d'assassiner le chef s'il ne consent pas au mariage. Toutefois, lorsqu'Otsitsot désire qu'il "torde le coup" au prêtre, le maléfique vieillard refuse ; le lecteur comprend aisément que, malgré la puissance qu'il feint, il ne peut vaincre celui que les Hurons eux-mêmes ont adopté. Cependant, il promet au Carcajou de perturber en tout temps la quiétude de la "Robe-Noire". Digne ancêtre des vendeurs de toutes sortes, le manitou ne néglige aucune promesse attrayante pour mieux piéger sa victime. Mais Otsitsot, même s'il est séduit par ce que lui fait miroiter le vieillard, sait qu'une contre-partie est inévitable. Ce n'est pas tant les déboires que connurent les siens à l'arrivée des Occidentaux qui lui ont enseigné cela que les traditions aborigènes elles-mêmes : comme l'illustre la relation d'Ikès et de son mahoumet dans le récit de Taché, la religion des Amérindiens, à l'instar de la plupart des religions, implique des sacrifices et des prières que les croyants adressent à leur(s) dieu(x) afin d'obtenir la bienveillance de celui(ceux)-ci. Le Carcajou questionne donc directement le petit manitou sur les conditions imposées par ce dernier, qui lui répond qu'il doit "renoncer

²⁴⁰ Cette volonté du missionnaire indique l'emprise que lui et ses semblables ont acquise sur les autochtones convertis, emprise qu'ils exacerbent en manipulant l'univers symbolique de leurs fidèles comme le souligne Delâge : "Les missionnaires incitent les convertis à s'abstenir de participer à la fête des morts, aux rituels de guérison, aux festins et aux échanges de biens qu'entraîne l'écoute des songes. Ils les invitent aussi, pour des raisons idéologiques et morales, à vivre entre eux, séparés des non-chrétiens. Ce faisant, ils brisent les liens de solidarité traditionnels et coupent les convertis des circuits de redistribution. [...] Tout se passe comme si la nouvelle religion avait pour effet de reprogrammer, de restructurer des

à la religion chrétienne et prier, comme les anciens Hurons, le petit manitou.” (p. 115). Étonnamment, celui qui faisait peu de cas de l’apparition de la Vierge et qui se moquait des bons chrétiens qui espéraient voir celle-ci en songe, craint les conséquences s’il se résigne à trahir le sacrement du baptême qu’il a reçu : “où j’irai coucher la première nuit, quand je mourrai ?” (p. 115), demande-t-il au dieu païen. Cette incertitude souligne à quel point l’évangélisation avait modifié les convictions des Amérindiens, du plus fidèle à la foi catholique au moins pratiquant. Mais le manitou s’empresse d’annihiler les doutes du Carcajou en lui assurant qu’à sa mort, il ira dans son paradis où tous sont “mort-ivres, depuis le matin jusqu’au soir et depuis le soir jusqu’au matin” (p. 115). C’est à ce moment-là que le manitou, qui a convaincu son adepte, formule la malédiction -- digne de l’Ancien Testament -- qui frappera les Hurons si Otsitsot rompt son serment, imprécation à l’origine de la légende du Grand Serpent :

“[...] si tu retournes à la religion chrétienne, je m’en vengerai sur toi et sur toute ta race. Je commencerai par t’étrangler, je me baignerai tous les jours dans l’Oria8enrak et votre village restera stationnaire, sans diminuer ni augmenter. Et dans cent ans, ajouta le manitou en crachant dans la rivière, la proportion du sang huron qui coulera dans les veines des hommes de ton village, à celui du sang français, sera comme celle de ma bave mêlée aux eaux de l’Oria8enrak.” (p. 116).

La dernière partie de ces propos fait écho à ceux tenus par Ohiarek8en au début du récit : en associant le sang français à sa bave et le sang huron à l’eau de la rivière, le petit manitou, ironiquement, relie le sang de chrétiens à la salive d’un dieu païen.

Mais le récit est une fois de plus interrompu par le conteur, qui cède à son vice et tente d’exercer un chantage : il sous-entend qu’il n’achèvera la légende qu’en échange d’un peu de brandy... Gaspé, qui sait qu’il n’a pas à céder à cette intimidation parce que le Huron alcoolique n’aura sûrement pas la volonté de la faire respecter, n’hésite pas à mettre en doute la parole du conteur, conscient que l’orgueil de ce dernier se manifestera :

“-- Écoute, Louis ; un brave Huron est un homme de parole, je me suis en conséquence fié à la tienne ; mais puisque tu refuses de tenir nos conventions, bonsoir, et que le diable t’abreuve, s’il est de tes amis !” (p. 117). Ohiarek8en s’empresse de le retenir en tentant

êtres profondément traumatisés. La stratégie de conversion des missionnaires visait à évacuer toute identité chez l’Amérindien.” (*op. cit.*, p. 198-199 et 201).

d'abord de susciter la compassion de Gaspé, mais comme ce dernier excite davantage son amour-propre, le Huron réacquiert la noblesse de ses ancêtres, qu'il chante en la comparant, une fois de plus, à la glorieuse nature : "Ohiarek8en, fit l'Indien en se redressant avec fierté, est aussi fidèle à sa promesse que la marée du grand lac qui remonte tous les jours les eaux du fleuve Saint-Laurent" (p. 117).

Le conteur relate les années fastueuses d'Otsitsot dont profitèrent les jeunes Hurons, mais que les vieillards redoutaient : selon certains, le Carcajou avait vendu son âme au diable, alors que d'autres le soupçonnaient d'espionner à la fois pour le compte des Anglais et pour celui des Français (ces deux options reviendraient-elles au même dans l'esprit du Huron ?...). À propos de leur première impression, Lemire écrit qu'"[a]u lieu de stratagèmes comiques, le pacte avec le diable inspiré de l'imaginaire indien est toujours empreint d'une gravité terrifiante."²⁴¹ Selon ce critique, les variantes du pacte avec une force maléfique excluait toute notion dichotomique opposant le Bien et le Mal dans l'imaginaire amérindien avant que ces éléments essentiels à la religion catholique n'interviennent. Dans les récits traditionnels autochtones, il constate que

[d]es forces antagonistes s'affrontent et la plus puissante l'emporte sans qu'il y ait transgression. Tant qu'elle demeure autonome, cette mythologie se développe en dehors du schème central de l'imagination occidentale. Quand se produit la contamination, la première opération des Blancs sera d'y introduire la transgression et la punition. Ainsi le pacte avec le diable devient-il l'engagement de son âme pour l'éternité, en compensation de quelques avantages terrestres.²⁴²

C'est la situation à laquelle nous assistons dans le récit d'Ohiarek8en : lorsque le Carcajou, mourant, fait appel à un médecin amérindien, ce dernier constate que "l'eau-de-feu flambe dans [s]on estomac" (p. 120). Persuadé que l'état physique du païen est sans espoir, il lui conseille sans ménagement de prévenir la damnation de son âme : "Écoute maintenant, dit Aharatenha, tu as toujours vécu comme un chien et si tu ne veux pas brûler, après ta mort, sur un brasier que toutes les neiges du Canada et toute l'eau du grand lac n'éteindront jamais, envoie chercher la Robe-Noire au plus vite." (p. 120). Ce discours imagé, qui rejoint l'imaginaire conceptuel du malheureux Huron, convainc le Carcajou, mais le petit

²⁴¹ Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 209.

²⁴² *Ibid.*, p. 212.

manitou veille pour s'assurer la fidélité de son protégé : sous sa forme de vieillard, il se présente à la porte d'Otsitsot, qu'il nargue "d'un rire si moqueur et si diabolique, que tous les assistants tremblèrent de frayeur." (p. 121). Le Carcajou sent alors qu'une entité invisible l'étouffe comme l'en avait menacé son dieu, et lorsque des compagnons tentent de conduire à son chevet le missionnaire du village, ils constatent son absence. Plus tard, ils apprennent qu'un vieillard lui avait annoncé que son frère se mourait à Québec, ce qui éloigna fort à-propos le religieux. La damnation d'Otsitsot qui, malgré ses velléités de repentir, reste au pouvoir du petit manitou parce que celui-ci a su se jouer du missionnaire, distingue le récit de Gaspé de ceux de ses contemporains²⁴³. En règle générale, "[l]'Église a le pouvoir de conjurer les sorts et de mettre en échec le démon. Cela est particulier aux contes du Québec, qui sont, finalement, assez optimistes."²⁴⁴ Ce commentaire ne s'applique pas au récit de Gaspé : ce dernier, qui ne soumet pas son récit au discours apologiste de l'élite canadienne-française, respecte la légende huronne au lieu de lui imposer une conclusion glorifiant la figure du missionnaire²⁴⁵.

À la fin du récit d'Ohiarek8en, Gaspé se permet, avec une intolérable arrogance, le commentaire suivant : "-- J'avais bien raison de te dire, Louis, que le diable finirait par gripper le chien de Carcajou." (p. 121). Son impudence et son jugement sévère à l'égard d'un des siens exaspèrent Ohiarek8en, qui lui rétorque ceci : "-- Qu'en sais-tu ? reprit lentement le Huron ; ce n'est pas ton affaire, ni la mienne ; il peut avoir eu un bon moment avant de mourir." (p. 121-122). Le débit lent par lequel s'exprime le conteur et la dignité

²⁴³ Bill Readings écrit que "[l]e paganisme ne vise pas à représenter la vérité des autochtones, à les représenter comme étant en réalité forts ; il a plutôt recours à des ruses afin que leur *faiblesse* parvienne à triompher de la force de leurs oppresseurs." ("*Le pays où rêvent les fourmis vertes*. La représentation des droits territoriaux des autochtones", *l'Indien*, instance discursive, op. cit., p. 434), ce qui rejoint la présente situation : le petit manitou, quoiqu'il disparaisse au profit du Dieu des chrétiens, sait encore déjouer ce dernier pour conserver ses derniers adeptes.

²⁴⁴ Rigault, op. cit., p. 77.

²⁴⁵ Cette interprétation est contestable. Selon Daniel Sernine, qui critique le discours ambigu du narrateur, "[l]e message de la légende, lui, paraît plus clair : l'Amérindien doit renoncer à l'autonomie, la dignité et la prospérité offertes par le petit manitou (les valeurs et croyances ancestrales), au profit de la foi chrétienne qui proposerait, elle, paix et sérénité (et soumission, est-on tenté de lire)." ("*Le Village indien de la jeune Lorette, le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, op. cit., p. 26). Toutefois, au début du récit, Gaspé reconnaît lui-même que la population des Hurons du village, qui a pourtant embrassé les valeurs chrétiennes et occidentales, ne varie toujours pas. La légende indiquerait qu'elle est toujours frappée par la malédiction du Grand Serpent. Le colonisateur si imbu de sa rationalité et de sa science ne peut dissimuler sa part de responsabilité derrière les traditions ancestrales des Amérindiens ; la foi et la civilisation imposées aux autochtones ne leur ont pas apporté "paix et sérénité".

de sa réponse accentuent la vulgarité de la médisance de l'honorable avocat. La mesquinerie de celui qui représente la loi et l'autorité coloniales souligne que la meilleure éducation classique qui soit, les plus hautes distinctions, le statut social le plus enviable et l'assiduité à l'Église ne font pas la grandeur d'un homme : les propos d'un simple ivrogne que l'on méprise peuvent contenir plus de sagesse que bien des discours savants. Peu importe si Ohiarek8en ne laisse pas partir Gaspé sans le brandy promis : sa dernière phrase souligne qu'aucun homme, qu'il soit un "Visage-Pâle" ou un "Peau-Rouge", ne peut juger autrui.

Il est regrettable que ce texte, dans lequel la morgue du personnage Gaspé se manifeste de façon insupportable, clôt une oeuvre si importante pour la réhabilitation de la figure de l'Amérindien. Daniel Sernine avoue son malaise à l'égard de ce texte :

La position du narrateur est ambiguë : à son personnage amérindien, le conteur Ohiarekouen, il attribue aussi bien noblesse qu'hypocrisie, perspicacité que penchant pour l'alcool. L'auteur donne des poses nobles et tragiques à son Huron. Malgré cela, et malgré les larmes versées sur le destin tragique des Amérindiens, les actes du narrateur traduisent le mépris et le cynisme : il offre de l'alcool au Huron pour lui extorquer la légende du Grand Serpent [...] il devient difficile de démêler l'idéologie réelle de Philippe Aubert de Gaspé, et l'attitude qu'il donne à son narrateur [...] il y a mauvaise foi de la part du Blanc dans la transcription de cette légende : l'alcool (appelé eau-de-feu) y est offert par le petit manitou (le serpent, tentateur comme il se doit) alors qu'historiquement, ce sont les chrétiens qui ont apporté l'alcool aux Amérindiens.²⁴⁶

Il se demande même si la légende est authentique ou apocryphe : "Les Hurons avaient-ils été acculturés au point de se représenter la soumission chrétienne comme une vertu, et ce sous le déguisement d'une légende amérindienne ancestrale ?²⁴⁷", écrit-il. Il est évidemment impossible de mettre à jour les véritables intentions de l'auteur, mais si le ton de son dernier récit est aussi ambigu, rien n'indique que l'ordre selon lequel les quatre textes publiés par le fils de Gaspé correspond à celui que ce dernier aurait lui-même adopté s'il avait pu terminer son ouvrage. D'ailleurs, l'autorité conférée à la parole du Loup-Jaune et les propos élogieux que l'auteur tient à l'égard des nations aborigènes dans le texte publié de façon inédite par Castonguay relativisent l'impression négative qui se

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 25-26.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

dégage du “Village indien de la Jeune-Lorette”. Et l’irritation que ressent parfois le lecteur lorsqu’il parcourt ce récit naît davantage de l’attitude répréhensible de Gaspé que de l’alcoolisme d’Ohiarek8en. De plus, l’écrivain octogénaire qui relate certains de ses contacts avec des autochtones se distingue des différents personnages en qui il incarne son discours : chacun d’eux possède sa propre personnalité et ses valeurs, et le vieil homme qui les met en scène peut, avec la distance que les années ainsi que l’écriture créent, les faire revivre avec l’ironie cathartique du conteur qui apaise les tensions.

CONCLUSION

L'on constate donc que malgré une réelle ouverture de la part de Gaspé, qui accueille la parole de l'Autre (notamment celle du Loup-Jaune), il est ardu de sortir complètement de la représentation de cette altérité, car comme le soutient Gilles Thérien, la façon dont nous construisons l'identité de l'Amérindien (ou de toute autre entité, qu'elle soit extérieure à nous ou, comme la psychanalyse l'a démontré, qu'elle soit enfouie en nous), est toujours distorsionnée :

Peut-être l'examen de la figure de l'Indien n'est-il que l'histoire d'un jeu d'illusions dont l'Indien [...] n'était ni l'objet ni le bénéficiaire. Figure aussi de figurant dans ce théâtre quotidien où il n'a pas le droit de parole, où il doit se contenter de jouer le rôle qu'on lui a assigné.²⁴⁸

Cet imaginaire, en effet, contrôle les jeux de pouvoir tant politiques que symboliques qui ne concernent pratiquement jamais l'Autre en tant que tel. Proposer, créer une image de l'altérité, c'est faire preuve de violence symbolique : violence à l'égard de celui qui est représenté, mais aussi contre la réalité que l'on tente de remettre en question par le biais de cette représentation. C'est ce que constate Mireille Chartrand au sujet de l'image de l'Indien, qui a été "créée par de multiples écrivains et explorateurs à la recherche de nouvelles idéologies pour critiquer leur société."²⁴⁹ ; ainsi, alors que des poètes du XIX^e siècle menacés par l'assimilation anglophone s'identifient au "noble Huron" en voie de disparition, d'autres, tels Taché, voient en lui le redoutable "sauvage" à convertir afin d'intégrer l'Autre dans le Même par le biais de la religion, mais aussi dans le but de se créer un panthéon national où le missionnaire et le pionnier règnent. Et selon Donald B. Smith, lorsque l'Amérindien est démonisé, c'est en partie pour la raison suivante :

²⁴⁸ Thérien, "L'Indien du discours", *Figures de l'Indien*, *op. cit.*, p. 8.

²⁴⁹ Chartrand, *op. cit.*, p. 73.

Dans une faible mesure, les historiens se servent des indigènes pour faire accepter leurs idées. Lorsqu'ils décrivent le mauvais Indien, ils évoquent ce que deviendrait un Canadien français quittant sa campagne pour une ville industrielle [...] À son sens [l'élite francophone du Québec], les Canadiens français ont besoin de contrôle et de surveillance et la liberté des indigènes leur serait nuisible [...] le mauvais Indien de l'histoire n'est autre que le mauvais Canadien français [...] Vers 1900, les autochtones en viennent à incarner tous les vices qu'un Canadien français doit éviter : une trop grande liberté, le "paganisme", l'alcoolisme, le mépris des travailleurs de la terre²⁵⁰.

En fait, comme l'explique Maurice Lemire, après tous les revers subis par la société canadienne-française, celle-ci n'aspire plus qu'au repos lors de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Ayant échoué dans l'action²⁵¹, elle désire donc se créer une "patrie de la parole"²⁵². C'est ainsi que "les Canadiens, privés des références européennes pour interpréter le recommencement du monde en ce nouveau continent, se sont dotés d'autres structures métaphoriques à partir desquelles la nouvelle élite des professions libérales opère un réaménagement en accord avec son idéologie."²⁵³ Mais lorsqu'une nation se constitue une identité et qu'elle est menacée de disparition, il lui est plus difficile de remettre en question ses propres préjugés et erreurs à l'égard d'un autre peuple. Seuls quelques individus capables d'un relativisme exceptionnel tels Napoléon Legendre ou Philippe-Joseph Aubert de Gaspé y parviennent alors, et encore, certains de leurs propos sont à nuancer²⁵⁴.

²⁵⁰ Smith, *op. cit.*, p. 72-73.

²⁵¹ Smith note "qu'après l'échec de la Rébellion de 1837-1838, la société canadienne-française subit peu à peu de profondes transformations, dont les éléments conservateurs sortent victorieux. Autrefois divisés, la *bourgeoisie* et le clergé s'unissent, car tous deux veulent maintenir la paix et l'ordre au sein de la société. Il se crée en conséquence une nouvelle élite [...]" (*ibid.*, p. 69). Toutefois, c'est la conquête de 1760 qui, selon Bureau, inaugure le premier -- et le principal -- repli sur soi des Canadiens français : "L'espace ouvert, jusqu'ici occupé par les chimères et les équerres des cartographes royaux, se ferme et prend soudain saveur de terroir [...] Au Québec, la conquête de 1760 demeure la ligne de fracture la plus obsédante dans le plan d'aménagement de la cité idéale: du versant de l'"empire de l'eau", on passe à celui de l'"empire du sol". La hache et la faucille chassent la rame et le fusil ; la charrue se substitue au canot d'écorce ; le Coureur des bois se sédentarise en devenant colon ; les "soirées canadiennes" éclipsent les bals de l'Intendant et l'espace devient courtepoinette. Commencent alors deux cents ans d'histoire à rebours où "Notre maître" de l'avenir sera "le passé" (Groulx) et où la créativité sera soumise au tamisage des "Je me souviens !" [...] Le drame de la conquête de 1760 est bien là : il amène les Canadiens français à confronter la cité réelle à une idéalisation de la cité passée, et à faire de cette dernière le modèle figé des aménagements futurs." (*op. cit.*, p. 155-156).

²⁵² Lemire, "En quête d'un imaginaire québécois", *op. cit.*, p. 184.

²⁵³ Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, *op. cit.*, p. 14.

²⁵⁴ D'ailleurs, malgré leur volonté de réhabiliter les autochtones, Legendre et Gaspé ne provoquent pas de réaménagement effectif des relations unissant les colonisateurs et les Amérindiens. Comme l'écrit Memmi, "[l]es relations coloniales ne relèvent pas de la bonne volonté ou du geste individuel : elles

Mais pour mieux comprendre la perception que les colonisateurs ont des autochtones, il faut d'abord examiner dans quelles conditions les premiers sont nés. Selon Luc Bureau, c'est la figure de Faust qui explique le mieux ce qui incite les Européens à découvrir le monde ainsi que la façon dont ils perçoivent l'Amérique :

La figure de Faust, qui symboliserait le plus adéquatement la Renaissance, expliquerait la volonté de conquête des nations occidentales [...] En somme, toutes les aspirations et les vanités des Temps modernes sont contenues dans Faust : soif de connaissance, foi en la raison humaine, volonté de puissance et d'ordre, prétention à la domination de la nature, confiance en l'individu et culte du progrès. *Or, ces nouvelles attitudes semblent inséparables de la manière dont sera perçue la découverte du Nouveau Monde par les nations européennes et des formes d'organisation spatiale qu'on y projetera.*²⁵⁵

Pareillement, avant même que les Occidentaux ne se disputent la possession de l'Amérique, l'autochtone est l'objet de spéculations symboliques en tant qu'être que l'on suppose habiter des contrées lointaines, un Ailleurs radicalement Autre²⁵⁶, car il ne fait pas partie de l'Europe occidentale²⁵⁷. L'"homme sauvage" créé avant même que l'Amérindien n'ait été découvert oriente le discours que les explorateurs, lorsqu'ils proclament l'Amérique colonie des puissances européennes²⁵⁸, tiennent sur lui à l'adresse de leurs protecteurs²⁵⁹.

existaient avant son arrivée ou sa naissance [du colonisateur qui se refuse] ; qu'il les accepte ou les refuse ne les changera pas profondément : ce sont *elles au contraire qui, comme toute institution, déterminent à priori sa place et celle du colonisé et, en définitive, les véritables rapports.*" (*op. cit.*, p. 54). C'est pourquoi le discours de Legendre demeure sans effet : ce "colonisateur de bonne volonté" n'a pas le pouvoir d'améliorer la situation globale des Amérindiens, car "[s]a volonté politique souffr[e] d'une faille profonde, celle de sa propre contradiction. [...] refusant le mal, [il] ne peut jamais atteindre au bien, car le seul choix qui lui soit permis n'est pas entre le bien et le mal, il est entre le mal et le malaise." (*ibid.*, p. 57).

²⁵⁵ Bureau, *op. cit.*, p. 102.

²⁵⁶ Bureau constate que "[d]ès le premier instant [de sa découverte], cette Amérique est un non-lieu, une terre que l'imaginaire invente et qu'il peuple de ses fantasmes. Commandé par un rationalisme étriqué et une ambition universaliste unitaire, l'aménagement de ses espaces s'y fera à partir d'une évaluation abstraite des êtres et des choses. L'utopie a enfin trouvé une rade où mouiller ses épaves." (*ibid.*, p. 109).

²⁵⁷ Cooke écrit que "[l]'image des Indiens et les attitudes envers les peuples amérindiens ne sont pas nées spontanément en 1492, avec l'arrivée accidentelle d'un explorateur égaré." Elle appuie son commentaire à l'aide d'un article de Dickason (1977) dans lequel cette dernière démontre que l'"homme sauvage" était déjà apparu dans l'imaginaire populaire bien avant la conquête de l'Amérique par les Européens. Nous pouvons en effet repérer sa trace dans des pièces de théâtre et des caricatures dès le début du XIII^e siècle (*op. cit.*, p. 13).

²⁵⁸ L'oeuvre de More, *l'Utopie*, met en scène les enjeux de la prise de possession de l'Amérique par les Européens : "Lorsque Thomas More écrit son *Utopie*, ses yeux sont braqués sur l'Amérique découverte quelque vingt-trois ans auparavant. [...] La terre d'Abraxa (terre des fous) ne serait-elle pas alors l'Amérique avant que le bon roi Utopus s'en empare et lui donne son nom ? Utopus ne serait autre que le

Selon Todorov, la découverte effective de cette entité imaginaire bouleverse l'Occident comme jamais celle-ci ne l'a été :

[...] la découverte de l'Amérique, ou plutôt celle des Américains, est bien la rencontre la plus étonnante de notre histoire. Dans la "découverte" des autres continents et des autres hommes il n'y a pas vraiment ce sentiment d'étrangeté radicale : les Européens n'ont jamais tout à fait ignoré l'existence de l'Afrique, ou de l'Inde, ou de la Chine [...] Au début du seizième siècle les Indes d'Amérique sont, eux, bien présents, mais on en ignore tout, même si, comme on peut s'y attendre, on projette sur les êtres nouvellement découverts des images et des idées concernant d'autres populations lointaines. La rencontre n'atteindra jamais plus une telle intensité [...] : le seizième siècle aura vu se perpétrer le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité. [...] l'histoire du globe est, certes, faite de conquêtes et de défaites, de colonisations et de découvertes des autres ; mais [...] c'est bien la conquête de l'Amérique qui annonce et fonde notre identité présente ; même si toute date permettant de séparer deux époques est arbitraire, aucune ne convient mieux pour marquer le début de l'ère moderne que l'année 1492 [...] Depuis cette date, le monde est clos (même si l'univers devient infini), "le monde est petit", comme le déclarera péremptoirement Colon lui-même [...] les hommes ont découvert la totalité dont ils font partie tandis que, jusqu'alors, ils formaient une partie sans tout.²⁶⁰

Les génocides ne sont d'abord pas systématiques en Amérique du Nord comme c'est le cas au sud, où les conquistadors "ont dû affronter des empires organisés."²⁶¹ D'ailleurs, Vanasse écrit qu'à l'arrivée des Européens en Amérique du Nord, comme les autochtones sont beaucoup plus nombreux qu'eux et qu'ils connaissent intimement un continent qui désoriente les Blancs, ces derniers s'adaptent d'abord à leur mode de vie ; toutefois, la "parole" (les relations de voyage, entre autres) des explorateurs tient un autre discours :

prodigieux intermédiaire qui assure le passage de l'état de nature (indésirable) à l'état de culture (désirable)." (Bureau, *op. cit.*, p. 151-152).

²⁵⁹ À ce propos, Réal Ouellet et Marie Parent constatent que "[p]our les Européens du XVI^e siècle, comme pour les Amérindiens, la rencontre, c'est d'abord l'échange de marchandises, de paroles et de gestes. [...] les relations de voyage seules nous donnent accès aux échanges verbaux. Et encore ne s'agit-il pas des paroles réellement prononcées, mais des seules bribes consignées dans les écrits du groupe colonisateur, puisqu'aucune tradition scripturale amérindienne ne nous les a conservées. / On ne sera donc pas surpris si cette parole rapportée annonce la colonisation française plutôt qu'elle ne dit l'être amérindien." ("Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage", *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècles / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturalism*, *op. cit.*, p. 281).

²⁶⁰ Todorov, *op. cit.*, p. 12-14.

²⁶¹ Fohlen, *op. cit.*, p. 7.

[...] en même temps qu'elle propose et célèbre la colonisation, elle exprime un malaise, une mauvaise conscience. Pendant que, sur le terrain, les colonisateurs s'ensauvagent, c'est-à-dire s'enfoncent dans les bois pour y vivre comme les autochtones, d'autres, dans les cabinets et les officines, écrivent des textes qui construisent peu à peu le mythe du bon Sauvage [...].²⁶²

Cette parole fait écho au texte de More dans lequel nous trouvons des passages révélateurs de l'égoïsme et du paternalisme de la pensée colonisatrice occidentale : "Ce conquérant (Utopus) eut assez de génie pour humaniser une population grossière et sauvage, et pour en former un peuple [...]" ; "Mais, si les colons rencontrent une nation qui repousse les lois de l'Utopie, ils chassent cette nation de l'étendue du pays qu'ils veulent coloniser, et, s'il le faut, ils emploient la force des armes."²⁶³ ;

Si les colons rencontrent un peuple qui accepte leurs institutions et leurs mœurs, ils forment avec lui une même communauté sociale, et cette union est profitable à tous. Car, en vivant tous ainsi à l'utopienne, ils font qu'une terre, autrefois ingrate et stérile pour un peuple, devient productive et féconde pour deux peuples à la fois.²⁶⁴

Lorsqu'avec Jean Talon la colonisation devient un enjeu majeur, la population blanche augmente, permettant ainsi aux colons de recréer le mode de vie européen et de s'autosuffire. À partir de cet instant, et dès que l'alliance des populations amérindiennes n'est plus nécessaire dans les conflits intercoloniaux et dans le commerce des fourrures, celles-ci sont écrasées²⁶⁵. Marie-Christine Gomez-Géraud considère qu'"il s'agit parallèlement de coloniser l'Indien par le discours, d'investir son geste [...] en lui prêtant sens, et en lui imposant passage par le sens unique."²⁶⁶ À la suite de la Conquête britannique, le statut des aborigènes demeure ambigu comme le reflète la littérature : les vaincus, nostalgiques, se réfugient dans une sorte de paradis perdu caractéristique de l'Amérique d'avant sa découverte tout en se prémunissant de la menace que constituent les étrangers (les Anglais, mais aussi, paradoxalement, les "sauvages") en se repliant sur eux-

²⁶² Ouellet et Parent, *op. cit.*, p. 281-282.

²⁶³ Bureau citant More, *op. cit.*, p. 152-153.

²⁶⁴ Thomas More, *l'Utopie*, traduction de Victor Stouvenel, Paris, Éditions Sociales (coll. "Les classiques du peuple"), 1978 (1516), p. 131.

²⁶⁵ Vanasse, *op. cit.*, p. 71.

²⁶⁶ Marie-Christine Gomez-Géraud, "La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regard sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632)", *Figures de l'Indien, op. cit.*, p. 36.

mêmes. C'est ainsi que "[l]e roman du terroir [...] répète à satiété notre méfiance et notre crainte de l'Autre [...] Partir dans les bois pour y vivre comme un sauvage c'est à coup sûr courir à sa perte."²⁶⁷ La présence de l'Indien est donc occultée dans la forêt²⁶⁸ : il faut alors soit le débusquer, soit le dénoncer en tant que métis selon Vanasse.

L'univers imaginaire -- qu'il se compose d'oeuvres littéraires ou de dictons, d'expressions courantes, d'articles politiques, etc. -- dans lequel les Canadiens français mettent en scène un Amérindien polymorphe pullule de jugements ineptes et dévalorisants, de critiques acerbes et d'allusions dénigrantes à l'égard de ce personnage. Cet univers se concrétise même à travers des attitudes pernicieuses de la part des colonisateurs comme l'énonce Albert Memmi :

Ces conduites, communes à l'ensemble des colonisateurs, s'adressant à l'ensemble des colonisés, vont donc s'exprimer en institutions. Autrement dit, elles définissent et imposent des situations objectives, qui cernent le colonisé, pèsent sur lui, jusqu'à infléchir sa conduite et imprimer des rides à son visage. En gros, ces situations sont des *situations de carences*. À l'agression idéologique qui tend à le déshumaniser, puis à le mystifier, correspondent en somme des situations concrètes qui visent au même résultat.²⁶⁹

C'est ainsi que s'opère, parallèlement à leur diminution démographique, un processus d'anéantissement symbolique des aborigènes. Tous insistent sur leur disparition effective ou prochaine (c'est alors dans un avenir rapproché), même ceux qui tentent de les réhabiliter. Cet anéantissement -- désiré ou regretté -- des Amérindiens s'effectue de maintes façons ; tel un virus, il se propage rapidement dans l'ensemble de l'organisme. Selon Réal Ouellet, même "l'apprentissage des langues amérindiennes ne vient pas du désir de connaître, mais de la volonté de s'imposer à [l'autochtone] par la force du verbe", ce

²⁶⁷ Vanasse, *op. cit.*, p. 71.

²⁶⁸ La description de ce lieu, à la fois inquiétant et séduisant et où, selon les écrivains, se terrent les "sauvages", ne va pas de soi. Chez Taché, la nature en tant qu'univers des Amérindiens n'est chantée que lorsque la vengeance inhérente à leur nature se tait ; lorsque le cri vengeur retentit, la nature devient un vaste palimpseste qu'alliés et ennemis tentent tour à tour de déchiffrer pour repérer la présence du camp opposé. Elle est aussi donnée à voir à travers les possibilités guerrières qu'elle offre aux antagonistes. Chez Gaspé, la nature en tant que telle est presque évacuée. Toutefois, sa présence est indéniable dans le discours imagé des interlocuteurs autochtones : si ces derniers ont en quelque sorte perdu le contact privilégié qui les unissait à la nature avant l'arrivée des colonisateurs, leur parole marque leur volonté de respecter un univers qui, bien qu'obscur aux yeux des Occidentaux, recèle une sagesse animiste et païenne millénaire.

²⁶⁹ Memmi, *op. cit.*, p. 91-92.

qu'il soutient en citant le père Lejeune : "celuy qui sçauroit leur langue les manierait comme il voudroit"²⁷⁰. À l'inverse des missionnaires, le système colonial tend à imposer aux aborigènes la langue française s'ils veulent s'y intégrer, voire le critiquer²⁷¹ :

Il s'agit donc, très explicitement et selon l'expression même du temps, de "franciser les sauvages". Démarche fort abstraite et universaliste, qui d'un même mouvement affirme la supériorité de la civilisation française et pose en outre comme possible sa complète transposition et adoption par un peuple étranger. [...] cette tendance universaliste fut une constante de la pensée et de la politique françaises, au moins depuis les Lumières, la Révolution et la déclaration [*sic*] des droits de l'homme [...]²⁷²

De même, lorsque le missionnaire tente d'imposer son autorité aux communautés autochtones, il fait preuve, selon Delâge, d'une "offensive idéologique sans précédent" soutenue par des facteurs socio-économiques ; c'est ainsi que

[p]our instaurer son pouvoir, le prêtre devra donc procéder à l'expropriation des pouvoirs religieux disséminés entre les mains de tous dans le but de les monopoliser. [...] le prêtre doit se poser en instrument indispensable du salut [...] Aussi, pour concentrer entre ses mains le capital religieux [...], doit-il recourir à une force symbolique et à une force matérielle.²⁷³

La première consiste en la damnation éternelle²⁷⁴, alors que la seconde est la suivante : grâce aux appuis que les jésuites ont à la cour de France, ils réussissent à faire partie de l'alliance entre Français et Amérindiens. Si ces derniers veulent participer au commerce, ils doivent accepter la venue de missionnaires dans leurs villages ; de plus, ceux qui se convertissent obtiennent de meilleurs prix et des fusils, et ils peuvent se réfugier dans les forts en cas d'attaque. Delâge ajoute que "[l]es missionnaires tirent aussi partie de la

²⁷⁰ Ouellet, *op. cit.*, p. 74.

²⁷¹ En fait, la majorité des Amérindiens répugnent d'abord à remettre en question l'attitude des Européens, car "[r]ompre l'alliance, ce serait conférer aux Français un pouvoir de sorcellerie [...] faire défaut de réciprocité, c'est conférer aux Français un effroyable pouvoir surnaturel de destruction." (Delâge, *op. cit.*, p. 184 et 187). Mais, comme l'histoire le démontre, le bouleversement du mode de vie autochtone était inévitable dès l'arrivée des Européens en Amérique.

²⁷² Marie-Noëlle Bourguet, "Le sauvage, le colon et le paysan", *Figures de l'Indien, op. cit.*, p. 234-235.

²⁷³ Delâge, *op. cit.*, p. 173 et 175.

²⁷⁴ Delâge considère que "[d]ans ce contexte, l'adhésion au christianisme constitue pour plusieurs une forme d'adaptation amère à un présent écrasant et à la désintégration d'une société matrilineaire peu répressive. Cette adhésion se pratique sur le monde [*sic*] de la culpabilité, de l'autorépression et du refoulement du plaisir." (*ibid.*, p. 208). Cet univers répressif catholique que les Amérindiens intériorisent les menace probablement autant que les milices européennes, car par le biais de conversions individuelles, il attaque l'imaginaire qui fonde l'ensemble des nations autochtones à leur insu.

[supposée] supériorité symbolique du message écrit sur la tradition orale pour discréditer celle-ci.²⁷⁵” Les réserves contribuent également à imposer silence aux autochtones et à désactiver la menace qu’ils représentent. Au XIX^e siècle, ce n’est pas tant une révolte armée que craint le colonisateur, car les populations aborigènes ont alors déjà été en grande partie décimées par les maladies, les milices, l’établissement de villages et de villes organisés par et pour les Blancs, etc. : “[c]’est plutôt la *territorialité* des ethnies, l’enracinement spirituelle de chacune dans *son* coin [qui] s’oppose au *projet canadien*, tel que les grands marchands de Montréal et de Toronto l’ont conçu”. Les Amérindiens rébarbatifs à la colonisation nuisent donc au développement, d’où “leur déportation dans un archipel d’enclaves réservées, pour mieux assurer leur conservation, leur protection et leur éducation.²⁷⁶” (?) En reléguant les Amérindiens dans un *no man’s land* à l’écart des Blancs, en consacrant leur statut “d’apatrides”, les colonisateurs parviennent plus facilement à chanter ou à déplorer la mort d’un peuple qui, s’il se manifeste encore parfois, a été dépossédé de son univers premier en plus d’être relégué aux oubliettes de la société qui se constitue. Or, “[l]a carence la plus grave subie par le colonisé [n’est-elle pas] d’être placé *hors de l’histoire et hors de la cité*²⁷⁷” ?

La littérature, qui accueille en son sein les tressaillements de la société, n’a pas failli à problématiser les enjeux relatifs à l’Amérindien. Selon Chartrand, le XIX^e siècle littéraire canadien-français se caractérise par une succession d’oeuvres qui monologuent²⁷⁸; toutefois, malgré qu’il soit exact que des interventions telles celles de Legendre demeurent lettres mortes, n’est-il pas possible de déceler, en filigrane de ces oeuvres qui semblent monologuer, un réseau de préjugés ou de commentaires élogieux à l’égard de l’autochtone dont le recoupement fait sens ? Ainsi, à l’instar des éléments constitutifs de la nation de l’après-conquête dont les “joints mal foutus, résultats d’affrontements et d’accommodements provisoires, [...] révèlent un univers réel dans ses contradictions [...]”²⁷⁹, l’ensemble des discours qui occupent la place publique lors de la seconde moitié du XIX^e siècle se rejoignent en dépit d’une hétérogénéité apparemment irréductible : “Un

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 178.

²⁷⁶ Simard, *op. cit.*, p. 161.

²⁷⁷ Memmi, *op. cit.*, p. 92.

²⁷⁸ Chartrand, *op. cit.*, p. 73.

²⁷⁹ Bureau, *op. cit.*, p. 165.

dialogue s'engage : l'affrontement devient culture.” ; “l'intégrité du *tout* dépasse la somme des parties, car ces dernières n'ont de sens que dans leur emboîtement réciproque.²⁸⁰” Il ne faut cependant pas tomber dans le piège de la réduction par l'homogénéisation, attitude contre laquelle Bureau s'insurge avec pertinence :

Certains esprits ont cru voir dans la canadienité française du dix-neuvième siècle une sorte de société monolithique sans fissure, doublement enveloppée de la soutane des curés et de la redingote des clercs : préservatifs on ne peut plus étanches contre les courants émancipateurs du siècle [...] Mais si l'on changeait de filet, si l'on faisait varier l'ouverture des mailles...²⁸¹

Selon lui, “le roman entre autres, permet quelquefois d'accéder à des univers parallèles plus vrais que les vrais. À coups d'introspection attentives [*sic*], le romancier dévoile à la conscience des réalités qui demeurent pour la plupart d'entre nous bien dissimulées dans les dédales de l'inconscient.²⁸²” Patocka attribue une même “clairvoyance” à l'écrivain qui, grâce au processus d'écriture, met à jour la relation qui unit l'homme et le monde dans lequel il évolue, car “[a]vec l'écriture, qui fait de la parole une chose qui peut être conservée, l'objectivation de la parole et les possibilités de l'homme atteignent un degré susceptible d'accumulation, de contrôle, de révision et, plus généralement, de vie dans le domaine de la mémoire collective.²⁸³” Toutefois, la “réalité réfléchie²⁸⁴” qu'offre l'écrivain à son lecteur n'est pas exempte de sa subjectivité, loin de là ; selon Marguerite Yourcenar, même le roman historique doit être lu avec précaution parce que “le romancier ne fait jamais qu'interpréter, à l'aide des procédés de son temps, un certain nombre de faits passés, de souvenirs conscients ou non, personnels ou non, tissus de la même matière que l'Histoire.” Elle ajoute que “[d]e notre temps, le roman historique [...] ne peut être que plongé dans un temps retrouvé, prise de possession d'un monde intérieur.²⁸⁵”

C'est sont de telles réalités dites historiques, mais implicitement -- voire inconsciemment -- réaménagées, que l'on peut percevoir à la lecture des écrits de Taché et

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 165.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 167.

²⁸² *Ibid.*, p. 168.

²⁸³ Jan Patocka, “L'écrivain, son “objet”. Contribution à la philosophie de la littérature”, *l'Écrivain, son “objet”*, traduit par Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, p. 85-86.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 92.

de Gaspé. Le fait que le premier se réfère exhaustivement aux *Relations* est déjà en soi révélateur²⁸⁶, car comme l'écrit Pierre Berthiaume,

[I]es *Relations* publiées au XVII^e siècle [de 1632 à 1673] ne sont jamais le témoignage neutre et spontané d'une expérience vécue, mais bien la concrétisation d'une parole qui obéit à des règles déterminées, sinon à un modèle précis. [...] L'intention même du discours jésuite oriente son contenu : [...] le récit se subordonne nécessairement au projet apologétique [...] ²⁸⁷

De même, lorsque Taché affirme que les fondations de ses récits relèvent du fait historique, il désamorce lui-même l'exclusivité de cette référentialité en privilégiant le terme "légende"²⁸⁸. Plus de vingt ans après la publication des *Trois légendes de mon pays*, il justifie le rôle et l'importance du légendaire en ces mots :

Désormais, l'Histoire enregistrera les événements ; mais à côté de l'Histoire marchera la Légende, et c'est tant mieux ! [...] la froide histoire n'était pas de nature à satisfaire l'imagination populaire ; il était de toute impossibilité que des circonstances, aussi étonnamment favorables au développement du merveilleux, ne fissent pas naître de ces récits qui répondent au besoin de fiction (ombre du surnaturel) que ressentent tous les hommes. Images gracieuses ou terribles que laissent aux générations qui suivent les

²⁸⁵ Marguerite Yourcenar, *Carnets de notes de Mémoires d'Hadrien*, Paris, Gallimard (coll. "Folio"), 1992 (1958), p. 330-331.

²⁸⁶ En effet, les *Relations* consistent elles-mêmes en des réaménagements discursifs qui biaisent le récit de la rencontre entre jésuites et Amérindiens ainsi que les enjeux de cette rencontre. Par exemple, l'autoportrait du père Lejeune, celui dont les *Relations* ont servi de modèle à ses successeurs, dévoile au moins deux images de lui-même : "Narrateur, il mène le lecteur sur une voie bien tracée et confortable, celle de l'action providentielle, où tous les obstacles sont ou seront aplanis. Actant, l'exercice de la dialectique lui donne raison de l'Amérindien, dans le texte à tout le moins. C'est une compensation suffisante, qui augure de la victoire finale. [...] Lejeune atteste, auprès du destinataire, la supériorité, malgré et par delà les contraintes, de sa religion et de sa civilisation, ce dont l'écriture est le signe et la preuve, comme expression et lieu de la raison. L'héroïsation implicite valide le propos." (Ferland, *op. cit.*, p. 196-197).

²⁸⁷ Berthiaume, *op. cit.*, p. 129.

²⁸⁸ C'est d'ailleurs à dessein que Taché insiste sur l'historicité des événements qu'il rapporte tout en soulignant leur aspect légendaire parce qu'il sait que l'alliance de l'histoire et de la légende les enrichit mutuellement, ce que formule admirablement Millet : "«Mirage», la légende est une image vague et confuse de l'Histoire, un souvenir rongé par l'oubli et dressé contre lui. En elle se dit la force de la mémoire orale, et sa fragilité. Sa fragilité, parce que la tradition orale est un jeu de variations autour du récit collectif, qui fait de la légende une mémoire fluctuante et par nature infidèle. Sa force, parce que la tradition orale est une chaîne ininterrompue, qui prend le relais de l'Histoire lorsque le souvenir historique fait défaut. L'Histoire peut s'éclipser ; la légende est toujours là pour combler ses lacunes, être la garante du *continuum* historique, par-delà les catastrophes, les ruptures." (*op. cit.*, p. 119). Millet reconnaît même à la légende le pouvoir d'influencer l'Histoire : "Que la légende, aussi "mal fondée" qu'elle soit, puisse avoir une influence dans l'Histoire, c'est reconnaître l'efficacité de la fiction dans le réel." (*ibid.*, p. 128).

générations qui ont précédé, et que les temps futurs demanderont à notre temps, en dépit de son prétendu positivisme [...] ²⁸⁹

Mais si la légende répond au “besoin de fiction” ressenti par l’imagination populaire, elle obéit également à un second objectif que l’élite lettrée avoue rarement au peuple : elle réforme les moeurs de celui-ci et conditionne sa pensée en accord avec l’idéologie de la classe dirigeante. La légende issue de l’imaginaire savant récupère dans la foulée celle diffusée par le peuple et qui est caractérisée par les excès et la marginalité. Toutefois, les récits populaires échappent en partie à ce processus ; selon Jean-Pierre Bayard,

[c]ette culture traditionnelle, due à la masse populaire, en marge de l’enseignement officiel, a une base permanente qui, quoiqu’incomplète, assura en définitive la stabilité des sociétés successives. Cette couche inférieure, véritable courant culturel, se transmet de génération en génération et c’est grâce à elle que les contes nous furent conservés. ²⁹⁰

Dans les *Trois légendes de mon pays*, Taché, bien qu’il mette d’abord en scène des autochtones, est plus sensible à l’univers discursif de la Bible et des *Relations* : malgré l’omniprésence des Amérindiens, ces derniers tiennent le rôle de figurants qui justifient le projet évangéliste des missionnaires. *Forestiers et voyageurs* réussit davantage à intégrer l’imaginaire populaire et celui des Amérindiens (bien que, paradoxalement, ces derniers y soient présents de façon indirecte). Pourtant, Taché s’intéressait indéniablement aux autochtones comme l’indiquent l’exercice de sa profession de médecin parmi, entre autres, des communautés micmacs et maléchites ainsi que ses expéditions en forêt en compagnie d’Amérindiens, de coureurs des bois et de forestiers. Les *Relations* lui inspirèrent même le désir de découvrir les traces d’un ancien village huron près du lac Érié. En dirigeant d’importantes fouilles pour réaliser ce projet, il devint le “premier archéologue canadien ²⁹¹” selon l’abbé Laverdière et Éveline Bossé. Celle-ci fait le bilan de ses trouvailles : “Les fouilles qu’il effectua en Huronnie [*sic*] et à la Baie Georgienne avant 1870, s’avèrent fructueuses : collection de vestiges indiens, carte de trente-deux villages hurons, documentation importante. ²⁹²” Il est regrettable que cet intérêt manifeste pour les

²⁸⁹ Taché, *les Sablons*, *op. cit.*, p. 123-124.

²⁹⁰ Bayard, *op. cit.*, p. 15.

²⁹¹ Bossé, *op. cit.*, p. 204 et 288.

²⁹² *Ibid.*, p. 288.

Amérindiens et leur mode de vie²⁹³ ait été subordonné au zèle religieux d'un homme si polyvalent.

D'un point de vue narratif, le mouvement littéraire auquel participe Taché échoue en partie selon Lemire (et ce même s'il contribue à assurer les assises de l'idéologie conservatrice) :

Ainsi donc l'effet d'entraînement auquel visaient les animateurs du mouvement de 1860 n'aura pas eu lieu. Les modèles que ces aînés proposent à leurs cadets ne divulguent pas l'art d'exploiter de façon littéraire la tradition orale. Il faudra attendre les années 1890 pour assister à un véritable épanouissement du conte populaire dans la littérature, avec Louis Fréchette, Honoré Beaugrand, Pamphile Lemay, Alphonse Lusignan, Édouard-Zotique Massicotte et Louvigny de Montigny.²⁹⁴

Cette inaptitude à adapter la tradition orale à l'écrit que l'on constate dans les récits des écrivains de la génération de Taché est moins flagrante dans les oeuvres de Gaspé. En effet, ce dernier favorise la dimension orale même s'il ne parvient pas vraiment à conserver à ses personnages autochtones leur façon de s'exprimer. Le Loup-Jaune en particulier a accès au discours d'une façon exceptionnelle. Cependant, nous ne saurions juger si Gaspé souhaitait véritablement réhabiliter l'Amérindien, car non seulement n'a-t-il pas publié de son vivant "Le Loup-Jaune, ancien chef maléchite", mais encore ne semble-t-il pas avoir publiquement pris la défense des Amérindiens afin que leur sort socio-économico-politique s'améliore. Même l'éditeur ayant publié *Divers* désamorce l'impact des récits de l'écrivain décédé lorsqu'il écrit, dans l'avant-propos du recueil, la phrase réductrice suivante : "Je prie le lecteur bienveillant de prendre en considération que ce sont les derniers écrits d'un octogénaire, qui est décédé avant d'avoir eu l'avantage de pouvoir les repasser."²⁹⁵ Le discours de Gaspé, à l'instar de celui de Napoléon Legendre, n'a donc pas suscité de réformes concrètes à l'égard des autochtones. D'ailleurs, comment les communautés amérindiennes auraient-elles pu accéder à la reconnaissance de leurs droits à la suite des

²⁹³ L'intérêt de Taché pour l'ancienne bourgade d'Ihonatiria, qui est orienté par sa lecture de *Relations* elles-mêmes écrites dans un but précis par des jésuites, concerne une fois de plus une communauté éteinte comme si les Canadiens français les plus soucieux de la question autochtone ne parviennent à aborder cette dernière qu'en la considérant comme réglée d'avance. Qu'importe la portée d'un geste ou d'une parole pour ou contre les "sauvages" si ces derniers ne sont plus ? Leur fin assure à ceux qui examinent leur sort l'amnistie quel que soit le jugement rendu étant donné la disparition de celui qui est jugé.

²⁹⁴ Lemire, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, op. cit., p. 206.

²⁹⁵ "Avant-propos" de l'éditeur, *Divers*, op. cit., p. 11.

récits d'un écrivain décédé et de l'allocution d'un fonctionnaire si, de l'avis même de ces derniers, elles n'existent déjà plus ?

En effet, tous deux considèrent que les Amérindiens ont soit disparu en même temps que leur mode de vie (ils subsistent alors essentiellement dans des réserves à l'écart des communautés blanches, mais en ayant adopté les valeurs de ces dernières), soit qu'ils se sont assimilés au peuple canadien-français. Dans les deux cas, le métissage de leur "sang"²⁹⁶ consacre la perte de la supposée nature primitive que les Occidentaux leur attribuent. En fait, le métissage était une pratique courante entre les tribus et entre Amérindiens et Blancs à l'arrivée de ces derniers. Ce n'est donc pas la nostalgie d'une utopique pureté sanguine qui importe ici, mais plutôt le constat de la disparition d'une figure, celle du "sauvage", que l'on homogénéise symboliquement afin de cerner cette altérité. Ainsi, la négation de la complexité insondable de cet Autre préserve le schéma binaire Blanc/Peau-Rouge.

Toutefois, il ne faut pas croire que nous possédons le monopole de la prise de conscience de la construction de l'Autre. Ceux qui diffusent l'idéologie de leur élite ne sont pas toujours dupes de leur propre imaginaire. L'abbé Casgrain, par exemple, reconnaît que sa façon de présenter l'histoire ainsi que celle de ses collègues n'est pas exempte d'idéalisme : "[...] notre patriotisme, toujours en éveil, nous a accoutumés à envisager notre passé sous un aspect peut-être trop idéal et plutôt conforme à nos rêves qu'à la réalité. Trop souvent, on a fait des panégyriques au lieu de l'histoire."²⁹⁷ Cette idéalisation du passé s'inscrit dans un projet bien précis que révèle le terme "légende" que nous avons déjà relevé. Une telle vision des choses rejoint celle de Millet, pour qui "[l]a fiction légendaire ne travestit pas ici l'histoire (ou pas seulement), elle l'a fait." Celui-ci croit aussi que "[l]'efficacité pratique des agents de l'histoire se mesure à celle de leurs légendes mystificatrices [...] Le légendaire est ainsi pris dans le devenir historique et participe à sa production [...] La légende est une Histoire idéale."²⁹⁸ Cette opération symbolique nécessite donc des figures stéréotypées, "des *individus en qui le bien et le mal*

²⁹⁶ Au siècle suivant, Jacques Ferron célébrera avec brio ce métissage, conscient que c'est probablement l'élément qui rapproche le plus la condition des Amérindiens de celle des Canadiens français.

²⁹⁷ Extrait cité par Smith, *op. cit.*, p. 57.

²⁹⁸ Millet, *op. cit.*, p. 129-132.

s'objectivent d'une manière particulière.²⁹⁹», comme le souligne Jolles, d'où la mise en scène du missionnaire aux prises avec les “sauvages” (qu'il s'agisse des cruels Iroquois ou des nations dites plus paisibles, mais qui résistent à la conversion) dans les *Trois légendes de mon pays* de Taché. Chez Gaspé, cette dichotomie est nuancée : les protagonistes blancs -- généralement des nobles issus du régime seigneurial et dont les origines françaises, même lointaines, sont indéniables, mais aussi quelques aimables habitants au service des premiers --, suscitent presque tous la sympathie du narrateur (d'autant plus qu'il s'agit en majeure partie de parents de ce dernier), ce qui respecte l'idéologie mise en place dans la littérature canadienne-française ; toutefois, l'Amérindien acquiert, avec cet auteur, une humanité qui complexifie les enjeux. En effet, Gaspé délaisse l'anonymat collectif des Micmacs, Maléchites, Hurons, Iroquois, etc., et présente des Amérindiens individualisés par leur nom, leur histoire, leur discours, leurs ambiguïtés, etc., respectifs. Katoué, la Panthère, la Grosse, le Loup-Jaune et Ohiarek8en se distinguent les uns des autres et deviennent, au-delà de “sauvages” à convertir ou à éliminer, des êtres humains avec qui le personnage-narrateur entre en communication de façon directe ou grâce aux souvenirs que lui confient des parents et amis³⁰⁰. Gaspé ne remet cependant pas en question la présence des colonisateurs dont il fait partie en terre canadienne, car malgré de rares et discrètes allusions aux conséquences néfastes de la colonisation sur les populations autochtones, il décrit la coexistence plus ou moins harmonieuse de deux univers, celui, dominant, des siens, et celui que les Amérindiens tentent de maintenir en vie à défaut de le conserver intact.

²⁹⁹ Jolles, *op. cit.*, p. 35.

³⁰⁰ Cet aspect est probablement celui qui distingue le plus Gaspé de Taché, car alors que ce dernier présente des “sauvages” anonymes et narrativement statiques, l'octogénaire présente des êtres discursivement dynamiques. Ces termes font référence au passage suivant écrit par Thérien : “La figure discursive de l'Indien est double. Elle comporte un aspect statique, constitué du réseau sémantique qui s'articule autour d'elle, et un aspect dynamique en ce sens que, dans le discours, elle peut jouer un rôle en tant que personnage, en tant qu'élément de transformation d'un discours qui met en scène à la fois des Blancs et des Indiens. Mais comme cette mise en scène dépend le plus souvent du Blanc qui écrit, le sort discursif de la figure de l'Indien est totalement entre ses mains. Il peut réduire l'Indien à un lieu taxinomique ou il peut lui laisser jouer un rôle dans l'élaboration du discours qui est censé rapporter, relater le rôle qui a été le sien dans la mise sur pied d'un pays qui sera tout à la fois et tour à tour, Nouvelle-France, Canada et Québec.” (*op. cit.*, p. 12). Dans les récits de Gaspé, la mainmise du Blanc sur le discours demeure évidente dans “Le village indien de la Jeune-Lorette” par le biais de la condescendance du personnage-narrateur, alors qu'elle s'efface assez bien dans “Le Loup-Jaune, ancien chef maléchite”.

En fait, Gaspé, qui fréquente un temps l'élite britannique avant d'être trahi par celle-ci et qui, plus tard, ressent intimement les effets de l'abolition du régime seigneurial, peut difficilement faire abstraction de l'urgence des revendications des siens et, par conséquent, de ses propres craintes. Comme l'écrit Lauzière,

[n]otre vieille littérature de fiction, qui décrit la famille canadienne et qui en épouse toutes les formes visibles, ne laisse aucun doute sur la nature de sa politique catégorique et inévitable : il s'agissait du plus primitif des instincts: la conservation de l'espèce, la survie selon sa tradition historique. [...] Sentiments et pensées propres encore à une galvanisation urgente en face du manque de sécurité collective d'un peuple qui n'est plus le maître de ses destinées économique et gouvernementale.³⁰¹

Cette attitude défensive de repli sur soi, fort compréhensible selon Memmi qui constate qu'un peuple colonisé tente de préserver son identité dans des valeurs traditionnelles ou "valeurs-refuges" telles la famille et la religion³⁰², est omniprésente dans la littérature de l'après-conquête. Cependant, pourquoi les Canadiens français, qui revendiquent ce "plus primitif des instincts", le dénie-t-ils aux autochtones ? Seul Legendre, semble-t-il, leur en reconnaît le droit en ces mots : "[...] que reste-t-il donc à reprocher aux sauvages de ce continent ? Ce qu'ils ont fait n'est-il pas ce qui s'est pratiqué et ce qui se pratiquera dans tous les temps et chez tous les peuples du monde ? [...] Ils se sont battus pour leur religion, leur famille et leur patrie."³⁰³ Mais, comme nous l'avons déjà mentionné, le discours de Legendre est biaisé parce que ce dernier le présente comme l'éloge funèbre des populations aborigènes, discours qui, par conséquent, *arrive trop tard*. Nous constatons donc, à l'instar de Memmi, que "[t]oute domination est relative / [t]oute domination est spécifique", et que "[t]elle est l'histoire de la pyramide des tyranneaux : chacun, socialement opprimé par un plus puissant que lui, trouve toujours un moins puissant pour

³⁰¹ Lauzière, "Primevères du roman canadien-français. Filiation littéraire : les thèmes", *op. cit.*, p. 235.

³⁰² Memmi dénonce toutefois les effets perniciose de ces valeurs-refuges ; selon lui, "[p]our avoir la guérison complète du colonisé, il faut que cesse totalement son aliénation : il faut attendre la disparition *complète* de la colonisation, c'est-à-dire période de révolte comprise." (*op. cit.*, p. 125). Il ajoute ceci : "La liquidation de la colonisation n'est qu'un prélude à sa libération complète : à la reconquête de soi [...] il faut qu'il se libère de ces conditions, certes inévitables de sa lutte. Nationaliste, parce qu'il devait lutter pour l'émergence et la dignité de sa nation, il faudra qu'il se conquière libre vis-à-vis de cette nation. Bien entendu, il pourra se confirmer nationaliste. Mais il est indispensable qu'il soit libre de ce choix et non qu'il n'existe que par sa nation. Il faudra qu'il se conquière libre vis-à-vis de la religion de son groupe, qu'il pourra garder ou rejeter, mais il doit cesser de se définir par les catégories colonisatrices." (*ibid.*, p. 133).

se reposer sur lui, et se faire tyran à son tour.³⁰⁴ Dans ce contexte, les différentes figures qui symbolisent l'Amérindien ne sont point innocentes ; Thérien problématise la situation en ces mots :

À quoi sert la figure de l'Indien sinon à marquer cette perplexité profonde, cette inquiétude de soi que l'Indien réel a été le premier à sentir et dont il n'a jamais réussi, lui non plus, à se déprendre ? Et alors, on s'aperçoit que la figure de l'Indien agit comme un miroir pour le Québécois, image du colonisé, doublement image de celui qui veut s'intégrer mais qui n'en connaît pas le prix.³⁰⁵

Cette relation spéculaire souligne l'enjeu contenu dans des phrases et dictons apparemment anodins, mais qui en fait condensent un état intolérable, celui du colonisé ; ainsi, par exemple,

[l']allusion à la légende bien connue de l'Indien porteur d'enfants n'est pas gratuite : c'est comme si nous, les Nord-Américains, avions les enfants que les Amérindiens n'ont pu avoir et n'auront jamais. Elle souligne également le pacifisme et la soumission dont leur attitude est maintenant empreinte.³⁰⁶

L'imaginaire populaire diffuse à profusion de tels dictons sans s'attarder à leur signification profonde ni aux failles qu'ils révèlent souvent chez un peuple colonisé. Mais pour qu'une prise de conscience survienne, Memmi soutient qu'«[i]l n'est pas nécessaire [...] qu'il y ait un très grand nombre de militants de pointe. Il est plus important qu'ils expriment ce que sent, même confusément, la majorité de la population : alors ils finissent presque toujours par se faire entendre.³⁰⁷» Il explicite le rôle des journaux et de l'élite intellectuelle dans l'éveil de la nation canadienne-française en ces mots :

[...] un dialogue s'instaure entre les intellectuels, les journalistes, les écrivains et les lecteurs. Un dialogue avec le monde également. Tout ce réveil culturel est l'une des meilleures preuves, s'il en fallait, de la prise de conscience collective, nationale, des Canadiens français. Sans compter que tout cela nous instruit sur la réalité canadienne, mieux que tous les discours politiques.³⁰⁸

³⁰³ Legendre, *op. cit.*, p. 29.

³⁰⁴ Memmi, *op. cit.*, p. 139 et 38.

³⁰⁵ Thérien, *op. cit.*, p. 28.

³⁰⁶ Dufour, *op. cit.*, p. 74.

³⁰⁷ Memmi, *op. cit.*, p. 145.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 141.

Toutefois, faut-il que le prix à payer pour cet éveil soit l'anéantissement, même symbolique, des peuples autochtones ? Évidemment, comme l'affirme Laurier Turgeon à la suite d'une analyse des conditions de l'échange d'objets entre les Occidentaux et les populations découvertes à la suite des explorations de ceux-ci, même

[...] l'échange [est] une négociation de rapports de force, bien plus, comme une pratique symbolique du pouvoir. La rencontre entre Européens et Amérindiens crée une tension, une volonté de chaque groupe de comprendre et de s'appropriier l'Autre. [...] Le pouvoir [est pris] ici [...] comme un processus dynamique de manipulation et de transformation culturelles qui opère quotidiennement chez les individus et les groupes. L'échange d'objet est un moyen de négocier un lieu de pouvoir, d'instaurer subrepticement des relations de domination et d'affirmer pacifiquement son hégémonie. Loin de s'imposer par la force et la violence, l'échange cherche à faire des "gains" en déjouant les calculs de l'adversaire ; il se masque et se présente comme une activité libre et équitable, voire comme un moyen de forger des alliances. Or, sous-jacent à l'échange, se cache toujours une volonté de domination, un désir d'appropriation, une dimension politique.³⁰⁹

Nous ne sommes jamais sortis de cet univers caractérisé d'abord et avant tout par la violence symbolique : chaque refus ou concession que le gouvernement adresse aux communautés autochtones actuelles ainsi que toute revendication ou critique adressées au premier par ces dernières le réactualisent sans fin.

³⁰⁹ Laurier Turgeon, "Échange d'objets et conquête de l'Autre en Nouvelle-France au XVI^e siècle", *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècles / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturalism*, op. cit., p. 157.

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Corpus littéraire mettant en scène la figure de l'Amérindien

Anonyme, "L'Iroquoise" (1837), *Contes et nouvelles du Canada français 1778-1859*, t. I, textes présentés par John Hare, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1971, p. 49-66.

Aubert de Gaspé, Philippe-Joseph, *les Anciens Canadiens*, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque canadienne-française"), 1975 (1863), 362 p.

Ibid., *Mémoires*, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque canadienne-française"), 1971 (1866), 438 p.

Ibid., *Divers*, Montréal, Librairie Beauchemin ("Bibliothèque canadienne", coll. "Montcalm"), 1924 (1893), 128 p.

Ibid., "Prologue" et "Les aborigènes", textes inédits publiés par Jacques Castonguay dans *Philippe Aubert de Gaspé, seigneur et homme de lettres*, Sillery, Septentrion, 1991, p. 177-179 et p. 180-183.

Beaugrand, Honoré, *la Chasse-galerie*, CEC (coll. "Grands textes de la littérature québécoise"), Anjou, 1996, 162 p. ("Le loup-garou", p. 38-48.)

Boivin, Aurélien, *le Conte fantastique québécois au XIX^e siècle*, anthologie, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque québécoise"), 1987, 450 p.

Boucher de Boucherville, Pierre-Georges-Prévost, "Louise Chawinikisique" (1835), *Contes et nouvelles du Canada français 1778-1859*, t. I, textes présentés par John Hare, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1971, p. 102-126.

Casgrain, l'abbé Henri-Raymond, *les Pionniers canadiens suivi de le Tableau de la Rivière-Ouelle. Légendes*, Montréal, Librairie Beauchemin ("Bibliothèque canadienne", coll. "Dollard"), 1925 (1860), 128 p.

Ibid., *la Jongleuse. Légende canadienne*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1912 (1861), 148 p.

Ibid., "Introduction. Esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de cette colonie [la Nouvelle-France]", *OEuvres complètes*, t. I, Québec, Typographie C. Darveau, 1873, p. 3-18.

Ibid., *Une excursion à l'Île aux Coudres*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1912 (1875), 142 p.

Chateaubriand, François-René de, *Atala, René, les Aventures du dernier Abencerage*, Paris, Gallimard (coll. "Folio classique"), 1993 (1801, 1802 et 1826 ?), 322 p.

Cooper, James Fenimore, *les Pionniers*, trad., Librairie Jules Tallandier, 1978 (1823), 258 p.

Ibid., *le Dernier des Mohicans*, traduit par A.J.B. Defauconpret, Paris, Bookking International (coll. "Classiques français"), 1996 (1826), 482 p.

Ibid., *la Prairie*, trad., Paris, Librairie Jules Tallandier, 1978 (1827), 354 p.

Ibid., *le Lac Ontario*, trad., Paris, Librairie Jules Tallandier, 1978 (1840), 322 p.

Ibid., *le Tueur de daims*, trad., Paris, Librairie Jules Tallandier, 1978 (1841), 386 p.

Faucher de Saint-Maurice, Narcisse-Henri-Édouard, *Contes et récits (À la brunante -- À la veillée)*, 3 vol., Montréal, Granger Frères ("Collection canadienne"), 1930, 174 p., 170 p. et 172 p. ("Le père Michel" et "Mexico".)

Ferron, Jacques, *Contes anglais suivis des Contes du pays incertain et des Contes inédits*, Montréal, HMH (coll. "L'arbre"), 1973 (1968), 214 p.

Fouré-Selter, H., *Contes et légendes des Indiens Peaux-Rouges*, Paris, Fernand Nathan, 1966, 260 p.

Françoise (pseudonyme de Robertine Barry), *Fleurs champêtres suivi d'autres nouvelles et de récits et Méprise, comédie inédite en un acte*, Montréal, Fides ("Collection du Nénuphar, les meilleurs auteurs canadiens"), 1984 (1895), 322 p. ("La légende du rocher de Percé".)

Fréchette, Louis, *la Noël au Canada*, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque québécoise"), 1980 (1900), 180 p. ("Au seuil".)

Ibid., *Contes de Jos Violon*, Montréal, Guérin (coll. "Littérature"), 1999 (1974), 122 p. ("Le diable des Forges (histoire de chantier)", p. 47-64.)

Ibid., *Contes II : Masques et fantômes et les autres contes épars*, Montréal, Fides ("Collection du Nénuphar, les meilleurs auteurs canadiens"), 1976, 374 p. ("L'Iroquoise du lac Saint-Pierre", p. 336-343.)

Janelle, Claude, dir., *le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, anthologie, Québec, Alire, 1999, 370 p.

L., H., "Le sacrifice du sauvage" (1845), *le Répertoire national*, vol. III, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 224-229.

Lacombe, Patrice, *la Terre paternelle*, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque québécoise"), 1993 (1846), 104 p.

Lemay, Pamphile, *Contes vrais*, Montréal, Fides ("Collection du Nénuphar, les meilleurs auteurs canadiens"), 1973, 290 p. ("Fantôme", "Le marteau du jongleur", "La croix de sang".)

Lenoir, Joseph, "Lélina (légende chippéouaise)", *Oeuvres*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1988 (1860), p. 257-262.

Massicotte, Édouard-Zotique, *Conteurs canadiens-français du XIX^e siècle*, anthologie, Montréal, C.-O. Beauchemin & fils, 1902, 330 p.

More, Thomas, *l'Utopie*, traduit par Victor Stouvenel, Paris, Éditions Sociales (coll. "Les classiques du peuple"), 1978 (1516), 210 p.

Papineau, Amédée, "Caroline. Légende canadienne" (1837), *le Répertoire national*, vol. I, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 359-365.

Taché, Joseph-Charles, *Trois légendes de mon pays ou l'Îlet au Massacre ou l'Évangile ignoré, le Sagamo du Kapskouk ou l'Évangile prêché, le Géant des Méchins ou l'Évangile accepté*, Montréal, Beauchemin, 1924 (1861), 128 p.

Ibid., *Forestiers et voyageurs. Moeurs et légendes canadiennes*, Montréal, Fides (coll. "Bibliothèque québécoise"), 1981 (1863), 210 p.

Ibid., *les Sablons (Île de Sable)*, Montréal, Granger Frères ("Collection canadienne"), [s.d.] (1885), 174 p.

Testard de Montigny, Louvigny, *Au pays de Québec. Contes et images*, Montréal, Société des Éditions Pascal, 1945, 325 p. ("Le rigodon du diable".)

2. Corpus critique sur la figure de l'Amérindien

Atwood, Margaret, "First people. Indians and Eskimos as symbols", *Survival. A Thematic Guide to Canadian Literature*, Toronto, Anansi, 1972, p. 87-106.

Berthiaume, Pierre, "Les Relations des jésuites : nouvel avatar de la Légende dorée", *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995 (1988), p. 129-158.

Bourguet, Marie-Noëlle, "Le sauvage, le colon et le paysan", *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995 (1988), p. 233-257.

Cédola, Estela, "Captifs et transfuges dans la littérature argentine de frontière", *l'Indien*, instance discursive, actes de colloque, Candiac, Éditions Balzac (coll. "L'Univers des discours"), 1993, p. 393-408.

Chartrand, Mireille, "Le thème de l'Indien dans la poésie du XIX^e siècle", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, nos 1-2, 1980, p. 71-73.

Chateaubriand, François-René, "Préface à la première édition d'*Atala* (1801)", *Anthologie des préfaces de romans français du XIX^e siècle*, Paris, 10/18, 1971 (1962), p. 61-68.

Cooke, Katie, *l'Image des Indiens chez les non-Indiens : revue de recherches récentes effectuées au Canada*, Ottawa, Direction de la recherche des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1984, 72 p.

Coppola, Sylviane, "L'Indien dans l'apologétique française du XVIII^e siècle", *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995 (1988), p. 258-274.

Cros, Edmond, "Le semblable et l'altérité : structuration de l'instance discursive du Nouveau Monde", *l'Indien*, instance discursive, actes de colloque, Candiac, Éditions Balzac (coll. "L'Univers des discours"), 1993, p. 37-51.

Delâge, Denys, *le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985, 426 p.

Deslandres, Dominique, "La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle", *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècles / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturalism*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 513-526.

Dufour, Josée, “Les Amérindiens dans l’oeuvre de Jacques Ferron”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, nos 1-2, 1980, p. 74.

Eliade, Mircea, “Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l’origine”, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard (coll. “Idées”), 1957, p. 40-59.

Ferland, Rémi, *les Relations des jésuites : un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du Père Paul Lejeune*, Québec, Les Éditions de la Huit, 1993 (1992), 238 p.

Fohlen, Claude, *les Indiens d’Amérique du Nord*, Paris, PUF (coll. “Que sais-je ?”, no 2227), 1985, 130 p.

Francis, Daniel, *The Imaginary Indian. The Image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal PULP Press, 1992, 258 p.

Freud, Sigmund, “Animisme, magie et toute-puissance des idées”, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, traduit par le Dr S. Jankélévitch, Paris, Payot (coll. “Petite Bibliothèque Payot”), 1952 (1912), p. 89-116.

Gagnon, François-Marc, *Ces hommes dits sauvages. L’histoire fascinante d’un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, [s.l.], Libre Expression, 1984, 196 p.

Gloaguen, Philippe, dir., “Les peuples autochtones dans l’histoire canadienne”, *le Guide du routard : Québec et provinces maritimes*, Paris, Hachette Livre (coll. “Hachette Tourisme”), 1999, p. 98-107.

Gomez-Géraud, Marie-Christine, “La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l’Indien de la Nouvelle-France (1534-1632)”, *Figures de l’Indien*, Montréal, Typo, 1995 (1988), p. 32-45.

Gómez-Moriana, Antonio, et Danièle Trottier, dir., *l’“Indien”, instance discursive*, actes d’un colloque tenu à Montréal du 3 au 5 avril 1991, Candiac, Éditions Balzac (coll. “L’Univers des discours”), 1993, 464 p.

Gómez-Moriana, Antonio, “Christophe Colomb et l’invention de l’“Indien””, *l’“Indien”, instance discursive*, actes de colloque, Candiac, Éditions Balzac (coll. “L’Univers des discours”), 1993, p. 19-35.

Grigorieff, Vladimir, “Mythologies des Amérindiens du Nord”, *Mythologies du monde entier*, Allieur, Marabout (coll. “Marabout Université”), 1987, p. 315-323.

Jacob, Annie, “L’Indien des Anglais, l’Indien des Français : images comparées”, *Figures de l’Indien*, Montréal, Typo, 1995 (1988), p. 215-232.

Janelle, Claude, “La Montagne Tremblante”, *le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, Québec, Alire, 1999, p. 158-159.

Ibid., “Le Grand-Lièvre et la Grande-Tortue”, *le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, Québec, Alire, 1999, p. 190-191.

Lafèche, Guy, “Les maudits sauvages et les saints martyrs canadiens”, *Figures de l’Indien*, Montréal, Typo, 1995 (1988), p. 173-191.

Lafontant, Jean, dir., *l’État et les minorités*, Saint-Boniface, Éditions du Blé, 1993, 278 p.

Legendre, Napoléon, “Les races indigènes de l’Amérique devant l’Histoire”, *Mémoires de la Société royale du Canada*, section 1, I, 1884, p. 25-30.

Lemire, Maurice, “Le mythos indien”, *Formation de l’imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, Montréal, L’Hexagone (coll. “Essais littéraires”), 1993, p. 147-185.

Ibid., “La légende de l’Iroquoise”, *les Grands Thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, Québec, Presses de l’Université Laval (coll. “Vie des Lettres canadiennes”), 1970, p. 23-36.

Mignolo, Walter D., “Quand parler ne suffisait pas : illettrés, barbares, sauvages et cannibales”, *l’“Indien”, instance discursive*, actes de colloque, Candiac, Éditions Balzac (coll. “L’Univers des discours”), 1993, p. 149-182.

Ouellet, Réal, “Premières images du Sauvage dans les écrits de Cartier, Champlain et Lejeune”, *l’“Indien”, instance discursive*, actes de colloque, Candiac, Éditions Balzac (coll. “L’Univers des discours”), 1993, p. 53-79.

Ouellet, Réal, et Marie Parent, “Mise en scène et fonctions de la parole amérindienne dans la relation de voyage”, *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècles / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturalism*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1996, p. 281-304.

Pettigrew, Jean, “Le Géant des Méchins ou l’Évangile accepté”, *le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, Québec, Alire, 1999, p. 189-190.

Readings, Bill, “Le pays où rêvent les fourmis vertes. La représentation des droits territoriaux des autochtones”, trad., *l’“Indien”, instance discursive*, actes de colloque, Candiac, Éditions Balzac (coll. “L’Univers des discours”), 1993, p. 427-452.

Sernine, Daniel, “Le Village indien de la jeune Lorette”, *le XIX^e siècle fantastique en Amérique française*, Québec, Alire, 1999, p. 25-26.

Simard, Jean-Jacques, “La réduction des Amérindiens : entre l’envers du Blanc et l’avenir pour soi”, *l’État et les minorités*, Saint-Boniface, Éditions du Blé, 1993, p. 153-186.

Smith, Donald B., *le “Sauvage” pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d’après les historiens canadiens-français des XIX^e et XX^e siècles*, LaSalle, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH (coll. “Cultures amérindiennes”), 1979, 144 p.

Thérien, Gilles, dir., *Figures de l’Indien*, Montréal, Typo (coll. “Histoire”), 1995 (1988), 394 p.

Ibid., “L’Indien du discours”, *Figures de l’Indien*, Montréal, Typo (coll. “Histoire”), 1995 (1988), p. 11-31.

Todorov, Tzvetan, “La découverte de l’Amérique” et “Typologie des relations à autrui”, *la Conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 11-14 et p. 191-207.

Turgeon, Laurier, Denys Delâge et Réal Ouellet, *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècles / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturalism*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1996, 584 p.

Turgeon, Laurier, “Échange d’objets et conquête de l’Autre en Nouvelle-France au XVI^e siècle”, *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècles / Cultural Transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturalism*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1996, p. 155-168.

Vanasse, André, “Débusquer l’Indien de la forêt du littéraire”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, nos 1-2, 1980, p. 70-71.

Viau, Roland, *Anthropologie de la guerre iroquoienne*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1991, 253 p.

Zevala, M., “Le chronotope des Indes : notes sur l’hétérochronie”, *l’“Indien”, instance discursive*, actes de colloque, Candiac, Éditions Balzac (coll. “L’Univers des discours”), 1993, p. 115-132.

3. Corpus critique sur la légende et la littérature canadienne-française

Anonyme, “Feu M. J. C. Taché”, *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, XLII, 23, 19 avril 1894, p.1.

Barbeau, Marius, *l’Arbre des rêves*, Montréal, Les Éditions Lumen (coll. “Humanitas”), 1947, 194 p.

Bayard, Jean-Pierre, *Histoire des légendes*, Paris, PUF (coll. “Que sais-je ?”, no 670), 1955, 130 p.

Bélanger, Georges, “Camille Perron, néo-conteur franco-ontarien”, *Francophonie d’Amérique*, no 5, 1995, p. 59-65.

Boivin, Aurélien, *le Conte littéraire québécois au XIX^e siècle. Essai de bibliographie critique et analytique*, Montréal, Fides, 1975, 390 p.

Ibid., “Le conte littéraire québécois au XIX^e siècle”, *Littérature de langue française en Amérique du Nord* in *La Licorne*, UFR Langues Littératures Poitiers, Université de Poitiers, 1993, p. 47-152.

Bossé, Éveline, *Joseph-Charles Taché (1820-1894), un grand représentant de l’élite canadienne-française*, thèse de doctorat, Québec, Éditions Garneau, 1971, 330 p.

Cabrette (pseudonyme de ?), “Le serpent de Lorette”, *Bulletin de recherches historiques*, vol. XXXVII, no 2, Lévis, février 1931, p. 97.

Caillois, Roger, “I. De la féerie à la science-fiction (l’image fantastique)”, *Images, images... Essais sur le rôle et les pouvoirs de l’imagination*, Paris, Librairie José Corti, 1966, p. 9-59.

Casgrain, l’abbé Henri-Raymond, “Philippe A. de Gaspé” (1871), *De Gaspé et Garneau*, Montréal, Librairie Beauchemin (coll. “Montcalm”), 1924 (d’après l’édition posthume de 1906), p. 11-59.

Castonguay, Jacques, *Philippe Aubert de Gaspé, seigneur et homme de lettres*, Sillery, Septentrion, 1991, 206 p.

Chareyre-Majan, Alain, “Le fantastique ou le comble du réalisme : une logique du repoussant”, *Du fantastique en littérature : figures et figurations. Éléments pour une poétique du fantastique sur quelques exemples anglo-saxons*, sous la direction de Max Duperray, Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, 1990, p. 45-50.

Chauveau, Pierre-Joseph-Olivier, “État de la littérature en France, depuis la Révolution” (1844), *le Répertoire national* de James Huston, vol. III, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 198-201.

Ibid., “Essai sur la littérature du Canada” (1845), *le Répertoire national*, vol. III, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 236-240.

Cohen, Matt, et Wayne Grady, présentation de "Yellow-Wolf, Malecite Chieftain of Old", traduit par Jane Brierley, *The Quebec Anthology 1830-1990*, Ottawa, University of Ottawa Press (coll. "Canadian Short Story Library", no 19), 1996, p. 38-39.

Dandurand, Albert, *Littérature canadienne-française : la prose*, Montréal, [s.é.], 1935, 208 p. ("Le conte", p. 159-182).

Ibid., *le Roman canadien-français*, [Montréal], Lévesque, [1937], 252 p.

Demers, Jeanne, et Lise Gauvin, "Dossier : Autour de la notion de conte écrit, quelques définitions", *Études françaises*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, vol. XII, nos 1-2, avril 1976, p. 157-177.

Eliade, Mircea, "Appendice I : Les mythes et les contes de fées", *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard (coll. "Idées"), 1963, p. 233-244.

Freud, Sigmund, "L'inquiétante étrangeté", *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1975 (1933), p. 163-210.

Frye, Northrop, "Littérature et mythe", *Poétique*, no 8, 1971, p. 489-514.

Gauvreau, Charles[-Arthur], "Une erreur historique", *L'Union Libérale*, 17 janvier 1890, p. 3.

Girard, René, "OEdipe et la victime émissaire", *la Violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972, p. 102-129.

Hayne, David M., "Sur les traces du préromantisme français", *Les Archives des Lettres canadiennes*, t. I, Ottawa, Université d'Ottawa, 1961, p. 137-157.

Ibid., "Les origines du roman canadien-français", *Les Archives des Lettres canadiennes*, t. III, Montréal, Fides, 1964, p. 37-67.

Huston, James, "Introduction" du *Répertoire national*, vol. I, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. iii-viii.

Ignotus (pseudonyme de Thomas Chapais), "Notes et souvenirs", *La Presse*, XV, 74, 28 janvier 1899, p. 15.

Jolicoeur, Catherine, "Fille poétique de l'histoire", *Nord*, no 7, automne 1977, p. 155-164.

Jolles, André, "La légende", *Formes simples*, Paris, Seuil (coll. "Poétique"), 1972, p. 27-54.

Lauzière, Arsène, "Primevères du roman canadien-français. Filiation littéraire : les thèmes", *Culture*, t. XVIII, 3, 1957, p. 225-244.

Ibid., "Primevères du roman canadien-français. Filiation littéraire : II. Problèmes des influences-et-romantisme de pacotille", *Culture*, t. XIX, 4, 1958, p. 359-375.

Lemire, Maurice, *les Grands Thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1970, 281 p.

Ibid., "En quête d'un imaginaire québécois", *Recherches sociographiques*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, vol. XXIII, nos 1-2, janvier-août 1982, p. 175-186.

Ibid., “Le discours répressif dans le conte littéraire québécois au XIX^e siècle”, *Biblioteca della Ricerca, Cultura Straniera*, no 11, Atti del 6^e Convegno internazionale di studi canadesi, Selva di Fasano, 27-31 marzo 1985, Schena, 1985, p. 105-131.

Ibid., *Formation de l’imaginaire littéraire au Québec (1764-1867)*, Montréal, L’Hexagone (coll. “Essais littéraires”), 1993, 280 p.

Ibid., *la Littérature québécoise en projet au milieu du XIX^e siècle*, [Québec], Fides, 1993, 276 p.

Ibid., *le Romantisme au Canada*, Québec, Nuit blanche (“Les Cahiers du CRELIQ”), 1993, 341 p.

Le Moine, Roger, “Le roman historique au Canada français”, *Archives des Lettres canadiennes*, t. III, 1964, p. 69-87.

Lépine, Placide (pseudonyme de l’abbé Henri-Raymond Casgrain), “Les silhouettes littéraires de Placide Lépine : Joseph Charles Taché” (1872), compilées et annotées par Auguste Laperrière, *Les Guêpes Canadiennes*, Ottawa, A. Bureau, 1881, p. 205-210.

Loiseau, Sylvie, *les Pouvoirs du conte*, Paris, PUF (coll. “L’éducateur”), 1992, 174 p.

Lord, Michel, *En quête du roman gothique québécois (1837-1860). Tradition littéraire et imaginaire romanesque*, Montréal, Nuit blanche (“Les Cahiers du CRELIQ”), 1994, 186 p.

Mailhot, Laurent, *la Littérature québécoise*, Paris, PUF (coll. “Que sais-je ?”, no 1579), 1974, 130 p.

Maillet, Antonine, “Mon pays, c’est un conte”, *Études françaises*, Montréal, PUM, vol. XII, nos 1-2, avril 1976, p. 79-83.

Massicotte, Édouard-Zotique, compilateur, “Préface” et “Vocabulaire”, *Conteurs canadiens-français du XIX^e siècle*, Montréal, C.O. Beauchemin et fils, 1902, p. v-viii et p. 307-328.

Millet, Claude, “Légende et histoire”, *le Légendaire au XIX^e siècle*, Paris, PUF (coll. “Perspectives littéraires”), 1997, p. 117-142.

Olivier, Louis-Auguste, “Essai sur la littérature en Canada” (1843), *le Répertoire national*, vol. III, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 246-252.

Parent, Roger, et David Millar, “Tradition, oralité et création théâtrale”, *Francophonie d’Amérique*, no 5, 1995, p. 121-130.

Patocka, Jan, “L’écrivain, son “objet”. Contribution à la philosophie de la littérature”, *l’Écrivain, son “objet”*, traduit par Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, p. 78-100.

Pichette, Jean-Pierre, “Enquêtes sur les légendes de Charlesbourg”, *Nord*, no 7, *Contes et légendes*, Sillery, automne 1977, p. 41-64.

Plante, Jean-René, *l’Échec de la littérature québécoise au XIX^e siècle : les Anciens Canadiens comme révélateur de la problématique littéraire québécoise de l’époque*, thèse de doctorat, Montréal, Université McGill, 1982, 270 p.

Rigault, Jean, “Le conte au Québec au XIX^e siècle”, *Canadian Literature*, no 53, été 1972, p. 60-80.

Rincé, Dominique, *la Littérature française du XIX^e siècle*, Paris, PUF (coll. "Que sais-je ?", no 1742), 1978, 130 p.

Savard, Rémi, "La transcription des contes oraux", *Études françaises*, Montréal, PUM, vol XII, nos 1-2, avril 1976, p. 51-60.

Siganos, André, "Mythe, conte et légende", *le Minotaure et son mythe*, Paris, PUF (coll. "Écriture"), 1993, p. 15-22.

Silhol, Robert, "Qu'est-ce que le fantastique ?", *Du fantastique en littérature : figures et figurations. Éléments pour une poétique du fantastique sur quelques exemples anglo-saxons*, sous la direction de Max Duperray, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1990, p. 25-33.

Terramorsi, Bernard, "Des tenants et des aboutissants du fantastique", *Du fantastique en littérature : figures et figurations. Éléments pour une poétique du fantastique sur quelques exemples anglo-saxons*, sous la direction de Max Duperray, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1990, p. 169-188.

Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil (coll. "Points"), 1990 (1970), 194 p.

Vernant, Jean-Pierre, "La belle mort et le cadavre outragé", *l'Individu, la mort, l'amour (soi-même et l'autre en Grèce antique)*, Paris, Gallimard (coll. "Folio/Histoire"), 1989, p. 41-79.

Wyczynski, Paul, "Panorama du roman canadien-français", *Archives des Lettres canadiennes*, t. III, *le Roman canadien-français*, Montréal et Paris, Fides, 1964, p. 11-35.

Yourcenar, Marguerite, *Carnets de notes de Mémoires d'Hadrien*, Paris, Gallimard (coll. "Folio"), 1992 (1958), p. 319-347.

4. Corpus critique sur la société et l'histoire canadiennes

Bureau, Luc, *Entre l'Éden et l'utopie. Les fondements imaginaires de l'espace québécois*, Montréal, Québec/Amérique, 1984, 238 p.

Chiniquy, Charles, "Les boissons sont-elles bonnes en quelques circonstances ?" (1847), *le Répertoire national*, vol. IV, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1850), p. 163-164.

Dandurand, Albert, "L'histoire", *Littérature canadienne-française. La prose*, Montréal, [s.é.], 1935, p. 11-40.

DesRuisseaux, Pierre, *Croyances et pratiques populaires au Canada français*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, 228 p.

Francis, D., *Histoire des autochtones du Québec (1760-1867)*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord canadien, 1984, 78 p.

Le Bel, Michel, et Jean-Marcel Paquette, *le Québec par ses textes littéraires (1534-1976)*, Montréal, France--Québec, 1979, 392 p.

Letourneux, L.O., "La société canadienne" (1845), *le Répertoire national*, vol. III, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 276-298.

Lévesque, Guillaume, “De l’habitude de saluer les passants” (1845), *le Répertoire national*, édité par Robert Melançon, vol. III, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 241-243.

Memmi, Albert, *Portrait du colonisé suivi de les Canadiens français sont-ils des colonisés ?*, Montréal, Les Éditions l’Étincelle, 1974 (1957 ; première édition québécoise, revue et corrigée par l’auteur, en 1972), 152 p.

Morissonneau, Christian, “Le Nord québécois au XIX^e siècle : mythe et symbole”, *Forces*, no 20, Montréal, Hydro-Québec, 1972, p. 8-21.

Parent, Étienne, “La presse” (1844), *le Répertoire national*, vol. II, édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848), p. 316-327.

Prévost, Robert, Suzanne Gagné et Michel Phaneuf, *l’Histoire de l’alcool au Québec*, Montréal, Alain Stanké, 1986, 239 p.

Tassic, J.-S., “La société à travers le roman canadien-français”, *Archives des Lettres canadiennes*, t. III, 1964, p. 153-164.

Villeneuve, Larry, *Historique des réserves et villages indiens du Québec*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord canadien, direction de la recherche, 1984, 69 p.

Wilden, Anthony, *le Canada imaginaire*, traduit par Yvan Simonis, Québec, Presses COMÉDITEX, 1979, 146 p.

5. Ouvrages de référence

Bélisle, Louis-Alexandre, *Petit Dictionnaire canadien de la langue française*, édition scolaire agréée par le ministère de l’Éducation du Québec, Québec, Bélisle, 1969, 648 p.

Bergeron, Léandre, *Dictionnaire de la langue québécoise*, Montréal, VLB, 1980, 574 p.

Dulong, Gaston, *Dictionnaire des canadianismes*, [s.l.], Larousse, Bibliothèque nationale du Québec, 1989, 466 p.

Grandpré, Pierre de, *Histoire de la littérature française du Québec*, 2 vol., Montréal, Librairie Beauchemin, 1967.

Huston, James, *le Répertoire national ou Recueil de littérature canadienne*, 4 vol., édité par Robert Melançon, Montréal, VLB, 1982 (1848-1850).

Lacoursière, Jacques, Jean Provencher et Denis Vaugeois, *Canada-Québec, synthèse historique*, Montréal, Renouveau Pédagogique, 1973, 624 p.

Lareau, Edmond, *Histoire de la littérature canadienne*, Montréal, Lovell, 1874, 496 p. (romanciers et nouvellistes, p. 270-335).

Leclercq, Marie-Claude, et Claude Lizé, *Littérature et société québécoise. Histoire, méthodes et textes*, Sainte-Foy, Le Griffon d’argile, 1991, 254 p.

Lemire, Maurice, et Denis Saint-Jacques, dir., *la Vie littéraire au Québec*, vol. III et IV, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval/ CRELIQ, 1996, 674 p. et 674 p.

Lemire, Maurice, dir., *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec*, 2^e édition, 6 vol., Montréal, Fides, 1980.

Robert, Lucie, *l'Institution du littéraire au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. "Vie des lettres québécoises"), 1989, 272 p.

Roy, Mgr Camille, *Morceaux choisis d'auteurs canadiens*, 7^e édition, Montréal, Librairie Beauchemin, 1954 (1934), 452 p.

Ibid., *Manuel d'histoire de la littérature canadienne de langue française*, 18^e édition, Montréal, Librairie Beauchemin, 1955 (1939), 210 p.

Russ, Jacqueline, *Histoire de la philosophie de Socrate à Foucault*, Paris, Hatier (coll. "Profil Philosophie", série "La philosophie au bac"), 1985, 162 p.

Sylvestre, Guy, *Écrivains canadiens. Canadians Writers : un dictionnaire biographique rédigé par/A Biographical Dictionary*, Toronto, Ryerson Press, [1967], 186 p.

Veyron, Michel, *Dictionnaire canadien des noms propres*, Québec, Larousse, 1989, 764 p.

Viatte, Auguste, *Histoire littéraire de l'Amérique française. Des origines à 1950*, Québec et Paris, Les Presses universitaires Laval et PUF, 1954, 550 p.

Wallace, W. Stewart, éditeur, *The Encyclopedia of Canada*, 6 vol., Toronto, University Associates of Canada, 1948.