



L'humour « sauvage » : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634

A «savage» sense of humour: notes on the Montagnais mind in 1634

Bernard Andrès

Number 67, 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1024246ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1024246ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Éditions La Liberté

ISSN

0575-089X (print)

1920-437X (digital)

[Explore this journal](#)

Article abstract

The Jesuits of New France encountered two major problems when they began the evangelization of the Montagnais people: their language and their sense of humour and mockery. The laughter and ridicule that Paul Lejeune encountered in 1634 may be seen as strategic resistance to acculturation as two irreconcilable world views collided: the world of Amerindian cosmogonies and the world of the apologetic missionary. According to Lejeune, the success of his ministry depended on his learning the Montagnais language but Carigonan the wizard and Pastedechouan the renegade were both vehemently opposed to such a project. Having thus become the pupil of his pupils from a linguistic perspective, the Jesuit became the laughing stock of the little community where he wintered in extreme conditions from October 1633 to April 1634.

Cite this article

Andrès, B. (2013). L'humour « sauvage » : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634. *Les Cahiers des dix*, (67), 1–23. <https://doi.org/10.7202/1024246ar>

L'humour « sauvage » : notes sur l'esprit des Montagnais en 1634

Bernard Andrès*

[L]es Indiens ont toujours combattu par le ridicule ce qui leur paraissait menacer le plus leur existence.

Le Jésuite Lejeune en faisait déjà la remarque à ses supérieurs il y a près de 350 ans :

« Je ne croy pas qu'il y aye de nation sous le soleil plus mocqueuse et plus gausseuse que la nation des Montagnais ». [...]. On comprend alors à la fois la difficulté d'exporter l'humour et le peu de cas qu'ont fait les observateurs des groupes indiens de l'humour qu'on y pratique pourtant abondamment.

Comprendre l'humour d'un peuple, c'est en même temps avoir intimement accès aux ressorts cachés de son discours culturel.

Rémi Savard¹

* Je remercie Réal Ouellet pour les échanges fructueux que j'ai eus avec lui sur le présent travail, ainsi que Pierre Monette pour sa lecture attentive de mon texte. Aux collègues des Dix qui m'ont aussi fait part de leurs commentaires, j'exprime toute ma gratitude, notamment à Simon Langlois de qui je tiens l'illustration de Bernard Picart « Jongleur qui vient guérir un malade ».

1. RÉMI SAVARD, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui* [1977], édition en ligne de la Bibliothèque « Les Classiques des sciences sociales » de l'Université du Québec à Chicoutimi, p. 13 et 77 (visité le 13 novembre 2013) : http://classiques.uqac.ca/contemporains/savard_remi/rire_precolombien/rire_precolombien_qc.pdf

Que dire des conditions dans lesquelles s'exerce l'humour, ce mode particulier de discours qui consiste selon le Robert « à présenter la réalité de manière à en dégager les aspects plaisants et insolites » ? Cette définition assez large du phénomène ne rend certes pas compte de la variété infinie *des* humours et des stratégies par lesquelles ils se manifestent d'un individu, d'un groupe culturel à l'autre, alors que, d'époque en époque la « réalité » se transforme elle-même, tout comme le regard porté sur celle-ci. Quant à cette recherche de la drôlerie et de l'insolite dans la représentation du réel, à quel impératif répond-elle ? Mode de résilience, selon Pourtois et Cyrulnik². Fonction cathartique, saine réaction de défense face à un affect pénible, soutenait Freud :

[L']humour peut être considéré comme la manifestation la plus élevée de ces réactions de défense. Il dédaigne de soustraire à l'attention consciente, comme le fait le refoulement, le contenu de la représentation lié à l'affect pénible et il triomphe ainsi de l'automatisme de défense ; pour ce faire, il trouve moyen de soustraire au déplaisir son énergie déjà prête à se déclencher et de transformer cette énergie en plaisir par la voie de la décharge³.

Nous le verrons à propos des Amérindiens, ce plaisir thérapeutique de l'humour génère aussi parfois chez eux des formes d'esprit plus caustique à l'égard du missionnaire : ironie, sarcasme et diverses formes sournoises de jeux de langage avec celui qui ne connaît pas leur langue. Par l'agressivité qu'elles supposent à l'égard du jésuite, ces stratégies d'énonciation/dénonciation s'éloignent du sourire bon enfant provoqué par simple mot d'esprit. Distinct du rire, l'effet de sens généré par un tel humour n'a rien de forcément comique. Il relève même parfois d'une philosophie et d'une éthique pessimistes⁴. Nous verrons à propos de l'humour amérindien qu'il se déploie dans un contexte des plus sombres où s'affrontent deux visions du monde irréconciliables : celle des cosmogonies autochtones et celle de l'apologétique missionnaire. Au rebours de l'idée commune d'un humour insouciant, gardons donc à l'esprit la dimension agonique de l'humour. L'indique assez l'étymologie du terme : l'humour a ses *humeurs*, parfois sombres et querelleuses, qui dressent l'humoriste contre la sottise humaine ou l'injustice sociale.

-
2. JEAN-PIERRE POURTOIS et BORIS CYRULNIK (dir.), *École et résilience*, Paris, Odile Jacob, 2007.
 3. SIGMUND FREUD, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* [1905], Paris, Gallimard, 1930 (Marie Bonaparte et D^r M. Nathan, trad.) ; réimpression : Paris, Gallimard, 1969, coll. Idées, p. 362.
 4. Pour une recension critique des travaux sur l'humour, l'ironie et les formes assimilées au comique, voir les articles de BERNARD GENDREL et PATRICK MORAN sur le site FABULA : http://www.fabula.org/atelier.php?Humour%2C_comique%2C_ironie (visité le 23 septembre 2013).

Face aux pouvoirs (politiques, religieux), face à la censure, l'humour oppose pointes et esquives. Ainsi faisaient au Québec Valentin Jautard et Fleury Mesplet : « Tant pis, tant mieux ! », scandaient-ils en 1779 dans la *Gazette de Montréal*, à la veille d'être jetés en prison. Cent soixante ans plus tard, Albert Camus et Pascal Pia useront du même humour grinçant dans *Le Soir républicain* d'Alger (interdit en 1940). Qu'il s'agisse de la guerre d'indépendance américaine et de ses échos au Québec, ou encore des contrecoups de la Seconde Guerre mondiale en Algérie, sans oublier les acrobaties verbales de Napoléon Aubin dans *Le Fantastique* durant les Rébellions de 1837-1838, l'humour explose en temps de guerre et de censure. Il expose aussi ceux qui l'exercent aux pires dangers.

Qu'en est-il en temps de paix ? La marchandisation de la culture et la jovialité grand public où nous baignons actuellement génère une forme d'« humour » plutôt inconséquent. Naïvement plaisant et complaisant, l'humoriste post-moderne foisonne aujourd'hui, intervenant sur tout et sur rien. Sauf exception, il se complaît dans la facilité de blagues éruptées sur un plateau de télévision ou sur une scène de « *Juste pour rire/Just for Laugh* ». Je ne m'étendrai pas ici sur « l'intégrisme de la rigolade » déjà vilipendé par François Lyvonnnet, ni sur la « société humoristique » analysée par Gilles Lipovetsky dans *L'ère du vide*⁵. Ces remarques préalables ne sont ici destinées qu'à marquer l'importance du contexte sociopolitique dans l'appréciation du phénomène humoristique, qu'on travaille sur le contemporain ou sur une période plus ancienne, comme je m'y emploierai à présent.

Engagé dans une archéologie de l'humour au Québec⁶, j'en propose ici une approche préliminaire en m'intéressant à un aspect souvent négligé de la culture amérindienne : le sens de l'humour et de la dérision⁷. Ces traits d'esprit m'apparaissent comme une réaction salutaire au surgissement des Européens en Amérique. Si ces derniers partagent un point de vue occidental sur ces neuves terres peuplées de « Sauvages », l'œil de l'explorateur, celui du colon, du soldat, comme celui du missionnaire ne visent pas les mêmes objets. Tout en participant d'une même entreprise colonisatrice, chacun des nouveaux venus perçoit différemment

-
5. Voir FRANÇOIS LYVONNET, *Homo comicus ou L'intégrisme de la rigolade*, Paris, Fayard, 2012 et GILLES LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 2012, coll. Folio Essais. Je reviendrai à une autre occasion sur ces aspects de la culture humoristique de notre XXI^e siècle.
 6. Ce vaste programme appuyé par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada couvre la période XVII^e-XIX^e siècle ; il fera l'objet de plusieurs livraisons dans les *Cahiers des Dix*.
 7. Il va de soi que j'avance ici sur les brisées de Rémi Savard dont je convoquerai bientôt les travaux sur ce sujet.



Paul Le Jeune [vers 1640]. Fonds J.-E. Livernois Ltée.
– Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
Centre d'archives de Québec — BANQ
P560,S2,D1,P695

l'autochtone qui, pour sa part, réagit différemment à ces regards, selon qu'il est allié ou ennemi, fraîchement mis en contact, ou déjà habitué à l'intrus. Car intrusion il y eut, une irruption qui, en raison du simple contact biologique avec ces populations, provoqua l'hécatombe qu'on sait chez les nations les plus proches des Français d'alors⁸. L'autre type d'intrusion qui m'intéresse ici est celle du missionnaire dont le discours évangéliste suscite chez les néophytes certaines réactions de défense relevant de l'humour, du rire et de la badinerie : l'allure « mocqueuse et gausseuse » des Amérindiens, citée en exergue. N'y faut-il pas voir une saine réaction à la violence évangélisatrice exercée par les jésuites sur ceux qu'ils nomment « ces Barbares, plongés dans les ténèbres de l'erreur et dans un Océan de débauches⁹ » ? Sur les rives du Saint-Laurent, deux visions du monde, deux discours, deux *paroles* s'affrontent alors. Voyons donc comment se déploie celle du jésuite

Paul Lejeune. Les conditions « extrêmes » dans lesquelles il pratique son apostolat méritent toute notre attention¹⁰.

8. DENYS DELÂGE, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991, p. 96-104.
9. Père FRANÇOIS LE MERCIER, *Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France es années 1666-1667*, vol. III, Québec, Augustin Côté, 1858, p. 13.
10. Dans l'abondante production que représentent les *Relations des Jésuites en Nouvelle-France*, je me limite ici à Paul Lejeune qui est considéré par son biographe comme « le fondateur des missions des Jésuites du Canada » et « le plus abondant et le plus efficace des rédacteurs des *Relations des Jésuites* » : LÉON POULIOT, « Le Jeune, Paul », *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*. Le choix de sa *Relation de 1634* s'explique aussi par l'intérêt littéraire de ce texte, intérêt amplement exposé dans l'édition critique que Guy Lafèche lui a consacrée. Je tire principalement de ces deux sources les données biographiques sur Lejeune (que j'orthographe d'un mot en suivant Lafèche) et sur les autres personnages mentionnés.

L'élève de ses élèves

Quand, à l'âge de quarante et un ans, Paul Lejeune débarque à Québec le 5 juillet 1632, il découvre une colonie dévastée par trois années d'occupation anglaise sous les frères Kirke. Rien de réjouissant pour le nouveau supérieur des Jésuites de Nouvelle-France. Le Canada rétrocédé, l'œuvre missionnaire amorcée par les Récollets en 1615 doit repartir à zéro, comme le rappelle Guy Laflèche¹¹. Pour mener à bien son apostolat, le jésuite choisit d'apprendre la langue des Montagnais, non pas à Québec auprès d'un Amérindien, ou assisté par un truchement français, mais *in situ* : *immergé* dans une « mission volante ». C'est dire qu'à la façon de plusieurs de ses prédécesseurs avant lui (dont Jean de Brébeuf), Lejeune hiverne avec une vingtaine de Montagnais durant leur expédition de chasse. Leur « cabane » est son laboratoire apostolique et linguistique. La « cabane » du chef Mestigoït abrite aussi son farouche frère le sorcier Carigonan, ainsi que Pastedechouan, baptisé mais apostat. De Carigonan qu'il appelle le Sorcier, ou le « jongleur », Lejeune dit le plus grand mal. Quant à Pastedechouan, baptisé par les Récollets, ceux-ci l'avaient naguère envoyé en France pour y étudier durant cinq ans. À son retour, il avait enseigné le montagnais au frère Sagard, mais à présent il rechignait à en faire de même avec Lejeune. D'où l'ire du jésuite à son endroit : « Apostat, renégat, excommunié, athée, valet d'un Sorcier¹² ».

Du 18 octobre 1633 au 9 avril 1634, Lejeune affronte donc avec cette petite communauté les rigueurs de l'hiver, l'itinérance et la famine. Mais il se heurte aussi à l'incrédulité des uns et à l'hostilité des autres, principalement le sorcier ou *manitousiou* qui dispute au jésuite toute forme d'autorité sur les siens. Pour le missionnaire comme pour ses prédécesseurs, l'épreuve est tout aussi physique que psychologique et intellectuelle. Isolé dans le groupe, il est méprisé pour sa faible constitution : « Tous les Sauvages se mocquaient de moi de ce que je n'étois pas un bon cheval de malle, me contentant de porter mon manteau qui estoit assez pesant, un petit sac où je mettois mes menues nécessités et leurs gausseries qui

11. Introduction à la *Relation de 1634 de Paul Lejeune. Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, édition critique par Guy Laflèche, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. viii (ci-après : *Relation de 1634*, suivi de la page). Plus loin, p. 8, Laflèche cite les statistiques de Marcel Trudel pour 1627 : « ce qui nous donne, pour une période de douze ans d'apostolat, un total de 54 baptisés, dont 39 meurent après leur baptême et 2 [...] ne persévèrent pas. Que reste-t-il pour constituer cette première chrétienté ? Un petit groupe de 15 indigènes ! » : MARCEL TRUDEL, *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. II, Montréal, Fides, 1971, p. 351.

12. *Relation de 1634*, p. 260. Ce Pastedechouan n'aurait-il pas inspiré le « Sauvage éclairé » de Voltaire, dans *Le Huron ou l'Ingénu* (1767), œuvre qui cite dès le premier chapitre la grammaire huronne du père Sagard ?

me pesoient pas tant que mon corps [...]»¹³. » Le missionnaire n'a pour se défendre que sa foi. Mais il ne peut la communiquer que par le verbe, alors même qu'il ne maîtrise pas encore leur langue. Guy Laffèche montre bien le dilemme du prêtre dans l'apprentissage de l'idiome en vue d'une cathéchèse :

Or cette technique est ambiguë sinon contradictoire : instruire suppose s'instruire ; et c'est ici que l'entreprise missionnaire est proprement révolutionnaire : la subversion implique qu'on épouse préalablement la version à détruire ou à convertir. Qu'est-ce qu'apprendre la langue sinon (com)prendre les signes économiques, sociopolitiques et culturels d'une société, son langage¹⁴ ?

Exposé à cette culture qu'il doit intégrer pour la mieux désintégrer, Lejeune se trouve fort démuni. Face à ce monde hostile, de quelle utilité sont ces connaissances livresques, philosophiques, théologiques, l'érudition classique, comme la rhétorique qu'il possède au plus haut degré ? N'a-t-il pas lui-même enseigné le *Ratio studiorum* de Rennes à Bourges, en passant par Nevers, Caen et Rouen ? Le prédicateur et Supérieur de la Résidence de Dieppe (1630-1631), le Supérieur des jésuites de la Nouvelle-France (1632) devient en 1633 l'élève de ses élèves montagnais (dont Pastedechouan). Lejeune doit non seulement oublier son français, mais, si j'ose dire, y perdre son latin : « D'où provient que je les fais souvent rire en parlant, en voulant suivre l'œconomie de la langue Latine ou Française¹⁵. » « L'an passé je faisais le Cathéchisme en bégayant à bon nombre d'enfants¹⁶ », écrit-il au chapitre intitulé « Des moyens de convertir les Sauvages ». Plus loin : « je leur dis pour conclusion que j'étois un enfant, et que les enfans faisoient rire leurs pères par leur bégaiement, mais qu'au reste je deviendrois grand dans quelques années, et qu'alors sçachant leur langue, je leur ferois voir qu'eux-mêmes sont enfans en plusieurs choses¹⁷ ». De fait, la harangue qu'il leur sert « en leur langue » déclenche l'hilarité générale : « ils avoient envie de rire, car je prononce le Sauvage comme un Allemand prononce le François. Leur voulant donner ce contentement, je me mis à discourir, et eux à s'esclatter de rire ; eux bien aises de gausser, et moy bien joyeux d'apprendre à parler ».

Dans ce cas-là, la stratégie s'avère efficace (il s'agit d'un festin offert par son hôte). C'est alors dans la bonne humeur que Lejeune joue d'autodérision et parvient ainsi à leur donner une leçon d'astronomie. Mais au terme de celle-ci, le jésuite revient à ses moutons : « j'ay bien d'autres véritéz plus grandes à vous

13. *Relation de 1634*, p. 144-145.

14. *Ibid.*, p. xxxiii.

15. *Ibid.*, 110.

16. *Ibid.*, p. 25.

17. *Ibid.*, p. 136.

dire, quand je sçauray parler. Tu as de l'esprit, me dirent-ils, tu sçauras bien tost nostre langue. » Et Lejeune de conclure : « Ils se sont trompés. » En effet, si par leur aspect concret, les observations sur la lune, le soleil et la terre éveillent l'attention des Montagnais, il en va autrement des considérations métaphysiques. La formulation d'abstractions exige du jésuite une tout autre maîtrise du langage amérindien.

C'est ce qui ressort du chapitre 11 de cette *Relation* intitulé « De la langue des Sauvages Montagnais ». À la suite de Biard et de Lalemand, Lejeune se désespère d'un langage peu doté pour l'abstraction, mais riche d'une surabondance lexicale pour les objets et, surtout, d'une incroyable complexité morphologique. La mémoire défaillante de Lejeune n'y suffira point, confie-t-il au père Barthelemy Jaquinot, Provincial de France, à qui s'adresse la *Relation*. « J'écrivis l'an passé que leur langue étoit très riche et très pauvre, toute pleine d'abondance et de disette¹⁸ », rappelle Lejeune, en multipliant d'abord les exemples de cette « pauvreté ». On aura compris qu'au premier rang des concepts « inaccessibles » aux Montagnais figurent selon le jésuite « les mots de piété, de dévotion, de vertu ». Viennent ensuite « le langage des Théologiens, des Philosophes, des Mathématiciens, des Médecins, en un mot de tous les hommes doctes ». Suivent « les noms d'une infinité d'arts qui sont en nostre Europe » : autant dire tout ce qui relève de la religion et de la culture lettrée occidentales¹⁹.

On ne saurait sans anachronie s'étonner aujourd'hui de cet européocentrisme. Mais comment expliquer chez Lejeune cette forme de nominalisme présumant que l'objet n'existerait qu'une fois désigné par la langue ? Que faire alors des comportements et des coutumes admirables que rapporte par ailleurs le relateur²⁰ et qui témoignent d'indiscutables qualités morales chez ces « Barbares » : bonté, esprit, patience, enjouement, courage, simplicité, entraide, abnégation, etc.²¹ ? Tout se passe comme si ces vertus déduites de leurs com-

18. *Ibid.* Les citations suivantes proviennent des p. 107-108.

19. Il en va autrement de la considération des Jésuites pour les cultures asiatiques auxquelles ils étaient exposés dans leurs missions et qui exigeaient d'eux plus de douceur et de « séduction » dans l'apostolat. Voir à ce sujet : Réal Ouellet, « Monde sauvage et monde chrétien dans les Relations des jésuites » *Littératures classiques*, n° 22, automne 1994, p. 65. Réal Ouellet y évoque la remarque du père Brébeuf en 1636 : « Je ne prétends pas icy mettre nos Sauvages en parallèle avec les Chinois, Japonnois, & autres Nations parfaitement civilisées ; mais seulement les tirer de la condition des bestes où l'opinion de quelques uns les a déduits ».

20. Je suis ici Réal Ouellet qui emploie « relateur » au lieu de « relationnaire » (désignant l'auteur des *Relations*).

21. *Relation de 1634* : chapitre 5 (« Des choses bonnes qui se trouvent dans les Sauvages », p. 61-65.



« Jongleur qui vient guérir un malade », gravure de Bernard Picart (1673-1733).

Planche 188 tirée de *Histoire des religions et des mœurs de tous les peuples du monde, avec six cents gravures, représentant toutes les cérémonies et coutumes religieuses, dessinées et gravées par le célèbre B. Picart ; publiées en Hollande par J. F. Bernard*. Deuxième édition, tome 2, chez l'Éditeur, rue des Marais, N° 18, faubourg Saint-Germain ; H. Nicolle, à la Librairie stéréotype, rue de Seine, N° 12 (collection privée).

portements n'avaient pas de mots propres en montagnais et, partant, n'entraient pas en considération :

tout cela ne se trouve point ni dans la pensée, ni dans la bouche des Sauvages, n'ayans ni vraie religion ni cognoissance des vertus, ni police, ni gouvernement, ni Royaume, ni République, ni sciences, ni rien de tout ce que je viens de dire, et par conséquent, toutes les paroles, tous les termes, tous les mots et tous les noms qui touchent ce monde de biens et de grandeurs, doivent estre défalqués de leur dictionnaire : voilà une grande disette²².

Comme on le voit, l'autre présupposé du missionnaire est que ces « barbares » sont dépourvus de « vraie » religion, de « vraies » valeurs, d'organisation sociale et de connaissances « scientifiques », etc. À l'époque de Sagard, de Biard et de Lejeune, seule la langue de l'autre présente un intérêt culturel (et stratégique). Si, comme « curiosités », ils donnent lieu à des descriptions, les autres volets de la culture amérindienne font surtout obstacle à l'apostolat missionnaire. Pour les « Robes noires » comme pour les autorités civiles et militaires, les traits culturels de l'autre sont difficilement assimilables. Champlain lui-même, dont on sait l'importance qu'il accorde aux alliances avec les nations montagnaises, algonquines et huronnes, n'apprécie guère l'art de la guerre indienne²³. Et que dire de leur médecine ? Quand il aborde le sujet à propos du chamane ou *Oqui*, le fondateur de Québec ironise : hasard de la guérison qui s'effectue selon lui « plustot par heureuse rencontre, & d'avanture, que par science, ce qui leur confirme leur fausse créance, pour estre persuadez qu'ils sont guaris par le moyen de ces cérémonies²⁴ ». Lejeune, pour sa part, énumère trois sortes de médecine naturelle parmi les Sauvages : la fameuse suerie, une forme de saignée (alors fort en vogue chez les esculapes de la Faculté) et un émétique à base d'écorces de bouleau. Tout en décrivant ces traitements qu'il dut parfois lui-même aider à administrer, Lejeune s'en méfie : « Ils m'ont souvent voulu donner cette potion pendant que j'estois malade, mais je ne la jugeois pas à mon usage²⁵. » Voici comment les Français appréhendent alors les « arts » (au sens d'activités ou de disciplines) pratiqués par les autochtones.

22. *Ibid.*, p. 108.

23. « Il ne conçoit pas l'écart culturel qui le sépare des Hurons et met sur le compte de l'indiscipline ou de la "fantaisie" leur comportement, qui relève en réalité d'une conception différente de l'art militaire. » FRANÇOIS-MARC GAGNON, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Éditions Libre Expression, 1984, p. 64.

24. *Ibid.*, p. 79.

25. *Relation de 1634*, p. 149. Voir la gravure de Bernard Picart « Jongleur qui vient guérir un malade » reproduite ci-contre.

Quant à la valeur esthétique des productions indiennes, comment alors l'apprécier²⁶ ?

L'historien de l'art François-Marc Gagnon rappelle l'attitude du père Lemerrier en 1667, ou des pères Allouez et Dablon en 1670 qui, découvrant des sculptures auxquelles les Amérindiens vouaient un culte, choisissent de détruire ce qu'ils nomment des « idoles » ou « faux dieux » : « Pour oster cette occasion d'idolatrie, nous l'avons fait enlever, à force de bras, & l'avons jette au fond de la rivière, pour ne paraistre plus jamais²⁷. » Lejeune désigne les peintures iroquoises ou montagnaises par le mot « marmousets » qui renvoie aux figurines grotesques ornant les portails d'églises au Moyen Âge. Pour le jésuite, « les Sauvages ne savent point l'art de peinture ». Gagnon voit plutôt dans ces représentations indiennes « un système de notation symbolique assez complexe ». Il distingue à ce sujet l'appréciation plutôt favorable des missionnaires sur les arts décoratifs amérindiens (ornementation des costumes et de la coiffure), du jugement porté sur les arts figuratifs (peintures, sculptures et masques rattachés au culte). Pour Gagnon, la dimension religieuse (ou « superstitieuse ») des arts de la représentation ne peut que fausser le jugement esthétique des missionnaires²⁸.

Il en va de même du culte des morts ou de la cosmogonie amérindienne : pourtant fort bien observées par les relateurs, ces « créances » entrent en conflit avec les vérités évangéliques et font l'objet d'appréciations paternalistes ou carrément ironiques : « Leur religion, ou plustost superstition, écrit Lejeune, consiste encore à prier : mais ô mon Dieu ! quelles oraisons font ils ? Le matin les petits enfans sortans de la cabane, s'escrient à pleine teste [...], venez porcs épics, venez castors, venez eslans, voilà toutes leurs prières²⁹. » On imagine dans quelle estime le jésuite tenait l'animisme des Amérindiens, tout comme le panthéisme de leur « créance » en matière de cosmogonie. Évoquant le personnage mythique de Messou qui avait « réparé » le Monde et son bestiaire, Lejeune ironise encore : « [l]es aînés de tous les animaux sont les cadets du Messou ; le voilà bien

26. Je renvoie au récent travail de LAURIER LACROIX sur « L'art des Huronnes vu par le frère récollet Gabriel Sagard en 1623-1624 » : *Les Cahiers des Dix*, n° 66 (2012), p. 322-338. L'auteur insiste sur le regard sympathique porté par Sagard sur ces productions artistiques, attitude méritoire pour l'époque, en comparaison de celle des jésuites. Laurier Lacroix conclut que le récit de Sagard « force à se représenter la riche culture visuelle des Hurons et l'inventivité de leur art fondé sur des moyens tout à fait appropriés à leur environnement et répondant à des fonctions décoratives, ludiques et rituelles, en lien avec leur cosmogonie » : p. 338.

27. FRANÇOIS-MARC GAGNON, *Ces hommes dits sauvages [...]*, op. cit., p. 87.

28. *Ibid.*, p. 94-95.

29. *Relation de 1634*, p. 50-51.

apparenté : le brave réparateur de l'Univers est le frère aîné de toutes les bestes³⁰ ». Sur ce point Denys Delâge montre bien que « pour les missionnaires, le rapport des Amérindiens aux animaux les fait basculer dans la nature alors qu'aux yeux de ces derniers il est inscrit dans la culture puisque les animaux en font partie³¹ ». Cette idée sera reprise par Lahontan dans ses *Dialogues*, comme le note Réal Ouellet :

Quand Adario lance à la blague que les Hurons pourraient imaginer Dieu sous les traits d'un castor, comme les catholiques se représentent le saint Esprit sous la forme d'une colombe, il recourt à une analogie fréquemment utilisée au XVIII^e siècle pour affirmer que les croyances, tout comme les pratiques religieuses, sont liées à l'éducation, aux conditions de vie [...] ³².

Disons pour conclure sur ce point que malgré toute la bonne volonté de Lejeune et son généreux dévouement pour sa mission, les traits culturels des Montagnais sont inassimilables à sa religion et à sa culture lettrée. À ce chapitre, selon Denys Delâge, le jésuite des *Relations de 1634* ne serait pas plus ouvert que le récollet du *Grand voyage du pays des Hurons* (1632) : « Au lieu de convier le lecteur à la rencontre du Huron et du Français, le narrateur nous raconte la rencontre du païen et du chrétien, du barbare et du civilisé³³. » Comment pourrait-il en être autrement à cette étape tout embryonnaire de la rencontre ethnographique ? Les préoccupations anthropologiques de Joseph-François Lafitau n'apparaîtront qu'au siècle suivant³⁴. En 1634, Lejeune affronte donc comme il le peut la réalité complexe du monde montagnais. Demandons-nous à présent comment ses hôtes réagissent à l'évangélisation.

30. *Ibid.*, p. 33.

31. Cité par LAURIER LACROIX, « L'art des Huronnes vu par le frère récollet Gabriel Sagard en 1623-1624 », *loc. cit.*, p. 333.

32. Introduction à LOUIS-ARMAND DE LOM D'ARCE BARON DE LAHONTAN, *Dialogues avec un sauvage*, édition établie par RÉAL OUELLET, Montréal, Lux Éditeur, 2010, coll. Mémoire des Amériques, p. 34.

33. Denys DELÂGE, *Le Pays renversé [...]*, *op. cit.*, p. 60. Ce jugement de Denys Delâge paraît un peu sévère aux yeux de Réal Ouellet qui nuance ainsi le propos : « Sagard me semble plutôt curieux de connaître, toujours à l'affût, l'œil myope suivant les mouvements du groupe qu'il observe au milieu duquel il vit plutôt agréablement. Avec lui on est plus près de François que d'Ignace. » (communication à l'auteur, 5 novembre 2013).

34. MICHÈLE DUCHET, *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1984, p. 30-52.

Insolite et insolences de l'humour

À l'ironie dévalorisatrice de Lejeune et à l'éloquence religieuse inspirée du *Ratio Studiorum* jésuite répondent le ludisme amérindien et ce don de la parole dont la plupart des observateurs européens constatent alors l'importance. André Vachon en a livré moult exemples dans son *Éloquence indienne*³⁵. En Nouvelle-France, cet art oratoire s'exprime dans la plupart des manifestations traditionnelles algonquines, huronnes et iroquoises, mais aussi dans les nouvelles relations que leur imposent les colonisateurs (harangues, ambassades, traités, rencontres officielles, etc.). Mais qu'en est-il de cette verve dans le quotidien des échanges avec le missionnaire, quand ce dernier brandit les mystères de son dogme au fin fond des bois ? Nous verrons à présent les voies que prend la voix amérindienne pour réagir à la catéchèse et les formes d'humour auxquelles s'adonnent les « Sauvages » face à Paul Lejeune.

Le trait principal du tempérament montagnais est, on l'a vu, la moquerie, l'impertinence et le sens de la badinerie. Citons ce long passage de Lejeune dont on ne livre souvent qu'un court extrait qui ne rend pas assez justice au type de raillerie prisée par les interlocuteurs du jésuite :

Je ne croi pas qu'il y ait de nation sous le ciel plus mocqueuse et plus gausseuse que la nation des Montagnais. Leur vie se passe à manger, à rire, et à railler les uns des autres, et de tous les peuples qu'ils cognoissent ; ils n'ont rien de sérieux, sinon par fois l'extérieur, faisant parmi nous les graves et les retenus, mais entr'eux sont de vrais badins, de vrais enfans qui ne demandent qu'à rire. Je les faschois quelquefois un petit, notamment le Sorcier, les appelant des enfans, leur témoignant que je ne pouvois asseoir aucun jugement asseuré sur toutes leurs responses : car si je leur demandois d'un, ils me disoient d'autre, pour trouver sujet de rire et de gausser, et par conséquent je ne pouvois connoistre quand ils parloient sérieusement, ou quand ils se mocquoient. La conclusion ordinaire de leurs discours et de leurs entretiens, est : En vérité nous nous sommes bien mocqués d'un tel³⁶.

Traiter d'« enfans » les Montagnais qui le « mocquent », c'est, pour Lejeune, renouer avec la représentation occidentale des peuples autochtones dont, explique Denys Delage, « le degré de civilisation [...] aurait correspondu à l'« enfance » de

35. ANDRÉ VACHON, *Éloquence indienne*, textes choisis, présentés et annotés par André Vachon, Montréal et Paris, Fides, 1968. Je remercie Réal Ouellet qui me signale à ce propos le grand discours de la Grangula devant le gouverneur de la Nouvelle-France, M. de la Barre, en 1684 (deuxième partie de la lettre VII des *Nouveaux voyages* de Lahontan).

36. *Relation de 1634*, p. 66.

l'humanité³⁷ ». C'est aussi constater que, pour parvenir à élever ces enfants dans la foi, le missionnaire doit devenir leur élève : leur enfant. Lejeune n'a-t-il pas dû se plier à leur jeu pour gagner leur attention ? On aura noté la rouerie des interlocuteurs du missionnaire quand ils miment le sérieux pour mieux berner leur hôte. Or, quoi de plus sérieux que le salut de leur âme et quoi de plus irritant pour le jésuite que leur coupable insouciance et, dirions-nous, leur « insoutenable légèreté » ? Tout indique pourtant que, loin de refléter chez eux une forme de superficialité, leur attitude révèle une fine stratégie de défense contre l'évangélisation et une profondeur de vue dans l'argumentaire quand ils retournent insolemment le raisonnement qu'on leur sert. Cela transparait surtout dans l'importance qu'ils accordent aux songes prémonitoires dont le jésuite a le malheur de se moquer : « [et] me demandoient : À quoi crois tu donc, si tu ne crois à tes songes ? Je crois en Celui qui a tout fait, et qui peut tout. Tu n'as point d'esprit, comment peux-tu croire en lui, si tu ne le vois pas ? »

Désarmé par une telle répartie, le pauvre homme perd prise et conclut, de guerre lasse : « Je serois trop long de rapporter toutes les badineries sur ces subjects³⁸. » Ces plaisanteries opposées au sérieux du missionnaire sont une forme d'humour salubre chez ces individus dont on remet en cause les « créances », les « arts » et les productions esthétiques : tout ce nous nommerions aujourd'hui leur patrimoine culturel immatériel. Un tel mépris pour leur culture pourrait dresser ces farouches guerriers contre l'importun. Lejeune est fort conscient du danger qui le guette car le rêve du Montagnais n'a rien d'innocent : « Ils ont [...] une grande croyance à leurs songes, s'imaginans que ce qu'ils ont veu en dormant doit arriver, et qu'ils doivent exécuter ce qu'ils ont resvé : ce qui est un grand malheur car si un Sauvage songe qu'il mourra s'il ne me tuë, il me mettra à mort à la première rencontre à l'escart³⁹. » C'est pourquoi le jésuite évite autant que possible l'affrontement direct et biaise en plaisantant lui aussi, jouant alors, comme on l'a vu, d'autodérision.

Le seul avec qui la plaisanterie coupe court, c'est le Sorcier : « conjecturez quel traitement je peux avoir reçu de ces Barbares qui adorent ce misérable Sorcier contre lequel le plus souvent j'avois guerre déclarée. J'ai creu cent fois que je ne sortirois jamais de ceste meslée que par les portes de la mort⁴⁰ ». Avec Carigonan, le ton monte et les menaces verbales atteignent un paroxysme. On hurle

37. DENYS DELÂGE, « Modèle coloniaux, métaphores familiales et changements de régime », *Les Cahiers des Dix*, n° 60 (2006), p. 35.

38. *Relation de 1634*, p. 42.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 123.

sous la tente et, confie Lejeune : « à force de crier je me fais entendre⁴¹ ». Et que dire des brimades physiques ? Ayant emprunté le manteau de Lejeune pendant plus d'un mois, le Sorcier le lui rend tout souillé de « flegmes et autres immondices ». Au missionnaire qui s'en offusque, l'autre lui répond malicieusement : « Tu dis que tu veux estre Montagnais et Sauvage comme nous : si cela est, ne sois pas marri d'en porter l'habit ; car voilà comme sont faites nos robbes⁴². » L'humour se fait sarcasme. À une autre occasion, Carigonan le piège en lui faisant écrire en montagnais des obscénités que le jésuite ne comprend pas, mais qu'à sa grande honte il prononce à haute voix devant ses hôtes⁴³. Le pauvre missionnaire devient alors le jouet des Amérindiens qui lui imposent un exercice hilarant (pour eux) d'humour involontaire. Tout repose, on le voit, sur l'apprentissage faussé de la langue montagnaise. Soucieux de contrer l'évangélisation des leurs, le Sorcier interdit qu'on enseigne au jésuite. Pastedechouan obtempère. Lejeune évoque alors « la perfidie de l'Apostat, qui, contre sa promesse, et nonobstant les offres que je lui faisois, ne m'a jamais voulu enseigner ; voire sa déloyauté est venue jusques à ce point de me donner exprès un mot d'une signification pour un autre⁴⁴. »

Comment l'homme de Dieu pourrait-il propager la bonne parole dans des mots pervertis par le Malin ? En 1634, l'ancien prédicateur de la Résidence de Dieppe désespère de pouvoir un jour argumenter avec ses Innus : « je ne croi quasi pas pouvoir jamais parler les langues des Sauvages avec autant de liberté qu'il seroit nécessaire pour leur prescher, et répondre sur le champ sans broncher, à leurs demandes et à leurs objections ». Une des rares fois où on lui permet de s'exprimer devant une large audience, Lejeune y va d'un long parallèle (en français) entre le fils de Dieu et le Manitou, l'Univers et le principe qui le gouverne. Mais sa superbe harangue tombe à plat pour le Sorcier : « Tu ne sçais ce que tu dis, me repartit-il, apprends à parler et nous t'entendrons. » Intimé de traduire alors à l'auditoire la prédication du jésuite, l'Apostat Pastedechouan refuse derechef : « ce misérable Renégat, craignant de déplaire à son frère [Carigonan], ne voulut jamais ouvrir la bouche⁴⁵ ».

Désormais, l'échange verbal ne peut s'effectuer qu'entre Lejeune et son pire détracteur, le Sorcier qui souligne avec une cruelle logique les contradictions du jésuite. Goûtons dans le dialogue qui suit l'humour grinçant de cet Amérindien

41. *Ibid.*, p. 112.

42. *Ibid.*, p. 75.

43. *Ibid.*, p. 122.

44. *Ibid.*, p. 112.

45. *Ibid.*, p. 140.

et la façon dont il joue sur le paradoxe du chrétien (on songe à l'aphorisme de Pascal : « La vraie éloquence se moque de l'éloquence ») :

Le Sorcier me demanda si en vérité j'aimois l'autre vie, que je lui avois figuré remplie de tous biens. Ayant répondu que je l'aimois en effect, et moi, dit-il, je la haïs, car il faut mourir pour y aller, et c'est de quoi je n'ai point d'envie ; que si j'avois la pensée et la créance que ceste vie est misérable et que l'autre est pleine de délices, je me tuerois moi mesme pour me délivrer de l'une et jouir de l'autre. Je lui repars que Dieu nous deffendoit de nous tuer, ni de tuer autrui et que si nous nous faisons mourir, nous descendrions dans la vie de malheur, pour avoir contrevenu à ses commandements. Hé bien, dit-il, ne te tue point toi mesme, mais moi je te tuerais pour te faire plaisir afin que tu ailles au Ciel, et que tu jouisses des plaisirs que tu dis. Je me sousris, lui répliquant que je ne pouvois pas consentir qu'on m'ostast la vie sans pécher : je vois bien, me dit-il en se moquant, que tu n'as pas encore envie de mourir, non plus que moi [...] ⁴⁶.

On aura senti sous la légèreté du propos et son tour assez plaisant la sourde menace à l'endroit du missionnaire : « mais moi je te tuerais pour te faire plaisir afin que tu ailles au Ciel » ! Humour noir s'il en est. N'oublions pas que la mort guette ces soldats de Dieu qui, dans les années 1642-1649, donneront huit des leurs au martyrologe canadien. Si la majorité d'entre eux furent tués par des Iroquois, le père Noël Chabanel, lui, le fut par un Huron apostat nommé Honarreenna ⁴⁷. Celui-ci aurait agi « en haine de la foi ». Dix ans avant le martyre de René Goupil, Lejeune courait assurément le même danger avec Pastedechouan, son traducteur récalcitrant et le frère de celui-ci, le sorcier Carigonan.

L'humour, à la vie à la mort

Le missionnaire, l'apostat et le sorcier : ce trio dont Guy Lafèche a si bien exposé les tensions illustre à mon sens l'aporie de l'évangélisation en Nouvelle-France et le rôle de l'humour amérindien dans l'échec de Lejeune. La raison veut qu'on ne baptise pas sans une sérieuse catéchèse, professe Lejeune. Mais la foi ne se peut instruire que dans la langue du catéchumène. Or le néophyte qui doit enseigner cette langue au jésuite est un apostat qui se gausse de l'Évangile et plaisante de tout et de rien, comme le font les Montagnais, « nation moqueuse et gausseuse ». Comment transiger avec leur humour coutumier et, dans le cas de Pastedechouan, avec des plaisanteries de mauvais goût et un net rejet du christianisme ? Pastedechouan n'est-il pas lui-même l'exemple criant de l'échec de

46. *Ibid.*, p. 163. Force est de comprendre que cet échange était traduit par Pastedechouan, le frère du Sorcier.

47. Léon POULIOT, « Chabanel, Noël », *DBC* (en ligne).

l'évangélisation, lui qui, jeune prosélyte envoyé en France, fut baptisé Pierre-Antoine à douze ans ? Il passe alors cinq ans en métropole où il apprend le français et le latin, parrainé par le prince de Guéménée⁴⁸. De retour au Canada, le petit francisé enseigne le montagnais au frère Sagard chez les récollets de Québec (on lui attribue même la rédaction d'un dictionnaire). Mais une trop longue fréquentation des Français lui fait presque oublier sa langue natale. C'est de force qu'on renvoie donc l'acculturé vers Tadoussac pour s'y ressourcer... alors même que les frères Kirke s'emparent de la colonie ! « En 1629, écrit Guy Laflèche, si on ne peut affirmer qu'il passe au service de l'occupant [anglais], il est par contre certain qu'il a tenté, avec ses frères, d'en tirer le maximum de profit⁴⁹. » C'est durant l'occupation anglaise que le jeune homme aurait apostasié. Après avoir joué l'interprète avec les frères Kirke, Pastedechouan en fait de même au retour des Français avec le commandant de Québec, Emery de Caën. Mais, perdant la confiance de ce dernier, Pastedechouan passe chez les jésuites où il rechigne à enseigner le montagnais au père Lejeune. Retourné chez les siens en 1633, il y est rejoint par le jésuite qui, on l'a vu, n'a pas plus de succès auprès de l'« Apostat ».

On comprend dès lors la frustration de Lejeune face au barrage que lui font les frères Pastedechouan et Carignonan. Ne leur doit-il pas son échec auprès des Montagnais⁵⁰ ? D'où sa rancune à l'égard de ces ennemis de la foi dont il se félicitera, au terme de sa *Relation*, du châtement qui les frappera bientôt⁵¹. Une mort horrible attend en effet les impies. Lejeune la racontera l'année suivante avec moult détails, mais aussi une dureté assez inattendue de la part d'un chrétien. Il est vrai que le projet missionnaire se définit lui-même comme une guerre sainte, une lutte à finir contre l'impie. « Théologie mortifère et sado-masochiste⁵² »,

48. Thomas GRASSMANN, « Pastedechouan », *DBC* (en ligne).

49. *Relation de 1634*, p. 259.

50. Sur l'échec de cette mission, voir l'analyse qu'en donne GUY LAFLÈCHE, dans *ibid.*, p. xxxvii-xli.

51. Les citations suivantes sont tirées de la *Relation* de 1635, retranscrite par Guy Laflèche : *ibid.*, p. 192 et suivantes.

52. RÉAL OUELLET, « Monde sauvage et monde chrétien dans les relations des Jésuites », *loc. cit.* p. 72. Réal Ouellet revient sur ce point en observant que le jésuite « aime le spectacle du sang versé, tel Lejeune, qui, dans sa *Relation* de 1632, réussit à nous passer deux descriptions de supplice sanglant dont il n'a pas été témoin — au moins l'un des deux. Cette fascination su sang versé apparaît bien quand on approche des côtes canadiennes et qu'on pêche des morues : “ C'estoit un plaisir de voir une si grande tuerie, & tant de sang répandu sur le tillac de notre navire. ” Passant au même endroit à la même période, Sagard prend plaisir, lui, à décrire la dorade, à voir jouer les baleines avec leurs petits. » (communications à l'auteur, 5 novembre 2013).

commente Réal Ouellet, qui ajoute : « Le missionnaire jésuite est le soldat du Christ et le Sauvage qui résiste, un suppôt de Satan⁵³. »

Force est de constater que la Robe noire n'a point apprécié les « mocqueries » de ses ouailles et leurs « bouffonneries ». Leurs blasphèmes, surtout, appelaient à ses yeux la justice des hommes comme celle de Dieu. Concernant le Sorcier, « je lui dis tout haut que s'il estoit en France, on le ferait mourir » : voilà pour le bras séculier. Mais le bûcher d'ici-bas n'est rien en comparaison de la foudre divine, « Dieu estant assez puissant pour le brusler et le jetter dans les enfers », écrit Lejeune. Dirions-nous qu'un « mauvais sort » est ainsi jeté par le jésuite sur le Sorcier ? Le fait est que Lejeune sera largement exaucé. Il l'évoquera avec une jubilation non dissimulée en insistant lourdement sur le détail de la crémation : « Dieu n'a pas manqué de l'attraper [Carigonan], car l'année n'estoit pas encore expirée que le feu s'estant mis en sa cabane [...], il a este tout *grillé, rosti* et misérablement *bruslé*, à ce que m'ont rapporté les Sauvages, non sans estonnement⁵⁴. »

En 1636, Lejeune reviendra derechef — et avec quelle insistance — sur le sort réservé à ces « âmes damnées » qui avaient osé rire de Dieu. Calciné pour l'un, noyé fou pour l'autre et mort de faim pour le dernier :

Un certain disoit que Dieu avait des pieds de laine et les mains de plomb : il me semble qu'il a eu des pieds de cerf et des bras de fer ou de bronze en la punition de quelques Sauvages. L'Apostat [...] mènera la bande. Je me suis souvent estonné, repassant par ma mémoire comme Dieu avoit foudroyé, pour ainsi dire, les trois frères avec lesquels j'ai hiverné [...]. Ils avoient eu recours à sa bonté dans leur famine extrême ; il les avoit secourus, leur donnant de quoi manger abondamment [...]. Ils n'avoient pas encore avalé le morceau que Dieu les prit à la gorge. Avant que l'année fust expirée, l'aisné qui estoit ce misérable Sorcier, qui m'a bien donné de l'exercice, fut bruslé tout vif dans sa propre maison. Le second qui estoit mon hoste [...] fut noyé, ayant perdu la cervelle [...]. Restoit l'Apostat, le plus jeune des trois. [...] le mesme carreau de foudre qui a frappé ses frères l'a réduit en cendres. Ce misérable est mort cette année de mal-faim, délaissé dans le bois comme un chien [...]⁵⁵.

Moralité : on ne plaisante pas avec Dieu. Commentant la même relation de Lejeune, Réal Ouellet conclut avec justesse : « faut-il se surprendre que la divinité présente dans les *Relations* ne soit pas le Berger de l'Évangile mais le Dieu

53. RÉAL OUELLET, « Monde sauvage et monde chrétien... » *loc. cit.*, p. 69.

54. Je souligne.

55. PAUL LEJEUNE, « De la mort misérable de quelques Sauvages » (1636), retranscrit par Guy Lafèche, *Relation de 1634*, p. 194).

vengeur de l'Ancien Testament qui écrase, brûle ou noie ceux qui osent le défier⁵⁶ ? »

De Carigonan à Adario

Au terme de ces réflexions sur l'humour des « Sauvages », retenons que, leur logique échappant à celle du jésuite, nos Montagnais n'avaient guère que l'insouciance et la dérision à opposer au missionnaire. Le choc des deux visions du monde fut tel que ni le jésuite ni les Amérindiens ne sortirent indemnes du contact interculturel — ou de l'affrontement. Nul doute que Lejeune eut à souffrir dans sa chair, son amour propre et dans sa foi tout au long de la mission volante. Pour rude qu'elle fût en l'exposant aux fureurs de l'hiver canadien et aux railleries de ses ouailles, l'épreuve ne lui procura point l'acquisition de cette précieuse langue d'évangélisation qu'il désirait quérir auprès des « enfans mocqueurs » (« de vrais badins, de vrais enfans qui ne demandent qu'à rire »). Lejeune n'acquerra que plus tard cette compétence linguistique qui lui permettra de remplir sa mission et de donner un nouvel essor à l'évangélisation⁵⁷.

Mais en 1634, l'humour badin des Montagnais lui donna la pleine mesure des difficultés à surmonter auprès d'eux. Quant à ces derniers, exposés à la faim, au froid et aux attaques iroquoises, comment pouvaient-ils de surcroît endurer cet intrus qui remettait en cause leurs créances, leurs coutumes et qui ridiculisait leurs dieux ? Au détour d'une blague ou d'un sarcasme, à travers les bribes d'échanges avortés dont témoigne le jésuite, nous avons vu la façon dont deux visions et deux discours se sont croisés sans vraiment dialoguer. L'Indien comme le jésuite campent sur leur position. Pour les autochtones, l'humour et l'ironie sont des formes d'esquives qui *trans-posent* le propos du tragique vers le comique et préservent ainsi la distance avec le missionnaire. Provoquant entre les Montagnais une connivence enjouée, l'humour est un pied de nez qui renverse la figure d'autorité, à la façon dont opérait la culture populaire, du Moyen Âge à la Renaissance durant le carnaval.

56. RÉAL OUELLET, « Monde sauvage et monde chrétien... » *loc. cit.*, p. 72.

57. « Non seulement, écrit son biographe, il acquiert la maîtrise de la langue et se mérite la sympathie des sauvages, mais encore il mûrit des moyens d'apostolat qui se révéleront efficaces : nécessité de rendre sédentaires les sauvages errants afin de les mieux instruire des vérités de la foi, nécessité d'un hôpital pour le soin des infirmes et des vieillards, de maisons d'éducation pour la jeunesse ; nécessité d'une population européenne bien choisie, capable de compléter par son dévouement et ses exemples l'œuvre apostolique des missionnaires. » : LÉON POULIOT, « Chabanel, Noël », *loc. cit.*

La lecture qu'en fit Mikhaïl Bakhtine dans son *François Rabelais* s'applique *mutadis mutandis* au joyeux renversement des valeurs chez les Montagnais. Noblesse d'âme du chrétien et trivialité du « sauvage », raffinement du prédicateur et grossièreté de l'apostat, sacré *versus* profane : ainsi se manifeste en Nouvelle-France un carnavalesque septentrional auquel ne s'attendait guère le grave jésuite dans sa « mission volante ». « Le principe du rire et de la sensation carnavalesque du monde qui sont à la base du grotesque détruisent le sérieux unilatéral [...] », affirme Bakhtine⁵⁸. Un siècle exactement après *Gargantua* (1534), Lejeune se désespère de voir la gloutonnerie de ses hôtes⁵⁹. Se permet-il de les critiquer sur leurs « festins à tout manger » que, là encore, les Montagnais lui opposent leurs joyeuses gauseries : « ils se mocquoient de moi⁶⁰ ».

De telles stratégies s'observent alors dans d'autres communautés des Amériques⁶¹. Ici-même, l'anthropologue Rémi Savard évoque le témoignage de Lejeune en rappelant que « les missionnaires les plus austères apprirent à leurs dépens dès le début du XVII^e siècle qu'ils se trouvaient au milieu de gens pratiquant sur une haute échelle l'humour et la satire ». Il ajoute que « même aux périodes les plus pénibles de l'histoire coloniale, cet humour ne s'est jamais démenti⁶² ». Ailleurs, Savard donne un exemple savoureux d'« humour diplomatique » chez les Agniers, lors de pourparlers de paix avec les Français en 1654⁶³. Cette propension à l'humour ne s'est pas démentie par la suite, même après la destruction de la Huronie. Longtemps encore en Amérique, dans la plupart des communautés amérindiennes, les grands récits de genèse ont connu des détournements humoristiques tout au long de leur transmission orale⁶⁴. Observable dans toutes les

58. MIKHAÏL BAKHTINE, *François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 58.

59. *Relation de 1634*, p. 84 et suivantes.

60. *Ibid.*, p. 84.

61. Voir notamment PIERRE BEAUCAGE, « Les bonnes raisons de rire : l'humour chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XL, n° 1-2, 2010, p. 49-60.

62. RÉMI SAVARD, « La colonisation des Amériques dans la mire des imaginaires autochtones », dans GÉRARD BOUCHARD et BERNARD ANDRÈS (dir.), *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Québec-Amérique, 2007, p. 375.

63. RÉMI SAVARD, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal. Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*, Montréal, Éditions de l'Hexagone [1996], p. 134 ; voir aussi p. 184 et p. 214, note 303 ; édition en ligne : « Les Classiques des sciences sociales » de l'Université du Québec à Chicoutimi, http://classiques.uqac.ca/contemporains/savard_remi/algonquin_tessouat/algonquin_tessouat.pdf (visité le 11 novembre 2013).

64. RÉMI SAVARD, « La colonisation des Amériques dans la mire des imaginaires autochtones », *loc. cit.*, p. 375 et suivantes.

cultures, la figure mythique du « Farceur » ou du Fripon⁶⁵ n'est pas sans rappeler celle de l'Apostat et du Sorcier chez Lejeune. Le détournement facétieux des propos du prêtre par Carigonan se retrouve à une autre échelle dans les aventures du *Trickster*⁶⁶ que Pierre Monette définit comme « l'illusionniste, le joueur de tours, le faiseur de mauvais coups — un personnage présent dans l'ensemble des mythologies amérindiennes⁶⁷ ». Rémi Savard évoque cette savoureuse caricature ayant circulé dans les années 1990 chez les Dénés du Nord-ouest canadien :

Au premier plan, quelques femmes accompagnées d'enfants déambulaient derrière les arbres bordant le grand fleuve Mackenzie. En arrière-plan, une embarcation remontait vaillamment le courant. Au milieu des passagers, on devinait aisément la silhouette de l'intrépide découvreur écossais, dont le nom s'apprêtait à devenir celui de ce cours d'eau magnifique. En pointant du doigt l'équipage, un enfant disait à une des femmes : « Mum ! we have been discovered »⁶⁸.

Pour conclure

« Découverts », les Montagnais l'avaient été quatre siècles plus tôt par des explorateurs et des missionnaires qui découvrirent surtout, on l'a vu, leur sens de l'humour et de la dérision. Leur bon sens, également, comme le don de la répartie. Combien de fois le jésuite se fait-il dire : « Tu n'as point d'esprit » ? À la menace de l'Enfer et de ses tourments, autre vive répartie : « Peut estre [...] que nous

65. PAUL RADIN, CHARLES KERÉNYI, CARL GUSTAV JUNG, *Le Fripon divin. Un mythe indien*, Genève, Georg, 1958. À propos des contes africains, Claude Lévi-Strauss parle, lui, du « Décepteur » (le traître). Au Canada, on pense aussi au Carcajou, du nom micmac « Kwi'kwa'ju » (esprit maléfique), désignant le mammifère Gulo gulo, ou Glouton. C'est le frère aîné de tous les animaux et le « brouilleur de piste » : voir RÉMI SAVARD, *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*, Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 1971, p. 37, édition en ligne : http://classiques.uqac.ca/contemporains/savard_remi/carcajou/carcajou.html (visité le 11 novembre 2013).

66. « Le rire d'abord angoissé devient d'autant plus triomphant que de tels échecs proclament en quelque sorte l'invincibilité de la culture. Et, qui plus est, ces échecs aboutissent le plus souvent à l'apparition de distinctions culturelles majeures, dont le Trickster lui-même se voit alors attribuer la responsabilité » : RÉMI SAVARD, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, op. cit., p. 77-78.

67. PIERRE MONETTE, *Onon :ta'. Une histoire naturelle du mont Royal*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2012, p. 19. Pierre Monette observe justement que « l'humour est un trait culturel de l'ensemble des Premières Nations, qui tient sans doute au fait que ces cultures ont toujours vécu dans des conditions difficiles (même avant l'arrivée des Blancs). Aussi aiment-elles se présenter des versions plus légères, amusantes, de leur existence » (communication à l'auteur, 14 octobre 2013).

68. PIERRE SAVARD, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, op. cit., p. 375-376.

autres n'avons point d'âme, ou que nos âmes ne sont pas faites comme les vôtres, ou qu'elles ne vont point en mesme endroit : qui est jamais venu de ce pays là pour nous en dire des nouvelles ? »

C'est justement sur cet art de la réplique et du raisonnement que le baron de Lahontan bâtit sa machine de guerre idéologique contre l'évangélisation chrétienne, lui qui disait « écrire comme s'il n'avait ni Patrie, ni Religion⁶⁹ ». Dans ses *Nouveaux voyages*, comme dans les *Dialogues avec un Sauvage*, la cible est le Jésuite et les missionnaires dont, dit-il en 1703, « les narrations ne sont au fond, [...] qu'une énumération de messes, de miracles, de conversions et d'autres bagatelles directement frauduleuses que le bon sens du siècle n'accepte pas facilement ». C'est au nom de ce bon sens que le baron imagine, à l'aube du XVIII^e siècle, le personnage d'Adario, « Sauvage éclairé », ou « Philosophe nu » qui, à l'instar du Carigonan de Lejeune, retourne l'apologétique jésuite⁷⁰ :

Ces saintes Ecritures que tu cites à tout moment, comme les Jésuites font, demandent cette grande foy, dont ces bons Pères nous rompent les oreilles ; or cette foy ne peut être qu'une persuasion : croire c'est être persuadé, être persuadé c'est voir de ses propres yeux une chose, ou la reconnoître par des preuves claires & solides. Comment donc aurois-je cette foy, puisque tu ne sçaurois ni me prouver, ni me faire voir la moindre chose de ce que tu dis ? Croi-moy, ne jette pas ton esprit dans des obscurités, cesse de soutenir les visions des Ecritures saintes, ou bien finissons nos Entretiens⁷¹.

Réal Ouellet observe avec justesse que ce passage renvoie directement au propos du Sorcier Carigonan : « Comment veux-tu, me dit-il, que nous croyons en ton Dieu, ne l'ayans jamais veu⁷² ? » C'est ainsi que le témoignage de Lejeune nourrit *a contrario* la pensée de Lahontan qui, à son tour, inspirera celle des Lumières.

Certes, de l'humour « infantile » des Montagnais à l'ironie sarcastique d'Adario, un pas a été franchi : celui de la littéralisation de l'Amérindien. Promu

69. ARMAND LOM D'ARCE BARON DE LAHONTAN, *Nouveaux voyages en Amérique septentrionale*, JACQUES COLLIN (dir.), Montréal, L'Hexagone, 1983, p. 58.

70. Dans son « Introduction » aux *Dialogues*, Lahontan attribue le modèle d'Adario à « un certain Huron, à qui les François ont donné le nom de Rat » et que Réal Ouellet identifie comme le chef Kondiaronk, mort en 1701 : A. DE LAHONTAN, *Dialogues avec un sauvage*, *op. cit.*, p. 62.

71. *Ibid.*, p. 66-67.

72. « En bonne tradition apologétique, écrit Réal Ouellet, le dogme chrétien ne se démontre pas par la raison, mais sa croyance est *raisonnable*. C'est l'objection même que formulait le "sorcier" montagnais au jésuite Paul Lejeune en 1634 : "Comment veux-tu, me dit-il, que nous croyons en ton Dieu, ne l'ayans jamais veu ?" » : *Ibid.*, note de Réal Ouellet, p. 67.

personnage de fiction par Lahontan et Voltaire⁷³, le « Sauvage » gagne en efficacité rhétorique ce qu'il perd en réalité existentielle : que reste-t-il des Hurons après leur destruction sous les coups répétés des Iroquois et des épidémies transmises par les Européens (dont les missionnaires, à leur corps défendant) ? Le même phénomène s'était produit avec la représentation théâtrale des Amérindiens dans *Les Muses de la Nouvelle-France*, de Marc Lescarbot, ou dans les spectacles donnés pour accueillir des administrateurs français de la colonie⁷⁴. La parodie et le travestissement à l'œuvre dans le *Théâtre de Neptune* reposaient sur la figuration d'Amérindiens déguisés en personnages mythologiques. Le rire qui en résultait ne concernait que les Européens établis à Port-Royal en 1606. Rien n'indique que de « vrais » Micmacs aient rempli ces emplois de « Sauvages », pas plus que de vrais Algonquins aient joué dans le *Mystère* donné à Québec en l'honneur du Dauphin en 1640. Quand il s'adresse à des Amérindiens, le théâtre de collège met en scène les flammes de l'enfer et le père Vimont s'étonne de l'effet produit sur les autochtones présents : « L'un deux, raconte le Jésuite, nous dit à deux jours de là, qu'il avait été fort espouventé la nuit par un songe tres-affreux : Je voyois, disoit-il, un gouffre horrible, d'où sortaient des flammes et des démons ; il me semblait qu'ils me voulaient perdre, ce qui me donna bien de la terreur⁷⁵. » Et le chroniqueur de conclure : « Bref ce pauvre peuple se vient rendre à Christ de jour en jour ».

Il est sûr que les rares Amérindiens sédentarisés dans les murs de Québec sont effrayés quand on les expose à de tels spectacles. Entourés de Blancs et de Robes Noires, ils ne peuvent plus recourir à l'humour salvateur qu'autorisait leur environnement naturel, au fond des bois. C'est là qu'ils pouvaient rire du jésuite, minoritaire, quand celui-ci leur parlait de l'enfer dans une langue approximative.

73. VOLTAIRE, *Le Huron ou l'Ingénu*, Paris, Lacombe, 1767.

74. BERNARD ANDRÈS, « *Le Théâtre de Neptune* (1606), ou l'entrée royale en Nouvelle-France », *L'Esprit créateur*, University of Kentucky, vol. XXXIX, n° 3, automne 1999, p. 7-16, et « Jouer le Sauvage : rôle, fonction et représentation de l'Indien dans les spectacles de Nouvelle-France », dans *Écrire le Québec : de la contrainte à la contrariété. Essai sur la constitution des Lettres*, Montréal, Éditions XYZ, Collection « Études et documents », 1990, p. 59-93.

75. Cité par ANDRÉ-GILLES BOURASSA, *L'Annuaire théâtral : revue québécoise d'études théâtrales*, n° 33, 2003, p. 148. Dans le même ordre d'idées, Réal Ouellet observe pour sa part : « Voulant impressionner les Indiens à catéchiser, Lejeune demande qu'on lui envoie "quelques portraits de l'enfer & de l'ame damnée" dépeignant "trois ou quatre, ou cinq demons, tourmentans une ame de divers supplices, l'un lui appliquans des feux, l'autre des serpens, l'autre la tenaillant, l'autre la tenant liée avec des chaisnes, cela aurait un bon effet, notamment si tout estoit bien distingué, & que la rage, & la tristesse parussent bien en la face de cette ame désespérée" (1637, vol. XI, p. 88), RÉAL OUELLET, « Monde sauvage et monde chrétien dans les *Relations* des jésuites », *loc. cit.*, p. 65.

Mais une chose est d'évoquer par des mots la géhenne ; une autre est de la visualiser⁷⁶, compte tenu de l'importance accordée par l'Amérindien à ce qu'il voit de ses propres yeux. D'où l'importance accordée par Lejeune à la sédentarisation des néophytes, qui une fois accomplie, assurera un meilleur contrôle des conditions d'énonciation et de réception du message évangélique. C'est dans ce seul contexte que le sérieux de la parole missionnaire n'aura plus à souffrir les « mocqueries et gausseries » de ces « peuples enfans ».

Du moins aurons-nous dans ces pages apprécié l'époque « bénie » du rire amérindien, tel qu'il résonnait en pleine nature, tel que nous l'avons traqué entre les lignes un peu crispées du père Lejeune, en l'an 1634 de la Nouvelle-France. Objet concret résistant à l'acculturation (et justifiant par là même aux yeux des jésuites leur apostolat), le Montagnais de cette *Relation* jouissait encore de son nomadisme. Toujours proche de ses racines et plongé dans son milieu naturel, il se riait des rigueurs du climat, de la famine comme des cruautés ennemies : que lui importait en comparaison la sévérité du jésuite et ses admonitions ? De combien d'autres agressions l'Amérindien aura-t-il encore à souffrir par la suite, en passant du Régime français à l'anglais, sans jamais perdre ce sens de la dérision garant de sa survie ? De mère algonquine et de père français, Émilie Monnet anime aujourd'hui les Productions Onishka (« réveille-toi » en Anishnabemowin). Voués à la défense des cultures autochtones, ses spectacles honorent la diversité, la richesse, mais aussi la résilience de ces communautés : une résilience fondée sur ce trait d'esprit que nous avons retracé chez les anciens Montagnais. Laissons donc le dernier mot à Émilie Monnet : « L'humour, pour les autochtones, a été un instrument de survie pendant des années. Il a permis de survivre aux aspects les plus noirs liés à la colonisation, les pensionnats indiens et l'adoption des enfants⁷⁷. »

Bernard André.

76. Ce que les narratologues distinguent par « telling » et « showing ».

77. *Le Devoir*, 19-20 octobre 2013, Cahier Culture, p. E2. Sur les Productions Onishka, voir <http://onishka.org/a-propos/> (visité le 11 novembre 2013). Je me propose dans une prochaine livraison des *Cahiers* de poursuivre mon enquête sur les aléas de l'humour au Québec. Nul doute qu'en abordant alors le siècle dix-huitième, la pêche au sourire nous réservera quelques bonnes prises et surprises.