

L'ÉLOGE DE L'INDIEN DANS LES RELATIONS DES JESUITES

Denis Lafrenière

NOTRE INTÉRÊT POUR la question de la représentation des Indiens dans les écrits des Blancs d'Amérique s'inscrit dans une démarche amorcée depuis quelques années au sein du Groupe de l'Indien imaginaire. Une recherche bibliographique portant sur les ouvrages de fiction publiés au Québec nous indique que les personnages indiens se retrouvent en grand nombre dans la littérature québécoise du dix-neuvième et du vingtième siècle, mais il semble que les rôles joués par les Indiens dans ces écrits ont finalement peu de chose à voir avec les Indiens biens réels qui vivent sur le même territoire que nous. Si nous retournons aux sources c'est pour essayer de comprendre comment s'établit discursivement cette relation imaginaire entre Blancs et Indiens. Il appert que les traits de l'Indien générique sont fixés rapidement et d'une façon presque définitive dans la *Relation* de 1634 du jésuite Paul Le Jeune et dans celle de 1636 de Jean de Brébeuf (Thérien, 1987). Progressivement, cet aspect statique de la figure de l'Indien se double d'un aspect dynamique dans les discours des jésuites, en ce sens que certains personnages indiens mieux individualisés y jouent un rôle narratif important, qui consiste à être les témoins forcés de l'expérience française d'évangélisation, à servir de figurants dans une argumentation qui vise à attester le bien fondé de leur propre assimilation et, en dernière analyse, à justifier l'appropriation de leur territoire.

Dans un premier temps, c'est la figure de l'Indien consentant et prédisposé au baptême qui nous intéresse. Nous nous proposons, à partir d'un exemple concret, de montrer quels systèmes d'organisation sont mis en jeu pour construire ce type de figure et la faire servir dans le discours évangéliste. Nous examinerons donc le récit de la conversion d'un Huron nommé Joseph Teondechoren dans les *Relations des jésuites*. Plus précisément, le corpus se trouve dans la *Relation des Hurons* de 1640-1641 du père Jérôme Lalemant, deuxième supérieur des missions huronnes, au chapitre trois qui s'intitule "De la Mission de la Conception." Nous essayerons de montrer que tout en esquissant un portrait élogieux du converti, le rédacteur tente d'opérer un coup de force rhétorique, en faisant appel à certains procédés de

séduction qui, bien sûr, incitent les lecteurs à apprécier les bonnes dispositions de l'Indien, mais qui visent aussi à passer sous silence les circonstances et les motifs vraisemblablement opportunistes de son baptême.

Le contexte discursif du portrait

Parmi les quatre nations constituantes de la Ligue Huronne, les Attignaouantans, ou Nation des Ours, étaient les plus influents, parce que les plus nombreux et les plus anciens. Peut-être parce que les conseils généraux de la Ligue se tenaient à Ossossané, un village fortifié qui était comme la capitale de cette nation, Jean de Brébeuf choisit ce site en 1637 pour y fonder la mission de l'Immaculée-Conception. Teondechoren, sa femme et leurs deux enfants y vivaient dans une "longue maison" en compagnie de quatre autres ménages. On connaît surtout celui du chef de la maison, Joseph Chiouatenhoua, le frère cadet de Teondechoren, qui était actif dans le réseau de la traite des fourrures. Chiouatenhoua se lia rapidement d'amitié avec les pères jésuites et leur prêta un coin de l'habitation pour qu'ils en disposent à leur guise. Il fut baptisé le 16 août 1637 à l'occasion d'une maladie grave. Comme il recouvra la santé rapidement, Joseph attribua sa guérison à la magie du baptême. Son épouse Marie Aonetta, leurs enfants et Anne la femme de Teondechoren, furent eux-mêmes baptisés l'année suivante. Par la suite, Joseph Chiouatenhoua devint un Chrétien modèle et fit tout en son pouvoir pour aider les missionnaires jésuites pendant leurs travaux apostoliques.

A l'époque, Teondechoren refusait de se rendre aux raisons de son frère et à celles des missionnaires qui l'exhortaient à quitter son métier "diabolique" et à se convertir. Depuis une vingtaine d'années déjà l'Indien faisait office de guérisseur (chamane, "medecine-man") au sein de la confrérie dite "de l'Aoutaerohi." Jean de Brébeuf nous explique en 1636 que l'Aoutaerohi, ou danse et festin de feu, était recommandée pour guérir une maladie causée par un esprit malin "gros comme le poing" qui, au dire des Hurons, venait habiter le corps d'un humain (*Relations*, 1636:112). Le premier supérieur suspectait fortement les maîtres de cette confrérie d'entretenir un commerce criminel avec Satan lui-même. Dans les *Relations*, tous les observateurs directs de cette cérémonie diabolisent le sens de la scène qu'ils observent. Leurs discours représentent un malade "tourmenté" dont la tête "branle" comme celle d'un "démoniaque," des danseurs qui "soufflent à ses oreilles," qui "dansent et hurlent comme des diables" sur des chants et une musique qui ressemblent au bruit que font les démons et les damnés dans l'enfer (*Relations*, 1637:168). Bref, au plan de la rhétorique comme au plan théologique, la danse du feu est identifiée littéralement à un sabbat tandis que le malade est tout simplement comparé à un possédé.

Mais revenons à son frère. Pendant dix mois, Joseph Chiouatenhoua et les autres baptisés de cette maison constituèrent la première pierre de l'Eglise huronne.

Puis au printemps de 1639, le père Lalemant dénombra des convertis dans pas moins d'une dizaine de ménages en provenance de trois villages importants. Mais au cours de l'hiver 1639-1640, les jésuites assistèrent à la répétition d'un scénario qu'ils connaissaient bien: comme en 1637, les Hurons furent décimés par la contagion et les missionnaires, qui restaient en vie tandis que les Indiens mouraient, furent accusés de pratiquer la sorcellerie et chassés des villages. Les défections se firent sentir parmi les Chrétiens de fraîche date: à la fin du printemps de 1640, il subsistait moins d'une vingtaine de pratiquants dans toute la Huronie, soit un petit noyau d'adultes et quelques enfants réunis autour de Joseph Chiouatenhoua (*Relations*, 1640:69). Enfin, la série noire se poursuivit avec la nouvelle le 2 août 1640 que Joseph venait d'être assassiné dans son champ non loin du village. Selon le rapport des capitaines chargés de mener l'enquête, il aurait été tué par deux Iroquois de la Nation des Senécas. Les jésuites, qui ne voyaient sans doute pas comme une bonne publicité qu'un simple "sauvage" fut le premier martyr officiel de l'Eglise canadienne, endossèrent la version des capitaines; mais il est plus probable, comme le pense l'anthropologue Bruce G. Trigger, que la mort de Joseph ait résulté d'une exécution politique perpétrée par des Hurons, peut-être même avait-elle été commandée par le capitaine du village, en raison des activités religieuses de Joseph (Trigger, 600).

Or, tout de suite après les obsèques de son frère qui eurent lieu à Ossossané trois jours plus tard, Teondechoren vint précipitamment trouver les pères jésuites et demanda à être baptisé. Il promit d'accomplir les vœux du défunt, c'est-à-dire d'envoyer à Québec sa jeune nièce Thérèse pour qu'elle y soit éduquée par les mères ursulines, et, puisque le village devait changer de site, de réserver un espace pour la chapelle dans sa nouvelle demeure. Teondechoren se confessa et avoua qu'en l'espace de vingt ans il avait dansé souvent avec le feu de l'Aoutaerohi, parfois "deux à trois fois par jour," et il promit de renoncer à ses superstitions. Les pères qui le sondaient, le trouvant instruit des devoirs des Indiens christianisés, le baptisèrent le 8 septembre 1640, après seulement trente-quatre jours d'observation. (*Relations*, 1641:64). Ils lui donnèrent le nom de Joseph, dans l'espoir qu'il hérite des vertus du défunt, et qu'ainsi ne s'éteigne pas la lignée de "la première famille qui ait embrassé la foi en Huronie." (*Relations*, 1650:28)

Dans son rapport de 1641-1642, le père Lalemant attribue la conversion inespérée de Teondechoren à un "coup du Ciel." (*Relations* 1642:68) Mais pour nous qui ne partageons pas les présupposés religieux de ces hommes du dix-septième siècle, il apparaît légitime de s'interroger sur les motifs probables qui purent avoir poussé Teondechoren à changer d'idée après la mort de son frère. Ainsi, quand on prend en considération les impératifs socio-culturels qui prévalaient chez les Hurons à cette époque, il est plus vraisemblable de penser que Teondechoren voulait simplement hériter d'un droit de traite qui lui revenait en devenant le nouveau chef de famille. Chaque maison huronne possédait un avantage: une

qualité d'ancien, un titre de capitaine, une responsabilité de chef de guerre, un monopole de traite. Une maison ne s'en départissait pas. Advenant une mortalité, la succession était réservée aux proches du défunt qui avait détenu le bien avec honneur et à moins de démérite le village ne disputait pas à la maison le droit d'en disposer. (Campeau, 57) Ce genre de privilège était à l'avantage de la collectivité et on n'y accédait pas sans reconnaissance publique. C'est ainsi, selon nous, qu'il faut interpréter le fait que les capitaines et les "plus considérables" d'Ossossané ont accordé à Joseph Teondechoren une voix au conseil après son baptême. (*Relations*, 1641:65)

Il devait arriver par la suite que le vent tourne en faveur des jésuites. En effet, tout comme en 1637, la crise se résorba avec la fin des épidémies et une bonne récolte que firent les Hurons à la fin de l'automne acheva de calmer la plupart des esprits. De plus, les attaques répétées des Iroquois rappelèrent aux Hurons qu'ils devaient compter sur les mousquets des Français pour leur protection. Sans oublier que leurs relations privilégiées avec les marchands de Québec étaient conditionnelles au bon traitement qu'ils réservaient aux religieux. Par conséquent, entre novembre 1640 et mai 1641, les missionnaires purent reprendre leurs visites sans être trop rebutés et le nombre de Hurons faisant profession de foi, de vingt qu'il était, fut porté à une cinquantaine. (*Relations*, 1641:61) On constate cependant qu'aucun chef, aucun Indien important ne se trouve parmi les trente néophytes attestés par Jérôme Lalemant, car, de ce nombre, deux individus seulement sont identifiés dans son rapport: Joseph Teondechoren et sa femme Catherine, d'une seconde union, Anne étant morte deux jours après son baptême. En somme, en dépit du ton triomphant qu'adopte Lalemant en 1641, on constate que cette année là la récolte fut plutôt modeste. Examinons maintenant comment le rédacteur parvient par son discours à transformer dans l'esprit de ses lecteurs ce maigre butin en un véritable "trésor."

Le cadre argumentatif du portrait

Pour narrer les événements significatifs survenus à la Conception en 1640-1641, le supérieur Lalemant n'a qu'à suivre un "plan" tracé d'avance. Dans une lettre datée du 3 août 1640 dans laquelle il faisait part à ses supérieurs de l'assassinat de Joseph Chiouatenhoua, Jérôme Lalemant exprimait en effet le vœu que l'âme de Joseph, mort en odeur de sainteté, intercède auprès du ciel en faveur des missions huronnes (*Relations*, 1640:103). Or, pour les raisons que l'on sait, les missions connaissent effectivement un regain de vie par la suite. Dans sa narration, le rédacteur peut donc faire appel à une image discursive, l'âme de Joseph flottant au-dessus d'Ossossané, pour expliquer l'heureux dénouement. Mais puisque la conversion de Teondechoren est encore récente, Lalemant doit aussi faire preuve de prudence dans son rapport: sa stratégie rhétorique va consister à insinuer seulement que le

baptême de Teondechoren est un effet de la Providence divine, un parmi d'autres qui se sont produits à la Conception "depuis" la mort de Joseph Chiouatenhoua.

L'auteur sait que le grand public des *Relations*, composé de nobles oisifs et de bourgeois dévots, est peu porté à suivre de longs raisonnements. Il lui faut donc partir du probable et employer des arguments brefs étayés par des illustrations, par des portraits-exemplum. Sa démonstration est de la forme: thèse, antithèse, conclusion. Dans la première partie de son discours, le rédacteur suggère l'idée que, suite aux tribulations qui ont marqué la Conception en 1640-1641 (les épidémies, les apostasies et la mort de Joseph), il était prévisible que "tout l'édifice ne dût tomber en ruine." Mais plutôt, poursuit-il, "la foi semble s'être affermie dans le coeur des croyants." La conclusion à laquelle il parvient est que ces épreuves "ont enfin séparé le vrai d'avec le faux," par conséquent, qu'il n'y a plus de raison de douter de la sincérité de ceux qui restent. Le narrateur s'attache à décrire les réactions édifiantes des Indiens suite au décès de Chiouatenhoua: celles de la veuve, puis celles du reste de la famille et, enfin, les réactions des autres Chrétiens de la mission. La disparition de Joseph agit comme un repère temporel pour diviser la matière du chapitre en deux: tout ce qui survient avant le décès est connoté négativement, tandis que tous les événements survenus depuis sont connotés positivement.

Pour nous, le discours évangéliste du père Lalemant apparaît comme une autre manifestation d'un schéma qui traverse tout le corpus des *Relations des jésuites*, voulant que l'Histoire sainte se répétait en Amérique. De toute évidence, le rédacteur voulait insinuer que le ciel avait provoqué ces fléaux mais cette fois chez les Hurons, dans le but de séparer le bon grain de l'ivraie. Finalement, la présence de Joseph Teondechoren sur la scène discursive, comme celle des autres protagonistes de l'histoire, trouve sa justification dans le fait que tous ces portraits servaient en dernière analyse à des fins de propagande: en effet, si Dieu aidait les missions cela signifiait qu'il approuvait le travail des jésuites au Canada, donc, que le public devait continuer de contribuer généreusement par ses dons et ses prières. Il reste encore à voir plus en détails quels systèmes discursifs sont utilisés pour construire la figure, centrale dans notre corpus, de Joseph Teondechoren. Par figure nous entendons cette forme cognitive que le lecteur garde en mémoire quand il referme la relation. Nous l'analyserons sous l'angle du portait moral et physique de l'Indien.

Le portrait moral

La reconstruction du portrait moral s'effectue en examinant la description de l'intentionnalité du personnage et les jeux de rôle qu'il assume dans le récit. Les jeux de rôle se développent conjointement avec les situations narratives au moyen d'unités de sens mobiles. Ces éléments constituent comme l'environnement sémantique du personnage, et cette description lui permet d'être le sujet des transforma-

tions engendrées par le récit. Les transformations sont assurées par l'action qui se présente comme la mise en question du personnage, le processus de sa précarisation. (Thérien, 1990) En parcourant un certain nombre de récits de conversion dans les écrits des jésuites, on constate que ce genre de situation narrative fait appel à un "script," c'est-à-dire à des séquences d'actions stéréotypées. (Schank et Abelson; Gervais) On peut représenter le script de la conversion de la façon suivante:

- Etapes: 1 rencontre d'un missionnaire
 2 confrontation polémique
 3 révélation de Dieu: postulation
 4 catéchuménat
 5 baptême

Comme dans tout script, on retrouve dans le script de la conversion des conditions d'entrée générales ainsi que des résultats. Les conditions d'entrée sont: la monogamie, la sobriété en tout, une connaissance suffisante de la doctrine catholique, et une motivation d'ordre spirituel; quant aux résultats, ils s'identifient aux effets de la Grâce: le néophyte accomplit des actions dévotes, il fait publiquement profession de sa foi nouvelle, refuse de participer aux cérémonies païennes, et se met au service de Dieu et de l'Eglise. A cela s'ajoutent des accessoires (rarement mentionnés): un peu d'eau bénite, une croix portée au cou, quelques images saintes, et, plus important, des jeux de rôle: bien sûr, il y a ceux obligatoires du postulant et du missionnaire, mais aussi ceux facultatifs des Chrétiens et des Infidèles qui, respectivement, l'encouragent ou s'opposent à son baptême, que ce soit dans sa famille ou dans son village.

Le scénario développé par Jérôme Lalemant autour du personnage de Joseph Teondechoren se présente comme un variante de ce script. Il sera instructif de mettre en relief les convergences de même que les divergences avec la proto-script. Le portrait se constitue progressivement en trois actes. Dans le premier, le narrateur retrace les circonstances du baptême de Teondechoren en faisant commencer son récit au moment du décès de son frère. Dans la réalité, en se basant sur le contexte discursif, on sait que Teondechoren, qui n'était alors qu'un Indien anonyme dans les *Relations*, a fait la rencontre des missionnaires dès 1637, et que la confrontation polémique (le rejet du christianisme) s'est poursuivie jusqu'à la mort de Chiouatenhoua, c'est-à-dire, comme nous l'apprend le rédacteur, jusqu'au moment où "plusieurs dans la famille" se remémorant soudainement les discours qu'il prononçait souvent de son vivant, prirent spontanément la résolution de charger de vie. Par contre, dans le récit du père Lalemant les deux premières étapes du script ne sont pas exploitées narrativement, cela dans le but évident d'attribuer la conversion miraculeuse de Teondechoren à l'influence surnaturelle de feu son frère. Autrement dit, c'est de façon spontanée que Teondechoren aurait pris parti dans

l'alternative qui lui présentait son frère de son vivant: mourir païen et brûler en enfer ou se faire baptiser et aller au ciel.

On comprend que cette stratégie de description de la "prédisposition" de Teondechoren visait à justifier la décision des missionnaires d'accorder le baptême à un sorcier trente-quatre jours seulement après sa requête. Il semble que pour garder ensemble les restes de l'Eglise primitive, en élisant un nouveau chef autochtone, les jésuites aient été obligés de précipiter quelque peu la cérémonie de baptême de Teondechoren. De façon symptomatique, les quatre premières étapes du script sont d'ailleurs décrites de façon elliptique, et c'est la dernière, celle du baptême proprement dit, qui donne lieu à un développement narratif important. L'objectif du rédacteur est de fonder la vraisemblance de son discours en dotant le personnage de Joseph Teondechoren d'un caractère éthique élevé. Le procédé consiste à transférer certains traits sémantiques du personnage de Chiouatenhoua sur celui de son frère: "On lui donna le nom du défunt, Joseph, dans l'espérance que la vertu de feu son frère, aussi bien que son nom, ressusciterait en sa personne." (*Relations*, 1641:61) Ce transfert des valeurs d'un frère à l'autre correspond en rhétorique à un argument pragmatique: il consiste à établir une relation de cause vers l'effet, comme lorsqu'on valorise l'intelligence d'un enfant en raison de celle des parents. (Perelman, 479) Dans le discours de Lalemant, cette reconduction de l'essence est inversée puisqu'elle va du cadet vers l'aîné, mais elle rend plus plausible la transformation morale de Teondechoren après son baptême. Le personnage de Joseph Chiouatenhoua aura servi de matrice descriptive, et, en mettant un autre nom propre sur cette forme génératrice, un "nouveau Joseph," comme l'appelle le père Lalemant, est apparu dans les *Relations*.

Le premier acte a donc servi principalement à présenter Joseph Teondechoren au public et à le doter d'un caractère élevé, en le comparant avantageusement à feu son frère. Dans le deuxième acte, il est fait mention de son passé peu honorable. Cette fois, pour ne pas rompre la relation positive entre le personnage imaginaire du texte et les lecteurs bien réels, la représentation doit désamorcer les affects désagréables associés aux descriptions antérieures de la danse du feu, comparée par tous les observateurs Blancs à un sabbat. S'agissant de parler du métier ordinaire de l'Indien avant son baptême, la rhétorique argumentative du supérieur prend une coloration toute différente: d'abord la scène est seulement fictive, c'est-à-dire qu'elle n'est plus basée sur des événements réels, ensuite le cadre physique de l'action reste indéterminé, les accessoires sont réduits au minimum, et, finalement, un seul jeu de rôle est au rendez-vous, celui du maître du feu, tandis que le malade, les chanteurs et les autres danseurs brillent par leur absence. Quand on compare la version de Lalemant avec la description standard de l'Aoutaeroihi, on voit bien que le rédacteur propose du rituel une version épurée de ses connotations diaboliques, en gommant pratiquement toutes les références à la véritable fonction de cette cérémonie, qui est de soulager les malades. Dans le discours, dirons-nous, Teonde-

choren est figuré sous les traits d'un jongleur habile et non plus en tant que suppôt de Satan.

La référence au passé peu reluisant du néophyte avait pour effet de faire ressortir en mieux les qualités acquises par Joseph Teondechoren depuis son baptême. Tout le troisième acte de la description ne fait qu'illustrer les résultats prévus par le script de la conversion, ceux-là mêmes que nous avons mentionnés plus haut. Le narrateur se contente simplement d'en indiquer la présence et de donner quelques particularités, laissant aux lecteurs le soin de meubler à leur guise les situations. Le personnage se livre à des réflexions et à des activités dévotes que les lecteurs connaissent bien parce que ce sont celles de feu Joseph Chiouatenhoua et des autres Chrétiens de la mission. Les lecteurs sont censés connaître, même de façon rudimentaire, les jeux de rôle de l'Indien dévot, et seuls les noms des agents ainsi que des éléments du cadre spatio-temporel sont modifiés par l'auteur pour adapter les situations narratives aux circonstances historiques qui les ont inspirées.

Le portrait physique

Au plan de l'apparence physique du personnage de Joseph Teondechoren, on est forcé de constater le peu d'individuation. Le supérieur ne décrit ni ses traits individuels, ni ses traits ethniques, tels que la forme de son visage, la stature de son corps, la couleur de sa peau, ses peintures corporelles, ses tatouages, ou encore sa coiffure en forme de "heure" qui caractérisait les hommes de son pays. Seul trait distinctif, on apprend que pendant la rituel de l'Aoutaerohi ses mains, ses bras et l'intérieur de sa bouche devenaient insensibles au feu, mais il s'agit là d'une propriété typique de tous ces danseurs. Il suffit de lire quelques relations pour s'apercevoir que, le plus souvent, l'aspect visuel de l'Indien christianisé y fait défaut. Quand le corps d'un personnage indien fait l'objet d'une description dans les récits jésuites c'est soit sur un mode dépréciatif qui dénote son appartenance à la sphère du diabolique, soit sur un mode idéalisant qui compare le port noble d'un chef indien, par exemple, à celui d'un personnage illustre de l'Antiquité grecque et romaine.

Ce Chrétien imaginaire, il va sans dire, est un pur produit de la spiritualité ignacienne qui percevait le corps comme une réalité encombrante, une prison temporelle qu'il fallait s'efforcer de quitter graduellement par des mortifications et le renoncement aux biens terrestres. La rhétorique du discours évangélisteur commandait que les traits physiques de cet Indien soit passés sous silence: ce n'est pas avec les yeux du corps, mais plutôt avec "les yeux du coeur et de l'âme" (Fumaroli) que les supporteurs des missions étaient conviés à se le représenter, en refaisant par l'imagination le parcours de sa quête spirituelle à partir du moment où il était l'esclave des démons de la chair jusqu'à celui où il fut touché par la Grâce divine et qu'il se sentit libéré des entraves terrestres.

Conclusion

On sait que la publication des *Relations des jésuites* constituait un acte de propagande pour la politique de colonisation de l'Amérique française lancée par le cardinal de Richelieu en 1630. Il ne faut pas oublier pour autant que ces écrits poursuivaient aussi des buts d'édification. Or c'est dans la fiction, c'est-à-dire dans les ressources de l'intelligence narrative, que les rédacteurs puisaient les moyens de se conformer à ces buts, de manière à répondre aux attentes de leurs supérieurs comme à celles de leurs auditoires. Le père Lalemant savait que la fiction est utile, car elle enseigne le chemin à suivre en représentant des hommes en action, bons et mauvais. La fiction parle du bonheur et du malheur possible en ancrant les vertus et les vices qui conduisent à l'une ou l'autre fin dans des actions contingentes, dans une représentation. On ne surprendra personne en disant que dans les *Relations des jésuites*, les caractères des personnages indiens relèvent toujours de ces deux types puisque selon l'opinion courante à l'époque, en matière de caractère, c'est la bassesse ou la noblesse qui fondent ces différences.

On dira que ces stratégies de représentation ne nous sont pas destinées, que les écrits de la Nouvelle-France s'adressaient à des Européens. La réalité est que ces textes n'ont jamais cessé d'être lus et réinterprétés ici en fonction des différentes idéologies qui ont servi à constituer notre identité. Pour prendre l'exemple de la société canadienne-française au XIXe siècle, on n'a qu'à voir le rôle joué par la figure de l'Indien cruel et sanguinaire dans le discours "martyrophile" des historiens et des littérateurs de cette époque. Dans la production littéraire des vingt dernières années, il semble que ce genre de portrait soit en régression, mais au lieu de dénoter chez les Blancs une compréhension meilleure de l'histoire et des cultures indiennes, on constate que les anciens stéréotypes ont fait place à de nouveaux stéréotypes qui, cette fois, donnent le beau rôle aux Indiens mais en les idéalisant. Tout se passe comme si les nouveaux personnages indiens qui apparaissent dans la littérature d'ici ne servaient, en dernière analyse, qu'à véhiculer des valeurs et des mythes qui font sens d'abord pour les Blancs : le retour à la nature, le contact direct avec le divin, l'esprit écologique.

BIBLIOGRAPHIE

- Campeau, Lucien. *La Mission des Jésuites chez les Hurons, 1684-1650* (Montréal: Bellarmin, 1987).
- Certeau, M. de, *Les Jésuites: spiritualité et activités* (Paris: Beauchesnes, 1974).
- Fumaroli, Marc, *L'Age de l'éloquence: Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (Genève: Droz, 1980).
- Gervais, Bertrand, *Récits et actions: Pour une théorie de la lecture* (Longueuil, Les Éditions du Préambule, 1990).
- GUILLERMOU, A., *St-Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus* (Paris: Seuil, 1960).

- Lafrenière, D., *Le Sorcier, le Cru et le Cuit. Essai sur le portrait d'un "Sauvage" dans les Relations des Jésuites* (Mémoire de maîtrise: l'Université du Québec à Montréal, 1989).
- Perelman, C., & Olbrechts-Tytega, L., *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation* (Paris: PUF, 1958).
- Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les Missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France (1611-1672)*, 6 volumes (Montréal: Editions du Jour, 1972).
- Schank, Roger C., & Abelson, Robert P., *Scripts, Plans, Goals and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures* (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1977).
- Thérien, Gilles., "Pour une sémiotique de la lecture," *Protée*, 18: 2, (1990): 67-80.
- . "L'Indien du discours," dans *Les Figures de l'Indien*, G. Thérien éd. (Montréal: Presses de l'Univ. du Québec à Montréal, 1988): 355-367.
- . "L'Indien imaginaire: une hypothèse," *Recherches amérindiennes au Québec*, 17: 3 (1987): 3-21.
- Trigger, Bruce G. *The Children of Aataentsic*, 2 volumes (Montréal-London, McGill-Queen's Univ. Press, 1976).

THE BIRD OF GREEDINESS

Sue Ann Johnston

Bones. Claws. The shudder of wings.

Forgetting can become a bird of greediness
which pecks out names. Images. Words.

It pecked out my mother's memory.

My mother forgot names.
First she forgot the names of her grandparents.
Her parents. Her brothers and sisters.

Then she forgot my name.

My mother called me a name.
But it wasn't my name.
It was someone else's name.