

**«AUSSI INSENSÉS QUE LES PAUVRES
INDIENS»
LES COUREURS DE BOIS ET L'UNIVERS
SPIRITUEL
AMÉRINDIEN**

Jean-François Beaudet¹

Au cours de l'année 1805-1806, David Thompson, commis au service de la Compagnie du Nord-Ouest, hiverne au lac Reed. Il a pris l'habitude de passer ses nuits à observer les astres et les étoiles à l'aide de divers instruments dont un sextant et un télescope. Répondant aux questions des Amérindiens et des Canadiens français avec lesquels il vit, Thompson cherche en vain à les convaincre que l'utilité de ces activités est de nature géographique. Aux yeux des autochtones et des voyageurs canadiens, il apparaît absurde de regarder au ciel pour s'orienter. C'est l'observation de détails bien terre à terre qui leur permet de trouver le bon chemin à travers le labyrinthe de lacs et de rivières qui traverse les forêts du Nord-Ouest. Ils sont donc convaincus que la nature des activités de Thompson est toute autre, et que celui-ci possède des instruments lui permettant de prédire l'avenir et de commander au vent de se lever². C'est pourquoi,

¹ Jean-François Beaudet est étudiant au doctorat à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et chargé de cours au département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

² David Thompson, *David Thompson's Narrative of his Explorations in Western America 1784-1812*, édité par J.B. Tyrrel, Toronto, The Champlain Society, 1916, p. 105.

l'un des membres du petit groupe de Cris qui hiverne non loin du campement de Thompson vient un jour à sa rencontre. Sa famille a faim. Il a besoin de vent afin de pouvoir faire une bonne chasse. Il demande donc à Thompson d'utiliser ses instruments pour faire lever le vent. Thompson écrit:

I told him the Good Spirit alone could cause
the wind to blow, and my French Canadians
were as foolish as the poor Indian; saying to
one another, it would be a good thing, and well
done, if he got a wind; we should get meat to
eat.³

Au moment où Thompson écrit ces lignes, il y a déjà près de deux cent ans que de jeunes Français, puis de jeunes Canadiens voyagent au milieu des communautés autochtones du continent nord-américain pour faire la traite des fourrures.⁴ Plusieurs

³ *Ibid.*, p. 123.

⁴ Le terme «coureur de bois» est utilisé dans ce texte comme un terme générique désignant toutes les personnes qui, pour le commerce des fourrures, ont voyagé et vécu au sein de communautés autochtones, des débuts de la colonisation française en Amérique du Nord jusqu'aux premières décennies du XIX^e siècle. Il désigne donc indistinctement truchements, engagés, voyageurs, et simple coureurs de bois. Plusieurs auteurs, acceptant la connotation morale négative associée à l'usage du terme «coureur de bois» par les autorités civiles et religieuses du passé refusent cette utilisation générique. Je garde ce terme pour des raisons très pratiques de simplification du texte. J'utilise aussi à l'occasion truchement et voyageur. En bref, le terme truchement désigne les interprètes qui, de Etienne Brûlé (1610) jusqu'à la mise en place par les Jésuites des «données» dans les communautés huronnes (après 1630), ouvriront la voie au commerce des fourrures. Ces premières années sont marquées par une confrontation avec les missionnaires Récollets et Jésuites qui tentent leurs premiers efforts missionnaires. Cette opposition n'aura de cesse qu'au moment de l'expulsion des truchements des communautés huronnes. Le terme «coureur de bois» sera utilisé après la chute de la Huronie (1650) et

vivent dans ces communautés pendant des périodes de temps pouvant aller de plusieurs mois à plusieurs années.

Le texte de Thompson fait écho à la plupart des discours sur les coureurs de bois qui nous soient parvenus. Depuis les Relations des missionnaires en Nouvelle-France, en effet, une constante apparaît chez les auteurs qui, écrivant au sujet du coureur de bois, s'intéressent au fait religieux. La plupart des textes font référence à la nature peu orthodoxe de la spiritualité du coureur de bois, de même qu'à l'influence autochtone sur celle-ci. Dans le récit de Thompson, les voyageurs semblent partager la conviction des autochtones qu'il est possible pour un être humain de contrôler le vent. Leur préoccupation première est celle de l'efficacité d'un tel pouvoir: il leur donnera de la viande à manger. Cette préoccupation fait contraste avec celle de Thompson qui est de l'ordre de l'orthodoxie religieuse: seul le Bon Esprit, c'est-à-dire le Dieu chrétien peut contrôler le vent.

Il est donc possible, à certains passages de documents historiques, d'entrevoir l'univers religieux du coureur de bois et la nature de sa relation avec la spiritualité autochtone. Cette source d'information pose toutefois le problème de la médiation du discours du coureur à travers celui d'une autre personne. C'est la problématique rencontrée par toute personne qui s'intéresse à l'histoire d'une culture essentiellement orale. C'est pour tenter de pallier à ce problème rencontré dans l'étude des cultures amérindiennes que l'ethnohistoire s'est développée. Bruce Trigger écrit dans *Les Indiens, la fourrure et les Blancs* que l'«ethnohistoire se propose d'étudier les peuples sans écriture

servira surtout à désigner les gens qui pratiquent illégalement le commerce des fourrures. C'est pour distinguer les trafiquants de fourrures «légaux» des autres que le terme «voyageur» sera utilisé jusqu'à la Conquête, et il sera préservé avec celui d'«engagé» jusqu'à la fin des grandes compagnies de fourrure dans la première moitié du XIX^e siècle. Le terme coureur de bois survivra toutefois, jusqu'à aujourd'hui, et sera aussi utilisé pour désigner les forestiers. Le langage parlé a toutefois conservé l'usage de coureur^{des} bois.

à l'aide des documents écrits disponibles et des traditions orales enregistrées»⁵.

Si l'on essaie d'appliquer cette méthode à l'étude de la relation des coureurs de bois avec la dimension religieuse de la culture amérindienne, il faut ajouter à l'étude des sources historiques écrites comme le texte de Thompson les éléments recueillis dans la tradition orale. On retrouve en effet dans la tradition orale canadienne-française, dans la tradition folklorique et légendaire, divers récits racontant soit les aventures de coureurs de bois, soit des légendes attribuées à des coureurs de bois, ou encore des légendes mettant en scène des Amérindiens, mais dont l'origine remonte vraisemblablement aux voyageurs.

État de la question

Lors du dernier colloque sur la religion populaire au Québec en octobre 1982, plusieurs conférenciers ont soulevé la question de l'influence historique de la culture amérindienne sur la religion populaire québécoise. Pierre Hurtubise, par exemple, disait dans sa communication:

Nous touchons là à un des aspects de la "religion populaire" en Nouvelle-France qui a été très peu étudié et qui pourtant, à plus d'un titre, mériterait de l'être: je veux parler de l'influence des pratiques et croyances amérindiennes sur le vécu religieux de nos ancêtres. Ces derniers n'auraient-ils emprunté aux aborigènes que la raquette, le canot d'écorce et le sucre d'érable? De nombreux cas de métissage ont existé, nous le savons, surtout dans les régions de "traite". Ce métissage n'aurait-il eu que des conséquences génétiques?

⁵ Bruce Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal/Paris, Seuil, 1990, p. 230.

Les plus exposés étaient évidemment les "coureurs des bois" recrutés surtout, (...) dans les régions de Trois-Rivières et de Montréal. Mais ils n'étaient pas nécessairement les seuls, les Amérindiens étant eux-mêmes présents à l'intérieur des zones habitées par les colons. Il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point le riche univers "folklorique" de nos ancêtres s'accommoda, à l'époque, d'éléments aborigènes. Jusqu'à quel point certains usages, certains rites amérindiens furent adoptés par nos ancêtres ou, du moins, par certains d'entre eux et quels effets ces emprunts, le cas échéant, eurent sur le vécu religieux de ces derniers. Je pense par exemple, à l'adoption par certains de la pratique du piquage ou du tatouage, pratique fort répandue à l'époque parmi les tribus autochtones. Nos ancêtres savaient-ils que cette pratique était étroitement liée au magisme et au totémisme pratiqués par ces mêmes tribus? Peut-être pas, mais n'y aurait-il pas un rapprochement à faire avec d'autres talismans, chrétiens ceux-là, portés par ces mêmes ancêtres (médailles, anneaux, etc.) en vue de se protéger contre certains malheurs ou contre certaines "agressions" maléfiques? Quoi qu'il en soit, il y a là, me semble-t-il, une veine qui pourrait peut-être nous réserver quelques surprises...⁶

Charles Falardeau allait plus loin en affirmant que le nomadisme des coureurs des bois «attiédissait le sens religieux» et que «l'homme des bois oubliait vite toute pratique de

⁶ Pierre Hurtubise, «La religiosité populaire en Nouvelle-France», dans *Religion populaire, religion de clercs?*, sous la direction de Benoît Lacroix et Jean Simard, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, pp. 60-61.

dévotion; le contact avec les Indiens lui faisait adopter leurs moeurs autant que leurs attitudes animistes»⁷.

L'univers religieux des coureurs de bois a donc été l'objet de quelques interrogations chez les personnes qui se sont intéressées à la religion populaire au Québec. Toutefois, probablement à cause de la baisse marquée de l'intérêt pour la «religion populaire» au cours des années 80, la recherche n'a pas avancé dans ce domaine, tant sur la question de l'univers religieux de coureurs de bois, que de la question plus générale de l'influence autochtone sur la religion populaire québécoise. Par contre, l'intérêt suscité par la culture amérindienne au sein de divers milieux académiques au cours des dernières années a ravivé l'intérêt pour le personnage du «coureur de bois». Le livre de Philippe Jacquin, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVI et XVIII^e siècle)* est la première monographie importante marquant ce renouveau d'intérêt pour le coureur de bois.⁸

Daniel Scalberg a récemment publié les premières études systématiques portant sur l'univers religieux des coureurs de bois⁹. Il a cherché à travers les textes historiques datant de

⁷ Jean-Charles Falardeau, «Religion populaire et classes sociales», dans *Religion populaire, religion de clercs?*, sous la direction de Benoît Lacroix et Jean Simard, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1984, p. 283.

⁸ Philippe Jacquin, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVI^e et XVIII^e siècle)*, Paris, Payot, 1987, 310 p. Parmi les autres monographies publiées sur les coureurs de bois, avant cette date, on trouve Grace Lee Nute, *The Voyageur*, St-Paul, Minnesota Historical Society, 1955 [1931], 289 p.; Normand Lafleur, *La vie traditionnelle du coureur de bois au XIX^e et XX^e siècle*, Leméac, 1973, 305 p.

⁹ Daniel A. Scalberg, «Seventeenth — and Early Eighteenth — Century Perceptions of Coureur de Bois Religious Life», dans *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*, Santa Barbara, Western Society for French History, 1990, pp. 82-91; «"A Loafing, Roaming and Restless

l'époque de la Nouvelle-France des éléments d'information sur l'univers religieux des coureurs de bois. Ses recherches ont mis à jour de nombreux passages tirés des écrits missionnaires ou des relations de voyage de l'époque, où il est question de l'attitude des coureurs de bois face à l'univers religieux autochtone, et de l'influence de celui-ci sur leur propre vision du monde. Denys Delâge a repris quelques uns de ces passages dans un article écrit pour la revue *Anthropologie et Société*.¹⁰

Les écrits historiques

Dès l'arrivée des premiers missionnaires dans les communautés autochtones où vivent des truchements, la question religieuse va prendre une place importante dans le discours portant sur le coureur de bois. Les premiers religieux sont tout de suite confrontés à la présence de ces autres européens qui vivent dans les communautés autochtones et dont le rapport à la dimension spirituelle de l'existence diffère du leur. La question religieuse prendra évidemment une place moins importante dans les récits des commis des compagnies de fourrures qui, après la Conquête, accompagneront les voyageurs, mais elle reste présente, on l'a vu chez Thompson.

Cette distance qui existe entre la perspective religieuse du coureur de bois en rapport avec l'univers religieux autochtone, et la perspective du narrateur, apparaît donc de façon marquée dans les écrits historiques. Par exemple le jésuite Le Caron écrit:

Life": The Official Image of Vagabondage in New France», dans *Proceedings of the American Historical Association*, 1991. Un chapitre complet de sa thèse de doctorat porte sur l'univers religieux des coureurs de bois. Voir «Religious World of the Coureur de Bois», dans *Religious Life in New France Under The Laval And Saint-Vallier Bishops: 1659-1727*, University of Oregon, 1990, pp. 128-189.

¹⁰ Denys Delâge, «La religion dans l'alliance franco-amérindienne», dans *La rencontre des deux mondes, Anthropologie et Société*, vol. 15, no 1, 1991, p. 75.

Ils [les marchands] donnent quelques hommes à ces peuples sauvages pour aller avec eux et les inviter à revenir, comme, ceste année, ils en ont mis cinq de cette manière. Mais il ne servent et ne font là, pour la plus grande partie, que de servir de scandalle et sont plustost propres à faire blasphémer le nom chrestien qu'à en faire honorer la mémoire, abusans et faisans mille sortes de vilenies. Voire plus, que ces pauvres misérables sauvages, lesquels eux-mêmes en ont fait des plaintes, qui tombent en grand scandalle et opprobre à nostre nation.¹¹

Jérôme L'Allemant s'inquiète du manque de pratique religieuse chrétienne qu'il observe chez les coureurs de bois:

Or bien qu'il n'y ait point eu de religieux en ces nations, les marchands n'ont pas laissé d'y envoyer des François pour entretenir les sauvages et les amener tous les ans à la traite. Ces François, par conséquent, n'ont ouy la messe toute l'année, ne se sont ny confessez, ny communié à Pasques, et vivent dans des occasions très grandes de pécher.¹²

Loin de la vie liturgique de l'Église, le coureur de bois vit «dans des occasions très grandes de pécher» mais il semble qu'une fois de retour dans la colonie, le coureur de bois s'empresse de revenir à une vie plus «chrétienne».

¹¹ *Monumenta Novae Franciae, T. 2: Etablissement à Québec (1616-1634)*, éditée par Lucien Campeau, Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu/Québec, Presses de l'Université Laval, 1979,

p. 108-109. N.B. L'abréviation MNF sera utilisée par la suite.

¹² MNF, p. 141.

Et pour dire au vray, ils seroit expédient qu'il ne passast icy [en Huronie] toutes sortes de personnes, car la mauvaise vie de quelques François leur est un pernicieux exemple. Et en tout ces pais, les peuples, quoy que sauvages, nous en font des reproches, disans que nous leur enseignons des choses contraires à celles que nos François pratiquent. Pensez, Monsieur, de quel poix peuvent estre après nos parolles. Il est à espérer pourtant de mieux, car ce qui me consola à mon retour fut de voir que nos compatriotes avoient fait la paix avec Nostre-Seigneur, s'estoient confessez et communiez à Pasques et avoient chassé leurs femmes; et depuis ont esté plus retenus.¹³

Ces textes nous révèlent surtout qu'aux yeux des missionnaires, le coureur de bois ne pratique pas comme il le devrait sa religion chrétienne. La nature moralisatrice de ces discours a probablement aussi pour effet d'exagérer la distance qui sépare le coureur de bois du religieux. Les épithètes utilisées par les missionnaires pour parler des coureurs de bois sont à cet égard révélatrices.

Throughout the missionary reports of the period, the coureurs de bois are depicted as "impious and irreverent", made manifest by their refusal to attend worship, devotions and catechism, by their "adoption of Indian superstition, denial of religious upbringing", and by "participating in Indian religious rites".¹⁴

¹³ MNF, p. 174.

¹⁴ Scalberg, «A Loafing», p. 4. Il cite et fait référence à plusieurs passages des Relations des Jésuites.

Toutefois cette perception du coureur de bois «déchristianisé» par son séjour dans les communautés autochtones se perpétuera bien après la période missionnaire de la Nouvelle-France. Daniel W. Harmon écrit au milieu du XIX^e siècle:

As they leave Canada while they are young, they have but little knowledge of the principles of the religion, which their Priests profess to follow, and before they have been long in the Indian country, they pay little more attention to the sabbath, or to the worship of God, or any of the Divine institution, than the savages themselves.¹⁵

S'il existe, dans certains textes historiques, une tendance à vouloir accentuer la «sauvagisation» des coureurs de bois, on assiste à la tendance inverse lorsque le coureur de bois prend la plume. Radisson, par exemple, marque bien la distance entre sa pratique rituelle et celle des autochtones qui sont avec lui. Il décrit comment, passant devant un rocher «sacré», «the wildmen gave thanks to that which they worship, we to the God of Gods»¹⁶. Ce qui n'empêchera pas Radisson d'écrire ailleurs que les autochtones «have neither faith nor religion»!¹⁷

On retrouve aussi dans son texte cette description d'une «suerie»:

In this place our wild people sweated after the maner following: first heated ftones till they weare redd as fire, then they made a lantherne

¹⁵ Daniel W. Harmon, *A Journal of Voyages and Travels in the Interior of North America*, New-York, AMS Press, 1973 [1922], p. 236.

¹⁶ Pierre-Esprit Radisson, *Voyages of Radisson: 1652-1684*, New-York, Burt Franklin, 1967, p. 194.

¹⁷ *Ibid.*, p. 194.

with small fticks, then ftoaring the place with deade trees, faving a place in the middle where into they put the ftoanes, and covered the place with feverall covers, then ftriped themfelves naked, went into it. They made noife as if the devil weare there; after they being there for an hour they came out of the watter, and then throwing one another into the watter, *I thought veryly they weare inferned.*¹⁸

Ici, le coureur de bois Radisson juge cette pratique autochtone comme étant insensée. Pourtant, d'autres témoignages permettent de croire que tous les coureurs de bois ne partagent pas le jugement de Radisson sur les sueries. Si on en croit ce témoignage du récollet Gabriel Sagard par exemple:

(...) j'ai vu quelques-uns de nos Français en de ces sueries avec les sauvages et je m'étonnais comment ils la voulaient et pouvaient supporter et que l'honnêteté ne gagnait sur eux de s'en abstenir.¹⁹

Ce témoignage historique, comme plusieurs autres indiquent que certains, parmi les coureurs de bois, prenaient une part active à diverses festivités autochtones, de même qu'à des pratiques rituelles dont la suerie (*sweat lodge*) ou encore l'offrande de tabac. Gabriel Sagard rapporte ici ce que le truchement Etienne Brûlé lui a raconté au sujet de ces offrandes de tabac.

(...) un si puissant rocher, lequel ils ont en vénération et lui offrant du pétun qu'ils jettent dans l'eau contre la roche même, ils lui disent: "Tiens, prends courage et fais que nous

¹⁸ *Ibid.*, p. 34. C'est moi qui souligne.

¹⁹ Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage au pays des Hurons*, édité par Réal Ouellet, Montréal, Leméac, 1990, p. 282.

fassions bon voyage", avec quelque autre parole que je n'entends point; et le truchement, duquel nous avons parlé au chapitre précédent [Etienne Brûlé], nous a assuré avoir fait une fois pareille offrande avec eux (de quoi nous le traçâmes fort) et que son voyage lui fut plus profitable qu'aucun autre qu'il ait jamais fait en ces pays-là. C'est ainsi que le diable les amuse, les maintient et conserve dans ses filets et en des superstitions étranges, en leur prêtant aide et faveur, selon la croyance qu'ils lui ont en ceci (...) ²⁰

Des coureurs de bois participent à des festins amérindiens mais une telle pratique est incompatible, pour d'autres, avec la foi chrétienne.

Il est en tout cas significatif que le seul exemple que nous ayons de condamnation officielle de pratique "superstitieuse" ou quasi "superstitieuse" parmi la population blanche de la Nouvelle-France se situe au niveau des rapports que cette population entretenait avec les aborigènes. En effet, ce que Mgr de Laval, en août 1667, reproche aux trafiquants de fourrure séjournant chez les Outaouais, c'est de participer aux "festins" organisés par ces derniers, festins, dit-il, dont certains sont "manifestement" idolâtres. ²¹

De tous les rituels autochtones, celui qui a le plus frappé l'imagination des Européens est celui de la torture des prisonniers. Souvent complètement intégrés dans les communautés autochtones pendant des années, il est fort probable que des truchements et des coureurs de bois aient

²⁰ *Ibid.*, p. 255.

²¹ Hurtubise, *loc. cit.*, p. 60.

participé, comme le reste de la communauté, au rituel de la torture. Il est difficile de trouver des preuves de ce fait. Il est tout autant probable qu'un coureur de bois ne se trouvait dans cette situation que lorsqu'il était seul au sein d'une communauté autochtone. Le passage suivant, tiré du récit de Radisson racontant sa période de captivité chez les Iroquois, suggère que Radisson participait lui-même à la séance de torture.

(...) The greatest mark of our victory was that we had 10 heads & four prisoners, whom we embarked in hopes to bring them into our country, and there to burn them at our own leisure for the more satisfaction of our wives. We left that place of massacre with horrid cries. Forgetting the death of our parents, we plagued those unfortunate. We plucked out their nails one after another (...) ²²

Enfin, une autre pratique à caractère religieux empruntée par le coureur de bois à l'autochtone est le tatouage. Mais l'emprunt est suivi d'une adaptation, les motifs autochtones côtoyant les motifs religieux chrétiens. Jacquin cite ici la Relation de Tonti en Louisiane.

Ils adoptent le tatouage "car on ne passerait pas pour homme parmi les Sauvages du Pays d'En Haut si on ne se faisait piquer, mais ils en recomposent les motifs et la signification": ils se plaisent à se faire piquer et il y en a

²² Radisson, *op. cit.*, p. 184. Il est à noter, toutefois, qu'au long de son texte, le passage du je/ils au «nous» pour parler des autochtones a aussi une fonction littéraire et révèle l'ambivalence identitaire qui caractérise le coureur de bois particulièrement dans une situation de captivité comme c'est le cas ici. Voir à ce sujet Daniel Vaillancourt, «Figures de Radisson: De la cour aux bois», dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 17, no 2, 1987, pp. 23-30.

beaucoup qui, au visage près, le sont presque par tout le corps. J'en ai vu plusieurs, dont un officier, homme de condition, qui, outre une image de la vierge avec l'enfant Jésus, une grande croix sur l'estomac avec les paroles miraculeuses qui apparurent à Constantin et une infinité de piqûres dans le goût des Sauvages, avait un serpent qui lui faisait le tour du corps, dont la langue pointue et prête à darder venait aboutir sur une des extrémités que vous devinez.²³

Daniel Scalberg croit qu'à partir des diverses informations que l'on peut trouver dans les relations d'époque, on puisse conclure que «it was possible for the coureurs de bois to practice, without hypocrisy, Amerindian religion in one place and Catholicism in another»²⁴. Il va plus loin en proposant l'hypothèse suivante:

Let me suggest for the sake of a new hypothesis that the French inhabitants of the New World came equipped with a mental world that bore striking similarities to that of the Amerindian. The belief in the constant intervention of the supernatural was, of course, common to both cultures.²⁵

C'est pour vérifier une telle hypothèse que la méthode ethnohistorique peut s'avérer utile, les informations amassées par les ethnologues et les folkloristes sur le monde des légendes canadiennes-françaises permettant un nouvel éclairage sur l'attitude du coureur de bois face à l'univers religieux autochtone.

La tradition orale

²³ Jacquin, *op. cit.*, p. 199.

²⁴ Scalberg, «A Loafing», p. 5.

²⁵ *Ibid.*

Là où les monuments écrits manquent à l'histoire, il faut qu'elle demande aux langues mortes leurs secrets, et que dans leurs formes et leurs mots mêmes elle devine les pensées des hommes qui les ont parlées. Il lui faut scruter les fables, les mythes, les rêves de l'imagination, toutes ces vieilles faussetés sous lesquelles elle doit découvrir quelque chose de très réel, les croyances humaines. Là où l'homme a passé, là où il a laissé quelque empreinte de sa vie et de son intelligence, là est l'histoire.²⁶

Le matériel ethnographique permet-il de remplir le vide laissé par les textes historiques quant au contenu de la vision du monde du coureur de bois? Il faut d'abord noter qu'une recherche systématique dans la vaste littérature des employés des compagnies du Nord-Ouest et de la Baie d'Hudson reste à faire. Les documents écrits cachent probablement encore une foule d'informations. Sans remplacer une telle recherche, les données accessibles par le biais de la tradition orale, lorsqu'elles sont mises en relation avec les documents écrits, viennent aider à une meilleure compréhension de ces derniers.

Dans l'univers légendaire canadien, on constate d'abord que les autochtones sont souvent intégrés dans des structures légendaires européennes. L'autochtone vient alors remplacer le diable, le pécheur, ou encore les sorcières des légendes européennes. Il est évidemment difficile de faire remonter toutes ces transpositions aux coureurs de bois et voyageurs eux-mêmes, mais le fait qu'ils soient mis en scène dans ces légendes, ou encore qu'ils en soient les narrateurs, montre le statut d'«experts des questions autochtones» que leur attribue la culture populaire traditionnelle. On pourrait multiplier de tels exemples de transposition. La Chasse-Galerie par exemple est une transposition d'une légende européenne à un nouveau contexte

²⁶ Fustel de Coulanges cité par Jacques Le Goff dans *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988 [1977], p. 299.

culturel, le canot d'écorce venant remplacer le balai ou les chevaux de la légende européenne. Dans la plupart des versions, c'est le diable lui-même qui, à la suite d'un pacte, transporte le canot dans les airs. Pourtant il existe aussi des variantes où le diable est remplacé par des autochtones²⁷.

Les récits de loups-garous offrent aussi de surprenants exemples de telles transpositions. Dans sa version anglaise du récit des Loups-Garous (*The Werwolves*), Honoré Beaugrand propose une version fascinante de la légende où démons et autochtones se confondent²⁸. Honoré Beaugrand situe la légende en 1706. Les loups-garous sont tous des Amérindiens apostats, alors que dans les versions habituelles toute personne n'ayant pas fait ses Pâques pendant sept ans risque de «courir le loup-garou». Ils sont décrits comme des «démons rouges» qui dansent autour de feux de broussailles. Les récits de loups-garous sont racontés par des coureurs de bois et le terme «démons rouges» est aussi utilisé pour parler des Mohawks «normaux»²⁹. Pour leur part, les loups-garous sont décrits comme étant «moitié hommes et moitié bête, avec des têtes et des queues comme celles des loups, des bras, des jambes et des corps comme ceux des humains, et des yeux brillants comme des tisons»³⁰. Beaugrand poursuit: «Loups la nuit, ces démons

²⁷ Voir entre autre la version de Céline Martin Harvey (informatrice), «La chasse-galerie», dans *Au Royaume de la légende*, de Bertrand Bergeron, Alma, Société d'histoire du Lac St-Jean, 1985, p. 241.

²⁸ Honoré Beaugrand, *La Chasse-Galerie et autres récits*, édition critique par François Ricard, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1989, pp. 293-305. Il est à noter ici que j'utilise indistinctement les récits transmis jusqu'à aujourd'hui par la tradition orale, et ceux qui ont été mis par écrit dans les récits littéraires du XIX^e siècle, comme c'est la pratique dans de nombreux recueils folkloriques, tout en étant bien conscient des questions soulevées par une telle pratique. Approfondir cette question est malheureusement impossible dans le cadre de ce texte.

²⁹ Beaugrand, *op. cit.*, p. 301.

³⁰ *Ibid.*, p. 297.

reprendraient, le jour, leur apparence de sauvages ordinaires; mais leur peau est seulement retournée à l'envers, avec le poil poussant vers le dedans»!³¹

Au-delà de ces transpositions, dont la signification symbolique serait à explorer, on retrouve aussi dans l'univers légendaire canadien-français des pratiques rituelles et «magiques» autochtones. Tel est le cas dans un curieux³² recueil de «légendes» publié par l'abbé Dugas intitulé *Légendes du Nord-Ouest*. L'authenticité de la description des rituels autochtones³³ de ce texte peut laisser supposer que le passage suivant, où il est question de «croyances» de coureurs de bois, est aussi authentique. D'ailleurs on reconnaîtra la conviction qui animait les autochtones et les voyageurs accompagnant Thompson.

³¹ *Ibid.*, p. 298.

³² Abbé G. Dugas, *Légendes du Nord-Ouest*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1912. Je dis «curieux» à cause de la composition un peu spéciale de l'ouvrage. En effet, il s'agit d'un recueil de huit «légendes» dont les sept premières sont de type hagiographique, des métis ou des autochtones catholiques réussissant à sauvegarder leur foi malgré de durs épreuves et l'hostilité d'autres autochtones à leur égard. La dernière «légende», intitulée «genre de vie du Sauvage», est, par contre, une sorte de recueil ethnographique sur diverses croyances et pratiques autochtones.

³³ On y retrouve en effet deux descriptions de rituels de «tente tremblante». Ce rituel, dont on retrouve des descriptions des Relations de Champlain et de Sagard jusqu'aux textes anthropologiques contemporains, consiste en une séance de communication avec les esprits par un shamane qui s'introduit à l'intérieur d'une sorte de tente cylindrique. Le rituel est associé à divers phénomènes dont un fort mouvement qui ébranle la tente (d'où le nom du rituel) et divers phénomènes sonores et visuels. Voir à ce sujet Sylvie Vincent, «Structure du rituel: la tente tremblante et le concept du *mistapew*», dans *Recherches amérindiennes*, vol. 3, nos 1-2, 1973, pp. 69-83.

Un vieux métis français, qui avait été pendant longtemps guide dans les voyages, racontait le fait suivant.

"Quand nous traversions le grand lac Winnipeg (qui a cent lieues de long) il arrivait souvent que nous étions obligés de le passer à la rame, faute de vent pour aller à la voile. Un sauvage, qui pratiquait la magie et qui était réputé très fort en diablerie, conduisait une berge au milieu des nôtres. Tout à coup, sans que nous sentissions la moindre brise souffler, la voile du sauvage s'enflait et sa berge filait devant nous. Il avait jeté dans le lac un bout de tabac à son manitou, et celui-ci lui donnait du vent. Comment la chose se faisait-elle? Nous ne la comprenions pas, et cependant nous constatons ce fait de nos yeux. Evidemment cette brise n'était que pour lui, car nos voiles restaient collées au mat".³⁴

On retrouve ailleurs cette croyance en l'efficacité des pratiques rituelles et magiques autochtones dans la tradition légendaire canadienne. Dans la légende d'*Ikès le jongleur* que Joseph-Charles Taché met dans la bouche du père Michel, un ancien voyageur, le narrateur raconte comment il a été amené à la conviction de l'efficacité de la «magie» de ce jongleur «sauvage»³⁵. Là encore la légende réfère à d'authentiques pratiques autochtones comme la suerie ou l'usage du «sac à médecine». Il y est aussi question d'une sorte d'esprit qui accompagne les autochtones et que Taché appelle «Mahoumet», goblin ou «lutin sauvage».³⁶ Ikès se voit forcé, dans le récit de

³⁴ Dugas, *op. cit.*, p. 96.

³⁵ Joseph-Charles Taché, *Forestiers et voyageurs*, Montréal, Fides, 1980, 202 p.

³⁶ Voici la description que fait Taché de ce goblin: «(...) un petit homme haut de deux pieds, ayant des jambes et des bras très grêles,

Taché, d'offrir un sacrifice à son «Mahoumet» car celui-ci a détruit ses prises de trappage en envoyant un animal, le pécan, les ravager. Une fois le sacrifice effectué, la chasse sera très bonne, ce qui convainc le narrateur de l'existence du Mahoumet et de l'efficacité du rituel de sacrifice.

En plus de cette croyance en l'efficacité des pratiques rituelles autochtones, certaines croyances autochtones sont intégrées à cet univers folklorique. C'est le cas pour la croyance au Windigo. On retrouve dans le texte de Thompson une histoire de Windigo. Après avoir raconté comment un groupe d'autochtones en était venu à la décision de faire exécuter un jeune homme qui avait un désir obsessionnel de manger sa soeur, Thompson décrit ainsi ce qu'est le Windigo ou Weetego.

The word Weetego is one of the names of the Evil Spirit and when he gets possession of any Man, (Women are wholly exempt from it) he becomes a Man Eater, and if he succeeds; he no longer keeps company with his relations and friends, but roams all alone through the Forests, a powerful wicked Man, preying upon whom he can, and as such is dreaded by the Natives.³⁷

Thompson nous décrit un fait et une croyance amérindienne, celle-ci est passée dans l'univers légendaire canadien-français et métis, par la tradition orale. Alexandre Desautels décrit comme

la peau grise et luisante comme celle d'un lézard, une toute petite tête et deux petits yeux ardents comme des tisons» (p. 82). Le commis Larocque dans son journal de voyage de 1805 fait référence à des êtres invisibles, à des «anges gardiens» de qui les autochtones font attention de ne pas encourir le mécontentement en leur offrant des sacrifices. Voir François-Antoine Larocque, *Journal de Larocque*, Ottawa, Imprimerie de l'État, 1911, p. 67.

³⁷ Thompson, *op. cit.*, p. 260.

un «canadien pure laine» âgé de 89 ans (en 1954), raconte ce récit de Windigo qu'il dit tenir d'un «viel indien cris».

- Son père et son grand-père [de l'indien] travaillaient dans un chantier. Un soir, ils étaient dans la cambuse, avec le cuisinier. La porte s'ouvre... Un grand géant entre, en marchant à quatre pattes; il s'écrase dans un coin. La tête lui touchait le plafond, et il se tenait requoquevillé les genoux sous la gorge (...)

L'un des hommes présents savait sept langues; il parle au Wittigo en utilisant ses sept langues. Le géant ne répond rien. Le contremaître commande au cuisinier de donner à manger au géant. Le cuisinier apporte un grand plat de restes du repas précédent. Le géant avale tout à deux mains. De plus, il attrape le cuisinier et l'avale sans le mâcher (...) Tout le monde fuit. Le géant sort de la cambuse.

Il y avait un peu de neige (...) Le grand-père donne des ordres d'après son expérience. Il fait préparer des chaînes et des chevaux. Ainsi repu, le Wittigo va s'endormir. Il s'agit de suivre ses traces dans la neige, de retrouver son abri et de le capturer. Il recommande bien de ne pas tirer sur le Wittigo: ça ne se tue pas avec un fusil.

Le matin venu, l'équipe part avec des chevaux et des chaînes. On le trouve endormi sous un tronc d'arbre renversé. Les employés ligotent le géant avec des chaînes à un gros merisier (...) le géant abat beaucoup d'arbres avec la main libérée (...) Le grand-père de

l'indien connaissait une petite formule magique; il tue ainsi le géant (...)³⁸

L'adoption de cette croyance autochtone par le folklore canadien peut probablement s'expliquer par la proximité de cette croyance aux légendes d'origine européenne de métamorphose dont les plus répandues au Canada sont celles de loups-garous.

*

Les sources de la tradition orale du folklore offrent un accès différent à la compréhension de la relation des coureurs de bois à l'univers religieux amérindien. Le matériel de la tradition orale montre que l'hypothèse de Scalberg voulant que l'univers religieux des habitants de la Nouvelle-France se soit retrouvé dans son élément lorsque plongé dans le monde amérindien est plausible. Les autochtones peuvent être simplement intégrés aux structures des légendes européennes. Mais dans d'autres cas le conteur s'approprie la croyance en l'efficacité rituelle ou magique de l'Amérindien. Parfois, comme c'est le cas avec le Windigo, le conteur s'approprie une croyance amérindienne. Les textes historiques confirment cette appropriation au moins partielle de l'univers religieux autochtone par les coureurs de bois de même qu'ils témoignent de la participation de ces derniers à certaines pratiques rituelles autochtones.

Jacquin explique ainsi l'attitude du coureur de bois:

Dans son assimilation des croyances, le coureur des bois bénéficie de prédispositions acquises dans son milieu d'origine. Il retrouve chez l'Indien une culture qui est un système de survie où cohabitent les interdits et les exorcismes pour le bon fonctionnement d'une

³⁸ *Légendes métisses. Les Witigos (Windygos)*. Archives de Folklore, collection de la société historique du Nouvel-Ontario. ms 372, Enreg. no 569; ruban sonore vl 55-63.

Nature animée de forces et d'esprits. Depuis son enfance il est imprégné d'un savoir populaire qui accepte les rites magiques, les rêves prémonitoires, les cérémonies propitiatoires, il a une vision cyclique du temps, croit à la survie sous différentes formes. Effleuré par le christianisme, il possède une structure mentale proche de celle des Indiens et sans difficultés souscrit à leurs croyances; (...) Persuadé de l'efficacité symbolique et de la réalité de l'univers magique, le coureur de bois admet que la maladie et la mort procèdent d'éléments néfastes s'introduisant dans le corps; seule la sorcellerie arrête la marche du mal et soigne les êtres et les choses (...) Le moindre phénomène est interprété comme la manifestation d'une "force"; partout le coureur de bois soupçonne la présence du surnaturel et cherche à conjurer le mauvais sort ou à obtenir un vent favorable en s'inspirant d'un rituel indien.³⁹

Les éléments d'information fournis par les textes historiques et la tradition orale ne permettent pas de conclure avec autant d'assurance sur la nature exacte de la relation du coureur de bois avec l'univers religieux amérindien. Par contre, lorsque Scalberg parle du coureur de bois qui pratique la religion autochtone à un endroit et le catholicisme à un autre, on est proche de la réalité vers laquelle semble orienter le matériel disponible. Il est intéressant de noter que l'on retrouve un «dualisme» similaire dans la façon dont les autochtones christianisés pratiquent, encore aujourd'hui, la dimension religieuse de leur vie.

Aujourd'hui nous rencontrons un nombre considérable d'Amérindiens qui pratiquent simultanément, ou de façon successive leur religion traditionnelle et la religion chrétienne.

³⁹ Jacquin, *op. cit.*, p. 200.

Les anthropologues parlent ici d'une situation de dimorphisme ou de dualisme religieux.⁴⁰

Dans le cas des coureurs de bois il ne pourrait probablement pas être question de «dualisme» mais peut-être d'une sorte de «relativisme situationnel» du religieux. Un univers religieux, celui du christianisme, fonctionne et est efficace lorsqu'on est au village, mais dans les bois c'est celui des autochtones qui est le plus efficace, ou du moins, qui règne, et le christianisme est laissé «à la maison». Encore une fois une combinaison de document écrit et de tradition orale peuvent servir à illustrer ce «relativisme». D'abord ce texte tiré du récit de voyage de Harmon (1800-1820):

Our men play at cards on the sabbath, the same as on any other day. For such improper conduct, I once reproved them; but their reply was, there is no Sabbath in this country, and, they added, no God nor devil; and their behaviour but too plainly shows, that they spoke as they think. It is a lamentable fact, that those who have been for any considerable time in this savage country, lay aside a greater part of the regulations of the civilized and christian people, and behave little better than the savages.⁴¹

La tradition orale parle de la pratique de «mettre Dieu en cache». Cette pratique ritualise littéralement ce relativisme religieux d'une façon presque «géographique»: les forestiers laissent à un point précis tous leurs objets religieux chrétiens. Ils les reprendront au printemps après avoir hiverné dans les bois...

⁴⁰ Achiel Peelman, «Le christianisme et les Amérindiens du Canada», dans *Prêtre et Pasteur*, vol. 94, no 7, juillet 1991, p. 402.

⁴¹ Harmon, *op. cit.*, p. 34.

Cette pratique remonte-t-elle aux coureurs de bois? Une fois passé un certain lac, ou une rivière, ou encore la chapelle Sainte-Anne⁴², alors qu'ils entraient dans un monde où il fallait offrir du tabac aux rochers et au vent afin de faire un bon voyage, et respecter l'esprit des animaux afin de faire bonne chasse, certains ont-ils senti le besoin de ritualiser ainsi ce passage? Un jour, peut-être, reviendraient-ils dans leur village pour «assurer leur salut» par les sacrements de l'Église.

⁴² Autrefois située près du site où est érigée l'actuelle église de Sainte-Anne de Bellevue, c'était dans cette chapelle que les voyageurs s'arrêtaient pour une dernière prière avant de s'engager dans le long voyage à travers la «mer de l'ouest».