

Le contact culturel dans l'*Autobiographie* de Pierre Joseph-Marie  
Chaumonot, un Jésuite nomade

par

Hailey Anne Dolihan

Thèse soumise à la Faculty of Graduate and Postdoctoral Affairs comme  
exigence partielle en vue de l'obtention de la

Maîtrise ès Arts (Master of Arts)

en

French and Francophone Studies

Department of French  
Carleton University  
Ottawa, Ontario  
16 janvier 2015

© Hailey Anne Dolihan

## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier le directeur de cette thèse, le professeur Charles Doutrelepon, qui m'a accompagné tout au long de ma formation. Je le remercie pour sa patience énorme pendant de longues heures de lecture et de révision et pour sa confiance en moi et mon travail. Il est aussi le professeur qui m'a introduite à la littérature de la Nouvelle-France pendant mes études de premier cycle et je n'aurais jamais découvert ce sujet sans lui.

J'aimerais aussi remercier le professeur Sébastien Côté, qui est également responsable de ma formation en littérature de la Nouvelle-France, pour ses conseils et ses encouragements généreux. Le troisième professeur que j'aimerais remercier est Pascal Gin, qui m'a aussi aidée à retrouver mon chemin quand j'ai changé de sujet et qui m'a aidée à trouver mon approche et ma méthodologie.

Finalement, j'aimerais adresser un remerciement général à tous les membres du département de Français de l'Université Carleton qui ont toutes et tous joué un rôle dans ma formation en langue française et littérature francophone.

## Résumé

Cette thèse examine le contact culturel dans l'*Autobiographie* du Père Jésuite Pierre Joseph-Marie Chaumonot (1611-1693). Elle est divisée en trois parties. D'abord nous examinons les transformations culturelles de Chaumonot pendant sa jeunesse, sa nature nomade et la façon dont le récit de sa vie est modelé sur le *Bildungsroman* et la vie de Jésus Christ. Ensuite, dans les deux chapitres qui suivent, nous analysons le contact entre ce Jésuite nomade et les Nations amérindiennes de Nouvelle-France, d'abord avec les Hurons ensuite avec les Iroquois et les Neutres, afin de trouver des transferts culturels bidirectionnels ainsi qu'un rapprochement culturel.

## Abstract

This thesis examines the cultural contact in the Jesuit Father Pierre Joseph-Marie Chaumonot's (1611-1693) *Autobiographie*. It is divided into three parts. Firstly, we examine Chaumonot's cultural transformations during his youth, his nomadic nature, and the way in which the narrative of his life is modeled after the *Bildungsroman* and the life of Jesus Christ. In the two following chapters, we analyse the contact between that nomadic Jesuit and the Aboriginal Nations of New France, first with the Huron and then with the Iroquois and the Neutrals, in order to find bidirectional cultural transfers as well as a cultural rapprochement.

## Table des matières

<b>Remerciements.....</b>	<b>ii</b>
<b>Résumé.....</b>	<b>iii</b>
<b>Table des matières .....</b>	<b>iv</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>6</b>
i)    La littérature issue de la Nouvelle-France.....	6
ii)   Pierre Joseph-Marie Chaumonot (1611-1693).....	8
iii)  L'autobiographie comme genre littéraire.....	11
iv)   Le contact culturel.....	20
<b>Chapitre 1: Chaumonot comme personnage .....</b>	<b>30</b>
1.1    Une famille de remplacement .....	32
1.1.1 Sa famille de remplacement en Italie.....	33
1.1.2 Sa famille de remplacement religieuse .....	35
1.2    Changement de nom.....	43
1.3    Transformations langagières.....	46
1.3.1 La langue italienne.....	47
1.3.2 La langue latine .....	48
1.4    La découverte de soi.....	50
1.4.1 L'orgueil et l'humilité.....	52
1.4.2 Un <i>Bildungsroman</i> : la réalisation de son destin .....	55
<b>Chapitre 2: En contact avec les Hurons.....</b>	<b>64</b>
2.1    Les représentations standards des Amérindiens.....	65
2.2    Des contacts culturels difficiles .....	67
2.3    L'effet du contact sur Chaumonot .....	73

2.3.1	La langue huronne .....	74
2.4	Les néophytes et les <i>wampum</i> .....	78
<b>Chapitre 3: En contact avec les Neutres et les Iroquois .....</b>		<b>87</b>
3.1	En contact avec les Neutres .....	87
3.1.1	L'accueil des Jésuites .....	88
3.1.2	Le rejet des Jésuites.....	90
3.1.3	Héchon.....	92
3.2	En contact avec les Iroquois .....	95
3.2.1	La paix .....	95
3.2.2	L'otage et le débat .....	97
<b>Conclusion.....</b>		<b>101</b>
<b>Ouvrages Cités.....</b>		<b>106</b>
<b>Bibliographie .....</b>		<b>109</b>

## **Introduction**

Si on la considère sous l'angle de la colonisation, une bonne partie de l'histoire culturelle du Canada est perdue : il nous manque la voix amérindienne. Pour l'aborder, nous disposons uniquement des écrits des Européens lettrés et de relativement rares artefacts archéologiques. S'il est à peu près impossible de la retrouver dans les récits des explorateurs et des missionnaires, on peut au moins analyser la représentation des contacts culturels entre les Amérindiens et ceux-ci : ils font partie du patrimoine de notre pays. C'est cette idée qui nous a inspirée à choisir une œuvre peu connue : l'autobiographie du Père Pierre Joseph-Marie Chaumonot (1611-1693). Elle se plonge en Nouvelle-France du XVII<sup>e</sup> siècle et constitue un texte assez unique par son contenu et sa forme.

### **i) La littérature issue de la Nouvelle-France**

Même si la Nouvelle-France est une époque de l'histoire du Canada qui demeure peu étudiée, il y a des types de textes standards qui en proviennent. Il y a la relation de voyage, un texte souvent épistolaire qui décrit, souvent en les commentant, les voyages d'un explorateur ou d'un missionnaire et qui incorpore souvent de longues descriptions ou des catalogues de la flore et de la faune du Nouveau Monde. Il y a également, bien sûr, des textes religieux qui peuvent être, eux aussi, des relations de voyages, mais qui sont généralement construits en fonction d'un objectif : promouvoir la foi catholique en montrant qu'elle devait être forte partout. L'illustre la mission des religieux et des religieuses, qui consistait avant tout à sauver les âmes des Amérindiens.

Traditionnellement, dans ces textes, il y a deux représentations contradictoires et complémentaires des Amérindiens : soit ils sont de « bons Sauvages », des hommes sans péché, des exemples d'une humanité avant le péché originel, soit ils sont des hommes diaboliques, dépeints comme de vrais monstres et même comme des cannibales (Ouellet 67). Souvent, ces deux représentations coexistent dans les écrits d'un même auteur, y compris chez les Jésuites, selon ses buts dans tel ou tel passage. Ainsi, dans beaucoup d'œuvres, ces derniers peuvent proposer l'image du « bon Sauvage » pour convaincre leurs supérieurs dans la Compagnie de Jésus que les « Sauvages » sont des hommes bons qui sont ignorants de la vérité de Dieu, et qu'il est donc de leur responsabilité de les convertir. Ailleurs, ils peuvent donner l'impression qu'ils sont des monstres sans mœurs. Dans ce cas, il est encore de leur responsabilité de les convertir pour sauver leurs âmes. Ces lettrés pouvaient donc utiliser les deux représentations comme des outils pour atteindre leurs buts évangéliques. Les études sur ces deux représentations des Amérindiens abondent. Cette analyse tente de dépasser ces deux interprétations bipolaires standards. Notre analyse sera avant tout littéraire et nous utiliserons le concept de transfert culturel pour identifier et examiner les effets des contacts culturels et de l'altérité dans l'*Autobiographie* de Chaumonot.

Or, avant que nous commençons l'analyse du contact entre Chaumonot et les Amérindiens, il faut revenir sur les termes que nous utiliserons pour les désigner et sur le mot *Sauvage* que nous serons parfois obligé d'employer. Évidemment, ce n'est plus un terme utilisé pour désigner de manière neutre un peuple ou une ethnie, car ce mot a maintenant une connotation négative. Qu'en était-il il y a quatre cents ans? John Gallucci

a analysé les termes employés par les Jésuites pour désigner les Amérindiens en français, en anglais et en italien, et il note que :

La langue latine a une influence directe sur l'histoire de cette rencontre : les mots *sauvage* en français et *savage* en anglais sont dérivés du latin classique *silvaticus* (de la forêt). De nos jours, bien que les dictionnaires fassent toujours état de cette racine, ces mots modernes ont également pris les sens de « primitif », « inhumain » et « brutal », et ils sont considérés comme synonymes de « barbare, bestial, cruel, féroce ». (Gallucci 20)

Pour Gallucci, déjà au XVII<sup>e</sup> siècle, les Jésuites qui recourraient à ce terme voulaient lui donner une connotation de primitivisme et, parfois, de brutalité, particulièrement quand ils parlaient de la barbarie des Iroquois envers les Hurons et vice versa. Cela va de pair avec les représentations du « bon » et du « mauvais » Sauvage. Pour ces raisons, nous utiliserons les noms des Nations individuelles, là où c'est possible. Sinon, nous emploierons les termes *Huron*, *Iroquois*, *Neutre*, ou, encore les termes plus généraux, *Amérindien* et *Autochtone*. Toute utilisation du terme *Sauvage* est issue de citations et en référence directe à un récit écrit en Nouvelle-France.

## **ii) Pierre Joseph-Marie Chaumonot (1611-1693)**

Ce Père est unique parmi les Jésuites pour deux raisons. La première, c'est que pendant sa jeunesse, il a été un criminel : il a volé de l'argent, a fui sa famille et son école, est allé en Italie en demandant l'aumône ou en volant, quand personne ne lui faisait la charité. Il a vécu une vie de pécheur, puis, après une intervention divine, quand la Vierge Marie l'a guéri, il a adopté la Sainte Famille comme la sienne et a commencé sa



vie de religieux. Il n'a donc pas eu la jeunesse traditionnelle d'un Jésuite, ce qui lui a donné une perspective particulière. Cela ne fut pas sans conséquence sur ses travaux d'évangélisation des Amérindiens.

La deuxième raison pour laquelle il se distingue parmi les Jésuites, c'est qu'il a écrit un récit de vie qu'il a identifié comme tel : « il est le seul missionnaire dont nous possédons une *Autobiographie* » (Latourelle 7). Pour la plupart, les écrits des Jésuites sont donnés à lire comme des récits de voyage et sont présentés sous forme épistolaire, souvent celle des lettres qui sont destinées aux supérieurs de la Compagnie. Le récit de Chaumonot était lui aussi destiné à son Père supérieur, commandé qu'il était par le Père Dablon.<sup>1</sup> Pourtant, il épouse la forme d'une autobiographie et ne se présente pas comme une relation de voyage proprement dite. Chaumonot a écrit son autobiographie en 1688, soit 49 ans après être arrivé en Nouvelle-France, en 1639. Cette distance temporelle entre la rédaction et les événements décrits rend le récit plutôt littéraire qu'ethnographique. La distance temporelle lui permet de jouer avec l'ordre narratologique; il y a des analepses, des prolepses, plusieurs ellipses et du métadiscours. Cela lui permet aussi d'organiser son texte de façon thématique aussi bien que chronologique : il peut donner des exemples de miracles et d'évangélisations qui se sont passés des années après le récit principal. Il y a donc moins de description du paysage, de la flore, de la faune, de la guerre, des voyages et même des Amérindiens, thèmes qui constituent normalement l'essentiel des récits jésuites typiques. L'autobiographie de Chaumonot se lit comme le roman divertissant

---

<sup>1</sup> Le Père Claude Dablon (1619-1697) était supérieur des missions des Jésuites de la Nouvelle-France de 1671-1680 et de 1686-1693 (Charette).

d'un jeune vagabond devenu religieux qui est parti à l'aventure dans le pays des Hurons et qui a réussi en faisant des miracles et en sauvant des âmes.

Nous disposons de trois versions de l'*Autobiographie*, toutes disponibles en ligne. La première a été éditée par le R.P. Jean-Marie Shea et elle a été publiée en 1858. La version de Shea conserve l'orthographe d'origine et présente très peu d'interventions d'éditeur. La deuxième version est due au R.P. Auguste Carayon et date de 1868. La version de Carayon comporte quelques corrections d'orthographe et de grammaire et quelques interventions historiques. La version que nous avons choisie est la plus récente. Procurée par le R.P. Félix Martin, elle a paru en 1885. Dans la version de Martin, l'orthographe est modernisée et il fait plusieurs interventions pour ajouter des faits historiques que Chaumonot a omis. Il insère aussi des extraits des *Relations* des Jésuites et des extraits des lettres de Chaumonot pour compléter l'histoire quand les détails nous manquent dans l'*Autobiographie*. De plus, Martin divise le récit en sections ou chapitres qui aident à naviguer à travers l'histoire. Nous allons focaliser notre analyse exclusivement sur l'*Autobiographie* écrite par Chaumonot. Au besoin, nous citons les interventions de Martin et nous les identifions comme source bibliographique différente. Nous avons comparé les trois versions dont nous disposons pour nous assurer qu'il n'y avait pas de grands changements, comme on peut en trouver parfois dans les textes d'époques anciennes qui ont été édités au XIX<sup>e</sup> siècle, et le constat est sans équivoque : il n'y a aucune différence dans le récit, sauf pour ce qui est de l'orthographe et de la grammaire.

### iii) L'autobiographie comme genre littéraire

Nous avons déjà mentionné que l'*Autobiographie* du Père Chaumonot est, à notre connaissance, une des seules autobiographies écrites par un Jésuite et il faut, l'aborder brièvement, bien que ce ne soit pas le but principal de notre analyse. Nous allons donc examiner quelques théories contemporaines sur le genre littéraire autobiographique pour mieux comprendre la façon dont nous considérerons l'*Autobiographie* de Chaumonot. En effet, cette désignation même, employée par l'auteur pour définir son œuvre comme forme textuelle est particulièrement importante, comme l'affirme Philippe Lejeune dans son *Pacte autobiographique* (1975) :

Le pacte autobiographique, c'est l'affirmation dans le texte de cette identité [celle du *nom* (auteur-narrateur-personnage)], renvoyant en dernier ressort au *nom* de l'auteur sur la couverture. Les formes du pacte autobiographique sont très diverses : mais, toutes, elles manifestent l'intention d'honorer sa *signature*. Le lecteur pourra chicaner sur la ressemblance, mais jamais sur l'identité. (Lejeune 26)

Lejeune, dans son étude, relève trois possibilités de contrat : soit il y a un pacte romanesque, soit un pacte autobiographique, soit il n'y a pas de pacte (28). En termes de contenu, il oppose l'autobiographie et le roman, la vérité et la fiction. Mais il n'est pas certain qu'une telle opposition soit pertinente dans le cas de l'*Autobiographie* de Chaumonot.

À cause de la distance temporelle entre l'écrivain Chaumonot et son récit, ainsi qu'à cause des jeux narratologiques qui s'observent dans le récit, l'*Autobiographie* de Chaumonot est difficile à classer selon ce point de vue, car elle n'est pas strictement

factuelle. C'est-à-dire que, contrairement aux récits des autres Jésuites, qui énoncent des faits de manière encyclopédique et partagent de l'information historique et ethnographique, Chaumonot a créé un récit qui se donne comme littéraire. Il nous donne peu de faits historiques ou ethnographiques et ne nous fournit aucune description systématique de la flore ou de la faune de la Nouvelle-France. Il nous raconte, par contre, des anecdotes personnelles, des histoires amusantes de ce qui s'est passé pendant ses séjours parmi les Nations amérindiennes ainsi que des descriptions de ses propres sentiments et pensées.

À cause de cette dimension littéraire, voire parfois fictive, du récit, les classifications de Philippe Lejeune se prêtent mal à notre étude. Pourtant, nous ne pouvons pas l'ignorer, il y a bel et bien un pacte entre l'écrivain Chaumonot et le lecteur; en écrivant son autobiographie, Chaumonot est en train d'affirmer, en quelque sorte, que le personnage principal est lui-même, que tous les événements décrits ont fait partie de sa vie et qu'ils se sont vraiment passés. Aussi, à cause de la distance temporelle et de la nature invraisemblable de certaines scènes, nous nous appuyerons plutôt sur le concept de l'*autofiction* élaboré par Philippe Gasparini (2008). L'*autofiction* se situe entre le roman autobiographique et l'autobiographie proprement dite. Dans son œuvre *Autofiction : une aventure du langage*, Gasparini explique l'histoire et l'évolution du concept de l'*autofiction* pour ensuite en décrire quelques enjeux. Gasparini explique que le plus grand défi de l'étude de l'*autofiction*, c'est de marier deux idées contradictoires. Tandis que Lejeune décrit le pacte autobiographique comme étant l'antithèse du pacte romanesque (28), Gasparini écrit : « Tout se complique lorsque nous devons admettre que l'archigenre autobiographique accueille en fait deux types de politiques pragmatiques : le

pacte de vérité qui régit l'autobiographie, les lettres, les journaux – et la stratégie d'ambiguïté propre au roman autobiographique, qui combine les deux modes de communication antagonistes » (Gasparini *Autofiction* 299).

Pour résoudre cette complication et pour légitimer le concept d'autofiction, Gasparini « [recherche] ce qu'il apporte de nouveau dans les différents domaines où s'exerce la spécificité de l'autobiographie et du roman autobiographique : l'identité auteur-héros-narrateur, l'innovation formelle, les lieux de la sincérité, le traitement du temps et l'autocommentaire » (299-300). Ce sont là les trois facteurs qui distinguent une autobiographie d'un roman autobiographique et de l'autofiction. Nous allons présenter ces trois classes et justifier en quoi l'*Autobiographie* de Chaumonot est une œuvre autofictionnelle et non une autobiographie, au sens propre de ce mot.

Au départ, il est clair que l'*Autobiographie* n'est pas un roman autobiographique parce que l'œuvre est présentée par son auteur comme étant vraie, ce qui est, en général, entièrement possible : il ne nous donne pas de raison de douter de lui. Chaumonot ne prétend pas avoir écrit un roman. Par ailleurs, pour distinguer les genres, Gasparini propose deux critères qui distinguent l'autobiographie du roman autobiographique : le contrat de lecture et l'identité auteur-héros-narrateur. « [L'autobiographie] propose un pacte de vérité en bonne et due forme tandis que le roman autobiographique est fondé sur une stratégie d'ambiguïté vérité/fictionnalité; [...] l'identité auteur-héros-narrateur est affichée par l'autobiographie, mais seulement suggérée par le roman autobiographique » (300). L'autofiction, toujours entre les deux, retient le pacte d'ambiguïté vérité/fictionnalité du roman autobiographique, mais elle garde l'homonymat de l'autobiographie.

Dans le cas de Chaumonot, il n'y a aucun doute que le personnage principal ainsi que le narrateur sont Chaumonot lui-même, bien qu'il s'agisse d'un récit concernant un Chaumonot plus jeune. Il y a donc homonymat de l'auteur-héros-narrateur. Cependant, le contrat de lecture n'est pas le pacte de vérité que décrit Lejeune dans son pacte autobiographique. Il y a ambiguïté si on sépare ce qui est vérité plausible et ce qui est, pour nous, fiction. Le récit au complet est présenté comme étant vrai. L'*Autobiographie* commence par : « Mon Révérend Père Supérieur, Puisque Votre Révérence m'a ordonné, à la plus grande gloire de Dieu, de vous écrire au moins en abrégé toute ma vie, je commence par déclarer la bassesse et les misères dont mon Seigneur a eu la bonté de me tirer pour me mettre dans la sainte Compagnie de Jésus » (Chaumonot 1). Chaumonot commence donc en déclarant (à son Père Supérieur réel, Claude Dablon) qu'il va raconter l'histoire de sa vie, en commençant avec la façon dont il s'est transformé de vagabond en Jésuite. Bien qu'il admette que l'histoire soit abrégée, il la présente pourtant toujours comme la vérité. Cependant, il y a des moments dans le récit où le lecteur se pose la question de savoir si ce que Chaumonot raconte est la vérité ou non. Les paroles rapportées, par exemple, ne sont probablement pas des citations directes si l'on songe aux années qui séparent l'évènement et l'écriture du récit. Mais, ce qui est encore plus ambigu et questionnable, c'est tout ce qui concerne l'imaginaire catholique. Il y a plusieurs guérisons et apparitions miraculeuses dans le récit et nous, comme lectrice, devons nous demander si Chaumonot croit vraiment qu'il a été guéri, avec d'autres, par la Vierge Marie et les Saints. Est-ce qu'il croit vraiment qu'il a vu la Vierge Marie et qu'elle l'a adopté comme son propre fils? Est-ce que Claude Dablon et les autres lecteurs du XVII<sup>e</sup> siècle l'ont cru?

Il est possible que Chaumonot ait cru que la Vierge l'avait adopté et que les guérisons étaient dues à l'intercession de la Vierge. Cependant, à moins de croire au miraculeux catholique, il est peu probable qu'il a vraiment vu la Vierge qui descendait du Ciel et qu'elle lui a laissé une note indiquant qu'elle l'acceptait comme son fils. Dans cette étude, nous considérons les interventions divines et l'imaginaire comme de la « “ fictionnalisation de soi ”, ou, pour mieux dire : projection de l'auteur dans des situations imaginaires » (Gasparini 298). C'est ce que Gasparini appelle l'« autofabulation », c'est-à-dire l'« autofiction fantastique », et il constate que « l'autofictionnalisation pouvait, dans certains contextes culturels, prendre des proportions importantes » (298), comme dans le contexte culturel de l'intervention divine dans la vie religieuse d'un Jésuite. Cependant, c'est toujours de la fictionnalisation, ou bien de l'ajout à l'imaginaire. Le récit de Chaumonot est donc ambigu en ce qui concerne la vérité et la fiction, comme un roman autobiographique. Selon la perspective de Gasparini, que nous adopterons donc, l'*Autobiographie* de Chaumonot est, par conséquence, de l'autofiction.

Rappelons que les facteurs qui distinguent le roman autobiographique de l'autobiographie sont : « l'identité auteur-héros-narrateur, l'innovation formelle, les lieux de la sincérité, le traitement du temps et l'autocommentaire » (300). Nous avons déjà abordé la question de l'homonymat auteur-héros-narrateur, passons donc à l'innovation formelle. Gasparini nous explique que l'autofiction ne se caractérise pas par tel ou tel style ou type d'écriture, mais que « ce terme couvre aujourd'hui un champ d'expérimentation où l'on trouve une grande variété de styles [...] » (302). Nous ne pouvons pas donc définir l'autofiction à partir du style de l'écriture, même si « [...] on

s'accordera à exiger de l'autofiction, quel que soit le parti pris, un minimum d'originalité stylistique, d'invention verbale, de travail sur la langue » (302). Donc, l'autofiction doit sortir des formes convenues à une époque donnée. Nous ne prétendons pas faire une analyse complète du style de Chaumonot dans cette étude, bien qu'il faille souligner qu'il était lettré et avait une formation en rhétorique.

Passons à ce que Gasparini considère comme un autre aspect important de l'autofiction, *les lieux de la sincérité* :

[...] l'histoire doit non seulement intéresser le lecteur, mais le convaincre de la fiabilité de l'auto-conteur. C'est pourquoi l'autofiction d'aujourd'hui retombe le plus souvent sur les "lieux" de prédilection du roman autobiographique d'hier : les postures de médiocrité, de dépression, de culpabilité, de confession, de dénonciation et d'amour restent les plus efficaces pour susciter l'empathie du lecteur. (306)

Une telle thématique se retrouve, bien sûr, à de nombreuses reprises dans les *Relations* des Jésuites dans tous ces cas où l'auteur essaye d'établir un lien avec son lecteur en faisant appel au *pathos*, à l'émotion. Chaumonot n'échappe pas à plusieurs de ses *lieux de prédilection* que décrit Gasparini. Le plus souvent, le Jésuite évoque l'orgueil de sa jeunesse, ce que Chaumonot présente comme son *hamartia*, son vice rédhibitoire. Nous allons revenir sur cet orgueil dans le premier chapitre, car combattre ce péché, et en triompher, paraît avoir été pour Chaumonot le fondement de sa vocation religieuse. À plusieurs reprises, il s'exclame qu'il n'est pas digne d'être sauvé par la Sainte Famille. Ces admissions de son indignité et, plus tard, son humilité lui donnent de la crédibilité face à son lecteur; Chaumonot admet ses défauts, donc il est fiable.



Gasparini souligne aussi le traitement du temps comme facteur qui distingue l'autofiction : « [On] considère généralement que l'autofictionneur se distingue de l'autobiographie traditionnelle par son refus de retracer linéairement “ l'histoire de sa personnalité ”. Il va donc casser la chronologie de cette existence en utilisant différents procédés. Le plus simple consiste à dramatiser un seul épisode de cette vie. » (307). Parmi les autres techniques que recense Gasparini et qui s'observent chez Chaumonot, nous citerons le « monologue intérieur procédant par associations d'idées, juxtaposition de séquences selon un ordre arbitraire, interpolation de visions imaginaires [...] » (308). Le Jésuite a ainsi l'habitude de classer des événements par thème et saute donc plusieurs années, avant d'y retourner plus tard dans le récit. Ou bien, il emploie de l'itération en décrivant un seul épisode et en déclarant qu'il y en a eu d'autres, similaires.

Le critère final, toujours pour Gasparini, est l'autocommentaire; « son emploi intensif du commentaire interne » (309). Gasparini souligne que le métadiscours est aussi employé dans des autobiographies traditionnelles : « Mais ensuite le récit prend son envol et, si le narrateur discute parfois de l'exactitude de tel ou tel fait, il est rare qu'il laisse percer le moindre doute sur la légitimité de sa démarche » (309). Si, dans le cas du roman autobiographique, l'autocommentaire fait avancer l'ambiguïté, « profitant de l'entrée en matière pour instiller d'emblée une incertitude quant à son statut générique » (309), l'autocommentaire montre que « l'autobiographie partage désormais les doutes du romancier quant à la possibilité de transcrire une expérience par une suite de mots. Ne pouvant plus prétendre raconter sa vie chronologiquement, il la découpe en séquences qu'il rejoue, déjoue, compare, confond, sans jamais être assuré de les comprendre » (310-

311). Chaumonot utilise l'autocommentaire au cours du récit, dans son entièreté, reliant les épisodes découpés de sa vie en monologuant.

L'*Autobiographie* de Chaumonot présente toutes les caractéristiques de l'autofiction que décrit Gasparini et se situe donc quelque part entre un roman autobiographique et une autobiographie traditionnelle. La littéarité de l'œuvre est manifeste : ce n'est pas exclusivement un récit historique qui n'énonce que des faits, ni un récit autobiographique complètement véritable, ni une œuvre entièrement fictive. Nous allons rencontrer des éléments stylistiques littéraires tels que des épisodes de l'imaginaire, qu'on ne peut pas croire et qui ont donc une composante invraisemblable, et l'on va voir, bien sûr, des faits historiques. Nous ferons une analyse surtout littéraire, qui traitera des personnes dans le récit non pas comme de vrais êtres humains, mais comme des personnages littéraires. De plus, nous traiterons les événements dans le récit comme des scènes littéraires, tout en considérant que plusieurs de ces scènes sont des représentations littéraires de vrais événements historiques.

Il faut bien souligner que dans cette étude nous considérons aussi le personnage de Chaumonot comme séparé de l'homme qui a écrit le récit. Dans son autre œuvre, *Est-il je?* (2004), Gasparini écrit qu'« [u]n récit mémoriel se développe normalement selon deux axes : un axe de régression-progression qui est le temps remémoré, le temps du récit au passé; et un axe, ou un point, un moment, dans lequel s'exerce l'activité d'énonciation » (Gasparini, *Est-il je?*, 185). Nous postulons que l'auteur Chaumonot, l'homme de 77 ans auquel Dablon avait commandé d'écrire l'histoire de sa vie, existe sur l'axe d'énonciation et que le personnage de Chaumonot existe sur l'axe de régression-progression. Gasparini constate que notre mémoire ne se présente pas dans nos cerveaux

comme une ligne de temps continue et que tout est souvent mêlé dans un ensemble de moments. C'est une tâche de l'écrivain que de donner un ordre chronologique à ses souvenirs dans un récit : « Le travail de l'auteur faisant appel à sa mémoire s'apparente à du ravaudage : il resserre la trame, raccommode les trous, emprunte, si besoin est, une pièce de tissu ici ou là, brode par-dessus, et enfin trempe le tout dans un bain de teinture... » (191). En d'autres mots, même si le contenu du récit est tiré des moments de mémoire de l'écrivain, l'acte d'écriture est toujours un acte de reconstruction du passé : « En spécifiant la distance qui sépare les événements de leur narration, l'auteur, dans tous les cas, notifie que le texte est produit par un acte de mémoire » (216). Dans le cas de Chaumonot, c'est une distance temporelle de 49 ans, une assez grande distance à franchir, et il est quasiment impossible que Chaumonot se soit souvenu de chaque détail qu'il décrit dans son *Autobiographie*. Il est plus probable qu'il a, dans les mots de Gasparini, « emprunté une pièce de tissu », c'est-à-dire, qu'il a inventé des détails pour remplir les trous de sa mémoire et pour donner de la cohésion à son texte, en fonction de son objectif : faire voir et partager les bénéfices du culte de la Sainte Famille. Même au sein d'une thématique religieuse, « La fiction est un espace littéraire de liberté. Non seulement elle ouvre un espace illimité au langage, mais elle assure à l'auteur une autonomie absolue vis-à-vis du lecteur. Chargeant un narrateur imaginaire de décrire un monde virtuel, le romancier n'a pas de comptes à rendre au réel » (235). Il y a des éléments de fiction dans l'autofiction, mais souvenons-nous que l'autofiction se situe entre le roman autobiographique et l'autobiographie. Le narrateur de l'autofiction n'est pas imaginaire et le monde n'est pas virtuel, bien que la vraisemblance soit ambiguë. Il faut donc prendre en compte qu'« [à] l'inverse, l'autobiographe prend personnellement en charge

l'énonciation et s'engage à dire le réel. Le romancier-autobiographe, quant à lui, entend protéger sa liberté de parole tout en assumant, jusqu'à un certain point, son discours » (235). C'est Chaumonot qui trace la ligne entre le pacte autobiographique et le pacte romanesque. C'est pour ces raisons que nous considérons le Chaumonot représenté dans le passé, qui existe sur l'axe de régression-progression, comme un personnage construit par le Chaumonot qui existe sur l'axe d'énonciation 49 ans plus tard. De ce fait, toutes les émotions et les détails des pensées qu'a le personnage Chaumonot seront considérés comme des constructions, des représentations littéraires de souvenirs réels.

Nous considérons donc l'*Autobiographie* de Chaumonot comme de l'autofiction littéraire dans cette étude. C'est-à-dire que tout en respectant le pacte autobiographique, nous aimerons en reconnaître les figures de style, et la littérarité du récit. De façon semblable, nous considérons toutes les personnes dans le récit, y compris Chaumonot lui-même, comme des personnages littéraires et comme des êtres humains historiques. De fait, si nous faisons référence à la vraisemblance de tel ou tel extrait, nous ne sommes pas en train de douter de Chaumonot ni de briser le pacte autobiographique, c'est tout simplement un trait d'autofiction. Cela dit, l'analyse des traits d'autofiction dans l'*Autobiographie* n'est pas le but primaire de cette analyse. Notre but primaire, c'est l'analyse du contact culturel.

#### **iv) Le contact culturel**

Même si nous faisons une analyse surtout littéraire et non ethnographique de l'*Autobiographie* de Chaumonot, nous devons encore présenter les outils théoriques qui nous aideront à dégager et à analyser le contact culturel. Nous allons nous appuyer, pour

cela, surtout sur une autre source contemporaine : l'article inédit « Transfert : exploration d'un champ conceptuel » de Walter Moser, qui cherche à définir le terme de *transfert culturel* et à élaborer une façon d'analyser ce transfert. « [II] y a transfert culturel quand un agent (sujet) identifiable transfère un matériau culturel (objet) d'un système à un autre dans des conditions historiques concrètes » (Moser 9) : c'est l'« énoncé nucléaire » que propose Moser pour définir le terme. Selon lui, le transfert culturel est « une unité dynamique minimale » en matière culturelle et cette unité « [...]devrait nous permettre de découper la complexité de la dynamique culturelle en des processus analysables [...] » (8). Il faut donc réduire la situation afin d'identifier un objet, un sujet et deux systèmes, c'est-à-dire deux cultures.

D'abord, il faut définir ces termes. Le sujet, ou l'agent (Moser emploie les deux termes de façon interchangeable), est celui qui est en train de transférer l'objet. Selon Moser, « [...] le sujet serait capable de concevoir un projet d'action, de choisir les moyens de sa réalisation, d'exécuter l'action proprement dite, d'en évaluer les résultats et d'en assumer la responsabilité » (9-10). Moser stipule, comme on peut l'observer dans la citation précédente, que le sujet doit être anthropomorphe; le sujet/agent est celui qui prend les décisions face au transfert d'un objet. Il faut surtout ici éviter la tentation de renverser la perspective et de faire de l'être humain l'objet transféré :

Ne plus raconter l'histoire d'une vie humaine qui est entourée d'objets dont elle maîtrise le maniement, mais celle d'un objet entouré d'êtres humains. On détrône alors le sujet humain de son privilège de point d'origine et lieu central de l'action. Et l'on promeut l'objet, qui peut être

un artefact culturel, au statut de sujet non anthropomorphe qui a sa propre biographie [...]. (15)

L'humain, ou l'être anthropomorphe, est donc le sujet, mais le sujet n'est pas nécessairement restreint à une seule personne. « Il devient de plus en plus difficile d'y identifier un sujet individuel anthropomorphe comme seul ou du moins comme principal agent autonome. Il y a certes des individus qui interviennent dans des processus de transfert culturel, mais ils n'y jouent souvent qu'un rôle d'agent partiel : porteur de l'idée, déclencheur d'une action, médiateur, adjuvant, opposant, récepteur de l'objet transféré [...] » (11). Chaumonot, par conséquent, n'est donc qu'un sujet partiel dans les transferts que nous analyserons dans les prochains chapitres. Dans le premier chapitre, il est celui qui reçoit l'objet transféré, et dans les chapitres deux et trois, il remplit plusieurs rôles en fonction de l'objet transféré, pourtant, il n'est jamais un sujet complet. Moser introduit alors le concept de *système*, ce qu'il décrit comme étant le *super-sujet* :

Le sujet anthropomorphe, et surtout individuel n'est alors plus qu'une fonction systémique que certains systèmes ou sous-systèmes mettent au premier plan de leur fonctionnement, et que d'autres réduisent au rôle d'effet secondaire du système. Le transfert devient alors une relation de système à système [...], relation dans laquelle les sujets anthropomorphes occupent des fonctions plus ou moins importantes. (13)

Il s'agira donc, en principe, d'identifier, dans chaque instance de transfert analysée dans cette étude, non seulement un seul sujet anthropomorphe, mais aussi le système dans lequel il se trouve et le rôle que remplit chaque sujet individuel dans ce système. Nous nous rappelons, cependant, que nous serons limités par les détails que Chaumonot nous

fournit dans son texte. Il est dès lors possible que nous n'ayons pas tous les éléments nécessaires pour identifier complètement les sujets et les systèmes dans tous les cas. Conséquemment, notre objectif est d'analyser le transfert culturel comme l'unité dynamique minimale que suggère Moser, afin de mieux comprendre la dynamique culturelle des contacts et des relations entre les Jésuites et les Nations amérindiennes dans l'*Autobiographie*.

Une fois que nous aurons identifié le sujet, il faudra bien définir l'objet, ce qui est transféré. Moser décrit dans son article cinq types d'objets : l'objet matériel et unique (27); l'objet sériel, souvent de production industrielle (29); l'objet sémiotique ou symbolique (30); l'objet matriciel (32); et l'objet immatériel (33). Nous n'allons décrire que très brièvement les trois derniers types, ceux dont nous avons besoin dans cette étude, et nous les reprendrons dans les chapitres qui suivent. L'objet sémiotique ou symbolique suppose une distinction entre un objet et son support matériel. Par exemple, dans le cas d'un livre, le récit est l'objet et le livre (l'objet matériel) n'est que son support. « Grâce à sa relative indépendance d'un support spécifique, le texte se transfère de plus en plus facilement et de plus en plus vite » (31). Moser souligne que cela est de plus en plus vrai à cause de la technologie, mais même au XVII<sup>e</sup> siècle, des récits ont circulé plus rapidement que leurs supports matériels, à l'oral, ou même grâce à des copies des textes qui circulaient plus rapidement que le support matériel originel.

L'objet matriciel correspond à cette situation où une formule est transférée plutôt que l'objet concret que cette formule crée : « Ce qui fait alors l'objet du transfert c'est la matrice génératrice, c'est-à-dire une configuration virtuelle qui comporte un grand potentiel producteur [...] Ce qui est transféré n'est alors pas un texte particulier, mais le

style que manifeste ce texte, non pas une œuvre littéraire particulière, mais le genre littéraire dont cette œuvre relève » (32). Au lieu de transférer un objet même, nous transférons alors le savoir-faire de la création de cet objet. Finalement, l'objet immatériel, ce qui comprend les idées, les valeurs et les concepts. « [Affirmer que les objets immatériels] se transfèrent aussi, ce n'est pas retomber dans les pièges d'un idéalisme de mauvais aloi, mais reconnaître que ce sont également des entités qui peuvent occuper la place de l'objet du transfert et dont l'efficace, dans leur lieu de réinsertion, peut être impressionnante » (33). La majorité des objets analysés dans cette étude seront immatériels : ce sont des idées et des valeurs enseignées par les Jésuites aux Amérindiens. Il est donc bien possible que nous ne soyons pas capables d'identifier, parfois, l'objet exact. L'important, c'est que nous gardions en tête que malgré l'immatérialité de ces objets, ils sont quand même significatifs dans l'analyse du transfert culturel et dans l'histoire de la colonisation en générale. Moser nous rappelle, en outre, que « les idées ou concepts, pour « voyager », ont toujours besoin d'un support matériel : la voix humaine, les icônes et les images, l'imprimerie [...] » (33).

Après avoir identifié le(s) sujet(s) et l'objet, il faut analyser le transfert lui-même. Selon Moser, le transfert culturel présuppose qu'il y ait deux systèmes séparés par une distance, réelle ou imaginaire, entre ceux-ci (17). Le transfert prend place lorsqu'un objet, réel ou imaginaire, passe de l'un à l'autre. « Le processus complet du transfert comprend alors trois moments : 1) prélèvement dans le système donateur, 2) déplacement (l'acte de transférer proprement dit) et 3) insertion dans le système récepteur » (18).

Le prélèvement est la sélection et l'enlèvement de l'objet par des agents :



[Le prélèvement] peut être motivé par des désirs profonds, déterminés par des mécanismes découlant d'un décalage entre offre et prestige, ce qui renvoie à une relation asymétrique de pouvoir. Dans ce jeu différentiel, l'élément déclencheur pour le transfert peut résider dans le système donateur ou dans le système récepteur. Ainsi, le transfert culturel peut être vu comme un mouvement d'exportation ou d'importation. (18)

Moser souligne que ce n'est que rarement un échange égalitaire et qu'à cause de l'asymétrie de pouvoir, le prélèvement peut être perçu comme violent, « comme un pillage ou un vol de patrimoine » (19). Dans cette étude, nous allons voir des cas où le transfert est représenté comme de l'exportation aussi bien que de l'importation. Nous allons aussi examiner des cas où le prélèvement peut être interprété comme violent, tant par la façon dont ce prélèvement est représenté par le Jésuite Chaumonot que par la réaction des personnages du récit.

Le deuxième moment de transfert culturel est le déplacement, ce que Moser définit comme étant « l'acte de transférer proprement dit » (18). La difficulté est alors de distinguer le seuil entre les deux systèmes si la distance à traverser n'est pas une véritable distance géographique : « Cette difficulté à bien repérer le seuil à passer, à bien identifier le moment précis du passage, contenu dans le préfixe « trans », peut faire partie de l'expérience du sujet qui se trouve en transit, engagé dans un processus de transfert, mais aussi se poser à l'observateur externe qui analyse un transfert dans lequel il n'a pas d'implication subjective » (18). Il sera souvent difficile de trouver le seuil dans le récit de Chaumonot à cause de sa nature littéraire. Cependant, ce qui nous intéresse pour notre

étude n'est pas d'identifier parfaitement la distance franchie elle-même, mais plutôt l'effet que cette distance a sur la représentation textuelle des objets et des sujets.

La réinsertion, comme le prélèvement, est bien détaillée, parce que ces deux moments sont ceux où les deux cultures, celle d'origine et celle de réception, entrent véritablement en contact et c'est donc là où il y a des réactions et des conflits. Il y a plusieurs étapes dans le processus de réinsertion : la perception, la réorganisation et l'insertion : « [e]n principe, le système récepteur commence par percevoir l'objet transféré comme un corps étranger, quelle que soit l'intensité du désir qui peut avoir attiré cet objet » (20). Dans cette étude, nous allons voir cette étape de la réinsertion sur un plan assez large, comme réaction à la mission jésuite au complet, ainsi que par rapport au moment individuel de transfert. Après la perception, il y a « [un] travail de réorganisation systémique de plus ou moins longue durée [...] pour accommoder l'objet qui finira par être inséré dans un nouvel environnement » (20). Moser ajoute qu'il n'est pas possible qu'un objet soit transféré sans qu'il ne change : « [non] seulement l'intégralité matérielle de l'objet peut-elle être mise à rude épreuve, mais, même matériellement identique, il ne s'agirait plus du même objet, étant donné sa recontextualisation et sa refonctionnalisation dans un nouveau système » (21).

Moser ne décrit pas trop la façon dont la culture réceptrice peut réagir à l'insertion de l'objet étranger. Il mentionne seulement que « [dans] le cas d'un objet mal inséré, voire rejeté par le système d'accueil, on parlerait de transfert échoué. La greffe n'a pas pris, l'objet en question sera soit éjecté, soit enkysté comme un corps étranger dans la chair du système d'accueil » (20-21). Nous verrons, cependant, qu'il y a plus de possibilités de réaction de transfert que celles de l'acceptation et du rejet total. Pour nous

fournir avec plus d'options, nous avons fait recours à Melville Herskovits, qui décrit, dans son *Acculturation*, trois réactions possibles quand deux cultures entrent en contact : *l'acceptation, l'adaptation et la réaction*. Mais, dans la perspective de Herskovits, ce sont trois réponses à l'acculturation et non le transfert culturel proprement dit. Les deux termes diffèrent en ce qui concerne la durée du contact. L'acculturation est un processus qui prend du temps tandis que le transfert culturel peut être instantané. Cependant, les trois réactions peuvent se traduire assez facilement en transfert culturel. Herskovits, que nous traduisons ici, explique qu'il y a *acceptation* quand le nouvel objet culturel remplace, pour l'essentiel l'objet d'origine (Herskovits 135), *adaptation* quand l'objet d'origine et le nouvel objet se combinent et forment un tout culturel qui fonctionne (136), et *réaction* quand l'objet est rejeté complètement et que des mouvements contre le transfert se produisent (136). Nous allons donc intégrer ces trois options quand nous analyserons la réinsertion des objets transférés dans cette étude pour pouvoir mieux comprendre les réactions des personnages décrites par Chaumonot.

Pour saisir l'essentiel du transfert culturel, il faut donc identifier : le(s) sujet(s) ainsi que le(s) système(s) dans le(s)quel(s) il(s) fonctionne(nt); l'objet, son type et sa fonction; et les conditions de prélèvement et de réinsertion ainsi que la distance, réelle ou imaginaire, couverte pendant le transfert. D'ailleurs, Moser ajoute à cela un autre élément qu'il faut prendre en compte : la situation historique concrète, avec ses enjeux de pouvoir politique, de mobilité culturelle et de la négativité affective. Ces facteurs s'insèrent dans chaque étape du transfert. Moser nous rappelle que la sélection d'un objet pendant le prélèvement est une décision politique et que l'enlèvement peut être perçu comme un acte violent. Ensuite, le déplacement, « [la] capacité d'effectuer le transfert et d'imposer

l'objet transféré avec des moyens techniques et médiatiques, mais aussi tout simplement avec la main d'œuvre nécessaire, relève d'un pouvoir auquel n'a pas accès n'importe qui » (Moser 35). L'insertion de l'objet implique aussi du pouvoir, de même que la résistance contre un objet inséré.

Un deuxième enjeu à considérer dans la situation historique concrète est la valeur accordée à la mobilité culturelle. Dans le contexte moderne de la mondialisation, nous la valorisons et la rejetons tour à tour. Pourtant, même au XVII<sup>e</sup> siècle, pendant la période coloniale, il y avait une certaine valeur accordée à tout ce qui était étranger et exotique; l'exploration et la conquête du Nouveau Monde étaient valorisées, au moins pour les Européens. Pour les Amérindiens, ils ont souvent accordé une aussi grande valeur à la mobilité culturelle, surtout quand ils ont bénéficié des transferts ou de la traite. Pourtant, souvent, la même situation a pu être considérée comme une menace pour les deux civilisations : « Mobilité se mue alors en instabilité, dynamique en déracinement, interaction en destruction d'identité, etc. Et cette perception axiologique peut motiver des comportements de résistance farouche et aboutir à des crispations identitaires hostiles à tout transfert » (36).

L'enjeu final qu'il faut considérer pour prendre en compte la situation historique est l'affect qui vient avec le pouvoir et la valeur :

La négativité affective connaît des nuances : appréhension, tristesse, ressentiment, nostalgie, etc., et elle peut motiver des modes de comportement et des actions politiques extrêmement intransigeantes. À l'opposé, un affect euphorique est souvent associé à tout ce qui bouge dans le monde culturel [...] Dans la plupart des cas, cette attitude est,

évidemment, adoptée par ceux qui sont en position de force culturellement, soit qu'ils représentent un système donateur puissant, soit qu'ils profitent de l'enrichissement du système récepteur par l'apport qui y afflue par voie de transfert. (37)

Dans cette étude, nous allons voir comment l'élément affectif de la situation historique influence les réactions au transfert culturel de manière positive ainsi que négative.

Nous allons donc employer cette théorie du transfert culturel, telle qu'élaborée par Moser, comme outil privilégié pour identifier les moments de transfert dans *l'Autobiographie* de Chaumonot qui vont dans les deux directions; transferts exportés de la culture européenne et insérés chez les Amérindiens, ainsi que ceux qui sont importés des Amérindiens et ont été insérés chez les Jésuites, et plus particulièrement, chez Chaumonot. Cependant, nous nous rappelons que ce ne sont pas les transferts eux-mêmes que nous étudions, mais plutôt leurs effets sur le personnage de Chaumonot et sur son récit.

Nous tentons donc, dans cette étude, d'analyser le transfert culturel afin de mieux comprendre la représentation de l'altérité et des autres cultures, particulièrement les cultures amérindiennes, dans le récit. Nous allons effectuer cette étude en trois chapitres. Le premier abordera le personnage de Chaumonot, sa vie avant qu'il ne devienne Jésuite et avant qu'il n'aille en Nouvelle-France. Ce chapitre permet de saisir le personnage de Chaumonot et son habileté particulière à adopter une nouvelle culture quand il entre en contact avec elle, ainsi que sa transformation de vagabond orgueilleux en humble Jésuite. Ce travail d'approche oriente les chapitres suivants qui concernent le contact entre Chaumonot et les Nations amérindiennes. Le deuxième chapitre analysera plus

précisément les relations entre Chaumonot et les Nations huronnes. Le chapitre final abordera le contact culturel entre Chaumonot et les Nations amérindiennes qui ne sont pas alliés des Français : les Neutres et les Iroquois.

## Chapitre 1: Chaumonot comme personnage

L'*Autobiographie* de Chaumonot commence avec son enfance et sa vie avant qu'il ne devienne Jésuite et ne parte pour la Nouvelle-France. Il importe, pourtant, de mettre l'accent sur ce Père Chaumonot d'avant les Amérindiens. En effet, si nous limitons notre analyse aux moments de contact avec ces derniers, nous ignorerions la majorité du récit et, surtout, nous ferions fi de plusieurs éléments qui sont, en réalité, essentiels à la compréhension globale du contact. Nous verrons qu'avant son contact avec les peuples amérindiens, Chaumonot avait intégré d'autres cultures. Or, à la suite de ces contacts, l'identité de Chaumonot change car il incorpore certains éléments de l'autre culture. Il est donc nécessaire, voire impératif, de saisir précisément ces premières interactions, afin de comprendre la façon dont Chaumonot ou, plus précisément, son personnage, réagit au contact avec une autre culture. Cette analyse permettra de mieux mettre en contexte ses interactions avec les Amérindiens dans les chapitres qui suivront. Dans ce chapitre-ci, nous dresserons un « portrait » du personnage et nous verrons que chaque fois que Chaumonot entre en contact avec une autre culture, il intègre, ou aurait, selon son récit, intégré, des éléments de cette culture à son propre personnage.

Chaumonot, en effet, a cette habileté d'adopter des éléments culturels et de les intégrer à sa propre identité. Rappelons brièvement son parcours d'avant la Huronie. Né en 1611 à Sainte-Colombe-sur-Seine, il est de langue maternelle française. Pour poursuivre ses études, il vole de l'argent à son oncle, prêtre à Châtillon-sur-Seine. Fuyant sa famille et faute d'argent, il va en vagabond jusqu'à Lyon, puis à Rome, en étant partie prenante à de véritables aventures. Il habite à Terni avec un docteur en droit, mais il quitte cette famille pour une vie d'ermite nomade. En route, il repasse par Terni et entre

au noviciat jésuite à Saint-André le 15 mai 1632 (Latourelle 11). Après avoir prononcé ces vœux, il part pour Florence, et de là pour Rome et ensuite pour Fermo, près de Lorette. Il retourne ensuite à Rome, où il rencontre le Père Poncet et lit la *Relation* de Brébeuf.<sup>2</sup> Il décide alors de demander à partir en mission en Nouvelle-France et devient prêtre avant qu'il n'ait terminé ses études. Il sera ensuite envoyé à la mission huronne et il devient donc l'humble Jésuite nomade par excellence. Pour analyser son parcours d'un milieu à un autre pendant sa jeunesse, et les changements identitaires qui en résultent, nous allons examiner trois objets principaux que Chaumonot adopte chaque fois qu'il change de culture : une famille, un nom et une langue.

### **1.1 Une famille de remplacement**

Chaque fois que Chaumonot change de culture, il adopte une nouvelle famille pour remplacer celle qu'il quitte. Le premier élément que nous aborderons donc est sa « famille », mot que nous entendons ici au sens large de collectivité proche. Nous considérons la famille non pas comme un objet comme tel, mais plutôt comme une indication que Chaumonot est en train de se construire une nouvelle vie et une nouvelle identité, et ce dans un nouvel espace géographique et une culture neuve, qui coïncident avec un nouveau mode de vie et un changement identitaire. En partant de France pour l'Italie, Chaumonot a complètement quitté sa famille. S'il s'est effectivement émancipé, il revient à maintes reprises sur l'idée qu'il est toujours en train d'essayer de remplacer la famille qu'il a perdue.

---

<sup>2</sup> C'est sa *Relation* de 1636 (Latourelle *Brébeuf*).



Il se trouve en fait deux familles de remplacement pendant sa jeunesse : une à Terni et l'autre dans la Compagnie de Jésus.

### 1.1.1 Sa famille de remplacement en Italie

Après son pèlerinage à Lorette, où il aurait été guéri par la Vierge Marie, il continue, avec un compagnon, vers Rome. Pourtant, il n'y parvient pas immédiatement : « Dieu m'arrêta à Terni dans l'Ombrie, pour me faire changer ma vie de gueux en la condition d'un valet » (Chaumonot 17). Au départ, il avait demandé l'aumône à un vieillard, qui était, en réalité, un docteur en droit. Il « m'invita à demeurer chez lui pour le servir dans sa maison et pour l'accompagner en ville. J'étais si las de mon métier de quémandeur que j'acceptai volontiers l'offre que me fit le bourgeois d'être son laquais » (17). Devenu valet de ce docteur, au service d'un bourgeois donc, il est insatisfait. Malgré le fait que cette vie soit beaucoup plus douce et honorable que la vie de vagabondage et de mendicité, Chaumonot méprise la bassesse de ses tâches à cause de sa nature orgueilleuse : « J'en remplis même tous les devoirs les plus bas, et il n'avait rien qui ne me parût doux et honorable, en comparaison des travaux et des humiliations qui m'avaient dégoûté de la gueuserie » (17). Faut-il le croire? Est-ce une élaboration narrative *a posteriori*?

Chaumonot ne dit pas grand-chose sur cette famille de remplacement. Il ne propose pas de descriptions de ces gens et ne fournit aucun détail sur ses émotions envers eux. Nous n'en connaissons donc pas trop sur cette famille qui l'a adopté temporairement. Or, il est resté avec eux pendant suffisamment de temps pour

apprendre l'italien, donc ce n'était pas un court séjour. L'absence de description dans le récit est donc moins un manque d'affection pour cette famille qu'une volonté de focaliser le récit sur les aspects religieux de sa vie, objectif fréquent chez les écrits religieux. En décrivant sa jeunesse, l'objectif de Chaumonot est d'expliquer la façon dont il est devenu Jésuite et comment il s'est rendu en Nouvelle-France pour convertir des âmes « sauvages ». Son but n'est pas de décrire véritablement sa famille italienne. Elle sert de faire-valoir à sa famille jésuite.

Malgré l'absence d'information sur le sujet, Chaumonot nous en donne assez pour que nous puissions comprendre qu'il a eu une sorte de famille italienne : le docteur n'était pas seulement un maître, ils avaient évidemment une relation plus forte. Nous en apprenons d'ailleurs un peu plus sur cette famille quand il revient à Terni après avoir vécu sa brève vie d'ermite et immédiatement avant qu'il ne devienne Jésuite. Au départ, il hésite à retourner chez son ancien maître après l'avoir quitté de manière cavalière. Il passe donc la nuit chez un ami, un savetier : « Celui-ci [le savetier], le matin, donna avis de mon retour au docteur, qui eut la bonté de m'inviter encore à son service. J'acceptai aussitôt son offre, pour renoncer entièrement à la gueuserie, dont j'avais plus d'horreur que jamais » (20). Mais, son maître a assez de tendresse pour Chaumonot pour l'accueillir après une séparation abrupte. Il est même prêt à aider Chaumonot à se trouver un emploi et une vie qui lui convienne davantage que celle de valet. Le maître présentera Chaumonot à son ami, Il Signore Capitone, qui l'embauche comme précepteur pour ses deux fils. De là, Chaumonot entrera au collège des

Jésuites. En réalité, Chaumonot a quitté sa famille italienne comme il l'a fait avec sa propre famille et c'est grâce au docteur que Chaumonot a trouvé sa voie, la vie à laquelle il était destiné.

### **1.1.2 Sa famille de remplacement religieuse**

Si Chaumonot s'est trouvé une famille de remplacement temporaire chez le docteur, il ne se sentait toutefois pas parfaitement à l'aise dans cette famille et sa nouvelle culture italienne. En devenant Jésuite, toujours à la recherche d'une famille, il l'a trouvée dans la Sainte Famille.

Avant de devenir Jésuite, pendant son pèlerinage à Rome, quittant Ancône, Chaumonot était sale et il s'était blessé pendant sa longue marche. Il décrit son état en ces termes :

Hélas! qui pourrait exprimer le pitoyable état où mon libertinage m'avait réduit! Depuis la tête jusqu'aux pieds tout faisait horreur de moi. J'étais pieds nus, ayant été obligé de jeter mes souliers, - qui, étant rompus, me blessaient. Ma chemise pourrie et mes habits déchirés étaient pleins de vermine; ma tête même que je ne peignais point se remplit d'une si horrible gale qu'il s'y forma du pus et des vers avec une extrême puanteur. (13)

L'état de sa tête semble, d'ailleurs, le préoccuper tout particulièrement; il ajoute : « Ce ne fut qu'à Ancône que je connus l'excès du mal que j'avais à la tête. Y sentant une piqûre plus douloureuse qu'à l'ordinaire, j'y portai la main pour me gratter, et un de mes doigts ayant fait un trou dans ma gale, il s'y attacha un gros ver » (14).

Cette description n'est peut-être pas totalement véridique, mais cette scène entière est à analyser moins comme un fait historique que comme une hyperbole de son état moral véritable. Pour Chaumonot, son état physique est souvent une manifestation sensible de son état spirituel. Chaumonot se représente ici comme un vagabond orgueilleux, et il veut faire croire que les vers de sa tête sont une punition pour ses défauts :

Faut-il donc, me disais-je à moi-même, qu'en punition de mes friponneries je sois mangé tout vif des poux et des vers? Je ne m'étonne plus que quand j'ôte mon chapeau devant le monde, on témoigne de l'étonnement et de l'horreur à la vue de ma tête. Hélas! que deviendrai-je? Qui me pourra souffrir aussi puant et aussi sale que je suis? Ne ferai-je pas bondir le cœur à quiconque me regardera? Oh! la juste punition de mon orgueil! (14)

À Ancône, Chaumonot entre à l'église de Lorette, où il prie la Vierge et demande sa propre guérison. Presque immédiatement après, la Vierge Marie lui aurait répondu en lui envoyant un jeune homme, qui ressemblait à un ange, et qui le guérit sur place en lui coupant les cheveux et en lui ôtant le pus et la vermine. Sa guérison est présentée comme quasiment miraculeuse et Chaumonot remarque que cet homme angélique était le meilleur médecin qu'il ait jamais vu. Celui-ci lui est apparu immédiatement après qu'il a prié la Vierge pour obtenir son aide. Chaumonot lui attribue donc cette apparition et sa guérison. Il remercie d'ailleurs explicitement la Vierge pour son aide et il l'identifie comme étant sa mère car, comme c'est la responsabilité des mères de soigner leurs enfants malgré leurs défauts et : « [...] comme un de ses [une charitable mère] devoirs est de nettoyer leurs enfants, vous me regardâtes en cette qualité, ô Sainte Vierge! tout

indigne que je fusse et que je sois encore d'être adopté de vous pour votre fils » (15). Puis, après avoir décrit sa guérison, il continue sa confession en s'adressant directement à elle, écrivant « Pardon, Reine des Anges et des hommes! pardon de ce qu'après avoir reçu de vous tant de marques par lesquelles vous m'avez convaincu que vous m'avez adopté pour votre fils, j'aie eu l'ingratitude pendant des années entières de me comporter encore plutôt en esclave de Satan qu'en enfant d'une Mère Vierge » (16). C'est donc après une guérison miraculeuse à Lorette que Chaumonot a adopté la Vierge Marie comme sa propre mère. De plus, il interprète le fait qu'elle l'a guéri comme son approbation en tant que fils adopté.

Or, avant de continuer, il faut dire que bien qu'il y ait plusieurs guérisons miraculeuses et d'autres évènements décrits par Chaumonot qui semblent divins, nous n'aurons pas à les analyser dans leur dimension sacrée. Nous les considérerons seulement comme faisant partie des réactions de Chaumonot à une autre culture. De plus, nous n'analyserons pas leur vraisemblance où la probabilité que ces évènements divins se soient vraiment déroulés. Nous considérerons que ces évènements ne rendent pas Chaumonot moins fiable. Il était Jésuite et il est parfaitement possible qu'il crût vraiment que toutes les guérisons qu'il a vues vinssent d'un être divin.

Après sa guérison à Lorette, le prochain évènement qui montre clairement qu'il considère la Sainte-Famille comme la sienne se déroule vers la fin de son noviciat, quand un violent mal de tête, ce dont il souffrait habituellement, l'a presque empêché de prononcer ses vœux. Sa première réaction a été de demander à ses Pères consultants d'avoir pitié de sa maladie, mais dans ses propres mots, « Notre-Seigneur m'inspira un bien meilleur expédient: ce fut de recourir au grand saint Joseph, époux vierge de la

Vierge-Mère, puisque personne ne pouvait mieux que ce chef de la famille de Jésus me faire admettre pour toujours dans la Compagnie de Jésus » (31). Il a perçu la chose comme un autre miracle, et il a été capable de prononcer ses vœux. Chaumonot explique en ces termes sa reconnaissance et sa gratitude pour la Sainte-Famille :

Jamais y eut-il homme sur terre plus obligé que moi à la Sainte Famille de Jésus, de Marie et de Joseph! Marie, en me guérissant de ma vilaine gale ou teigne, me délivra d'une infinité de peines et d'incommodités corporelles, que cette hideuse maladie qui me rongeait, m'aurait causées ; Joseph, m'ayant obtenu la grâce d'être incorporé à un corps aussi saint qu'est celui des Jésuites, m'a préservé d'une infinité de misères spirituelles, c'est-à-dire de tentations très dangereuses et de péchés très énormes; Jésus, n'ayant pas permis que j'entrasse dans aucun autre Ordre qu'en celui qu'il honore tout à la fois de son beau nom, de sa douce présence et de sa protection spéciale. (32-33)

Cette citation ne montre pas seulement son lien étroit avec la Vierge Marie, mais aussi avec Joseph. Elle illustre aussi sa connexion avec chaque membre de la Sainte Famille, qui deviennent une sorte de remplacement pour la famille qu'il avait perdue quand il a fui la France, semblablement à la famille du docteur de Terni.

Un troisième aspect de la relation familiale entre Chaumonot et la Sainte Famille, plus particulièrement, avec la Vierge Marie, c'est quand elle lui parle directement, ce qui correspond narrativement à une prosopopée. Plus spécifiquement, il s'agit d'une variété particulière de prosopopée, une sermocination, car c'est une « mise en scène, dans le

discours narratif, de telle sorte qu'un locuteur présente expressément les propos qu'il rapporte comme tenus par une personne morte ou absente, ou par un animal ou un inanimé ou une abstraction » (Aquier et Molinié 348). C'est une véritable conversation entre la Vierge et Chaumonot, qui aurait eu lieu après que Chaumonot a reçu la mission d'aller en Nouvelle France : « Un jour que je me préparais à la communion, je priai la divine Marie de m'inspirer ce que je pourrais faire d'agréable à son très cher Fils que j'allais recevoir. Au même instant, il me sembla ouïr au fond de mon cœur cette aimable Reine qui me disait à l'âme: « Faites vœu de chercher toujours et en toutes choses la plus grande gloire de Dieu. » » (Chaumonot 37-38). Il décide, alors, de repartir avec le Père Poncet en pèlerinage pour Lorette. Rappelons-nous que la première guérison miraculeuse de Chaumonot par la Vierge a lieu à Lorette, ainsi que son *adoption* de la Vierge comme mère de remplacement. La nuit avant qu'ils ne partent, Chaumonot avait fait un rêve au cours duquel la Vierge Marie lui était apparue. Quand il se réveille, il retrouve une note sur sa table : « [...] « Votre beau vœu est enregistré dans le Ciel; il faut le présenter à Dieu sous les auspices de la Mère par excellence. » Alors je me persuadai que la personne qui m'avait apparu durant mon sommeil était la Bienheureuse Vierge qui voulait me servir de mère [...] » (39). Cette fois-ci, la Vierge aurait communiqué avec Chaumonot par écrit; une forme de communication encore plus concrète, avec une trace visible. Il est clair que Chaumonot a voulu croire que c'était la Vierge qui est apparue : il l'admet en disant « je me persuadai ». Pourtant, à moins d'admettre l'existence de miracles, le fait est invraisemblable et n'est pas sans soulever quelques questions : Est-ce qu'il a vraiment reçu une note? Si la note existe, il n'est pas possible qu'elle ait été véritablement écrite par la Vierge Marie, donc, qui l'a écrite? Nous ne pouvons pas

répondre à toutes ces questions, alors nous nous contenterons d'analyser la signification du discours direct entre la Vierge Marie et Chaumonot. L'historien Alan Greer note :

Dans son autobiographie, le jésuite ne fait aucune mention du fait que sa mère est morte moins d'une année après ce rêve, sans avoir revu son fils depuis qu'il a quitté la maison près de deux décennies plus tôt. Entre-temps, le jeune homme a reporté presque entièrement son besoin de présence maternelle sur le domaine religieux. Il a une dévotion à Joseph, tout comme à Marie, et il a reçu de nombreuses « faveurs » de cette figure paternelle à des moments difficiles de sa formation de jésuite et après avoir découvert qu'il était le saint patron du Canada. (Greer 156)

Lors de sa première visite à Lorette, quand il était toujours vagabond, la Vierge n'a pas communiqué avec Chaumonot du tout, bien qu'elle l'ait guéri. Elle a envoyé un mandataire, l'homme angélique. Puis, dans le deuxième épisode que nous avons décrit, à l'époque de son noviciat, il a été guéri encore une fois, cette fois-ci après avoir prié à Joseph, sans mandataire. Il avait ignoré son premier instinct d'aller parler à ses supérieurs en faveur de sa prière à saint Joseph, suite à une inspiration qui lui serait venue de Jésus lui-même. Donc, dans ces trois circonstances, il y a eu communication entre la Sainte Famille et Chaumonot sans intermédiaire, pourtant ce n'est pas encore de la communication directe. C'est lorsque Chaumonot est devenu Père Jésuite, peu avant son départ pour la Nouvelle-France dans le but d'y convertir des âmes « sauvages » qu'il communique encore une fois avec la Vierge Marie, mais cette fois-ci dans une conversation directe : des paroles attribuées à la Vierge, à l'oral et à l'écrit.



Nous pouvons constater ici une progression claire de niveau d'interaction avec sa famille de remplacement divine et nous devons nous demander pourquoi elle survient. Nous postulerons que son interaction avec la Sainte Famille augmente avec son propre degré de sainteté. C'est-à-dire que même si Chaumonot a adopté la Vierge comme mère à Lorette, il n'était pas encore digne d'être le fils de Marie, le frère de Jésus. Elle l'a guéri et soigné, mais elle ne l'avait pas encore accepté complètement. Puis, dans son parcours avec la divinité, ses interactions avec la Sainte Famille sont devenues de plus en plus fréquentes et personnelles, parce que Chaumonot est devenu de plus en plus saint. Puis, une fois son destin choisi et devenu Jésuite destiné aux missions huronnes de la Nouvelle-France, il est finalement assez digne pour que la Vierge puisse l'accepter comme fils. Chaumonot lui-même remarque qu'en laissant la note, la Vierge « voulait me servir de mère » (Chaumonot 39). Des manifestations similaires s'observent dans *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation* (1667) et Lemire les a décrit ainsi : « Trois manifestations trinitaires, en 1625, 1627 et 1631, marquent les temps forts de son expérience. Au cours de la deuxième, elle obtient la grâce du mariage spirituel. À la troisième, elle reçoit l'esprit apostolique qui lui confère la force de partir en mission au Canada » (Lemire 80). Donc pour Marie de l'Incarnation, comme pour Chaumonot, la Sainte Famille est devenue sa famille religieuse avant sa venue en Nouvelle-France.

Chaumonot s'engage aussi dans un mariage (symbolique) avec la Vierge Marie. Après ses missions chez les Hurons, les Neutres et les Iroquois, Chaumonot se trouve à Montréal en 1663. Or, il agit, cette année-là, comme un des membres fondateurs de l'Association de la Sainte-Famille en conjonction avec « SUART, Prêtre; [...] JUDITH

DE BRESSOLES, supérieure de l'hôpital ; MARGUERITE BOURGEOIS, institutrice des filles de la Congrégation, en Canada; [et] BARBE DE BOULOGNE, veuve de M. D'AILLEBOUST » (169). C'était d'abord l'idée de Madame d'Ailleboust « de trouver quelque puissant et efficace moyen de réformer les familles chrétiennes sur le modèle de la Sainte Famille du Verbe Incarné, en instituant une société ou confrérie où l'on fût instruit de la manière dont on pourrait, dans le monde même, imiter Jésus, Marie, Joseph » (Chaumonot 163-4). Mais Chaumonot en rajoute : « Pour moi, il y avait quatorze ans et plus que j'avais de très ardents désirs et presque continuels, que la divine Marie eût grande quantité d'enfants spirituels et adoptifs, pour la consoler des douleurs que lui avait causées la perte de son Jésus » (164) : Chaumonot ne se considère plus comme le fils de la Vierge Marie, mais comme son époux en religion. Ce sont les autres, ceux qui ont besoin d'instruction, ceux que l'Association aidera, qui seront les enfants spirituels de la Vierge pour compenser la perte de Jésus. Chaumonot se représente comme un père dans sa nouvelle relation avec la Vierge :

Une fois donc que j'étais épris d'ardents désirs d'obtenir à la Vierge-Mère cette sainte et nombreuse postérité, voilà que tout à coup j'entendis distinctement au fond de mon âme ces paroles intellectuelles, qui me disent au cœur : « Vous serez mon époux, puisque vous voulez me faire mère de tant d'enfants ». Tout honteux et confus que la Mère de Dieu pensât à me faire tant d'honneur, je m'abîmai dans la considération de mon néant, de mes péchés et de mes misères. Cependant elle me dit qu'elle était mon épouse. (165)

Là encore, nous avons un exemple de prosopopée : Chaumonot fait parler la Vierge Marie en discours direct. Nous notons aussi dans cette scène l'humilité du Jésuite. Il ne se considérait pas comme digne de l'honneur de ce mariage à cause de ses péchés et de cet orgueil de jeunesse. Nous constatons donc, encore une fois, que sa relation avec la Sainte Famille, particulièrement la Vierge, s'améliore avec sa propre sainteté. La Vierge a adopté Chaumonot après qu'il a accepté la mission d'aller en Nouvelle-France. Dans cette scène, Chaumonot y est déjà, il a converti plusieurs Amérindiens, il a mené plusieurs missions, il a aidé les Hurons dans leur fuite des Iroquois et il s'est chargé des néophytes. Sa nouvelle mission est de fonder l'Association de la Sainte Famille. Chaumonot est devenu le Jésuite par excellence depuis son adoption et sa récompense est de devenir l'époux symbolique de la Vierge. Sa relation avec la Vierge est donc devenue plus proche : elle est proportionnelle à sa sainteté.

Dans ces exemples, nous remarquons que la Sainte Famille est devenue une famille à part entière; il a sa mère, son père, son frère et, finalement, une épouse. Cette famille de remplacement n'était pas temporaire, évidemment, comme sa famille italienne : adoptée pendant son noviciat, il a conservé cette famille comme la sienne en Nouvelle-France jusqu'à sa mort. De plus, sa relation avec cette famille sert de miroir à sa transformation spirituelle et à sa vie religieuse.

## **1.2 Changement de nom**

Le troisième objet que Chaumonot adopte c'est son nom, qu'il italianise, ou son prénom qu'il modifie par l'ajout de pseudonymes. L'existence de ces pseudonymes n'est que très peu mentionnée dans l'*Autobiographie*, mais ils sont quand même d'une grande

importance pour aborder les changements identitaires. L'emploi d'un nouveau nom ou prénom indique la fin du parcours d'adoption de la culture de l'Autre; c'est la manifestation concrète du changement identitaire. Si à sa naissance le prénom de Chaumonot était Pierre, il a commencé sa vie nomade en changeant de nom et il fera de même par la suite à chaque étape de son évolution.

Nous savons déjà qu'en Italie, Chaumonot s'est trouvé une famille de remplacement chez le docteur de Terni et il a appris la langue italienne jusqu'à en oublier sa propre langue. À ce stade de sa vie, Chaumonot était plus Italien que Français. Il va de soi, alors, qu'il ait adopté un nom italien : Calmonotti. Il n'en parle pas du tout dans son récit, pourtant Martin écrit dans une note : « Par une singularité assez commune de son temps, il transformait son nom selon la langue dont il se servait. Dans ses lettres en italien, il signe Calmonotti, et il donne au P. Poncet le nom de Poncetti » (Martin 1). Il continuait à signer du nom Calmonotti ses lettres en italien même après qu'il soit devenu Jésuite et après qu'il se soit réapproprié sa langue maternelle.

De façon semblable, il a changé son prénom après être devenu Jésuite. S'il a, en fait, alors adopté la Sainte Famille, il en a intégré les noms sacrés. Contrairement à son adoption de Calmonotti, il n'a pas dû changer son propre nom pour pouvoir ajouter une représentation de sa nouvelle identité : il a simplement ajouté à son prénom ceux de Joseph et Marie comme deuxième et troisième prénoms. Chaumonot accorde assez d'importance à ses prénoms sacrés pour décrire leur adoption dans son récit. C'est à Lorette avec le Père Poncet, alors qu'il souffre d'un mal de genou, que le changement a lieu, suite à une autre guérison miraculeuse. C'est alors qu'il fait le vœu de servir la

Vierge, ajoutant qu'il va construire une Lorette, modelée sur Lorette en Italie, en Nouvelle-France; en retournant à Rome, le Père Chaumonot a appris que :

[L]e Canada avait pour patron le glorieux saint Joseph: ce qui excita ma dévotion à demander à notre R. P. Général qu'il me permît de me nommer Joseph-Marie: ce qu'il m'accorda sur les raisons que je lui en apportai, de me mettre sous la puissante protection de ces deux époux vierges, de reconnaître par là les obligations que je leur ai, et de m'exciter à l'imitation de leurs vertus. (Chaumonot 42)

C'est donc après avoir fait un pèlerinage à Lorette pour faire un vœu à sa mère adoptée, la Vierge Maire, qu'il est digne de porter les noms des deux parents de Jésus. Greer affirme « En 1639, il obtient la permission d'adopter le nom de Giuseppe Maria Calmonotti (qui deviendra plus tard Pierre-Joseph-Marie Chaumonot). C'est ainsi qu'il intègre dans son identité personnelle, privée de parents, une famille substitut complète » (Greer 156).

Malgré le fait qu'il n'offre pas trop d'explication au sujet de ces prénoms ajoutés, nous aimerons souligner leur importance : l'adoption d'un nouveau nom représente, pour nous, une acceptation d'une partie de cette culture dans notre propre identité. C'est particulièrement intéressant parce que nous retrouverons le même phénomène dans les chapitres qui suivent, quand nous analyserons le contact culturel entre Chaumonot et les Nations amérindiennes.

### 1.3 Transformations langagières

La langue est inextricablement liée à la culture et à l'identité. Mais il est difficile de définir précisément la nature des liens entre les concepts de langue, de culture et d'identité. Certains chercheurs prétendent que la langue a une influence majeure sur la culture et l'identité collective, tandis que d'autres soutiennent que la langue est conditionnée par diverses circonstances culturelles, ou que la langue n'a rien à voir avec la question culturelle, et que c'est plutôt le discours qu'il faut analyser. J.M. Bumsted, dans son introduction aux actes du colloque sur *La langue, la culture et l'identité littéraire au Canada*, constate que « it is extremely difficult to separate language from culture and culture from identity » (Bumsted 11). L'historien souligne que malgré le titre du colloque, ces concepts demeurent confus et compris de différentes manières, même si ces concepts sont clairement reliés. Pour notre analyse, il suffit de savoir qu'il y a souvent un lien entre ces trois éléments.

Le Père Chaumonot a appris plusieurs langues pendant sa vie et nous verrons que chaque fois qu'il en apprend une nouvelle, son identité subit aussi des changements. Nous ne savons pas précisément si l'identité de Chaumonot a changé à cause de son appropriation d'une nouvelle langue ou s'il a adopté une nouvelle langue à cause de son changement identitaire. Mais il est clair que les deux choses sont liées. Ainsi, la langue est un facteur majeur dans l'analyse. Le Père Chaumonot était particulièrement doué pour les langues et il utilisait ce talent soit comme outil, soit comme arme, selon la situation, dans le cadre de son évangélisation des Amérindiens.

### 1.3.1 La langue italienne

Chaumonot ne parle pas trop de la langue italienne dans son *Autobiographie*, mais il considère sa période italienne comme une de ses aventures plutôt que comme un véritable changement d'identité. Pourtant, nous verrons que pendant son séjour en Italie, il s'en est approprié la langue à un tel point qu'elle est devenue sienne.

Arrivant en Italie, Chaumonot était francophone et ne connaissait pas la langue italienne. En fait, à quelques reprises dans le texte, ce que nous aborderons dans la prochaine section, il a recours au latin pour se débrouiller dans une situation où il ne peut pas s'exprimer autrement. Pour ce qui est de l'italien, c'est pendant ses études à Termini qu'il l'a appris. Il ne décrit pas trop son apprentissage de cette langue, mais il écrit : « Comme je commençais à entendre l'italien, je lisais des livres de dévotion écrits en cette langue [...] » (19). Il insiste plutôt sur son chemin vers la Religion que sur son acquisition de la langue italienne, mais nous savons qu'il n'a pas seulement appris la langue, mais qu'il se l'est appropriée à un tel point qu'elle est devenue sienne. Il prétend même avoir complètement oublié sa langue maternelle. Nous le savons parce que plus loin dans le récit, il écrit :

J'y fis rencontre d'un Père de France qui faisait l'office de pénitencier. Il me fit l'amitié de me donner, avec permission des Supérieurs, trois livres français, à condition que j'en lirais tous les jours un chapitre pour m'apprendre ma langue maternelle, que j'avais entièrement oubliée. Dieu bénit mon obéissance. Je m'appliquai à cette lecture, où d'abord je ne concevais quasi rien ; mais avant que j'eusse lu la moitié d'un de ces livres, j'entendais tout ce que je lisais. (33-34)

Il a perdu sa langue maternelle presque complètement en faveur de la langue d'accueil. Son passage, de ne pas pouvoir se confesser en italien à parler italien à l'exclusion de sa langue maternelle, est remarquable. En termes de transfert culturel nous avons ici un cas clair : Chaumonot a accepté si complètement cet objet de la culture italienne (la langue) qu'il a perdu cet objet de sa propre culture. Herskovits appelle ce phénomène l'acceptation, quand un objet culturel prend la place d'un donné et qu'on perd sa culture d'origine (Herskovits 135). En venant en Italie, Chaumonot s'est départi de son identité française, en adoptant complètement au moins un élément culturel italien : la langue.

### **1.3.2 La langue latine**

D'abord, il faut rappeler que le latin est, en fait, une langue que Chaumonot parlait avant même son pèlerinage en Italie, grâce à ses études. Il avait commencé son apprentissage du latin à l'école, quand il habitait chez son oncle. Il utilise d'abord le latin pendant son voyage. Puis, une fois installé à Terni, il doit faire ses confessions en latin, faute de connaissance de l'italien : « Il y avait déjà quelque temps que j'étais à Terni; cependant je ne savais pas encore assez d'italien pour me confesser en cette langue: c'est pourquoi je le fis en latin à un Père de la Compagnie de Jésus. Après ma confession, il m'interrogea sur mes études » (Chaumonot 17). Cette confession dans la langue savante est d'ailleurs ce qui a mené à son entrée au collège des Jésuites pour une première fois, un essai d'un petit laps de temps, mais, dans ces propres mots, « je n'étais pas encore propre pour le royaume de Dieu, puisque je regardais déjà derrière moi avant que de mettre la main à la charrue » (19). Comme le latin est la langue sacrée et celle de



l'enseignement des savants, Chaumonot fait la liste de ses études en latin. Le fait que Chaumonot emploie le latin si fréquemment dans son *Autobiographie* témoigne explicitement de son statut : qu'il est un homme savant.

Ce qui est intéressant chez Chaumonot, c'est que malgré ces fonctions formelles, il présente le latin comme une langue qui l'a sauvé à quelques reprises. Un exemple que Chaumonot nous fournit est celui de l'aumône qu'il demande en latin aux Pères du collège de Chambéry. Mais, il n'a pas seulement utilisé son latin pour demander l'aumône. Une nuit, peu après qu'ils furent entrés en Italie, Chaumonot et son compagnon se font renvoyer d'une auberge. Or, il pleuvait cette nuit-là, et il leur fallait un endroit pour passer la nuit. Ils ont donc décidé de faire un trou dans un tas de paille. Cependant, « Nous commençons à nous réchauffer, lorsque voilà de grands chiens qui, nous ayant sentis, accoururent en aboyant avec furie. Au bruit, on sort de la ferme, et on tâche de nous écarter à coups de pierres » (Chaumonot 12). Chaumonot et son compagnon avaient alors peur d'être pris pour des déserteurs (ce qu'ils étaient, car ils venaient de fuir l'armée). Comme Chaumonot ne connaissait pas encore l'italien, il a recours au latin pour se protéger : « Je me mis donc à crier, en disant en latin que nous étions de pauvres pèlerins : « *Nos sumus pauperes peregrini.* » Ce dernier mot, qui est aussi italien, donna à connaître à ces bonnes gens qui nous étions. Ils eurent pitié de nous, ils rappelèrent leurs chiens, et nous laissèrent passer en paix le reste de la nuit » (13).

La langue italienne est acquise; la langue latine a toujours fait partie de la vie de Chaumonot. Sa connaissance de ces langues comme telle ne lui servira pas en Nouvelle-

France, mais son habileté particulière d'apprendre des langues lui servira. René

Latourelle, un autre Jésuite, déclare :

On aura remarqué comment cette période de la vie de Chaumonot l'aura préparé à sa future mission. Il aura appris à franchir à pied de longues distances, à souffrir de la faim et du froid, à coucher à la belle étoile ou en des granges ouvertes à tout vent. Timide, il a dû faire preuve d'audace. Il a appris une langue nouvelle : l'italien. Professeur de lettres, il s'y entend en matière de dictionnaire et de grammaire. Enfin, l'apprentissage de l'art oratoire, à l'italienne, lui permettra un jour d'éblouir ses auditeurs, au fond des forêts d'Amérique. (Latourelle 37)

#### **1.4 La découverte de soi**

Nous avons maintenant une bonne idée des transformations culturelles et identitaires que Chaumonot a subies pendant sa jeunesse. Nous allons aborder alors la façon dont ces transformations ont mené à l'identité que Chaumonot se donne pendant le reste du récit. Cela nous aidera pour notre analyse du contact entre ce personnage et les Amérindiens. Il y a deux grands thèmes que nous aborderons dans cette section : l'orgueil de sa jeunesse et l'accomplissement de son destin, c'est-à-dire, son identité jésuite.

Notons tout d'abord, que malgré le fait que le récit de vie de Chaumonot est la seule autobiographie que nous connaissons, il y avait, quand même, des biographies

spirituelles écrites par d'autres religieux de la même époque. Une telle biographie est celle de la sœur Catherine de Saint-Augustin<sup>3</sup> :

Après le décès de cette religieuse, Mgr de Laval demande au père Paul Ragueneau,<sup>4</sup> missionnaire au Canada pendant plusieurs années, puis procureur des missions du Canada à Paris, de rédiger sa biographie [...] Sans exprimer quelque réserve que ce soit sur les nombreux phénomènes merveilleux que rapporte la religieuse, il les traite comme les étapes d'une purification. La postulante qui entre au couvent dès l'âge de douze ans choisit la souffrance comme moyen de plaire à Dieu. Âme de prédilection, elle subit des épreuves qui dépassent les limites de l'imagination. Obsédée par les démons et possédée par Dieu, elle vit des phénomènes qui ébranlent son courage, mais dont elle sort toujours victorieuse avec le secours de la grâce. Accablée de tortures physiques et morales, elle s'offre en victime propitiatoire pour la conversion des pécheurs. En récompense, la Vierge lui apparaît et lui permet d'embrasser l'Enfant Jésus. (Lemire 78 - 79)

Un autre exemple de biographie spirituelle est « *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*,<sup>5</sup> qui paraît en 1677, [et] repose sur deux relations (1633 et 1654) rédigées à la demande de son directeur sur l'expérience spirituelle qu'elle a vécue » (80). Cet

---

<sup>3</sup> Marie-Catherine de Saint-Augustin : « religieuse de l'Hôtel-Dieu de Québec, [...] née le 3 mai 1632 à Saint-Sauveur-le-Vicomte (Basse-Normandie), décédée à Québec le 8 mai 1668 » (Chabot *Saint-Augustin*).

<sup>4</sup> Le Père Paul Ragueneau : « prêtre, jésuite, missionnaire, supérieur de la mission huronne (1645–1650), supérieur des Jésuites du Canada (1650–1653), procureur à Paris de la mission du Canada, né à Paris le 18 mars 1608, décédé dans cette même ville le 3 septembre 1680 » (Pouliot).

<sup>5</sup> Marie de l'Incarnation est venue en Nouvelle-France sur le même bateau que Chaumonot, le 4 mai 1639 (Martin 45).

exemple est plus proche de l'idée d'autobiographie, car c'est l'Ursuline qui décrit ses expériences elle-même. Pourtant, ce n'était pas le but de Marie de l'Incarnation d'écrire une autobiographie : celle-ci a été créée avec ses relations, recueillies par son fils, Claude Martin (80). Malgré le fait que ce n'était pas son but que d'écrire une autobiographie, elle a construit le récit de façon similaire à celle de la sœur Catherine de Saint-Augustin : « Dans la première [relation], la religieuse décrit les étapes de son ascension mystique durant les trente-trois premières années de sa vie. Elle manifeste son grand désir d'union avec Dieu et révèle les diverses grâces dont elle a joui. La relation de 1654 décrit avec une précision étonnante l'action de la grâce en une âme de prédilection » (80). Marie de l'Incarnation a donc décrit les épreuves qui ont mené à son union avec Dieu.

Il deviendra clair dans cette section que Chaumonot a construit sa propre *Autobiographie* comme les biographies écrites à la même époque : pendant sa jeunesse, il suit un parcours de purification avant de devenir Jésuite. Pour aider à la compréhension de ce parcours, nous allons introduire la notion contemporaine de *Bildungsroman* qui permet de mieux saisir comment Chaumonot construit sa jeunesse et ses expériences pour qu'elles aboutissent à une identité de Jésuite parfait, ce que nous verrons dans la deuxième moitié du récit, quand il raconte ses aventures en Nouvelle-France.

#### **1.4.1 L'orgueil et l'humilité**

D'abord, il faut se souvenir que l'orgueil est un des sept péchés capitaux et, pour Chaumonot, c'était le péché dont il était le plus difficile de se débarrasser. Après avoir quitté la maison de son oncle pour poursuivre ses études à Beaune, il reçoit une lettre de son père lui ordonnant de retourner chez son oncle pour lui faire ses excuses. Mais il

réagit ainsi : « Cette réponse m'affligea extrêmement : car de retourner chez mon oncle, c'était m'exposer à être montré au doigt comme un larron; et de demeurer plus longtemps à Beaune, sans argent, il n'y avait pas d'apparence. Je me déterminai donc à courir en vagabond par le monde, plutôt que de m'exposer à la confusion que méritait ma friponnerie » (Chaumonot 4). Devenir vagabond vaut mieux que de s'abaisser en s'excusant. Cet épisode constitue la première évocation de l'orgueil qui sera présenté comme une caractéristique dominante du personnage et aurait duré pendant toute sa jeunesse, jusqu'à ce qu'il soit forcé de s'humilier publiquement pendant son noviciat.

Chaque fois que l'écrivain Chaumonot décrit une bénédiction pendant sa jeunesse, il réaffirme que sa nature orgueilleuse le rend indigne de ces bienfaits. En route vers Rome, en pèlerinage, après avoir quitté l'oratoire de Beaune, des gardes refusent à Chaumonot l'entrée à Lyon, faute de passeport. Il traverse alors le Rhône grâce à la charité d'un batelier et il rencontre un nouveau compagnon. Peu après, Chaumonot et son compagnon rencontrent un prêtre qui les laisse copier son passeport pour qu'ils puissent compléter leur pèlerinage. Chaumonot affirme :

J'aurais eu le bonheur d'attirer sur moi les bénédictions du Ciel. Notre commun Père ne me les aurait pas refusées, en voyant en moi quelques traits de la pauvreté et des souffrances de son Fils. Mais, hélas! mon orgueil et mes autres péchés qui me rendaient beaucoup plus semblable au démon que je ne l'étais à Jésus-Christ par ma pauvreté étaient en moi de grands obstacles à la grâce. (7)

C'est pendant son noviciat, à Florence, grâce à son Recteur sévère et austère, que Chaumonot a fait face à son orgueil. Chaumonot lui-même a demandé au Recteur de

l'interroger en confession publique sur ses parents, sur sa bassesse et sur ses mensonges, pour qu'il le punisse de son orgueil. Le Recteur a fait ce qui lui était demandé; il a rassemblé les novices et l'a interrogé. Puis, « [c]e saint homme ajouta à cet aveu que je m'étais proposé de faire, un autre acte de mortification auquel je ne m'attendais pas. Il me dit de chanter une chanson de mon village, et pour cela il me fit monter sur un coffre, comme sur un théâtre. Je me mis aussitôt en devoir d'obéir [...] » (27). Chaumonot a donc choisi d'être puni, mais le Recteur n'a répondu positivement à Chaumonot qu'en s'assurant qu'il soit complètement humilié. C'est sous sa direction que Chaumonot a vraiment appris l'humilité. En demandant de se confesser et d'être puni, l'auteur Chaumonot rejette son orgueil, la caractéristique qui a défini son personnage de jeunesse. En rejetant ce défaut personnel, Chaumonot, l'homme est, sans doute, devenu capable de retrouver des racines, une famille et une identité, ce qu'il a fait chez les Jésuites.

L'humilité est la vertu cardinale qui s'oppose au péché d'orgueil. Elle est donc appropriée, et ce n'est pas par hasard que Chaumonot fait coïncider la lutte contre ce péché avec le début de son noviciat. Le récit est construit de manière à ce que la jeunesse de Chaumonot serve de faire-valoir à sa vie comme religieux. Vagabond pendant sa jeunesse, il aurait été orgueilleux et sans famille. Puis, il est sauvé comme par « miracle » par la Vierge Marie, et il adopte la Sainte Famille comme la sienne et devient religieux. Une fois Jésuite, le personnage de Chaumonot devient instantanément le Jésuite parfait, celui qui accorde la plus grande importance à l'abnégation et à l'humilité.

### 1.4.2 Un *Bildungsroman* : la réalisation de son destin

Nous avons déjà analysé les transformations identitaires de Chaumonot pendant ses voyages, mais en réalité le pèlerinage de Chaumonot en Italie sert de passage à l'âge d'adulte. Il a quitté sa famille et a été mis à l'épreuve. Par la suite, il trouve sa propre identité. De ce fait, la jeunesse de Chaumonot, telle que décrite dans l'*Autobiographie*, fait penser au genre dit du « *Bildungsroman* », le roman d'apprentissage. Hardin explique que Dilthey,

In his *Das Erlebnis und die Dichtung* (translated as *Poetry and Experience*) of 1906 [...] defines the genre in greater detail : the theme of the *Bildungsroman* is the history of a young man “who enters into life in a blissful state of ignorance, seeks related souls, experiences friendship and love, struggles with the hard realities of the world and thus armed with a variety of experiences, matures, finds himself and his mission in the world”. (Hardin xiv)

Le concept de *Bildungsroman* n'existait pas, bien sûr, quand Chaumonot écrivait son *Autobiographie*, donc il n'est pas possible que ce fût son but de construire son récit d'après ce modèle. Il a probablement suivi le modèle de ses contemporaines, comme la biographie de la sœur Catherine de Saint-Augustin, écrite par le père Ragueneau et celle de Marie de l'Incarnation. Néanmoins, il est clair qu'il a construit son récit de façon délibérée, pour mettre en valeur son changement drastique de vagabond orgueilleux en humble Jésuite. Nous l'analyserons ainsi en termes de *Bildungsroman* pour pouvoir mieux comprendre la façon dont sa jeunesse a mené à son changement drastique.

En réalité, nous avons déjà vu les premières étapes du parcours décrit par Dilthey: Chaumonot a quitté sa maison familiale et l'école, il a vécu diverses aventures avec différents compagnons. Ainsi, nous avons vu sa lutte contre les réalités du monde. Nous allons maintenant analyser la façon dont il trouve sa propre identité et sa mission, sa raison d'être, c'est-à-dire, le but ultime d'un héros de *Bildungsroman*. Pour Chaumonot, cette identité est celle d'un Jésuite et, plus précisément, celle de sa mission huronne. Mais, son parcours vers la vie religieuse commence par une tentative de vie d'ermite.

### **Devenir ermite**

Après être devenu quasiment italien, il n'aurait pas été satisfait. Il déclare: « Comme je commençais à entendre l'italien, je lisais des livres de dévotion écrits en cette langue, et un entre autres, qui était la Vie des Saints solitaires, me fit naître l'envie d'être ermite. Là-dessus, sans consulter personne, je sors de la maison de mon maître à dessein de m'aller cacher en France dans quelque solitude, après que j'aurais fait le voyage de Rome » (Chaumonot 19). En une seule phrase, Chaumonot résume son succès pour devenir italien et son désir de partir. Il faut présumer que Chaumonot ne se sentait pas à l'aise en Italie, parce qu'il n'avait pas encore trouvé sa raison d'être. Il part donc pour Rome et devient ermite végétarien. Il se décrit : « Après quelques lieues de chemin, il me vient à la pensée de m'éprouver, si je pourrais vivre de légumes comme les anachorètes. Je prends du blé en herbe, je le porte à ma bouche, je le mâche, mais je ne pus l'avalier » (19).

Cette partie du récit est un écho de la tentation de Jésus. Dans l'Évangile de Marc, Jésus est baptisé par Jean et, après son baptême, il est réclamé par Dieu : « <sup>10</sup> Au moment



où il sortait de l'eau, il vit le ciel se déchirer et l'Esprit descendre sur lui comme une colombe. <sup>11</sup> Une voix retentit alors du ciel: -Tu es mon Fils bien-aimé, tu fais toute ma joie. <sup>12</sup> Aussitôt après, l'Esprit poussa Jésus dans le désert. <sup>13</sup> Il y resta quarante jours et y fut tenté par Satan. Il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient » (Marc 1 :10-13). Dans ces versets, Jésus devient le fils de Dieu. Ensuite, il est mis à l'épreuve par son père quand ce dernier le met dans le désert pour quarante jours. On peut croire que cette épreuve vise à montrer que Jésus est digne et suffisamment mortifié pour qu'il puisse servir Dieu avec ses miracles et sa passion. Pendant ces quarante jours, les anges protègent Jésus. Parallèlement, Chaumonot est d'abord adopté comme le fils de la Vierge Marie et il est guéri par un homme angélique, comme nous l'avons signalé. Puis, Chaumonot s'essaye à la vie d'ermite, comme Jésus pendant ses quarante jours et il se met lui-même à l'épreuve quand il décide d'être végétarien, pour s'assurer de son humilité. Il est aussi protégé comme Jésus : Chaumonot n'est pas servi par des anges, mais par des Jésuites. Il écrit : « Mon recours fut à mon métier de mendiant, qui ne m'empêcha pas de beaucoup souffrir de la faim [...] Le noviciat des Jésuites, que l'on nomme Saint-André, est un de ces charitables lieux et l'unique dont j'eus la connaissance » (Chaumonot 19-20). Il est donc servi et sauvé de la faim par le même noviciat jésuite où il est entré au service de Dieu. Le parallèle entre la vie de Jésus et celle de Chaumonot est parlant : Chaumonot a délibérément construit son récit pour souligner ses péchés, suivis des nécessaires humiliations, passant de jeune vagabond orgueilleux à humble serviteur de Dieu. Le parallèle entre sa période d'ermite et la tentation du Christ suggère ce parcours. En termes de *Bildungsroman*, la vie d'ermite

constitue la dernière grande épreuve, celle où le héros est mis à l'essai avant qu'il ne trouve son identité.

### **Devenir Jésuite**

En réalité, c'est lorsque Chaumonot décide de retourner en France qu'il est redirigé vers la vie religieuse, comme si cela était survenu par hasard. Mais, au XVII<sup>e</sup> siècle, le hasard c'était, bien sûr, la volonté de celui qui sait tout, de celui qui voit tout, de celui qui commande tout : c'était la volonté de Dieu. Prenant le même chemin qu'il avait suivi en allant à Rome, Chaumonot s'est donc rendu, encore une fois, à Terni. Malgré ses doutes et son orgueil, il retourne chez son maître « pour renoncer entièrement à la gueuserie » (20). Ensuite, après peu de temps, un ami de son maître, *Il Signore Capitone*, l'engage comme précepteur pour ses fils, qui étudiaient au Collège de la Compagnie de Jésus. Chaumonot écrit : « J'en fus reçu à bras ouverts, et présenté dès le lendemain à nos Pères, qui me mirent en rhétorique. Je ne fus pas longtemps à étudier sous eux sans être épris du désir d'imiter les vertus que j'admirais dans ces dignes serviteurs de Dieu » (20-21). C'est ainsi que Chaumonot commence son entrée dans la Compagnie de Jésus.

Pendant un certain temps, Chaumonot lutte contre son obstacle, son orgueil :

Plusieurs mois se passèrent dans ce combat de la nature et de la grâce, celle-ci me pressant de déclarer ma vocation, et celle-là m'en empêchant. O malheureux que j'étais! Oh! combien de péchés aurais-je évités! Oh! combien aurais-je pratiqué de vertus pendant tout le temps que mon silence m'empêcha de poursuivre mon entrée dans une si sainte

Compagnie! Cependant Dieu, qui me voulait faire la grâce d'y être reçu, m'en ménagea cette occasion. (21)

En dépit de ce défaut, ce qui est, bien sûr, une hyperbole qui annonce son humilité, Chaumonot va prendre la décision de devenir religieux après la fête de saint François de Borgia. Ce jour-là, il entend le sermon d'un Père jésuite qui l'inspire à imiter sa vie dédiée à Dieu. Pourtant, conscient du fait qu'il n'était pas encore assez digne pour entrer dans l'ordre jésuite, Chaumonot déclare que si l'ordre ne l'accepte pas, il entrera dans l'ordre capucin ou bien chez les Récollets, si nécessaire. Mais, tout d'abord, il a fallu attendre l'arrivée du Père provincial pour qu'il puisse demander l'entrée dans la vie religieuse chez les Jésuites. Chaumonot aurait donc été toujours sensible à ses défauts personnels. Il décrit dans son *Autobiographie* qu'en attendant le Père Provincial, « le démon en prit occasion de me troubler par divers doutes. Tantôt il me suggérait que je n'avais pas les qualités nécessaires à un Jésuite, et tantôt il m'alléguait qu'ayant commis plusieurs péchés, même d'impureté, je devais pour en faire pénitence choisir une religion plus austère que la Compagnie de Jésus » (22-3). Nous retrouvons ici un autre écho de la tentation de Jésus, quand Satan l'éprouve. Mais, comme Jésus, Chaumonot consacre sa vie à Dieu : il a donc fait des demandes pour entrer chez les Carmes, les Récollets et les Capucins, au cas où il ne serait pas accepté par les Jésuites. Ici encore, Chaumonot laisse la décision à Dieu. Il a décidé de se joindre à l'ordre qui l'accepterait en premier. Or, le Père provincial des Jésuites est arrivé en premier et il a envoyé Chaumonot au noviciat de Saint-André à Rome, où il est entré le 15 mai 1632, quand il avait vingt-et-un ans.

## Une identité en *Bildungsroman*

En termes de *Bildungsroman*, à ce stade-ci, Chaumonot n'est plus ignorant comme il l'était en quittant la France. Il a fait l'expérience de se trouver des amis et des compagnons, il a éprouvé la difficile réalité du monde quand ses parents l'ont rejeté, quand il a dû demander l'aumône, quand il était malade ou blessé et quand il a vécu comme ermite. Finalement, il est admis dans l'ordre jésuite, où il a trouvé son identité et sa mission dans le monde. Le récit de Chaumonot a donc complété le parcours défini par Dilthey. Il a réalisé sa nouvelle identité en remplaçant les trois choses qu'il avait perdues en quittant la France; sa famille, sa langue et un nom. C'est là son changement culturel. Or, il a accompli ces trois mutations en Italie : il a, en quelque sorte, adopté la famille de son professeur, il a appris la langue italienne et se l'est appropriée à un tel point qu'il a oublié sa langue maternelle et il a pris le nom de Calmonotti. Ne devons-nous pas nous demander, pourquoi il n'était toujours pas satisfait? C'est parce qu'il n'avait pas trouvé son destin, sa véritable identité. En comparant ses expériences d'intégration aux cultures, italienne et religieuse, il y a de remarquables différences malgré le fait qu'au fond, il s'est approprié les mêmes éléments culturels dans les deux cas (famille, langue et nom). En effet, ce qui fait la différence, c'est que Chaumonot n'a trouvé son identité que lorsqu'il est devenu Jésuite et que son orgueil, le défaut contre lequel il avait lutté pendant presque toute sa jeunesse, avait disparu. En fait, Chaumonot décrit précisément le point tournant qui a lieu pendant sa régence et qui montre clairement son humilité, nouvellement trouvée : alors qu'il avait été nommé pour faire la deuxième classe, il s'est contenté de celle de quatrième. Il savait que son Père Recteur voulait qu'un autre Jésuite fasse cette

classe de deuxième et il a écrit au Père provincial en lui disant qu'il était content de continuer à faire celle de quatrième, suggérant même qu'il accorde l'honneur à un autre jeune religieux. Pour son humilité et son obéissance, il fut immédiatement récompensé : « Cette déférence que je rendis à mon Supérieur immédiat et à son bon ami fut cause que le Provincial, à sa visite, fut sollicité par quelques pères du collège de m'envoyer à Rome, pour y étudier en théologie » (34). Chaumonot a complété le passage de jeune vagabond orgueilleux à humble Jésuite. Il a appris cette humilité pendant son noviciat et, suite à sa formation religieuse, il devient finalement capable de surmonter son défaut d'orgueil et est digne de sa nouvelle famille.

Revenons aux trois éléments que Chaumonot s'approprie chaque fois qu'il change d'identité. Le premier est la langue. Quand Chaumonot est, en quelque sorte, devenu Italien, il a oublié la langue française, qui était la trace essentielle de sa culture d'origine; il avait alors déjà quitté sa famille et il utilisait le nom Calmonotti : la culture d'accueil remplace sa propre culture, c'est de l'acceptation totale. De façon similaire, quand il devient Jésuite, la culture religieuse devient sa priorité et domine les autres aspects culturels qui forment sa personnalité. En entrant dans l'ordre Jésuite, Chaumonot a dû réapprendre le français. Après que Chaumonot eut terminé son noviciat, il est envoyé à Fermo pour sa régence, où il a rencontré le pénitencier, mais celui-ci était, en fait, un Père de France. Ce Père lui a donné trois livres en Français à la condition que Chaumonot les lise pour se souvenir de sa langue maternelle. Il a donc réappris la langue française pendant sa régence. Le deuxième élément est la famille : Chaumonot a trouvé une famille de remplacement permanente avec la Sainte Famille. Ce qui nous amène au troisième

élément, son nom. Quand il perd la langue française, il perd aussi son nom français, mais quand il regagne sa langue maternelle, il se réapproprie son nom maternel, tout en lui associant les marques de sa nouvelle identité religieuse et celles de sa nouvelle famille : Pierre Joseph-Marie Chaumonot.

En conséquence de ce changement, il y a de grandes différences entre les appropriations culturelles d'Italie et sa découverte d'identité jésuite, malgré le fait que ce sont les trois mêmes éléments qui changent. Quand il devient italien, il perd des portions d'identité. Et il se peut que le fait de se perdre complètement face à une autre culture à ce stade de sa vie s'explique par un manque d'identité. Chaumonot ne s'identifiait alors avec aucune culture ou pays. Il ne peut pas vraiment y avoir d'altérité s'il n'y a aucun « je » par rapport auquel il est possible de définir l'« autre ». Il est justifiable, donc, qu'un homme ou une femme sans identité fixe accepte complètement la culture d'accueil, comme Chaumonot l'a fait. Au contraire, quand il devient Jésuite, il retrouve ces parties de lui qui lui manquait : sa langue maternelle, une identité fixe, un patrimoine, une raison d'être, et il a même retrouvé une famille pour remplacer celle qu'il avait perdue. En adoptant la Sainte Famille comme la sienne, Chaumonot trouve sa place dans le monde, il complète, dans le récit, son autoactualisation, ce processus du *Bildungsroman*, quand il devient religieux.

Ainsi, quand il part pour la Nouvelle-France, c'est un personnage qui est beaucoup plus défini que le Chaumonot des débuts. Nous avons mentionné dans ce chapitre que la jeunesse de Chaumonot, telle qu'elle est décrite dans le récit, sert de faire-valoir pour sa vie de Jésuite. Nous verrons à l'œuvre, dans le prochain chapitre, ce

changement drastique de caractère. Il ne s'agit pas tout simplement d'un passage de l'orgueil à l'humilité. En adoptant son rôle de Jésuite, Chaumonot s'est trouvé un dessein supérieur et une identité fixe qui ne pourront pas être facilement changés. En devenant Jésuite, il perd cette capacité de se fondre dans une nouvelle culture, car il a maintenant une identité solide et une mission claire. En Jésuite avide, Chaumonot a évangélisé de *pauvres âmes sauvages* avec zèle. Il n'avait pas de mauvaises intentions envers les Amérindiens : en fait, c'était le contraire. Il croyait que sauver leur âme et leur permettre d'atteindre le paradis était une noble mission qui les aiderait. Mais, malgré ce rôle de Jésuite sauvant des Amérindiens, Chaumonot gardera quelques-uns de ces traits de personnalité qui lui ont permis de s'intégrer si complètement à la culture italienne pendant sa jeunesse. Il est encore doué pour les langues. De plus, il lui reste toujours de l'homme sans culture et sans patrie, ainsi que de son esprit nomade. Ce sont les expériences de sa jeunesse qui font que Chaumonot est différent des autres Jésuites. De ce fait, dans les prochains chapitres, nous examinerons les situations de contact culturel afin de montrer que, malgré sa mission qui consiste à évangéliser les Amérindiens, il y a quand même du transfert culturel bilatéral. C'est dire que nous montrerons que le contact culturel a un effet sur Chaumonot et qu'il a influencé les Amérindiens : la proximité des deux cultures a influencé les deux pôles du contact.

## Chapitre 2: En contact avec les Hurons

Nous avons vu dans le premier chapitre que Chaumonot avait une habileté particulière pour s'adapter à une nouvelle culture. Les cultures avec lesquelles il est entré en contact pendant sa jeunesse ont toutes contribué à son identité, et cette dernière peut donc être considérée comme hybride. Nous nous demanderons maintenant si on peut prétendre qu'il y ait eu quelque chose de similaire quand il s'agit de son contact avec les peuples amérindiens de la Nouvelle-France. Nous étudierons dans ce chapitre les rapports entre Chaumonot et les Hurons et nous verrons que ces contacts n'ont pas le même effet sur le personnage que ceux de sa jeunesse. Le contexte a complètement changé; nous sommes dans une situation coloniale. Chaumonot, lui aussi, a changé. Il est maintenant un colonisateur et sa mission est de convertir les Amérindiens, ce qui a inévitablement un effet de déculturation. Si nous posons qu'il y a déculturation, c'est que nous considérons qu'il y avait une certaine hostilité perçue par les Amérindiens, et qui était due à la violence des conditions de prélèvement ou de réinsertion de certains objets. Néanmoins, il est important de se souvenir du fait que l'intention des Jésuites, et de Chaumonot en particulier, n'est pas d'enlever la culture des Amérindiens, mais plutôt de sauver leur âme et de leur enseigner la foi.

S'il y a encore aujourd'hui des tensions entre les Amérindiens et les gouvernements nord-américains, elles ne vont probablement pas se régler de sitôt. Nous n'en discuterons pas et nous tenterons d'analyser exclusivement le XVII<sup>e</sup> siècle et, plus particulièrement, les relations entre Chaumonot et les Nations qu'il a visitées. De plus, nous analyserons ces contacts en fonction des valeurs, des croyances et des mœurs de l'époque. Nous ne faisons pas cela pour nier les conflits actuels. Nous essayerons tout



simplement de limiter la portée de notre analyse et de nous concentrer sur l'interprétation littéraire.

## 2.1 Les représentations standards des Amérindiens

Abordons donc la représentation des Amérindiens dans les récits de la Nouvelle-France, non seulement celle des Jésuites ou des religieux, mais aussi celle des autres récits de l'époque. Comme nous l'avons mentionné, il y a deux interprétations standards et opposées. Il est intéressant de noter que souvent ces deux représentations sont présentes dans les écrits d'un seul auteur, selon les buts visés dans tel ou tel extrait. Réal Ouellet fournit une explication de ces interprétations typiques, ainsi que des exemples d'écrivains qui emploient les deux archétypes dans la même œuvre pour illustrer différentes expériences. Il s'explique « [c]'est avec les missionnaires, il me semble, que s'exprimera le mieux cette double représentation du Sauvage, comme un être cruel, sanguinaire, démoniaque, d'une part ; et, d'autre part, comme le bon et beau Primitif doué de qualités physiques et morales que le Blanc a perdues » (Ouellet 68). Ouellet cite l'exemple de la *Relation* de 1632 de Paul Lejeune, qui décrit un supplice rituel d'un Iroquois par un Montagnais, selon Ouellet, « de manière dramatique » (68), évoquant la torture scrupuleuse et sanglante, en détail. Or, « [t]out en décrivant longuement cette cruauté horrible des Sauvages, Lejeune reprendra aussi le refrain bien connu de leur bonté et beauté extraordinaires » (68). Lejeune utilise donc deux contraires pour servir ses propres buts : il décrit leur cruauté envers leurs prisonniers pour prouver à ses supérieurs que les Amérindiens étaient en train de pécher et c'est donc de sa responsabilité de sauver leur âme. De cette manière, il met en état de choc son lecteur, ce

qui est particulièrement efficace. Puis, toujours dans le même texte, il décrit la beauté et les mœurs des Amérindiens, pour démontrer à ses supérieurs que l'âme des Sauvages peut quand même être sauvée. L'Amérindien est donc réduit à une figure littéraire, manipulée pour servir les buts de l'auteur.

Dans cette perspective, il n'y a guère de rapprochement culturel, de *middle ground*, terme et thème dus à Richard White. Selon White, « the middle ground is the place in between : in between cultures, peoples and in between empires and the nonstate world of villages » (White X). Dans son livre, White se concentre, pour l'essentiel, sur le *middle ground* géographique. Il discute de faits historiques et de rapprochements ou d'alliances entre les colonisateurs et les Nations amérindiennes. Dans notre étude, nous emploierons ce terme de façon figurative. Nous ne cherchons pas un véritable terrain commun géographique. Nous analysons les transferts bilatéraux afin de voir s'il y a eu un rapprochement culturel, un *middle ground*, entre Chaumonot et les Amérindiens, même si ce terrain commun ne se situe pas exactement au point « central » entre les deux cultures :

On the middle ground diverse peoples adjust their differences through what amounts to a process of creative, and often expedient, misunderstandings. People try to persuade others who are different from themselves by appealing to what they perceive to be the values and practices of those others. They often misinterpret and distort both the values and the practices of those they deal with, but from these misunderstandings arise new meanings and through them new practices – the shared meanings and practices of the middle ground. (X)

Ce que White décrit en fait, ce sont des transferts culturels qui changent de sens au terme de leur réinsertion dans la culture d'accueil. Ces changements constituent un *middle ground*. Ce concept de *middle ground* décrit la façon dont les deux cultures en contact adoptent certains éléments de l'autre pour servir leurs propres buts. Ces emprunts culturels que White décrit ne passent pas seulement des Français aux Amérindiens, mais peuvent avoir lieu dans l'autre sens aussi. Nous verrons dans les prochains chapitres que des phénomènes semblables sont évoqués dans l'*Autobiographie* de Chaumonot.

## 2.2 Des contacts culturels difficiles

Passons aux moments de contact et à leurs effets sur Chaumonot qui est, rappelons-le, parti de Dieppe pour la Nouvelle-France le 4 mai 1639, sur le même bateau que d'autres individus qui sont devenus célèbres, comme Marie de l'Incarnation,<sup>6</sup> Mme. de la Peltrie,<sup>7</sup> le Père Vimont<sup>8</sup> et le Père Poncet<sup>9</sup> (Martin 45). Chaumonot ne donne aucune description du voyage dans son *Autobiographie*, bien qu'il fournisse un certain nombre de détails sur celui-ci dans une lettre datée du 1<sup>er</sup> mai 1640 et destinée au Père Philippe Nappi à Rome. Deux jours après son arrivée en Nouvelle-France, le 1<sup>er</sup> août 1639, Chaumonot, avec le Père Poncet, est parti en canot pour la mission des Hurons. Chaumonot ne donne aucune raison pour justifier un départ si rapide, mais Martin

---

<sup>6</sup> Marie de l'Incarnation : « ursuline, fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France, née à Tours (France) le 28 octobre 1599, décédée à Québec le 30 avril 1672 » (Chabot *Guyart*).

<sup>7</sup> Mme. de la Peltrie : « fondatrice séculière des Ursulines de Québec, née à Alençon (France) en 1603 [...] décédée à Québec le 18 novembre 1671 » (Chabot *Chauvigny*).

<sup>8</sup> Le Père Vimont : « prêtre, jésuite, missionnaire, troisième supérieur de la mission du Canada, né le 17 janvier 1594 à Lisieux (Normandie), décédé en France le 13 juillet 1667 » (Provost).

<sup>9</sup> Le Père Poncet de La Rivière : « prêtre, jésuite, missionnaire [...] né à Paris le 7 mai 1610 [...] mort à la Martinique le 18 juin 1675. (Il ne faut pas le confondre avec Joseph-Antoine Poncet, autre jésuite, né en 1652 et mort à Terre-Neuve, en route pour le Canada, le 12 août 1697.) » (Campeau).

l'indique dans une de ces interventions dans le récit. Il explique que, malgré leur fatigue, Ponce et Chaumonot ont décidé de partir aussi vite que possible parce que « les besoins de la laborieuse mission huronne étaient très urgents » (Martin 47). Il y avait, en effet, à cette époque, parmi les Nations amérindiennes, une épidémie de variole, amenée à leur insu par les Européens; de nombreux Amérindiens étaient malades et en mourraient.

« Les missionnaires redoublaient d'activité et de zèle; mais le travail dépassait leurs forces » (47). C'est dans ce cadre que nous, les lecteurs, nous rencontrons les premiers Amérindiens : « Le canot dans lequel je m'embarquai pour les Hurons, étant conduit par six sauvages, aborda le 10 de septembre au bout d'un petit lac nommé Tsirargi. Il est au pays des Hurons » (Chaumonot 47). Chaumonot ne nous donne aucune description de ces hommes ni du contact. La présence des Hurons est, dans cette circonstance, commode, mais n'offre que peu de valeur en matière de description des Hurons comme des personnes, ni comme une Nation. Ce qui est intéressant, néanmoins, c'est la brièveté de la scène et la neutralité du texte. La narration de cette première rencontre ne contient pas de description réductrice d'un bon ou d'un mauvais Sauvage, ni de trace d'exotisme. Le fait que le canot était « conduit par six sauvages » est une déclaration factuelle, sans plus.

Passons au deuxième contact évoqué par l'auteur. En réponse à la variole, les Jésuites ont circulé parmi les malades pour les aider. Voici ce que Chaumonot nous en dit : « Le P. Paul Ragueneau ayant été choisi pour parcourir tous les bourgs infestés de cette maladie contagieuse, et moi lui ayant été donné pour compagnon, nous ne manquâmes pas tous deux d'occasions d'exercer la patience en exerçant notre emploi, qui était de consoler, d'instruire, de baptiser et d'assister de notre mieux ces pauvres moribonds » (65). Reprenons la théorie du transfert culturel de Moser pour analyser ce

contact. D'abord, l'objet : c'est la religion. Pour être plus spécifique, c'est le concept du baptême, qui sauvera l'âme des malades avant qu'ils ne meurent, selon les Jésuites. La nature de cet objet est multiple, en ce qu'il est matériel et immatériel en même temps : le geste physique de tremper dans l'eau constitue le support matériel du véritable objet immatériel. Le baptême est un concept catholique qui véhicule les valeurs et les idées de la religion. C'est aussi un objet matriciel, car c'est une méthode : le baptême est ce par quoi le salut des âmes et le passage au Ciel est accompli. L'objet est aussi symbolique. Même si le baptême est présenté comme un soulagement, comme un passeport pour aller au Ciel, ce qui devrait être facilement accepté, l'acte du baptême symbolisait la naissance d'une âme et l'engagement envers la religion catholique. Or, si le baptême, le support matériel, est assez facilement transféré, sa symbolique reste pour toujours inconnue. À moins d'être catholique convaincu, la nature complète de cet objet reste incertaine. Passons aux agents, Ragueneau et Chaumonot, qui font l'action de transférer. Ce n'est pas eux qui ont choisi l'objet, c'est l'ordre jésuite, la religion catholique et même la culture française. Ces deux Jésuites représentent alors ici plusieurs super-sujets, plusieurs systèmes. Les Hurons malades représentent, dans ce cas, le système d'accueil.

Ayant identifié tous les éléments du transfert, il faut maintenant analyser le transfert lui-même et la situation historique concrète. Quant aux Amérindiens, ils avaient vraisemblablement moins de pouvoir que les Français, particulièrement dans ces circonstances de petite vérole, et ils ont dû accorder peu de valeur à la mobilité culturelle à l'époque. L'élément affectif est l'élément le plus important dans cette situation de transfert et, en fait, dans la majorité des situations comparables. S'il y a négativité affective, le transfert n'ira pas bien. Dans ce cas-ci, la variole est une nouvelle maladie

pour les Amérindiens, ils ne la comprennent pas et ils présument qu'elle est due aux Robes Noires. Il y a beaucoup de négativité affective, ce que suggère Chaumonot : « Comme cette contagion n'attaquait pas les Français, on nous prenait pour des sorciers qui causaient ce mal, et lesquels on chassait de la plupart des cabanes » (65). Nous avons ici une description d'un rejet complet non seulement de l'objet, mais des agents. Les Jésuites ont essayé de forcer le transfert : « On nous cachait les enfants malades pour nous ôter le moyen de leur conférer le baptême [...] » parce que « [l]es adultes se bouchaient les oreilles pour ne pas ouïr nos instructions [...] » (65). Le transfert du baptême est un échec. L'impression de la violence d'un transfert dépend des agents, tandis que leur prélèvement et réinsertion résultent de leur sélection. À cause de l'asymétrie de la relation de pouvoir et du fait que les Jésuites étaient les agents, les baptêmes pourraient être perçus par les Hurons comme violents et forcés, au minimum ils étaient considérés inutiles. Pour Moser, ce serait un cas d'objet mal inséré dans un nouveau système. Pour Herskovits, ce serait un cas de réaction : non seulement l'objet est mal accueilli et rejeté, mais il y a aussi des mouvements contre-acculturatifs. Il y a révolte non seulement contre le transfert, mais contre le contact lui-même. La révolte contre le baptême est élargie pour s'étendre des Jésuites eux-mêmes à un autre symbole catholique qu'ils portaient avec eux, la croix : « Un jeune homme entre autres ayant aperçu au col du P. Ragueneau un crucifix au bas duquel il y avait une tête de mort, le lui arracha en criant que c'était le sortilège qui les faisait mourir [...] Le Père la vit levée sur sa tête [une hache] sans pâlir et sans trembler: au lieu donc de s'enfuir et de se mettre en défense, il ôta son chapeau, présenta sa tête et attendit le coup » (65).

Le Père Ragueneau s'est comporté de façon humble et douce, typique des Jésuites, et il n'a pas perdu la tête. « Il l'aurait reçu effectivement [le coup de hache], si une femme qui se trouva là ne se fût jetée sur la hache au moment qu'il l'abattait sur le Père » (65). Ce récit est intéressant parce que Chaumonot est en train de décrire la cruauté et la superstition des Hurons, en même temps que la bonté de certains d'entre eux, une femme, dans ce cas-ci. Chaumonot rompt avec les descriptions traditionnelles soit des bons, soit des mauvais Sauvages, en nous fournissant ce détail. Chaumonot l'écrivain décide de décrire l'action courageuse de cette femme qui a agi avec pitié pour les Jésuites. De plus, Chaumonot n'exagère pas la cruauté de ces Hurons, il décrit ce qui s'est passé pendant cet évènement sans embellissement, puis il dit « [j]e ne finirais point si je racontais tous les mauvais traitements qu'on nous fit, pour nous obliger à quitter notre Mission » (66). Les Jésuites ont échoué dans leur mission à cause de la situation historique concrète, l'épidémie de variole. Les Hurons ont chassé les Jésuites de leur village à cause de leur crainte de ces sorciers et de leur sortilège. Chaumonot dépeint la situation comme un malentendu culturel et ces Hurons comme des gens qui ont mal compris le but des Jésuites, le baptême et leur maladie.

Un autre exemple d'une scène où des Hurons rejettent le transfert des Jésuites aurait eu lieu quelques années plus tard, après le retour de chez les Neutres. Partis avec le Père Daniel pour Saint-Michel vers 1641, Chaumonot et lui sont sortis d'une cabane où le Père Daniel avait baptisé une jeune femme moribonde. Or, après cette cérémonie :

Un des parents de la malade, irritée contre nous à cause de ce baptême, nous attend dehors à l'entrée de la cabane avec une grosse pierre en main pour nous la décharger de toute sa force sur la tête, lorsque nous sortirions.

Par bonheur pour moi, je passe le premier, et voilà qu'au moment que je mis le pied dehors, ce furieux m'abattit mon chapeau d'une main, et de l'autre il me frappa de sa pierre sur la tête nue. Je fus tout étourdi du coup, et l'assassin, voulant m'achever, prit une hache; mais le Père Daniel, qui était fort et adroit, la lui arracha des mains. (79-80)

Les circonstances sont similaires au cas précédent : l'objet demeure le même, ainsi que l'agent, sauf que, cette fois-ci, le compagnon de Chaumonot est le Père Daniel. Le système d'accueil a changé. Au lieu de baptiser des masses de Hurons malades, c'est une seule femme qui est convertie. Sa famille et son village font à nouveau partie du système, mais il faut mentionner qu'il y a eu des changements dans la situation historique concrète. La variole n'est plus alors une aussi grande pandémie et les tensions entre les Jésuites et les Hurons ne sont pas si importantes : l'élément affectif est donc moins négatif. Les Jésuites ont plus de pouvoir et il y a une différence dans l'interprétation de la valeur accordée à la mobilité culturelle : un baptême a eu lieu et le parent de la jeune femme a attaqué les Jésuites après la cérémonie. Quoique la réaction de la jeune femme ne soit pas décrite dans l'*Autobiographie*, Chaumonot explique au moins qu'un membre de sa famille a réagi contre le transfert. La réaction du reste du système est aussi très différente cette fois-ci. Au lieu de se révolter contre les Jésuites, d'autres Hurons aident les Pères après l'attaque :

On me mena chez notre hôte, où un autre sauvage fut mon charitable médecin. Ayant vu la grosse tumeur que j'avais à la tête, il prit une autre pierre pointue pour m'y faire des incisions par lesquelles il tâcha d'exprimer tout le sang meurtri, et puis il arrosa le haut de la tête avec de



l'eau froide, dans laquelle il avait mis quelques racines pilées. Il prenait dans sa bouche cette liqueur médicinale, et la soufflait dans les plaies ou dans les ouvertures qu'il m'avait faites. Cette cure fut si heureuse qu'en fort peu de temps je fus guéri. (80)

Cette situation montre que le pouvoir politique est relatif et complexe : dans ce village, ce sont les Hurons qui ont le pouvoir, même si dans la situation historique plus globale, les Jésuites sont encore les colonisateurs, bien qu'ils soient minoritaires. Néanmoins, les Jésuites sont accueillis dans le village, ils ont un hôte, et quand Chaumonot est blessé, les Hurons l'aident. Mais ce qui compte, c'est que Chaumonot accorde le titre de médecin à un Huron et décrit en détail sa technique très civilisée de guérison. Les relations entre les deux cultures sont alors beaucoup plus aimables, malgré l'attaque, et nous voyons que ce changement dans la situation historique est reflété dans les scènes de transfert culturel. Il est intéressant de noter que dans les deux scènes, la façon dont Chaumonot raconte l'histoire et le rôle des Hurons ne changent pas : si les Hurons ont attaqué les Jésuites, il décrit la méchanceté de l'attaque, mais il en donne aussi les raisons. Quand il décrit les Hurons qui aident les Jésuites et qu'il les remercie pour leurs actions, il n'exagère pas leurs gestes afin de marquer un point ou de propager une des deux représentations typiques. Il en propose une description modérée.

### **2.3 L'effet du contact sur Chaumonot**

Nous avons jusqu'ici analysé deux exemples de contact et de transfert culturels. Nous avons vu la façon dont la présence des Jésuites a affecté les Hurons, mais nous n'avons pas abordé l'inverse. Dans le premier chapitre de cette étude, nous avons

souligné qu'il y avait trois dimensions culturelles que Chaumonot avait adoptées avant qu'il ne s'approprie cette culture comme la sienne. Nous avons aussi mentionné que les circonstances de transfert, la situation historique, ne sont pas du tout les mêmes avec les Nations amérindiennes. Nous n'allons donc pas essayer de prouver que Chaumonot a adopté la culture huronne, car ce n'est pas faisable et que cela aurait été improbable. En Nouvelle-France, Chaumonot a son identité à lui : il est Jésuite et sa priorité est sa mission de convertir les Amérindiens pour sauver leur âme. Il ne deviendra pas Huron. Pourtant, il adopte quand même certains objets amérindiens.

### **2.3.1 La langue huronne**

Nous savons déjà que Chaumonot était particulièrement doué pour les langues. En Nouvelle-France, cette habileté lui a été utile non pas pour s'amalgamer à une autre culture, mais pour convertir les Amérindiens de façon plus efficace. Plusieurs missionnaires ont appris la langue de ceux qu'ils essayaient de sauver, mais Chaumonot est un des seuls à maîtriser non seulement la langue huronne, mais aussi d'autres langues amérindiennes, ce qu'on va voir de plus près dans le chapitre suivant. Chaumonot a même élaboré, puis rendu public un dictionnaire huron, dont le manuscrit conservé aux Archives du Petit Séminaire de Québec (MS-62). « Chaumonot, prodigieusement doué pour les langues, progressa si rapidement qu'il en vint à dépasser ses maîtres et fut bientôt reconnu comme le plus parfait connaisseur de la langue huronne [...] De son côté, Marie de l'Incarnation déclare que Chaumonot “ a quasi appris miraculeusement la langue huronne ” » (Latourelle 61-62). Nous ne prétendons pas être experte en analyse des dictionnaires, mais nous nous permettrons une petite exploration du contenu du sien.

Nous nous intéresserons particulièrement aux types de mots que Chaumonot a fait entrer dans cet ouvrage, car cela peut indiquer ses motivations en apprenant la langue. Son dictionnaire est français-huron (mots en français avec leur(s) équivalent(s) en huron). L'ensemble est organisé par thème, donc tous les noms d'arbres sont regroupés, de même que ceux des animaux aquatiques, des parties du corps, des couleurs. Ensuite, il y a des phrases quotidiennes et des expressions en huron qui sont traduites en français. Nous avons identifié certaines catégories de mots : les mots pratiques, comme les verbes de base, et des mots qui décrivent la réalité quotidienne comme la flore et la faune; des termes religieux, comme *confesser*, *croix*, *démon*, *enfer*, *esprit* et *apparaître*; des mots de pédagogie, comme *enseigner*, *acquérir*, *annoncer* et *concevoir*. C'est donc un dictionnaire qui est à la fois standard, évangélique, colonial et pédagogique, et ce sont, en fait, toutes des fonctions nécessaires pour Chaumonot, comme pour les autres missionnaires qui avaient à se servir de son dictionnaire. De plus, il y a certains mots qui correspondent aux histoires que Chaumonot raconte à propos des Hurons, comme le mot *contagion*, ce qui fait penser à la variole, ou des mots comme *empoisonner*, *danger*, *débattre* et *collier* qui correspondent tous à des moments de contact que Chaumonot décrit dans l'*Autobiographie*. Nous ne voulons pas digresser trop avec ce dictionnaire, mais il est intéressant de noter que les buts premiers de Chaumonot sont clairement reflétés : la conversion, l'éducation religieuse, la traite, et la vie quotidienne chez les Hurons.

Nous avons maintenant bien identifié l'objet transféré : nous connaissons les types de mots que Chaumonot a prélevés du système huron et les motivations probables qui sont derrière ce prélèvement. Il faut maintenant en comprendre les raisons ainsi que

les autres éléments du transfert. En 1640, Chaumonot avait pour compagnon le Père Antoine Daniel et ils avaient été envoyés « à une nation qu'on appelait Arendaenronnon, une des quatre tribus des Hurons » (Chaumonot 66). C'est pendant cette mission que Chaumonot s'est rendu compte que sa mission serait plus facile s'il connaissait la langue parlée : « Comme je devais y apprendre la langue huronne, que je ne savais pas encore, le Père me dit que, pour y réussir, il fallait que j'allasse tous les jours dans un certain nombre de cabanes, pour demander aux sauvages des mots de leur langue, et pour les écrire, lorsque l'on me les suggérerait » (66).

L'objet de ce transfert, la langue huronne, est un objet immatériel, c'est donc un concept et c'est aussi un objet sémiotique, sans support matériel, au départ. Mais Chaumonot va apprendre la langue à l'oral, et il va l'écrire sur un support matériel. L'agent est donc toujours Chaumonot, il opère au sein de son système, celui des Jésuites. Chaumonot est aussi le récepteur du transfert et l'agent, celui qui sélectionne l'objet, et cela pour diverses motivations. C'est Chaumonot qui sélectionne la langue huronne, ce ne sont pas les Hurons qui le forcent à apprendre leur langue. Or, si nous empruntons la terminologie de Moser, l'impression concernant la nature d'une exportation ou d'une importation d'un objet dépend des agents. Le transfert, dans ce cas, peut être perçu comme de l'importation vers les Jésuites (tandis que les baptêmes sont une exportation vers les Hurons).

Chaumonot ne nous donne pas de description du transfert lui-même, mais il décrit sa réaction face aux circonstances qui l'entourent : « J'avais tant de répugnance à faire ces visites, qu'à chaque fois que j'entrais dans les cabanes, il me semblait que j'allais au supplice, tant j'appréhendais les railleries qu'il m'y fallait souffrir » (66). Ce transfert est

un succès, car dans ce cas, Chaumonot est à la fois l'agent et le récepteur. De plus, la langue est un objet matriciel, non pas matériel ni unique, donc elle ne va pas laisser de vide après son prélèvement. Pourtant, le transfert n'était pas facile pour Chaumonot. Une partie de sa réaction négative est due, sans doute, aux railleries des Hurons. Ces railleries ne sont pas une indication de rejet : il n'y a aucun mouvement contre le transfert. Ils se moquent tout simplement d'un apprenant d'une langue étrangère. De plus, il est possible que même si Chaumonot est l'agent, les motivations du prélèvement ne fussent pas les siennes. C'est, en fait, le super-sujet, les Jésuites, et en particulier, le Père Antoine qui l'encourage à apprendre la langue pour pouvoir convertir les Hurons plus aisément et il se sent donc obligé.

Cet apprentissage n'est pas sans conséquence positive, cependant, pour le Jésuite. Chaumonot revient sur son apprentissage de la langue huronne en ces termes :

Lorsqu'on vit que je savais bien la langue huronne, on me donna entièrement le soin de deux différentes Missions. En même temps je m'appliquai à faire et à comparer les préceptes de cette langue, la plus difficile de toutes celles de l'Amérique Septentrionale. Il plut à Dieu de donner à mon travail tant de bénédiction, qu'il n'y a dans le Huron ni tour, ni subtilité, ni manière de s'énoncer dont je n'aie eu la connaissance, et fait pour ainsi dire la découverte [...] comme cette langue est, pour le dire ainsi, la mère de plusieurs autres, nommément des cinq Iroquoises, lorsque je fus envoyé aux Iroquois (que je n'entendais pas), il ne me fallut qu'un mois à apprendre leur langue. (81)

Le transfert de la langue huronne et d'autres langues amérindiennes a donc réussi; Chaumonot a maîtrisé ces langues et a obtenu la responsabilité de deux missions huronnes. Alors, malgré un transfert difficile, sa connaissance de ces langues l'a aidé dans son but de convertir les Amérindiens. La langue n'est pas le seul objet amérindien que Chaumonot a adopté. Nous allons voir maintenant qu'il a adopté d'autres objets matériels, comme les colliers *wampum*, et immatériels, comme certaines coutumes.

#### **2.4 Les néophytes et les *wampum***

Passons en 1650, au moment où les Hurons doivent fuir leur terre devant l'invasion iroquoise. Chaumonot accompagne alors les néophytes hurons jusqu'à Québec, où il est chargé d'en prendre soin. Demeurés à Québec pour l'hiver, il les amène au printemps à l'île d'Orléans, où « nous leur fîmes abattre du bois et faire des champs, où le blé d'Inde qu'ils semèrent vint à merveille. Sans parler des Français que nous employâmes à ce travail, en les payant, nous engageâmes aussi tous ces sauvages à s'aider eux-mêmes » (109). Chaumonot ne paye pas les Amérindiens avec de l'argent, comme il le fait avec les Français, mais avec de la nourriture, « du potage fait avec des pois, du riz ou du blé d'Inde, et assaisonné avec de la viande ou du poisson. Leur part de ces vivres était plus grande ou plus petite à proportion qu'ils avaient plus ou moins travaillé » (109-110). S'il y a contact entre Chaumonot et les Hurons encore une fois, il est cette fois-ci tout différent parce que ces Amérindiens sont des néophytes, c'est-à-dire des convertis. La situation historique est donc extrêmement différente.

Les Jésuites ont clairement tout le pouvoir; c'est eux qui donnent les emplois, payés en nourriture, aux Amérindiens et qui contrôlent les ressources. Les Hurons ont

perdu leurs propres villages aux mains des Iroquois et ils dépendent de la protection des Français, ce qui est très différent de ce qui se passait auparavant, quand il n'y avait que quelques Jésuites dans les villages hurons. De plus, parce qu'ils sont qualifiés de néophytes, ces Amérindiens ont accepté un élément majeur de la culture française : sa religion. Chaumonot ne nous fournit pas le détail des circonstances dans lesquelles ces Hurons se sont convertis, mais nous savons que les résultats de ce transfert sont une acceptation complète : ces néophytes ont rejeté leur propre religion en faveur de la religion catholique. De plus, ce sont les Jésuites qui les ont aidés pendant leur fuite et les Français qui les ont accueillis. Donc, ces néophytes accordent beaucoup plus de valeur à la mobilité culturelle qu'auparavant. Ainsi, l'élément affectif est-il bien changé. Il y a moins de négativité et d'hostilité envers les Jésuites, bien qu'il y ait encore de l'appréhension, ce que nous verrons plus tard.

Cette entreprise à l'île d'Orléans est un exemple de transfert culturel. Dans ce cas, l'objet est en fait le style de vie, les méthodes agricoles, l'idée que les Amérindiens doivent gagner leur vie sous forme d'emplois et de façons de faire françaises, « policées », selon le terme du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce sont des objets immatériels, des idées, des valeurs, des concepts ainsi que des objets matériels, formulaires. Les Jésuites sont en train d'enseigner aux néophytes à faire ce travail pour eux-mêmes, mais en échange d'un salaire en raison de l'appréhension affective, ainsi que l'inégalité de pouvoir entre les Jésuites et les néophytes. Même entre les Français employés et les néophytes, ces derniers réagissent avec inquiétude face à l'insertion culturelle :

D'abord quelques-uns murmurèrent, s'imaginant que nous profitons de leur travail; mais lorsqu'ils virent qu'après les avoir nourris et habillés à

nos dépens depuis leur arrivée à Québec, nous ne nous retenions pas même un seul pouce des terres nouvellement défrichées à nos frais, qu'au contraire nous les partageons également à toutes leurs familles, ils nous chargèrent de bénédictions. Ils nous remerciaient non seulement des champs, que nous leur donnions, mais même de ce que nous les avions fait travailler. Aussi, dès la seconde année, ils commencèrent à recueillir là autant de blé d'Inde qu'ils avaient coutume d'en recueillir dans leur pays.

(110)

Dans la réaction des néophytes, nous observons les étapes de réinsertion que Moser a décrites. D'abord, ils ont perçu l'objet comme étranger, puis ils ont réorganisé leur système et ont accommodé l'objet qui est, dans ce cas, un objet pluriel. Ce transfert résulte en une acceptation totale pour des raisons surtout circonstanciées : les relations de pouvoir politique et l'élément affectif ainsi que leur statut unique de néophytes.

Cela dit, nous aimerons introduire un exemple final de transfert culturel pour les Hurons qui montre que même dans cette circonstance historique concrète, il y a aussi un élément de transfert vers Chaumonot, et les Jésuites en général, même si c'est un cas à portée limitée. Cet objet amérindien, qui a été adapté par les Jésuites, c'est le *wampum*.

Après que Chaumonot est allé chez les Iroquois, son récit est focalisé moins sur les Amérindiens que sur ses autres entreprises : la fondation de l'Association de la Sainte-Famille à Montréal et ensuite son service comme aumônier du Régiment de Carignan-Salières. À son retour à Québec, il est retourné chez les Hurons et les a amenés à la côte Saint-Michel, qui est aujourd'hui le chemin Sainte-Foy à Québec ("Fiche du toponyme").



Il explique : « Le P. de Vérencourt, Jésuite, m'ayant envoyé d'Europe, en 1669, une Vierge faite du bois même du chêne, où l'on avait trouvé la miraculeuse Notre-Dame de Foy, près de Dinant en Belgique, je formai le dessein de bâtir, sous le même nom de Notre-Dame de Foy, une chapelle à la Sainte Vierge » (Chaumonot 175). Après que la chapelle eut été construite, « On commença aussitôt à y avoir de la dévotion, laquelle s'augmenta extrêmement par les miracles que la Sainte Vierge a bien voulu y opérer » (176). Or, suite à ces miracles, Chaumonot et les Hurons ont décidé de remercier le Père de Vérencourt pour la Vierge en bois : « Pour cela je lui fis faire un collier de porcelaine blanche et noire, où étaient ces paroles : *Beata quoe credidisti* (Luc, I, 45), le fond du collier étant de porcelaine blanche, et les lettres de noire. Nous priâmes le Père de le présenter de la part des Hurons à l'originnaire de Notre-Dame de Foy, près de Dinant » (178). Ce collier est de type *wampum*, objet significatif de la culture huronne :

Depuis longtemps, les missionnaires étaient conscients de la valeur symbolique primordiale de ces colliers de grains de coquillage, dit de porcelaine, dans les coutumes autochtones. Minutieusement et artistiquement confectionné, le collier était une pièce maîtresse lors d'évènements importants, tels que les traités de paix, les alliances, quelques fêtes traditionnelles, comme chez les Hurons la Grande Fête des Âmes, appelée par les jésuites fête des Morts. En ces occasions, les Amérindiens recouraient aux colliers de porcelaine pour sceller une entente, une alliance, pour garantir leur parole et davantage encore pour dire cette parole. (Sanfaçon 453-454)

Dans ce transfert, notre objet est le *wampum*, un objet matériel et unique. L'agent est toujours Chaumonot; il a sélectionné cet objet, mais cette fois-ci c'est une importation de l'autre culture vers la sienne. Ce qui est particulièrement intéressant dans ce cas, c'est la réaction à la réinsertion. La culture d'accueil, celle des Jésuites, a pris l'objet de la culture étrangère et l'a adapté à sa propre culture. L'objet garde donc une partie de sa signification d'origine, mais avec l'inscription de la Bible et son utilisation comme remerciement religieux, l'objet a acquis une nouvelle fonction dans la culture d'accueil.

Il est important d'ajouter que Chaumonot n'est pas le seul Jésuite qui ait adapté un objet amérindien pour lui conférer une fonction religieuse :

Les Jésuites, qui ont là un collège, se servirent de cette occasion pour exciter de plus en plus le monde au culte et à l'amour de la Sainte Vierge. Ils firent donc faire un char, où le collier et quelques autres ouvrages des Hurons étaient portés comme en triomphe, et soutenus par deux hommes couverts de peaux d'ours, pour représenter nos sauvages qui faisaient ce présent. Ce char était traîné par quatre chevaux, et escorté par une troupe d'écoliers fort lestes et bien montés. (Chaumonot 179)

C'est donc le super-sujet, et non seulement quelques individus, qui adapte les colliers, entre autres objets hurons. Ces objets sont adaptés pour des raisons religieuses, au nom des Hurons, même en les déguisant comme des Hurons. Cela fait partie de l'*adaptation*, bien sûr, mais le problème avec cette *adaptation* c'est que tout cela est fait par les Jésuites au nom des Hurons : ce sont les Jésuites qui ont le pouvoir. Le seul rôle que les Hurons ont vraiment dans cette scène c'est qu'ils ont fabriqué le collier, commandé par

Chaumonot. Alors, ce transfert du collier de type *wampum* est une importation des Jésuites, mais à cause du déséquilibre entre les pouvoirs, l'*adaptation* qui en résulte n'est pas une *adaptation* égalitaire, si cela est vraiment possible.

Selon Sanfaçon :

Le recours au collier de wampum par les missionnaires pour signifier la participation de tous les membres d'une mission dans les processus de conversion dont fait partie le vœu solennel à la Vierge constitue en outre un bel exemple, sinon de transfert, à tout le moins d'emprunt culturel de la part d'Européens dans le patrimoine des usages amérindiens. (Sanfaçon 453)

Le collier est donc utilisé pour inclure la voix huronne dans les voix de la mission. Pourtant, nous devons nous demander si l'adaptation par les Jésuites de ces colliers ne constitue pas une saisie violente des paroles huronnes. Si le wampum est utilisé par les Hurons « pour garantir leur parole et davantage encore pour dire cette parole », comme le dit Sanfaçon, est-ce qu'un wampum commandé par un Jésuite, pour une raison catholique, avec une inscription en latin, signifie la même chose? Il est possible qu'à cause du déséquilibre de pouvoir dans ce transfert, le collier *wampum* ne désigne plus les paroles des Hurons, mais les paroles des Jésuites qui parlent pour les Hurons.

En outre, ce *wampum* n'est pas le seul que Chaumonot ait commandé. Chaumonot avait « le désir de procurer en Canada à la sainte Vierge, une maison bâtie sur le modèle de la vraie maison, transportée de Nazareth en Dalmatie, et de Dalmatie en Italie » (193).

Il a commandé alors un autre collier, cette fois-ci avec les mots « *Ave, Maria, gratia plena, etc.* (Luc, i, 28). Le P. Jésuite, pénitencier des Français, auquel on l'avait adressé, le fit enchâsser dans un cadre doré, avec une inscription qui marquait que la nation huronne, nouvellement convertie à la foi, offrait ce présent à la Mère de Dieu » (Chaumonot 193-194). Chaumonot ajoute que c'est grâce à ce collier que la Vierge lui aurait accordé les moyens de bâtir cette église. Donc, encore une fois, le collier est adapté à la culture religieuse par Chaumonot, mais cette fois-ci c'est un présent pour la Vierge elle-même. « L'utilisation du collier amérindien par les missionnaires exprimait le besoin d'ancrage chrétien d'une population ayant vécu un déménagement récent : l'objectif était de renforcer l'identité catholique des membres de la mission » (Sanfaçon 457). Donc, encore une fois, le *wampum* est employé pour inclure le peuple huron dans la cérémonie.

Chaumonot a commandé un troisième collier après avoir fait bâtir la chapelle de Lorette et il décrit quelques guérisons miraculeuses :

Encore que toutes ces choses et plusieurs autres fussent capables d'exciter ici tout le monde à une grande ferveur, cependant, pour allumer de plus en plus le feu du divin amour, surtout dans le coeur de mes sauvages, je leur fis faire un collier de porcelaine semblable aux autres dont j'ai parlé, si ce n'est que sur celui-ci il y avait écrit: *Virgini Parituroe Votum Huronum*, parce qu'il devait être présenté à Notre-Dame de Chartres. (Chaumonot 206)

Dans ce cas, à nouveau, Chaumonot a commandé le collier pour intégrer davantage les Amérindiens à la religion catholique; comme dans les deux autres exemples, ce collier est adapté par les Jésuites et porte une inscription en latin. Pourtant, le *wampum* demeure

le support matériel pour la parole amérindienne. On peut constater dans les trois cas que les *wampum* ont été transférés de la culture huronne à la culture religieuse des Jésuites et qu'ils ont été adaptés à un tel point que leur fonction est devenue quasiment catholique.

Tels sont les exemples par excellence que ce sont non seulement les Amérindiens qui sont affectés par le contact culturel, mais Chaumonot aussi. Nous devons nous demander : est-ce que le transfert des *wampum* est une adaptation qui démontrerait un effet des Amérindiens sur les Jésuites? Ou est-ce que c'est une appropriation et une mutation d'un objet culturel amérindien? En réalité, c'est les deux en même temps. Selon White, quand deux cultures entrent en contact, « [...]they often misinterpret and distort both the values and the practices of those they deal with, but from these misunderstandings arise new meanings and through them new practices [...]» (White, X). Il n'est donc pas extraordinaire que des objets changent pendant le transfert et qu'ils perdent un peu de leur signification d'origine quand la culture d'accueil les adapte. Selon Sanfaçon :

Chacun de ces colliers de wampum était adapté à un événement et à un destinataire particuliers. Malgré les mots latins aux lettres de forme européenne, malgré les conseils éventuels donnés pour sa confection et l'intention de christianisation, le collier dans son ensemble se réfère essentiellement à une culture autre qu'européenne par sa forme, ses matériaux, sa confection et ses significations. Comme dans les usages autochtones, où le don d'un collier de porcelaine marquait un temps fort dans la vie des individus et de la communauté, de même l'offrande d'un

collier votif à la Vierge ou à un saint signifiait une progression possible dans la définition chrétienne de la mission jésuite, qu'elle fût composée de Hurons, d'Abénakis ou d'individus appartenant à d'autres nations, de passage dans ces lieux ou y vivant en permanence. (Sanfaçon 457)

Aussi, malgré les changements que le *wampum* a subis pendant le transfert, ce cas est clairement un exemple d'objet concret adapté par les Jésuites. Le *wampum* est devenu un objet culturel qui est partagé par les deux cultures et est donc l'exemple parfait d'un de ces « shared meanings and practices of the middle ground » (White X).

En conclusion, nous avons identifié plusieurs transferts culturels entre les Hurons et Chaumonot et nous les avons analysés en utilisant les concepts de Moser et d'Herskovits. Dans l'*Autobiographie*, nous avons vu le cas des néophytes qui ont perdu une grande partie de leur culture en adoptant la religion catholique. Pourtant, nous avons aussi vu que le transfert pouvait aller dans les deux directions : Chaumonot et les Jésuites en général ont adopté et adapté la langue huronne, et les *wampum*. Au début de ce chapitre, nous étions à la recherche d'une sorte de transfert culturel bilatéral et nous l'avons trouvé. Pourtant, nous avons aussi essayé de trouver un exemple d'un *middle ground* de Richard White et nous n'avons trouvé qu'un seul exemple : les *wampum*.

### **Chapitre 3: En contact avec les Neutres et les Iroquois**

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé les interactions entre les Jésuites et les Hurons. Dans ce chapitre, nous ferons la même analyse du contact culturel avec Neutres et Iroquois, mais le contexte politique avait changé et, en conséquence, les résultats de ce contact ont été très différents. Pour comprendre le pourquoi de ce changement dans le contact culturel, il faut d'abord revenir rapidement sur les alliances de la Nouvelle-France.

Alors que les Hurons étaient les alliés des Français, les Neutres ne l'étaient pas et les Iroquois étaient fréquemment considérés comme des ennemis car ils se sont battus contre les Hurons et les Français à plusieurs reprises et souvent aux côtés des Anglais. De la sorte, les relations entre les Jésuites et ces Nations se sont déroulées dans un contexte différent. Nous avons divisé ce chapitre en deux sections : la première porte sur le contact avec les Neutres et la deuxième, avec les Iroquois. Comme dans le chapitre précédent, nous examinerons les moments de contact que retient Chaumonot pour observer les transferts, exportés et importés, afin de voir s'il y a, représenté dans l'*Autobiographie*, un *middle ground*.

#### **3.1 En contact avec les Neutres**

Chaumonot est parti chez les Neutres peu après sa première mission chez les Hurons : « Mon apprentissage ainsi fait sous le P. Daniel, je fus choisi par notre P. Supérieur, le P. Jérôme Lalemant, pour accompagner à la Nation Neutre le P. Jean de Brébeuf. La Nation Neutre occupait presque toute la vaste langue de terre, formée par les lacs Ontario, Erié et Huron. Cette Mission fut appelée: Mission des Saints-Anges »

(Chaumonot 66-7). Martin intervient dans le récit pour décrire un peu la Nation neutre, celle des Attiwandarons. Il écrit qu'ils sont connus comme « cruels et licencieux, mais surtout superstitieux » (Martin 68). Il explique aussi que « Leur nombre ne s'élevait guère au-dessus de douze milles. Ils devaient leur nom à la convention faite avec les Hurons et les Iroquois. Ces deux peuples, presque continuellement en guerre entre eux, ne devaient jamais en venir aux mains sur leur territoire » (68). Retenons donc cette considération historique concernant leur relation avec les Hurons et les Iroquois, celle de la neutralité, qui correspond, de fait, à leur dénomination française.

### **3.1.1 L'accueil des Jésuites**

En gardant ces caractéristiques en tête, procédons maintenant à l'analyse d'un premier transfert : « Nous fûmes d'abord assez bien reçus, surtout après que nous les eûmes convaincus que, par le moyen de notre écriture, nous pouvions connaître qui s'était fait ou dit dans les lieux d'où nous étions éloignés » (Chaumonot 69). Pour faire cette démonstration aux Amérindiens, Brébeuf et Chaumonot utilisent un stratagème: Brébeuf est sorti d'une cabane pendant qu'un des Neutres disait à voix basse à Chaumonot une courte phrase dans sa langue, comme « Je vais à la chasse, - je trouve un chevreuil,— je prends une flèche dans mon carquois [...] » (70). Puis, Brébeuf est revenu après que Chaumonot eut écrit la phrase et il l'a lue exactement. « À cette lecture, les assistants jetèrent un grand cri d'admiration. Ensuite ils prirent le papier, et après l'avoir bien tourné et retourné, ils s'entre-disaient : « Où est donc la figure qui représente le chasseur? Où le chevreuil est-il peint? » (70). Bien sûr, les Neutres ne comprennent pas comment le



message a été transmis sans dessin comme support matériel. Que s'est-il produit exactement?

Pour ce transfert, l'agent demeure les Jésuites, Chaumonot et Brébeuf cette fois-ci, ainsi que les systèmes qu'ils représentent; la culture d'accueil est la société neutre qui est, selon Martin, superstitieuse et cruelle. La difficulté dans cet exemple est d'identifier l'objet. Si nous admettons que l'écriture elle-même est l'objet, on peut considérer que c'est un objet sémiotique et, si les Jésuites transféraient vraiment cette écriture, il s'agirait d'un objet classifié, selon les termes de Moser, comme matriciel parce qu'il peut être considéré comme une formule ou une méthode. En fait, l'écriture n'est pas le véritable objet ici : comme dans les autres cas de transfert impliquant un Jésuite, l'objet est religieux. Dans la suite de son récit, Chaumonot donne la clé en écrivant « nous eûmes là une belle occasion de leur déclarer, ainsi que nous fîmes, que ce que l'écriture de nos ancêtres nous apprenait de la foi, était aussi véritable que ce que le papier écrit de ma main en leur présence avait raconté à Héchon<sup>10</sup> » (71).

L'objet n'est donc pas l'écriture même, mais la notion même d'écriture. Plus précisément, c'est la Bible, ou bien la parole divine, et la foi chrétienne. Les Jésuites essaient de convaincre les Neutres que leur foi est vraie parce que les mots écrits dans la Bible sont les mots exacts de Dieu, comme si les mots écrits par Chaumonot étaient les messages exacts que les Neutres lui ont confiés. L'objet est donc immatériel, soit la parole divine, dont l'écriture, même pour un catholique, ne constitue qu'une partie. En réalité, les Jésuites emploient l'écriture comme un outil pour transférer un véritable objet,

---

<sup>10</sup> Dans ce cas, le nom Héchon se réfère à Brébeuf.

pour faire comprendre aux Neutres la puissance et la vérité de l'écrit, pour qu'ils puissent par la suite introduire la vérité de la Bible et convaincre de la validité de leur religion. La notion européenne d'écriture est importante dans ce transfert, mais elle n'est pas transférée en soi : les Jésuites n'enseignent pas aux Neutres comment écrire pendant ce contact. C'est seulement l'idée immatérielle du pouvoir de l'écrit qui est transférée, associée à l'aspect religieux de l'objet.

Ce jeu sur l'écriture est donc un outil employé pour favoriser l'insertion de l'objet religieux dans la culture d'accueil; c'est une stratégie, voire un piège, qui est assez efficace, car Chaumonot ne décrit aucun rejet. Les Neutres, en s'exclamant de surprise et en posant des questions, sont en train de percevoir l'objet comme étranger, ce qui est la première étape du processus de réinsertion que décrit Moser. En posant des questions et en comparant l'écriture avec leur équivalent culturel, ils sont en train de réorganiser leur système pour accommoder la nouvelle information, l'objet. L'écriture est bien importée, bien reçue et insérée sans violence apparente. Le contexte historique concret ne présente pas la négativité affective que nous avons vue chez les Hurons parce que les Neutres n'ont pas souffert de la petite vérole. Dans les termes de Herskovits, cette réaction est l'*adaptation*, où les traits des deux cultures sont amalgamés.

### **3.1.2 Le rejet des Jésuites**

Mais le séjour chez les Neutres ne s'est passé agréablement que jusqu'à ce que des Hurons les rejoignent :

Pendant que nous étions paisiblement chez ces sauvages, quelques-uns des anciens Hurons, qui nous attribuaient tout le mal que la petite vérole leur

avait causé, envoyèrent deux députés aux *Neutres*, pour porter ceux-ci à se défaire de nous, parce que, disaient-ils, nous étions des sorciers, et que nous prétendions ruiner la Nation Neutre en hivernant chez elle, comme nous avons déjà ruiné la Huronne par nos sortilèges. (71)

Nous savons déjà, grâce à Martin, que les Neutres sont très superstitieux. Aussi les prétendues affirmations des Hurons à propos des causes de la variole créent-elles parmi les Neutres un changement d'attitude envers les Jésuites. À cela s'ajoutent des promesses dangereuses pour les Jésuites : « Ils [les Hurons] offrirent ensuite neuf haches pour récompense à ceux qui nous feraient mourir. C'était là un présent très considérable à ces peuples, qui, étant assez éloignés des Hurons, où étaient les Français, ne se servaient encore que de pierres pour couper du bois [...] » (71). En arrivant chez les Neutres et en partageant leurs soupçons, les Hurons ont effectivement détruit la mission. Ils ont rajouté de la négativité affective à la situation historique et les Neutres, qui étaient assez ouverts aux transferts des Jésuites, se sont chargés d'appréhensions et ont rejeté alors la proximité de l'Autre.

Cette nuit-là, après que Brébeuf eut une vision l'avertissant du danger, les deux Pères firent leurs prières et allèrent au lit comme d'habitude. Puis, après le conseil avec les Hurons, leur hôte est venu les voir : « il nous éveilla pour nous apprendre que par trois diverses fois nous avions été sur le point d'être massacrés, les jeunes gens s'étant offerts à faire le coup; mais qu'à toutes les trois fois les anciens les avaient retenus par la force de leurs raisons » (73). Il y a donc rebondissement : la situation a changé et leur mission est maintenant compromise, même si Chaumonot décrit la gentillesse de leur hôte. Il ajoute :

« Au reste, quoique les anciens eussent empêché leur jeunesse de nous tuer, ils ne purent empêcher les autres mauvais effets que produisit la calomnie des Hurons, que nous étions sorciers. Personne ne nous voulait plus donner le couvert, même pendant la nuit, quoiqu'il fit bien froid » (73). Une fois encore, le Père Chaumonot poursuit sur son ton modéré et il ne succombe pas à la tentation de diaboliser les Neutres, malgré leur rejet de tout transfert culturel et du simple contact avec l'Autre. La *réaction* est devenue semblable à celle des Hurons. La mission chez les Neutres a échoué à cause de cette négativité affective : « Nous passâmes quatre mois et demi chez ces sauvages de la Nation Neutre, sans pouvoir rien gagner sur leurs esprits, tant ils s'étaient laissé préoccuper contre nous » (79). Ces deux scènes résument assez bien le parcours avec les Neutres : d'abord ils sont ouverts au message des Jésuites, mais une fois que les Hurons amènent la négativité affective, la situation concrète change et les Neutres réagissent contre le message des Jésuites et la proximité de l'Autre.

### 3.1.3 Héchon

Comme dans le chapitre précédent, il ne faut pas penser que le transfert entre Chaumonot et les Neutres ait été strictement unidirectionnel. Nous savons déjà que Chaumonot a appris leur langue, donc nous allons maintenant aborder la question de son changement de nom. Quand Chaumonot vivait en Italie, il avait changé son nom pour Calmonotti et il a signé ses lettres en Italien toute sa vie. C'était un nom de plume ainsi qu'un symbole de son acceptation de la culture. Similairement, quand Chaumonot est devenu Jésuite, il a ajouté les prénoms Joseph et Marie à son propre prénom de Pierre pour symboliser sa relation avec la Sainte Famille et son adoption de la vie religieuse.

Grâce au récit décrivant son séjour chez les Neutres, nous apprenons que Chaumonot s'est fait attribuer le surnom d'Héchon par les Amérindiens. Pourtant, Chaumonot ne décrit pas comment il le reçoit, ni le pourquoi de la chose. Mais comme pour Calmonotti, il donne l'impression qu'il n'est pas aussi fier de ce surnom qu'il l'était de « Joseph » et « Marie ». Chaumonot écrit, en plein milieu de sa description de la scène sur l'écriture, « [n]ous ne voyons rien de tout cela, et pourtant l'écrit l'a dit à Héchon (c'est le nom sauvage, qu'on avait donné au P. de Brébeuf, et que j'ai eu l'honneur de porter après sa mort) » (70). C'est la seule mention de comment il a reçu ce surnom. Martin nous fournit de l'information supplémentaire encore une fois. Il écrit en note de bas de page, « À la mort d'une personne de considération, les sauvages choisissaient dans sa parenté quelqu'un pour porter son nom. C'est ce qu'on appelait *ressusciter le mort*. Héchon signifiait *un arbre petit*, mais d'une grande utilité » (Martin 70). Malgré le fait que cela ne soit pas détaillé dans l'*Autobiographie*, il faut examiner ce transfert, particulièrement parce que Chaumonot s'est approprié un tel objet chaque fois qu'il changeait de culture pendant sa jeunesse. Nous devons nous demander s'il est possible que le nom Héchon symbolise quelque chose de semblable.

Si nous analysons le transfert de ce nom, nous savons déjà que l'objet est le nom lui-même. Selon Martin, le transfert de ce nom de Brébeuf à Chaumonot est une cérémonie culturelle de *ressusciter le mort*; il y a donc du symbolique qui est transféré avec ce surnom : c'est un objet immatériel avec des valeurs et des concepts culturels. C'est Chaumonot qui reçoit le nom, mais nous ne savons pas qui est l'agent dans ce cas, en raison du fait que la description de la sélection et du prélèvement n'est pas dans le récit. Un exemple similaire est le cas du surnom *Onontio* : « *Onontio* was an Iroquois

word meaning great mountain. It was the Mohawk rendering of the name of Charles Jacques de Huault de Montmagny, an early French governor. Both the Iroquois and the Algonquians applied the name to all later French governors » (White 36). Donc, après la mort de Brébeuf, Chaumonot a rempli le rôle de ce missionnaire et a donc reçu son surnom. De toute façon, le fait que Chaumonot se soit fait accordé ce surnom après la mort de Brébeuf est un grand honneur et la réaction de Chaumonot en est une d'*adaptation* : son identité de Héchon est une autre identité de sa pluralité. Nous savons en effet qu'il a accepté ce surnom parce qu'il signait parfois ses lettres « Héchon », particulièrement dans ses écrits aux autres hommes religieux de Nouvelle-France, comme dans sa lettre du 4 octobre 1655 adressée à la Mère Supérieure des Ursulines (Chaumonot 124-125).

Or, la question demeure, même si Chaumonot a accepté ce surnom, est-ce qu'il a accepté la matière culturelle qui l'accompagnait? Il n'est pas possible qu'il n'ait pas su que le transfert d'un tel nom symbolisait une résurrection des morts. Donc, contrairement aux Amérindiens qui, parfois, ne comprenaient pas ce qui se passait pendant une cérémonie catholique, Chaumonot savait, fort probablement, exactement ce qu'il acceptait en recevant ce nom. Nous devons supposer qu'en acceptant ce surnom d'Héchon, Chaumonot acceptait le fait que Brébeuf soit, dans les mots de Martin, ressuscité et qu'au moins une partie de son identité avait accepté un peu de culture amérindienne. Néanmoins, dans la mesure où Chaumonot n'utilise pas ce nom fréquemment et qu'il ne l'a pas inclus dans son *Autobiographie*, il faut déduire que ce surnom était toujours bien secondaire face à son identité de Jésuite et à sa mission évangélisatrice. Le nom de Héchon est donc un transfert importé vers Chaumonot, qui a

une signification comprise mutuellement, et constitue un tout petit pas en direction d'un *middle ground*.

## **3.2 En contact avec les Iroquois**

### **3.2.1 La paix**

En 1652, une période de paix avec les Iroquois commence. C'est une situation délicate : les Iroquois n'ont pas seulement attaqué des villages hurons, mais ils ont fait subir le martyre à plusieurs missionnaires. Parmi les cinq Nations, celle des Onnontagués favorise l'évangélisation : « Pendant que j'étais avec mes Hurons dans cette île, les Iroquois d'Onnontagué arrivèrent à Québec pour traiter de la paix avec nous, et pour demander des missionnaires qui les instruisissent dans la foi » (122). Par rapport aux missions antérieures, le fait que ce sont des Iroquois qui demandent l'évangélisation crée une dynamique très intéressante au point de vue du transfert culturel. Si les Iroquois réclament l'instruction dans la foi (l'objet), c'est, en fait, eux qui deviennent les agents, et non les Jésuites. C'est un renversement qui a un impact sur le résultat des transferts et nous l'analyserons dans cette section.

Chaumonot, avec Claude Dablon, est sélectionné pour faire cette mission :

On m'appela de l'île d'Orléans où j'étais, et l'on voulut m'avoir pour interprète. Comme, en répondant aux paroles et aux présents des Onnontagués, je fis paraître un grand désir qu'on leur donnât de nos Pères, Monsieur de Lauzon, gouverneur du Canada, jeta les yeux sur moi pour cette mission, et il en parla si favorablement à nos Pères qu'ils me

préfèrent au P. Ménard déjà destiné à cet emploi par notre Supérieur. Le Père Claude Dablon me fut donné pour second. (122-123)

Encore une fois, Chaumonot a dû être choisi à cause de ses habiletés à apprendre les langues. Bien que ce séjour chez les Iroquois soit bien documenté par le Père Dablon, nous allons analyser uniquement ce que Chaumonot décrit dans l'*Autobiographie* et le transfert culturel. Chaumonot ne décrit pas un transfert spécifique, mais un transfert général. L'objet cette fois-ci est la foi chrétienne. C'est un objet immatériel, mais hautement symbolique. La fonction d'agent, comme nous l'avons mentionné, est remplie par les Iroquois qui ont choisi l'évangélisation eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ils représentent alors le système de réception, aussi. Le rôle des Jésuites est donc réduit à celui de support matériel; ils sont ceux qui véhiculent et distribuent l'objet. Parce que les Iroquois jouent le rôle actif de l'agent, le prélèvement et la réinsertion ne sont pas perçus comme violents par eux.

De plus, les Iroquois accordent, évidemment, une assez grande valeur à la mobilité culturelle étant donné que c'est eux qui l'ont demandée. S'il y a un élément affectif dans cette situation, c'est probablement un peu d'appréhension dans cette circonstance nouvelle de paix, mais la réaction des Iroquois au transfert est très positive :

Nous n'eûmes pas plus tôt dressé une petite chapelle dans la cabane de notre hôte, que le monde commença à s'y assembler pour la prière et pour l'instruction. Les dimanches et les fêtes, nous choisissions tantôt une cabane, tantôt une autre pour y faire le catéchisme, parce que notre chapelle était trop petite et que nous espérions par là gagner ces sauvages,



qui se tenaient honorés que la sainte assemblée (c'est comme ils la nommaient) se fit chez eux. (136)

Les Iroquois ont accepté la chapelle et ont commencé à fréquenter l'église en si grand nombre que la chapelle s'est avérée trop petite. La réaction n'est pas comparable avec celle des Hurons et des Neutres face aux leçons de la foi. Pourtant, les Jésuites n'étaient pas encore satisfaits. Chaumonot et Dablon ont élaboré une stratégie pour attirer plus de gens et pour rendre les messes plus intéressantes : la musique.

[...] nous apprîmes à chanter des cantiques spirituels à celles des petites filles qui avaient la voix plus belle; et comme le Père qui était avec moi sait fort bien jouer des instruments de musique, et qu'il en avait apporté un avec soi, les filles n'avaient pas plus tôt chanté un couplet qu'il le répétait sur cet instrument. Les sauvages, surpris jusqu'à l'admiration, s'entredisaient: « Quelle merveille! voilà un bois qui parle, et qui a l'esprit de redire tout ce que nos enfants ont dit. (136-137)

Si, avec les Neutres, les Jésuites ont utilisé l'écriture comme preuve que leur religion était la seule véritable, cela n'a pas été nécessaire dans le cas des Onnontagués. La musique, dans son rôle de divertissement, a ici pour objectif d'attirer plus de gens à l'église et de les encourager à devenir de bons néophytes catholiques.

### **3.2.2 L'otage et le débat**

Cependant, la mission ne s'est pas toujours aussi bien déroulée, en raison de la situation politique avec les Iroquois qui n'est pas demeurée stable. Des chasseurs iroquois

qui s'étaient rendus à Montréal ont été arrêtés, mis en prison et maltraités, et les anciens ont accusé les Jésuites de les avoir trahis. Si Chaumonot considérait qu'il n'en était rien et que la vérité finirait par être connue, il a décidé d'agir :

On m'a souvent imposé de semblables calomnies et même de plus atroces pour avoir quelque prétexte de me massacrer [...] je proposai à nos accusateurs de nous donner deux ou trois guides pour conduire à Montréal et à Québec le P. Dablon ou moi, afin d'en rapporter des nouvelles assurées. J'ajoutai que celui de nous deux qui ne serait pas choisi pour ce voyage, demeurerait cependant en otage chez eux. (137-8)

Si la présence des religieux chez les Iroquois est devenue dangereuse, ils ne sont pas tués et, tandis que Chaumonot est laissé en otage en pays Onnontagué, le Père Dablon part pour Montréal avec des guides.

Or, même comme otage, Chaumonot continue son travail d'interprète. Il évoque brièvement, entre autres, un conseil des cinq Nations tenu à Onnontagué : « [...] quoique j'eusse la fièvre, je répondis avec tant de force et d'action à toutes les objections qui y furent faites, soit en général contre la nation française, soit, en particulier, contre notre Compagnie, soit même contre la religion chrétienne, que je fermai la bouche à tous mes adversaires » (144). Un exemple d'un autre débat concerne celui avec des représentants de la Nation iroquoise des Tsonnontouans, qui croyaient que la polygamie et le divorce étaient acceptables. Le transfert est ici un objet immatériel et, selon Chaumonot, il aurait gagné le débat : malgré la fragilité de sa situation, Chaumonot a convaincu les Tsonnontousans qu'ils avaient tort et leur aurait transféré l'idée du mariage. Les Tsonnontousans disaient que « si l'on ne permettait aux hommes d'avoir plusieurs

femmes, le pays ne se peuplerait pas. À quoi je répartis que la France était incomparablement plus peuplée que leurs terres, et que cependant l'on ne s'y démariait point, ni on n'y offrait point la polygamie » (145). Chaumonot aurait ajouté que s'ils se mariaient avec une femme seulement, ils auraient plus d'enfants parce que leurs femmes seraient plus heureuses. Chaumonot décrit la réaction des femmes Tsonnontousans à ce transfert :

Ce discours, qui ferma la bouche aux hommes, eut tellement l'approbation des femmes, qu'elles voulurent m'en remercier dans un grand festin qui se fit dans leur bourg, et où elles vinrent parées de leurs bijoux danser à la cadence de deux ménestriers du pays, aux bruits desquels joignant leurs voix elles chantaient mes louanges, et me rendaient des actions de grâces de ce que j'avais si bien pris leur parti. (146)

L'objet aurait donc été bien reçu et, selon la représentation que Chaumonot propose du transfert, aurait été accepté à cent pour cent, du moins par les femmes. Quand Chaumonot a été renvoyé à Québec par les Iroquois, le 23 avril 1658, les femmes Tsonnontousans « firent encore mieux paraître leur affection pour moi à notre départ d'Onnontagué, puisqu'elles en pleurèrent l'espace de plusieurs jours; et depuis ce temps-là, à toute occasion, elles demandent de mes nouvelles, en témoignant qu'elles désirent encore ma présence » (147). Ces exemples montrent le succès du transfert de cet objet aux Tsonnontouans, au moins chez les femmes.

Bien que ni les Neutres ni les Iroquois n'aient été des alliés des Français, Chaumonot a passé du temps chez eux et un transfert s'est opéré pendant ce séjour. Pour les Neutres, cela s'est bien passé jusqu'à ce que les Hurons arrivent et que la situation

politique change. Ensuite, le transfert est devenu violent et a échoué. Au contraire, avec les Iroquois, les choses se sont bien passées, même quand il y avait des tensions et que Chaumonot a été pris en otage, parce que l'attitude amérindienne était plus ouverte envers les Jésuites et leur foi. Dans ce chapitre, nous n'avons vu que peu de transferts vers les Jésuites. Nous savons cependant que Chaumonot a appris et parlait les langues de ces deux Nations et qu'il a accepté le nom d'Héchon. Pourtant, il ne décrit que très peu ces transferts dans son *Autobiographie* et ne leur accorde que peu d'importance en dehors de leur fonction comme outil pour convertir les Amérindiens. Comme chez les Hurons, malgré le fait que Chaumonot ait adapté ou même accepté quelques objets amérindiens, nous ne pouvons pas prétendre qu'il y ait eu atteint dans ces deux circonstances de contact, un *middle ground*.

## Conclusion

Nous avons vu dans l'*Autobiographie* des scènes de transfert entre Chaumonot et diverses cultures. Dans le premier chapitre, nous avons rencontré le personnage de Chaumonot et son habileté particulière à s'approprier des éléments d'une autre culture et à les amalgamer à sa propre identité. Nous avons suivi sa transformation de Français à Italien et, finalement, à Jésuite. Chaumonot a construit le récit de sa jeunesse comme un faire-valoir à sa vie de Jésuite, comme l'ont fait ses contemporaines : il est passé par plusieurs épreuves et aventures qui l'ont conduit à subir plusieurs transformations culturelles avant de trouver son identité et sa mission, comme dans un *Bildungsroman*.

Chaumonot a écrit une autobiographie où il devait évoquer un peu sa jeunesse. Mais à peu près la moitié de son récit est consacrée à la description de cette jeunesse de vagabond orgueilleux, qui est tout à fait irrégulière pour un Jésuite. Nous devons alors nous demander pourquoi Chaumonot a délibérément raconté cette jeunesse. Il est clair qu'il a modelé la représentation de sa vie sur celle de Jésus-Christ, comme nous l'avons vu avec son ermitage, qui est un écho de la tentation de Jésus. Il insiste à plusieurs reprises sur sa nature orgueilleuse et ensuite sur son humiliation complète pendant son noviciat. Une fois qu'il s'est humilié publiquement, comme Jésus pendant sa passion, il devient un Jésuite parfaitement humble et modeste qui est adopté par la Sainte Famille et est digne de sauver des âmes amérindiennes. La réponse à notre question est donc que la jeunesse de Chaumonot sert de faire-valoir à sa vie religieuse.

S'il a utilisé ses habiletés de jeunesse en Nouvelle-France, sa nature nomade et son talent pour l'apprentissage des langues seront cependant là au service des Jésuites. Quand il a réalisé son identité et découvert sa mission, il donne l'impression, dans son

récit, de ne changer plus beaucoup. Tandis qu'il est capable d'adopter complètement des cultures suite à des contacts culturels pendant sa jeunesse, à un tel point qu'il oublie sa propre langue maternelle, il n'adopte que quelques éléments culturels suite à ses contacts avec les Amérindiens en Nouvelle-France.

C'est fort de son identité jésuite que Chaumonot est allé en Nouvelle-France pour évangéliser les Amérindiens. Faisant preuve d'ouverture, Chaumonot, il faut le souligner, ne propose aucune représentation standard des Amérindiens dans ses descriptions. Il n'y a pas chez lui de représentation de bon ou de mauvais Sauvage. Même quand il est blessé par un Huron ou otage parmi les Iroquois, Chaumonot ne diabolise jamais les Amérindiens. Quand ils l'aident, Chaumonot les loue et quand ils le rejettent, Chaumonot le leur reproche, mais il fournit toujours les raisons qui se cachent derrière les décisions des Amérindiens et il les traite comme des êtres humains.

Dans les deuxièmes et troisièmes chapitres, nous étions à la recherche des transferts culturels bilatéraux et nous nous sommes demandé s'il était possible que Chaumonot ait réalisé un *middle ground* avec une Nation amérindienne. Nous n'avons trouvé qu'un seul exemple : il n'y a pas dans la vie d'adulte du Jésuite les grandes acceptations des objets culturels qui s'observent dans sa jeunesse. Désintéressé par l'acquisition culturelle, son but d'adulte est d'évangéliser les Amérindiens.

Cela ne veut pas dire que quelques transferts culturels bilatéraux n'ont pas eu lieu avec les Hurons. Malgré quelques baptêmes, ceux-ci ont d'abord rejeté les transferts proposés par les Jésuites à cause de la petite vérole. Il y a eu un premier transfert importé quand Chaumonot a appris la langue huronne. Il l'a fait parce que c'était nécessaire et non parce qu'il le voulait, et cela a été difficile parce que les Hurons ont réagi avec

violence face au prélèvement. Finalement, nous avons vu le cas des néophytes qui ont fui avec Chaumonot, ce qui est la situation qui se rapproche le plus du concept de *middle ground* : ces Hurons convertis ont adopté la religion et le mode de vie des Français, y compris une sorte de rémunération, tandis que les Jésuites ont adopté les *wampum*. Les *wampum*, ce symbole et support de la voix amérindienne, est devenu quasiment catholique. Il y a eu un net rapprochement entre les deux cultures, et le *wampum* a gagné une nouvelle signification mutuellement acceptée. Le cas des *wampum* est donc notre seul exemple d'un véritable *middle ground* dans l'*Autobiographie*.

Nous avons finalement abordé les contacts culturels avec les autres Nations amérindiennes que Chaumonot a rencontrées : les Neutres et les Iroquois. Les Neutres ont accueilli Chaumonot et Brébeuf avant de les rejeter à cause de Hurons hostiles. Cette mission a échoué et il n'y a presque pas eu de transfert ou de rapprochement culturel. Chez les Iroquois, Chaumonot et Dablon ont été d'abord bien accueillis et ces Amérindiens ont accepté les transferts assez aisément, car ils avaient demandé l'évangélisation. Malgré le fait qu'il y ait eu plus de succès dans l'évangélisation des Onnontagués que celle des Neutres, la mission iroquoise a aussi échoué à cause des tensions politiques. Quant au transfert importé, il n'y en a pas eu beaucoup : les langues et le nom Héchon, mais pas de véritable objet culturel. De ce fait, malgré ces quelques transferts, il n'y a vraiment pas eu de constitution d'un *middle ground* avec les Neutres ou les Iroquois.

En observant les cas des Neutres et des Iroquois, ainsi que celui des Hurons, nous pouvons conclure que la situation historique concrète de Moser constitue l'élément le plus important du transfert. Plus précisément, c'est l'élément affectif qui est le plus

important. Les autres éléments de la situation historique de Moser (le pouvoir politique et la valeur de la mobilité culturelle) sont aussi importants et contribuent parfois au transfert culturel, mais s'il y a de la négativité affective, comme nous l'avons vu chez les Hurons avec la petite vérole, et chez les Neutres après que les Hurons sont intervenus, les transferts ont moins de succès. Pour pouvoir bien analyser un transfert, il faut bien connaître les relations entre l'agent et le récepteur, mais aussi celles entre leurs deux systèmes. Il faut comprendre le mieux possible la situation politique et les rapports de pouvoir entre les deux cultures, leur attitude face aux changements culturels, ainsi que les éléments affectifs qui en découlent, tensions ou émotions, positives ou négatives, entre les deux parties.

Le terme de « colonisation » est devenu presque synonymes de déculturation. Malheureusement, nous ne pouvons pas complètement nier la relation entre ces termes, mais nous pouvons affirmer que ce n'est pas exclusivement de la déculturation. Le concept de transfert culturel de Moser permet de mieux comprendre comment on peut avoir une impression de violent prélèvement ou bien de violente réinsertion. Celles-ci sont dues à l'inégalité de pouvoir : quand une partie a plus de pouvoir que l'autre, un échange égalitaire n'est pas possible.

Mais, le transfert culturel n'est pas intrinsèquement violent. Même dans une situation d'inégalité de pouvoir, comme celle de Chaumonot avec les Nations amérindiennes, tous les échanges ne sont pas nécessairement violents. Il y a des acceptations ou, du moins, des adaptations sans problèmes et il y a des échanges qui vont dans les deux directions, importation et exportation, même si ces cas ne sont pas les plus nombreux.



Nous avons commencé cette étude en essayant de trouver la voix amérindienne dans la littérature de la Nouvelle-France. Mais nous avons rapidement constaté que celle-ci n'existe presque pas dans cette littérature. Il y a seulement des représentations de ces peuples. Même les paroles qui sont parfois attribuées aux personnages amérindiens sont des paroles rapportées par un écrivain français et servent donc les buts coloniaux. La voix amérindienne nous manque donc dans l'histoire littéraire de notre pays. Pourtant, dans cette étude, nous avons découvert qu'en étudiant le contact et le transfert culturel, nous pouvons quand même retrouver les traces de la présence de cette moitié qui nous manque et les représentations de certaines interactions avec les missionnaires. Bref, malgré le fait qu'il n'y a que très peu de *middle ground* dans l'*Autobiographie* de Chaumonot, il y a quand même des transferts culturels bilatéraux. Il est impossible de mettre deux cultures en contact sans avoir des transferts qui aillent dans les deux directions, et il est important d'étudier ces transferts, car ceux qui ont été « importés » des Amérindiens aux missionnaires sont trop souvent oubliés ou rejetés comme s'ils n'avaient pas d'importance. Bien que notre histoire est évidemment une de colonisation et, en quelque sorte, de déculturation des Amérindiens, il est de notre responsabilité d'examiner ce que nous pouvons et il faut reconnaître que les Amérindiens ont une influence, et non une voix, dans notre histoire littéraire.

## Ouvrages cités

- Aquien, Michèle, et Georges Molinié. "Sermocination." *Dictionnaire de rhétorique et de poétique*. Paris: Librairie générale française, 1996. 348-49. Imprimé.
- Bumsted, J.M. "Introduction." *Language, Culture and Literary Identity in Canada = La Langue, La culture et l'identité littéraire au Canada*, Ottawa. Vancouver: U of British Columbia, 1987. Imprimé.
- Campeau, Lucien. " Poncet de la Rivière, Joseph-Antoine" *Dictionnaire biographique du Canada, Vol.1*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Chabot, Marie-Emmanuel. " Chauvigny, Marie-Madeleine de (Gruel de La Peltrie)." *Dictionnaire biographique du Canada, Vol.1*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Chabot, Marie-Emmanuel. " Guyart, Marie, dite de l'Incarnation." *Dictionnaire biographique du Canada, Vol.1*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Chabot, Marie-Emmanuel. " Saint-Augustin, Marie-Catherine de." *Dictionnaire biographique du Canada, Vol.1*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Charette, Marie-Jean d'Ars. "Dablon, Claude." *Dictionnaire biographique du Canada, Vol.1*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Chaumonot, Pierre Joseph-Marie, (Le P.). *Autobiographie du R.P. Chaumonot de la Compagnie de Jésus et son complément par le R.P. Martin de la même compagnie*. Éd. Félix Martin. Paris: H. Oudin Libraire-Éditeur, 1885. Imprimé.

- "Fiche du toponyme: Sainte-Foy, chemin." *Ville De Québec : L'Accent D'Amérique*. Ville de Québec, 2014. Web. 19 nov. 2014.
- Gallucci, John A. "Décrire les "Sauvages" : réflexion sur les manières de désigner les autochtones dans le latin des *Relations*." *Tangence* n° 99 (2012): 19-34. *Érudit*. Web. 23 sept. 2014.
- Gasparini, Philippe. *Autofiction: une aventure du langage*. Paris: Seuil, 2008. Imprimé.
- Gasparini, Philippe. *Est-il je?: Roman autobiographique et autofiction*. Paris: Seuil, 2004. Imprimé.
- Greer, Allan. "Un jésuite errant en Europe et en Amérique: Le Père Chaumonot." *La Nouvelle-France et le Monde*. Montréal: Boréal, 2009. 149-70. Imprimé.
- Hardin, James N. *Reflection and Action: Essays on the Bildungsroman*. Columbia, SC: U of South Carolina, 1991. Imprimé.
- Herskovits, Melville J. *Acculturation*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1958. Imprimé.
- Latourelle, René. *Pierre-Joseph-Marie Chaumonot: compagnon des martyrs canadiens*. Québec: Éditions Bellarmin, 1998. Imprimé.
- Latourelle, René. "Brébeuf, Jean de (Échon)." *Dictionnaire biographique du Canada, Vol. I*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Éditions Du Seuil, 1975. Imprimé.
- Lemire, Maurice. *Les écrits de la Nouvelle-France*. Québec : Éditions Nota bene, 2000. Imprimé.
- Marc. *La Bible du semeur (BDS)*. BibleGateway, Web. 10 Sept. 2014.

- Martin, Félix, éd. *Autobiographie du R.P. Chaumonot de la Compagnie de Jésus et son complément par le R.P. Martin de la même compagnie*. Par P. Pierre Joseph-Marie Chaumonot. Paris: H. Oudin Libraire-Éditeur, 1885. Imprimé.
- Moser, Walter. "Pour une grammaire du concept « transfert » appliqué au culturel »." *Transfert: explorations d'un champ conceptuel*.
- [MS-62] Chaumonot, Pierre Joseph-Marie. *Dictionnaire huron*. MS-62. Archives du Petit Séminaire de Québec.
- Ouellet, Réal. "Le beau, le bon et le mauvais sauvage." *Québec français* n° 123 (2001): 67-70. *Érudit*. Web. 1<sup>er</sup> juin 2014.
- Pouliot, Léon. "Ragueneau, Paul." *Dictionnaire biographique du Canada, Vol.1*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Provost, Honorius. "Vimont, Barthélemy" *Dictionnaire biographique du Canada, Vol.1*. Université Laval/ University of Toronto, 2003. Web. 13 jan. 2015.
- Sanfaçon, André. « Objets porteurs d'identité dans les consécration amérindiennes à Notre-Dame de Chartes 1678-1749. » *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle*. Éd. Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet. Laval: Presses de L'Université Laval, 1996. 449-465. Imprimé.
- White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge UP, 1991. Imprimé.

## **Bibliographie**

### Corpus

Chaumonot, Pierre Joseph Marie. *Le Père Pierre Chaumonot de la Compagnie de Jésus: autobiographie et pièces inédites*. Éd. Auguste Carayon. Paris: Pointiers, Henri Oudin, Libraire, 1869. Imprimé.

Chaumonot, Pierre Joseph-Marie, (Le P.). *Autobiographie du R.P. Chaumonot de la Compagnie de Jésus et son complément par le R.P. Martin de la même compagnie*. Éd. Félix Martin. Paris: H. Oudin Libraire-Éditeur, 1885. Imprimé.

### Sur Chaumonot

Greer, Allan. "Un jésuite errant en Europe et en Amérique: Le Père Chaumonot." *La Nouvelle-France et le Monde*. Montréal: Boréal, 2009. 149-70. Imprimé.

Latourelle, René. *Pierre-Joseph-Marie Chaumonot: Compagnon des Martyrs canadiens*. Saint-Laurent, Québec: Bellarmin, 1998. Imprimé.

Surprenant, André. "Le père Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, missionnaire de la Huronie (1re Partie)." *Revue d'histoire de l'Amérique française* 7.1 (1953): 64-87. Imprimé.

Surprenant, André. "Le père Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, missionnaire de la Huronie (2ème Partie)." *Revue d'histoire de l'Amérique française* 7.2 (1953): 241-58. Imprimé.

Surprenant, André. "Le père Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, missionnaire de la Huronie (suite)." *Revue d'histoire de l'Amérique française* 7.3 (1953): 392-412. Imprimé.

Surprenant, André. "Le Père Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, missionnaire de la Huronie (suite et fin)." *Revue d'histoire de l'Amérique française* 7.44 (1954): 505-23. Imprimé.

Autres ouvrages

Nicolas, Louis, François Marc Gagnon, Réal Ouellet, and Nancy Senior, eds. *The Codex Canadensis and the Writings of Louis Nicolas: The Natural History of the New World*. Tulsa, OK: Gilcrease Museum, 2011. Imprimé.

Pioffet, Marie-Christine. *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*. Sillery, Québec: Septentrion, 1997. Imprimé.

Trigger, Bruce G. *The Children of Aataentsic*. Vol. 1-2. Montréal: McGill-Queen's UP, 1976. Imprimé.

Turgeon, Laurier, Denys Delâge, et Réal Ouellet, eds. *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe - XXe siècle*. Laval: Presses de l'Université Laval, 1996. Imprimé.

Viau, Roland. *Enfants du Néant et mangeurs d'âmes: guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. Montréal: Boréal, 1997. Imprimé.