Document généré le 3 mai 2025 13:41

Revue d'histoire de l'Amérique française

Le gougou de Champlain et les croyances algonquiennes

Norman Clermont

Volume 35, numéro 3, décembre 1981

URI : https://id.erudit.org/iderudit/303975ar
DOI : https://doi.org/10.7202/303975ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Institut d'histoire de l'Amérique française

ISSN

0035-2357 (imprimé)
1492-1383 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cette note

Clermont, N. (1981). Le gougou de Champlain et les croyances algonquiennes. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, *35*(3), 377–381. https://doi.org/10.7202/303975ar

Tous droits réservés © Institut d'histoire de l'Amérique française, 1981

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

NOTES DE RECHERCHE
I
LE GOUGOU DE CHAMPLAIN ET LES CROYANCES ALGONQUIENNES

NORMAN CLERMONT
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Le Gougou de Champlain

En août 1603, sur le chemin du retour vers la France, Champlain entend une histoire «que plusieurs sauvages m'ont asseuré estre vray»[1]; elle lui fut confirmée par le Malouin Prévert qui l'avait aussi entendue des Indiens.

> C'est l'histoire d'un «monstre espouvantable» qui habitait une petite île près de la Baie des Chaleurs. [Gougou] avait la forme d'une femme, mais fort effroyable, & d'une telle grandeur, qu'ils me disoient que le bout des mats de nostre vaisseau ne luy fust pas venu iusques à la ceinture...& que souvent il a dévoré & dévore beaucoup de sauvages; lesquels il met dedans une grande poche, quand il les peut attraper, & puis les mange... Ce monstre faict des bruits horribles... & quand ils en parlent, ce n'est que avec une peur si estrange qu'il ne se peut dire plus, & m'ont asseuré plusieurs l'avoir veu. Mesme le dict sieur Prevert... m'a dict avoir passé si proche de la demeure de cette effroyable beste, que luy & tous ceux de son vaisseau entendoient des sifflements estranges du bruit qu'elle faisoit, & que les sauvages qu'il avoit avec luy, luy dirent que c'estoit la mesme beste, & avaient une telle peur qu'ils se cachoient de toute part, craignant qu'elle fust venuë à eux pour les emporter... Je tiens que ce soit la residence de quelque diable qui les tourmente de la façon.[2]

Champlain ne crut point que le Gougou fût une fable. Mais Lescarbot, compagnon de voyage de Champlain en 1603, crut moins en l'existence du monstre que le fondateur de Québec, et il imputa son invention à des «terreurs Paniques & des imaginations sembla-

---

[1] Georges-Émile Giguère, présentateur, *Oeuvres de Champlain* (Montréal, Éditions du Jour, 1973), I: 125-126.
[2] *Ibid.*

RHAF, vol. 35, no 3, décembre 1981

bles à celles des hypochondriaques... Telle est la nature & l'humeur de quelques Sauvages, de qui toute la vie souillée de meurtres qu'ilz commettent les uns sur les autres, & particulièrement sur leurs ennemis, ils ont des apprehensions grandes, & s'imaginent un *Gougou*, qui est le bourreau de leurs consciences»[3]. Les Jésuites Druillettes et Dablon, qui eurent sans doute maintes fois l'occasion d'entendre les mêmes récits avec un surplus de détails, soulignaient que ces Indiens «ne sont ny lunatiques, ny hypocondriaques, ny phrénétiques; mais ils ont un mélange de toutes ces sortes de maladies, qui, leur blessant l'imagination, leur cause une faim plus que canine, et les rend si affamez de chair humaine, qu'ils se jettent sur les femmes, sur les enfants, mesme sur les hommes, comme de vrais loups-garous, et les dévorent à belles dents, sans se pouvoir rassasier ny saouler»[4]. Ils ne doutent donc point de l'existence d'un cannibalisme particulier, mais ne refèrent pas directement à un monstre humanoïde ressemblant au Gougou. N'y aurait-il pas cependant un lien entre le Gougou cannibale et l'Indien cannibale?

Le Gougou existe-t-il?

Cette histoire de monstre n'est plus aussi mystérieuse qu'il y paraissait alors. Elle correspond, en fait, à un bagage de croyances autochtones qui ont résisté à l'acculturation et qui restent vivaces à ce jour.

On y reconnaît facilement le personnage que les Indiens nomades appellent encore Kokotché, Windigo ou Atchen, à propos duquel on possède une abondante littérature[5].

Il est inutile de rappeler ici toutes ces études, mais il peut être bon de souligner qu'il ne s'agit pas d'un personnage mythique

---

[3] W. L. Grant, ed., *The History of New France by Marc Lescarbot* (Toronto, The Champlain Society, 1911), II: 472-473.

[4] G. Druillettes et C. Dablon, Lettre écrite au R. P. H. Lalemant, in P. Le Jeune, «Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France ès années 1660 et 1661», *Relations des Jésuites, 1656-1665* (Montréal, Éditions du Jour, 1661), 5: 15.

[5] J. A. Burgesse, Windigo, in *The Beaver*, 277 (1947): 4-5; N. Clermont, «Les Kokotchés à Weymontachie», *Recherches amérindiennes au Québec*, VIII, 2 (1978): 139-146; J. M. Cooper, «The Cree Witiko Psychosis», *Primitive Man,* VI,1 (1933): 20-24; J. E. Guinard, «Witiko Among the Tête de Boule», *Primitive Man,* III,3 (1930): 69-71; T. H. Hay, «The Windigo Psychosis: Psychodynamic, Cultural, and Social Factors in Aberrant Behavior» *American Anthropologist,* 13,1 (1921): 1-19; R. I. Preston, «The Witiko: Algonkian Knowledge and Whiteman Knowledge», in M. Halpin et M.M. Ames, eds, *Manlike Monsters on Trial* (Vancouver, University of British Columbia Press, 1980), 111-131; F. G. Speck, *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula* (Norman, University of Oklahoma Press, 1935); M. I. Teicher, *Windigo Psychosis.* Proceedings of the 1960 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Seattle, 1960.

comme le sont Carcajou[6] ou Tshakapesh[7] dans la littérature montagnaise, ni d'un personnage historique transformé par la tradition. Il n'a rien à voir avec le marchand de sable, le bonhomme sept-heures ou le Père Noël, inventés par les adultes pour les enfants et à qui on prête dans l'âge tendre une existence réelle. Il n'a pas non plus son contrepoids dans le Yéti, le Sasquatch ou les petits hommes verts qui, s'ils existaient, ne feraient qu'augmenter le nombre des espèces ou des variétés d'humanoïdes connus.

Le kokotché relève davantage d'une vision du monde qui accepte l'existence réelle d'un univers de forces surnaturelles qui peuvent se manifester par des incarnations, des possessions ou des comportements apparemment vérifiables. En ce sens, il est plutôt l'analogue des personnages fantômatiques des maisons hantées, des apparitions de saints et des mille visages intermédiaires des réincarnations qui mènent au nirvana.

Kokotché, dans la pensée algonquienne, est une force maléfique indiscutable, menaçante, personnalisée, rôdeuse et prête à intervenir, soit directement sous la forme d'un humanoïde monstrueux, soit indirectement sous celle d'une possession d'un être humain naguère normal physiquement et socialement. Cette double apparence explique en partie pourquoi les histoires de Kokotché entretiennent souvent, à nos yeux, une confusion descriptive, discutant tantôt d'un monstre, tantôt d'humains ordinaires.

Tout cela est cependant compatible avec une vision qui veut aussi «que tous les animaux de chaque espèce ont un frère aisné, qui est comme le principe et comme l'origine de tous les individus, et ce frère aisné est merveilleusement grand et puissant»[8]. C'est ainsi par exemple qu'on parlera du Grand Orignal auprès duquel «tous les plus grands Orignaux ne sont que de petits nains»[9], du Grand Castor qui «est peut-estre aussi gros que nostre Cabane»[10] ou du Grand Lièvre qui est d'une «espouvantable grandeur»[11], et

---

[6] R. Savard, *Carcajou et le sens du monde*, Série Cultures Amérindiennes (Québec, Éditeur officiel du Québec, 1971).

[7] M. Lefebvre, *Tshakapesh*, Série Cultures Amérindiennes (Québec, Éditeur officiel du Québec, 1972).

[8] P. Le Jeune, «Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France sur le grand fleuve S. Laurens en l'année 1634», *Relations des Jésuites, 1611-1636* (Éditions du Jour, 1634), I: 13.

[9] F. Le Mercier, «Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France ès années 1667-1668», *Relations des Jésuites, 1666-1672* (Montréal, Éditions du Jour, 1668), 6: 23.

[10] P. Le Jeune, «Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France sur le grand fleuve S. Laurens en l'année 1634», *Relations des Jésuites, 1611-1636* (Éditions du Jour, 1634), I: 13.

[11] P. Le Jeune, «Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1637», *Relations des Jésuites, 1637-1641* (Montréal, Éditions du Jour, 1637), 2: 54.

qu'on parlera aussi de l'orignal, du castor ou du lièvre qui sont comme tout le monde les voit.

Ils sont visibles ou audibles sous ces deux formes par certains individus privilégiés, du moins dans les rêves qui ne correspondent, chez les Algonquiens, qu'à une dimension particulière du réel. Ils sont donc sujets à des expériences existentielles.

Ces «principes» surnaturels sont les véritables agents déterminants du monde empirique. Ils président aux existences particulières qui peuvent être celles des animaux mais aussi celles des saisons, des vents, des éléments. Ils sont maîtres des comportements et sujets à des ententes, à des amadouements, à des contrats, à des sacrifices, à des festins et à des tabous. Ils sont donc omniprésents dans le quotidien des Algonquiens.

Le sens de Kokotché

Le Grand Kokotché est une force maléfique qui attaque directement les êtres humains ou qui, sous l'effet d'une possession, tourne ceux-ci contre leurs semblables en une violence qui se termine par un acte réussi ou non de cannibalisme, l'acte le plus antisocial imaginable dans la pensée algonquienne.

C'est pourquoi le Gougou du temps de Champlain ou le Kokotché actuel est tellement craint viscéralement par tous, et pourquoi aussi les possédés de Kokotché sont les sujets d'exorcismes particuliers ou, quand les pratiques s'avèrent impuissantes, d'ostracisme et même de mort[12].

Kokotché est donc le reflet d'une vision du monde et son existence est aussi réelle que celle de l'épaisseur déterminante dans laquelle il n'est qu'un élément. Il est, si on veut, aussi réel que Lucifer et ses incarnations qui marquent la vision chrétienne de l'univers; mais il est évident aussi que son existence, du moins sa perpétuité, est aujourd'hui condamnée. D'une part, parce qu'il est réfractaire à l'eau bénite, au signe de la croix et au christianisme en général, d'autre part, parce qu'il ne se manifeste pratiquement plus depuis 50 ans. Néanmoins, ceux qui l'ont connu le craignent encore, ceux qui l'ont entendu siffler s'en rappellent comme d'un événement choc de leur vie et ceux qui ont entendu les histoires de ceux qui l'ont vu ou entendu restent troublés[13].

---

[12] E. T. D. Chambers, *The Ouananiche and its Canadian Environment* (New York, Harper & Brothers, 1896); J. Brown, «Cure and Feeding of Windigos: a Critique», *American Anthropologist*, 73,1 (1971): 20-22; G. Druillettes et C. Dablon, *op. cit.*, 15; N. Clermont, *op. cit.*, 139-146.

[13] N. Clermont, *op. cit.*; J. E. Guinard, *op. cit.*, 69-71.

La logique existentielle du Kokotché

Il se présente dans un réseau empirique de relations sociales privilégiant une solidarité fondamentale et dans une situation réelle de contraintes empiriques souvent difficiles, particulièrement l'hiver alors que la disette était un événement commun et la famine non exceptionnelle. Or, on sait que l'être humain est mangeable car on mange parfois ses ennemis. La famine place alors des êtres mangeables dans une situation où l'individu est menacé de mort s'il ne mange point, où la seule nourriture disponible est un autre humain, où on doit transgresser une norme de solidarité très forte pour y avoir accès et où on ne peut transgresser cette norme qu'en étant possédé par une force maléfique déterminante qui doit donc exister et s'imposer à la volonté rationnelle. Il arrive même parfois que cette force maléfique possède des individus en dehors de situations critiques mais, encore une fois, la transgression du normal ne saurait être comprise que comme une intervention qui s'impose à la volonté individuelle.

Conclusion

Le Gougou de Champlain n'est donc pas une fable. Il est un témoignage d'une philosophie différente qui a su résister à une pression acculturative plusieurs fois séculaire et il révèle un mode de pensée qu'il serait dangereux d'appréhender en le sortant de son contexte d'intelligibilité et en le ramenant à notre propre système.

Dans l'ensemble du système de croyance des populations algonquiennes, le personnage en question (Gougou, Kokotché, Windigo, Atchen...) ne représente qu'*un* agent d'interprétation cohérent de la philosophie de connaissance qui y prévaut. Son omniprésence dans la tradition des diverses populations de l'aire algonquienne plaide cependant en faveur de son ancienneté et sa résistance culturelle tout au long de la période historique nous assure de sa pertinence conceptuelle.