

**Encre la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat
(XVII^e-XVIII^e siècles)**

par
Fannie Dionne

Une thèse soumise comme exigence partielle
en vue de l'obtention d'un doctorat en histoire
août 2020

Département d'histoire
Faculté des Arts
Université McGill
Montréal

© Fannie Dionne 2020

Abstract

“I do not understand your language *te, a'eronka chiatatiak.*” Many such entries on communication difficulties can be found in the dictionaries produced by Jesuits in French and Wendat. During the seventeenth and eighteenth centuries, Jesuit missionaries in northeastern North America encountered the same linguistic barriers among the Wendat that they had come up against in their missions in Asia and South America. Aware of the work of their brothers and the universal issue of translating at missions, the Jesuits in Wendake learned the language of their hosts before attempting to “reduce” it through writing into linguistic works inspired by those being produced in Europe at the time. Through their materiality and the vocabulary contained within, these documents offer an insight into the linguistic and cultural contact, evangelisation, exchange and daily life of this period. This dissertation unpacks the history of these dictionaries (from their creation at the start of the modern era to their passage into the archives in the twentieth century) to reveal the ways in which they were rooted in the intellectual, textual and colonial practices of their era. This context, which has often been overlooked in works that have used these dictionaries, is essential to understanding the limits of these sources and how they committed violence against a language and culture.

Résumé

« Je n'entens pas ta langue *te, a'eronka chiatatiak* ». On trouve de telles entrées sur les difficultés de communication à de multiples reprises dans les dictionnaires jésuites en français et wendat. Aux XVII^e et XVIII^e siècles en Amérique du Nord-Est, les missionnaires jésuites ont été confrontés chez les Wendat, comme dans leurs autres missions d'Asie ou d'Amérique du Sud, à une barrière linguistique et culturelle. Au fait du travail de leurs confrères et de la problématique internationale de la traduction en mission, les jésuites à Wendake ont appris la langue de leurs hôtes avant de tenter de la « réduire » par écrit dans des ouvrages linguistiques inspirés de ceux produits en Europe à la même époque. Ces documents, dans le vocabulaire qu'ils contiennent comme dans leur matérialité, témoignent de ce contact linguistique et culturel, de l'évangélisation, des échanges, de la vie de tous les jours. « Encre la parole » décortique l'histoire des dictionnaires en français et wendat (depuis leur genèse au début de l'époque moderne jusqu'à leur entrée dans les archives au XX^e siècle) afin de montrer comment ils s'inscrivent dans les pratiques intellectuelles, textuelles et coloniales de leur époque. Ce contexte, peu pris en compte jusqu'ici dans les recherches utilisant les dictionnaires, est pourtant essentiel afin de comprendre les limites de ces sources et la manière dont elles ont fait violence à une langue et une culture.

Table des matières

<i>Liste des documents, figures et tableaux</i>	<i>iv</i>
<i>Abréviations</i>	<i>vii</i>
<i>Remerciements</i>	<i>ix</i>
<i>Introduction</i>	1
Pour une histoire des dictionnaires	20
Notes sur la langue	25
<i>Chapitre 1. Du Dictionnaire françoislatin au Dizionario Portoghese-Cinese : outils linguistiques en France et dans la Compagnie de Jésus</i>	26
Langue en Europe chez les intellectuels	28
Inverser la malédiction de Babel	29
Éclatement de la prééminence du latin	32
Émergence des langues vernaculaires	33
Dignité du français en France	35
Dictionnaires et grammaires en France	39
La Compagnie de Jésus : éducation et évangélisation	47
Langue et écrit en mission	52
Plus que de l'écriture : les problèmes de traduction du sacré	59
Conclusion	65
<i>Chapitre 2. « Bien des langues „aßennennondachon » : contacts linguistiques en Nouvelle-France</i>	68
Pêcheurs, truchements et récollets : pionniers européens de l'apprentissage linguistique en Nouvelle-France	70
Les pêcheurs	70
Les truchements	72
Les récollets	79
Premiers apprentissages des jésuites : récollets et truchements	81
Locuteurs natifs des langues nord-américaines	87
Contacts réguliers	88
Parler et traduire pour les jésuites	91
La « méthode Louis André » et les maîtres de langue	93
Mise en place d'une structure d'apprentissage linguistique et missionnaire	102
Le casse-tête de la traduction linguistique et de la traduction culturelle	106
L'apprentissage des langues comme point central de la correspondance	117
Conclusion	119
<i>Chapitre 3. « Ecrire. „ahiaton. » : écriture, langue et colonisation</i>	121
Laïcs et religieux : entre oralité et écriture	123

Le mediascape wendat	126
Pourquoi des dictionnaires manuscrits?	134
Écrit, communication et formation	140
Séparation oral/écrit	147
L'écrit comme outil de colonisation	151
Conclusion	157
<i>Chapitre 4. « Livre. liber. ahiatoncha » : la matérialité des dictionnaires</i>	160
Le livre : objet de papier et d'encre	162
Sur papier : description des dictionnaires	168
Dimensions	170
Rédacteur(s) ou auteur(s)?	171
Titre	179
Datation	180
Graphie et caractères	182
Latin	185
Mise en page	188
Choix des entrées	197
Exemples et traductions	205
Les dictionnaires : des outils parmi d'autres	209
Conclusion	211
<i>Chapitre 5. « Echange. sentredonner par Echange Atatennonten. Atata8i. » : le vocabulaire des dictionnaires comme point de contact</i>	214
Au cœur de Lorette : la chapelle	221
Commerce et échanges	235
Armes européennes	243
Étoffes et pièces d'habits	246
Alcool	255
Autres biens et services échangés	260
Évaluation des prix et négociations	264
Des échanges différents : troc, porcelaine, monnaie, crédit, prêt sur gage et dons	268
Conclusion	274
<i>Chapitre 6 : de « vieux livres en huron » : circulation des dictionnaires wendat après 1800</i>	277
Une histoire d'héritage familial et de collectionneurs : les mss. 62 et 60 et le Codex Ind 12	281
Ms. 62 : le dictionnaire vendu	281
Ms. 60, le dictionnaire donné	284
Codex Ind 12 : le dictionnaire volé	288
Les trois manuscrits du P. Potier	301
L'histoire perdue des autres manuscrits : mss. 59, 65, 67 et ASS	307
Questions de propriété et d'intérêt	310

Propriété et circulation des documents en langue autochtone en France et en Italie	317
Conclusion	325
<i>Conclusion</i>	330
<i>Annexe 1 : Présentation des dictionnaires</i>	341
<i>Radices linguæ huronicæ</i> . Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 59.	342
<i>Dictionnaire français-huron</i> . Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 60.	345
<i>Dictionnaire français-huron</i> . Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 60-1.	350
<i>Radices linguæ huronicæ</i> . Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 62.	352
<i>Radices linguæ Huronicæ</i> . Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 65.	355
<i>Dictionnaire huron</i> . Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 67.	357
<i>Dictionnaire français-huron</i> . John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12.	360
<i>Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon</i> . Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1:84.4/017.	364
Pierre Potier. <i>Radices Linguæ huronicæ</i> [Vol I], Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0873.2.1, 1743.	366
Pierre Potier, <i>Radices Linguæ huronicæ</i> [Vol II], Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0874.2.1, 1744.	369
Pierre Potier. <i>Radices Linguæ huronicæ</i> , Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100- 0876.2.1, 1751.	371
<i>Annexe 2 : Circulation des dictionnaires et radices</i>	373
<i>Annexe 3 : Entrées des dictionnaires en français</i>	375
<i>Bibliographie</i>	377

Liste des documents, figures et tableaux

Introduction

Figure 1. À la découverte des multiples notes et ex-libris du Codex Ind 12 à la John Carter Brown Library

Chapitre 1

Figure 1. Extrait du *Dictionnaire françoislatin* (Robert Estienne 1549) et du *Dictionnaire de l'Académie française* (Académie française, 1695 / Gallica, ark:/12148/bpt6k4396v; ark:/12148/bpt6k8727998v

Figure 2. Extrait de la *Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de los Indios* (1584) / John Carter Brown Library, Providence, b2221167

Chapitre 2

Figure 1. « Quelques demandes pour se faire instruire » du *Dictionnaire français-huron* (c. 1693) /Archives du Séminaire du Québec, ms. 60

Chapitre 3

Figure 1. *Relation des jésuites* (1640-1641) / BAnQ

Figure 2. Les lettres en wendat selon l'*Elementa grammatica huronicæ* (Pierre Potier, XVIII^e siècle) / UPenn Ms. Coll. 700, Item 223

Figure 3. Extrait des *Radices linguæ huronicæ* (Pierre Potier, 1751) /Archives des jésuites au Canada, 0100-0876.2.1

Figure 4. *Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon* (XVII^e siècle) / Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1:84.4/017

Chapitre 4

Figure 1. Encadré et corrections dans le *Radices linguæ Huronicæ* (XVII^e siècle) /Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 65

Figure 2. Titre et identification du P. Potier dans les *Radices Linguæ huronicæ* [Vol I] (Pierre Potier, 1743) / Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0873.2.1

Figure 3. Extraits de la « Prière en temps de guerre » (P. Chaumonot, c. 1689) et du *Dictionnaire huron* (c. 1693) / Archives jésuites au Canada, Montréal, Q0001, D349; Archives du Séminaire de Québec, ms. 60

Figure 4. La première page des grammaires du P. Potier, les *Elementa grammaticæ huronicæ* (Pierre Potier, XVIII^e siècle) / Archives des jésuites au Canada, 0100-0875.2.1; UPenn Ms. Coll. 700, Item 223

- Figure 5. *Dictionnaire français-huron* (c. 1697) et *Radices linguæ huronicæ* (XVII^e siècle) / John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12; Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 59
- Figure 6. *Dictionnaire français-huron* (c. 1693) et *Radices Linguæ huronicæ* (Pierre Potier, 1751) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60; Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0876.2.1
- Figure 7. *Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon* (XVII^e siècle) / Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1:84.4/017, p. 83
- Figure 8. Deux *Dictionnaire huron* (XVII^e siècle) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, mss. 62 et 67
- Figure 9. « cabane et parties de la cab[ane] »; « bled » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697) et le *Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon* (XVII^e siècle) / John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12; Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1 :84.4/017
- Figure 10. « Animaux terrestres » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697) / John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12

Chapitre 5

Tableau 1. Liste des sections thématiques dans le ms. 60 et à la fin du Codex Ind 12

- Figure 1. « Les fetes » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1693) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60
- Figure 2. « Les fetes »; « Nom » et « Les Missions » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697) / John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12
- Figure 3. Extrait de la *Carte des Environs de Quebec en La Nouvelle France Mesuré sur le lieu très exactement en 1685 et 86 par le Sr Devilleneuve Ingénieur du Roy* / Gallica, ark:/12148/cb41197540z
- Figure 4. *Huronne, Huron* (s.n., c. 1750-1780) / Ville de Montréal, Section des archives, CA M001 BM007-2-D27-P003
- Figure 5. Extrait de la *Carte de la Nouvelle France [...]* (s. n., 1710-1719) / Gallica, ark:/12148/btv1b530530820
- Figure 6. « Acheter » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1693) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60
- Figure 7. *Mocassin Hurons-Wendat* (1840-1860) et *Un Huron-Wendat de Lorette* (Cornelius Krieghoff, c. 1855) / Musée McCord, ME982X.519.1-2; M967.100.9
- Figure 8. « Chaudière » et « Festins » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697) / John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12
- Figure 9. Section « Marchand » (avec note « vid. Monnoie ») dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1693) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60

Figure 10. Section « Monnoie » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1693) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60

Chapitre 6

Figure 1. Ex-libris de Paul Picard dans le *Radices linguæ huronicæ* (XVII^e siècle) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 62

Figure 2. Note imprimée et note manuscrite dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697)/ John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12

Figure 3. Registre d'accession de la Bibliothèque Victor Morin, 2^e volume / Université de Montréal, Bibliothèque des livres rares et collections spéciales (BLRCS)

Figure 4. Ex-libris manuscrit dans le *Radices linguæ huronicæ* (XVII^e siècle) / Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 59

Abréviations

- Ms. 59** *Radices linguæ huronicæ*. Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 59.
- Ms. 60** *Dictionnaire français-huron*. Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60.
- Ms. 60-1** *Dictionnaire français-huron*. Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60-1.
- Ms. 62** *Radices linguæ huronicæ*. Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 62.
- Ms. 65** *Radices linguæ Huronicæ*. Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 65.
- Ms. 67** *Dictionnaire huron*. Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 67.
- Ms. Potier 1743** Pierre Potier. *Radices Linguæ huronicæ* [Vol I], Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0873.2.1, 17431.
- Ms. Potier 1744** Pierre Potier, *Radices Linguæ huronicæ* [Vol II], Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0874.2.1, 1744.
- Ms. Potier 1745** Pierre Potier, *Elementa grammaticæ huronicæ*, Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0875.2.1, 1745.
- Ms. Potier 1751** Pierre Potier. *Radices Linguæ huronicæ*, Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0876.2.1, 1751.
- Ms. UPenn** Pierre Potier, *Elementa grammaticæ huronicæ*, University of Pennsylvania, Kislak Center, Philadelphie, Ms. Coll. 700, Item 223.
- Codex Ind 12** *Dictionnaire français-huron*. John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12.
- Ms. ASS** *Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon*. Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1:84.4/017.

¹ Des descriptions plus complètes des manuscrits linguistiques du P. Potier, notamment à propos des filigranes, se trouvent dans les Archives jésuites au Canada.

*Au café,
et à toutes les personnes
avec lesquelles j'en ai bu.*

Remerciements

Ceux qui me connaissent savent que je peux être un tantinet expressive dans la vie, *ergo*, dans mes remerciements aussi.

Le 11 février 2013, j'ai appris que j'étais enceinte et que j'étais acceptée au doctorat. Faute de n'avoir jamais entendu parler d'une mère doctorante, j'étais persuadée que c'était une combinaison perdante et c'est le cœur gros que j'ai écrit à Catherine Desbarats pour lui annoncer la nouvelle. Sept ans, deux enfants et une thèse plus tard, je ne peux que la remercier énormément de ses encouragements à concilier les deux.

Mme Desbarats, Allan Greer, merci d'avoir été des directeurs à la fois exigeants et bienveillants. J'ai eu une chance inouïe en bénéficiant de vos deux expertises. Merci de votre support, de m'avoir poussé à faire mieux, à combler mes nombreux angles morts. Et d'avoir supporté mes nombreux points d'exclamation à l'oral et à l'écrit.

Mon travail a énormément bénéficié de la présence d'un professeur en littérature française sur mon comité de thèse. Un très grand merci donc à Frédérique Charbonneau pour ses commentaires et son partage de connaissances.

L'objet « dictionnaire » était tout nouveau pour moi il y a quelques années. Merci à Lyse Roy de m'avoir fait découvrir la bibliographie matérielle des dictionnaires et de son aide pour décrire les particularités des dictionnaires en wendat.

Merci aux archives et aux personnes qui m'ont accueillie : les Archives des jésuites au Canada (Theresa Rowat, P. Monet, Savina, Joannie, Flo); le Musée de la Civilisation à Québec (Peter Gagné [et Monique Roy]), l'Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives; la John Carter Brown Library; la Bibliothèque nationale de France; la Bibliothèque et Archives nationales du Québec, le Musée McCord, les Archives françaises de la Compagnie de Jésus, l'Archivum Romanum Societatis Iesu, l'Archivio Storico di Propaganda Fide, les livres rares et collections spécialisées de l'Université McGill et de l'Université de Montréal.

Grâce au doctorat, j'ai rencontré et je me suis liée d'amitié avec des gens merveilleux.

Sandra-Lynn Kahsennanó:ron Leclaire, je ne connais pas autant de langues que toi et je n'ai pas encore trouvé le mot juste pour t'exprimer ma reconnaissance. Tu m'as énormément fait grandir comme personne et comme chercheuse. Tu m'as donné d'innombrables coups de *Main*. Je chérirai ce temps de doctorat comme une relique tatouée sur mon cœur gardé jeune par les fous rires.

Isabel Harvey, sans toi je serais sûrement encore seule et solitaire dans mon petit *bunker* de la bibliothèque. Merci de m'avoir ouvert au monde de McGill, de m'avoir

accueilli à Rome, aidé avec la thèse, (trop) gâté mes enfants. Je te dois un verre de vin dans la piscine.

Amélie Marineau, la vie prend parfois des drôles de tournures circulaires. Je suis vraiment heureuse d'avoir passé le confinement de la COVID-19 – et notre fin commune de thèse – avec toi. Un gros merci d'avoir toujours réponse aux petites questions concernant les détails techniques et aux grandes sur la fonction de l'écriture dans l'histoire. J'espère pouvoir retourner *Aux Paraiges* avec toi un jour.

Malheureusement, je ne peux pas m'étendre autant sur chacun des amis et collègues anciens et nouveaux qui ont rendu le doctorat plus intéressant *and joyful*. Mike Davis, Samuel Dersken, Nathan Ince, Renée Girard, Shawn McCutcheon, Stephan Pigeon, Sarah Cameron-Pesant, Amélie Hamel (merci pour la révision – *Page suivante*), Adina Ruiu, Muriel Clair... et j'en oublie. MERCI de votre aide, de votre accueil, de m'avoir aidé avec les langues, merci pour les soirées, les éclats de rire, les litres de café (ou thé ou tisane).

Merci (merci!!!!), à mes parents et mon conjoint (LOL) pour votre amour, votre soutien, votre aide précieuse et inestimable, même en temps occupé de la COVID-19.

Et enfin, merci à FAC et MAC pour vos câlins et merci de m'avoir obligé à me changer les idées tout au long de la thèse, depuis les changements de couches jusqu'aux randonnées de vélo sans petites roues !

Cette thèse a été rendue possible grâce au support du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec et de l'Université McGill, notamment le département d'Histoire et des études classiques et le McGill Institute for the Study of Canada. Je les remercie également sincèrement.

Introduction

J'étais fébrile en ouvrant le premier dictionnaire de mon corpus, un manuscrit vieux de plus de trois cents ans. Toucher le cuir marqué par le temps, tourner les pages bien mieux conservées que celles de plusieurs livres de ma bibliothèque, déchiffrer l'écriture en pattes de mouche du jésuite Pierre Potier... tout était nouveau. Ce document (ms. Potier 1743), devais-je apprendre, contenait du papier de France, avait été rédigé au village de la Jeune-Lorette avant de voyager jusqu'à Détroit puis à Montréal, avec quelques détours qui sont encore inconnus. Des centaines de kilomètres où un canot qui chavire, un paquet qui se perd, une pluie inopinée auraient pu ruiner l'ouvrage. Et pourtant, le manuscrit était encore là, sa texture un peu rugueuse sous mes doigts. Ce document comme tel, dans sa matérialité, était en soi fascinant. J'ai ensuite été déboussolée par la lecture du manuscrit. Étant plus familière avec les *Relations des jésuites* (récits de la mission en Nouvelle-France publiés annuellement à Paris de 1632 à 1672), je m'attendais à y retrouver surtout des termes concernant la religion. Au contraire, je passais d'une étoffe à la chaleur, aux parties du corps, à la guerre, à la neige. J'en ai appris plus sur les contacts entre jésuites et Wendat, depuis la manière dont ils « pissaient » et « chiaient » jusqu'aux hauts discours sur le ciel qu'il fallait gagner¹. Je comprenais les mots français et latin, mais pas le wendat, la langue d'entrée de ce dictionnaire.

J'avais ainsi devant moi un objet composite, à la fois familier et étrange, issu de deux mondes différents qui se sont rencontrés à travers la colonisation de l'Amérique du Nord. Et même si je manipulais des dictionnaires depuis l'école primaire, cet outil linguistique

¹ Voir, par exemple, ms. 60, f^o 236 r^o, Codex Ind 12, f^o 18 v^o et ms. Potier 1751, p. 250.

s'est rapidement révélé moins transparent et beaucoup plus compliqué que je ne l'envisageais de prime abord. J'avais déjà étudié la manière dont le sens d'un mot et son orthographe changeaient au fil du temps, mais je découvrais alors que cet outil ne contenait que certains mots et certains sens, que des gens aux objectifs variés étaient derrière la rédaction des documents de mon corpus et que les mots wendat ont d'abord dû être partagés par les locuteurs natifs de cette langue. Ouvrir ces manuscrits en apparence banals – mouillés, corrigés, raturés –, c'est déployer différentes histoires : celles du papier, du discours, des mots et de la vie derrière. C'est faire l'histoire du livre et de la littérature, l'histoire des missions et de la colonisation, l'histoire des Wendat, l'histoire des collections canadiennes. *Encreur la parole* est donc à la fois une histoire du livre, de la littérature, des missions jésuites et des contacts entre Français et Wendat, mais elle touche aussi à l'anthropologie historique de l'écrit qui, pour reprendre les mots de Philippe Artières, « s'attache à la fois aux pratiques matérielles d'inscription et aux effets que l'écriture produit² ».



Figure 1. À la découverte des multiples notes et ex-libris du Codex Ind 12 à la John Carter Brown Library.

² Philippe Artières, « L'exceptionnel ordinaire. L'historien à l'épreuve des écrits de criminels et vice versa », *Sociologie et sociétés*, 40, 2 (automne 2008).

L'histoire de ces manuscrits se déroule dans le contexte de la rencontre linguistique et culturelle entre les jésuites, principalement français, et les Wendat. Ce peuple iroquoien habitait au début du XVII^e siècle à Wendake, dans la région des Grands Lacs, entre le lac Simcoe et la baie Georgienne³. La confédération wendat comprenait alors environ de vingt mille à trente mille personnes, réparties dans trente communautés, elles-mêmes divisées en quatre ou cinq nations – Attignawantan (Ours), Attigeeenongnahac (Corde), Arendarhonon (Roche), Tahontaenrat (Daim) et Ataronchronon (Marais, peut-être une branche du clan de l'Ours) – et huit clans matrilineaires. Comme il était interdit de se marier dans le même clan que le sien, chaque mariage étendait le réseau de parenté et d'entraide. Toutes les nations parlaient wendat, mais avec différents dialectes⁴. L'origine du terme « Wendat/8endat » lui-même est sujette à plusieurs interprétations : il pourrait signifier « insulaires », « villageois » ou avoir un sens se rapprochant d'« un langage⁵ ».

Selon George Sioui, les Wendat sont une société du cercle : « For human beings there is really only one way of looking at life on this earth, and that is as a sacred circle of relationships among all beings, whatever their form, and among all species⁶. » Leurs interactions incluent donc non seulement le monde humain, mais aussi le monde autre-que-humain (esprits, animaux, etc.), qui a une influence directe sur la vie des humains et avec

³ Pour l'histoire des Wendat, voir entre autres Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660* (Kingston, McGill-Queen's University Press, 1987); Georges E. Sioui, *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle* (Vancouver, UBC Press, 2014); Marguerite Vincent Tehariolina, *La nation huronne : son histoire, sa culture, son esprit* (Sillery, Septentrion, 1995); Jonathan Lainey, *La « monnaie des sauvages » : les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui* (Sillery, Septentrion, 2004).

⁴ Megan Lukaniec, « The Form, Function, and Semantics of Middle Voice in Wendat », mémoire de maîtrise (anthropologie), Université Laval, 2010, p. 26.

⁵ M. Lukaniec, « The Form, Function, and Semantics... », p. 36.

⁶ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. xi.

qui certains, comme les shamans, peuvent avoir des relations plus intimes. Dans cette société matrilineaire, les rôles des femmes et des hommes étaient complémentaires. Les premières s'occupaient de l'agriculture, des travaux domestiques et des enfants, et donc de l'économie domestique, tandis que les occupations des seconds comprenaient la pêche, la chasse, la diplomatie ou la guerre. Deux conseils avec un chef, l'un civil et l'autre de guerre, géraient les affaires de la communauté, sans toutefois avoir un pouvoir de coercition : les décisions étaient acceptées grâce au statut du chef et de son pouvoir oratoire (et les voix des femmes, celles-ci n'étant pas présentes aux conseils, y étaient influentes). Traditionnellement, la subsistance des Wendat reposait principalement sur l'agriculture et la pêche, et dans une moindre mesure la chasse. Ils déplaçaient leurs villages tous les 10 à 15 ans environ, quand le sol et le bois de chauffage étaient épuisés.

Wendake, au début du XVII^e siècle, était une plaque tournante des échanges en Amérique du Nord-Est. Les Wendat créaient des alliances avec leurs voisins du nord et du sud, avec lesquels ils échangeaient divers biens (maïs, cordes, haricots, etc.). C'est d'ailleurs par ces réseaux d'échange qu'ils ont eu accès à des produits européens (comme le « Sopher Celt », datant de la fin du XVI^e siècle) avant même d'entrer en contact avec ces étrangers. La première rencontre entre Wendat et Français, selon les sources, aurait eu lors de la bataille du lac Champlain en 1609, qui opposa des Nêhiraw, des Wendat et des Français à des guerriers haudenosaunee. Après la bataille, un jeune homme wendat et un autre français furent envoyés vivre l'un dans la communauté de l'autre afin d'y apprendre la langue et de pouvoir entamer une alliance. Six ans plus tard, en 1615, Champlain et des missionnaires récollets visitèrent enfin Wendake, renforçant les liens entre les peuples. Ces liens reposaient surtout sur le commerce, mais incluaient également, selon les termes

autochtones, une alliance militaire. Tout cela demandait de pouvoir communiquer dans une langue commune. Les Français, tant les truchements que les missionnaires, se sont donc attelés à apprendre le wendat et les autres langues parlées en Amérique du Nord. Dans cette relation bourgeonnante, les jésuites arrivèrent tard : ils débarquèrent à Québec en 1625 et visitèrent Wendake pour la première fois l'année suivante.

Qui étaient ces *atsihenstatsi*, ces « robes noires », ou plutôt couleur charbon⁷? La Compagnie de Jésus est un ordre religieux catholique fondé au XVI^e siècle dont la mission première était l'évangélisation des peuples, en Europe comme à l'étranger, comme l'indiquent ses *Constitutions* :

Premier point. Quiconque veut entrer dans cette Congrégation ou Compagnie sera tenu de faire vœu exprès d'obéissance au Souverain Pontife en personne. Par ce vœu, il s'offrira à aller en n'importe quelle province ou n'importe quel pays, aussi bien chez les fidèles que chez les infidèles; et cela concerne ceux qui auront les capacités suffisantes pour pouvoir être utiles au prochain vers qui ils seront envoyés⁸.

En Amérique du Nord, ces capacités suffisantes comprenaient la faculté d'apprendre une langue autochtone, dont le wendat, qui était la *lingua franca* de la région des Grands Lacs et même plus loin⁹. Les jésuites œuvrèrent ainsi à Wendake, avec des interruptions, de 1626 à 1650. La première mission permanente fut établie à Sainte-Marie-des-Hurons en 1639. Dix ans plus tard, les Wendat quittèrent la baie Georgienne, exode causé par leur défaite dans les guerres contre les Haudenosaunee, les épidémies et une grande sécheresse. Certains s'intégrèrent dans des communautés haudenosaunee, d'autres s'installèrent plus au sud (Wyandot), d'autres enfin s'installèrent dans la partie est de leur territoire

⁷ Codex Ind 12, f^o 93 v^o.

⁸ Ignace de Loyola, *Écrits* (Paris, Desclée de Brouwer, 1991), p. 283.

⁹ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 97.

traditionnel, vers Québec¹⁰. Les jésuites ont suivi ces derniers dans un périple qui les a menés sur l'île Saint-Joseph, à Sillery, sur l'île d'Orléans, à Québec, à Beauport, à la côte Saint-Michel, à l'Ancienne-Lorette et enfin à la Jeune-Lorette. Enfin, au XVIII^e siècle, les jésuites ont fondé des missions chez les Wendat/ Wyandot sur trois sites près de Détroit : près du fort Pontchartrain (1728-1742), sur l'île aux Bois-Blancs (1742-1747), puis à la Pointe de Montréal¹¹.

Plusieurs dizaines ou centaines de Wendat ont participé de loin ou de près à l'apprentissage de leur langue par des missionnaires jésuites, par exemple Chihouatenha (ou Chihwatenha), qui vivait à Ossossané jusqu'à son assassinat en 1640. Selon les *Relations*, Chihouatenha, qui avait alors environ 35 ans, souhaita le baptême après avoir entendu l'enseignement des jésuites, mais ces derniers voulurent approfondir son instruction. Le Wendat étant tombé malade, les jésuites le baptisèrent finalement en 1637 sous le nom de Joseph. Peut-être, comme le suggère Bruce Trigger, voulait-il acquérir le pouvoir de vie et de mort qu'il attribuait aux jésuites ou le prestige d'être un proche collaborateur des Français¹². La figure de Chihouatenha dans les *Relations* est celle d'un fidèle autochtone « inventé »¹³, mais il entretint aussi une relation linguistique avec les jésuites : apprenant à lire et à écrire avec eux, il fut également leur maître de langue et leur composa des homélies en wendat. Son nom et ceux de quelques autres de ces maîtres de

¹⁰ Mariane Gaudreau et Louis Lesage, « Interpréter ethnicité et la liation culturelle : les points de vue huron-wendat et anthropologique », dans Louis Lesage, Jean-François Richard, Alexandra Bédard-Daigle et Neha Gupta, dir., *Études multidisciplinaires sur les liens entre Hurons-Wendat et Iroquoiens du Saint-Laurent* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018), p. 5; Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 664, Journal, 12^e cahier, 1907-1909.

¹¹ Robert Toupin, *Les écrits de Pierre Potier* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1996), p. 35.

¹² B. G. Trigger, *The Children of Aataentsic...*, p. 550.

¹³ Muriel Clair, « Du décor rêvé au croyant aimé : une histoire des décors des chapelles de mission jésuite en Nouvelle-France au XVII^e siècle », thèse de doctorat (histoire de l'art), Université du Québec à Montréal, 2008, p. 170.

langue sont connus, mais la majorité du travail des Wendat est passée sous silence dans les écrits des jésuites. Les relations qu'a entretenues chacun d'eux avec les missionnaires étaient néanmoins uniques.

Comme avec les autres langues autochtones qu'ils apprenaient, les missionnaires ont produit des documents linguistiques – dictionnaires, grammaires, textes – pour pouvoir communiquer avec leurs hôtes. Ce n'était pas là le seul travail de traduction des missionnaires : dans les *Relations*, ils traduisaient les cultures autochtones pour les rendre compréhensibles aux lecteurs européens¹⁴. Sur le terrain, la communication était essentielle à la survie et au travail des jésuites, mais l'effort de traduction était aussi plus largement politique et économique. Par exemple, dans leur récit annuel, les jésuites se présentaient au début comme de « petits écoliers » apprenant difficilement les langues autochtones, afin d'expliquer à leurs lecteurs la raison du petit nombre de conversions et garder ainsi leur soutien et leurs dons¹⁵. Mais du même souffle, ils présentaient leurs rivaux missionnaires comme moins versés dans les langues autochtones, assurant ainsi leur position hégémonique en Nouvelle-France. C'est ce que fit le P. Paul Lejeune dans une lettre de 1633. Il y explique qu'il a refusé de donner du tabac à un homme nêhiraw alors que le gendre de ce dernier avait rêvé à ce don (Lejeune aurait dû, selon la culture de cet homme, exécuter ce que dictait le rêve), mais il a dû remettre à plus tard son explication : « Je luy refusay, disant que je ne donnois rien pour les songes et que ce n'estoit que folie, que je

¹⁴ Carolyn Podruchny et Kathryn Magee Labelle, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices of Seventeenth-Century New France », *Renaissance and Reformation*, 34, 1-2 (2011).

¹⁵ Micah True, « Maistre et Escolier: Amerindian Languages and Seventeenth-Century French Missionary Politics in the Jesuit Relations from New France », *Seventeenth-Century French Studies*, 31, 1 (2009).

leur expliquerois comme ils se forment, quand je sçaurois leur langue¹⁶.» Les missionnaires se mettaient donc en scène dans les *Relations*.

En plus d'utiliser leur progrès en langue autochtone pour mettre en avant leur ordre religieux, les jésuites, comme le rappelle Bronwen McShea, ont été un élément clé dans la construction d'un empire Bourbon en Amérique, surtout au XVII^e siècle¹⁷. En effet, ils négociaient avec les Autochtones, dont ils connaissaient les langues, des alliances commerciales et militaires pour la Nouvelle-France. Les missionnaires étaient des relais de l'information entre les missions et l'administration, des traducteurs attentifs et critiques lors des négociations et de la formation d'alliances. Connaissant à la fois les attentes, les langues et les mœurs des Français et des peuples autochtones, ils pouvaient au besoin adapter un même message à différents auditoires : communautés autochtones, administration coloniale ou Français métropolitains. Les dictionnaires de langue que les jésuites ont écrits étaient aussi des ouvrages d'évangélisation et de colonisation qui avaient pour but de convertir et de contrôler; la maîtrise du langage était en effet essentielle tant dans les petites interactions quotidiennes que dans les luttes d'empires¹⁸.

Il serait toutefois faux de dire que les jésuites avaient des idées purement utilitaires en interagissant avec les peuples autochtones; Margaret J. Leahey a montré, par exemple, le

¹⁶ *Relation* de 1633 dans Lucien Campeau, *Établissement à Québec (1616-1634)* (Rome-Québec, Monumenta Hist. Soc. Iesu-Presses de l'Université Laval, 1979), p. 436; Marie-Christine Pioffet, « Le discours missionnaire comme scénographie d'un échange imaginaire entre serviteurs du Christ et Indiens d'Amérique », dans François Paré, Guy Poirier et Marie-Christine Gomez-Géraud, dir., *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2011).

¹⁷ Bronwen Catherine McShea, *Apostles of Empire: The Jesuits and New France* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2019), p. xvii.

¹⁸ C'est encore le cas aux XVIII^e et XIX^e siècles. Voir Sean P. Harvey, *Native Tongues: Colonialism and Race from Encounter to the Reservation* (Cambridge, Harvard University Press, 2015).

degré d'interaction entre les individus jésuites et leurs hôtes¹⁹. Les dictionnaires montrent aussi une exposition quotidienne à des sujets divers. Derrière « les Wendat » comme « les jésuites » se trouvent des individus particuliers qui ont vécu différemment les contacts entre cultures différentes en Amérique. Dans la mission de Wendake, par exemple, certains missionnaires connurent un apprentissage difficile, voire quasi nul, comme Noël Chabanel, qui n'a jamais réussi à apprendre le wendat à cause de sa répugnance pour les us et coutumes de ses hôtes. La plupart réussirent toutefois à maîtriser le wendat à des degrés divers. On nomme généralement trois jésuites quand on parle des dictionnaires wendat : les pères Jean de Brébeuf, Pierre-Joseph-Marie Chaumonot et Pierre Potier.

Brébeuf, arrivé en Nouvelle-France en 1625, a marqué l'histoire de la mission par sa facilité, rapporte-t-on, à apprendre et à comprendre les langues autochtones. Il fut d'abord envoyé en mission chez le peuple nêhiraw, où son talent linguistique fut remarqué, avant d'entreprendre le voyage vers Wendake en 1626. Brébeuf dut revenir en France en 1629 quand les Anglais prirent Québec, mais revint pour de bon en 1633. Il passa l'essentiel de sa vie parmi les Wendat. Grâce à leur aide et à son aptitude pour apprendre une langue en immersion, il fut le premier missionnaire à comprendre « la clef du secret de leur langue », à savoir son aspect polysynthétique (langue où suffixes et préfixes s'agglutinent pour représenter des phrases complètes), en plus d'être l'auteur du premier dictionnaire wendat²⁰. Le P. Chaumonot est un autre missionnaire doué pour les langues, ce qui explique sûrement que la plupart des dictionnaires conservés aujourd'hui sont décrits dans

¹⁹ Margaret J. Leahey, « “To Hear with My Eyes”: The Native Language Acquisition Project in the Jesuit Relations », thèse de doctorat (Comparative Thought and Literature), Johns Hopkins University, 1990.

²⁰ Jean de Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons, en l'année 1636* (Paris, S. Cramoisy, 1637), p. 80; John Steckley, *The First French-Huron Dictionary by Father Jean de Brébeuf and His Jesuit Brethren* (Lewiston, Edwin Mellen Press, 2010).

les catalogues d'archives comme étant de sa main. Sa vie est bien connue grâce à une autobiographie qu'il a écrite en 1688 à la demande de son supérieur²¹. Né en Bourgogne en 1611, le P. Chaumonot, après de multiples aventures, entra chez les jésuites en 1632. Au collège romain, il rencontra Joseph-Antoine Poncet, qui lui fit lire les *Relations* du P. Brébeuf. Inspiré, Chaumonot demanda à être envoyé en mission en Nouvelle-France, où il arriva avec le P. Poncet en 1639. Il fut alors envoyé à Wendake où il apprit le wendat, parfois, écrivit-il, avec frustration et humiliation. Comme le P. Brébeuf, le P. Chaumonot enseigna le wendat aux nouveaux jésuites, faisant « une leçon d'environ une heure sur la langue » ou s'entretenant pendant la récréation « sur quelques difficultés de la langue huronne²² ». À la mort de Brébeuf, les Wendat relevèrent le nom wendat « Échon/Hechon » qu'ils lui avaient attribué en le donnant à Chaumonot, puis au P. Daniel Richer. Ce dernier fut le supérieur du P. Potier, arrivé à Québec en 1743. L'apprentissage du wendat par le P. Potier fut plus ardu, mais est aussi mieux connu puisqu'on peut lui attribuer avec certitude plusieurs documents linguistiques et qu'il a laissé des lettres décrivant ses progrès de Québec à Détroit²³. Même si on connaît bien les missionnaires ayant œuvré en Nouvelle-France, l'objet de mon étude reste le dictionnaire français-wendat ou son pendant wendat-français, nommé *radices*, et non les auteurs. En effet, on peut difficilement attribuer les manuscrits à un jésuite, puisque d'une part il s'agissait d'un travail collaboratif entre les missionnaires, et d'autre part, parce que derrière tout ce travail se trouvait celui, moins bien documenté, des Wendat.

²¹ Allan Greer, *La Nouvelle-France et le monde* (Montréal, Boréal, 2009); Muriel Clair, « Une chapelle en guise de maison », *Journal*, 41 (2008), <http://ccrh.revues.org/3412>.

²² Auguste Carayon, *Le père Pierre Chaumonot de la Compagnie de Jésus. Autobiographie et pièces inédites* (Poitiers, Henri Oudin, 1869), p. 94.

²³ Voir aussi Fannie Dionne, « “Ce dont on se sert pour écrire soit papier, soit encre, *ahiatonk8a't*” : Pierre Potier, l'écriture et le pouvoir à la frontière linguistique de la Nouvelle-France », à paraître dans la *RHAF*.

Historiographie

Les recherches sur les jésuites et leur apprentissage de différentes langues, de la Chine au Pérou, sont nombreuses et touchent à des sujets multiples, depuis les relations entre les peuples missionnés et les jésuites, la traduction du sacré ou la mise en forme de certains manuscrits linguistiques²⁴. Partout, les missionnaires rencontraient des problématiques semblables : travail avec les locuteurs natifs, difficultés initiales à apprendre et à écrire une langue étrangère, traductions incomplètes, tensions quant aux traductions choisies. En Amérique du Nord, les études sur les barrières linguistiques concernent les laïcs (encore assez peu les truchements et les autres laïcs vivant souvent parmi les communautés autochtones), mais surtout les missionnaires, dont les jésuites²⁵.

Pour écrire cette histoire, le corpus principal était et reste encore les *Relations des jésuites*. Ces imprimés présentent non seulement le nombre de baptêmes et les hauts faits de convertis, mais aussi beaucoup de matériel « ethnographique » au sujet des divers peuples de l'Amérique du Nord ainsi que des paroles autochtones rapportées. Puisque les jésuites ont eu le monopole missionnaire dans la colonie entre 1632 et 1658, leurs écrits

²⁴ Sangkeun Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644* (New York, P. Lang, 2004); Renate Dürr, « Reflection on Language in Christian Mission. The Significance of Communication in the Linguistic Concepts of José de Acosta SJ and Antonio Ruiz de Montoya SJ », dans Antje Flüchter et Rouven Wirbser, dir., *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World* (Leiden-Boston, Brill, 2017); John W. Witek, *Dicionário Português-Chinês = : Pu Han ci dian = Portuguese-Chinese dictionary* (San Francisco, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History 2001); Takao Abé, *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan* (Leiden-Boston, Brill, 2011).

²⁵ Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois: Amérique du Nord, 1600-1840* (Paris, Les Indes savantes, 2016); Paul Cohen, « The Power of Apprehending "Otherness": Cultural Intermediaries as Imperial Agents in New France », dans Guido Abbatisa, dir., *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture* (Trieste, EUT-Edizioni Università di Trieste, 2011); Edward G. Gray, *New World Babel: Languages and Nations in Early America* (Princeton, Princeton University Press, 1999).

sont de précieuses sources pour étudier l'histoire de cette période et la mentalité des missionnaires. S'appuyant entre autres sur ces textes, Micah True, Carolyn Podruchny et Kathryn Magee Labelle, entre autres, ont étudié les relations linguistiques entre missionnaires et Autochtones. Ils présentent ainsi les jésuites non seulement comme maîtres et élèves sur le terrain des missions, mais aussi comme intermédiaires culturels et linguistiques entre l'Europe et l'Amérique, au carrefour d'un réseau de communication traversant l'Atlantique. Ces trois auteurs soulignent que les *Relations* étaient réalisées à partir de la collaboration entre les missionnaires et les Autochtones, même si la voix de ces derniers était filtrée par les jésuites pour ne retenir que ce qui leur convenait²⁶. Les mêmes thèmes, soit les *Relations* comme textes coloniaux et les jésuites comme intermédiaires, ont aussi été analysés d'un point de vue littéraire, entre autres par Yvon Le Bras et Marie-Christine Pioffet²⁷. À différents niveaux, ces chercheurs s'intéressent également à la description des langues autochtones par les jésuites. Ceux-ci, avant d'être en mesure de décrire les langues, ont toutefois dû les apprendre, et ce, avec plus ou moins de succès, comme l'explique Margaret J. Leahey. Sa thèse de doctorat, « To Hear with My Eyes », se penche ainsi sur l'acquisition de nouveaux savoirs linguistiques par les jésuites et la manière dont cela se reflète dans les *Relations*²⁸. Si elle montre bien les différentes facettes et les facteurs de l'apprentissage des langues autochtones, Leahey n'évalue pas la

²⁶ Micah True, *Masters and Students : Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015); C. Podruchny et K. M. Labelle, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices... ».

²⁷ Yvon Le Bras, « Les Relations du père Jean de Brébeuf en Huronie: écriture missionnaire et ethnographie », dans François Paré, Guy Poirier et Marie-Christine Gomez-Géraud, dir., *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2011); M.-C. Pioffet, « Le discours missionnaire comme scénographie ... ».

²⁸ M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... ».

production de documents linguistiques qui en découle, même s'il est difficile de déterminer l'acquisition du langage par les jésuites en se basant sur les seules *Relations*.

Les *Relations* étant destinées avant tout à un public européen, elles présentent toutefois peu le travail linguistique concret réalisé par les Autochtones et les missionnaires. Anthony Pagden, en rappelant que l'évaluation des langues autochtones par les Européens était souvent défavorable, souligne ainsi l'importance d'intégrer des documents linguistiques comme des grammaires et des dictionnaires dans le corpus des études coloniales²⁹. Pour détailler la communication qui se produisait réellement sur le terrain, il faut donc se tourner vers d'autres sources, comme les outils mnémotechniques (wampums, pétroglyphes, cartes), riche *mediascape* utilisé en Amérique³⁰. Les traditions orales de chaque peuple autochtone, bien que difficiles d'interprétation pour qui n'y est pas familier³¹, sont aussi essentielles, par exemple pour comprendre l'effet de la christianisation et la manière dont ce processus est entré dans la mémoire collective³². Du côté français, le gouvernement colonial a laissé une riche correspondance officielle traitant, entre autres, des différentes communautés et des individus avec lesquels il est entré en contact. Plusieurs explorateurs – Jacques Cartier, Samuel de Champlain, Nicolas Perrot, le baron Louis Armand de Lom

²⁹ Ursula Haskins Gonthier, « Une colonisation linguistique? Les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* de Lahontan », *Études françaises*, 45, 2 (2009), p. 117; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

³⁰ Celine Carayon, « “The Gesture Speech of Mankind”: Old and New Entanglements in the Histories of American Indian and European Sign Languages », *American Historical Review*, 121, 2 (2016), p. 469; Heidi Bohaker, « Indigenous Histories and Archival Media in Early Modern Great Lakes », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes : Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014).

³¹ Catherine Desbarats, « Deux pas vers une histoire du politique décolonisée : les problèmes de la souveraineté et de l'esclavage amérindien en Nouvelle-France », *Bulletin d'histoire politique*, 18, 3 (2010), p. 493.

³² Nicholas P. May, « Feasting on the Aam of Heaven: the Christianization of the Nisga'a, 1860-1920 », thèse de doctorat (histoire), University of Toronto, 2013.

d'Arce Lahontan – ont aussi publié des récits de voyage contenant la description de moyens de communication oraux et non oraux³³. À ces différentes sources, il faut ajouter d'autres documents jésuites, manuscrits cette fois : cartes, journaux spirituels, autobiographies, chants et écrits linguistiques, notamment à propos du wendat³⁴. Selon John Steckley, en matière d'élaboration de grammaires et de dictionnaires, leurs travaux sur cette langue sont supérieurs à n'importe quel document linguistique en anglais rédigé durant la même période³⁵.

Les chercheurs s'intéressant au Mexique ont été les premiers à tirer profit des documents en langue autochtone. En effet, plusieurs peuples, comme les Nahuas, avaient leur propre système d'écriture avant l'arrivée des Européens. À partir des années 1970, l'école de la Nouvelle Philologie mit l'étude de la littérature en langue autochtone (textes pictographiques, documents en alphabet latin) et, par le fait même, les perspectives autochtones, au cœur de l'ethnohistoire³⁶. En posant les Autochtones, autrement relégués à l'arrière-plan, comme des acteurs principaux de leur histoire, ce « nouveau » corpus a révolutionné la manière dont les chercheurs ont compris leurs sociétés – alors que les différents peuples autochtones avaient préservé, de leur côté, leur culture dans les histoires orales et leur langue³⁷. Toutefois, puisque les peuples évoluent constamment et que la

³³ C. Carayon, « The Gesture Speech of Mankind... », p. 467.

³⁴ Catherine Desbarats, « Les Jésuites, *Relations des jésuites* », dans Claude Corbo, dir., *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : aux origines d'une tradition culturelle* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014), p. 58.

³⁵ John Steckley, *Words of the Hurons* (Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007), p. xiii.

³⁶ Matthew Restall, « A History of the New Philology and the New Philology in History », *Latin American Research Review*, 38, 1 (2003), p. 114-115.

³⁷ Matthew Restall, *Life and Death in a Maya Community: The Ixil Testaments of the 1760s* (Lancaster, Labyrinthos, 1995), p. 10. Paul Marcus Worley, « Telling and Being Told: Storytelling and Cultural Control in Contemporary Mexican and Yucatek Maya Texts », University of North Carolina (English and Comparative Literature), 2009.

colonisation espagnole a eu un impact important sur les cultures et les écrits de l'Amérique, ces documents coloniaux en langue autochtone seraient moins pertinents pour comprendre les civilisations précolombiennes que pour étudier leur contact avec les Européens³⁸. Ils peuvent toutefois éclairer les contacts, comme le problème de traduction (langue, culture, concepts, dogmes) en mission.

Ces recherches ont influencé celles menées sur l'Amérique du Nord, grâce à aux travaux de Victor Hanzeli dans la deuxième moitié du XX^e siècle, qui a été le premier à mettre en lumière la richesse des manuscrits linguistiques en langue autochtone pour les linguistes et les historiens³⁹. En plus d'éclairer certains aspects des différentes cultures autochtones, les sources linguistiques sont un outil, comme on l'a vu dans le cas des études sur la Mésoamérique, pour mieux comprendre les relations entre missionnaires et Autochtones, ainsi que l'influence de ces derniers sur les manuscrits. Les travaux d'Hanzeli ont entraîné l'étude de documents particuliers. John Bishop travaille, par exemple, sur les documents linguistiques en nêhirawêwin. Dans son mémoire, « Comment dit-on *tchistchimanisi8* en français? », il a cherché à comprendre la signification de la terminologie écologique dans le dictionnaire montagnais du P. Antoine Silvy. Bishop y démontre entre autres que le vocabulaire de la faune contenu dans ce manuscrit est une preuve linguistique de la participation et de l'autorité des Nêhiraw⁴⁰. Il prouve aussi que le

³⁸ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson, University of Arizona Press, 1989), p. 5.

³⁹ Victor Egon Hanzeli, *Missionary Linguistics in New France: A Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages* (The Hague, Mouton, 1969).

⁴⁰ Suivant l'usage de John E. Bishop et de Kevin Brousseau, les termes Innu et leur langue innu-aimun sont remplacés par Nêhiraw et nêhirawêwin (John Bishop et Kevin Brousseau, « I Speak Cree, Not Innu: Ethnically United, Ethnonymically Divided? », dans Stéphan Gervais, Raffaele Iacovino et Mary Anne Poutanen, dir., *Engaging with Diversity : Multidisciplinary Reflections on Plurality from Québec* (Bruxelles-New York, P.I.E. Peter Lang, 2018).

jésuite était immergé dans la culture de ses hôtes et qu'il a acquis un vocabulaire dont plusieurs termes ne pouvaient être pensés qu'en nêhirawêwin, faute d'équivalent français, rappelant ainsi que les missionnaires parlaient surtout dans une langue autochtone en mission. En mettant ensuite en parallèle les vocabulaires reliés à l'oralité et à la faune ainsi que la proportion de verbes (plus utilisés en nêhirawêwin) par rapport aux noms, Bishop et Kevin Brousseau suggèrent que les dictionnaires du XVII^e siècle sont le reflet d'un engagement plus profond avec les Nêhiraw et leur environnement que ceux du XVIII^e siècle⁴¹. Ces auteurs notent par ailleurs que le vocabulaire des dictionnaires reflète les compétences de celui qui le rédige, puisque personne ne peut maîtriser parfaitement tous les lexiques d'une langue⁴². Les manuscrits sur les langues parlées en Amérique offrent enfin une fenêtre sur la vie dans les missions, qu'on ne retrouve pas nécessairement dans les *Relations*, que ce soit le rapport à la traite ou même un recensement d'un village à un moment précis⁴³. Employés avec d'autres sources, ces documents servent à mettre en lumière des informations autrement inaccessibles telles que la dénomination des lieux avant l'imposition de noms européens, les réseaux de parenté ou la pratique de l'esclavage⁴⁴. Par exemple, Heidi Bohaker a détaillé le concept de *nindoodemag* (lien de parenté chez les peuples Anishinaabe) en puisant dans des documents linguistiques, et dans *Bonds of Alliance*, Brett Rushforth a réexaminé l'esclavage autochtone en Nouvelle-

⁴¹ John Bishop et Kevin Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition in Nêhirawêwin: Jean-Baptiste de la Brosse and his Compilation of the Radicum Montanarum Silva (1766-1772) », *Historiographia Linguistica*, 38, 3 (2011), p. 318.

⁴² J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 313.

⁴³ Archives des jésuites au Canada, 0100-0875.2.1, *Elementa grammaticæ huronicæ*, 1745, p. 149.

⁴⁴ C. Desbarats, « Deux pas vers une histoire du politique décolonisée... »; Catherine Desbarats et Allan Greer, « Où est la Nouvelle-France? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64, 3-4 (2011).

France, relié à la domestication des captifs, en utilisant entre autres des manuscrits linguistiques jésuites⁴⁵.

Comme les historiens, des linguistes et certains littéraires s'intéressent aussi aux grammaires et aux dictionnaires. Bohaker se montre d'ailleurs en faveur d'une collaboration entre des locuteurs autochtones, des spécialistes de la langue française et des historiens afin de décoder au mieux les textes rédigés par les Européens, les contextes culturels et les différents points de vue des peuples en présence⁴⁶. Depuis les travaux de Hanzeli, plusieurs linguistes ont exploité les potentiels offerts par ces documents, notamment en étudiant les transcriptions et les traductions jésuites comme l'ont fait Roy Wright et Steckley⁴⁷. Dans ses multiples travaux en ethno-linguistique, ce dernier a analysé le vocabulaire wendat pour, par exemple, montrer le lien des Wendat avec les Iroquoiens du Saint-Laurent ou détailler la vie quotidienne des Wendat. Diane Daviault, Robert Toupin, Jean-François Cottier et Steckley ont, pour leur part, publié des éditions critiques de travaux de missionnaires⁴⁸. D'autres, telle Lynn Drapeau, ont créé de nouveaux documents linguistiques en se basant sur les anciens. Enfin, plusieurs linguistes, dont Brousseau, Craig A. Kopriv ou Megan Lukaniec, étudient des éléments grammaticaux

⁴⁵ Heidi Bohaker, « "Nindoodemag": The Significance of Algonquian Kinship Networks in the Eastern Great Lakes Region, 1600-1701 », *The William and Mary Quarterly*, 63, 1 (2006).

⁴⁶ H. Bohaker, « "Nindoodemag"... », p. 52.

⁴⁷ J. Steckley, *Words of the Hurons...*; John Steckley, « Des Iroquoiens du Saint-Laurent parmi les Wendat : démonstration linguistique », dans Louis Lesage, Jean François Richard, Alexandra Bédard-Daigle et Neha Gupta, dir., *Études multidisciplinaires sur les liens entre Hurons-Wendat et Iroquoiens du Saint-Laurent* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018); Roy Wright, « The People of the Panther - A Long Erie Tale », dans Michael K. Foster, dir., *Papers in Linguistics from the 1972 Conference on Iroquoian Research* (Ottawa, National Museum of Man, 1974).

⁴⁸ Diane Daviault, *L'algonquin au XVII^e siècle : une édition critique, analysée et commentée de la grammaire algonquienne du Père Louis Nicolas* (Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1994); R. Toupin, *Les écrits de Pierre Potier...*; Jean-François Cottier, « Les lettres et les mots : édition des deux premiers chapitres des *Montanicae linguae elementa* de Jean-Baptiste de la Brosse, s.j. (c. 1768) », *Journal*, 6 (2011), <https://doi.org/10.4000/rursus.561>; J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*

précis pour mieux mettre en lumière la complexité de ces langues⁴⁹. Plus récemment, les chercheurs tentent de savoir comment la communication était possible en milieu colonial et comment de nouvelles réalités ont pu être créées dans les colonies, malgré les malentendus et les préjugés des Européens⁵⁰. Mis ensemble, donc, les travaux des linguistes, des historiens et des littéraires permettent de faire avancer la recherche sur les langues, les cultures et l'histoire des peuples autochtones dont les langues sont étudiées.

L'intérêt des chercheurs pour les langues autochtones s'explique par la richesse de ces sources pour comprendre les cultures en question, mais aussi pour des raisons de préservation. En effet, si plusieurs langues autochtones sont encore bien vivantes ou en processus de revitalisation, plusieurs autres sont en situation plus critique. Ces données appellent à un effort de documentation et de préservation de ces langues – souvent grâce à la collaboration entre des communautés locales et des chercheurs⁵¹ – qui peut passer, entre autres, par l'étude des manuscrits jésuites⁵². Ainsi, si la préservation des langues autochtones par les locuteurs natifs a été mise à rude épreuve par le colonialisme, elles ont aussi été préservées, démontrant l'importance de cette rencontre linguistique et de la circulation de l'information en Amérique comme dans le monde atlantique⁵³.

⁴⁹ Kevin Brousseau, « Medials in the Historical Cree-Montagnais-Naskapi Dialect of Nehirawewin », mémoire de maîtrise (linguistique), Université de Québec à Montréal, 2009; Craig Alexander Kopriv, « A Grammar and Dictionary of Wyandot », thèse de doctorat (linguistique), State University of New York at Buffalo, 2001; Megan Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure: Wendat (Huron) Verb Morphology », thèse de doctorat (linguistique), University of California, 2018.

⁵⁰ R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 50.

⁵¹ Kevin Brousseau, « La lexicographie des dialectes cris, innus, naskapis, et atikamekw au Québec », dans Lynn Drapeau, dir., *Les langues autochtones du Québec* (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011), p. 138.

⁵² Micah True, « “ Il faut parler pour estre entendu ”: Talking about God in Wendat in 17th Century New France », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, XII, 1 (2008), p. 18.

⁵³ Sean P. Harvey et Sarah Rivett, « Colonial-Indigenous Language Encounters in North America and the Intellectual History of the Atlantic World », *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal*, 15, 3 (2017), p. 446.

Les documents linguistiques en langue autochtone d'Amérique du Nord connaissent donc un regain d'intérêt de la part de différents domaines d'études. Mais leur utilisation tient souvent à extraire des entrées dans les dictionnaires, sans chercher à savoir ce qu'est un dictionnaire, dans quel contexte ces manuscrits ont été créés ni comment la forme influence le contenu. Alors que les *Relations* ont été étudiées et réétudiées pour prendre en compte la spécificité du genre apologétique ou la nature « ethnographique » des descriptions, à l'exception des linguistes, peu d'historiens ont fait le même travail pour les sources linguistiques⁵⁴. Pourtant, les dictionnaires sont un genre en soi et doivent être utilisés avec précaution, comme l'ont montré les lexicographes qui ont étudié les dictionnaires de langue⁵⁵. Le fait même d'écrire une langue qui était jusqu'alors orale n'est pas anodin et est intimement relié au processus de colonisation. Joseph Morsel a étayé le pouvoir de l'écrit en Europe au Moyen Âge avec des processus similaires à ce qui s'est passé plus tard en Amérique : les prêtres, par exemple, ont voulu reproduire les processus de domination liés au contrôle des Écritures⁵⁶. Serge Gruzinski détaille aussi le pouvoir symbolique et réel de l'écrit dans ses recherches sur le Mexique, et propose qu'il y ait eu une négociation hybride du langage et une homogénéisation de l'espace⁵⁷. Pour l'Amérique du Nord, Sarah Rivett a exploré l'influence des rencontres linguistiques coloniales sur la

⁵⁴ Adrien Paschoud, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672): enjeux et perspectives », *Journal*, 2 (2012), <https://doi.org/10.7202/1009268ar>.

⁵⁵ Lyse Roy, « Le *Dictionarium historicum, geographicum ac poeticum* de Charles Estienne : filiation et représentation du monde », dans Janick Auberge, dir., *Quand les Jésuites veulent comprendre l'autre : le témoignage de quelques livres anciens de la collection de l'UQAM* (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012), p. 31.

⁵⁶ Il fait d'ailleurs une excellente historiographie de toute la recherche à propos du sens du recours à l'écrit (Joseph Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », *Memini. Travaux et documents, Société des études médiévales du Québec*, (2000).

⁵⁷ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle* (Paris, Gallimard, 1988); Serge Gruzinski, *La machine à remonter le temps : quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde* (Paris, Fayard, 2017). Ses propositions ont été contestées par le courant de la Nouvelle Philologie (M. Restall, « A History of the New Philology... »).

philosophie linguistique du siècle des Lumières et les débuts de l'histoire littéraire américaine, notamment l'effet du travail linguistique des jésuites sur leur compréhension du langage⁵⁸. L'écrit a donc eu un impact symbolique et réel sur la vie des Wendat. Il faut enfin penser les dictionnaires en tant qu'archives, qu'artéfacts de production du savoir étudiés pour leur contenu, mais aussi pour comprendre la pratique qui a déterminé ce qui y a été consigné ou non⁵⁹. Ce sujet d'analyse est également de plus en plus étudié à travers le prisme de diverses disciplines. Selon Ann Stoler, « the “archival turn” registers a rethinking of the materiality and imaginary of collections and what kinds of truth-claims lie in documentation⁶⁰ ». Cette dernière est une figure importante d'un changement épistémologique où les « archives comme source » deviennent des « archives comme objet ». Les dictionnaires jésuites, par exemple, sont certes riches en contenu, comme source, mais pour faire cette étude, il faut d'abord comprendre comment ces manuscrits sont des objets construits.

Pour une histoire des dictionnaires

C'est dans cette intersection entre archive-source et archive-objet que se situe ma thèse, qui étudie spécifiquement les dix dictionnaires/*radices* jésuites en wendat et en français conservés aujourd'hui dans les archives. Ce faisant, je réponds en partie à l'appel de Renate Dürr d'étudier tant le vocabulaire que le processus d'écriture des documents linguistiques :

⁵⁸ Sarah Rivett, *Unscripted America: Indigenous Languages and the Origins of a Literary Nation* (New York, Oxford University Press, 2017).

⁵⁹ Paul Basu et Ferdinand de Jong, « Utopian Archives, Decolonial Affordances: Introduction to Special Issue », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 24, 1 (2016), p. 5-6.

⁶⁰ Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton, Princeton University Press, 2009), p. 94.

The corpora of knowledge created by the Jesuits preserved entire languages – and knowledge about languages – which very likely would have been lost otherwise. Despite that, some aspects which would be of great interest to historians of knowledge and science have only rarely been examined with reference to the Jesuit missionaries, and much work remains to be done in this area; among these are questions concerning the very process of dictionary writing itself, as well as the different practices involved⁶¹.

Pour étudier à la fois le vocabulaire et la construction des dictionnaires, je me concentre sur le corpus provenant des missions du Nord. Si les premiers documents linguistiques jésuites en wendat ont été rédigés à Wendake, il semble que les dictionnaires qui forment mon corpus aient été écrits plus tard, entre 1650 et 1751, dans la région de Québec pour la plupart. Un seul dictionnaire, le ms. Potier 1751, a été rédigé plus au sud, à Détroit. Notons que d'autres dictionnaires et grammaires wendat (et dans d'autres langues autochtones) n'ont pas survécu jusqu'à nous. Plusieurs ont été perdus au temps des missions : le P. Jérôme Lalemant aurait écrit des *Principes de la langue huronne*, Marie de l'Incarnation avait rédigé un dictionnaire en wendat, le P. Chaumonot avait adapté un dictionnaire wendat à la « langue neutre » et le P. Charles Garnier aurait composé une grammaire⁶². Plus tard, aux XIX^e et XX^e siècles, on perdit la trace d'autres « vieux livres hurons »⁶³. D'autres encore pourraient être dans des archives privées. Les objets principaux de ma thèse sont les dictionnaires et les *radices*. Les grammaires, qui étaient complémentaires aux dictionnaires, sont un genre en soi. Sans les analyser en profondeur, je les inclus dans mon étude. Il en reste trois en wendat : deux sont du P. Potier, et l'autre est une traduction récente d'une grammaire perdue dite du P. Chaumonot. Le dernier

⁶¹ R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 68.

⁶² Marius Barbeau, *Trésor des anciens Jésuites* (Ottawa, Edmond Cloutier, 1957), p. 27; M. Lukaniec, « The Form, Function, and Semantics... », p. 42.

⁶³ « Le Dr Miller de New York archiviste me demande au parloir vers 2 h p.m. - je lui montre mes vieux livres hurons » (Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 665, Journal, 13^e cahier, 1909-1912).

dictionnaire wendat-français-anglais est le *Dictionnaire huron portatif* de Samuel Bruté (1800)⁶⁴. S'il a été réalisé probablement en se basant sur les manuscrits jésuites, l'auteur ne faisait pas partie de la Compagnie de Jésus et je n'ai pas pu le consulter. Ces dix dictionnaires et trois grammaires ne sont donc qu'un échantillon de la production linguistique des missionnaires jésuites en wendat.

Ce corpus est assez diversifié pour offrir une analyse riche, mais assez petit pour pouvoir en faire une analyse minutieuse. Si quelques linguistes et historiens – Hanzeli, Steckley, Lukaniec, Craig Kopriv, Jonathan Lainey – s'étaient déjà penchés sur ces documents, personne n'avait encore cherché à comprendre l'histoire de ces manuscrits, de leur genèse à leur entrée dans les archives. Comment ont-ils été construits et dans quel contexte? Quelles conséquences a eues l'écriture du wendat? Comment les jésuites et les Wendat ont-ils interagi avec ces documents tant au début qu'à la fin des missions? Que peuvent-ils nous apprendre sur les relations entre Français et Wendat? Comment ces dictionnaires ont-ils circulé après les missions jésuites, qui les a eus et pourquoi? Comme l'a fait Kirsten Weld, j'étudie donc d'une part le côté historique des documents-archives pour examiner leurs conditions de production et d'utilisation⁶⁵. D'autre part, je me penche sur leur côté politique en les analysant non seulement comme des sources de données à exploiter, mais aussi comme des instruments d'action politique et religieuse, des sites de lutte. Enfin, je cherche à comprendre comment les institutions-archives ont acquis ces manuscrits et dans quel but ils ont survécu jusqu'à aujourd'hui. Au carrefour de plusieurs

⁶⁴ The New York Public Library, Manuscripts and Archives Division, Indian Boxes 29, *Dictionnaire huron portatif*, 1800.

⁶⁵ Kirsten Weld, *Paper Cadavers: The Archives of Dictatorship in Guatemala* (Durham, Duke University Press, 2014), p. 14.

champs de recherches, je présente donc une introduction à grande et petite échelle sur ce que sont les dictionnaires-*radices* pour soutenir, je l’espère, les recherches historiques se basant sur ces sources, du côté français et latin. Pour les ethnolinguistes comme Steckley, l’étude du wendat présente en outre un vaste territoire de recherche offrant une tout autre perspective sur ces documents, plus centrée sur les Wendat. Ces deux approches se complémentent.

Encre la parole est divisée en six chapitres, qui couvrent l’ensemble de la production et de la circulation des dictionnaires. Le premier chapitre, « Du *Dictionnaire françoislatin* au *Dizionario Portoghese-Cinese* : outils linguistiques en France et dans la Compagnie de Jésus », détaille le contexte historique de la production des premiers dictionnaires français et celui des outils linguistiques créés par les jésuites de la Chine au Pérou. Ensuite, dans « “Bien des langues *abennonnondachon*” : contacts linguistiques en Nouvelle-France », je me penche sur les contacts linguistiques entre Autochtones et Européens en Amérique du Nord-Est, avant d’étudier plus précisément l’apprentissage du wendat par les jésuites, qui a été rendu possible grâce aux locuteurs natifs.

La thèse se tourne ensuite vers les manuscrits eux-mêmes. Le troisième chapitre, « “Ecrire. *ahiaton*.” : écriture, langue et colonisation », étudie les modes de communication utilisée dans la région des Grands Lacs, ce qui inclut à partir du XVII^e siècle l’écriture alphabétique. Je m’intéresse particulièrement aux raisons qui ont poussé les missionnaires à écrire le wendat et au pouvoir de l’écrit. Le quatrième chapitre, « “Livre. liber. *Ahiatoncha*” : la matérialité des dictionnaires », poursuit l’étude des manuscrits. Il traite, d’une part, des conditions nécessaires à l’écriture en mission et résume les particularités du wendat, avant de détailler la matérialité et le dispositif des documents

en wendat, inspirés des dictionnaires français, mais néanmoins adaptés à la réalité des missions.

L'étude du vocabulaire est au cœur du cinquième chapitre, « “Echange. sentredonner par Echange *Atatennonten. Atataθi.*” : le vocabulaire des dictionnaires comme point de contact ». Même en étant des outils de colonisation, les dictionnaires illustrent, par leur écrit même, leurs limites. Ils sont le reflet des interactions entre Wendat et Français, mais ils ne présentent que ce qui se passe sous l'œil des missionnaires, soit une fraction de la vie des Wendat. Mais même réduit, le vocabulaire est d'une grande richesse. Ce chapitre fait l'analyse détaillée de deux dictionnaires rédigés dans les missions de l'Ancienne et de la Jeune-Lorette, près de Québec, afin d'étudier par leur lorgnette les cérémonies chrétiennes et le commerce à la fin du XVII^e siècle.

Enfin, le dernier chapitre, « De “vieux livres en huron” : circulation des dictionnaires wendat après 1800 » retrace le parcours des dictionnaires et des grammaires depuis la fin de la mission jésuite, au tournant au XIX^e siècle, jusqu'à leur entrée dans les archives au XX^e siècle. Alors même qu'il ne restait aucun jésuite en Amérique du Nord, les manuscrits ont continué d'avoir une grande valeur pour leurs différents propriétaires. J'inscris cette circulation des documents linguistiques dans le contexte de collection des artefacts « indiens », mais je compare aussi la situation en Amérique au destin qu'ont connu d'autres manuscrits linguistiques de langue autochtone en France et en Italie.

Notes sur la langue

Je vais utiliser le terme « Wendake » pour référer au territoire historique des Wendat dans la région des Grands Lacs, ainsi que « Notre-Dame-de-Lorette » et « Jeune-Lorette » pour les missions de la fin du XVII^e siècle près du Wendake actuel⁶⁶. Au lieu de « Hurons », terme généralement utilisé par les jésuites de l'époque, je vais utiliser « Wendat », qui est à la fois le nom de ce peuple dans les dictionnaires et le terme auquel se réfère ce peuple aujourd'hui. Toutefois, le terme « Hurons-Wendat » est encore d'actualité, comme l'a souligné Lukaniec, car c'est celui qui est dans les traités avec les différents gouvernements coloniaux⁶⁷. Enfin, suivant l'usage de plusieurs des auteurs du recueil *Études multidisciplinaires sur les liens entre Hurons-Wendat et Iroquoiens du Saint-Laurent*, le mot « Wendat/wendat », n'étant pas français, ne sera pas accordé en genre et en nombre⁶⁸. J'ai retranscrit de mon mieux les mots wendat des dictionnaires : je m'excuse des erreurs qui pourraient en découler .

⁶⁶ Pour les termes « Wendat » et « Wendake », il n'y a pas encore de consensus sur leur signification, mais leur interprétation courante est « les habitants de l'île/péninsule » et « le pays de la péninsule » (John Steckley, *Words of the Huron...*, p. 24-28; Jean Poirier, La toponymie des Hurons-Wendats [Québec, Commission de toponymie, 2001], p. 43).

⁶⁷ Megan Lukaniec, « *Khondae' etiohchiennontiehtih*. Archives et ethnolinguistique pour fins de revitalisation d'une langue endormie ». Conférence présentée dans le cadre des Rendez-vous anthropologiques (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones), Université Laval, 28 février 2018.

⁶⁸ Louis Lesage, Jean François Richard, Alexandra Bédard-Daigle et Neha Gupta, *Études multidisciplinaires sur les liens entre Hurons-Wendat et Iroquoiens du Saint-Laurent* (Québec, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018).

Chapitre 1. Du *Dictionnaire françoislatin* au *Dizionario Portoghese-Cinese* : outils linguistiques en France et dans la Compagnie de Jésus

L'époque moderne a été l'âge de la « découverte du langage », selon James J. Bono¹. À tel point, explique-t-il, que les investigations sur les langues auraient été le moteur des changements culturels et scientifiques aux XVI^e et XVII^e siècles. À cette époque, les intellectuels prirent conscience, notamment avec les explorations, de la variété de langues qui existaient tant en Europe qu'à l'étranger. Ils commencèrent alors à se préoccuper de leurs usages, de leurs relations avec les groupes sociaux, de leur richesse ou de leur pauvreté et des relations que les langues avaient entre elles.

Ce n'est pas dire toutefois que l'intérêt pour les langues ne concernait que l'élite. La pluralité linguistique était alors la norme en Europe à une époque où d'ailleurs les langues vernaculaires n'étaient pas encore associées à une nation². Marchands, traducteurs, soldats, migrants ou habitants d'une frontière linguistique connaissaient tous, à divers degrés, plus d'une langue. En Europe ou ailleurs, ces acteurs variés vont se frotter à d'autres langues, participer à l'émergence de pidgin, adopter des mots étrangers. Mais à une époque où beaucoup de monarchies cherchaient à renforcer leur pouvoir alors que se créaient des tensions et des divisions religieuses, ce sont en grande partie des clercs qui se sont penchés sur l'origine du langage et qui ont façonné les langues vernaculaires modernes par leurs

¹ Peter Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), p. 15; James J. Bono, *The Word of God and the Languages of Man : Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine* (Madison, University of Wisconsin Press, 1995).

² R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 55-57; Paul Cohen, « Qu'est-ce que c'est que le français? Les destins d'une catégorie linguistique, XVI^e-XVIII^e siècle », dans Dominique Lagorgette, dir., *Repenser l'histoire du français* (Chambéry, Université de Savoie, 2014), p. 145-150; P. Burke, *Languages and Communities...*, p. 63-64.

écrits. Ce travail s'est basé surtout sur les livres : la Bible et les textes anciens, qui traitaient de l'origine des langues par exemple, mais aussi de nouvelles productions, comme des dictionnaires en langue vernaculaire.

Les « *dictionarius/dictionarium* » n'étaient toutefois pas nouveaux. Des ouvrages ainsi titrés présentant des informations sur les mots se retrouvaient en Europe depuis le Moyen Âge. Le terme français « dictionnaire » pour sa part remonte à plus d'un siècle avant le *Dictionnaire francoislatin* de Robert Estienne (1539) – mais c'est cette publication qui fixa le terme en référence à ce type d'ouvrage³. « Dictionnaire » fut alors surtout utilisé dans le titre des dictionnaires bilingues; il fallut attendre jusqu'à Richelet (1680) pour le revoir dans le titre d'un dictionnaire monolingue français. À la fin du XVII^e siècle, le *Dictionnaire de l'Académie française* définit le dictionnaire comme un « vocabulaire, recueil par ordre de tous les mots d'une langue ». On le verra, le terme englobe des productions fort différentes.

La Compagnie de Jésus est née dans ce contexte de transformation linguistique, mais aussi religieuse. Fondé par Ignace de Loyola et approuvé par le pape Paul III en 1540, ce nouvel ordre se voulait principalement missionnaire, les jésuites souhaitant être engagés dans des activités de conversion. Toutefois, pour assurer la survie de l'ordre et un recrutement continu, la Compagnie s'est rapidement investie dans l'éducation, en fondant un premier collège dès 1546, suivi par des dizaines d'autres⁴. Actifs, donc, en

³ Jean-Claude Boulanger, *Les inventeurs de dictionnaires : de l'eduba des scribes mésopotamiens au scriptorium des moines médiévaux* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2003), p. 442-445.

⁴ Aliocha Maldavsky, « Jesuits in Ibero-America: Missions and Colonial Societies », dans José Casanova et Thomas F. Banchoff, dir., *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges* (Washington, Georgetown University Press, 2016), p. 93.

évangélisation et en éducation, les jésuites s'initient dans les deux cas à des cultures et langues nouvelles, anciennes ou étrangères.

La première partie de ce chapitre se penche sur l'émergence des dictionnaires et grammaires français imprimés dans un contexte d'ébullition linguistique en Europe avant d'examiner la question de la langue au cœur des activités de la Compagnie de Jésus tant en Europe que dans leurs premières missions en Asie et en Amérique du Sud, comme en Chine et au Pérou, soit deux endroits où les questions de la langue et de la traduction ont été au cœur de discussions tant internes qu'externes à la Compagnie. Éduqués et employés dans des collèges où ils apprenaient à parler et écrire avec style en latin, plusieurs jésuites furent ensuite envoyés dans des missions à l'étranger où ils furent confrontés à une barrière linguistique et culturelle. Passant des débats théoriques à la pratique quant à la diversité des langues, ils durent apprendre à communiquer avec les peuples rencontrés, ce qui incluait comprendre les différentes cultures afin de trouver, non sans peine, la manière de traduire les dogmes catholiques.

Langue en Europe chez les intellectuels

La prise de conscience accrue concernant les différences linguistiques aux XIV^e et XV^e siècles tire entre autres son origine des explorations, notamment en Amérique, quand l'Europe se rendit compte de la grande diversité des langues. Cet intérêt linguistique fut ensuite renforcé entre autres par la redécouverte de textes latin et grec, les divisions religieuses qui suivirent la Réforme et par le désir de monarchies ou d'États de mieux communiquer afin de renforcer leur puissance. Il se manifesta sous diverses formes :

recherche de la langue originelle ou de l'origine des langues vernaculaires, défense des langues vernaculaires par rapport au latin et leur codification.

Inverser la malédiction de Babel

La recherche de la langue parfaite – qui signifie que les langues existantes étaient alors considérées comme imparfaites – se fit à la fois de manière philosophique et pratique⁵. Cette utopie n'est pas propre à une seule culture : elle a varié selon les régions et les époques. En Europe au début de l'époque moderne, on se tourna vers la Bible (en latin) pour explorer les racines des langues⁶. Plusieurs passages de la Genèse fournirent ainsi matière à réflexion. L'existence d'un langage universel disparu est tirée de l'histoire d'Adam, à qui Dieu donna la chance de nommer tous les animaux de la Création⁷. Mais cette langue parfaite, originelle, aurait été corrompue, comme le montrent d'autres passages des Écritures concernant la diversité linguistique. Après le Déluge par exemple, on lit le destin des descendants des trois fils de Noé, qui, déjà, utilisaient des différentes langues. L'une d'entre elles était-elle la langue originelle? Et comment relier cette histoire avec celle de la tour de Babel, qui se trouve plus loin dans la Genèse? Selon ce mythe, tous les hommes parlaient alors la même langue et avaient une culture fondamentalement commune. Fort de cette communication aisée, ils s'unirent pour construire « une tour dont le sommet touche les cieux », pour rendre leur « nom célèbre⁸ ». Dieu lança alors une malédiction sur l'humanité présomptueuse, qui parla dès lors différentes langues. Dans

⁵ Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne* (Paris, Éditions du Seuil, 1994), p. 24.

⁶ Voir U. Eco, *La recherche de la langue...*

⁷ Une question était débattue : « Chaque nom donné par Adam est-il le nom que devait avoir l'animal à cause de sa nature ou bien celui que le Nomothète avait décidé arbitrairement de lui assigner, selon son bon plaisir, instaurant ainsi une convention? » U. Eco, *La recherche de la langue...*, p. 22.

⁸ Gn 11, 4.

l'impossibilité désormais de se rendre intelligible les uns aux autres, les hommes ne terminèrent jamais la tour et se dispersèrent dans le monde. Mais si les descendants de Noé parlaient déjà des langues différentes, quels peuples se trouvaient à Babel? Se basant sur ces différents passages, plusieurs intellectuels essayèrent d'expliquer la diversité des langues et de comprendre quelle était la langue originelle. L'objectif de ce travail allait plus loin que la simple recherche étymologique : retrouver la langue d'Adam permettrait aux hommes, pensait-on, de retrouver non seulement une harmonie religieuse (en des temps de fortes divisions), mais aussi l'essence même de la nature⁹. La forme des mots de la langue parfaite devait en effet porter des informations sur la nature des choses, comme les animaux nommés par Adam, et la sagesse qui existait dans le jardin d'Éden.

Pour la plupart des penseurs s'étant penchés sur cette question depuis le temps de saint Jérôme et saint Augustin, l'hébreu était probablement la langue la plus proche du langage originel. Cette théorie était appuyée par le fait que Dieu aurait communiqué dans cette langue avec son peuple et par la structure même de l'hébreu, qui génère des groupes de mots sémantiquement et formellement liés¹⁰. L'analyse de certaines langues autochtones après les voyages en Amérique sembla d'ailleurs confirmer pour un temps cette théorie : certains auteurs ont argumenté qu'il y avait des similarités entre ces langues, tandis que pour d'autres la diversité des langues américaine ne pouvait provenir que de la diversité des langues parlées à Jérusalem¹¹. Des avenues différentes ont également été envisagées pour revenir au fondement de la communication humaine, comme des recherches sur les

⁹ C. Carayon, « The Gesture Speech of Mankind... », p. 478.

¹⁰ John Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage* (Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008), p. 48.

¹¹ E. G. Gray, *New World Babel...*, p. 24-25.

gestes et les signes, considérés par certains comme plus « naturels » que le langage¹². D'autres ont plutôt suggéré des langues étrangères ou des langues vernaculaires européennes comme langage originel : Gropius par exemple dira que c'était la langue hollandaise qui préservait la langue divinement inspirée d'Adam alors que toutes autres langues étaient corrompues¹³.

Ces préoccupations se transportèrent outre-mer, avec la mise en contact entre des intellectuels européens avec une multitude de nouvelles langues, qu'ils essayèrent de relier avec celles qui leur étaient familières, surtout l'hébreu. Le travail linguistique sur le terrain était surtout effectué par différents missionnaires catholiques ou protestants, qui, confrontés à la diversité linguistique, eurent des réactions différentes. Les missionnaires catholiques doutèrent assez rapidement, dès la deuxième moitié du XVI^e siècle, qu'il y ait eu une langue commune à tous, mais ils croyaient fermement que le message universel de Dieu pouvait être disséminé chez tous les peuples malgré les imperfections des traductions et les « limitations » des langues autochtones¹⁴. Mais dans les missions, les débats missionnaires liés à l'universalité ou non des langues étaient moins importants que l'apprentissage rapide des langues étrangères pour évangéliser¹⁵. Les protestants de Nouvelle-Angleterre ont continué plus longtemps à chercher le langage universel afin d'y trouver des traces laissées par Dieu dans cette langue¹⁶. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que

¹² C. Carayon, « The Gesture Speech of Mankind... », p. 478.

¹³ J. Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe...*, p. 142.

¹⁴ Par exemple le fait que plusieurs langues n'avaient pas de mots pour décrire un autel, la religion, etc. Voir M. True, « "Il faut parler pour estre entendu"... », p. 25; Sarah Rivett, « The Algonquian Word and the Spirit of Divine Truth », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014), p. 379.

¹⁵ R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 62.

¹⁶ Sarah Rivett, « Conversion, Communication, and Translation in the Seventeenth-Century Protestant Atlantic », dans Jane Tylus et Karen Newman, dir., *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia - Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015), p. 191-197.

l'idée d'une relation entre les langues parlées des deux côtés de l'Atlantique déclina et qu'émergea plutôt une nouvelle philosophie de l'homme basée sur la science selon laquelle la langue d'un peuple indique son degré de civilisation ou de sauvagerie.

Éclatement de la prééminence du latin

Le latin a été une des préoccupations de l'Église à l'époque moderne et, surtout, une langue qui mit du temps à réellement s'effacer¹⁷. Elle était alors la langue du cercle restreint des universités, des érudits et de l'Église. Si le latin permettait de communiquer à travers les barrières linguistiques en Europe, la majorité de la population ne le comprenait pas, y compris lors de la liturgie, c'est d'ailleurs pourquoi le prêche était en vernaculaire. Au sein de l'Église, après des hésitations la prééminence du latin fut réaffirmée au concile de Trente, en 1562, même si les critiques ne cessèrent pas pour autant.

Ce concile avait été réuni en réponse aux demandes de Martin Luther. Sans entrer dans le cœur de ces débats religieux, soulignons le rôle de Luther dans la promotion des langues vernaculaires. Il a lui-même publié en vernaculaire afin d'atteindre un plus vaste public (plusieurs, dans tous les domaines, suivront son exemple). Alors que la plupart des catholiques (dont de nombreux prêtres) ne pouvaient comprendre la messe ou la Bible, sauf quelques explications faites en vernaculaire, Luther a renvoyé les fidèles à la lecture directe des Écritures qui étaient pour lui l'autorité suprême, accessible sans médiation entre le croyant et le texte sacré comme c'était le cas chez les catholiques. *Sola Scriptura* (« par l'Écriture seule ») est en effet l'un des principes réformateurs fondamentaux. Bien que les

¹⁷ Voir Françoise Waquet, *Le latin ou l'empire d'un signe : XVI^e-XX^e siècle* (Paris, Albin Michel, 1998). Vatican News a d'ailleurs récemment mis en ligne de courts bulletins radio en latin.

humanistes comme Érasme voulaient diffuser la Bible en langue vernaculaire, le concile de Trente a proclamé la Vulgate comme seule traduction authentique de la Bible. La réforme protestante entraîna toutefois une demande de traduction de divers livres – non seulement la Bible, mais également des ouvrages de théologiens¹⁸. Ce travail d’accommodation aux langues populaires n’était toutefois pas le fait que des protestants : des ordres catholiques, comme la Compagnie de Jésus, ont aussi travaillé à se faire comprendre des populations diverses en Europe et à l’étranger. Tout ce travail demandera le développement d’outils de traduction, notamment des dictionnaires bilingues.

Émergence des langues vernaculaires

Entre recherche de la langue parfaite et critique du latin surgit, en Italie surtout, mais aussi ailleurs sur le continent, un débat sur la *questione della lingua*, à savoir la valeur des langues vernaculaires par rapport aux langues classiques (latin et grec). Cette question émergea en parallèle à un autre type de découverte linguistique, celle du latin et du grec postclassiques¹⁹.

La dignité du latin et du grec reposait sur les œuvres fondatrices pour les nations occidentales, qui expliquent les règles normalisées de ces langues et leur stabilité traversant les âges et les frontières²⁰. Ainsi, du XVI^e au XVIII^e siècle, selon Paul Cohen, la catégorie *linguae* « dénomme ordinairement non pas les langues en général, mais seulement les langues écrites, réglées, et dotées d’une *grammatica* », soit le latin et le grec²¹. L’un des

¹⁸ Robert Lewis Collison, *A History of Foreign-Language Dictionaries* (London, Deutsch, 1982), p. 61.

¹⁹ J. Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe...*, p. 251.

²⁰ John Considine, *Academy Dictionaries 1600-1800* (Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2014), p. 29.

²¹ P. Cohen, « Qu’est-ce que c’est que le français?... ».

critères mis de l'avant comme critère qualitatif fondamental d'une langue sera donc sa mise par écrit, à l'instar des langues classiques. Avec l'émergence des langues vernaculaires vint ainsi le besoin de les standardiser, à la fois pour faciliter la communication et leur donner une dignité, notamment à l'aide des grammaires et des dictionnaires de langue. Ces outils ont également permis d'approfondir une autre question linguistique des origines (différentes de celle de Babel), à savoir la source des différentes langues vernaculaires, utile pour comprendre l'origine des peuples²². Par exemple plusieurs érudits français, comme Joachim Perion et la famille Estienne (entre autres pour se distancer de l'italien) avançaient que l'origine du français était non pas le latin, mais le grec, voire l'hébreu²³. Pour d'autres, comme Joachim du Bellay, c'était une affaire de prestige. Enfin, la politique a eu aussi un grand rôle à jouer dans la promotion et la codification des langues, comme les États cherchaient à faciliter la communication à l'intérieur de leurs frontières et à renforcer par le fait même leur pouvoir.

Cette attention portée aux langues vernaculaires (ainsi qu'aux dialectes et sociolectes) entraîna, en parallèle avec les débuts de l'imprimerie et la réforme protestante, un intérêt pour la traduction d'ouvrages divers²⁴. Les auteurs classiques, puis la Bible et d'autres textes commencèrent à être traduits dans différentes langues et publiés. Dès lors des questions de traduction surgirent, telle celle de la relation entre les idées/choses et les mots, surtout chez les protestants²⁵. Les jésuites s'investirent beaucoup dans la traduction d'ouvrages imprimés : pour l'Europe seulement, entre 1540 et 1773, Peter Burke a recensé

²² J. Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe...*, p. 109.

²³ R. L. Collison, *A History of Foreign-Language Dictionaries...*, p. 62.

²⁴ P. Burke, *Languages and Communities...*, p. 29-37.

²⁵ R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 55-57.

plus de 260 jésuites traducteurs latin-langue vernaculaire²⁶. Ce nombre se décuple si on prend en considération les missions étrangères. Les membres de la Compagnie de Jésus avaient donc de l'expérience dans la traduction et connaissaient les difficultés inhérentes à ces entreprises, difficultés qui se présentèrent par exemple en Amérique.

Ce travail des missionnaires à l'étranger, tant à l'Est qu'à l'Ouest, accéléra aussi le travail lexicographique et fut un des moteurs de production d'ouvrages linguistiques, notamment des grammaires, vocabulaires ou dictionnaires bilingues ainsi que des traductions de textes religieux en langue non européenne. La fin du XVI^e et le XVII^e siècle auraient ainsi vu trois types de travaux lexicographiques émergeant d'héritages multiples ou universels : la rédaction de dictionnaires polyglottes, la fabrication de dictionnaires de langues universelles artificielles (des langues philosophiques conçues pour échapper à la confusion et à l'irrégularité des langues naturelles) et l'utilisation de dictionnaires pour éclairer les origines de toutes les langues²⁷.

Dignité du français en France

La question de la langue s'immisça au tournant du XVII^e siècle en France, royaume où la majorité des sujets était alors plurilingue, du moins passivement : ils pouvaient comprendre plus d'une langue, sans nécessairement pouvoir répondre dans la langue de leur interlocuteur. Du XVI^e au début du XVII^e siècle, ce plurilinguisme était célébré. Les langues autochtones d'Amérique l'étaient également, car elles soulignaient aussi la

²⁶ Peter Burke, « The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006).

²⁷ J. Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe...*, p. 288.

dimension impériale de la monarchie française²⁸. L'élite française (les érudits puis l'aristocratie) commençait toutefois à se franciser, entraînant des changements significatifs, comme le fit François I^{er} avec son ordonnance de Villers-Cotterêts en 1539. Cette ordonnance exigeait entre autres que les arrêts fussent désormais rédigés en « langage maternel français et non autrement », soit pas en latin²⁹. Comme l'explique Patrick Boucheron, cet arrêt englobait toutes les langues maternelles de France et pas seulement le français du roi, mais il permettait néanmoins de rendre visible le droit pour accroître le domaine du contrôlable, en plus d'avoir une visée impériale en donnant au français une portée universelle. « En 1539, il ne s'agissait donc pas seulement de traquer les ténèbres de la langue judiciaire pour éclaircir la justice du roi et faciliter sa communication avec les sujets, mais de faire entendre une nouvelle langue de l'autorité, un discours solennel d'apparat³⁰. » Quelques décennies plus tard, après son couronnement en 1594, Henri de Navarre entreprit de consolider le pouvoir monarchique. Pour y arriver, il établit entre autres une politique royale pour bien codifier la langue française, facilitant du même coup la communication dans le royaume³¹. Ce lien entre langue française et monarchie se trouve également dans la création de l'Académie française par le cardinal de Richelieu et Louis XIII en 1635. Si l'objectif premier était de purifier et d'uniformiser le français et d'en fixer

²⁸ Paul Cohen, « Penser un empire de Babel. Langues et célébration du pouvoir royal dans le monde atlantique français XVI^e-XVII^e siècles », dans Cécile Vidal et Thomas Wien, dir., *Français? La nation en débat entre colonies et métropole (XVI^e-XIX^e siècle)* (Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2014).

²⁹ Il existait d'ailleurs déjà un mouvement de promotion du vernaculaire dans l'administration selon Patrick Boucheron, « L'empire du français », dans Patrick Boucheron, Nicolas Delalande, Florian Mazel, Yann Potin et Pierre Singaravelou, dir., *Histoire mondiale de la France* (Paris, Seuil, 2017).

³⁰ P. Boucheron, « L'empire du français... ».

³¹ Andres Kristol, « Le plurilinguisme socialise dans l'espace « francophone » du XVIII^e siècle », dans Ursula Haskins Gonthier et Alain Sandrier, dir., *Multilinguisme et multiculturalité dans l'Europe des Lumières. Actes du Séminaire international des jeunes dix-huitiémistes 2004* (Paris, H. Champion, 2007); J. Considine, *Academy Dictionaries 1600-1800...*, p. 29.

l'usage, rapidement l'institution fut considérée par l'autorité royale comme le représentant symbolique des valeurs culturelles, intellectuelles et linguistiques caractéristiques de l'esprit français.

À côté des rois et des politiciens, plusieurs écrivains français participèrent à la défense et l'enrichissement du français, comme Joachim Du Bellay (*La deffence et illustration de la langue francoyse*, 1549), tout en soupesant la richesse de cette langue par rapport aux langues classiques. D'autres entreprirent des travaux sur l'histoire de la France et celle de la langue française. Par exemple, dans *Recherches de la France* (1560-1621), Étienne Pasquier construisit l'histoire sociale, politique, mais aussi linguistique et littéraire de ce royaume au Moyen Âge. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, plusieurs auteurs travaillèrent plutôt à normaliser le français, rejetant tout ce qui n'était pas le « bon usage » (selon des critères sociaux ou de moralité)³². Parmi eux, François de Malherbe (1555-1628), poète du roi Henri IV et de Marie de Médicis, qui mit en forme une nouvelle orthodoxie poétique exigeant cohérence, clarté, respects des usages de politesse, épuration et discipline de la langue française. Ces changements amenèrent d'une part les élites à ne plus faire d'effort pour comprendre les langues proches du français, souvent orales, et encouragèrent d'autre part le travail des lexicographes³³.

L'essor de la langue française au début de l'époque moderne s'accompagna ainsi d'une codification de la langue, qui n'était pas jusqu'alors – et ne sera pas pour longtemps – définie par des règles claires. Il fallait que les intellectuels engagés dans ce processus

³² P. Burke, *Languages and Communities...*, p. 141.

³³ P. Cohen, « Qu'est-ce que c'est que le français?... », p. 158-159; Jean Pruvost, *Les dictionnaires français, outils d'une langue et d'une culture* (Paris, Ophrys, 2006), p. 28.

modernisent le français en proposant des règles de grammaire cohérentes, en faisant un choix entre les principales prononciations du français et en remettant en question l'orthographe des mots, souvent très proche du latin (*tempus/tems/temps*)³⁴. Ces changements, qui sont le fait de plusieurs personnes, durent être diffusés pour prendre racine, ce qui se fit entre autres avec l'imprimerie.

Ainsi, certains éditeurs ont commencé au début de l'époque moderne à modifier les textes français traditionnels en utilisant, notamment, des lettres accentuées latines pour marquer les syllabes toniques et le *e* fermé final (par exemple dans le mot « abbé »)³⁵. Parmi ces éditeurs, notons Robert Estienne, imprimeur du roi François I^{er} pour les ouvrages en latin et en hébreu à partir de 1539 (puis des ouvrages en grec)³⁶. Pour réaliser son programme de publication de dictionnaires avec des mots français, il devait suivre une logique cohérente et fit donc graver plusieurs signes pour mieux rendre le français. Il les utilisa pour imprimer en 1531 *Iacobii Sylvii Ambiani In Linguam Gallicam Isagoge una, cum eiusdem Grammatica Latinogallica ex Hebræis Græcis et Latinus authoribus*, de Jacobus Sylvius (ou Jacques Dubois), où apparaît notamment l'accent circonflexe (comme dans « vint & troîsimè » ou « François ») et une description de son usage. Sylvius souhaitait toucher un public érudit et vaste avec ce traité en latin et, par une comparaison avec les langues antiques (surtout le latin), donner des bases aux règles au français³⁷. Quelques années plus tard, en 1540, Estienne publia un manuel de traduction d'Étienne Dolet intitulé

³⁴ Henri-Jean Martin et Bruno Delmas, *Histoire et pouvoirs de l'écrit* (Paris, Librairie académique Perrin, 1988), p. 287. Voir aussi Gabriele Böhme-Eckert, « De l'ancien français au français moderne : l'évolution vers un type "à part" à l'époque du moyen français », *Langue française*, 1, 141 (2004).

³⁵ H.-J. Martin et B. Delmas, *Histoire et pouvoirs de l'écrit...*, p. 287.

³⁶ Son père Henri Estienne était également imprimeur, comme son frère Charles et son fils Henri II.

³⁷ Sophie Piron, « La grammaire du français au XVI^e siècle », *Journal*, 13, 4 (2008), <http://correspo.ccdmd.qc.ca/index.php/document/bon-chic-bon-genre-a-la-page/la-grammaire-du-francais-au-xvie-siecle/>.

Maniere de bien traduire d'une langue en aultre : d'aduantage de la punctuation de la langue francoyse, plus des accents d'ycelle. Avec ce petit traité, les signes diacritiques (accents, cédilles, trémas, apostrophes) et les différences entre certaines lettres (*i* et *y*, *u* et *v*, *i* et *j*) étaient désormais tous proposés à l'usage. Changer les traditions prit toutefois du temps pour plusieurs raisons. Entre autres, les imprimeurs ne voulaient pas aller trop rapidement dans cette direction afin de ne pas choquer leur clientèle, et leurs profits³⁸! Ainsi il fallut attendre la troisième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, en 1740, pour voir les accents remplacer les *s* (« estoit » devenant « étoit ») et un accent grave signalant le *e* ouvert³⁹. L'orthographe française ne sera pas fixée avant la fin du XVIII^e siècle, soit après la période couverte par les dictionnaires jésuites en wendat. Après la standardisation de l'écrit vint celle de la langue parlée, notamment grâce aux lectures à voix haute.

Dictionnaires et grammaires en France

Les ouvrages de Robert Estienne, publiés à la même époque que l'ordonnance de Villers-Cotterêts, s'inscrivaient donc dans un cadre plus large de valorisation et de codification du français, sans toutefois mettre de côté les langues classiques. Ses propres écrits linguistiques – le *Dictionarium seu linguæ latinæ thesaurus* (1531), le *Dictionarium latino-gallicum* (1538) et le *Dictionnaire françoislatin* (1539), ayant tous connus plusieurs éditions – s'inscrivent également dans une longue tradition de mise en forme de listes de mots.

³⁸ H.-J. Martin et B. Delmas, *Histoire et pouvoirs de l'écrit...*, p. 288.

³⁹ J. Pruvost, *Les dictionnaires français...*, p. 55.

Dès l'Antiquité, on vit apparaître des listes de mots rares tandis qu'au Moyen Âge apparurent des recueils de mots, gloses et glossaires en ordre alphabétique⁴⁰. Cette époque a également vu naître en Europe – mais pas seulement! – une riche tradition lexicographique. Étudiants et érudits commencèrent alors à utiliser des glossaires latin-français (comme les études se faisaient en latin), tandis que les voyageurs se tournaient vers différents vocabulaires de mots étrangers. Cette tendance s'est poursuivie avec une structure plus formelle sous forme de dictionnaires, des compilations plus exhaustives⁴¹. L'un des plus célèbres dictionnaires du Moyen Âge est le *Catholicon* de Giovanni Balbi (1286). Ce dictionnaire (et grammaire) en latin a été imprimé pour la première fois en 1460. Il fut très populaire avant d'être remplacé au siècle suivant par le *Calepino*, dictionnaire uniquement en latin en 1502, mais rapidement devenu plurilingue (jusqu'à dix langues). Il sera utilisé jusqu'au XVIII^e siècle et popularisera la notion de dictionnaire alphabétique en tant qu'outil de proximité⁴².

Des douzaines de dictionnaires européens manuscrits ont ainsi été créés et copiés à plusieurs exemplaires. Au moins 150 dictionnaires ont été imprimés avant 1650⁴³. Les dictionnaires se multiplièrent en Europe au début de l'époque moderne, suivant la croissance des impressions en langue moderne et l'intérêt pour les origines de ces langues⁴⁴. Leur mise sous presse répondait à une logique commerciale : il fallait aux

⁴⁰ J. Pruvost, *Les dictionnaires français...*, p. 16-19.

⁴¹ Bernard Quemada, *Les dictionnaires du français moderne, 1539-1863* (Paris, Didier, 1967), p. 39; R. L. Collison, *A History of Foreign-Language Dictionaries...*

⁴² J. Pruvost, *Les dictionnaires français...*, p. 24.

⁴³ Ann Blair, *Too Much to Know : Managing Scholarly Information Before the Modern Age* (New Haven, Yale University Press, 2010), p. 121. Certains dictionnaires comprenant des langues non européennes étaient également publiés, notamment ceux de Hieronymus Megiser comme le *Geheimmis der Türken* (1596) ou le *Thesaurus polyglottus vel dictionarium multilingue* (1603) comprenant des entrées de langues parlées en Afrique, Asie et Amérique. J. Considine, *Academy Dictionaries 1600-1800...*, p. 291-292.

⁴⁴ R. L. Collison, *A History of Foreign-Language Dictionaries...*, p. 52.

imprimeurs-libraires pouvoir écouler leurs stocks, ce qui explique les différentes éditions des ouvrages populaires et leurs dérivés. Robert Estienne, par exemple, a réutilisé son dictionnaire latin pour en faire une version pour garçon, le *Dictionariolum puerorum latino-gallicum*. Le contenu des ouvrages était donc défini selon les moyens de l'éditeur et pour un public précis (traduction, version latine, bon usage, etc.). Les grandes communautés linguistiques étaient plus favorisées que les petites, à cause du nombre d'acheteurs possibles⁴⁵. Le nombre de volumes était également guidé entre autres par le marché.

Parmi ces premiers dictionnaires imprimés des langues européennes se trouvent le *Tesoro de la lengua castellana o española*, dictionnaire étymologique publié en Espagne en 1611, ou encore le *Vocabulario della Crusca*, mis sous presse en 1612 à Venise. Ce dernier, qui avait pour but de codifier le toscan en ordre alphabétique en fournissant de nombreux exemples, servit largement de modèle pour d'autres dictionnaires. Mais les dictionnaires de langue – unilingues, bilingues ou plurilingues – n'étaient pas les seuls à voir le jour à cette époque. Des dictionnaires spécialisés, donnant des informations sur l'entrée comme le *Dictionarium historicum, geographicum ac poeticum* de Charles Estienne, furent également offerts en vente⁴⁶.

Pour la France, Robert Estienne fait figure de pionnier. S'il a indiqué dès la préface de son *Dictionarium latino-gallicum* qu'il voulait révéler le trésor caché de la langue française, c'est son *Dictionnaire françois-latin* qui présente pour la première fois des

⁴⁵ J. Pruvost, *Les dictionnaires français...*, p. 120.

⁴⁶ Cet ouvrage donne une compréhension de la culture classique et de la représentation physique du monde selon L. Roy, « Le *Dictionarium historicum, geographicum ac poeticum...* ».

entrées en français. Martine Furno explique toutefois que le but de cet ouvrage était de bien écrire en latin, ce qui le lie plus à la lexicographie latine qu'à la française⁴⁷. Les dictionnaires de l'imprimeur, en français ou en latin, étaient éducatifs, alors que ses trésors et thesaurus, en cherchant l'exhaustivité et la richesse de contenu, visaient plutôt les intellectuels⁴⁸. Rapidement, d'autres dictionnaires de mots français furent publiés, d'abord des dictionnaires comprenant encore du latin, comme le *Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne* de Jean Nicot (1606) – directement inspiré de celui de Robert Estienne –, et enfin, à la fin du XVII^e siècle, de vrais dictionnaires monolingues en français avec le *Dictionnaire françois* de Richelet (1680), le *Dictionnaire universel* de Furetière (1690) ou encore le *Dictionnaire de l'Académie française* (première édition en 1694)⁴⁹.

Le contenu change d'un ouvrage à l'autre. Le nombre d'entrées, d'abord, varie énormément : le choix des mots à retenir et à éliminer n'est jamais le même, afin de viser un public précis (comme des enfants), ou de ne présenter que les mots courants ou spécialisés, etc⁵⁰. Le contenu change également entre dictionnaire monolingue ou bilingue, mais reste généralement présenté en deux colonnes. Par exemple, le *Dictionnaire françoislatin* donne essentiellement la traduction latine des entrées en français, avec parfois quelques commentaires. Pour sa part, Nicot, qui se voulait archiviste de la langue française, a conservé une abondance de mots et donne – selon ses entrées – une traduction latine, une

⁴⁷ Martine Furno, « *Qui et Que* dans le *Dictionnaire françois-latin* de Robert Estienne », *Langue française*, 139 (2003), p. 29.

⁴⁸ J. Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe...*, p. 43.

⁴⁹ À ces dictionnaires publiés en France s'ajoutèrent également des dictionnaires étrangers comme le *Dictionarie of the French and English Tongues* de Randle Cotgrave (1611).

⁵⁰ Le *Dictionnaire françoislatin* d'Estienne : environ 10 000 mots; le *Dictionnaire françois* de Pierre Richelet : environ 25 000 mots; le *Dictionnaire universel* de Furetière : environ 40 000 mots; la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* : environ 18 000 mots. (J. Pruvost, *Les dictionnaires français...*, p. 36-37.)

définition, un ou des exemples, des commentaires sur l'orthographe, la prononciation et l'usage et des remarques étymologiques, historiques ou encyclopédiques⁵¹. Ses définitions peuvent être d'une ligne ou, parfois, d'une colonne. Le dictionnaire de Richelet est, lui, le premier à vraiment exprimer les goûts et dégoûts de l'auteur et à insérer des définitions parfois satiriques ou scabreuses⁵². Quant à Furetière, irrité par la lenteur des travaux de l'Académie et l'exclusion des termes scientifiques et techniques du dictionnaire qu'elle préparait, il publia son propre dictionnaire, où il donne quelques citations, mais surtout des commentaires de type encyclopédique. Ses travaux inspireront d'ailleurs les jésuites pour leur *Dictionnaire de Trévoux* (1704), qui continue les travaux de Furetière tout en les purgeant de tout ce qui est contraire à la religion. Enfin, l'objectif de l'Académie française était, selon les lettres patentes de Louis XIII, de « donner des règles certaines à notre langue et à la rendre pure, éloquente et capable de traiter les arts et les sciences », notamment avec la publication d'un dictionnaire⁵³. Le *Dictionnaire de l'Académie française* propose donc le bon usage des termes usuels de la langue, en écartant ce qui est trop spécialisé, offensant, populaire ou trop régional. C'est le premier dictionnaire français à élaborer ses propres exemples, alors que les autres reposaient sur des textes. Toutefois, les auteurs de dictionnaires en wendat de l'autre côté de l'Atlantique avait déjà dû, faute de matériel écrit en wendat sur lesquels se baser, choisir eux-mêmes des exemples d'utilisation dans le langage courant et ce, dès les débuts des premiers dictionnaires dans les années 1630 !

⁵¹ Roger Bellon, « *Qui, Que, Quoy* dans *Le Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne* de Jean Nicot et *L'acheminement* de Jean Masset », *Langue française*, 139 (2003), p. 48.

⁵² R. L. Collison, *A History of Foreign-Language Dictionaries...*, p. 85.

⁵³ J. Pruvost, *Les dictionnaires français...*, p. 30.

Tout le contenu des dictionnaires français était généralement présenté en ordre alphabétique. Ouvrons ici une petite parenthèse sur les alphabets, qui, dans le monde méditerranéen, remontent tous au système mis en place par les Phéniciens au XII^e-XI^e siècle avant notre ère. L'alphabet, système efficace pour transcrire une langue orale sans référence à l'environnement des locuteurs, permet la correspondance entre une langue écrite et une langue parlée et a ainsi été modifié en passant d'un peuple à l'autre pour s'adapter aux différents sons des langues locales⁵⁴. De nouvelles lettres furent parfois ajoutées pour représenter un nouveau son, ou encore d'anciennes lettres furent modifiées pour représenter la variation d'un ancien son. L'alphabet phénicien a ainsi été adapté par les Grecs et a évolué, passant notamment par les Romains, pour devenir la base de tous les alphabets européens. Ce n'est pas dire que l'écriture alphabétique est parfaite : plusieurs langues ont, par exemple, moins d'éléments (les lettres) que de phonèmes, ce qui crée des ambiguïtés, et différents dialectes vont prononcer différemment les mêmes mots.

L'utilisation de l'ordre alphabétique remonte également à l'Antiquité et s'est poursuivie dans certains ouvrages au fil des siècles. Il ne s'agissait pas toujours d'un ordre strict : parfois seules les premières lettres étaient alphabétisées. Le désir de mise en ordre au Moyen Âge résultait d'une entreprise de compilation des annotations que l'on retrouvait dans les manuscrits; il s'agissait de faciliter le travail des copistes et des utilisateurs⁵⁵. Déjà présent dans certains dictionnaires du XIII^e siècle, cet ordre s'imposa au sein des dictionnaires après l'impression du *Catholicon* au XV^e siècle. Au début de l'époque

⁵⁴ Robert K. Logan, *The Alphabet Effect: A Media Ecology Understanding of the Making of Western Civilization* (Cresskill, Hampton Press, 2004), p. 39-43.

⁵⁵ J.-C. Boulanger, *Les inventeurs de dictionnaires...*, p. 406.

Figure 1. Extrait du *Dictionnaire françoislatin* (Robert Estienne 1549) et du *Dictionnaire de l'Académie française* (Académie française, 1695)

Source : Gallica, ark:/12148/bpt6k4396v; ark:/12148/bpt6k8727998v

Dans le premier, sous « Lire », on trouve « Legible. Lecteur. Lecture. Liseur ». Dans le deuxième, on renvoie « Acte. Acteur. Actif. Action. [etc.] » vers « Agir ».

À la science des dictionnaires s'ajouta, à l'époque moderne, celle de la grammaire française, qui est à la fois « l'art qui enseigne à parler & à écrire correctement », selon le premier *Dictionnaire de l'Académie française*, mais aussi « le livre où sont renfermez les preceptes de cet Art ». Ce type d'ouvrage vient d'une tradition liée à celle des dictionnaires. Au Moyen Âge, on retrouvait des lexiques-grammaires, qui devinrent souvent ensuite des entités séparées⁶⁰. Ainsi, au XVI^e siècle, la publication des dictionnaires français s'accompagna des premières grammaires de cette langue, comme dans la *Grammatica latino-gallica* de Sylvius (1531), *Le tretté de grammere françoeeze* de Meigret (1550) ou la *Grammaire* de Ramus (1572). Robert Estienne lui-même publia le *Traicté de la grammaire francoise* (1557) pour ceux qui, dit-il, utilisaient ses dictionnaires. Selon Sophie Piron, ces premières grammaires proposaient une réflexion, quoique différente selon les auteurs, sur entre autres les parties du discours et des considérations morphologiques sur les mots⁶¹. La production de grammaires continua au siècle suivant et, là encore, on vit un lien entre dictionnaires et grammaires. Ainsi Claude Favre de Vaugelas, à qui fut confiée la première édition du *Dictionnaire de l'Académie*, publia en 1647 la grammaire *Remarques sur la langue françoise, utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*. Comme d'autres avant lui (tels Maupas, d'Oudin, de Chiflet), Vaugelas s'intéressa toutefois peu aux discussions théoriques et fit plutôt un traité destiné aux personnes souhaitant se distinguer

⁶⁰ J.-C. Boulanger, *Les inventeurs de dictionnaires...*, p. 377.

⁶¹ S. Piron, « La grammaire du français au XVI^e siècle... ».

par leur parole et leur écrit, par exemple en présentant ce qui serait, selon lui, le bon usage de certains mots qui ne faisaient pas l'unanimité.

On retrouva un tout autre type de travail à Port-Royal, centre intellectuel et religieux janséniste. La *Grammaire générale et raisonnée* (1660) d'Arnauld et Lancelot proposa en effet une réflexion grammaticale s'inscrivant dans un courant logique et philosophique⁶². Elle se basait sur le travail de Lancelot, qui avait auparavant écrit une série de petites grammaires en français sur différentes langues qui permettaient aux élèves d'apprendre les règles d'une nouvelle langue à partir d'un manuel écrit dans leur langue maternelle. La grammaire générale fut suivie deux ans plus tard de *La logique ou l'art de penser* d'Arnauld et Nicole, célèbre notamment pour sa distinction entre le signe et la représentation. Ces deux œuvres ne cherchaient pas à trouver le meilleur usage dans la langue, mais à proposer un langage (et pas seulement le français) conforme à la raison, selon une logique universelle. Ces travaux provenant du haut lieu du jansénisme ne sont pas les seuls à émerger d'un terreau religieux. La Compagnie de Jésus, cible des jansénistes, était également impliquée dans l'éducation et la lexicographie : deux spécialités qui seront utilisées en Amérique du Nord.

La Compagnie de Jésus : éducation et évangélisation

Peu après sa fondation en 1540, la Compagnie de Jésus fut très impliquée dans l'éducation en Europe grâce à un réseau étendu de collèges. Partout, l'enseignement était

⁶² Sophie Piron, « La grammaire du français au XVII^e siècle », *Journal*, 14, 1 (2008), <http://correspo.ccdmd.qc.ca/index.php/document/pages-dhistoire-tendances-2008-2009/la-grammaire-du-francais-au-xviiie-siecle/>.

régi par le *Ratio Studiorum* : les étudiants apprenaient d'abord la grammaire, la rhétorique et les belles-lettres avant de faire trois ans de philosophie et, pour ceux se destinant au sacerdoce, quatre ans de théologie⁶³. L'un des fondements de cette formation jésuite était les langues. Dans ses *Constitutions*, Ignace de Loyola écrivait:

Comme la doctrine théologique aussi bien que sa mise en pratique exigent (spécialement à notre époque) la connaissance des humanités et des langues latine et grecque, on aura de bons professeurs de ces matières et en nombre suffisant. De même on pourrait en avoir pour d'autres langues comme l'hébreu, le chaldéen, l'arabe et l'indien, là où ces langues sont nécessaires ou utiles pour la fin qui a été dite compte tenu des différents pays et des raisons qui peuvent pousser à enseigner ces langues⁶⁴.

Les collèges jésuites enseignaient ainsi différentes langues, surtout le latin et le grec, non seulement pour communiquer (l'enseignement et les conversations devaient se faire en latin) et pour habituer les étudiants au travail, mais aussi pour qu'ils puissent transmettre adéquatement leurs connaissances et ainsi faire preuve d'autorité⁶⁵. C'est pourquoi les classes de grammaires exploraient le vocabulaire latin en profondeur : morphologie, mot juste, belle tournure de style autant à l'oral qu'à l'écrit. Selon la pédagogie jésuite, pour connaître les choses, explique Chantal Girardin, il fallait apprendre d'abord les mots⁶⁶.

Afin de soutenir cet apprentissage, au fil duquel les jeunes hommes acquéraient style et érudition, il fallait des livres. Les collèges jésuites possédaient de vastes bibliothèques sur divers sujets, tandis que les professeurs avaient à leur disposition des manuels scolaires

⁶³ François de Dainville et Marie-Madeleine Compère, *L'éducation des Jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)* (Paris, Éditions de Minuit, 1978).

⁶⁴ I. de Loyola, *Écrits...*, p. 502.

⁶⁵ Dominique Julia, « Entre universel et local: le collège jésuite à l'époque moderne », *Paedagogica Historica*, 40, 1-2 (2004), p. 18.

⁶⁶ Chantal Girardin, « Une doctrine jésuite de l'exemple. *Le Dictionnaire Royal Augmenté* de François-Antoine Pomey », *Langue française*, 106 (1995), p. 21.

jésuites, dont plusieurs dictionnaires destinés à l'enseignement⁶⁷. Les jésuites étaient en effet très actifs en lexicographie.

On peut en effet dire que dans le domaine de la lexicographie latine, la période 1630-1700 devient le temps des jésuites, tant elle est marquée par le poids de la Compagnie, dans le strict domaine pédagogique aussi bien que dans celui, plus général, de l'influence sociale ou culturelle⁶⁸.

En France, par exemple, le jésuite Philibert Monet produisit l'*Abrege du parallèle des langues françoise & latine* (1620) et l'*Inventaire des deus langues françoise & latine* (1635), tandis que ses collègues François-Antoine Pomey et Joseph Joubert mirent sous presse respectivement le *Dictionnaire royal augmenté* (1671) et le *Dictionnaire françois & latin, tiré des auteurs originaux & classiques de l'une & l'autre langue* (1709)⁶⁹. Les dictionnaires français-latin, de même que ces derniers titres, étaient les plus nombreux, car plus adaptés à la pédagogie jésuite. En classe, le maître pouvait expliquer le sens français des mots latins, alors que les étudiants avaient besoin des dictionnaires pour traduire du français au latin dans leurs communications individuelles à l'oral et à l'écrit⁷⁰.

Le vocabulaire seul ne suffisait pas et les étudiants devaient aussi apprendre la structure du latin. Pour cela, les collègues jésuites français utilisèrent principalement des adaptations de la grammaire *Commentarii grammatici* de Jean Despautère, surtout les ouvrages de Jean Behourt, destinés aux étudiants. Ce dernier publia l'*Universa grammatica*, en 1607 en la dédicant aux pères jésuites, et le *Despauterius minor* (1621), amélioré par la suite par le P. Charles Pajot. Des auteurs jésuites ont également publié des

⁶⁷ John W. O'Malley, « The Distinctiveness of the Society of Jesus », *Journal of Jesuit Studies*, 3 (2016), p. 13.

⁶⁸ Martine Furno, « De l'érudite au pédagogue: prosopographie des auteurs de dictionnaires latins, XVI^e-XVIII^e siècles », dans Emmanuel Bury, dir., *Tous vos gens a latin. Le latin, langue savante, langue mondaine (XIV^e-XVII^e siècles)* (Genève, Droz, 2009), p. 153.

⁶⁹ C. Girardin, « Une doctrine jésuite de l'exemple... », p. 21.

⁷⁰ M. Furno, « De l'érudite au pédagogue... », p. 153.

ouvrages destinés aux collèges de la Compagnie⁷¹. François Du Creux par exemple a publié en 1654 *La Grammatica emendata*, en plus d'être l'auteur d'une histoire du Canada publiée dix ans plus tard, les *Historiae canadensis*⁷². Enfin, à ces travaux en latin, il faudrait rajouter tous les ouvrages sur le grec. Ainsi, comme l'explique Victor Hanzeli, à la fin de leur formation, les jésuites étaient habitués à apprendre une langue autre que leur langue maternelle, ayant passé trois ou quatre ans à l'étude du latin, toujours dans un contexte d'éducation formelle, avec des livres⁷³.

Éducation et propagation de la foi allaient de pair dans la Compagnie de Jésus. Ayant été créé au milieu du XVI^e siècle, au cœur de la réforme catholique, l'ordre fut un agent actif de cette réforme en Europe. L'éducation dans les collèges jésuites, ouverts à tous, faisait partie de la mission d'évangélisation par la transmission de la culture catholique aux étudiants, mais aussi plus largement dans la société au moyen, entre autres, de pièces de théâtre que les collèges produisaient et auxquelles même des protestants assistaient⁷⁴. Les missions d'évangélisation étaient un autre aspect fondamental du travail des jésuites; tous, préparés par leur formation et liés par leurs vœux, étaient susceptibles d'y être envoyés⁷⁵. En Europe on envoyait par exemple des missionnaires chez les « pauvres » paysans pour

⁷¹ Carole Gascard, « Les commentateurs de Despautère : présentation d'une bibliographie des manuels de grammaire latine au XVII^e siècle », *Histoire de l'éducation*, 74 (1997).

⁷² Voir les travaux d'Amélie Hamel, par exemple « Les *Historiae Canadensis* (1664) du père François Du Creux: enjeux et problèmes littéraires », *Tangence*, 92 (2010).

⁷³ V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*, p. 33-43. Le P. Chaumonot par exemple a appris l'italien, et a appris de nouveau le français en immersion (A. Greer, *La Nouvelle-France et le monde...*, p. 154-157).

⁷⁴ Judi Loach, « Revolutionary Pedagogues? How Jesuits Used Education to Change Society », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006).

⁷⁵ I. de Loyola, *Écrits...*, p. 283; Steven J. Harris, « Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 1999).

lutter contre leur ignorance religieuse⁷⁶. Mais les premiers membres de la Compagnie de Jésus se voulaient d'abord missionnaires à l'étranger, où ils ouvrirent aussi des collèges. Ainsi, avant de partir en mission, les jésuites avaient reçu une éducation dans un collège et y avaient bien souvent enseigné lors de leur régence, période de deux ou trois ans après les premières études où le jésuite est engagé à plein temps dans un apostolat. Les missions, en retour, permettaient la circulation et l'augmentation du savoir jésuite, savoir transmis en personne ou par des textes (manuscrits ou publiés) dans les collèges et universités de la Compagnie de Jésus en Europe⁷⁷.

Le premier à faire une telle mission à l'étranger fut le P. François Xavier, cofondateur de la Compagnie de Jésus. En 1540, le roi Jean III de Portugal demanda au pape des missionnaires pour évangéliser ses nouvelles possessions à Goa et ailleurs dans le sous-continent indien. Le jésuite désigné étant tombé malade, ce premier missionnaire fut finalement le P. Xavier, qui partit vers l'Est en 1541. En plus de son travail dans la capitale des Indes portugaises, le jésuite fit plusieurs autres missions, notamment au Japon en 1549. Il eut beaucoup de mal à évangéliser durant ses deux années sur l'île, entre autres à cause de la barrière de la langue et de la difficulté à traduire les concepts chrétiens dans une culture étrangère. Le P. Xavier reconnut rapidement l'importance de la communication pour toute entreprise missionnaire et se mit à apprendre le japonais, qu'il n'eut toutefois pas le temps de bien maîtriser⁷⁸. Il s'installa également un moment sur une île au large de la Chine, mais ne put pénétrer sur le continent. Le P. Xavier mourut en Asie en 1552 sans

⁷⁶ Dominique Deslandres, « *Exemplo Æque Ut Verbo* : The French Jesuits' Missionary World », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 1999).

⁷⁷ S. J. Harris, « Mapping Jesuit Science... ».

⁷⁸ T. Abé, *The Jesuit Mission to New France...*, p. 84.

jamais avoir pu retourner en Europe. Il resta un exemple pour tous les missionnaires jésuites qui suivirent ses traces, entre autres grâce à sa politique d'*accomodatio*, ou « traduction culturelle », qui encourageait les missionnaires à adapter leur comportement (comme l'habillement) et leurs discours aux spécificités culturelles de chaque peuple païen, toujours dans le but de convertir⁷⁹. Selon Takao Abé, les missionnaires utilisaient ainsi trois approches pour assurer leur succès : d'abord, interpréter la culture non chrétienne en présence de laquelle ils se trouvaient; ensuite, prêcher, éduquer et obtenir des conversions; enfin, établir des communautés chrétiennes indigènes⁸⁰. Puisque cela ne pouvait se faire sans connaissance des langues locales, ces étapes impliquaient en filigrane leur apprentissage. Et une fois les langues des missionnés apprises, les jésuites étaient plus que des missionnaires : ils servaient bien souvent d'interprètes, en plus de jouer un rôle politique, façonnant leurs messages selon leurs connaissances, leur acquis et leurs besoins.

Langue et écrit en mission

Le concile de Trente, clos en 1563, réaffirma la prééminence du latin pour la liturgie tout en encourageant l'utilisation des langues locales, en Europe et ailleurs, pour l'enseignement de la catéchèse et la prédication. Les jésuites ne furent donc pas les seuls à chercher à maîtriser les langues européennes – dans les missions intérieures où se parlait des dialectes locaux⁸¹ – et étrangères pour l'évangélisation. Par exemple, le dominicain Domingo de Santo Tomas, missionnaire au Pérou, composa la première grammaire de

⁷⁹ P. Burke, « The Jesuits and the Art of Translation... ». Cette politique était d'ailleurs initialement un terme rhétorique classique pour décrire la manière par laquelle les orateurs devaient adapter leurs discours aux différents auditoires.

⁸⁰ T. Abé, *The Jesuit Mission to New France...*, p. 8.

⁸¹ Dominique Deslandres, « Entre persuasion et adhésion : la mission française au XVII^e siècle », *Théologiques*, 13, 1 (2005), p. 101.

langue quechua, publiée à Valladolid en 1560, en plus d'enseigner cette langue. Mais les membres de la Compagnie de Jésus ont été très prolifiques en matière de publications linguistiques : de la fin du XVI^e siècle à l'an 1773 (date de l'abolition de leur ordre), ils ont compilé au moins 164 dictionnaires, 165 grammaires, 167 catéchismes et 430 autres textes en 134 langues et 6 dialectes⁸².

Plusieurs jésuites ont donné des directives pour renforcer les principes d'Ignace de Loyola et du P. Xavier sur l'importance d'apprendre différentes langues. À la fin des années 1570, les autorités jésuites de Rome demandèrent aux jésuites des provinces outre-mer d'apprendre systématiquement les langues du pays afin de mener à bien leur travail d'évangélisation⁸³. Dans les mêmes années, lors d'un voyage à Macao en 1578-1579, le P. Alessandro Valignano (visiteur de la Compagnie de Jésus) constata que les jésuites ne pouvaient se contenter d'évangéliser en portugais s'ils voulaient convertir les Chinois : ils devaient développer une connaissance approfondie de la langue et de la culture du pays. Il envoya pour ce faire le P. Michele Ruggieri⁸⁴. De l'autre côté de l'océan, José de Acosta, missionnaire au Pérou dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, reconnut rapidement que la communication était la condition préalable aux missions et reposait sur l'acquisition de la langue. Le troisième concile de Lima, en 1582-1583, auquel il participa, souligna l'importance des langues autochtones et décréta que les sermons, les confessions et le catéchisme devaient se faire en langue autochtone. Le pape et la Couronne espagnole

⁸² R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 68.

⁸³ Aliocha Maldavsky, « The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640) », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006), p. 606. Mais l'auteure montre qu'au Pérou par exemple, certains jésuites contestaient le besoin pour tous d'apprendre le quechua et l'aymara.

⁸⁴ J. W. Witek, *Dicionário Português-Chinês...*, p. 153.

confirmèrent le décret de ce concile, alors qu'à Rome, le supérieur général de la Compagnie de Jésus, alors Claudio Aquaviva, détermina qu'aucun jésuite ne pouvait être ordonné prêtre au Pérou sans avoir appris au moins une langue autochtone⁸⁵. Quelques années plus tard, lors de la cinquième Congrégation générale de la Compagnie de Jésus en 1594, il fut décidé que tous les jésuites en Amérique se devaient d'apprendre les langues autochtones⁸⁶. Au siècle suivant, en Nouvelle-France – dont je traiterai plus amplement au prochain chapitre –, on demanda des missionnaires capables d'apprendre des langues, et ceux qui en étaient incapables furent bien souvent renvoyés en Europe. D'une mission à l'autre, l'importance de la communication était soulignée et soutenue par les directives de Rome. Penchons-nous brièvement sur deux régions pour illustrer ce point : l'Amérique du Sud et la Chine.

En Amérique du Sud, suivant les conquêtes espagnole et portugaise, les jésuites furent présents au Brésil (1549), au Pérou (1568), à Mexico (1570) et au Paraguay (1585), où ils fondèrent des collèges et œuvrèrent à l'évangélisation, les deux étant encore une fois liés⁸⁷. Au Pérou, les jésuites acceptèrent une paroisse à Juli, dont la langue des habitants était l'aymara. Ainsi qu'ils le faisaient dans leurs autres paroisses sur le continent, ils utilisèrent les villages sous leur autorité comme des centres d'immersion pour les missionnaires. Ces derniers avaient appris au collège le latin, la philosophie et les autres aspects intellectuels de la formation jésuite et, s'ils avaient été formés dans un collège américain, les bases des

⁸⁵ R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 60-66.

⁸⁶ Andrés I. Prieto, *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810* (Nashville, Vanderbilt University Press, 2011), p. 32.

⁸⁷ A. Maldavsky, « Jesuits in Ibero-America... », p. 94; Sabine MacCormack, « Grammar and Virtue: The Formulation of a Cultural and Missionary Program by the Jesuits in Early Colonial Peru », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006), p. 582.

langues autochtones. Mais les paroisses, précise Aliocha Maldavsky, permettaient une formation pratique en langue et en travail apostolique:

In their pastoral work, the Jesuits built up an impressive corpus of material in indigenous languages, the significance of which extends beyond the narrowly apostolic. Some Jesuit linguists wrote dictionaries, textbooks for the study of native languages, catechisms, and collections of sermons and confession-related material. They were thus using their humanistic and theological skills for the education of the local clergy and for codifying, reformulating, and translating Christian doctrine in such a way that it could be taught to the newly converted population⁸⁸.

Comme ailleurs, cet apprentissage linguistique au Pérou reposait en grande partie sur les locuteurs natifs, parfois devenus eux-mêmes jésuites, qui étaient interprètes ou « maîtres de langue⁸⁹ ». Par exemple, le premier livre imprimé en Amérique la *Doctrina Christiana* (1585) de José de Acosta en quechua-aymara-espagnol a par exemple été écrit sous sa supervision par deux jésuites d'origine mestizo. Une partie de ce recueil de textes se basait également sur des documents plus anciens du linguiste jésuite Alfonso de Barzana⁹⁰. L'objectif de la *Doctrina Christiana* était d'aider les jésuites à enseigner le christianisme aux peuples des Andes et comprenait donc des catéchismes, un manuel de confession, une collection de sermons, des commentaires grammaticaux (soulevant en partie le fait que la grammaire latine n'était pas un cadre adéquat) et une courte description des pratiques religieuses de la région. D'autres jésuites, comme Ludovico Bertonio et Diego Gonzalez, reprendront à leur tour ce travail pour améliorer la manière d'écrire les langues des Andes afin que l'écriture reflète la prononciation, cela en dialoguant avec des locuteurs natifs et en les écoutant.

⁸⁸ A. Maldavsky, « Jesuits in Ibero-America... », p. 98.

⁸⁹ A. Maldavsky, « The Problematic Acquisition of Indigenous Languages... », p. 603.

⁹⁰ S. MacCormack, « Grammar and Virtue... », p. 584-586.

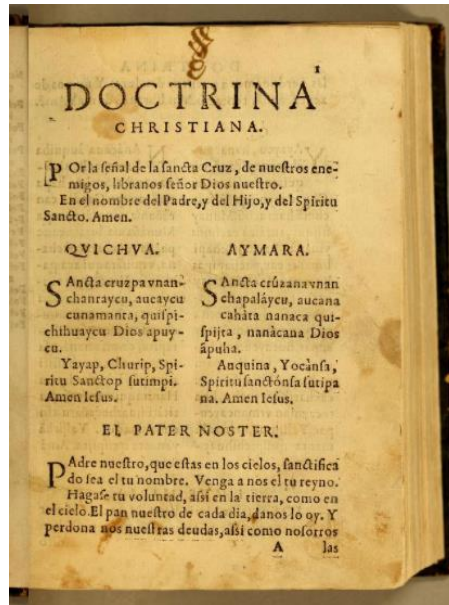


Figure 2. Extrait de la *Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de los Indios* (1584)

Source : John Carter Brown Library, Providence, b2221167

De l'autre côté du Pacifique, en Chine, l'apprentissage l'un des nombreux dialectes chinois par les jésuites commença après des décennies de tentatives infructueuses à la fois d'entrer en Chine (au lieu de rester dans l'île portugaise de Macao) et d'apprendre une langue locale. La situation débloqua enfin dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Envoyé par Alessandro Valignano à Macao en 1579, le P. Ruggieri fut le premier à se mettre sérieusement à l'étude du mandarin, langue de la cour⁹¹. Il se heurta d'abord au manque de traducteurs compétents avant de trouver un artiste chinois connaissant assez le portugais pour l'aider. Le jésuite constata rapidement que le mandarin était totalement différent des langues qu'il connaissait. Même l'écriture chinoise était toute autre que l'écriture européenne, car elle « n'est pas seulement picturale, elle est aussi iconique, c'est-à-dire une représentation simultanée multisensorielle, plutôt qu'une représentation séquentielle et

⁹¹ J. W. Witek, *Dicionário Português-Chinês...*, p. 177.

logique. Le sens de chaque mot écrit est établi par sa relation à l'ensemble de la culture chinoise⁹² ». Ainsi, si cette écriture pouvait être lue par des gens qui ne pouvaient se comprendre à l'oral, son apprentissage était ardu, car il fallait pour ce faire mémoriser des milliers de signes. Pour que le P. Ruggieri puisse les apprendre, l'artiste chinois peignait par exemple un cheval, puis le caractère désignant le cheval en prononçant le mot (dans un dialecte qui n'était pas du mandarin)⁹³. Le jésuite eut aussi du mal à classifier ou ordonner les mots chinois qu'il apprenait, puisque l'écriture n'était pas purement phonétique⁹⁴. Face à ces difficultés, le P. Ruggieri comprit qu'il devrait avoir recours à un dictionnaire bilingue, un projet qu'il réalisa plus tard avec le P. Matteo Ricci qui le rejoignit en 1582. L'année suivante, tous deux obtinrent la permission d'entrer en Chine. Suivant le principe d'*accomodatio*, ils essayèrent de vivre comme des Chinois – changeant leur approche au fur et à mesure que leur compréhension de la culture s'approfondissait – afin de s'intégrer et d'apprendre la langue de l'élite, parmi laquelle ils se firent des amis et des contacts⁹⁵. Ces derniers furent essentiels à la rédaction des nombreux textes en mandarin que les jésuites en Chine se mirent rapidement à publier. En plus de ces livres, Ruggieri et Ricci se mirent aussi à la rédaction d'un dictionnaire, le *Dizionario Portoghese-Cinese*⁹⁶.

⁹² Barrington Nevitt, *The Communication Ecology: Re-presentation Versus Replica* (Toronto-Boston, Butterworths, 1982), p. 59-60. Traduction libre.

⁹³ Ronnie Po-Chia Hsia, « Language Acquisition and Missionary Strategies in China, 1580-1760 », dans Charlotte de Castelnau-L'Estoile, dir., *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècle* (Madrid, Casa de Velázquez, 2011), p. 214.

⁹⁴ R. K. Logan, *The Alphabet Effect ...*

⁹⁵ John W. Witek, *Dicionário Português-Chinês = : Pu Han ci dian = Portuguese-Chinese dictionary* (San Francisco, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 2001), p. 151-155.

⁹⁶ Archivum Romanum Societatis Iesu, Jap. Sin. I-98, Portuguese-Chinese Dictionary, XVI^e siècle. Ce manuscrit est accompagné d'autres textes, par exemple la liturgie baptismale en caractères chinois et des extraits des Évangiles.

Ce manuscrit se présente en trois colonnes : portugais d’abord, romanisation du mandarin ensuite, et enfin, la traduction en caractères chinois. Ces sinogrammes ont été écrits non pas par les jésuites, mais par une main chinoise assurée (peut-être le « maître de langue » des missionnaires)⁹⁷. On trouve parfois en plus une quatrième colonne qui présente les mots en italien, mais assez peu d’exemples d’utilisation des termes présentés. Si le *Dizionario Portoghese-Cinese* est resté manuscrit, d’autres dictionnaires ou vocabulaires de missionnaires jésuites en Chine, dont ceux de Michael Boym au XVII^e siècle, ont été mis sous presse. Les Chinois avaient en effet déjà une longue tradition d’imprimerie et de traduction des langues des peuples avec lesquels ils étaient en contact⁹⁸. Par exemple, de 1407 à 1748, tout un collège impérial de traduction était dédié à la communication avec les territoires chinois et les relations extérieures⁹⁹. L’impression des dictionnaires jésuites n’était donc pas quelque chose d’incongru. D’ailleurs, s’il est complètement différent des manuscrits en wendat que je vais étudier dans les prochains chapitres, le *Dizionario Portoghese-Cinese* est assez semblable aux dictionnaires produits en Chine à la même époque, qui présentaient un mot dans l’écriture étrangère, sa traduction en chinois et une translittération de la manière dont le mot étranger devait être prononcé. Comme dans les dictionnaires wendat, on trouvait dans le dictionnaire de Ruggieri et Ricci un vocabulaire varié, en ordre alphabétique, qui, tout en touchant à divers aspects de la vie en mission, reflétait aussi les préoccupations religieuses des missionnaires, telle l’expression du péché. Certaines entrées sont restées sans traduction, puisque le

⁹⁷ J. W. Witek, *Dicionário Português-Chinês...*, p. 157.

⁹⁸ Heming Yong et Jing Peng, *Chinese Lexicography: A History from 1046 BC to AD 1911* (Oxford, Oxford University Press, 2008), p. 385.

⁹⁹ Carla Nappi, « Full. Empty. Stop. Go.: Translating Miscellany in Early Modern China », dans Jane Tylus et Karen Newman, dir., *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia-Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015).

dictionnaire a été rédigé alors même que les jésuites apprenaient la langue de leurs hôtes et développaient la terminologie appropriée à leur mission. Enfin, les missionnaires ont dû inventer une manière de rendre lisible pour eux-mêmes le mandarin, par la romanisation (avec ajouts plus tard de marques diacritiques). Concernant le vocabulaire, Ruggieri et Ricci ont fait des emprunts linguistiques, par exemple *misso* (sauce de soya) ou *Cantao* (Kwangtung)¹⁰⁰. Si le *Dizionario Portoghese-Cinese* ne semble pas avoir été destiné à la publication, il s'inscrivait, comme en Amérique, dans une logique de construction du savoir linguistique.

Plus que de l'écriture : les problèmes de traduction du sacré

Dans toutes les missions à l'étranger, les jésuites ont dû faire face aux problèmes inhérents de la communication entre deux langues. En effet, la traduction n'est pas seulement une affaire de mots, elle implique aussi le bagage de connaissances, de langue et de culture des individus en présence. Umberto Eco explique que la difficulté de l'acte de traduire un texte ne consiste pas simplement en la recherche de mots équivalents :

traduire signifie comprendre le système intérieur d'une langue et la structure d'un texte donné dans cette langue, et construire un double du système textuel qui, *sous une certaine description*, puisse produire des effets analogues chez le lecteur, tant sur le plan sémantique et syntaxique que sur le plan stylistique, métrique, phonosymbolique, et quant aux effets passionnels auxquels le texte source tendait¹⁰¹.

Entre différentes personnes se situe l'un des trois niveaux de traduction différents : d'individu à individu selon les connaissances de chacun (quand la même langue est parlée), traduction linguistique (lorsqu'une personne ne comprend pas la langue des autres) et enfin traduction culturelle (quand les objets de la communication sont inconnus à l'un des

¹⁰⁰ J. W. Witek, *Dicionário Português-Chinês...*, p. 182.

¹⁰¹ Umberto Eco, *Dire presque la même chose : expériences de traduction* (Paris, Grasset, 2007), p. 16-17.

participants)¹⁰². Alors qu'en Europe les problèmes de traduction concernaient surtout les deux premiers niveaux, en Amérique et en Asie, le troisième se fit largement sentir. Pour réussir à traduire, donc, il fallait aux traducteurs une connaissance intime des langues en présence, ce que les missionnaires n'avaient pas au début de leurs missions. Comment faire ? Certains religieux auraient préféré éviter d'étudier les langues autochtones et n'utiliser que des interprètes. Mais d'autres s'étant penchés sur la question, comme José de Acosta, trouvèrent que ce n'était pas suffisant : les interprètes ne connaissaient pas assez profondément les dogmes chrétiens. Comme Valignano en Chine, Acosta avait compris que pour étendre le christianisme en Amérique (mais aussi pour enrichir leur vocabulaire), il fallait que les jésuites échangent avec les locuteurs natifs autochtones pour apprendre chacune de leur culture et de leur langue¹⁰³. Il fallait alors aux missionnaires non seulement traduire les mots, mais aussi le contexte culturel européen, en plus de « créer de toutes pièces des signifiants qui transportent dans la langue de l'Autre les vérités, les valeurs et le mode de pensée qui ne s'y trouve pas », ce qui ne se faisait pas sans heurts¹⁰⁴.

En effet, toute traduction est une négociation et présente nécessairement une marge d'infidélité par rapport au texte traduit. Cette marge dépend du traducteur, de ses connaissances et ses objectifs, des mots disponibles (certains mots ont plus d'une traduction possible, d'autres ne peuvent se traduire dans une autre langue), mais aussi des différences entre la culture de départ et celle d'arrivée. Des concepts comme la liberté,

¹⁰² R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 50.

¹⁰³ R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 61.

¹⁰⁴ Pierre Berthiaume, « Babel, l'Amérique et les Jésuites », dans Frank Lestringant, dir., *La France-Amérique, XVI^e - au XVIII^e siècles: actes du 35^e colloque international d'études humanistes* (Paris, Honoré Champion, 1998), p. 348. Pour cette problématique dans d'autres missions en Nouvelle-France, voir Sarah Rivett, « Learning to Write Algonquian Letters: The Indigenous Place of Language Philosophy in the Seventeenth-Century Atlantic World », *The William and Mary Quarterly*, 71, 4 (2014).

l'amitié, la mort ou Dieu – qui s'incarnent dans un contexte précis – sont difficiles à transférer d'une culture à l'autre et causent des problèmes de traduction. La traduction du sacré était particulièrement difficile et les missionnaires se sont heurtés partout au problème de traduction de la doctrine chrétienne. Si en Europe la traduction de la Bible en langue vernaculaire a été parfois difficile, il reste que le contexte culturel de cette traduction était semblable, ce qui n'était pas le cas dans les missions étrangères où la langue dans laquelle les missionnaires voulaient traduire les termes sacrés était déjà remplie de référents indigènes¹⁰⁵. Chez les peuples d'Amérique ou d'Asie, la pureté et l'orthodoxie du message chrétien, centrales pour l'image et l'identité du christianisme, devaient être préservées, mais ce n'était pas une tâche aisée¹⁰⁶.

Les jésuites étaient en cette matière un pilier du catholicisme post-tridentin, tout en étant reconnus – et parfois pointés du doigt – pour leur politique d'*accomodatio*. Prenons un seul exemple, qui a eu de grandes répercussions : « Dieu ». Pour les catholiques, Dieu est éternel, omniscient, omnipotent, concepts abstraits qui sont difficiles à traduire hors des cultures monothéistes. Les jésuites, dans leurs différentes missions tant en Amérique qu'en Asie, ont usé de trois stratégies pour traduire « Dieu¹⁰⁷ ». D'abord, par l'utilisation d'un mot émique, soit lié à un concept que les missionnés connaissaient, mais qui pouvait ne pas

¹⁰⁵ Lynne Long, *Translation and Religion: Holy Untranslatable?* (Clevedon, Multilingual Matters, 2005), p. 1.

¹⁰⁶ Antje Fluchter, « Translating Catechisms, Translating Cultures: An Introduction », dans Antje Fluchter et Rouven Wirbser, dir., *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World* (Leiden-Boston, Brill, 2017), p. 4.

¹⁰⁷ A. Fluchter, « Translating Catechisms... », p. 32. Plusieurs essais dans l'ouvrage *Translating Catechisms, Translating Cultures* traitent de la traduction et des difficultés de traduction de « Dieu » dans les missions jésuites et les missions d'autres ordres religieux. Renate Dürr explique que les franciscains utilisaient la plupart du temps des mots d'emprunt européens pour parler des termes sacrés chrétiens, tandis que les dominicains utilisaient principalement des mots autochtones (R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 73.). Voir aussi S. Kim, *Strange Names of God...*

bien convenir au sens catholique. Ensuite, par l'introduction du terme « Dieu » dans une langue européenne, comme *Dios*¹⁰⁸. Cette méthode avait l'avantage d'utiliser un terme orthodoxe, mais l'inconvénient de ne contenir aucun sens pour la culture d'accueil. Enfin, les missionnaires ont parfois introduit un néologisme formé à partir de la langue des missionnés, terme qui leur semblait alors familier, mais sans sens déjà stabilisé. Plusieurs de ces stratégies ont été utilisées, parfois au sein d'une même mission.

En Chine, les PP. Ruggieri et Ricci étudièrent les textes classiques pour se familiariser avec la langue et la culture des intellectuels de l'empire. Se basant sur leurs premiers apprentissages, ils utilisèrent pour « Dieu » le terme *Tian zhu* (Seigneur du Ciel), qui était aussi une divinité de second ordre du panthéon bouddhique, créant de la confusion quant à la spécificité des deux religions. Il fallut alors trouver un meilleur terme. Pour réussir à convertir les Chinois, le P. Ricci (le P. Ruggieri étant retourné en Europe en 1588) souhaita lier le Dieu chrétien et le « Souverain du Ciel », une déité ancienne du confucianisme qu'il considérait comme analogue, sinon identique, à Dieu¹⁰⁹. Pour Ricci, dans le confucianisme original, l'existence de Dieu comme divinité monothéiste était connue, mais avait été par la suite corrompue par les autres religions. Il utilisa ainsi, sur le conseil de ses amis chinois, un mot équivalant à « Dieu » : *Shangdi*. Ce faisant, selon Sangkeun Kim, il réalisa l'une des traductions missionnaires interculturelles les plus innovantes¹¹⁰. De plus, en s'alignant

¹⁰⁸ Hilary E. Wyss, *Writing Indians: Literacy, Christianity, and Native Community in Early America* (Amherst, University of Massachusetts, 2000), p. 17. Voir aussi, pour les mots choisis par le P. François Xavier au Japon, Joseph Dehergne, « Un problème ardu: le nom de Dieu en chinois », dans *Appreciations par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII^e siècle* (Paris, Les Belles lettres, 1983). Par ailleurs, un autre missionnaire en Chine, le P. Longobardi, va d'ailleurs proposer *Dousi* comme traduction chinoise de *Deus* (Ming Xing Wang, « Power and Translation: The Jesuits' Translation of the Christian God into Chinese », mémoire de maîtrise (traductologie), Université Concordia, 2004, p. 66.).

¹⁰⁹ M. X. Wang, « Power and translation... », p. 51; David Porter, *Ideographia: the Chinese Cipher in Early Modern Europe* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 2001), p. 110.

¹¹⁰ S. Kim, *Strange Names of God...*, p. 1.

avec les l'hétérodoxie de l'État et les traditions confucéennes, il s'assura de ne pas être mis au ban comme marginal¹¹¹. Toutefois, ce terme aussi a engendré son lot de problèmes. Pour l'*establishment* confucianiste, ce n'était pas là une option intéressante, car elle identifiait alors le dieu des barbares de l'Ouest avec le Souverain du Ciel. Pour les Européens catholiques opposés à Ricci, « ciel » s'entendait dans ce cas en opposition à « terre » et se trouvait donc dans le domaine matériel (et non spirituel), créant ainsi une identification partielle avec Dieu¹¹². Une fois mise sous étude par les élites religieuses européennes au XVII^e siècle, l'utilisation de *Shangdi* fut condamnée par le pape. Cet épisode jeta un discrédit sur la Compagnie de Jésus et fut suivi d'un autre problème de traduction qui mena plus tard à sa suppression, soit la querelle des rites. Lors de cette querelle concernant le droit ou non pour les convertis chinois de vénérer leurs ancêtres, jésuites et dominicains proposaient une prononciation différente d'un caractère définissant ces rites : pour les uns, il s'agissait de *ji* (relié au sacrifice), et pour les autres, de *zhai* (adoration)¹¹³. Après d'âpres disputes et l'intervention des Missions étrangères de Paris, le pape se rangea du côté des opposants aux jésuites... alors que l'empereur Kangxi obligeait tous les missionnaires européens à suivre la voie du P. Ricci. Au fait des querelles intestines entre les chrétiens, son successeur bannit le christianisme de Chine.

En Amérique du Sud, selon Sangkeun Kim, différentes stratégies ont été utilisées pour traduire les principes catholiques. Bernabé Cobo, missionnaire au Pérou, rapporte par

¹¹¹ Nicolas Standaert, « Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 1999), p. 361. L'auteur souligne toutefois que la plupart des jésuites par la suite évangélisèrent le peuple chinois, et non l'élite : ils usèrent des dialectes locaux et se distancèrent de l'orthodoxie de la cour en expliquant le christianisme.

¹¹² M. X. Wang, « Power and translation... », p. 43; S. Kim, *Strange Names of God...*, p. 2.

¹¹³ R. Po-Chia Hsia, « Language Acquisition... », p. 226.

exemple que les jésuites utilisaient le mot *Dios* pour évangéliser, comme demandé par José de Acosta. Toutefois, comme les langues locales ne possédaient pas de *d*, les Autochtones prononçaient *Tios*. Mais la traduction du divin allait au-delà de la prononciation :

The transliterated divine name of the Christian God in Quechua, “Dios”, alone could not be able to convey the meaning early European missionaries intended to transpose into the Peruvian semantic domains. The indigenous divine term, such as *Apu (Appo)*, had to be used alongside *Dios*, in the form of “*Appodios*”, to refer to the divine name of the Christian God in Quechua¹¹⁴.

De plus, des références à Viracocha et à Pachacamac comme « Dieu » apparaissaient souvent dans les pratiques et les écrits catholiques des Andes, puisque c'était, pour les peuples de cette région, la manière de nommer l'Être Suprême. Felipe Guamán Poma de Ayala, auteur de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, proposa pour sa part (afin de faire une traduction plus sensée pour les locuteurs du quechua) de mettre côte à côte *Dios* et le nom divin quechua *Runa Camac*. Plusieurs traductions étaient ainsi proposées pour « Dieu », mot et idée qu'il fallait expliquer. Les missionnaires durent trouver différents termes pour définir la divinité, certains étant des néologismes. Par exemple, « tout-puissant » fut traduit par *tucuy atipac* ou *llapa atipac* (« il surmonte tout »), mais une partie du sens était perdue dans la traduction. Des épithètes traditionnellement associées à la toute-puissance du souverain inca (roi divin, Fils du Soleil) furent plus utilisées¹¹⁵.

Les problèmes de traduction dans les missions de l'empire espagnol ne s'étaient pas réglés au XVI^e siècle et pouvaient, comme en Chine, avoir de graves conséquences. Au Paraguay, entre autres, encore dans les années 1640, le jésuite Antonio Ruiz de Montoya dut répondre à une accusation d'hérésie par l'évêque franciscain Bernardino de Cárdenas

¹¹⁴ S. Kim, *Strange Names of God...*, p. 94.

¹¹⁵ Alan Durston, *Pastoral Quechua : the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2007), p. 247.

pour la traduction de certains mots en guarani, dont « Dieu » qu'il traduisait par *Tûpâ*. Ce terme était auparavant associé aux « idoles » autochtones et donc considéré comme non conforme au christianisme¹¹⁶. Dans un texte d'apologie publié par la suite, Montoya favorisa le recours à l'étymologie pour bien comprendre le sens des mots et demanda de ne pas séparer l'usage des mots de leur contexte – colonial et pratique. Comme en Chine, donc, les élites sud-américaines côtoyées par les jésuites ne se sont pas laissées imposer des termes vides de sens, mais ont activement proposé des solutions de rechange s'insérant dans la langue et la culture locales, même si cela créait des frictions entre les différents ordres missionnaires. Comment les convertis faisaient-ils sens des mots? Comme l'ont montré, par exemple, Louise Burkhart et Serge Gruzinski, l'occidentalisation qui a accompagné l'entreprise coloniale, entre autres en matière de spiritualité, n'est pas fixe d'un endroit ou d'une personne à l'autre, et les Autochtones intégraient les importations d'Europe selon leur propre culture¹¹⁷.

Conclusion

Les raisons qui ont poussé les intellectuels et les États à examiner l'origine et la diversité des langues au début de l'époque moderne étaient donc multiples, de la recherche de la langue originelle au renforcement des monarchies. Les outils qui se sont développés dans le cadre de cette effervescence linguistique – dont les dictionnaires et les grammaires – étaient également divers et répondaient chacun à des buts précis. Les dictionnaires européens de l'époque moderne étaient donc non seulement des outils pédagogiques, des

¹¹⁶ Catherine Ballériaux, *Missionary Strategies in the New World, 1610-1690: An Intellectual History* (New York, Routledge, 2016), p. 53.

¹¹⁷ L. M. Burkhart, *The Slippery Earth...*; S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire...*

facilitateurs de communication, mais aussi des instruments utilisés par divers courants intellectuels et religieux.

Ainsi, s'élevant à partir du XVI^e siècle comme la langue du royaume, le français commença en même temps à s'étendre plus largement dans des provinces conquises et au-delà, avec notamment la diaspora des huguenots et les entreprises de colonisation et d'évangélisation¹¹⁸. Le problème de la langue devint alors un enjeu d'empire, mais la diversité des langues en France et dans son empire n'était pas incompatible avec l'éloge du pouvoir¹¹⁹. Dans les terres outre-Atlantique, dictionnaires et grammaires ont également été utiles à la diffusion du catholicisme par, entre autres, les missionnaires jésuites.

Les collèges jésuites, intimement liés aux missions d'évangélisation, furent des terrains fertiles pour s'initier à la lexicographie, ce qui servit les missionnaires envoyés aux quatre coins du monde qui durent apprendre une ou plusieurs langues étrangères, respectant ainsi les directives de l'Église et de la Compagnie de Jésus. L'apprentissage de ces langues en missions différait selon les époques, les interactions avec les peuples rencontrés et l'administration coloniale, ainsi que selon les relations entre les missionnaires eux-mêmes. Les conditions d'écriture, de publication et de circulation des documents ont également varié entre l'Europe, l'Asie et l'Amérique. Mais partout, la maîtrise du langage fut essentielle tant dans les petites interactions quotidiennes que pour l'expansion des empires¹²⁰. Au fil des siècles, la traduction d'une langue et d'une culture à l'autre, à laquelle

¹¹⁸ P. Burke, *Languages and Communities...*, p. 86.

¹¹⁹ Paul Cohen, « Langues et pouvoirs politiques en France sous l'Ancien Régime: cinq anti-lieux de mémoire pour une contre-histoire de la langue française », dans Serge Lusignan, France Martineau, Yves Charles Morin et Paul Cohen, dir., *L'introuvable unité du français : contacts et variations linguistiques en Europe et en Amérique (XII^e-XVIII^e siècle)* (Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2011).

¹²⁰ C'est encore le cas aux XVIII^e et XIX^e siècles. Voir S. P. Harvey, *Native Tongues...*

les jésuites participèrent, fit beaucoup plus que simplement diffuser de l'information : elle a aussi encouragé des changements d'attitude ou de mentalité, les modifiant en profondeur¹²¹.

¹²¹ Peter Burke, « Translating the Language of Architecture », dans Jane Tylus et Karen Newman, dir., *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia-Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015), p. 44.

Chapitre 2. « Bien des langues *«a8ennennondachon¹»* : contacts linguistiques en Nouvelle-France

Les contacts linguistiques en Amérique du Nord-Est entre les différents peuples autochtones prenaient plusieurs formes. Par exemple, ils pouvaient communiquer grâce à un langage des signes ou des interprètes, comme des enfants échangés pour faire une immersion la culture de leur famille d'accueil ou des ennemis réduits en esclavage qui apprenaient le(s) langage(s) de leur(s) maître(s) afin de servir d'interprètes dans les rituels de diplomatie². Ces échanges se sont étendus avec l'arrivée des Européens, comme les Vikings, qui se sont établis au Groenland et à Terre-Neuve entre le XI^e et le XIII^e siècle, ont rencontré des gens de Thulé et ont laissé des traces linguistiques de ces contacts. Certains mots en kalaallitsut pourraient notamment provenir de termes norrois comme *sava* (mouton)³. Bien après que les Vikings eurent quitté l'Amérique, des peuples comme les Mi'kmaq, les Nêhiraw, les Iroquoiens du Saint-Laurent et Inuits ont rencontré des pêcheurs de morue et des chasseurs de baleine qui ont commencé à se rendre dans le golfe du Saint-Laurent à la fin du XV^e siècle ou au début du XVI^e siècle. Ces contacts entre Autochtones et Européens s'étendirent ensuite à l'intérieur du continent.

Si Jacques Cartier fut le premier explorateur européen à se rendre dans la vallée du Saint-Laurent en 1535, ce n'est qu'en 1608 que Samuel de Champlain installa la première habitation permanente à Québec. La principale occupation des marchands français qui

¹ Ms. 60, f^o 195 r^o.

² C. Carayon, « The Gesture Speech of Mankind... », p. 61; Brett Rushforth, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slavery in New France* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012).

³ Louis-Jacques Dorais, *The Language of the Inuit: Syntax, Semantics, and Society in the Arctic* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010), p. 217.

avaient obtenu le monopole du commerce en Nouvelle-France était la traite avec les peuples autochtones comme les Nêhiraw⁴. En 1627 (et jusqu'en 1663), ce monopole revint à la Compagnie des Cent-Associés, fondée par le cardinal de Richelieu (le même qui a fondé l'Académie française), contre l'engagement d'installer des colons et de travailler à la conversion des Autochtones. Deux ans plus tard, la Compagnie dut mettre ses activités en veilleuse quand Québec fut prise par les frères Kirke. Lorsque la jeune colonie fut rétrocédée à la France en 1632, le commerce, ainsi qu'une lente colonisation, reprit. C'est dire que les premiers contacts linguistiques dans la colonie furent surtout relatifs aux activités entourant la traite entre Autochtones et Européens. Mais un petit groupe de religieux, jésuite en Acadie en 1611 et récollets à Québec en 1615, dût s'intéresser aussi à la traduction du sacré. Comme les langues autochtones étaient prépondérantes dans les communications entre les peuples, les Européens ont dû trouver une manière de se joindre à la conversation. Comment? D'abord en obtenant l'aide de truchements autochtones (captifs ou libres), puis en se fiant à des truchements français ou en apprenant eux-mêmes un pidgin ou l'une des langues autochtones de la région⁵. Cette communication était essentielle pour les Français, qu'ils soient religieux (et religieuses⁶), fonctionnaires, commerçants, habitants ou explorateurs, puisque rester muet aurait signifié la perte de profits commerciaux, d'alliances et de l'évangélisation, ou aurait simplement rendu périlleux leur survie en Amérique du Nord. Bien que plusieurs Autochtones aient appris le

⁴ Voir Sylvie Vincent et Joséphine Bacon, *Le récit de Uepishtikueiau : l'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue* (Québec, Recherches amérindiennes au Québec, 2003).

⁵ Bertrand Gervais, « Le territoire par le truchement de la langue : l'exemple de Samuel de Champlain », dans Michèle Duchet et Jean Rousseau, dir., *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e et XVIII^e siècles) : actes du Colloque de décembre 1988 à Fontenay aux Roses* (Saint-Cloud, École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, 1992), p. 60.

⁶ Marie de l'Incarnation par exemple s'était mise également à l'étude des langues et a écrit au moins un dictionnaire wendat. Elle a eu comme professeur de cette langue le P. Bressani (M. Barbeau, *Trésor des anciens Jésuites...*, p. 27).

français, ce sont les Européens qui ont surtout dû s'initier à leurs langues⁷. C'était particulièrement vrai dans le cas du wendat, *lingua franca* des nations tant iroquoiennes qu'algonquiennes et même des Winnebago⁸.

Dans un premier temps ce chapitre se penchera sur trois types d'acteurs non jésuites qui ont joué un rôle important dans les rencontres linguistiques en Nouvelle-France, soit les pêcheurs, les truchements et les récollets. Par la suite, je détaillerai comment les jésuites ont utilisé le savoir des pêcheurs, des premiers truchements et des religieux pour commencer leur apprentissage des langues autochtones, et comment ils ont systématisé cet apprentissage, qui faisait d'ailleurs l'objet d'une volumineuse correspondance.

Pêcheurs, truchements et récollets : pionniers européens de l'apprentissage linguistique en Nouvelle-France

Les pêcheurs

De 1550 à 1600, c'était près de 20 000 hommes et garçons européens qui traversaient l'Atlantique chaque année pour profiter des ressources maritimes (morue et baleines) des côtes du Nord-Est de l'Amérique, soit environ 12 000 Français dans 500 navires, 5 000 Basques dans 200 navires, 3 500 Anglais dans 150 navires, sans compter en plus quelques Portugais⁹. Ces milliers d'Européens rencontrèrent – à Terre-Neuve, sur la côte du Labrador, sur les rives du Saint-Laurent – différents peuples, dont les Inuit, les Nêhiraw,

⁷ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)* (Paris, Fayard, 2003), p. 225.

⁸ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 97.

⁹ Claude Chapdelaine et Brad Loewen, *Contact in the 16th Century: Networks Among Fishers, Foragers and Farmers* (Gatineau, Canadian Museum of History, 2016), p. 3.

les Mik'maq, les Béothuk et les Iroquoiens du Saint-Laurent, avec lesquels ils eurent des relations d'échanges, mais aussi des conflits.

Rapidement, des pidgins (langues de relation créées à partir de systèmes linguistiques simplifiés) furent créés afin de permettre la communication entre ces peuples de langues différentes. L'impact de ces pidgins fut durable. En 1633 encore, le jésuite Paul Lejeune à Québec le note dans sa *Relation* :

J'ay remarqué, dans l'estude de leur langue, qu'il y a un certain barragouin entre les François et les sauvages, qui n'est ny françois ny sauvage; et cependant, quand les François s'en servent, ils pensent parler sauvage, et les sauvages en l'usurpant croient parler bon françois¹⁰.

L'apport européen principal de ces pidgins provient du basque, par exemple *echpada* (de *ezpata* ou « épée ») ou *Irikoa/Irukoa* (*Iroquois*); ce dernier mot signifierait d'ailleurs, selon Brad Loewen, non pas « tueurs » comme on l'a longtemps pensé, mais « citoyens » ou « ceux de la ville fortifiée », ce qui met ainsi en lumière l'existence un partenariat entre les deux peuples¹¹. Comme ces *Irikoa* voyageaient l'été jusqu'à Gaspé et même jusqu'au détroit de Belle Isle, ils ont été en contact avec les Basques, avec lesquels ils ont établi des relations. L'apport autochtone aux pidgins provenait surtout du contact avec les Mi'kmaq ou les Nêhiraw, comme *sagamo* (chef) tiré de *oukhimau*¹². Le terme basque *Zurikoa* (« ceux du pays blanc », « Souriquois » en français), utilisé pour désigner les Mi'kmaq

¹⁰ L. Campeau, *Établissement...*, p. 419. Par les mots que Lejeune choisit (les Français se *servent* du pidgin et les Autochtones l'*usurpent*), il semble que le jésuite donne aux Français le crédit pour la création et l'utilisation de ce langage.

¹¹ Robert Vézina, « “Mots américains, tournures barbares et expressions sauvages” : la rencontre linguistique entre Amérindiens et francophones », dans Gilles Havard et Mickaël Augeron, dir., *Un continent en partage : cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français* (Paris, Les Indes savantes, 2013); Brad Loewen, « Intertwined Enigmas: Basques and Saint Lawrence Iroquoians in the Sixteenth Century », dans Claude Chapdelaine et Brad Loewen, dir., *Contact in the 16th Century: Networks among Fishers, Foragers and Farmers* (Gatineau, Canadian Museum of History, 2016), p. 61.

¹² Peter Bakker, « “The Language of the Coast Tribes is Half Basque”: A Basque-American Indian Pidgin in Use between Europeans and Native Americans in North America, ca. 1540-ca. 1640 », *Anthropological Linguistics*, 31, 3-4 (1989), p. 123.

serait pour sa part une traduction littérale de *Wabanaki* (« les gens du pays de l'aube »), le nom des peuples fédérés Mi'kmaq et Abénaki pour se désigner eux-mêmes¹³.

Des objets de ces premiers échanges avec les Européens se sont rendus jusque dans la région des Grands Lacs, tout comme du matériel linguistique¹⁴. John Steckley propose, par exemple, que le terme en wendat pour désigner les Algonquins (*hotichašata* ou une variante) vienne des Iroquoiens du Saint-Laurent¹⁵. Inversement, des termes provenant du pidgin basque-algonquien comme *orignac* (original) ont été adoptés plus tard par les colons français¹⁶. Certains mots que l'on retrouve dans les dictionnaires jésuites sont donc issus des premiers contacts entre différents peuples européens et autochtones au XVI^e siècle.

Les truchements

Les Français installés en Amérique du Nord-Est devaient communiquer avec les Autochtones sur divers sujets : pour faire la traite, oui, mais aussi pour obtenir les accords nécessaires à leur installation et à leurs explorations, pour demander de l'aide ou des informations ou encore pour établir des alliances. La connaissance d'un pidgin ne pouvait satisfaire la précision exigée par de tels objectifs, et il fallut aux Français, ou à certains d'entre eux, apprendre une ou plusieurs langues des nations rencontrées. Samuel de Champlain, par exemple, n'apprit jamais à communiquer directement avec les Nêhiraw ou les Wendat, mais employa des truchements, qu'il mentionne d'ailleurs assez peu (comme

¹³ B. Loewen, « Intertwined Enigmas... », p. 59.

¹⁴ Ronald F. Williamson, Meghan Burchell, William A. Fox et Sarah Grant, « Looking Eastward: Fifteenth- and Early Sixteenth-Century Exchange Systems of the North Shore Ancestral Wendat », dans Claude Chapdelaine et Brad Loewen, dir., *Contact in the 16th Century: Networks among Fishers, Foragers and Farmers* (Gatineau, Canadian Museum of History, 2016).

¹⁵ J. Steckley, « Des Iroquoiens du Saint-Laurent... », p. 20.

¹⁶ R. Vézina, « Mots américains... », p. 258.

la plupart des voyageurs ou des administrateurs) malgré leur travail essentiel¹⁷. Un bon interprète était en effet, comme le souligne Laura J. Murray, un interprète invisible¹⁸. C'est pourquoi ils sont demeurés assez peu connus, jusqu'au travail de Gilles Havard sur les coureurs des bois¹⁹.

Ces truchements étaient de jeunes hommes, comme Étienne Brûlé (arrivé en 1608), Nicolas Marsolet (en 1613), Jean Nicollet (en 1618), Jean Richer (en 1621) ou encore Olivier Letardif (en 1626)²⁰. Entre 1610 et 1629, une douzaine de ces jeunes hommes furent envoyés hiverner dans une communauté autochtone par leurs supérieurs – une telle mise en apprentissage était d'ailleurs courante dans le monde marchand en Europe²¹. Grâce à leur flexibilité et leur ouverture, les truchements furent parmi ceux qui apprirent les langues autochtones le plus rapidement. Comme l'explique Margaret J. Leahey, « students who want to acquire not only the language of the other, but also are willing to “adopt appropriate features of behavior which characterize members of another linguistic community,” according to the researchers, learn much more quickly and efficiently than those who do not have a strong positive attitude toward the language community²² ».

¹⁷ Céline Bonnotte, « Le truchement dans les récits de voyageurs : interprète et personnage médiateur de l'espace frontalier », *@nalyse*, 10 (2015), p. 133. Mais on trouve tout de même des exemples de leur travail dans les *Relations*.

¹⁸ Laura J. Murray, « Vocabularies of Native American Languages: A Literary and Historical Approach to an Elusive Genre », *American Quarterly*, 53, 4 (2001), p. 593.

¹⁹ G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*. Voir aussi Peter Laurence Cook, « Les voyes de douceur et d'insinuation: French-Amerindian policy on New France's western frontier, 1703-1725 », mémoire de maîtrise (histoire), Université d'Ottawa, 1993.

²⁰ L. Campeau, *Établissement...*, p. 141.

²¹ James Axtell, « Babel of Tongues: Communicating with the Indians in Eastern North America », dans Edward G. Gray et Norman Fiering, dir., *The Language Encounter in the Americas, 1492-1800* (New York, Berghahn, 2000), p. 46; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 25.

²² M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... », p. 66.

En vivant avec les communautés autochtones, parfois en épousant une femme autochtone avec qui apprendre la langue « sur l'oreiller », ces jeunes hommes se sont plongés dans la culture de leurs hôtes, modelant leur comportement sur celui de ces derniers²³. Ils ont aussi pu bénéficier de l'aide de leur famille adoptive pour acquérir les connaissances linguistiques. De plus, les truchements n'essayaient pas de changer le mode de vie de ceux qui les accueillait ou de prendre leurs ressources, ce qui devait leur assurer un meilleur accueil qu'aux missionnaires²⁴. Au contraire, ils servaient aussi d'otages. Enfin, ils s'inséraient d'autant mieux dans leur société d'accueil que l'échange d'enfants était un rituel commun dans plusieurs communautés autochtones, dont les Wendat, pour renforcer les liens entre elles²⁵.

Par exemple, quand Champlain demanda des hommes en 1610 pour apprendre la langue des Algonquins et des Wendat, Étienne Brûlé (qui avait environ 18 ans) se porta volontaire²⁶. L'Algonquin Iroquet promit de l'emmener avec lui à Wendake, en échange de quoi Champlain reçut la garde d'un jeune Wendat nommé Savignon, afin que ce dernier apprenne le français et puisse rapporter à sa communauté des informations sur la France, puisqu'il allait être le premier Wendat à s'y rendre²⁷. Savignon reçut, selon ses dires, un bon traitement en France, mais jugea ridicules les querelles entre Français (puisque dans sa culture, les disputes verbales et les interruptions étaient mal vues) et fut horrifié des châtements corporels, notamment sur les enfants, alors qu'à Wendake, les enfants ne

²³ Jean Delisle, « Les pionniers de l'interprétation au Canada », *Histoire de la traduction au Canada*, 22, 1 (mars 1977), p. 10.

²⁴ J. Axtell, « Babel of Tongues... », p. 19.

²⁵ J. Axtell, « Babel of Tongues... », p. 45.

²⁶ G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 25.

²⁷ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660* (Montreal, McGill-Queen's University Press, 1976), p. 261.

recevaient jamais de punitions corporelles²⁸. Gabriel Sagard écrivit de Savignon qu'il était trop vieux pour apprendre le français – ce qui signifie plutôt que le jeune homme n'était pas enclin à apprendre cette langue à la manière des religieux²⁹. En 1611, les deux nouveaux truchements (qui parlaient déjà assez bien la langue de l'autre) retrouvèrent leur peuple respectif. Brûlé continua ensuite de faire l'aller-retour entre les communautés wendat et les établissements français et fit diverses expéditions vers l'intérieur du continent – il résida notamment quelque temps dans un village haudenosaunee et en apprit aussi la langue –, prenant goût aux mœurs et aux habits du pays. Cet « ensauvagement » inquiéta d'ailleurs les autorités civiles et religieuses et fût dénoncé.

Un autre exemple de truchement autochtone est Amantacha. Ce jeune Wendat (ou peut-être un Iroquoien du Saint-Laurent élevé parmi les Wendat³⁰) était allé en France en 1626, avec la permission de son père, alors qu'il avait 16 ans³¹. Il y avait appris à lire et à écrire en plus d'être baptisé sous le nom de Louis de Sainte-Foi à Rouen, le 12 août 1627. L'année suivante, lors de la traversée qui devait le ramener chez lui, il fut capturé et amené à Londres par les Anglais (et considéré comme « prince du Canaday »). Il put finalement se rendre à Québec (sous occupation anglaise) en 1629, puis retourner à Wendake accompagné d'Étienne Brûlé. Quand les Français revinrent en Amérique du Nord, Amantacha voulut aider son peuple à se lier avec ces derniers, notamment en collaborant avec les jésuites.

²⁸ Ainsi les Français ont dû expliquer aux Wendat que l'« on se sert du fouet à l'égard des enfans qui n'ont point d'esprit pour les faire craindre et pour leur faire venir de l'esprit » (Ms. Potier 1751, p. 68).

²⁹ B. G. Trigger, *The Children of Aataentsic...*, p. 263.

³⁰ J. Steckley, « Des Iroquoiens du Saint-Laurent... », p. 20.

³¹ Emma Anderson, *La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2009), p. 303.

En un an ou deux, les Français envoyés vivre parmi les nations autochtones réussissaient souvent à manier habilement la langue de leur village d'accueil, à faire des discours dans un style oratoire familier à leur auditoire, et plus largement à adopter et à comprendre les symboles et les valeurs de leurs hôtes, et à être transformés par elles, en plus d'apprendre comment survivre et se déplacer en Amérique du Nord³². Une fois la langue acquise, ils servaient non seulement d'interprètes, mais pouvaient aussi fournir des informations sur les cultures ou les territoires rencontrés et encourager les communautés avec lesquelles ils étaient en contact à faire du commerce avec les Français. Leur rôle était donc politique et commercial. Selon Paul Cohen, le travail de ces intermédiaires était essentiel à la sécurité, à la prospérité, à la stabilité et à la vie sociale quotidienne de la Nouvelle-France : il était la clé de l'influence française en Amérique du Nord³³.

Les truchements refusaient toutefois de partager leurs connaissances. Nicolas Marsolet, par exemple, « n'avait jamais voulu communiquer à personne la cognoissance qu'il avoit de ce langage [il a appris entre autres le nêhirawêwin], non pas mesme aux révérends Pères Récolects, qui depuis dix ans n'avoient cessé de l'en importuner », donnant comme raison « qu'il avoit juré qu'il ne donneroit rien du langage des sauvages à qui que ce fût³⁴. » Il accepta finalement de servir de tuteur linguistique au jésuite Charles Lalemant, pour des raisons personnelles (éviter de devoir repasser en France ou assurer ses gages)³⁵. Brûlé accepta aussi d'enseigner le wendat aux jésuites après avoir manqué de peu (pour cause de maladie) le navire qui devait le ramener en France, où il dut néanmoins se rendre

³² Jacques Mathieu, « La naissance d'un nouveau monde », dans Michel Plourde et Pierre Georgeault, dir., *Le français au Québec : 400 ans d'histoire et de vie* (Montréal, Fides, 2008), p. 52.

³³ P. Cohen, « The Power of Apprehending "Otherness"... », p. 236.

³⁴ Le P. Charles Lalemant au P. Jérôme Lalemant. Kébec, 1er août 1626 - à Paris et *Relation* de 1633 dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 147 et 418.

³⁵ M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... », p. 61; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 31.

l'année suivante pour accompagner Amantacha. Bref, Marsolet et Brûlé savaient la valeur de leurs connaissances linguistiques et comment les monnayer.

À partir des années 1630, les truchements perdirent de leur prestige puisque les marchands wendat, algonquins et d'autres peuples avaient pris l'habitude de se rendre dans les forts français et parce que les jésuites considéraient le comportement de ces laïcs comme un mauvais exemple pour ceux auxquels ils tentaient d'inculquer la foi et un bon comportement catholique³⁶. Plusieurs truchements ont néanmoins gravi les échelons sociaux. Olivier Letardif, par exemple, qui avait appris plusieurs langues, dont celle des Wendat, fut commis principal et truchement du gouverneur Montmagny, comme en ce festin du 15 décembre 1637 :

Chacun aiant pris place, monsieur le Gouverneur, accompagné de plusieurs François, leur fit dire par le sieur Olivier [Letardif], truchement, qu'il estoit bien à l'aise de de ce qu'ils se comportoient fort paisiblement [...] ³⁷.

Letardif avait par ailleurs acquis en 1637 un huitième de la seigneurie de Beaupré (en copropriété avec Nicollet) et devint plus tard juge seigneurial de Beaupré³⁸. Marsolet pour sa part s'est vu concéder une seigneurie à Bellechasse et s'est rapproché de la noblesse par les mariages de ses filles. Il existait ainsi une possibilité d'ascension sociale pour les truchements.

Ces hommes avaient donc des connaissances approfondies, quoique non littéraires, de langues comme le nêhirawêwinet le wendat. Ils les parlaient couramment, mais ne se sont pas contraints à leur étude systématique, qui était plus l'apanage des missionnaires.

³⁶ G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 33.

³⁷ *Relation de 1637* dans Lucien Campeau, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)* (Rome-Québec, Monumenta hist. Soc. Iesu-Presses de l'Université Laval, 1987), p. 573.

³⁸ P. Cohen, « The Power of Apprehending "Otherness"... » , p. 232; G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 34.

Beaucoup de truchements n'ont toutefois laissé aucune trace écrite. On ne connaît Étienne Brûlé que par les écrits de Champlain ou de religieux comme Gabriel Sagard. Jean Nicollet avait selon le P. Lejeune, composé « quelques mémoires de sa main qui pourront paroître un jour, touchant les Nipisiriniens, avec lesquels il a souvent hyverné », mais ils ont été perdus³⁹. Nicolas Marsolet savait aussi lire et écrire, tout comme Nicolas Perrot⁴⁰. Arrivé en Nouvelle-France vers 1660, ce dernier était selon François-Xavier de Charlevoix :

un Homme d'esprit, d'assez bonne Famille, & qui avoit quelque étude. La nécessité l'avoit obligé de se mettre au service des Jesuites, ce qui lui avoit donné occasion de traiter avec la plûpart des Peuples du Canada, & d'apprendre leur Langue. Il s'en étoit fait estimer, & peu à peu il s'étoit insinué dans leur esprit de telle sorte, qu'il leur persuadoit aisément tout ce qu'il vouloit⁴¹.

Voyageant jusqu'à l'ouest des Grands Lacs, Perrot travailla entre autres comme interprète des Français – notamment lors de la « prise de possession » de Saint-Lusson en 1671 au Sault-Sainte-Marie – en plus d'avoir fondé en 1667 une compagnie commerciale avec trois autres personnes pour faire la traite des fourrures, et peut-être de travailler parfois comme domestique. Perrot rédigea un mémoire, au bénéfice des chefs de la colonie ou de sa propre initiative, à l'aide de notes accumulées durant ses voyages. Son texte fut publié pour la première fois en 1854 sous le titre de *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des Sauvages de l'Amérique septentrionale*⁴². Il y décrit les coutumes de plusieurs nations, les guerres, l'implication des Français, sans pourtant jamais écrire sur la langue. Son but n'était pas de rédiger un ouvrage linguistique, mais un commentaire sur la conduite que les

³⁹ Cité dans G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 28.

⁴⁰ G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 28.

⁴¹ Charlevoix cité dans Nicolas Perrot et Pierre Berthiaume, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004).

⁴² N. Perrot et P. Berthiaume, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages*

Français auraient dû face aux peuples autochtones. Certains interprètes savaient donc écrire, d'autres non, mais aucun n'a laissé de documents linguistiques.

Les récollets

En 1615, un petit groupe de récollets de Paris (les PP. Denis Jamet, Jean Dolbeau et Joseph Le Caron, ainsi que le frère Pacifique Duplessis) mit sur pied la première mission d'évangélisation de la vallée du Saint-Laurent. Ils œuvrèrent surtout à Québec, où ils servaient les Français et, après 1620, accueillait quelques enfants nêhiraw dans leur couvent/séminaire. Certains enfants furent envoyés en France pour y être instruits. Ce fut le cas de Pastedechouan qui fit la traversée dès 1618. Pour le peuple nêhiraw, le garçon de 11 ans était un agent économique et politique. Pour les récollets, son instruction et son baptême sous le nom de Pierre-Antoine permettaient d'attirer l'attention des dévots français et de faire la promotion de leur travail missionnaire⁴³. Pastedechouan en France apprit la religion catholique, le français, le latin et la culture européenne. Il fut aussi professeur, aidant le récollet Gabriel Sagard à s'initier, quoique difficilement, au nêhirawêwin. En 1623, le religieux emporta avec lui en Nouvelle-France un dictionnaire « composé & écrit de la propre main de pierre anthoine, nostre Canadien »⁴⁴. Pastedechouan revint pour sa part en Amérique en 1625 avec le récollet Joseph de La Roche D'Aillon et des jésuites (les PP. Brébeuf, Massé et Lalemant).

Comme les truchements, les récollets s'installèrent dans des communautés autochtones pour en apprendre la culture et la langue⁴⁵. Dès 1615 le P. Le Caron passa

⁴³ E. Anderson, *La trahison de la foi...*, p. 93.

⁴⁴ Le Clercq, *Premier établissement*, cité dans E. Anderson, *La trahison de la foi...*, p. 120.

⁴⁵ J. Axtell, « Babel of Tongues... », p. 42.

quelque temps à Wendake et commença la rédaction d'un dictionnaire⁴⁶. En 1623, Joseph Le Caron, Gabriel Sagard et Nicolas Viel y séjournèrent à leur tour plusieurs mois⁴⁷. Les récollets furent donc aussi confrontés à une barrière linguistique et durent trouver des moyens de la surmonter, en mettant entre autres par écrit les acquis de leur apprentissage. En quelques années, les PP. Le Caron et Viel rédigèrent des notes linguistiques, un premier manuscrit rudimentaire de quelques langues autochtones, dont le wendat⁴⁸. Une partie de ce manuscrit fut probablement incorporée dans *Dictionnaire de la langue huronne* que Sagard publia dans *Le grand voyage du pays des Hurons*. Il s'agit du plus ancien dictionnaire d'une langue autochtone d'Amérique du Nord parvenu jusqu'à nous. En plus d'utiliser le savoir de ses confrères et de certains truchements avec qui il entretenait de bonnes relations, Sagard a appris le wendat grâce à l'aide des locuteurs natifs de la nation attigeenongnahac ou arendahronon⁴⁹ :

[...] j'écrivois, & observant soigneusement les mots de la langue, que j'apprenois, j'en dressois des mémoires que j'estudiois, & repetois devant mes Sauvages, lesquels y prenoient plaisir, & m'aydoient à m'y perfectionner avec une assez bonne méthode, m'y disant souvent [...] *Asséhoua, Agnonra, & Séatonqua*: Gabriel, prends ta plume & écris, puis ils m'expliquoient au mieux qu'ils pouvoient ce que je desirois sçavoir d'eux.

Et comme ils ne pouvoient parfois me faire entendre leurs conceptions, ils me les demonstroient par figures, similitudes & démonstrations extérieures, parfois par discours, & quelquesfois avec un baston, traçant la chose sur la terre, au mieux qu'ils pouvoient, ou par le mouvement du corps, n'estans pas honteux

⁴⁶ Rudiger Schreyer, « "Take Your Pen and Write": A Documented Sketch of the Beginnings of Huron Linguistics », dans Even Hovdhaugen, dir., ... *And the Word Was God. Missionary Linguistics and Missionary Grammar* (Munster, Nodus Publikationen, 1996), p. 8.

⁴⁷ Le séjour est rapporté en partie par le frère Sagard dans *Le Grand Voyage du Pays des Hurons* (Paris, Denys Moreau, 1632).

⁴⁸ Une copie de ce document fut présentée en 1625 au roi Louis XIII par George Le Baillif, procureur des missions récollets au Canada, mais tant les originaux et que la copie sont aujourd'hui perdus. V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*, p. 19.

⁴⁹ Par exemple : Le P. Joseph de la Roche d'Aillon [récollet] raconte à un ami : « Là je leur fis dire [aux Wendat] par le truchement que j'étois venu de la part des François [...] » (L. Campeau, *Établissement...*, p. 169); Jack Warwick et Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons suivi du Dictionnaire de la langue huronne* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998), p. 63; John Steckley, *Gabriel Sagard's Dictionary of Huron* (Merchantville, Evolution Publishing, 2010).

d'en faire de bien indécents, pour se pouvoir mieux donner à entendre par ces comparaisons [...] ⁵⁰.

Interprètes, prise des notes, aide des Autochtones, communication verbale et non verbale, à la lecture du récit de Sagard, il est clair que plusieurs stratégies mises en place par les jésuites pour s'initier aux langues autochtones ont été aussi utilisées par les récollets. Toutefois, comme les missionnaires bougeaient beaucoup d'une région à l'autre et d'un continent à l'autre (les retours en France étaient fréquents), la progression de leur apprentissage linguistique en souffrit ⁵¹.

Premiers apprentissages des jésuites : récollets et truchements

En 1610-1611, le prêtre Jessé Flesché débarqua en Acadie et baptisa plusieurs Mi'kmaq sans toutefois avoir le temps d'apprendre leur langue ni de bien communiquer les principes de la foi catholique. Pour communiquer, il devait se reposer sur les connaissances de Charles de Biencourt de Saint-Just, fils de Poutrincourt (lieutenant-gouverneur de l'Acadie). Les prochains religieux à se rendre en Acadie furent en 1611 les jésuites Pierre Biard et Ennemond Massé, qui commencèrent rapidement à apprendre le mi'kmaq par plusieurs stratégies (hivernement, utilisation de signes, partage de leurs notes). Ils furent rejoints en 1613 par le P. Quentin et le F. Du Thet. En plus de recevoir l'aide de Biencourt, Biard essaya d'employer un Mi'kmaq pour apprendre sa langue, mais dut arrêter quand le manque de vivres ne lui permit plus d'offrir de la nourriture en

⁵⁰ Jack Warwick et Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons suivi du Dictionnaire de la langue huronne* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998), p. 164.

⁵¹ Paul-André Dubois et Dorothée Kaupp, « Les récollets en Nouvelle-France : portraits et tableaux », dans Paul-André Dubois, dir., *Les récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018), p. 19.

paiement de son tuteur⁵². Biard exprime aussi sa frustration de devoir faire milles signes pour obtenir la traduction d'un seul mot. Il avait un plan d'apprentissage en trois étapes : apprentissage du mi'kmaq, description de la langue dans des ouvrages didactiques et traductions de prières et de textes religieux que les missionnés pourraient apprendre par cœur⁵³. Toutefois, il ne connut pas les conditions ni n'eut le temps pour réaliser son programme, puisque les Français furent chassés d'Acadie par les Anglais en 1613.

Au fait des ennuis linguistiques déjà rencontrés par leurs collègues en Asie, en Amérique du Sud ou en Acadie, les jésuites qui débarquèrent à Québec en 1625 s'attendaient à des problèmes de communication. Mais même sans être une surprise, la barrière linguistique qu'ils rencontrèrent constituait un épineux problème à résoudre. Suivant les conseils d'Ignace de Loyola et l'expérience acquise ailleurs par leur compagnie, les missionnaires de la vallée du Saint-Laurent tâchèrent rapidement de « bien posséder la langue » de leurs hôtes afin d'exercer au mieux leur apostolat, quitte à délaissier leurs autres tâches⁵⁴. Presque tout le temps des jésuites au début des missions fut donc dédié à l'apprentissage des langues autochtones⁵⁵. Ce n'est pas dire qu'aucune communication n'était possible autrement : l'usage de gestes était un moyen de communication de base très utile. Dans la *Relation* de 1635 par exemple, on lit que des Wendat « leur faisoient signe [aux jésuites qui voulaient embarquer avec eux] qu'il faudroit bien remuer l'aviron⁵⁶ ». L'attitude générale et le recours à des interprètes permettaient aussi des

⁵² M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... », p. 107-110.

⁵³ Éva Guillorel, « Gérer la “confusion de Babel” : politiques missionnaires et langues vernaculaires dans l'Est du Canada (XVII^e-XIX^e siècles) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 66, 2 (2012), p. 180.

⁵⁴ « Ils [les jésuites] tâcheront de bien posséder la langue, d'avoir vu et d'avoir sous la main les choses qui leur seront plus utiles pour ce ministère et de s'aider de tous les moyens qui conviennent pour s'en acquitter mieux et avec plus de fruit pour les âmes. » I. de Loyola, *Écrits...*, p. 493.

⁵⁵ L. Campeau, *Établissement...*, p. 133, 147 et 507.

⁵⁶ L. Campeau, *Fondation...*, p. 78.

échanges, fussent-ils sommaires⁵⁷. Toutefois, pour comprendre les langues et les cultures autochtones afin de vivre parmi leurs hôtes – mais aussi pour les intégrer et les convertir dans le but qu’ils se conforment aux idéaux catholiques⁵⁸ –, les missionnaires durent apprendre eux-mêmes les langues autochtones. Pour ce faire, ils se reposèrent d’abord sur les Européens ayant de l’expérience en la matière, soit les récollets et les truchements.

Les récollets étaient établis dans la colonie depuis dix ans quand les jésuites arrivèrent à Québec à leur requête⁵⁹. Leur arrivée répondait « non pas à un problème linguistique à résoudre, mais surtout à la question du financement de la mission canadienne. Ne pouvant recevoir de legs en propre selon leur règle, les Récollets s’en remettent alors aux Jésuites pour prendre le relais à ce niveau⁶⁰ ». Il y eut une réelle cohabitation et collaboration entre les deux ordres religieux :

le premier hiver se passa donc à « communiquer aux Reverends Peres Jesuites non seulement toutes les connoissances, & les lumieres [que les récollets ont] du païs ; mais encore leurs Dictionnaires, dont on fit une revueë tres exacte, pour servir de preparatif aux projets, qu’ils formerent ensemble pour la conquête des ames »⁶¹.

Ces manuscrits furent vraisemblablement intégrés dans les premiers dictionnaires jésuites⁶². Les religieux des deux ordres firent aussi des missions ensemble : en 1626, les jésuites Jean de Brébeuf et Anne de Nouë accompagnèrent le récollet Joseph de la Roche

⁵⁷ Dans la *Relation* de 1637 : « Quand vous rencontrez en chemin quelque sauvage, comme vous ne pouvez encore leur donner de belles paroles, au moins faites-leur bon visage [...] » et « Ses sauvages [au domestique Mathurin, malade, laissé sur la rive en cours de route] luy firent entendre par signe, le mieux qu’ils purent, qu’ils le jugeoient trop foible pour passer outre, qu’il y avoit encore quatre ou cinq saults à passer, où il pourroit bien demeurer » (L. Campeau, *Fondation...*, p. 637 et 711).

⁵⁸ P. Berthiaume, « Babel... ».

⁵⁹ D. Deslandres, *Croire et faire croire...* Les récollets avaient aussi des missions entre autres en Amérique du Sud et en Asie.

⁶⁰ P.-A. Dubois et D. Kaupp, « Les récollets... », p. 19.

⁶¹ C. Le Clercq cité dans Dominique Deslandres, « Le cas de la collaboration missionnaire entre Récollets et Jésuites en Nouvelle-France », dans Paul-André Dubois, dir., *Les récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire* (Québec, Presses de l’Université Laval, 2018), p. 116.

⁶² J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 295. V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*, p. 19.

d'Aillon chez les Wendat, les deux premiers profitant des connaissances du dernier⁶³. Les activités des missionnaires furent toutefois interrompues par les Anglais en 1629. Quand la France reprit possession de la colonie en 1632, les disciples de Loyola furent les seuls religieux à traverser à nouveau l'Atlantique, malgré les demandes répétées des récollets qui voulaient également revenir en Nouvelle-France. Cela créa des tensions, et c'est peut-être pour cela que Gabriel Sagard refusa alors aux jésuites ses notes linguistiques, leur donnant plutôt ses mémoires⁶⁴. Les relations entre récollets et jésuites par rapport à la mission de la Nouvelle-France oscillaient ainsi entre tension et collaboration.

Les jésuites requièrent également l'aide des truchements européens pour parler et apprendre les langues autochtones, même si les pères jugeaient souvent que les truchements étaient de mauvaises mœurs. Comme on l'a noté plus haut, Marsolet par exemple, accepta d'aider le P. Lalemant, mais les notes que prit ce dernier durant ces cours ne purent servir ensuite au P. Paul Lejeune, car « l'œconomie de la langue, toute différente de celles d'Europe, n'est point déclarée là-dedans », signalant déjà la difficulté de créer des documents linguistiques répondant à la logique des langues autochtones et à une structure connue des jésuites⁶⁵. Après avoir demandé l'aide de Marsolet, le P. Lalemant « sans perdre de temps », sollicita « le truchement d'une autre nation », probablement Brûlé, pour qu'il lui communique « ce qu'il sçavoit⁶⁶ ». Les jésuites ne se reposaient cependant pas entièrement sur ces interprètes puisque même sans comprendre les discussions, ils pouvaient lire le langage corporel des personnes en présence et s'assurer en partie de la

⁶³ D. Deslandres, « Les Récollets... », p. 117.

⁶⁴ J. Warwick et G. Sagard, *Le grand voyage...*, p. 347.

⁶⁵ *Relation* de 1633 dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 418.

⁶⁶ Le P. Charles Lalemant au P. Jérôme Lalemant. Québec, 1er août 1626 - à Paris dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 147.

qualité des traductions faites par les truchements⁶⁷. De plus, les missionnaires travaillaient toujours en parallèle à leur propre apprentissage linguistique, parfois avec ces mêmes laïcs.

Les truchements furent aussi utiles pour présenter les jésuites aux Autochtones et ainsi faciliter les relations⁶⁸. En effet, en plus de parler couramment en nêhirawêwin ou en wendat, les truchements connaissaient « les façons de faire du païs » et « leurs façons de s'énoncer », pleines de grâce et de figures de style⁶⁹. L'aide de ces laïcs donnait ainsi aux jésuites non seulement accès à l'univers linguistique des peuples autochtones, mais aussi à leur univers culturel, qu'il leur fallait également apprendre pour être en mesure de communiquer efficacement. Par exemple, dans la liste « des sauvages baptisez cette année et de quelques enterremens » de la *Relation de 1636*, le P. Lejeune met en avant le travail de Jean Nicollet pour l'évangélisation :

Le trenre-uniesme, une fille âgée d'environ seize ans fut baptisée et nommée Anne par un de nos François [Jean Nicollet]. Le Père Buteux l'instruisant luy dit que si, estant chrestienne, elle venoit à mourir, son âme iroit au ciel dans les joyes éternelles. A ce mot de mourir, elle eut une si grande frayeur qu'elle ne voulut plus jamais prester l'oreille au Père. On luy envoya le sieur Nicolet, truchement, qui exerce volontiers semblables actions de charité. Elle l'escoute paisiblement ; mais comme ses occupations le divertissent ailleurs, il ne la pouvoit visiter si souvent. C'est pourquoi le P. Quentin s'efforça d'apprendre les premiers rudimens du christianisme en sauvage, afin de la pouvoir instruire⁷⁰.

On peut s'interroger sur la qualité ou l'orthodoxie de ces traductions relatives au catholicisme, puisque ce n'était pas là un vocabulaire facile à traduire et ni un registre que les truchements pouvaient avoir appris parmi les Autochtones. Dans cet exemple, Nicollet

⁶⁷ C. Carayon, « The Gesture Speech of Mankind... », p. 483.

⁶⁸ L. Campeau, *Établissement...*, p. 462. L. Campeau, *Fondation...*, p. 201. L. Campeau, *Établissement...*, p. 464.

⁶⁹ *Relation de 1636*, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 301; G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 128.

⁷⁰ *Relation 1636*, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 202. Notons que l'utilisation du terme « en sauvage » pour parler d'une langue autochtone, sans précision alors que les missionnaires savaient déjà qu'il existaient différentes langues, revient ailleurs dans les *Relations*, comme dans celle de 1633 où Lejeune écrit de Pierre Pastedechouan qu'il « parle fort bien françois et fort bon sauvage ».

réussit néanmoins à adapter de son mieux le message chrétien sans trop heurter la sensibilité de son interlocutrice, contrairement au P. Buteux. Cet extrait illustre également un autre problème de la collaboration entre les truchements et les jésuites : malgré toute la bonne volonté de certains interprètes (comme Nicollet ou Letardif), leur principale occupation était ailleurs, et les jésuites ne pouvaient pas toujours compter sur eux.

La présence ponctuelle des truchements et le développement des compétences linguistiques des jésuites expliquent en partie la disparition de ces laïcs des *Relations* au fil des éditions. On lit par exemple qu'en 1637, le P. Lejeune avait encore besoin d'un interprète pour comprendre les Algonquins, mais qu'il réussissait à s'exprimer assez bien pour se faire entendre⁷¹. Dans la même *Relation*, on apprend que les PP. Daniel et Pijart réussirent à instruire un malade, mais que ce dernier sentant la mort approcher fit venir les interprètes⁷². La prochaine étape était l'autonomie des jésuites. Comme les truchements n'apparaissent pratiquement plus dans les *Relations* à partir de 1638, on peut croire que les missionnaires réussissaient à se débrouiller seuls ou étaient résolus à ne plus parler des interprètes à leur lectorat européen pour mettre plutôt en valeur leurs propres compétences linguistiques. Il faut dire qu'à la fin des années 1630 les laïcs qui hivernaient avec les Autochtones (comme Pierre Boucher) étaient sous le chaperonnage des jésuites et que leur importance était moins valorisée⁷³.

⁷¹ *Relation* de 1637 : « Ils vinrent donc me voir plusieurs fois et quand il n'y avoit que des Algonquins, je suppliois le sieur Olivier de s'y trouver. Car, comme j'ay dit souvent, je ne les entend quasi pas, quoyqu'ils m'entendent fort bien, tout de mesme que je n'entendois pas un vray Gascon ou Provençal, quoy qu'il m'entendit bien, parlant françois » (L. Campeau, *Fondation...*, p. 575).

⁷² L. Campeau, *Fondation...*, p. 662.

⁷³ G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 34.

Même si les relations entre truchements et jésuites furent parfois tendues, les missionnaires en tenaient certains en haute estime. Dans la *Relation* de 1642-1643, le P. Vimont prit la peine d'ajouter « un mot de la vie et de la mort de monsieur Nicollet, interprète et commis de Messieurs de la compagnie de la Nouvelle-France », qui « conspiroit puissamment, autant que sa charge le lui permettoit, avec nos Pères pour la conversion de ces peuples [...] ⁷⁴ », ces mêmes peuples qui furent les maîtres de langue non seulement des truchements, mais aussi des jésuites.

Locuteurs natifs des langues nord-américaines

« je n'entens pas ta langue *te a'ronka chiatatiak* »
« tu ne parles pas notre langue *stan θo te chieðendðten, nendi iqðaðendðtens* »
« je veux apprendre votre langue *jerhe qotrihðaiensθa skðaðen-dðten* ⁷⁵ »

Bien que les jésuites aient eu recours à des Européens pour entreprendre leur apprentissage linguistique des langues autochtones, comme en Asie et en Amérique du Sud, les locuteurs natifs autochtones furent les personnes les plus importantes à leur compréhension et à leur assimilation par les missionnaires. C'est pourquoi dès 1626, les jésuites commencèrent à faire des séjours d'immersion linguistique ⁷⁶. Comme l'ont déjà souligné Hanzeli, Bishop et Brousseau, l'apprentissage des langues autochtones en Nouvelle-France au XVII^e siècle s'est toujours fait par contact intime avec les Autochtones dans leur propre environnement social ⁷⁷. Ce n'était d'ailleurs pas une spécificité de la

⁷⁴ *Relation* de 1642-1643 dans Lucien Campeau, *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1990), p. 645-646.

⁷⁵ Ms 60, f^o 119 r^o, 195 r^o.

⁷⁶ Le P. Charles Lalemant au P. Jérôme Lalemant. Québec, 1er août 1626, à Paris, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 148.

⁷⁷ V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*; J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... ».

colonie française : dans les colonies anglaises au sud, John Eliot par exemple a reçu l'aide du Nipmuck James Printer et du Massachusetts Job Nesuton pour traduire la Bible en wôpanâak, imprimée en 1661 sous le titre *Mamussewunneetupanatamwe up biblum God*⁷⁸. Les locuteurs natifs des langues nord-américaines ont ainsi offert leur aide de différentes façons.

Contacts réguliers

Une des manières les plus efficaces d'apprendre une langue est de faire un séjour en immersion dans une communauté. Pour évangéliser et s'initier au wendat, des jésuites se rendirent ainsi à Wendake, comme le P. Jean de Brébeuf qui y resta trois ans, de 1626 à 1629, lors de l'ouverture de la première mission jésuite chez les Wendat, avant d'y passer la majorité de son temps à partir de 1634. Le voyage de Québec aux Grands Lacs était long et se négociait avec les Wendat. Après que ces derniers acceptaient d'embarquer des jésuites dans des canots, avec leurs effets, c'était le départ jusqu'à Wendake. Entre l'avironnage à contre-courant, le cordelage et le halage des canots sur les rivières difficiles et les portages, et avec seulement deux repas, matin et soir, parler aux jésuites (qui faisaient souvent bien peu) était loin d'être la priorité des hommes rentrant chez eux⁷⁹. Au départ, les jésuites devaient surtout écouter, en silence, comme l'explique le P. Brébeuf dans un message s'adressant à ses confrères qui auraient à se rendre à Wendake pour la première fois : « Je laisse à part un long et ennuyeux silence où l'on est réduit: j'entends pour les

⁷⁸ S. P. Harvey et S. Rivett, « Colonial-Indigenous Language ... », p. 443.

⁷⁹ Le voyage entre Montréal et Wendake exigeait environ 35 portages et 50 cordelages (Denys Delâge, « La traite des pelletries aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Les Cahiers des dix*, 70 (2016), p. 351).

nouveaux qui n'ont parfois en leur compagnie personne de leur langue et ne savent celle des sauvages⁸⁰. »

Certains Wendat ne désiraient pas devenir des instructeurs particuliers pour les missionnaires, par principe ou parce que le moment ne s'y prêtait pas. Le P. Brébeuf encore une fois, en mit d'ailleurs en garde les nouveaux missionnaires dans une section intitulée « Instructions pour les Pères de nostre Compagnie qui seront envoieez aux Hurons » de la *Relation* de 1637, insistant encore sur le silence, cette fois nécessaire de la part des jésuites :

Il se faut comporter en sorte qu'on ne soit point du tout importun à pas un de ces barbares. Il n'est pas à propos de faire tant d'interrogations. Il ne faut pas suivre le désir qu'on a d'apprendre la langue et de faire quelques remarques sur le chemin. On peut excéder en ce poinct. Il faut délivrer ce cet ennui ceux de vostre canot, veu mesme qu'on ne sçaueroit profiter beaucoup de ces travaux ; le silence est bon meuble en ce temps-là⁸¹.

Il faut dire que le voyage, entre le canotage et les portages, n'était pas le meilleur moment pour discuter de langue. Certains Autochtones refusaient carrément pour leur part d'aider ou d'écouter les missionnaires, entre autres pour garder un certain contrôle sur leur savoir, leur héritage culturel, leur identité ou les connaissances sacrées contenues dans leur langue, quand ils ne refusaient pas tout simplement d'accueillir les jésuites⁸². Les missionnaires pouvaient frustrer les Wendat, entre autres en insistant sur des points de doctrines à répétition et en essayant de trouver des contradictions dans la culture et les croyances traditionnelles. Leurs interlocuteurs se taisaient alors, laissant croire aux jésuites qu'ils étaient bouche bée alors qu'ils mettaient simplement fin au débat sans être convaincus du point de vue catholique⁸³.

⁸⁰ *Relation* de 1635, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 89.

⁸¹ *Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 636.

⁸² E. G. Gray, *New World Babel...*, p. 18-33. et G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 479-481.

⁸³ C. Podruchny et K. M. Labelle, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices... », p. 119.

Plusieurs locuteurs natifs voulurent bien néanmoins établir un lien avec les jésuites. Que tiraient les Autochtones de cette collaboration avec les missionnaires? Selon Margaret J. Leahey, certains, tels que le Wendat converti Joseph Chihouatenha qui avait appris à lire et à écrire grâce aux jésuites, voulaient préserver par écrit les affaires de leur nation. Aider les jésuites pouvait également faire partie d'une stratégie pour bien se faire voir des Français. En effet, en aidant les jésuites et en se comportant en bon chrétien, Amantacha aurait voulu aider son père à former une relation plus intime avec les Français pour favoriser le commerce⁸⁴. L'Algonquin Pierre Chigak, « maître de langue » du P. Louis Nicolas, semble avoir eu un intérêt pour la fonction de « maître » (ou professeur de langue) et le bon enseignement de sa langue, puisqu'il s'assurait que son élève apprenne, écrive et parle bien. Pastedechouan, pour sa part, exigeait le plus souvent des paiements de la part du P. Lejeune, comme l'écrivit ce dernier : « J'en donnay largement [du pétun], selon que j'en avois, à plusieurs sauvages, m'en réservant une partie pour tirer de l'apostat [Pastedechouan] quelque mot de sa langue. Car il ne m'eust pas dit une parole qu'en le payant de ceste monnoye⁸⁵. » L'échange de nourriture, de pétun ou d'autres récompenses était en effet de mise dans le rapport entre maître de langue et élève jésuite, comme ce l'était déjà pour Biard en Acadie.

Si les *Relations*, propagande publiée pour un public européen, insistent beaucoup sur la conversion des Autochtones, les dictionnaires montrent l'acquisition d'un vocabulaire étendu, touchant à divers degrés à toutes les sphères de la vie. Ce n'est qu'en vivant et en s'intéressant au quotidien de leurs hôtes que les jésuites ont pu apprendre des termes

⁸⁴ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal, Libre expression, 1991), p. 494.

⁸⁵ *Relation* de 1634, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 696.

concernant par exemple la nourriture, les maladies, les échanges, la sexualité, la famille, les voyages, la guerre et la chasse. Comment ? D’abord, les religieux écoutaient les discussions pour s’instruire. Par exemple, Brébeuf raconte ses rencontres avec de jeunes filles wendat :

Ta arrihðaienstan sen ; enseigne-moy, je te prie [...]. Quelquefois mesmes, elles nous préviennent et de si loin qu’elles apperçoivent quelqu’un de nous autres, elles se mettent à dire ce qu’elles sçavent. [...] Ce mesme exercice fait que nous profitons beaucoup en l’usage et cognoissance de la langue, qui n’est pas un petit fruit⁸⁶.

En se montrant attentifs dans diverses situations, les jésuites pouvaient se faire l’oreille aux discours qui étaient « d’abord difficiles à entendre, à cause d’une infinité de métaphores, de plusieurs circonlocutions et autres façons figurées⁸⁷ ». Ensuite, étant obligés de s’exercer, les missionnaires se formaient à la langue sans truchement, comme le P. de Quens l’écrivit au P. Lejeune dans un mot sur son maître de langue qui était décédé, nommé Joseph : « J’ay fait mon apprentissage à l’enseigner et luy faire faire des actes de foi et de douleur, sans emprunter la langue d’autrui⁸⁸. » Ainsi, l’immersion des jésuites chez leurs hôtes ou l’obligation de parler sans l’aide d’un interprète leur permirent de s’initier à une ou plusieurs langues autochtones.

Parler et traduire pour les jésuites

Les dictionnaires en wendat soulignent à plusieurs occasions, parfois à répétition dans un même document, le fait que certains étrangers, probablement des jésuites, « ne parlent pas bon huron *stante honkðchdietih[a]ch* » et qu’ils baragouinent, entremêlant français et wendat⁸⁹. Aussi certains locuteurs natifs vont-ils traduire pour les missionnaires. Dans

⁸⁶ *Relation* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 313.

⁸⁷ *Relation au pays des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 386.

⁸⁸ *Relation* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 229.

⁸⁹ Ms. 62, troisième partie, p. 89 ; Codex Ind 12, f^o 11 r^o.

quelques entrées des dictionnaires par exemple, on comprend que les jésuites demandent à un Wendat : « interprete moi ce que dit [nom] *ta, eβendaratāsen ti haβendβsen* [nom] », « viens parler pour moi *ataa, tatiandiha* »⁹⁰. En plus de traduire, des Wendat rendaient service aux missionnaires en parlant en leur faveur et celle du catholicisme, comme l'a souvent fait Chihouatenha dans les assemblées⁹¹. D'autres encore coupaient carrément la parole aux missionnaires pour expliquer correctement ce que les religieux essayaient maladroitement de dire. Par exemple, le 27 mai 1637, le P. Buteux et ses collègues firent un festin à une vingtaine de convives, « dont la moitié estoit de la nation des Attikamègues »⁹². Un homme nommé Makheabichtichiou expliqua d'abord le bienfait aux invités pour le jésuite, qui raconte :

Pendant qu'ils mangeoient, comme je leur voulu expliquer quelque point de nostre créance : « Laisse-moy parler », dit le sauvage. Là-dessus, il leur déduisit avec telle emphase la création du monde et le déluge et plusieurs autres articles de nostre foy que j'en demeurai tout ravi et envieux d'en pouvoir dire autant. Ô quelle différence entre un homme qui parle et un enfant qui bégaie⁹³!

En plus de transmettre le message biblique (il reste à savoir comment), ce type de discours permettait aux missionnaires de s'initier aux tournures de phrases utilisées par les Autochtones et parfois même d'avoir des textes entiers à noter. Comme le P. Brébeuf le souligna en écoutant Amantacha expliquer la foi catholique à sa famille, « la façon de dire donne toute une autre face⁹⁴. » C'est pourquoi plusieurs dictionnaires en wendat listent certaines phrases complètes et parfois de petits textes pour aider les lecteurs à bien tourner les phrases.

⁹⁰ Ms 60, f° 188 r° ; Ms Potier 1751, p. 23.

⁹¹ *Relation au pays des Hurons* de 1639, dans Lucien Campeau, *Les grandes épreuves (1638-1640)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1989), p. 399.

⁹² *Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 654. Voir aussi la même *Relation*, p. 697.

⁹³ *Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 654.

⁹⁴ *Relation au pays des Hurons* de 1636 dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 326.

Les missionnaires apprenaient souvent une seule langue parlée en Amérique du Nord, ce qui pouvait causer des problèmes quand ils se trouvaient face à des interlocuteurs qui en parlaient une autre. Certains Autochtones, en plus de traduire le français en leur langue maternelle pour les jésuites, pouvaient alors proposer d'être leurs interprètes. Cela fut le cas lorsque les PP. Brébeuf et Le Mercier, qui parlaient wendat, se retrouvèrent chez des Algonquins. Les jésuites, pour réussir à évangéliser l'Algonquin Oraouandindo, expliquent qu'ils ont « fait venir un sauvage de sa nation qui en effet entend et parle excellemment bien huron, qui luy répétoit fort fidèlement en sa langue tout ce que disoit le Père⁹⁵. » Il faut dire, comme l'explique Sioui, que les Wendat hébergeaient traditionnellement plusieurs groupes algonquins chez eux l'hiver et qu'ils accueillait leurs enfants, qui devenaient souvent Wendat par adoption⁹⁶. C'est pourquoi il se trouvait souvent des Algonquins ou des Wendat bilingues pouvant user de leurs connaissances linguistiques pour aider les jésuites. Ces personnes, qui traduisaient ponctuellement pour les missionnaires, ne sont bien souvent que mentionnées en passant, et rarement nommées, dans les *Relations*. Ceux que les jésuites nomment ou décrivent plus en détail sont les individus qui les aidèrent plus directement dans leur apprentissage linguistique.

La « méthode Louis André » et les maîtres de langue

Le P. Louis André, missionnaire en Nouvelle-France de 1669 à 1715, est l'auteur entre autres d'un *Dictionnaire algonquin* (ca 1690). Dans ce manuscrit, il a inséré ce qui manque à tous les dictionnaires en wendat, à savoir une préface dans laquelle il commente son travail afin de le rendre le plus accessible possible aux autres missionnaires. Il y explique,

⁹⁵ *Relation* de 1637 dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 769. Voir aussi dans la même *Relation*, p. 658

⁹⁶ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 97.

par exemple, que « quand à la fin d'un mot il y a "out" cela veut dire [que] ce mot est propre aux outaouois », ce qui aurait été difficile à comprendre sans cette explication. Mais plus important pour notre propos, le P. André décrit aussi dans sa préface la manière dont un nouveau missionnaire devrait, selon lui, apprendre l'algonquin, et plus largement sans doute toutes les langues autochtones. Parmi les points les plus pertinents, notons les suivants :

Tous ceux qui voudront bien apprendre la langue, doivent tascher d'avoir une personne d'esprit, et la bien récompenser, pour luy lire les mots, et luy faire dire ce qu'ils signifient, afin que s'expliquant comme il dit divers mots, et que celui qui veut apprendre se fasse l'oreille, et qu'il estude à parler comme eux.

Bien que l'on soit certain d'un mot, il ne faut pas laisser de le lire à vostre maistre : souvent il dira les mots sinonimes que l'on marquera. [...]

Il faut se gesner à apprendre les rudimens autrement on ne parlera jamais bien, et on aura de la peine à entendre bien les sauvages. [...]

Les enfants apprennent facilement les langues en se divertissant, et sans estude, mais un missionnaire qui est un peu âgé aura de la peine où un enfant n'en aura point⁹⁷. [...]

Comme je n'écris pas bien on se trompera souvent, c'est pourquoy il ne faut rien apprendre qu'on ne l'ait lu à celui des sauvages qu'on a pour maistre. [...]

Pour bien apprendre à prononcer il ne faut pas dire aux sauvages le mot, mais il faut qu'ils le disent, car si vous leur dites : « appelez-vous cela une pierre? » ils nous diront souvent oui, sans comprendre ce que vous voulez apprendre d'eux.

Il est bon d'avoir toujours dans sa poche un escritoire ou un crayon et des tablettes pour marquer tout ce que vous pourrez attrapper de ce qu'ils disent et après vous proposerez à vostre maistre ce que vous aurez ouï et marqué⁹⁸.

En résumé, le P. André conseillait à ses nouveaux collègues d'avoir un maître de langue – qui ne jouait pas ce rôle gratuitement – afin de s'assurer de bien comprendre et de bien prononcer. Mais ce maître ne suffisait pas; tout jésuite devait pratiquer avec les locuteurs natifs. Et malgré son étude, le missionnaire savait qu'il ne parlerait probablement jamais parfaitement la langue de ses hôtes. Autre élément d'importance : le support écrit. Le P.

⁹⁷ « les vieux ont de la peine d'apprendre une langue nouvelle, les jeunes n'ont pas de la peine » (Ms. 60, f^o 195 r^o).

⁹⁸ Archives des jésuites au Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690], p. 1-3.

André et d'autres comme le P. Dablon encourageaient les nouveaux missionnaires à toujours avoir de quoi écrire les mots entendus⁹⁹. C'est ce qu'a mis en pratique le P. Charles Garnier par exemple, qui avait « toujours le livre en main pour écrire les mots [qu'il entendait] de nouveau » même s'il n'avait pas toujours le temps de le faire¹⁰⁰.

Les dictionnaires en wendat corroborent la méthode du P. André pour l'algonquin : ils soulignent eux aussi le rôle primordial que jouaient les locuteurs natifs dans l'apprentissage de la langue et donnent d'ailleurs un aperçu des questions que posaient les jésuites pour s'instruire. Par exemple, dans le ms. 60 écrit à la fin du XVII^e siècle, on retrouve « appeller. comment appelles tu cela *aatsi taõt ichias dexa* » ou encore « je n'avois pas encore interrogé les sauvages sur la propriété de ce mot *ãson te ðqataronton*¹⁰¹ ». Le ms. 60 contient une liste de questions, que l'on retrouve également dans une grammaire du P. Potier¹⁰². Après avoir demandé aux Wendat le nom des choses, les jésuites devaient encore s'assurer de bien l'utiliser et d'en connaître la structure. C'est dans ce processus d'écoute et d'interrogation que leurs connaissances se peaufinaient.

⁹⁹ A. Carayon, *Le père Pierre Chaumonot ...*, p. 40.

¹⁰⁰ Le P. Charles Garnier à Jean Garnier, son père, bourg de l'Immaculé-Conception, c. 28 avril 1638, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 38.

¹⁰¹ Ms. 60, f^{os} 15 r^o et 189 r^o.

¹⁰² Ms. 60, f^o 187v^o; Archives des jésuites au Canada, 0100-0875.2.1, *Elementa grammatiae huronicæ*, 1745, p. 107.

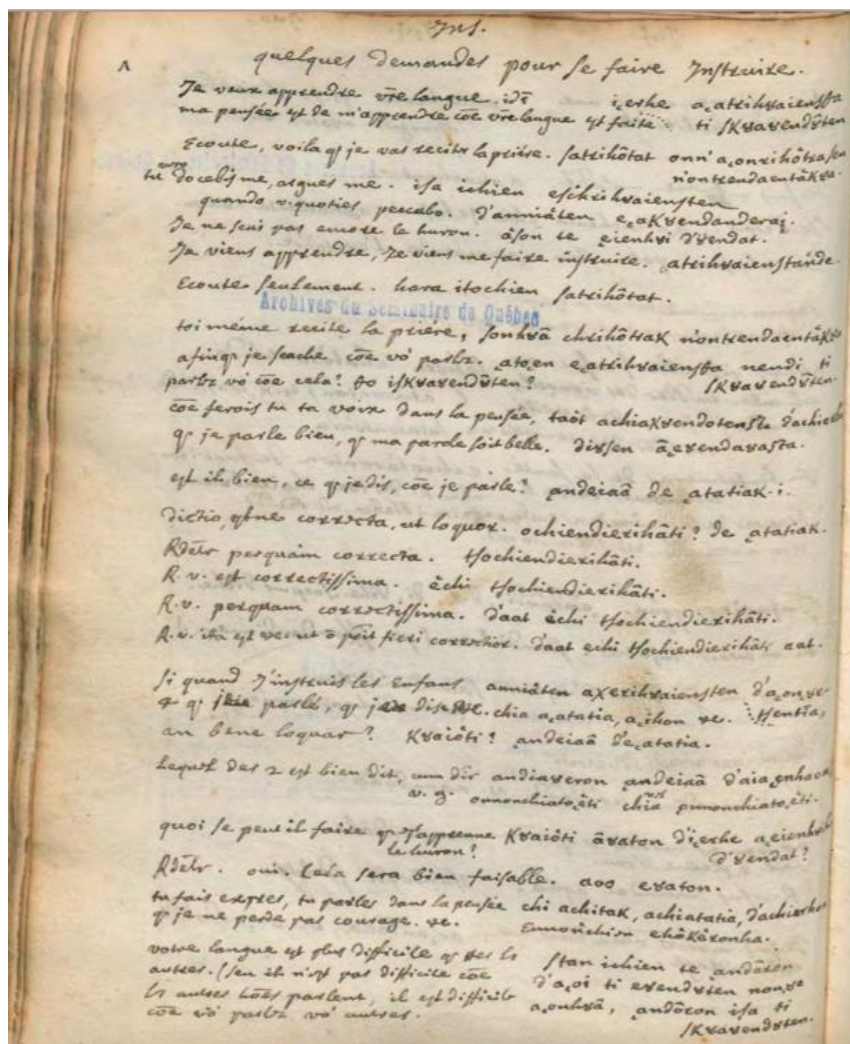


Figure 1. « Quelques demandes pour se faire instruire » du Dictionnaire français-huron (c. 1693)
Source : Archives du Séminaire du Québec, ms. 60, f° 187v°

Apprendre différents vocabulaires était important pour les missionnaires, mais ils devaient aussi tâcher de savoir bien prononcer. Un jésuite pouvait ainsi demander à son maître wendat de parler moins vite afin de mieux le comprendre (« Prononcer. voyez parler. item voix. prononce lentement *sakwendakaat* tu prononces trop vite *sakwendandore* »), notamment pour discerner le nombre de syllabes d'un mot (« conte les sillabes *sārāt θo etiostākdan*¹⁰³ »). Le maître, pour sa part, reprenait son élève en cas d'erreur (« tu n'as pas

¹⁰³ Codex Ind 12, f° 81r° ; Ms. 60, f° 345r°.

bien prononcé, articule *te onn' iann' i d'achiastan' ionða*¹⁰⁴ ». Ainsi, en Nouvelle-France (et ailleurs), les méthodes d'apprentissage linguistique étaient pratiquement les mêmes d'une mission à l'autre, et le maître de langue était partout de première importance.

Louis André est, à ma connaissance, le seul qui ait écrit un guide pratique pour apprendre les langues autochtones, mais l'importance des maîtres de langue revient souvent sous la plume des missionnaires qui ont eu la chance d'avoir de tels tuteurs. Ces derniers permettaient aux jésuites d'avoir un apprentissage plus personnalisé en faisant répéter l'apprenant, en prononçant doucement et en corrigeant sa prononciation. La qualité de ces relations entre maître et élève pouvaient toutefois varier significativement. Pastedechouan par exemple entretenait une relation tendue avec le P. Lejeune¹⁰⁵. De retour en Amérique en 1625, comme il n'avait pas développé les arts des hommes nêhiraw (chasse, diplomatie, guerre) et n'avait pas pu renseigner son peuple sur les aspects économiques et militaires de la société française (raison pour laquelle on l'avait envoyé en Europe), Pastedechouan s'est retrouvé dans une position sociale fragile¹⁰⁶. C'est pourquoi quand les jésuites revinrent à Québec en 1632, il se tourna vers eux pour satisfaire ses besoins économiques et religieux, alors que le supérieur de la mission, le P. Lejeune, avait justement besoin d'un maître de langue. Les relations entre les deux hommes furent tendues, entre autres parce que Pastedechouan ne souhaitait pas être tuteur et que le P. Lejeune n'appréciait pas sa position d'élève soumis au bon vouloir de son professeur.

¹⁰⁴ Ms. Potier 1751, p. 18.

¹⁰⁵ Pour une explication détaillée voir E. Anderson, *La trahison de la foi...*

¹⁰⁶ E. Anderson, *La trahison de la foi...*, p. 134.

D'autres maîtres au contraire ont semblé prendre goût à cette fonction, comme Pierre Chigak, qui a aidé des Français, dont le P. Louis Nicolas, à apprendre sa langue pendant plus de 25 ans¹⁰⁷ ! Le P. Nicolas aurait rencontré Chigak à Sillery où il est resté de 1664 à 1667 puis de 1672 à 1674¹⁰⁸. Très pédagogue dans ses leçons, ce vieil aveugle a, explique le P. Nicolas : « corrigé bien des fois mot par mot tous mes papiers et toutes mes remarques¹⁰⁹ ». Chigak écoutait et reprenait le jésuite à chaque erreur, lui enjoignant d'écrire afin que son élève dise « bien une autre fois¹¹⁰ ». Comme Louis André, Louis Nicolas souligna l'importance de la pratique, de la répétition et de l'écrit. On n'a gardé aucune trace des discours de Pierre Chigak, mais le converti wendat Joseph Chihouatenha a transmis aux Français de l'époque – et à la postérité – plusieurs prières orales de son cru, imprimées par les jésuites dans les *Relations*¹¹¹. Pour remercier Chihouatenha de partager avec eux ses connaissances, les missionnaires lui avaient appris à lire et à écrire :

En eschange, le profit a esté bien grand pour nous, car en luy servants de maistres pour la lecture, nous nous sommes façonné un bon maistre en la langue. Quand nous luy demandons les initiales ou les finales des mots, ce qui est quelquefois quasi imperceptible, il nous les dit fort distinctement ; si qu'il nous servira fort, avec l'aide de Dieu, pour les conjugaisons. Il nous a mesme dicté plusieurs beaux discours sur nos saints mystères, dans une suite fort judicieuse, mais si distinctement que vous ne perdrez pas une syllabe¹¹².

Puisque les jésuites avaient de la difficulté à bien entendre les différentes syllabes, les coupures entre les mots, les aspirations et les coups de glotte (qui produisent l'effet d'un arrêt d'un son dans le mot ou à la fin du mot comme dans « feves *ɣ̣aresa* ») en wendat

¹⁰⁷ Bibliothèque nationale de France, Américains, 1, Grammaire algonquine, c. 1672-1674. Voir aussi l'édition de D. Daviault, *L'algonquin au XVII^e siècle...*

¹⁰⁸ Germaine Warkentin, « Aristotle in New France: Louis Nicolas and the Making of the “Codex canadensis” », *French Colonial History*, 11 (2010).

¹⁰⁹ France, Américains, 1, Grammaire algonquine, c. 1672-1674, p. 4.

¹¹⁰ France, Américains, 1, Grammaire algonquine, c. 1672-1674, p. 4.

¹¹¹ *Relation de 1640-1641*, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 210.

¹¹² *Relation au pays des Hurons de 1638*, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 169.

(voir chapitre 4), ce type d'aide était inestimable¹¹³. Et comme mentionné plus haut, Joseph Chihouatenha parlait également en faveur des jésuites et de leur foi. À Wendake toujours, Amantacha assista le P. Brébeuf. Les jésuites avaient relevé que le bilinguisme français-wendat d'Amantacha était un atout et que ce dernier « pouvoit sans doute rendre de bons services à Dieu et nous [les missionnaires] aider grandement en la prédication du saint évangile », ce qu'il fit notamment en traduisant entre autres un catéchisme¹¹⁴.

D'autres maîtres de langue sont aussi mentionnés dans les documents jésuites, mais avec moins de détails sur leur collaboration avec les missionnaires¹¹⁵. Ainsi, le P. Buteux et ses collègues à Trois-Rivières reçurent des leçons de Sakapouan, qui aida aussi les jésuites en parlant de la foi catholique à sa sœur¹¹⁶. Les PP. Brébeuf et Chaumonot, en visite chez les Neutres, furent pour leur part logés chez une hôtesse qui « prenoit un singulier plaisir de les instruire en la langue, leur dictant syllabe par syllabe les mots, comme le feroit un maistre à un petit escolier, leur dictant mesme des narrations entières, telles qu'ils les désiroient¹¹⁷ ». Les femmes « maîtresses de langue » sont d'ailleurs très peu nombreuses dans les documents jésuites. Nous avons des traces de Marie Outchiouanich, qui a enseigné le nêhirawêwin au P. Laure, et de Gandeactea (captive ériée mariée à un captif wendat) qui aida le P. Bruyas avec la langue et la culture oneida¹¹⁸.

¹¹³ Megan Lukaniec, « John L. Steckley, Words of the Huron », *International Journal of American Linguistics*, 76, 2 (2010), p. 305. Ms 62, première partie, p. 42. En français un exemple serait l'arrêt dans « oh_oh ». Voir <https://languewendat.com/abecedaire-et-prononciation/>

¹¹⁴ *Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 788.

¹¹⁵ Quelques autres rares cas se trouvent mentionnés dans les documents jésuites, comme dans le Rapport du P. René Ménart sur la mission des Goyogouens en 1657, dans Lucien Campeau, *Pour le salut des Hurons (1657-1661)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Soc. Iesu-Bellarmin, 2003), p. 116.).

¹¹⁶ *Relation* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 209.

¹¹⁷ *Relation au pays des Hurons* de 1640-1641 dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 200.

¹¹⁸ John Bishop, « Qu'y a-t-il de si drôle dans la chasse au canard? Ce que les ouvrages linguistiques nous disent de la rencontre entre les jésuites et les *Nehiraw-Iriniw* », *Tangence*, 92 (2010), p. 57; Allan Greer, *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits* (New York, Oxford University Press, 2005), p. 91-92.

Il est sûrement possible d'en trouver d'autres en lisant entre les lignes, comme Jeanne Assen qui, ayant « été l'hostesse des Peres Le Mercier, Ragueneau, Chastelain et Chaumonot dans le pais de hurons », selon un document intitulé *De la Mission de Lorette*, a peut-être été aussi d'une aide linguistique¹¹⁹. La présence discrète des femmes-professeuses est certainement due plus au silence des jésuites qu'à une réelle absence de telles « maîtresses de langue » sur le terrain. Puisque le vocabulaire contenu dans les dictionnaires touche moins au domaine des femmes et des enfants, il se peut aussi qu'ils aient passé plus de temps avec les hommes et/ou qu'ils aient omis de coucher sur papier la plupart des savoirs féminins et ce qui concerne le monde des enfants, que la société européenne de l'époque considérait comme moins importants. En plus de ces maîtres et maîtresses dont on connaît l'identité, les jésuites ont cherché toute l'aide disponible, « des femmes, des petits enfans, de tous les sauvages » même en risquant « d'estre exposé à leur risée¹²⁰. » En effet, puisque « rarement les françois parl[aient] correctement¹²¹ » et qu'ils prononçaient plutôt « le sauvage comme un Alemant prononce le françois¹²² », les Autochtones ne manquaient pas de s'en amuser¹²³.

Entre les récits d'évangélisation, de baptêmes, des difficultés surmontées ou des situations étonnantes, les *Relations* et les manuscrits jésuites montrent l'apport essentiel des maîtres « officiels » ou non de l'apprentissage linguistique des jésuites. Certains chercheurs ont soulevé l'idée que le contact avec les locuteurs natifs serait devenu moins

¹¹⁹ Archives jésuites en France, GBro160, De la mission de Lorette.

¹²⁰ *Relation au pays des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 335.

¹²¹ Archives des jésuites au Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690].

¹²² « Mon hoste faisant un jour festin à son tour, les conviez me firent signe que je haranguasse en leur langue. Ils avoient envie de rire, car je prononce le sauvage comme un Alemant prononce le françois » (*Relation* de 1634, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 677.

¹²³ A. Carayon, *Le père Pierre Chaumonot ...*, p. 40.

nécessaire au XVIII^e siècle, quand le travail ne consistait plus à comprendre la structure des langues, mais plutôt de faire une systématisation des données du siècle précédent¹²⁴. Était-ce le cas entre les jésuites et les Wendat? Dans la première moitié du XVII^e siècle, le P. Brébeuf a graduellement reconnu la structure polysynthétique du wendat à l'aide de ses hôtes. Son travail a permis aux autres missionnaires de progresser plus facilement, à tel point qu'en 1639, le P. Lalemant écrivit que « l'importunité de ces barbares fainéants au dernier point devenant insupportable et presque doresnavant inutile, depuis qu'on a trouvé le secret de leur langue, on a pris une honneste liberté de ne plus y admettre que ceux avec lesquels on espère profiter¹²⁵ ». Si les jésuites avaient alors moins de mal à communiquer avec leurs hôtes et à rédiger des documents – usant alors comme le P. Lalemant d'un langage très dur envers ceux à qui ils devaient leurs progrès – il reste que jusqu'à la fin du Régime français, pour apprendre le wendat, chaque missionnaire dût s'y initier avec des locuteurs natifs, tant qu'il ne se faisait pas clairement entendre, comme ce fut encore le cas du P. Potier encore au milieu du XVIII^e siècle¹²⁶. Les jésuites l'ont souligné à la fois dans les *Relations* et dans leurs dictionnaires : le wendat était une « [...] langue difficile à apprendre » et impossible à apprendre seul¹²⁷. Même si les *Relations* et les autres écrits jésuites n'insistent plus beaucoup sur cette relation essentielle avec les locuteurs natifs

¹²⁴ J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 296.

¹²⁵ *Relation au pays des Hurons de 1639* dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 361.

¹²⁶ Ms 60, f^o 119 r^o. Par exemple, dans les années 1670, le P. Vaillant, nouvellement arrivée à Notre-Dame-de-Lorette, a eu comme maître de langue le jeune Ignace Tokakion. Ce dernier aidait le jésuite en répétant plusieurs fois les mots en wendat et en corrigeant en privé les erreurs de langue commises en public par le missionnaire (Reuben Gold Thwaites, dir., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. LXI [Cleveland, The Burrows Brothers, 1899], p. 39). Voir aussi Fannie Dionne, « “Ce dont on se sert pour écrire soit papier, soit encre, *ahiatonk8a'it*” : Pierre Potier, l'écriture et le pouvoir à la frontière linguistique de la Nouvelle-France », à paraître dans la *RHAF*.

¹²⁷ Codex Ind 12, f^o 44 r^o.

après les premières années des missions, les Wendat ont été jusqu'à la fin de la mission jésuite en 1800 au cœur de l'apprentissage de leur langue par les missionnaires.

Mise en place d'une structure d'apprentissage linguistique et missionnaire

En plus d'avoir bénéficié du soutien de diverses personnes – récollets, truchements ou locuteurs natifs – pour apprendre le wendat, les jésuites mettaient également en commun leurs connaissances, puis rédigeaient des documents linguistiques. La première vague de missionnaires, dont le P. Brébeuf faisait partie, a dû s'intéresser aux mots et à la structure des langues pour construire les ébauches d'une documentation, toujours à améliorer. Les missionnaires suivants ont ensuite pu profiter de l'aide de leurs confrères bilingues et de documents linguistiques de plus en plus élaborés, mais jamais aboutis puisque la langue changeait, que des néologismes s'ajoutaient au vocabulaire et que la compréhension et la mise par écrit du wendat continuaient de se perfectionner. La langue était au cœur des préoccupations : la vie dans la mission de Wendake était structurée autour de l'apprentissage du wendat par les nouveaux missionnaires et du nombre de jésuites qui pouvaient se débrouiller en cette langue.

De 1634 à 1638, le P. Brébeuf, accompagné d'autres missionnaires, fonda différentes missions dans les communautés wendat où résidaient les jésuites. Ceux-ci travaillaient ensemble à l'apprentissage de la langue du pays, mais ont peu détaillé, au début, la structure de ce travail, peut-être parce qu'ils n'avaient pas encore à ce moment structuré la manière de s'initier au wendat. En parallèle, un séminaire pour Wendat ouvrit à Québec en 1636, où quelques jeunes Autochtones apprirent entre autres le français, la lecture et l'écriture.

La *Relation* de 1637 du P. François-Joseph Le Mercier donne un bon aperçu du travail linguistique dans la mission après quelques années, travail qui prenait plusieurs heures par jour et qui alliait aide des Wendat pour la traduction, entraide missionnaire, oralité et écriture :

Depuis environ le 20 de fevrier jusqu'à la semaine de la Passion, nostre principal employ fut l'estude de la langue. Le Père Supérieur [Brébeuf] nous avoit déjà composé quelques discours qui nous avoient grandement façonné dans l'instruction des sauvages. Et pendant le caresme, il nous a expliqué quelques catéchismes que Louys de Sainte-Foy nous avoit tourné l'an passé sur les mistères de la vie, mort et passion de Nostre-Seigneur, qui nous ont encor grandement aydé, nommément en ce point. Nous avons dessein de travailler cette année au dictionnaire, mais Dieu nous a mis dans la nécessité de nous contenter de ce que nous avons. On n'a pas laissé par sa sainte grâce de faire un grand progresz en la langue, de sorte que maintenant, s'il est question de faire quelques petites courses pour visiter et instruire quelque sauvage, le Père Supérieur trouve des personnes toutes disposées à partir et il n'y en a pas un de nous autres qui ne se tienne heureux d'aller coopérer au salut de quelques âmes. Nous avons bien sujet de remercier cette infinie bonté qui nous donne une si grande affection pour cette langue barbare. Après nos exercices de dévotion, nous n'avons point de plus grande consolation que de vaquer à cette estude. Ce sont nos entretiens les plus ordinaires et nous recueillons tous les mots de la bouche des sauvages comme autant de pierres précieuses pour nous en servir par après à faire éclater à leurs yeux la beauté de nos saints mystères. Depuis peu, le Père Supérieur a trouvé de belles ouvertures pour distinguer les conjugaisons des verbes, en quoy consiste tout le secret de la langue; car la plus part des mots se conjuguent¹²⁸.

En 1639, les jésuites de la mission des « Hurons », sous la nouvelle gouverne du P. Jérôme Lalemant, établirent un centre missionnaire au cœur de Wendake. Dans le village fortifié de Sainte-Marie-au-pays-des-Hurons vivaient les jésuites, mais aussi des donnés (laïc ayant offert sa vie et ses services aux missionnaires), de jeunes garçons, des domestiques et des soldats – qui apprenaient eux aussi le wendat¹²⁹. Cinq ans après le début de la mission, quand l'initiation au wendat était déjà bien entamée, les jésuites suivaient une organisation stricte des journées. Cette routine faisait une grande place à l'apprentissage du wendat ou

¹²⁸ *Relation au pays des Hurons* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 768.

¹²⁹ Malheureusement, on ne sait pas comment les laïcs ont participé au travail linguistique : les jésuites n'en font pas mention. Voir B. G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 554; Jacques Monet, « The Jesuits in New France », dans Thomas Worcester, dir., *The Cambridge Companion to the Jesuits* (Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008), p. 187.

à la récitation de textes déjà traduits. De huit heures à seize heures, les jésuites ouvraient leur cabane aux Wendat « tant pour les instruire que pour apprendre la langue¹³⁰ ». Les missionnaires mieux versés en wendat partaient alors évangéliser – « le bourg estant divisé en autant de parties qu'il y a de personnes intelligentes à la langue et par conséquent capables de travailler¹³¹ » –, tandis que les nouveaux missionnaires restaient à la demeure jésuite pour « l'estude de la langue, garder la cabane, faire prier Dieu les chrestien et les catéchumènes, tenir eschole à leurs enfans depuis midy jusques à deux heures¹³². » Le tout sûrement avec des notes écrites permettant de s'exprimer correctement. Une fois de retour à la résidence jésuite, un ancien missionnaire pouvait faire une courte leçon de langue à un nouveau¹³³. Par exemple, le P. Brébeuf enseigna le wendat à deux missionnaires dès 1634, et plus tard, le P. Chaumonot fut pendant trois semaines le « maître de la langue huronne » du P. Gabriel Lalemant¹³⁴. À seize heures, l'horloge sonnait et les missionnaires laissés seuls conversaient à propos de l'état de la mission, mais surtout des préceptes de la langue et des mots nouveaux qu'ils avaient appris¹³⁵. Enfin, le soir, tous les missionnaires et quelques Wendat convertis soupaient ensemble et priaient en wendat. Les journées se passaient ainsi dans une immersion linguistique et culturelle presque complète.

Les nouveaux missionnaires étaient donc bien encadrés au début de leur mission à Wendake. Une fois un peu habitués au wendat, ils étaient assignés à quelques cabanes, où

¹³⁰ Le P. François Dupéron au P. Joseph-Imbert Dupéron. La Conception, 27 avril 1639, à Lyon, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 218.

¹³¹ *Relation au pays des Hurons* de 1639 dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 261.

¹³² Le P. François Dupéron au P. Joseph-Imbert Dupéron. La Conception, 27 avril 1639, à Lyon, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 218.

¹³³ A. Carayon, *Le père Pierre Chaumonot ...*, p. 93-94.

¹³⁴ « Unus e Nostris Pater Ioannes Brebeuf quam utcunque callet Huronum linguam duos Patres docuit. Progressum ipsi fecere non mediocrem. [...] Nisi memoria mihi esset perexigua, maiorem linguae eorum reportassem cognitionem. » L. Campeau, *Établissement...*, p. 529-530.

¹³⁵ B. G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 472.

ils donnaient de courts discours et essayaient d'augmenter leur vocabulaire¹³⁶. C'est ce que le P. Daniel exigea du P. Chaumonot qui, pour réussir, dut aller « tous les jours dans un certain nombre de cabanes pour demander aux sauvages des mots de leur langue [...]»¹³⁷. Quand un nombre suffisant de jésuites maîtrisèrent relativement bien le wendat, ils ne restèrent plus seulement autour de leur résidence, mais commencèrent à faire des missions volantes. Cette occasion était encore une fois utilisée comme moyen didactique pour former les nouveaux venus, qui accompagnaient alors un ancien jésuite¹³⁸. En 1655, par exemple, le P. Chaumonot, connaissant alors la langue « des Iroquois Onontaeronnons » en plus du wendat, accompagna chez cette nation le P. Dablon, arrivé récemment de France¹³⁹. Finalement, une fois qu'un jésuite maîtrisait assez bien le wendat seul, on lui donnait le soin en propre de différents bourgs¹⁴⁰. Ainsi, en plus du travail avec les locuteurs natifs, l'entraide entre les missionnaires plus expérimentés et les nouveaux était d'une très grande importance. Rapidement, les jésuites surent mettre en place une structure pour assurer le succès de la compréhension du wendat, dont dépendait celui de leur mission¹⁴¹. Ce système permettait en outre aux missionnaires de participer à la vie des Wendat, d'être

¹³⁶ *Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 686.

¹³⁷ A. Carayon, *Le père Pierre Chaumonot ...*, p. 40.

¹³⁸ *Relation au pays des Hurons* de 1639, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 364. On lit aussi ? la page 396 de la même *Relation* : « [...] on considéra que trois des anciens avec un nouveau, pouvans en quelque façon suffire au travail de la vigne de chaque résidence, on pourroit se servir d'un ancien avec un nouveau pour aller battre la campagne et servir aux desseins de la divine providence sur quelque prédestinée. » Toutefois, cet ordre n'était pas rigide et dépendait des circonstances. Par exemple, le P. Chaumonot a d'abord accompagné le P. Brébeuf chez les Neutres peu après son arrivée en mission, et ce n'est qu'ensuite qu'il fut envoyé au P. Daniel pour continuer son apprentissage du wendat. Voir la *Relation* de 1640-1641 dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 186 et 203.

¹³⁹ *Relation* de 1655-1656 dans Lucien Campeau, *Au bord de la ruine (1651-1656)* (Rome-Montreal, Institutum Historicum Soc. Iesu-Bellarmin, 1996), p. 842.

¹⁴⁰ Ce fut le cas pour le P. Chaumonot, voir A. Carayon, *Le père Pierre Chaumonot ...*, p. 45. Les PP. Chastelain et Pijart, quant à eux, eurent chacun le soin de deux missions à quelques heures de marche de la maison de Sainte-Marie, selon la *Relation* de 1642 dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 487.

¹⁴¹ L'immersion linguistique et la pratique avec les Autochtones, plus que la lecture de dictionnaires ou de grammaire, a caractérisé aussi une mission plus tardive au pays des Illinois (Robert Michael Morrissey, *Empire by Collaboration: Indians, Colonists, and Governments in Colonial Illinois Country* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015), p. 68-69).

en contact avec différents types de vocabulaire et d'étendre la portée de leur évangélisation. Une fois que plusieurs missionnaires furent devenus habiles en wendat, les jésuites de Wendake, enthousiastes, voulurent étendre leur évangélisation à d'autres nations, mais n'ayant pas assez de missionnaires, ils durent reporter ce projet en espérant que des collègues versés dans la « langue des Algonquains¹⁴² » pourraient rapidement venir les aider. En 1640, leurs prières furent exaucées avec la venue des PP. Raimbault et Pijart. À partir de ce moment, les jésuites purent aussi faire des missions chez les Algonquins de la région, selon la disponibilité des missionnaires¹⁴³.

Le casse-tête de la traduction linguistique et de la traduction culturelle

Comme en Asie et en Amérique du Sud, les Européens ont rencontré en Amérique du Nord-Est des peuples qui avaient leurs propres visions du monde, leurs coutumes, leurs langues et leurs rapports au monde humain et non humain. Alors que l'apprentissage linguistique des jésuites avec les récollets ou les truchements dut être relativement simple, puisque tous partageaient les mêmes références linguistiques et culturelles, il en allait autrement dans la communication entre missionnaires et Wendat.

Une difficulté relevée par les missionnaires consistait en la construction de phrases ayant du sens. Au départ, la seule grammaire que connaissaient les jésuites était celle des langues européennes, ce qui pouvait causer des situations cocasses, comme celle-ci, vécue par le P. Lejeune qui décrit ses conversations avec certains Nêhiraw : « [...] je les fais

¹⁴² *Relation au pays des Hurons* de 1639 dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 366.

¹⁴³ *Relation au pays des Hurons* de 1640-1641 dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 169.

souvent rire en parlant, en voulant suivre l'œconomie de la langue latine ou françoise, ne sachant point ces mots qui signifient plusieurs choses ensemble¹⁴⁴. » Il fallait que les missionnaires apprennent non seulement à traduire des mots faisant sens dans le contexte culturel autochtone, mais qu'ils le fassent en se référant aux catégories grammaticales des peuples concernés. Notamment, dans plusieurs des langues parlées en Amérique du Nord-Est, certains mots étaient de genre animés et d'autres, inanimés. Les missionnaires ont dû adapter les néologismes chrétiens à cette spécificité, faisant de Jésus, par exemple, une « chose animée¹⁴⁵ ». Bref, le travail linguistique des jésuites ne consistait pas seulement à chercher les traductions de différents mots : il leur fallut d'abord comprendre les termes employés par les Autochtones (nombre de syllabes, structure, sens) et faire des liens entre deux univers non seulement linguistiques, mais aussi culturels.

Par exemple, chez les Wendat :

Like all circular-thinking peoples, they regard the universe as a great chain of relationships linking an infinity of beings in one great family. All these different beings are expressions of a single Great Will that is the source of life and change. Humans occupy a place in this Circle that is no more and no less important than other life-forms. All are free and equal: men, women, animals, the vegetable and mineral kingdoms, air, sun, water, earth, fire, stars, spirits – in a word, Creation¹⁴⁶.

Les humains étaient donc interdépendants et aucun n'avait d'autorité sur les autres. Les chefs (un civil et un de guerre – parfois héréditaires) étaient ceux qui avaient gagné l'estime de leurs pairs par leur générosité, leur bravoure ou leur art oratoire, mais ils ne pouvaient contraindre leurs compatriotes à aucune action. Ils étaient au service des autres. Les femmes étaient également respectées dans cette société matrilineaire. Elles étaient la colonne vertébrale de la société. Responsables de l'agriculture et de la cueillette, elles

¹⁴⁴ *Relation* de 1634, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 649.

¹⁴⁵ Ms. 60, f° 100 v°.

¹⁴⁶ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 114.

contrôlaient la richesse de leur communauté, influençaient les conseils via les hommes présents, étaient arbitres de la vie ou la mort des prisonniers¹⁴⁷. Même la liberté des enfants était respectée, ceux-ci n'étant jamais châtiés.

Les Wendat vivaient aussi en relation quotidienne avec le monde autre-que-humain, mais certains avaient des contacts privilégiés avec les personnes non humaines, par exemple avec les poissons, qui avaient leur esprit propre. Certains Wendat étaient reconnus pour leur chance à la pêche. D'autres étaient des « prédicateurs de poisson », exhortant et suppliant les poissons de venir se faire prendre aux filets des Wendat qui, en retour, leur offraient du tabac et traitaient les ossements avec respect, comme l'indique Sagard¹⁴⁸ :

En chacune des Cabanes de la pesche, il y a ordinairement un Prédicateur de poisson, qui a accoustumé de faire un sermon aux poissons, s'ils sont habiles gens ils sont fort recherchez, pource qu'ils croyent que les exhortations d'un habile homme ont un grand pouvoir d'attirer les poissons dans leurs rets. [...] Pour avoir bonne pesche ils bruslent aussi parfois du petun, en prononçans de certains mots que je n'entends pas. Ils en jettent aussi à mesme intention dans l'eau à de certains esprits qu'ils croyent y présider, ou plustost à l'âme de l'eau (car ils croyent que toute chose matérielle & insensible a une âme qui entend) & la prient à leur manière accoustumee, d'avoir bon courage, & faire en sorte qu'ils prennent bien du poisson¹⁴⁹

Sagard, en voyant les Wendat, leur dit qu'ils avaient « bien peu de jugement, de penser que les poissons entendent & ont l'intelligence de [leurs] sermons & de [leurs] discours¹⁵⁰ ». Même en comprenant relativement bien une coutume, les religieux européens la jugeaient selon le prisme de leur propre culture, rendant la traduction culturelle d'autant plus difficile qu'elle était teintée de jugement.

¹⁴⁷ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 120.

¹⁴⁸ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 111.

¹⁴⁹ J. Warwick et G. Sagard, *Le grand voyage...*, p. 264.

¹⁵⁰ J. Warwick et G. Sagard, *Le grand voyage...*, p. 264.

Dans ce contexte, la traduction de concepts métaphysiques, mais aussi du quotidien, a posé quelques problèmes. Pour paraphraser Umberto Eco, si un jésuite voit un Wendat pointer du doigt un certain animal dans l’herbe tout en prononçant un mot, le jésuite ne peut savoir ce à quoi ce mot autochtone fait référence. À l’herbe? À ce type d’animal? À cet animal? À l’animal qui bouge? Le jésuite doit d’abord élaborer des hypothèses, qui peuvent être en concurrence, avant de finalement établir un manuel de traduction¹⁵¹. Eco souligne aussi que certains termes d’une langue n’ont pas de traduction dans une autre, ce qui était souvent le cas entre le français et le wendat. De plus, des synonymes dans une langue pouvaient avoir une seule traduction dans l’autre, ajoutant à la difficulté de compréhension et d’apprentissage¹⁵². Par exemple, le terme « esclave » (comme dans « *indaskða staskða* esclave je le suis tu les¹⁵³ ») avait différentes significations en Europe et en Amérique (statut héréditaire ou non, avantage d’augmenter la production ou avantage d’augmenter la population et de renforcer l’identité ethnique) qui ne sont pas reflétées dans la traduction¹⁵⁴. Mais c’est la traduction du sacré qui fut le plus difficile à faire.

Dans son étude sur la traduction du catéchisme de Ledesme par le P. Brébeuf, John Steckley montre entre autres comment le jésuite a traduit le terme chrétien « âme »¹⁵⁵. Le problème de cette traduction était double. D’une part, contrairement à la croyance chrétienne en une âme unique, les Wendat croyaient que chaque humain avait deux âmes : la première qui restait dans le corps jusqu’à son enterrement en attendant de retourner dans

¹⁵¹ U. Eco, *Dire presque...*, p. 42-43.

¹⁵² Comme le souligne la préface du document Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690].

¹⁵³ Ms 62, troisième partie, p. 53.

¹⁵⁴ B. Rushforth, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slavery in New France...*

¹⁵⁵ John Steckley, « Inventing New Words: Father Jean de Brébeuf’s Wendat Catechism of 1632 », dans Antje Flüchter et Rouven Wirbser, dir., *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World* (Leiden-Boston, Brill, 2017).

un fœtus, et la deuxième qui après la mort (de cause naturelle) allait au village des morts, un endroit où les âmes résidaient et faisaient les mêmes activités que de leur vivant, ce que l'on entend dans « *Gaskennonton* aller au pays des ames¹⁵⁶ ». Dans ce village, les morts avaient besoin d'objets et nourriture, c'est pourquoi les Wendat étaient d'une grande générosité envers les défunts, les enterrant avec des dons. D'autre part, le P. Brébeuf a dû essayer de construire un néologisme dans une langue dont il ne saisissait pas encore vraiment la structure. Ce problème semble avoir été réglé en 1636 par l'utilisation de *on,θennonkθat*, adaptation métaphorique d'un terme wendat davantage relié à la médecine. Les jésuites ont essayé d'insérer le concept chrétien de l'âme qui, après la mort, va soit en enfer pour y être tourmentée (« *ara θo tate ontioθara, en, ehon nonde'chon* on ne fait que grincer les dents en enfer »), soit au ciel, où seules vont les âmes qui respectent certaines conditions (« tu iras au ciel si tu fais, ou a condition que tu feras, ou moyennant de bonnes œuvres. *D'echiaθarat; v. te chiaθaraθa nondende echion, aronhia, e*¹⁵⁷ »). Dans ces cas, il ne s'agissait pas de simplement traduire un mot, mais toute une culture. Ainsi, accepter le nouveau concept d'âme, pour les Wendat, signifiait – dans l'absolu, parce que la manière dont ils les concevaient en réalité est difficile, voire impossible à savoir – accepter un tout autre univers mental (la présence du bien et du mal, du péché et de la rédemption, d'un Dieu tout-puissant, etc.) et renoncer au leur¹⁵⁸. Certains par exemple ont refusé de devenir catholiques ou d'être enterrés en terre consacrée afin de pouvoir être réunis avec les âmes de leurs défunts dans le village des morts, au lieu d'être entourés de Français au ciel. Au contraire, d'autres ont accepté le baptême, trouvant du réconfort dans cette idée : « nous

¹⁵⁶ Ms. 59, p. 148.

¹⁵⁷ Ms. 62, deuxième partie, p. 32 ; Codex Ind 12, f° 61 v°.

¹⁵⁸ Voir par exemple à ce sujet L. M. Burkhart, *The Slippery Earth...*

nous retrouverons dans le ciel *te etsitiatatiâtoreuha ,aronhiab'e*¹⁵⁹ ». D'un autre côté, les jésuites ont essayé de décrire le ciel chrétien en l'adaptant à l'univers mental wendat, expliquant notamment qu'il n'y fait jamais froid ou que « *ðakni'entas* il y a toujours des fruits murs au ciel, jamais les fruits n'y manquent¹⁶⁰ ».

Pour la traduction de « Dieu », une question délicate comme on l'a vu précédemment, les jésuites à Wendake ont utilisé le néologisme *Dið* – traduction phonétiquement proche du mot « Dieu » – ou le terme plus ancien *haðendio* (« il est grand ou large en voix¹⁶¹ »). Le premier terme a dû être rempli de sens pour les Wendat avant d'être utilisé, tandis que le sens du second terme a dû être changé pour faire place à l'idée catholique de Dieu... ou plutôt à certains aspects seulement de la divinité. En effet, les missionnaires expliquaient surtout le rôle visible de Dieu dans les affaires humaines et non ses qualités abstraites difficiles à traduire¹⁶². Dans les deux cas, il y a eu une distorsion de sens, le transfert complet de l'idée « Dieu » des jésuites ne pouvant s'opérer entièrement dans une langue et une culture étrangère.

Cependant, il n'y a pas eu de crise concernant une traduction hétérodoxe en Nouvelle-France, comme ce fut le cas en Chine. L'une des raisons en était le fait que les missionnaires de la colonie française n'essayèrent pas de bâtir leur traduction du christianisme sur la base d'une ancienne tradition (comme le confucianisme), mais plutôt en discréditant les traditions et les mythes wendat (ce qu'illustrent les entrées de dictionnaire, telles « *kð-*

¹⁵⁹ Ms. 60, f° 370 r°.

¹⁶⁰ Ms. Potier 1751, p. 185.

¹⁶¹ M. True, « “Il faut parler pour estre entendu”... », p. 27.

¹⁶² M. True, « “Il faut parler pour estre entendu”... », p. 28-29. Par exemple dans le Codex Ind 12, f° 28 r° (« Divin. *Haðendio horihðaðen* »), le f° 11v° (« Beau. [...] *Dið ðo ava te hatenchðas*. Deus solus omnia mutatur. »), et le f° 31r° (« Emplir. [...] *haata'ron Dið*. Dieu est par tout, remplit tout »).

atoxði. ðach, ða, ðache C. jongler, faire le devin avec certaines chansons superstitieuses »), tout en incorporant dans leurs messages certains aspects des cultures autochtones. John Steckley a, entre autres, montré comment l'utilisation de l'imagerie guerrière a aussi rendu les jésuites et leur religion familiers aux Wendat et aux Haudenosaunee. Par exemple, les missionnaires montraient les esprits chrétiens comme de puissants alliés ou de terribles ennemis (« *okend^siati sonðandoqres n'ondechonronnon; aðentenhaou sonðatiataesatandik*. Le demon nous hait [porte malheur] étrangement : il exerce continuellement ses cruautés contre nous »), ou encore ils présentaient le baptême comme un rituel d'adoption (« *sonðarihðichiqindi haðendio de sonðaenastakða; atatendekðaesti qatsi* dieu nous a fourni un moyen par lequel il nous adopte, il l'appelle le baptême¹⁶³ »). Chez ces peuples l'adoption d'un étranger (libre ou prisonnier de guerre) permettait d'étendre les liens de parenté ou de remplacer la perte d'un des membres de la communauté¹⁶⁴. Les missionnaires firent le lien entre adoption et baptême pour démontrer l'intime relation entre tous les chrétiens sur la terre comme au ciel, mais cette relation (contrairement aux sociétés iroquoiennes) était patriarcale, avec Dieu le Père. Les jésuites ont expliqué le catholicisme en référence à la culture wendat dans plusieurs autres cas, tels que « *jesus viendra cabaner chez toi, il te viendra visiter chieroqe eθondaõnkðat d'Jesðs teθiaka'tan'da*¹⁶⁵ », qui met en lumière la proximité de Jésus avec tous (des maisons de France aux cabanes des Wendat). D'autres domaines encore, comme la maladie ou la chasse, ont aussi été touchés par l'effort de christianisation.

¹⁶³ Ms. Potier 1751, pp. 72 et 59. Voir aussi John Steckley, « The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity », *Ethnohistory*, 39, 4 (automne 1992).

¹⁶⁴ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 115.

¹⁶⁵ Ms. 60, f^o 380 r^o.

Par exemple, en 1637, les jésuites essayèrent des remèdes contre la grippe offerts par le célèbre shaman Tonneraouanont. Ils guérèrent trois jours plus tard, comme le Wendat l'avait prédit, mais les missionnaires ne lui en donnèrent pas le mérite¹⁶⁶. Ailleurs on lit qu'un missionnaire paralysé a été guéri à Michilimackinac par un remède. Dans les deux cas, les missionnaires ne décrivent et ne cataloguent pas les remèdes utilisés, contrairement à ce que leurs collègues du Paraguay faisaient, peut-être comme le souligne Parsons, parce que pour eux, l'efficacité d'un remède autochtone était moins liée aux plantes qu'au fait qu'elles étaient passées par des mains autochtones, intrinsèquement vus comme liés au monde naturel¹⁶⁷. On trouve toutefois quelques précisions sur les types de plantes qui pouvaient être utilisées dans la section « Remèdes » des *Miscellanea* du P. Potier ou dans le *Codex Canadensis* du P. Louis Nicolas¹⁶⁸. Dans ces rares cas où les informateurs des jésuites partageaient leurs connaissances, ils devaient souligner le contexte spirituel de leur savoir et le fait que l'efficacité des plantes était changeante et reposait sur les relations entre les humains et les mondes autres-que-humains.

Ce qui posait un problème pour les missionnaires n'était pas tant la relation des remèdes et des plantes avec des êtres autres-que-humains ou le recours à des forces surnaturelles, mais le fait que ces êtres et ces forces n'étaient pas liés à Dieu¹⁶⁹. Dans la

¹⁶⁶ A. Greer, *La Nouvelle-France et le monde...*, p. 249.

¹⁶⁷ A. Greer, *La Nouvelle-France et le monde...*, p. 250; Chris Parsons, « Medical Encounters and Exchange in Early Canadian Missions », *Scientia Canadensis*, 31, 1-2 (2008), p. 66. Aussi, comme le souligne C. Parsons, les jésuites ont beaucoup appris sur à la flore de l'Amérique du Nord, mais « this was not knowledge, however, that often presented itself as such ».

¹⁶⁸ Christopher M. Parsons, *A Not-so-New World: Empire and Environment in French Colonial North America* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018), p. 92; Ville de Montréal, Section des archives, CA M001 BM007-1-D36, Vocabulaire Huron - Français, 1744-1752; Louis Nicolas, François-Marc Gagnon, Réal Ouellet et Nancy Senior, *The Codex Canadensis and the Writings of Louis Nicolas: The Natural History of the New World* (Tulsa-Montréal, Gilcrease Museum-McGill-Queen's University Press, 2011), fig. 39-43.

¹⁶⁹ C. M. Parsons, *A Not-So-New World...*, p. 87-88.

culture européenne chrétienne, la maladie pouvait être infligée par Dieu soit à cause des péchés d'une personne ou d'un groupe, soit pour purifier un(e) élu(e), concepts que les jésuites ont essayé de transplanter de l'autre côté de l'Atlantique, en expliquant par exemple : « Dieu t'envoira la maladie pour te faire entrer dans ton devoir *d'haðendïo, ehenhaon, ndio sen hetsaatichiaxa N. sa hesendjon'tachodian'da*¹⁷⁰ ». Pour les missionnaires, c'était le « surnaturel » catholique qui devait seul guérir : « *s'on, ðandia, enhði J[esous]* J[ésu]s nous a guéri¹⁷¹ ». Voilà pourquoi, entre autres, les guérisseurs wendat étaient dénigrés sous la plume des jésuites, étant appelés tant dans les *Relations* que dans les dictionnaires « jongleurs », « sorciers » ou « charlatans ». Ces termes étaient d'ailleurs utilisés en France pour marginaliser et ridiculiser les guérisseurs du peuple¹⁷². On retrouve aussi, dans certains dictionnaires, le mot « médecins », mais sans plus de contexte, il est impossible de savoir s'ils étaient autochtones ou d'origine européenne, cette dernière hypothèse étant probablement la bonne. En effet, il serait surprenant que l'appellation « charlatans » se soit transformée en « médecins » sous la plume des jésuites, surtout que dans la langue française, les médecins étaient des diplômés des facultés de médecine¹⁷³.

L'enseignement jésuite ne tentait donc pas de changer l'appel au surnaturel, mais de remplacer à qui on fait appel, et c'était la même chose pour la chasse. Les Wendat, pour la pêche comme pour la chasse, invoquaient esprits des animaux pour assurer leur succès¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Ms. 60, f° 206 r°.

¹⁷¹ Codex Ind 12, f° 45 r°.

¹⁷² Bronwen Catherine McShea, « Presenting the “Poor Miserable Savage” to French Urban Elites: Commentary on North American Living Conditions in Early Jesuit Relations », *The Sixteenth Century Journal*, 44, 3 (2013), p. 707-708.

¹⁷³ « *qtsenti* [...] penser quelqu'un, en avoir soin en qualité de medecin, le medeciner, le guerir. *saqtsens* il les pense... » Ms. Potier 1751, p. 209.

¹⁷⁴ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 107.

Encore une fois, les jésuites parlaient plutôt de Dieu : « *eθorhachiatannon haβendio ti haatate* dieu est présent par toutes les forests du monde » ou « *esk⁸aqtenska, βade eheskβentenrhas haβendio st'eskβan'iendaβastik* prier dieu desormais toutes les fois que vous irez a la chasse, il arrivera par ce moyen que vous vous trouverez toujours dans l'abondance parce que dieu aura pitié de vous à raison de votre sage conduite¹⁷⁵ ». Il resterait à déterminer qui a fait ces traductions : les jésuites, habitués au principe d'*accomodatio*, ou les maîtres de langue, comme Amantacha, qui ont expliqué aux missionnaires la meilleure manière de tourner leur message en se basant sur leur culture? La réponse est probablement un travail collaboratif, d'une part, et d'essais et erreurs des jésuites, d'autre part, avec un ajustement selon les réactions qu'ils obtenaient.

Ces traductions linguistiques et culturelles n'ont pas été jugées hétérodoxes par la hiérarchie catholique, mais c'était un réel souci pour les missionnaires. Brébeuf, par exemple, face à l'impossibilité de traduire « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » sans déterminant à cause de la structure du wendat, écrivit à son supérieur, le P. Lejeune, afin de faire valider sa traduction, références bibliques à l'appui :

Jugeriez-vous à propos, en attendant mieux, de substituer au lieu, *Au nom de nostre Père, et de son fils, et de leur saint Esprit*. Certes, il semble que les trois Personnes de la tres sainte Trinité seroient suffisamment exprimée en ceste façon, la troisieme estant en effect l'Esprit saint de la premiere et de la seconde; la seconde, le Fils de la premoere; et la premiere, nostre Père, aux termes de l'Apostre, qui luy affecte ces propres mots aux Ephes. 3. Ajoutez que nostre Seigneur a donné exemple de ceste façon de parler, non seulement en l'Oraison Dominicale, ainsi que nous la nommons pour son respect; mais aussi commandant à la Magdelaine, en saint Jean 20. De porter de sa part ces beaux mots à ses Freres ou Disciples. *Je monte à mon Père et au vostre*. Oserions-nous en user ainsi, jusqu'à ce que la langue Huronne soit enrichie, ou l'esprit des Hurons ouvert à d'autres langues? Nous ne ferons rien sans conseil¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Ms. Potier 1751, p. 52 et 81.

¹⁷⁶ J. d. Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons...*, p. 81-82.

Comme ailleurs, placés devant un dilemme face à l'harmonisation difficile d'un trait culturel ou social indigène avec la doctrine catholique, les jésuites en réfèrent à leur supérieur ou à Rome¹⁷⁷. Le P. Brébeuf semblait particulièrement préoccupé par la traduction de la trinité, peut-être parce qu'il savait les problèmes qu'une traduction non conforme pouvait entraîner. Puisque cette question au P. Lejeune fut imprimée, on peut en déduire que tant à Québec qu'en Europe, sa solution fut jugée convenable. Peut-être était-il d'ailleurs à propos de montrer au monde que les missionnaires avaient ces préoccupations.

Enfin, la traduction linguistique du sacré rencontrait parfois des impasses culturelles. Encore dans la *Relation* de 1636, le P. Brébeuf souligna qu'un missionnaire ne pouvait évoquer Dieu le Père ni le commandement « Père et Mère honoreras » à ceux qui avaient perdu leurs parents, sous peine de les offenser gravement puisqu'il ne fallait pas faire référence à des défunts devant leurs proches¹⁷⁸. Dans cette traduction culturelle, toujours délicate et jamais idéale, il y avait d'une part ce que les jésuites apprenaient et comprenaient, et d'autre part ce que les Wendat partageaient et acceptaient d'intégrer (ou non) à leur univers mental. Les missionnaires eux-mêmes, même ceux, comme Brébeuf, qui s'étaient bien intégrés parmi leur communauté d'accueil, n'ont jamais mis en doute leur propre foi¹⁷⁹. Les Wendat traditionalistes, de leur côté, réfutaient ou ridiculisaient les

¹⁷⁷ A. Fluchter, « Translating Catechisms... », p. 27. Cela suivait par ailleurs les *Constitutions* : « Autant que possible, “ayons tous les mêmes sentiments, disons tous la même chose”, selon ce que dit l'Apôtre. On n'admettra pas de doctrines différentes, ni de vive voix dans les sermons et les cours publics, ni dans les livres (ceux-ci ne pourront être publiés sans l'approbation et la permission du préposé général, qui en confiera l'examen à au moins trois personnes de bonne doctrine et qui ont un jugement clair sur la science en question) » (I. de Loyola, *Écrits...*, p. 462).

¹⁷⁸ J. d. Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons...*, p. 82.

¹⁷⁹ Dominique Deslandres, « The Impossible Acculturation: French Missionaries and Cultural Exchanges in the Seventeenth Century », dans Anthony G. Roeber, dir., *Ethnographies and Exchanges: Native Americans,*

enseignements jésuites, disant par exemple que les feux de l'enfer étaient imaginaires¹⁸⁰. L'expérience des catéchumènes et des convertis wendat devait se situer entre ces deux pôles.

L'apprentissage des langues comme point central de la correspondance

On a vu au chapitre précédent que la question de l'apprentissage des langues faisait partie d'un questionnement général dans la Compagnie de Jésus, depuis la Chine jusqu'au Pérou. La Nouvelle-France ne faisait pas exception : en plus des informations données dans les *Relations*, les missionnaires entretenaient une correspondance à ce sujet, pour des raisons politiques ou informatives (puisque ces problèmes se rencontraient dans les différentes missions étrangères et domestiques), avec les autorités religieuses de Paris et de Rome. En 1627, le général des jésuites à Rome compatit aux difficultés que causait l'apprentissage des langues autochtones et demanda à son correspondant, le P. Brébeuf, de le tenir au courant à ce sujet¹⁸¹. On retrouve encore ce thème en 1634 dans les lettres des PP. Lejeune et Perrault au général Mutius Vitelleschi¹⁸², en 1636 dans un message du P. Brébeuf au même général¹⁸³ et en 1640 dans une missive du P. Lalemant au cardinal de Richelieu, qui écrivait : « Nous trouvans assés forts de langue pour nous estendre encore

Moravians, and Catholics in Early North America (University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2008).

¹⁸⁰ J. Steckley, « The Warrior and the Lineage... », p. 504.

¹⁸¹ Le P. Mutius Vitelleschi, gen. au P. Jean de Brébeuf. Rome, 15 décembre 1627 dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 191-192.

¹⁸² Le P. Paul Lejeune, sup. au P. Mutius Vitelleschi, gen. Québec, 1er août 1634, à Rome dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 529-530. Voir aussi le P. Julien Perrault au P. Mutius Vitelleschi, gen. Sainte-Anne du Cap Breton, 19 septembre 1634, à Rome dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 744.

¹⁸³ Le P. Brébeuf au P. Mutius Vitelleschi, gen. Ihonatoria (juin 1636) à Rome dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 147.

davantage, nous ne songeons qu'au "plus ultra". Mais il faut avouer que les difficultés en sont du tout extraordinaire¹⁸⁴ ». Les langues constituaient aussi le sujet de lettres envoyées à des proches des missionnaires, comme le P. Jogues qui décrit à sa mère le silence auquel il était réduit¹⁸⁵ – c'est dire combien cela devait lui peser –, ou le P. Garnier, qui écrit à son père ses difficultés d'apprentissage¹⁸⁶.

Tout comme les références aux truchements, les difficultés et les progrès de l'apprentissage des langues autochtones, très détaillés aux débuts de la mission en Nouvelle-France, s'effacèrent peu à peu des *Relations* et de la correspondance jésuite. Les références à ce sujet devinrent plutôt des indications sur la qualité d'un missionnaire ou servaient de justification à la répartition des jésuites dans les missions. Par exemple, en 1668, le P. Le Mercier indiquait à son correspondant Joanni Paulo Oliva à Rome, dans un rapport sur l'envoi des jésuites dans les différentes missions, que le P. Julien Garnier était trilingue¹⁸⁷. Ce même P. Garnier écrivit en 1718 à Michaeli Angelo Tamburino une description de la mission en notant entre autres que le P. Lafitau, célèbre auteur de *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, était familier avec la langue et les coutumes des Autochtones¹⁸⁸. L'accent était alors moins mis sur les difficultés, le courage et l'abnégation nécessaires à l'apprentissage difficile d'une langue

¹⁸⁴ Le P. Jérôme Lalemant au cardinal de Richelieu. Les Hurons, 28 mars 1640 dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 465.

¹⁸⁵ « [Dans le canot.] J'étais forcé d'y garder un profond silence, ne pouvant ni entendre nos sauvages, ni m'en faire entendre » (Le P. Isaac Jogues à sa mère [Ihonatiria, 5 juin 1637, à Orléans], dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 502.

¹⁸⁶ Le P. Charles Garnier à Jean Garnier, son père. Bourg de l'Immaculé-Conception, c. 28 avril 1638, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 38-39.

¹⁸⁷ Archivum Romanum Societatis Iesu, Gal 110, II, f° 44-47, Lettre à Joanni Paulo Oliva (Rome), 1^{er} septembre 1668. « P. Julianus Garnier trium linguarum [il manque une page de la lettre]. »

¹⁸⁸ Archivum Romanum Societatis Iesu, Gal 110, II, f° 334, Lettre à Michaeli Angelo Tamburino (Rome), 4 novembre 1718. : « Valde optandum est [?] redeat Pater Lafiteau ad missionem suam est jucundus barbaris, quorum novit mores et linguam, optat redire et [fire/ferre] octogenerius est qui regit missionem nunc. »

autochtone, et plus sur les données factuelles au sujet des missions. Les compétences linguistiques des missionnaires furent aussi souvent brièvement mentionnées dans le résumé de la vie d'un jésuite décédé, par exemple dans des remarques anonymes sur la vie du P. Jean de Brébeuf et celle du P. Charles Garnier¹⁸⁹, mais parfois aucune mention de ce genre n'était faite, comme ce fut le cas dans les lettres nécrologiques des PP. Louis André et du Michel de Couvert¹⁹⁰.

Conclusion

Les processus d'acquisition et de consolidation linguistiques ont été longs et difficiles à établir. Il semble que les lecteurs européens se plaignaient toutefois de la lenteur des progrès puisque dans sa *Relation* de 1636, le P. Lejeune revint sur toutes les difficultés de l'apprentissage des langues – des truchements difficiles jusqu'au besoin de traduire les complexes mystères de la foi –, qui s'ajoutaient aux autres tâches des religieux, avant de s'exclamer : « Et puis on demande d'où vient qu'on ait si peu avancé en la conversion de ces barbares!¹⁹¹ » Cette lenteur n'était souvent pas le fait des jésuites *per se*, quoique certains fussent plus doués que d'autres pour l'étude linguistique¹⁹², mais des difficultés ordinaires de toute traduction linguistique et culturelle et de celle, extraordinaire, de la colonisation d'un territoire et d'une langue. Toutefois, les truchements et les religieux n'auraient pu franchir la frontière linguistique sans le travail des locuteurs natifs, travail

¹⁸⁹ Archives jésuites en France, GBro 165-01, Remarque sur la vie du P. Jean de Brébeuf; Archives jésuites en France, GBro 165-02, De la prise et desolation de Saint-Jean, par les Iroquois et de la mort du Pere Charles Garnier, qui y estoit en Mission.

¹⁹⁰ Archives jésuites en France, GBro172-04, Copies de lettres obituaires, 1^{er} novembre 1715.

¹⁹¹ *Relation* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 237.

¹⁹² M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... ».

qui est largement occulté par les Européens. C'était dans ce processus d'échange, de répétition, de pratique et d'essais et erreurs que sont nés les manuscrits linguistiques.

Les jésuites de Wendake étaient plongés dans l'univers culturel et linguistique des Wendat. Dans la région des Grands Lacs, ils ne formaient qu'une minorité et s'ils pouvaient parler entre eux (et avec leurs domestiques) en français ou latin, toute autre communication – à quelques exceptions près – se faisait en wendat¹⁹³. Dans ce monde wendat, les jésuites ont bénéficié de la patience et du soutien de maître(sse)s de langue qui faisaient certains ponts entre le monde wendat et les jésuites. Ces ponts linguistiques et culturels étaient ponctuels, lors des repas ou de discussions, dans les cabanes, mais les missionnaires n'avaient pas accès à l'entièreté de l'univers wendat. Les sources missionnaires et les rares sources des truchements nous montrent finalement assez peu le patient travail des professeurs autochtones auprès de leurs élèves, leurs raisons, leur fierté ou leur découragement. À lire les récits jésuites, on peut se douter qu'ils n'étaient pas toujours faciles à endurer!

Entre les truchements qui apprenaient les langues à l'oral seulement et les missionnaires qui transmettaient leurs connaissances à l'écrit, il y a une problématique importante. Pourquoi écrire, ce qui consomme papier et temps, alors que l'exemple des laïcs montre qu'il était tout à fait possible d'apprendre une langue autochtone en quelques années seulement? Les questions de l'écrit et de la manière dont les jésuites utilisaient les manuscrits seront au cœur du prochain chapitre.

¹⁹³ J. Bishop, « Qu'y a-t-il de si drôle... ».

Chapitre 3. « Ecrire. *ahiaton*. » : écriture, langue et colonisation¹

En 1633, le Wendat Amantacha demanda au jésuite Paul Lejeune « un livret d'images des mystères de nostre foy, pour les faire voir à ceux de sa nation, afin de prendre de là l'occasion de les instruire », mais comme Lejeune n'en avait pas, Amantacha lui « dit qu'il en escriroit au sieur Le Maistre. J'ay mis les lettres qu'il envoie à Vostre Révérence avec celles-cy². » Cet extrait d'une *Relation* illustre en partie les interactions entre oralité et écriture dans la vallée du Saint-Laurent. Amantacha, ayant appris à lire et à écrire en France, demande ici à Lejeune (sûrement en français car le missionnaire ne comprenait pas le wendat) des images pour instruire sa communauté sur la foi catholique en wendat, étant ainsi à l'avant-garde de ce que feront les jésuites dans les missions, si l'évangélisation était réellement son intention³. Le jeune homme, souhaitant créer des liens avec les Français, en fit la demande écrite et orale afin de bien se faire voir des nouveaux partenaires de traite. Pour se procurer des images, donc, il utilisa l'écriture et communiqua directement avec le sieur Le Maistre, marchand de Rouen faisant partie des Cent-Associés. La remarque de Lejeune indique aussi qu'Amantacha entretenait une correspondance avec le supérieur des jésuites à Paris. Le Wendat, au carrefour de deux cultures dont il maîtrisait la langue orale et les codes, avait un éventail d'outils pour atteindre ses objectifs.

Amantacha est un exemple d'une plus large diversification des modes de communications au XVII^e siècle en Amérique du Nord. Comme nous l'avons vu au

¹ Ms. 60, f^o 107 r^o.

² *Relation* de 1633, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 469.

³ François-Marc Gagnon, *La conversion par l'image: un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle* (Montréal, Bellarmin, 1975).

chapitre précédent, les jésuites ont étudié les langues autochtones à l'oral, en travaillant en étroite collaboration avec des truchements, les récollets et, en particulier, les locuteurs natifs. Ils se sont rendu compte de la diversité des langues parlées en Amérique du Nord-Est, de leur richesse (même si ces langues « manquaient » ou étaient « pauvres » selon eux de plusieurs termes, surtout chrétiens⁴). L'écoute et la pratique étaient au cœur de cet apprentissage. Mais rapidement, les jésuites, élite religieuse éduquée dans les collèges d'Europe, ont mis en forme divers documents linguistiques contenant l'essentiel de leurs connaissances orales, dont nous n'avons conservé aujourd'hui qu'une (infime?) partie.

Ce travail intellectuel des jésuites (et des récollets avant eux) est intrigant. Pourquoi ne pas faire comme les truchements et seulement apprendre le wendat en immersion? Pourquoi prendre du temps pour analyser les langues, les décortiquer et les reconstruire à l'écrit dans des ouvrages de style et de lettres européens avant, enfin, d'utiliser ces manuscrits pour apprendre à parler? Ce chapitre étudie la relation entre oralité et écriture chez les Européens laïcs, les Wendat et les jésuites. Je m'attarderai sur la manière dont l'écrit a été utilisé dans les missions en général, avant de voir comment il s'est inséré dans les communautés autochtones des Grands Lacs. Me penchant sur les jésuites, j'expliquerai pourquoi les manuscrits linguistiques n'ont pas été imprimés avant de m'intéresser au pouvoir de l'écrit. En effet, le texte à l'époque moderne notamment « s'élabore dans des opérations d'écriture qui visent précisément à lui donner force et autorité⁵ ». Quelle autorité avait cet outil de communication pour les Wendat et les jésuites, et dans quel contexte s'est-il inséré en Amérique du Nord-Est ? Comme le montre Amantacha, naviguant entre deux

⁴ V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*, p. 56-57.

⁵ Christian Jouhaud, Dinah Ribard et Nicolas Shapira, *Histoire, littérature, témoignages : écrire les malheurs du temps* (Paris, Gallimard, 2009), p. 148.

mondes et différents modes de communication, le rapport entre oral, écrit et pouvoir est loin d'être clairement tracé.

Laïcs et religieux : entre oralité et écriture

En Nouvelle-France et ailleurs, les laïcs se sont intéressés aux langues des peuples qu'ils rencontraient. Pour les truchements, c'était la base de leur travail, mais ils n'ont laissé que très peu de traces écrites de leurs connaissances. Des explorateurs et officiers coloniaux ont parfois publié plus d'informations. Le baron de Lahontan, par exemple, a appris la langue des « Algonkins » en hivernant avec eux et a publié dans ses mémoires un *Petit dictionnaire de la langue des Sauvages* précédé de réflexions sur les langues autochtones⁶. Ce dictionnaire, premier lexique imprimé d'une langue algonquienne, montrait les connaissances linguistiques acquises dans ses voyages, surtout par rapport au commerce et, en particulier, à la traite des fourrures (« peau de castor, *Apiminikoïe* », « miroir, *Ouabemo* », nombres, etc.), mais aussi à la guerre ou à l'exploration. Il sembla susciter un certain intérêt en France, peut-être pour de futurs voyageurs : la Bibliothèque nationale de France en possède notamment une copie manuscrite... qui est restée en Europe⁷. La rédaction de documents linguistiques par des laïcs se faisait aussi dans d'autres colonies. Louis-Narcisse Beaudry des Lozières, colon à Saint-Domingue et en Louisiane, a entre autres rédigé un *Dictionnaire congo*, demeuré manuscrit, pour que les planteurs puissent comprendre les personnes qu'ils avaient réduites en esclavage⁸. Comme celui de

⁶ Louis Armand de Lom d'Arce Lahontan, *Mémoire de l'Amérique septentrionale* (La Haye, L'Honoré, 1703); U. Haskins Gonthier, « Une colonisation linguistique?... », p. 117.

⁷ Bibliothèque nationale de France, NAF 1041, f° 109.

⁸ Marie-Laure Prévost, « Babel heureuse. Vocabulaires d'Afrique et d'Amérique au département des Manuscrits », *Revue de la BnF*, 45 (2013), p. 24.

Lahontan, le dictionnaire de Lozières présente des éléments essentiels à la vie courante et ne cherche pas l'exhaustivité. Mais la vaste majorité des laïcs qui ont appris les langues autochtones n'ont pas écrit à ce propos et n'ont pas non plus cherché à produire des dictionnaires ou des grammaires. La communication de base était importante, mais pas l'étude en profondeur de la structure des langues d'Amérique, notamment parce que beaucoup n'avaient pas une éducation poussée comme celles des missionnaires et que leurs besoins n'étaient pas les mêmes. L'objectif des laïcs était de communiquer (alliances, commerce, guerre, subsistance), mais pas de s'immiscer dans les cultures et les langues autochtones pour les changer.

De leur côté, tous les religieux étaient-ils intéressés comme les jésuites par la mise par écrit des langues de leurs missionnés? Si les missionnaires tant bouddhistes, chrétiens qu'islamiques se sont penchés sur la question de la traduction pour répandre leur foi, tous n'ont pas nécessairement eu recours à l'écriture⁹. De ces missionnaires, les chrétiens ont été les plus assidus à la rédaction, analysant les langues étrangères et rédigeant des grammaires et des dictionnaires. Nicholas Ostler explique que c'est au Mexique, au milieu du XVI^e siècle, que se fit sentir pour la première fois le besoin de disposer de tels outils linguistiques destinés à apprendre une langue étrangère. Avec seulement quelques centaines de missionnaires pour tenter de convertir plusieurs millions de Nahuatl, les religieux catholiques ont rapidement compris que leur tâche allait occuper plusieurs générations de missionnaires devant chaque fois refaire le travail d'acquisition linguistique.

⁹ Nicholas Ostler, « The Social Roots of Missionary Linguistics », dans Otto Zwartjes et Even Hovdhaugen, dir., *Missionary Linguistics/Linguística Misionera: Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13-16 March 2003* (Amsterdam-Philadelphie, John Benjamins Publishing, 2004).

Question d'efficacité, il fallait éviter de toujours devoir reprendre ce travail à partir de rien. Certains outils de communication, comme l'iconographie, pouvaient être utilisés dans leurs efforts de conversion, mais ultimement il leur fallait une langue commune pour échanger avec les peuples rencontrés. Les missionnaires ont alors entrepris de passer de l'oral à l'écrit, de produire des grammaires, des dictionnaires et des traductions de livres de prières et de confession. Pour ce faire, ils ont d'abord dû analyser les langues autochtones, avant d'écrire et, souvent, de faire imprimer leurs livres. Ce fut la même chose au Pérou :

In their pastoral work, the Jesuits built up an impressive corpus of material in indigenous languages, the significance of which extends beyond the narrowly apostolic. Some Jesuit linguists wrote dictionaries, textbooks for the study of native languages, catechisms, and collections of sermons and confession-related material. They were thus using their humanistic and theological skills for the education of the local clergy and for codifying, reformulating, and translating Christian doctrine in such a way that it could be taught to the newly converted population¹⁰.

Le projet intellectuel de comprendre et de mettre par écrit les langues autochtones, réalisé par des religieux très éduqués, était donc un projet de longue haleine, visant à assurer la pérennité de l'entreprise d'évangélisation. Également, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, il était primordial pour tous les missionnaires de bien se faire comprendre en utilisant non seulement une grammaire correcte, le bon style d'éloquence, mais aussi les mots justes du point de vue des communautés autochtones et de celui des autorités catholiques. Ce travail de précision, travail collaboratif à travers le temps, ne pouvait pas se faire qu'à l'oral, ni même avec des ressources écrites rudimentaires. Ainsi, en Nouvelle-France à partir du XVII^e siècle, le même type d'étude des langues autochtones a été rapidement mis en place, mais ses fruits sont restés largement manuscrits. Toutefois, les

¹⁰ A. Maldivsky, « Jesuits in Ibero-America... », p. 98.

religieux n'ont pas été les seuls à s'intéresser à l'écriture : les peuples autochtones le firent également.

Le mediascape wendat

L'écriture s'est insérée comme une nouvelle technologie dans les multiples formes de communication qu'utilisaient entre autres les Wendat. L'oralité et la mémoire humaine, évidemment, étaient très importantes. Différentes histoires orales, qui étaient racontées à des moments précis, rapportaient l'origine des Wendat, des contes, du folklore¹¹. Elles présentaient non seulement l'histoire, mais aussi la morale des Wendat, explique Sioui :

Wendat and Amerindian stories in general have a moral – so much so that one could say their only function is to constitute a moral code. Since life (good) triumphs, the Wendat accepts fate gracefully, no matter what it brings. A figure such as Satan, who is the accomplice of the “good” Christian God, is not only useless but impossible in the Wendat cosmology. Legends and tales constitute history in that they contain the wisdom of a people, Wendat or otherwise, acquired since its genesis¹².

De plus, dans la société wendat, égalitaire et sans moyen de coercition, les alliances et les guerres, par exemple, devaient être proposées par un chef éloquent pour être acceptées. Un bon chef devait non seulement être généreux et bon guerrier, il devait également être un bon orateur.

Mais la parole n'était pas tout. Comme l'a montré Bohaker, le *mediascape* (ou culture visuelle) des Autochtones des Grands Lacs était – et est encore – vaste¹³. Le P. Brébeuf nota dans un passage sur la fête des Morts que la fille d'un chef enterra avec lui « son

¹¹ Peter Nabokov, *A Forest of Time: American Indian Ways of History* (New York, Cambridge University Press, 2002); Marius Barbeau, *Mythologie huronne et wyandotte* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994).

¹² G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 36.

¹³ H. Bohaker, « Indigenous Histories and Archival Media... ». Voir aussi Peter Stoicheff, « Materials and Meanings », dans Leslie Howsam, dir., *The Cambridge Companion to the History of the Book* (Cambridge, Cambridge University Press, 2015).

atsatoneθai, c'est-à-dire son paquet de buchettes de conseil, qui sont tous les livres et papier du païs¹⁴ ». Il ne donne pas plus d'explication, mais le Codex Ind 12 suggère un rapport entre buchettes (peut-être les mêmes dont parle Brébeuf) et parole : « buchette. marque *αenta V αθenda*. promesse. parole. - lever la buchette. - *αentθtaθan*. V^e buchette e. attachée a M^e. *skθaθendannetai*¹⁵ ». Le P. Lejeune rapporta pour sa part qu'un groupe de guerriers haudensaunee avait laissé sur l'écorce d'un arbre le compte des prisonniers wendat, avec leur qualité et leur âge¹⁶. Lafitau encore nota dans ses *Mœurs des sauvages américains* (1724) que des cartes géographiques sur écorce étaient conservées dans les villages¹⁷. La forme et les inscriptions sur les armes, l'utilisation d'une image représentant le village d'appartenance sur un bouclier ou sur une écorce de bouleau, le design des vêtements et des accessoires ne constituaient que quelques-uns des moyens de communication utilisés dans la région¹⁸.

À cette culture visuelle traditionnelle se sont ajoutées les nouvelles technologies de communication européennes, dont l'écriture, qui était composée de systèmes graphiques pouvant être séparés de l'environnement naturel et de la culture orale. Cette familiarisation s'inscrit dans les dictionnaires. Même si tous les Wendat n'écrivaient pas, les termes concernant le papier, l'encre et l'écrit ont néanmoins été traduits en wendat : « *αhiata* vol. *αhiataθasti* écriture, belle écriture », « l'écrit est mouillée. *ohiatonchannoïen* »,

¹⁴ *Relation au pays des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 397.

¹⁵ Codex Ind 12, f^o 14 v^o.

¹⁶ Drew Lopezina, *Red Ink: Native Americans Picking Up the Pen in the Colonial Period* (Albany, State University of New York Press, 2012), p. 55.

¹⁷ Denys Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Les Cahiers des dix*, 70 (2016), p. 347.

¹⁸ C'est sans compter tout ce qui se faisait dans d'autres régions, depuis les pétroglyphes mi'kmaq aux comptes des hivers des Lakota.

« Ancre (à écrire) *otsihensta, ond. dehiatonkbat*¹⁹ ». Les jésuites – comme le P. Louis André dans la préface de son dictionnaire – soulignent souvent un intérêt marqué pour l'écriture de la part de plusieurs individus avec lesquels ils interagissaient :

On fera bien de mettre par écrit ce que l'on veut dire aux sauvages, et de leur dire, et bien qu'on sache ce qu'on veut dire, il ne nuira point à la question, parce que les sauvages admirent que le livre parle comme nous et que nous puissions mettre sur le papier ce que nous disons, ce qu'ils ne sauraient faire²⁰.

Cette nouvelle technologie qui avait le pouvoir de transmettre une information sans l'altérer faisait forte impression sur plusieurs, peut-être parce qu'ils considéraient qu'elle recélait une puissance non humaine²¹. D'autres toutefois ne manifestaient aucune surprise ou autre sentiment par rapport à l'écriture²².

Rapidement, plusieurs Autochtones, dont les Wendat, tirèrent profit de ce nouveau moyen d'encoder l'information dans leur vie quotidienne et politique. Certains dictaient des lettres adressées à des Français ou à leur famille²³. D'autres ont su maîtriser cette nouvelle technologie en apprenant à lire et à écrire, comme Chihouatenha. Le P. Le Mercier écrivit ceci de lui dans la *Relation* de 1637-1638 :

Pour l'écriture, il y aura une grande facilité; la lecture luy coustera un peu plus. La difficulté que nous avons eu à luy en expliquer le secret l'a un peu retardé; néanmoins, nous espérons que dans peu de temps, il en viendra à bout. Vous serez consolé de recevoir une de ses lettres. Je vous donne ma parole qu'elle est toute de sa main²⁴.

Chihouatenha utilisa ses nouvelles connaissances pour mettre par écrit les affaires de sa nation et écrire au supérieur des jésuites à Québec. Les adultes n'étaient toutefois pas les

¹⁹ Ms. 62, troisième partie, p. 37; ms. 60, f° 232r°; Codex Ind 12, f° 7 r°.

²⁰ Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690], p. 1.

²¹ Bruce White, « Encounters with Spirits: Ojibwa and Dakota Theories about the French and Their Merchandise », *Ethnohistory*, 41, 3 (1994); Paul-André Dubois, *De l'oreille au cœur : naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France, 1600-1650* (Sillery, Septentrion, 1997), p. 63.

²² D. Lopenzina, *Red Ink...*, p. 50.

²³ *Relation* de 1632-1643, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 669.

²⁴ *Relation au pays des Hurons* de 1637-1638, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 169.

seuls à s'initier à l'alphabet : c'était aussi le cas des enfants éduqués chez les ursulines ou les jésuites.²⁵ Si l'on croit les missionnaires, les filles du Séminaire avaient une passion pour cet apprentissage. Une enfant nommée Agnès Cha8ek8echich avait ainsi « toujours en main et devant ses yeux son livre de prières. Car elle lisoit fort bien [...]»²⁶. Le P. Vimont écrivit aussi en 1642 que « le temps qu'elles [séminaristes] avoient de reste de leurs petites occupations, elles l'employoient à lire et escrire. Les séminaristes ont une telle passion pour l'écriture, que si parfois on leur refuse de s'aller promener, elles demandent que pour le moins on leur permette d'escrire²⁷ ». Ces apprentissages acquis dans un cadre européen pouvaient leur servir à communiquer avec des Français ou avec leur communauté, en usant de langues différentes selon leurs destinataires²⁸. Ainsi, dans les lettres adressées à leur famille, les séminaristes écrivaient dans leur langue maternelle :

Le Père [à Tadoussac] leut ces deux lettres en la présence des sauvages, leur montrant comme leurs enfans [du séminaire des Ursulines] estoient capable du « massinahigan » aussi bien que les nostres. Ils prenoient ces lettres, les tournoient de tous costés, les regardoient avec attention comme s'ils les eussent peu lire; ils faisoient dire et redire ce qui estoit couché dedans, bien joyeux de voir que notre papier parloit leur langue, car ces enfans escrivoient en sauvage²⁹.

Il est dommage que les lettres de ces enfants n'aient pas survécu, puisqu'ils devaient écrire leur langue d'une manière qui leur faisait sens, probablement différemment des jésuites. Dans tous les cas, en prenant la plume, ces enfants s'adressaient directement à leur famille – même si un jésuite devait faire la lecture des lettres – au lieu d'écrire en français et de laisser la traduction aux missionnaires. Les peuples autochtones ne faisaient pas que réagir

²⁵ « Après la messe, on les [séminaristes] fait desjeûner, puis on leur montre à lire et à escrire » (*Relation de 1637*, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 618).

²⁶ *Relation de 1643-1644*, dans Lucien Campeau, *Recherche de la paix (1644-1646)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1992), p. 100.

²⁷ *Relation de 1642*, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 432.

²⁸ Par exemple : « Cette bonne femme séminariste huronne, estant aux Trois-Rivières, écrivit un mot de sa main à la Mère Supérieure » (*Relation de 1642*, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 436). L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 436.

²⁹ *Relation de 1640-1641*, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 65.

à l'écriture, explique Lopenzina, mais ils se sont engagés avec cet outil, y apportant leurs propres pratiques en relation avec ses potentialités politiques et culturelles³⁰.

Par exemple, de nouvelles formes hybrides émergent dans le *mediascape* wendat, telles que l'utilisation de lettres latines dans la trame des colliers de wampum, qui représentent à eux seuls une proposition, un langage, des dons et des relations de pouvoir³¹. Traditionnellement, les perles de wampum étaient utilisées comme ornement ou pour fabriquer des objets à fonction politique ou diplomatique. Les colliers de wampum étaient ainsi échangés lors de rencontres visant, par exemple, la conclusion d'un traité ou le renouvellement d'une alliance. « En général, le rituel de l'échange de wampums se réalisait à travers les quatre séquences qui entourent la tenue d'un conseil jusqu'à la conclusion d'une entente : les invitations, les rencontres préliminaires, le conseil principal et la ratification du traité », détaille Lainey³². Dans ces échanges, les wampums étaient l'instrument qui permettait de transmettre le message. Une fois l'entente conclue, les différentes parties échangeaient encore des colliers de wampum, selon le nombre de propositions faites. Les Français (et les Européens en général) participèrent à de tels échanges lors de leurs alliances avec les Wendat et leurs voisins. En 1653, les Wendat envoyèrent aussi le premier wampum « latinisé » « en porcelène noire sur un fond de porcelène blanche » à la Congrégation de Notre-Dame de la maison professe des jésuites de Paris. On pouvait y lire « *Ave Maria gratia plena* »³³. Ce don fut accompagné d'un discours des chefs inscrit sur écorce de bouleau par le P. Chaumonot. Ici, souligne

³⁰ D. Lopenzina, *Red Ink...*, p. 39.

³¹ Richard Cullen Rath, « Hearing Wampum », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014), p. 315.

³² J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 39.

³³ *Relation* de 1653-1654, dans L. Campeau, *Au bord...*, p. 712.

Muriel Clair, l'écriture ne remplace pas la parole, mais la renforce, puisque « l'écriture, de la même manière qu'un wampum, est de la parole "visible"³⁴ ». Ce wampum qui intègre l'alphabet, du latin et une prière chrétienne, servit donc à maintenir le lien avec des individus de l'autre côté de l'océan selon le mode d'échange qui prévalait en Amérique, en contre-don des présents qu'avait faits aux Wendat la congrégation. Les membres de la congrégation durent non seulement déchiffrer les messages écrits, mais aussi le sens du collier.

Enfin, selon le ms. 60, écrit vers la fin du XVII^e siècle, on sent que la lecture – ou du moins l'interaction avec des livres – s'est intégrée de différentes façons dans la vie des Wendat. Plusieurs entrées mentionnent l'écriture dans un cadre religieux, telles « nous n'avons qu'un livre pour prier a *hiatonchatqen d'a ,Batiendaentak8a* » ou « fais moi un petit livre ou tu marqueras les fêtes *ta ,ase'xaka'chonnien*³⁵ ». Lorsque les convertis n'avaient pas accès à un prêtre (comme à la chasse), ils demandaient souvent un papier ou un calendrier pour noter le dimanche et les fêtes, prenant en main leur vie religieuse³⁶. Le papier que leur faisaient les jésuites devait être pensé avec et pour les Wendat catholiques, tandis que les célébrations sans prêtre se faisaient à l'oral. D'autres entrées du ms. 60 suggèrent que les Wendat étaient porteurs de messages écrits, par exemple « [nom] est allé porter la lettre a [nom] *hohoatonchenhaon n.*³⁷. L'écriture s'inséra donc sous diverses formes dans le *mediascape* autochtone, mais était toutefois loin d'avoir remplacé le recours

³⁴ M. Clair, « Une chapelle... », p. 95.

³⁵ Ms. 60, f^o 200 r^o.

³⁶ Vir, notamment, la *Relation* de 1643-1644, dans L. Campeau, *Recherche...*, p. 159.

³⁷ Ms. 60, f^o 200 r^o, 201 r^o. Ce que corroborent les *Relations* : « Le 8, nous receusmes un paquet de lettres de Vostre Révérence par le moyen d'un sauvage, oncle de Louys de Sainte-Foy » (*Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 688).

à l'oralité. Les différentes technologies de communication ont plutôt été utilisées ensemble ou en parallèle.

La place de l'écriture en Europe était tout autre : le savoir y reposait sur l'écrit, perçu comme d'origine divine (quoique dans les faits la transmission du savoir par l'écrit et celle par l'oral coexistaient)³⁸. Le Verbe était aussi divin, mais il n'était accessible que via la parole écrite (la Bible, soit le Livre ou les Écritures). L'écrit était ainsi au cœur de l'identité chrétienne et permettait, selon les missionnaires, d'assurer la crédibilité de leurs enseignements, car « l'écriture ne ment point *a hiatoncha stan te andachiðannen*³⁹ ». C'est ce qu'a voulu exprimer le P. Lalemant dans la *Relation au pays des Hurons* de 1639 :

Toute nostre force est au bout de la langue, en la monstre et production de nos livres et escritura, dont ils ne cessent tous les jours d'admirer les effets, ce qui nous sert uniquement envers ces peuples, au lieu de tout autre motif de crédibilité, leur faisans voir par là que ceulx qui nous ont précédé et qui ont esté depuis le commencement du monde ont peu nous donner cognoissance et assurance de ce que nous leur preschons, là où eux ne peuvent avoir aucune marque de ce que leurs pères leur ont enseigné n'a point esté controuvé par eux ou par d'autres, qui leur en ont voulu faire accroire⁴⁰.

La connaissance chez les Wendat et les jésuites reposaient ainsi sur deux épistémologies différentes. Pour les Wendat, et plus généralement les peuples de l'Amérique du Nord, l'histoire est orale, puissante et n'est pas totalisante. Lopenzina, dans son livre sur l'écriture par les Autochtones aux États-Unis, l'explique ainsi: « If Christian explorers were wedded to their totalizing ideology of one God, one creation, one religion, Native epistemologies seem not to have demanded such uniformity of belief, did not demand the illusion of absolute closure that print discourse imposes on perception⁴¹. » Il y avait ainsi chez les

³⁸ Jacques Derrida, « Scribble (Writing-Power) », *Yale French Studies*, 58 (1979), p. 128. Pour une plus vaste discussion sur la « culture populaire » et ses modes de transmission, voir par exemple Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe* (Londres, Routledge, 2016).

³⁹ Ms 60, f° 107 r°.

⁴⁰ L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 414.

⁴¹ D. Lopenzina, *Red Ink...*, p. 38.

Wendat plusieurs récits, et aussi plusieurs manières de valider un récit historique, comme se positionner dans une lignée de *storytellers* ou encore présenter un wampum échangé lors d'une alliance⁴². Pour les jésuites, la foi reposait sur la Bible, parole de Dieu fixée par écrit, dogme que les jésuites ont voulu transposer en Amérique : « les vérités de la foi sont couchées par écrit *a hiatonchae orih8annentai*⁴³ ». Au contraire, certains récits oraux autochtones, comme celui de Messou (réparateur du monde après une inondation selon le peuple nêhiraw), étaient considérés par les missionnaires comme d'origine biblique, mais pervertis avec le temps, car non écrits⁴⁴. De même, le récit d'Aataensic et la création du monde wendat rapporté par le P. Brébeuf en 1636 : au sujet de la chute de la femme ici-bas, le jésuite écrit qu'une des causes qu'il a entendues « semble avoir quelque rapport au fait d'Adam, mais le mensonge y a prévalu⁴⁵. » Plus loin, il écrit que les Wendat « sont dans la croyance que les animaux n'ont pas été en liberté dès le commencement du monde, mais qu'ils estoient renfermez dans une très grande caverne, où I8skeha [fils d'Aataensic] les gardoit – peut-estre y a-[t]-il en cela quelque allusion à ce que Dieu amena tous les animaux à Adam [...]»⁴⁶. L'écriture en Amérique du Nord était donc plus qu'un nouvel outil de communication : elle était également porteuse d'une nouvelle épistémologie et vecteur de la colonisation. Voyons plus en détail pourquoi et comment les jésuites l'ont utilisée.

⁴² P. Nabokov, *A Forest of Time*..., p. 23; D. Lopenzina, *Red Ink*...

⁴³ Ms. Potier 1751, p. 142.

⁴⁴ *Relation* de 1633, dans L. Campeau, *Établissement*..., p. 434.

⁴⁵ L. Campeau, *Fondation*..., p. 346.

⁴⁶ L. Campeau, *Fondation*..., p. 349.

Pourquoi des dictionnaires manuscrits?

Contrairement aux dictionnaires de Sagard et de Lahontan, ou encore au catéchisme de Brébeuf, aucun dictionnaire ou grammaire jésuite en wendat (ou en une autre langue autochtone connue des missionnaires) n'est passé sous presse sous le Régime français. Dans les années 1660, les jésuites ont pourtant demandé une presse à imprimer en Nouvelle-France, mais le roi la leur a refusée, pour maintenir un certain contrôle outre-mer sur la production et la dissémination des textes religieux⁴⁷. Cela n'a pas empêché les *Relations des jésuites* de paraître en France pendant trente ans, de même que certains textes spirituels rédigés en Nouvelle-France tels que *l'Affectus amantis Christum Jesum* du P. Chastelain. Théoriquement donc, un dictionnaire aurait pu être publié dans la capitale, surtout par Sébastien Cramoisy, qui était particulièrement intéressé à diffuser les écrits des missionnaires⁴⁸.

Différentes raisons pourraient expliquer le refus d'imprimer les manuscrits, à commencer par le marché français. Pour imprimer un dictionnaire, il fallait que l'imprimeur soit certain de vendre ses stocks afin de rembourser son investissement. Les dictionnaires français étaient résolument populaires, comme le montrent leurs multiples éditions et dérivés. Mais si le public français pouvait bien s'intéresser à de courts dictionnaires contenus dans des récits de voyage, comme ceux de Sagard et de Lahontan, aurait-il dépensé pour consulter un ouvrage d'une langue comme le wendat? Ce n'est pas dire que l'élite française ne possédait pas des dictionnaires d'autres langues, mais la

⁴⁷ S. Rivett, « Learning to Write Algonquian Letters... », p. 559.

⁴⁸ B. C. McShea, *Apostles of Empire...*, p. 691.

majorité de ces derniers étaient des imprimés de langues européennes (voir chapitre 6)⁴⁹. Les imprimeurs français ne semblent pas avoir voulu prendre le risque d'engager des dépenses pour l'impression d'un dictionnaire d'une langue parlée en Nouvelle-France, même si imprimer le wendat était possible, car on disposait des caractères le permettant, comme on le voit dans les *Relations*.

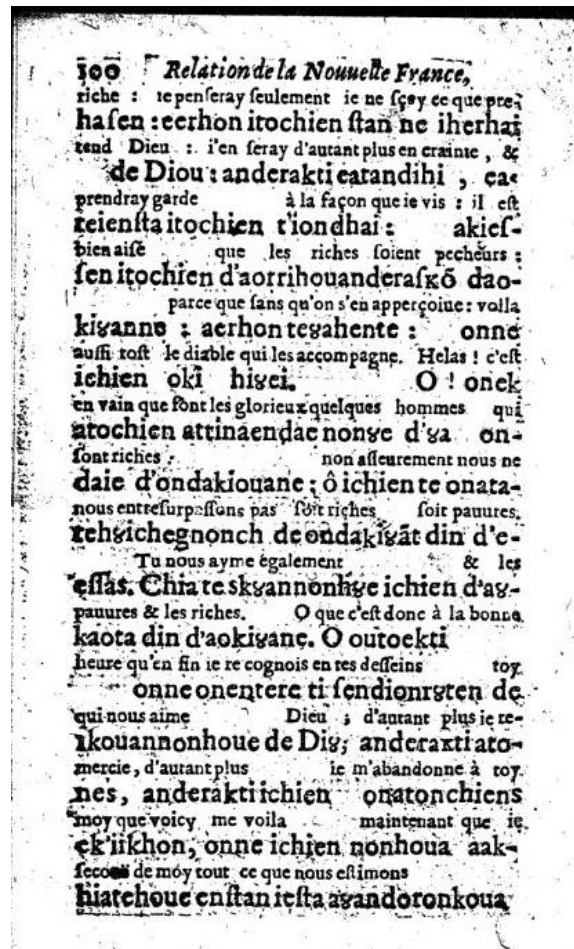


Figure 1. Relation des jésuites (1640-1641)
 Source : BAnQ

Prière en wendat, avec notamment le caractère 8

⁴⁹ De plus, au XVIII^e siècle, le discours des Lumières a commencé à dénigrer les langues autochtones en les qualifiant de primitives (S. Rivett, *Unscripted America...*, p. 105). Cette auteure explore aussi en profondeur les liens entre la linguistique autochtone des protestants et des catholiques.

Les acheteurs n'auraient probablement pas été assez nombreux, les livres courants étant normalement tirés de 1200 à 1800 exemplaires dans la France classique⁵⁰. Il faut aussi tenir en compte du fait que le contenu des dictionnaires imprimés était restreint par les attentes du public⁵¹, tandis que le contenu des dictionnaires en wendat était choisi en fonction des besoins et du contexte de travail des missionnaires (voir chapitre 5). Toutefois, d'autres dictionnaires jésuites de langues étrangères ont été mis sous presse, comme le *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum* d'Alexandre de Rhodes, publié à Rome en 1651 par la Propaganda Fide, qui a assumé les coûts de production de nouveaux caractères pour romaniser l'écriture du vietnamien et de la publication (destinée aux missionnaires)⁵². Pour éviter que le livre ne contienne trop d'erreurs, De Rhodes a pour sa part aidé les imprimeurs non familiers avec ce nouveau système d'écriture. Pourquoi la Propaganda Fide n'a-t-elle pas aussi financé l'impression de dictionnaires en langues autochtones d'Amérique du Nord pour les distribuer ? Peut-être pour une question de coûts encore une fois (selon le nombre de locuteurs natifs d'une langue à convertir), du caractère un peu marginal de la Nouvelle-France ou parce qu'il aurait fallu faire venir à Rome un jésuite travaillant dans la colonie française afin de superviser la mise sous presse du texte.

D'un côté donc, le fait que les documents linguistiques jésuites en wendat soient restés manuscrits pourrait s'expliquer par les autorités et le marché européens. D'un autre côté, les jésuites eux-mêmes auraient pu vouloir contrôler en partie la diffusion de leur savoir linguistique en ne faisant circuler que des documents manuscrits, surtout en sachant les

⁵⁰ H.-J. Martin et B. Delmas, *Histoire et pouvoirs de l'écrit...*, p. 98.

⁵¹ L. Roy, « Le *Dictionarium historicum, geographicum ac poeticum...* », p. 31.

⁵² Peter C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Maryknoll, Orbis Books, 1998).

problèmes reliés à l'impression d'une langue autochtone en France⁵³. Le P. Lejeune, dans la *Relation* de 1634, soulignait par exemple l'importance de rapporter fidèlement les mots

« sauvages » :

Si ces deux petites oraisons sont mises sous la presse, je supplie l'imprimeur de prendre garde aux mots sauvages. Ceux qui estoient dans la Relation de l'an passé ont esté corrompus et remplis de fautes à l'impression. Pour le françois, si l'imprimeur ou moy y manquons, on nous peut aisément redresser; mais pour le langage de sauvage, je serois bien aise de le veoir bien correct⁵⁴.

Lejeune reparle encore des erreurs d'impressions, même en français, dans sa *Relation* de 1638 :

J'auray cette consolation cette année que, disant peu, il se glissera peu de fautes sous le rouleau de la presse. La Relation de l'année passée en est remplie. [...] Voicy ce que j'avois couché dans l'original : « En effet, j'avois dessein de me servir d'une espèce d'exorcismes »; l'imprimeur a mis: « En effect, j'avois dessein de me service d'une espée désormais »⁵⁵.

Les fautes récurrentes de transcription lors de la mise sous presse des documents (sans personne pour vérifier leur exactitude) auraient pu induire les nouveaux missionnaires en erreur et être difficilement corrigées.

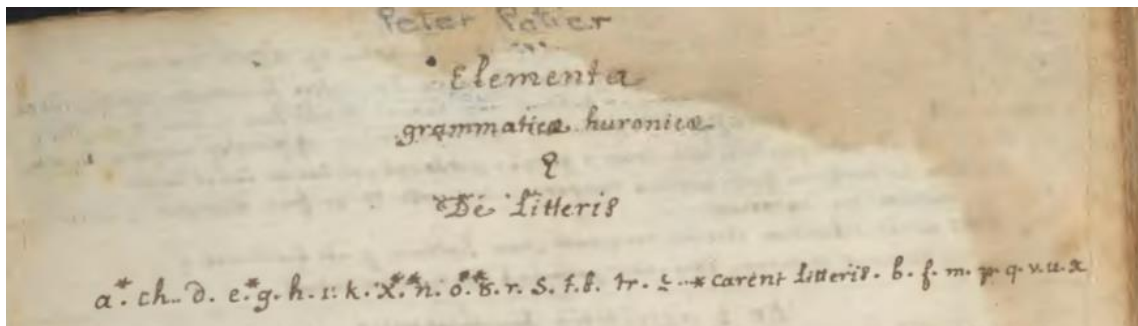


Figure 2. Les lettres en wendat selon l'*Elementa grammatica huronica* (Pierre Potier, XVIII^e siècle)
Source : UPenn Ms. Coll. 700, Item 223, p.1.

⁵³ Par exemple le pidgin delaware (Sarah Grey Thomason, *Language Contact* [Washington, Georgetown University Press, 2001]).

⁵⁴ L. Campeau, *Établissement...*, p. 705. Déjà en 1632, Gabriel Sagard parle des difficultés et des erreurs d'impressions des accents hurons (J. Warwick et G. Sagard, *Le grand voyage...*, p. 347).

⁵⁵ L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 132.

Mais surtout, la copie manuscrite permettait de garder vivantes les données linguistiques, et de perfectionner la mise par écrit du wendat à mesure que la compréhension de la langue s'approfondissait. Le P. Brébeuf expliquait en 1636 le travail quotidien sur le dictionnaire que ses collègues et lui étaient en train de rédiger : « Je crains qu'il ne nous faille faire souvent de semblables réformes, car tous les jours nous allons descouvrans de nouveaux secrets en cette science, ce qui nous empesche d'envoyer rien à imprimer pour le présent. Nous en sçavons, grâces à Dieu, tantost suffisamment, tant pour entendre que pour estre entendus, mais non encore pour mettre au jour⁵⁶. » Les imprimés, comme le signale le P. Brébeuf, peuvent être longs à faire et devenir désuets. Par exemple, quatre-vingts ans après la publication d'un dictionnaire du P. Montoya en guarani, la préface de la nouvelle édition explique que cette dernière était nécessaire puisque certains termes n'étaient plus utilisés et que des néologismes ne figuraient pas dans l'ancienne version⁵⁷. C'est dire que pendant de nombreuses années, les nouveaux missionnaires n'avaient pas accès à l'écrit à tous les termes utilisés à l'oral et parlaient peut-être avec des mots désuets. La copie manuscrite permettait au contraire de tenir les documents à jour – selon les connaissances du rédacteur ou de ses contacts. On peut constater cela dans les *Radices linguæ huronicæ* du P. Potier, jésuite arrivé en Nouvelle-France en 1743 et qui dut copier les ouvrages du P. Etienne de Carheil (décédé à Québec en 1726). Comme les langues évoluent, les manuscrits du P. de Carheil, basés également sur d'autres documents, ne reflétaient pas parfaitement le wendat parlé au milieu du XVIII^e siècle⁵⁸. Potier corrigea ainsi plusieurs entrées et indiqua, au moyen des annotations « *non dict.* » ou « *non aud.* »,

⁵⁶ *Relation au pays des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 323.

⁵⁷ R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 71.

⁵⁸ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. xiii.

que certaines n'étaient plus utilisées. L'usage de la copie comportait donc l'avantage de la flexibilité. Mais sans presse ni possibilité de faire imprimer leurs documents, les auteurs des dictionnaires manuscrits ont dû user d'imagination pour les rendre faciles d'utilisation sans le recours à différentes fontes de caractères ou à la mise en page que permet la presse. (voir chapitre 4).

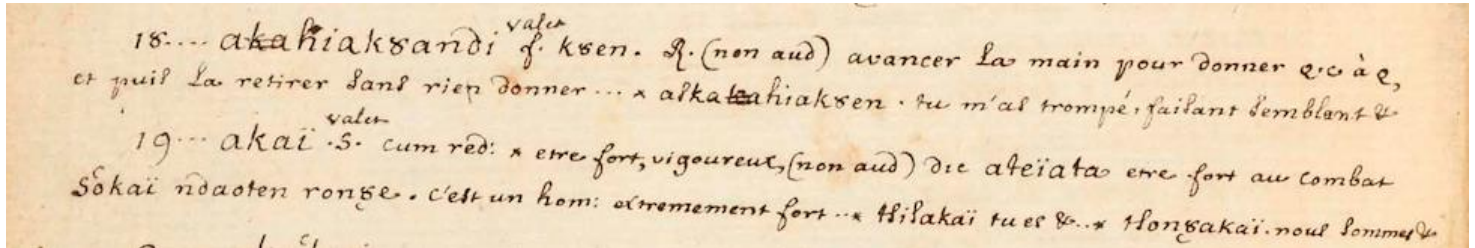


Figure 3. Extrait des *Radices linguæ huronicæ* (Pierre Potier, 1751)
Source : Archives des jésuites au Canada, 0100-0876.2.1, p. 4.

La circulation de ces documents était restreinte, selon le nombre de copies disponibles, aux jésuites et aux petites communautés françaises éparpillées en Nouvelle-France où ils travaillaient. Cependant, le vocabulaire des dictionnaires, entre de mauvaises mains, pouvait, par exemple, permettre à des laïcs (plusieurs accompagnaient les jésuites pour le port des armes, les différents travaux, etc.) de débaucher les femmes autochtones. Le P. André en mit ses confrères bien en garde :

Il ne faut permettre à personne de lire dans ce dictionnaire de peur que quelqu'un ne lise ce qui [est] vilain comme fit X., qui estant au servive d'un père amassa tous les mots deshonnestes qui estoient dans son dictionnaire et s'en servit pour dire des vilainies aux filles et les desbaucher⁵⁹.

Ce comportement n'était évidemment pas celui que les missionnaires voulaient mettre de l'avant dans les communautés où ils résidaient. Enfin, le matériel jésuite imprimé aurait également pu aider le travail des ordres missionnaires catholiques compétiteurs, ou pire,

⁵⁹ Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690], p. 5.

celui des protestants⁶⁰! La copie manuscrite à circulation restreinte permettait donc, là encore, un certain contrôle. Malgré les avantages de la copie et les problèmes de l'imprimé, il reste que les jésuites du début des missions auraient aimé faire imprimer certains documents, comme cela se faisait en Amérique du Sud ou en Chine. La copie manuscrite n'était peut-être pas un choix, mais le fait d'écrire, oui.

Écrit, communication et formation

Écrire prend du temps, qui plus est dans une nouvelle mission où – c'était le cas pour les jésuites – tout est à faire. Quelle était alors la motivation des missionnaires pour mettre en ordre ou copier des centaines d'entrées, d'explications grammaticales ou de textes complets en wendat? La mise par écrit, même en reconnaissant les limites des traductions effectuées, avait l'avantage de répondre à plusieurs problèmes différents.

D'abord, l'écriture a permis aux premiers jésuites, à Wendake, de progresser plus rapidement dans l'étude du wendat en mettant en commun les fruits de leur apprentissage personnel. Le premier recueil de mots wendat que les jésuites ont mis en forme a été écrit en collaboration. On l'a vu au chapitre précédent, les missionnaires étaient encouragés à mettre par écrit tous les nouveaux mots qu'ils entendaient, ce qui pouvait servir à la fois à leurs progrès personnels avec leur maître de langue, mais aussi à ceux de leurs confrères. Incidemment, en collaborant pour apprendre plus rapidement, les jésuites ont pu se

⁶⁰ William Cowan, « Native Languages of North America: The European Response », *American Indian Culture and Research Journal*, 1, 2 (1974), p. 6.

soustraire à la nécessité d'avoir des truchements laïcs, tout en devenant eux-mêmes des interprètes pour l'administration coloniale.

L'écriture permettait aussi aux nouveaux missionnaires de s'initier au wendat dans un contexte d'apprentissage ressemblant à celui des collèges d'Europe, basé sur la lecture et l'écriture. Outre l'altérité du wendat pour les Européens, le mode d'apprentissage par imitation et par immersion dans la culture de leurs hôtes a provoqué un choc chez plusieurs missionnaires. Certains, comme le P. Brébeuf, s'adaptèrent facilement à ce type d'immersion, si l'on en croit les écrits de ses confrères et le fait que les Wendat, à sa mort, ont relevé son nom wendat *Hechon* en le donnant au P. Chaumonot, bon linguiste aussi⁶¹. Mais pour la plupart des missionnaires, habitués à des salles de classe et à des cours magistraux, s'initier à une langue de structure différente des langues européennes, sans support écrit, « sans livre », était déstabilisant⁶². Ce besoin de support écrit dans toute étude se reflète dans un commentaire du P. Lejeune à propos du nêhirawêwin. Avec son confrère Anne de Nouë, Lejeune avait tenté en vain d'apprendre la langue à partir d'un dictionnaire manuscrit (probablement écrit par un récollet) lors de sa traversée en Amérique en 1632, mais il s'est avéré inutile, car « tout rempli de fautes⁶³ ». Une fois en mission, alors même qu'il était en train d'apprendre cette langue, Lejeune indiqua qu'il lui « a fallu, avant de sçavoir une langue, faire des livres pour l'apprendre⁶⁴ ».

⁶¹ Le P. Lalemant louait par exemple « les talents [linguistiques] que Dieu luy a départy » (le P. Charles Lalemant au P. Jérôme Lalemant. Québec, 1er août 1626, à Paris, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 154). « *hechon eshoñatiatsi* on relevera le nom d'hechon » (Ms. Potier 1751, p. 48). Voir aussi : G. Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 479; M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... », p. 118.

⁶² *Relation* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 237.

⁶³ L. Campeau, *Établissement...*, p. 408. Selon Nadyne Bédard, Ennemond Massé leur aurait donné le dictionnaire (Nadyne Bédard, *La langue et la parole amérindiennes dans les relations missionnaires de Paul Lejeune [1632-1636]* [Montréal: Université de Montréal, 2003], p. 17).

⁶⁴ *Relation* de 1633, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 418.

Selon Leahey, qui a étudié la didactique en linguistique, un individu qui se plonge dans un univers culturel qui n'est pas le sien rencontre trois types de désorientations : un choc linguistique, où l'apprenant ressent la honte de ne pas savoir nommer des objets ou les idées; un choc de culture induisant l'anxiété de se trouver loin de ses repères culturels; et un stress identitaire, puisque le statut d'un individu change de sa terre d'origine à sa terre d'accueil (dans le cas des jésuites, le passage d'un statut de professeurs réputés à élèves débutants)⁶⁵. Le fait d'écrire et de lire réduisait ces différents chocs, d'autant plus que les dictionnaires contenaient aussi des indications sur la culture des Wendat (par exemple « Armoirie. *Ond.honnenditio 'konta 'k8i oikennonton* le cerf est leur armoirie. Lours, le loup & Chaque famille, chacun sa bête⁶⁶ »). En lisant ou en apprenant par cœur quelques phrases, les missionnaires paraissaient plus versés dans la langue qu'ils ne l'étaient réellement, ce qui les faisait paraître moins étrangers aux locuteurs natifs. Cela était d'une grande importance pour leur intégration puisque comme le souligne le P. Jérôme Lalemant en 1640-1641, « nos sauvages se plais[ent] beaucoup plus avec ceux qui parlent leur propre langue qu'avec ceux qui n'en font qu'approcher, qu'ils tiennent jusques là pour estrangers⁶⁷ ». Les nouveaux missionnaires de Wendake recevaient souvent des discours tout faits à apprendre par cœur (ou à lire) pour pouvoir communiquer rapidement avec les Wendat, comme le note le P. Le Mercier en 1637 : « Le Père Supérieur nous avoit déjà composé quelques discours qui nous avoient grandement façonné dans l'instruction des

⁶⁵ M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... », p. 114.

⁶⁶ Codex Ind 12, f° 8 r°.

⁶⁷ *Relation au pays des Hurons* de 1640-1641, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 201.

sauvages⁶⁸. » Ce procédé renforçait en outre l'estime des jésuites, facilitant par le fait même leur apprentissage⁶⁹.

Une autre tâche des nouveaux missionnaires, la transcription de dictionnaires plus anciens, leur permettait également de se faire à la langue dans une structure connue (lecture et écriture) dont le résultat – le dictionnaire – pouvait être emporté facilement d'un endroit à l'autre⁷⁰. Ce travail d'écriture a aussi bénéficié à d'autres ordres religieux, comme aux ursulines, qui devaient aussi apprendre les langues autochtones. Marie de l'Incarnation a ainsi écrit que ces langues ne pouvaient s'apprendre que par préceptes et méthode, comme le latin⁷¹. La didactique est ainsi une des raisons pour lesquelles les jésuites, entre autres, s'empressèrent de mettre par écrit leurs premières connaissances.

Comme au Mexique, les missionnaires de Nouvelle-France devaient prévoir leur travail – et leur apprentissage linguistique – sur le long terme. C'est pourquoi les premiers documents linguistiques étaient si précieux, ce qui a été particulièrement mis en lumière en 1638, alors que les missionnaires de Wendake se trouvaient dans un climat d'insécurité. Les jésuites étant alors accusés d'être des sorciers responsables des épidémies (dont la petite vérole) qui frappaient les Wendat, ils s'attendaient à être tués à chaque instant, avec

⁶⁸ *Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 768. Voir aussi le *Compliment que le P. de la Richardie me donna pour l'aller faire dans toutes les cabanes des hurons le 7 sept 1744* (Archives des jésuites au Canada, 0100-0877.2.1, *Grammatica Huronicæ*, 1746-1747, p. 227).

⁶⁹ M. J. Leahey, « To Hear with My Eyes... », p. 118-119.

⁷⁰ V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*, p. 28. Par exemple, dans la préface de sa *Grammaire algonquine* le P. Louis Nicolas nomme plusieurs missionnaires qui ont bâti le savoir linguistique « sur le papyer » dont « les révérents pères Claude d'Ablon, très digne supérieur général de toutes ces missions de la Nouvelle France, Jacques Freemin, Julien Gamié tous trois Jésuites de la province de France grands missionnaires ont aussi par leurs soins coopéré beaucoup à l'ouvrage dont je fais seulement estat d'estre un fidelle copiste et le moindre de tous les escoliers » (Bibliothèque nationale de France, Paris, Amérique 1, c. 1672-1674, p. 5).

⁷¹ Paul-André Dubois, « Naissance et évolution de la musique religieuse en langue vernaculaire dans les missions amérindiennes de Nouvelle-France au cours de la première moitié du XVII^e siècle », mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1996, p. 72.

l'aval de la communauté. En effet, les Wendat reconnaissaient trois sources de maladie : maladies physiques, maladies causées par les désirs de l'âme et maladies causées par la sorcellerie⁷². Dans ce dernier cas, les Wendat dénonçaient et condamnaient collectivement les responsables. Un shaman tentait alors de contrecarrer ces mauvais sorts; quant aux sorciers eux-mêmes, après avoir été accusés, ils pouvaient être exécutés par n'importe qui⁷³. Pendant les épidémies des années 1630, les jésuites, qui ne tombaient pas (aussi) malades que les Wendat et baptisaient surtout ceux qui semblaient condamnés à mourir, furent ainsi accusés de sorcellerie. Dans ce contexte, le P. Brébeuf écrivit un testament indiquant qu'il avait « donné charge qu'on porte chez Pierre, [le] premier chrestien [de Wendake], tout ce qui est de la sacristie, surtout qu'il ait un soin particulier de mettre en lieu d'assurance le dictionnaire et tout ce que [les pères avaient] de la langue⁷⁴ ». Brébeuf accordait plus d'importance à la protection des documents qu'à celle des objets religieux, qui, eux, pouvaient être remplacés plus facilement, et qu'à celle de leur propre vie. Les futurs missionnaires auraient au moins eu une base pour continuer les missions si les jésuites avaient été tués.

La passation des manuscrits entre les missionnaires permettait aussi de rendre uniforme le message évangélique, depuis les mots employés aux gestes utilisés d'une mission à l'autre. Ainsi, en 1639, on trouvait déjà en wendat « le signe de la croix, un bel acte de contrition de douze ou treize lignes, le Pater, l'Ave et quelques prières de la sorte⁷⁵ », que tous les missionnaires, des plus nouveaux aux plus anciens, pouvaient

⁷² G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 158.

⁷³ Les dictionnaires parlent de ces sorciers, « *oki hatechiaθa* », dont certains « tuent le monde ». Par exemple, Codex Ind 12, f° 98(bis) r^o.

⁷⁴ *Relation au pays des Hurons* de 1638, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 152.

⁷⁵ Le P. Simon Lemoyne au curé de Saint-Martin. La Conception des Hurons, 25 mai 1639, à Beauvais, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 234.

utiliser. Selon les jésuites, la consistance de leurs discours dans toutes les missions en Nouvelle-France était d'une importance primordiale pour leur crédibilité et l'évangélisation des Autochtones. Brébeuf, en 1636, écrivit que « la conformité de tous les points de la doctrine chrestienne leur plaist merveilleusement⁷⁶ ». Plus tard, en 1650, le P. de Quens, dans le *Réglement de la mission de Tadoussac*, revint sur l'importance d'une doctrine uniforme :

Il faut régler quelques prières qui ne sont pas encor bien réglées, comme le Confiteor, l'acte de contrition, l'oraison à l'ange gardien, ce qui regarde la communion, ce qu'il faut dire devant et après la communion. [...] Item, il est besoin de faire un catéchisme en langue montagnèze que le missionnaire de Tadoussac enseigne sans y rien altérer, afin que nous rendions aux sauvages les principes de nostre foy faciles à retenir et que nous ne troublions pas les esprits de ces bonnes gens par une diversité de doctrines. [...] Il seroit bon que ceux qui sont envoyés en cette mission gardassent tous la mesme méthode au baptesme, confessions, communions, mariages publics et choses semblables qu'ont gardé ceux qui ont comencé et ont gardé jusques à nostre présente année 1650, depuis l'an 1641⁷⁷.

Aussi la rédaction était-elle essentielle pour fixer les prières et méthodes employées et s'y tenir ensuite afin de ne pas « troubler les esprits ».

L'écrit était donc d'une importance primordiale pour les jésuites, habitués à ce mode d'apprentissage, mais la documentation linguistique qu'ils produisaient n'avait pas qu'un usage personnel et silencieux. Elle servait surtout de support de communication orale qui, dans un contexte de relations entre personnes et entre cultures, n'était pas qu'une affaire de mots écrits : elle avait « a public, ceremonial, and social face which can have repercussions for the reception of the translation », a souligné Natalie Zemon Davis⁷⁸. Comme les discussions, dans les *Relations*, sont souvent mises en scène et que les

⁷⁶ *Relations des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 311.

⁷⁷ Lucien Campeau, *Le témoignage du sang (1647-1650)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1994), p. 677.

⁷⁸ Natalie Zemon Davis, « “Leo Africanus” and His Worlds of Translation », dans Federico M. Federici et Dario Tessicini, dir., *Translators, Interpreters, and Cultural Negotiators: Mediating and Communicating Power from the Middle Ages to the Modern Era* (New York, Palgrave Macmillan, 2014), p. 63.

dictionnaires ne donnent pas – ou peu – de contexte, il est difficile de véritablement retrouver la dynamique en jeu dans les communications en wendat, mais il est certain que les jésuites ont eu un long apprentissage, non seulement de la langue, mais aussi des manières de s'exprimer convenablement⁷⁹. Les outils linguistiques avaient ainsi leurs limites.

L'avantage de l'écriture de documents linguistiques pour les jésuites allait également au-delà de l'éducation des nouveaux missionnaires. D'une part, les premiers dictionnaires servirent de base à l'apprentissage d'autres langues apparentées au wendat : le ms. ASS, par exemple, fut utilisé pour apprendre l'onondaga à partir d'un dictionnaire wendat. La section en wendat est étoffée, alors que celle en onondaga contient plusieurs entrées vides. Le dictionnaire aurait été préparé avant le début de la mission et a ensuite été rempli au fur et à mesure que les missionnaires apprenaient les termes présélectionnés. Les *Relations* nous informent aussi qu'en voyage chez les Neutres, les PP. Brébeuf et Chaumonot avaient été invités dans la cabane d'une femme qui « prenoit un singulier plaisir de les instruire en la langue » et « en vingt-cinq jours qu'ils demeurèrent en cette cabane, ils eurent le moyen d'ajuster le dictionnaire et les principes de la langue huronne à celle de ces peuples⁸⁰ ». Le texte *De religione*, selon Steckley, aurait été écrit pour les Haudenosaunee, qui comprenaient le wendat⁸¹. La mise par écrit permettait ainsi d'étendre plus rapidement l'apostolat à d'autres peuples de langue apparentée.

⁷⁹ M.-C. Pioffet, « Le discours missionnaire comme scénographie ... ».

⁸⁰ *Relation au pays des Hurons* de 1640-1641, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 201.

⁸¹ John Steckley, *De Religione: Telling the Seventeenth-Century Jesuit Story in Huron to the Iroquois* (Norman, University of Oklahoma Press, 2004).

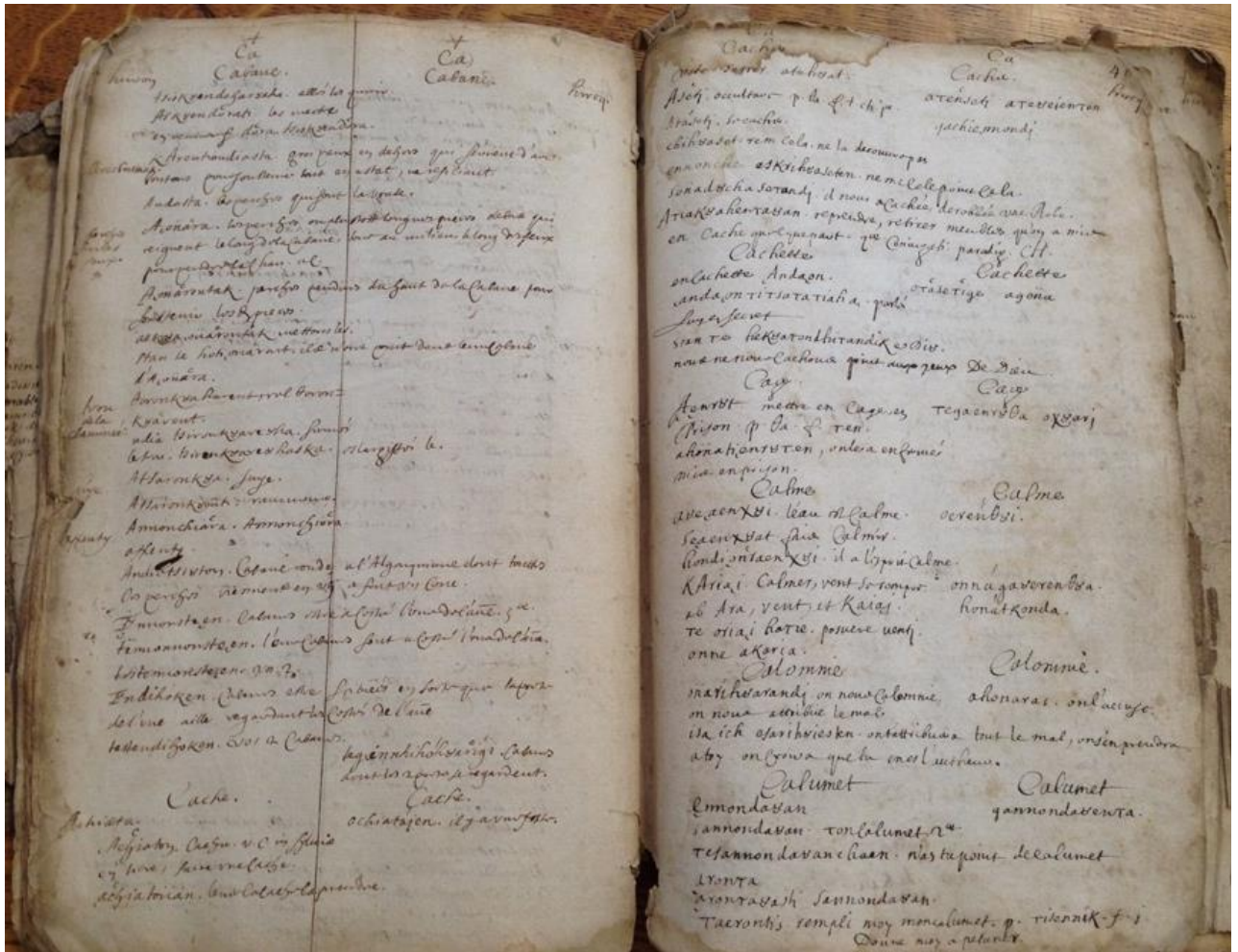


Figure 4. Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon (XVII^e siècle)

Source : Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1:84.4/017, p. 47-48.

Séparation oral/écrit

Tout en aidant les missionnaires à franchir la frontière linguistique qui les séparait des Wendat, les grammaires, et surtout les dictionnaires, séparaient le monde wendat du monde français, bien qu'il y avait également de l'imbrication linguistique. C'était vrai sur papier, mais également, semble-t-il, à l'oral. Certains documents jésuites permettent d'avoir un aperçu du français parlé à l'époque des missions. Prenons deux exemples. D'abord, le ms. 60, un gros dictionnaire collaboratif, reflète plus que les autres dictionnaires en wendat la

vie quotidienne dans une mission jésuite; c'est pourquoi on y retrouve de rares exemples d'emprunt, mais des exemples frappants. Ainsi, le jésuite qui écrivait ne semblait pas pouvoir traduire « *ḡara* », qu'il décrit comme une « espèce de chanvre qu'on lève du dedans de l'écorce de bois blanc⁸² ». Jusque-là, rien d'inhabituel : plusieurs dictionnaires de langues autochtones tentaient d'exprimer de leur mieux l'inconnu en recourant à des descriptions. Mais le ms. 60 montre aussi que ce terme wendat était aussi utilisé dans les conversations en langue de Molière, comme dans « je vais chercher de l'*ḡara* » ou « tu peigne l'*ḡara* », de même que dans la phrase « tu l'as débarasser de l'*ochaḡata* [résine] en lui coupant les cheveux⁸³ ». Il semble donc que ces mots étaient employés couramment en français, ou du moins que l'auteur jésuite l'ait entendu plusieurs fois.

Les documents du P. Potier, de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, sont d'autres sources intéressantes pour se rapprocher du vocabulaire de la vie quotidienne. Ce jésuite s'est intéressé à la langue française parlée dans la colonie comme le montre son manuscrit *Façons de parler proverbiales, triviales, figurées*, qui rassemble des mots et des expressions qui lui étaient nouveaux⁸⁴. Un autre manuscrit original, intitulé *Dictionnaire*, est un ouvrage hétéroclite à la fois thématique et alphabétique comprenant diverses listes de mots, comme des « animaux terrestres », des termes appris « dans la traversée de France en Canada » ou ceux concernant la « fermetures de porte⁸⁵ ». Avant même d'arriver en Nouvelle-France et pendant tout le reste de sa vie, le P. Potier a eu un intérêt et pour la langue et pour la lexicographie, ce qui explique son attention au parler de la colonie. Il a

⁸² Ms. 60, f^o 251 r^o.

⁸³ Ms. 60, f^{os} 251 r^o, 88 r^o.

⁸⁴ Ville de Montréal, Section des archives, CA M001 BM007-1-D36, Vocabulaire Huron - Français, 1744-1752.

⁸⁵ Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 95, Dictionnaire, XVIII^e siècle.

relevé, dans ses *Façons de parler*, au moins 42 emprunts aux langues autochtones. Ces emprunts semblent marginaux considérant les quelque 2000 mots ou expressions recensés, mais le jésuite belge est celui qui a rapporté le plus d'emprunts autochtones à travers tous ses documents en wendat⁸⁶. Selon l'édition de Peter Halford, la plupart des emprunts seraient de langues autres qu'iroquoiennes et « tantôt, ces emprunts sont reproduits tels quels (par exemple *atoca*) ; tantôt, ils subissent certaines modifications phonétiques (par exemple *chichikoi*). Parfois même, ils sont francisés par suffixation (par exemple *Illinois* et *coutaganer*)⁸⁷ ». Potier était très curieux et a voyagé de Québec à Détroit en plus d'hiverner plusieurs fois avec les Wendat : il avait donc accès à un vocabulaire varié, et le recherchait même. Selon ses écrits toutefois, si les emprunts de mots autochtones dans la vie courante des francophones en Nouvelle-France existaient, ils étaient peu nombreux.

Dans les dictionnaires (autre le ms. 60), si l'on considère les sections en français (soit comme langue d'entrée, soit comme traduction du wendat), les emprunts sont rares. On en trouve seulement quelques-uns, dont *ouaouaron* (grenouille-taureau) et *achigan* (poisson d'eau douce), des mots qui sont d'ailleurs encore utilisés aujourd'hui. Le petit nombre de ces emprunts dans les dictionnaires peut paraître étonnant considérant le contact étroit des missionnaires avec les Wendat ainsi que le fait que ces manuscrits n'étaient pas destinés à la publication et n'avaient donc pas à présenter une langue française « pure ». Leur rareté

⁸⁶ Marthe Faribault, « L'emprunt amérindien en français de la Nouvelle-France: solutions à quelques problèmes d'étymologie », dans Marie-Rose Simoni-Aurembou, dir., *Français du Canada, français de France : actes du cinquième colloque international de Bellême du 5 au 7 juin 1997* (Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 2000), p. 146.

⁸⁷ Peter W. Halford, *Le français des Canadiens à la veille de la Conquête : témoignage du père Pierre-Philippe Potier, s.j* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1994), p. 218.

cadre avec la frilosité des dictionnaires français face aux mots autochtones⁸⁸, mais la raison principale pourrait plutôt être l'objectif de ces manuscrits, surtout destinés à la préservation des connaissances jésuites et à l'apprentissage linguistique des nouveaux missionnaires. Dans ce contexte, trouver un emprunt en wendat comme entrée « française » ou comme traduction d'un terme wendat aurait été contre-productif. Comme aucun jésuite de Nouvelle-France n'était formé dans la colonie, le missionnaire lecteur ignorant des réalités nord-américaines aurait été plus embrouillé qu'autre chose devant ces termes inconnus.

Pourquoi alors l'insertion de ces quelques emprunts aux langues autochtones dans les dictionnaires, alors que les jésuites semblaient les éviter? Une explication possible est que par leur utilisation dans les documents imprimés, les jésuites en Europe auraient pu se familiariser avec certains mots, par exemple *sagamité* (plat à base de maïs) et *mitasse* (sorte de jambières utilisées par temps froid) (deux mots qui seraient tirés du vocabulaire nêhirawêwin, et non de celui des Wendat). On retrouve le mot *sagamité* déjà dans le récit de Sagard en 1632 et dans les *Relations des jésuites* de 1633. Ce terme réfère à une variété de nourriture, rendant sa traduction en un seul mot français impossible⁸⁹. L'emploi écrit de *mitasse* est pour sa part plus tardif, datant des années 1660⁹⁰. Ainsi, les missionnaires qui lisaient les *Relations*, des lettres ou d'autres récits de voyage auraient pu déjà connaître ces termes en arrivant en Nouvelle-France. Une autre hypothèse est que les termes d'emprunt contenus dans les dictionnaires étaient utilisés couramment dans la colonie et que les nouveaux missionnaires les auraient rapidement entendus et reconnus.

⁸⁸ Agnès Steuckardt, Odile Leclercq, Aïno Nikas-Salminen et Mathilde Thorel, « Présentation », dans Agnès Steuckardt, Odile Leclercq, Aïno Niklas-Salminen et Mathilde Thorel, dir., *Les dictionnaires et l'emprunt : XVI^e-XXI^e siècle* (Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2011), p. 12.

⁸⁹ S. Rivett, *Unscripted America...*, p. 48-49.

⁹⁰ *Base de données lexicographiques panfrancophone*, <<http://www.bdlp.org/default.asp>>.

Le français en Nouvelle-France a donc fait peu d'emprunts aux langues autochtones, et les dictionnaires en wendat n'en intègrent qu'une fraction⁹¹. Si « le médium c'est le message » comme l'a dit Marshall McLuhan, la séparation visuelle entre le français et le wendat au sein des documents (par des traits, des espaces, etc.) et l'utilisation même de documents de styles européens ne sont pas anodins. Allant dans le même sens, François Dagognet écrit que : « non seulement la création du “médium” l'emporte en importance sur ce qu'il véhicule, mais elle va le déterminer⁹² ». Ce que les dictionnaires et les grammaires véhiculent, c'est une subordination du wendat au cadre français et latin, avec (outre quelques exceptions) une séparation stricte entre les langues. C'était au wendat à se plier, avec quelques concessions à sa structure, aux catégories grammaticales et aux alphabets européens (voir chapitre 4), bref à entrer dans des grammaires et des dictionnaires par et pour le travail des missionnaires⁹³.

L'écrit comme outil de colonisation

« Réduire » – soit « contraindre, forcer »⁹⁴ – la langue en préceptes était en effet l'objectif des jésuites, selon les mots du P. Lalemant, supérieur de la mission de Wendake en 1639 :

Dieu donc disposa les affaires de la sorte que nous fusmes contraints au commencement d'arrester en un petit coin du país, où on a forgé les armes nécessaires à la guerre. Je veux dire par là qu'on s'y est étudié à la cognoissance et usage de la langue et qu'on a commencé à la réduire en préceptes [...] ⁹⁵.

⁹¹ R. Vézina, « Mots américains... ».

⁹² François Dagognet, *Écriture et iconographie* (Paris, J. Vrin, 1973), p. 150.

⁹³ S. Rivett, *Unscripted America...*, p. 57.

⁹⁴ Académie française, « Reduire », *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2 (Paris, J. B. Coignard, 1694), accessible sur le site de University of Chicago: The ARTLF Project, *Dictionnaires d'autrefois*, <<https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>>.

⁹⁵ *Relation au pays des Hurons* de 1639, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 367.

Cela permettait ensuite de « faciliter l'entrée [à la langue] à ceux qui viennent de nouveau⁹⁶ ». Bref, décortiquer le wendat, le contraindre à se plier aux exigences didactiques françaises, tout en le séparant oralement et visuellement du français, permettait paradoxalement aux missionnaires (et aux religieuses) lettrés de mieux saisir et user de la langue

Comme l'ont déjà noté Anne de Vaucher, Ursula Haskins Gonthier ou encore Gruzinski, le travail linguistique des missionnaires – même en n'essayant pas d'imposer le français aux Wendat – était une invasion de leur territoire linguistique⁹⁷. Il contribuait, comme les récits, les cartes, les images, les chiffres et les statistiques qu'ils avaient créés, à l'appropriation du monde par les Européens et à son homogénéisation selon leurs cadres conceptuels et leurs objectifs, ensuite intériorisés au fil du temps par les sociétés visées⁹⁸. Si « le passage à la culture écrite résulte [...] toujours d'un désir ou d'une acceptation de décloisonnement et de la volonté de s'intégrer à une communauté plus vaste⁹⁹ », ici toutefois, il s'agissait généralement d'une intégration forcée. Ce n'est pas dire que certains Wendat ne trouvaient pas d'avantages à l'écriture. Au contraire, « while Western modes of literacy were introduced with a very specific set of colonial intentions, they were most often appropriated and mastered by Natives for quite different reasons », comme combattre le colonialisme¹⁰⁰. Mais selon les sources qui nous restent du XVII^e et de la première moitié du XVIII^e siècle, cette transition à l'écrit du wendat n'a pas été principalement le fait des Wendat eux-mêmes. Ce sont surtout les missionnaires qui ont fixé en lettres latines et

⁹⁶ *Relation au pays des Hurons* de 1639, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 396.

⁹⁷ U. Haskins Gonthier, « Une colonisation linguistique?... ».

⁹⁸ S. Gruzinski, *La machine à remonter le temps...*

⁹⁹ Henri-Jean Martin et Bruno Delmas, *Histoire et pouvoirs de l'écrit* (Paris, Albin Michel, 1996), p. 319.

¹⁰⁰ D. Lopenzina, *Red Ink...*, p. 6.

grecques, dans des documents de style européen, une langue qui n'étaient alors qu'orale, cela pour réussir à vivre et à se déplacer, mais aussi pour imposer aux Wendat une manière de vivre, de croire, et même de parler¹⁰¹. Ce qui est reflété par l'écrit est majoritairement ce que les missionnaires ont sélectionné du wendat¹⁰².

Même si les Wendat ont contribué à la rédaction de ces documents et que ces derniers étaient construits pour permettre la communication avec eux, ces manuscrits étaient destinés aux jésuites seulement. Contrairement aux protestants, pour qui la lecture des textes sacrés (et donc l'alphabétisation des Autochtones pour leur conversion) était primordiale – d'où la traduction de la Bible dans la langue des Massachusetts par John Eliot, par exemple –, les jésuites d'Amérique du Nord n'ont jamais voulu alphabétiser tous les Autochtones, n'ont jamais traduit la Bible (c'était interdit) et, plus généralement, n'ont pas mis à l'écrit beaucoup de traductions de textes sacrés. Tout comme en Europe, explique Rivett, les religieux catholiques cherchaient au contraire à restreindre la diffusion de la Bible en vernaculaire¹⁰³. Les Écritures étaient certes éminemment importantes pour les missionnaires et leur enseignement, mais les jésuites agissaient comme des intermédiaires entre elles et leur transmission orale. Cette posture d'autorité s'insérait dans le sillage de la réforme catholique, qui a réaffirmé l'importance de la hiérarchie ecclésiastique où l'autorité reposait sur le pouvoir de rédiger les vérités spirituelles. Les jésuites se posaient ainsi en

¹⁰¹ U. Haskins Gonthier, « Une colonisation linguistique?... », p. 125; A. Maldavsky, « Jesuits in Ibero-America... », p. 98.

¹⁰² Jack Goody, *La raison graphique la domestication de la pensée sauvage* (Paris, Éditions de Minuit, 1978).

¹⁰³ S. Rivett, *Unscripted America...*, p. 62.

gardiens du savoir sacré, quoiqu'ils pussent avoir recours à des Wendat pour assurer le suivi de la vie religieuse en leur absence¹⁰⁴.

Ainsi, dans les communautés wendat, les jésuites lisaient les textes sacrés catholiques (« Lire *qrihotrah8i otrah8i* parcourir. lis la sainte Ecriture *chrihotrak deqhiatronchae ho8endannentqi de Di8*¹⁰⁵ ») en expliquant aux Wendat l'importance de ces écrits (« la voix de jesus est couché par escrit *a ,hiatonchae ,ho8endannentai ,d'ies8s*¹⁰⁶ »). Mais ils soutenaient aussi le fait que les missionnaires étaient les porteurs (« chargé de », selon l'Académie française¹⁰⁷) de cette voix divine accessible qu'à l'écrit – « nous portons l'écriture, nous qui sommes R. P. *a ,8ahiatonchenh8a d'a ,8atsihenstatsi*, nous portons la parole de dieu *di8 sa ,8a8annenh8a*¹⁰⁸ ». Plus encore, du moins selon le ms. 60, cela permettait aux jésuites de s'identifier d'une certaine façon à Dieu : « le seigneur et nous Robes noires ne faisons en quelque façon qu'un nous portons sa parole *Te a ,8aa'ta'cha a ,8atsihenstatsi d'aat ha8endio 8ade sa ,8a8ennenh8a*¹⁰⁹ ». Puisque les jésuites pouvaient se servir de l'écriture (et des Écritures), ils se plaçaient, comme prêtres, en position de pouvoir en voilant le cœur du message chrétien derrière l'écrit au lieu de le rendre transparent et disponible¹¹⁰. Cette manifestation de leur pouvoir symbolique s'étendait dans le temps :

Ainsi, à chaque fois que le document écrit est lu, il y a production de pouvoir symbolique au profit de celui qui donne à lire et au détriment de celui qui lit ou devant qui le document est lu (ce qui est d'ailleurs une des conditions de possibilité des

¹⁰⁴ Cela n'a pas empêché toutefois les convertis autochtones de s'approprier le catholicisme. Voir par exemple A. Greer, *Mohawk Saint...*

¹⁰⁵ Codex Ind 12, f° 55 r°.

¹⁰⁶ Ms. Potier 1751, p. 142.

¹⁰⁷ Académie française, « Porteur », *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2 (Paris, J. B. Coignard, 1694), accessible sur le site de University of Chicago: The ARTLF Project, *Dictionnaires d'autrefois*, <<https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>>.

¹⁰⁸ Ms. 60, f° 107 r°.

¹⁰⁹ Ms. 60, f° 381 r°.

¹¹⁰ J. Derrida, « Scribble (Writing-Power)... ».

religions du Livre: toute lecture du texte sacré vient renforcer la domination symbolique de la divinité – et dès lors que le texte sacré n'est pas en accès libre, du clergé)¹¹¹.

Mais en même temps, ce pouvoir jésuite était essentiellement oral : l'écrit n'aurait servi à rien s'ils n'avaient été capables de « bien » parler en wendat pour pouvoir se placer en position d'autorité. En étant capables de traduire et de lire à haute voix la parole divine mise par écrit (entre autres grâce aux documents linguistiques), les jésuites se plaçaient comme un maillon essentiel entre la parole (orale!) de Dieu et sa réception auditive par les Wendat.

Les dictionnaires contiennent des indications que plusieurs passages de la Bible étaient traités à l'oral en wendat. Le plus ancien d'entre eux, le ms. 62 discute à plusieurs reprises du ciel ou de l'enfer, mais fait peu de références à la Bible, sauf à Jésus qui rend la vue à un aveugle ou à la croix. Les autres dictionnaires contiennent plus de références bibliques, entre autres à l'Ancien Testament, avec la tentation d'Adam et Ève par le serpent¹¹², le sacrifice d'Isaac¹¹³ ou Jonas avalé par la baleine (ou le poisson)¹¹⁴. La plupart toutefois sont des extraits du Nouveau Testament, et font référence à la naissance et à la jeunesse de Jésus¹¹⁵, à Marie Madeleine¹¹⁶, aux enseignements du Christ¹¹⁷, à sa tentation par le

¹¹¹ J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire... », p. 18.

¹¹² « [L]e demon se fit serpent, devint serpent (*id est*) en pris la figure quand il voulu tromper adam » (ms. Potier 1751, p. 36 [Gn 3,1]).

¹¹³ « [S]acrifie ton fils isaac, abandonne celui que tu cheris » (Ms. 60, f° 333 r° [Gn 22,2]).

¹¹⁴ « Avaller. [...] La Baleine avalla Jonas tout entier » (Codex Ind 12, f° 9 v° [Jonas 1,17]).

¹¹⁵ « [J]oseph et marie n'avoient point de commerce corporel l'un avec l'autre quoiqu'ils fussent mariés, ils demeuroient seulement ensemble sans qu'ils voulussent jamais avoir l'usage du corps l'un de l'autre, ils ne s'étoient épousés que pour se garder : joseph vouloit garder marie et marie vouloit etre gardée de joseph. voila toute la disposition de leur esprit », « [L]e seigneur est venu du ciel, il est entré dans le sein de marie, et ensuite il est né sur la terre », « [Q]uand jesus naquait on circoncisoit encore les enfans nouveaux nés, mais présentement la circoncision est abolie, le bateme, duquel on se sert presentement, a pris sa place » (Ms. Potier 1751, p. 67, 120 et 218).

¹¹⁶ « Madeleine baise les piés de Jesus », (Ms. 60, f° 30 r° [Lc 7,38]).

¹¹⁷ « [J]esus se sert de la parabole du labourage » (Ms. 60, f° 255 r° [Lc 8,5-15]).

démon¹¹⁸, à sa mort¹¹⁹ ou encore à l'Apocalypse¹²⁰. Les allusions au serpent, à la virginité de Marie ou la mort de Jésus sont attendues, mais les mentions du sacrifice d'Isaac et de la baleine de Jonas sont plus surprenantes à la fois parce que les autres textes en wendat n'en parlent pas¹²¹ et parce que pour que les Wendat puissent comprendre ces extraits de la Bible, les jésuites ont dû aussi traduire à tout le moins un résumé de l'histoire où ils s'insèrent, dans un contexte complètement différent de celui que connaissaient les Wendat. Le P. Lalemant, dans la *Relation au pays des Hurons* de 1640, souligne cette difficulté. Il explique d'une part (par le « manque ») l'absence de termes en wendat pour parler du sacré chrétien et d'autre part, le fossé entre la culture biblique et celle des Wendat :

Car il semble que ny l'évangile, ny l'Escriture sainte n'ayent esté composez pour eux. Non seulement les mots leur manquent pour exprimer la sainteté de nos mystères, mais mesme les paraboles et les discours plus familiers de Jésus-Christ leur sont inexplicables. Ils ne sçavent ce qu'est le sel, levain, chasteau, perle, prison, grain de moutarde, tonneaux de vin, lampe, chandelier, flambeau¹²².

La majorité du vocabulaire religieux des dictionnaires, toutefois, s'accorde bien avec les autres documents, attestant que les jésuites insistaient particulièrement sur les péchés, le démon, la vie éternelle au ciel ou en enfer¹²³. À quelques exceptions près, les Wendat devaient se reposer sur l'écoute pour accéder à ce savoir religieux écrit. Quant aux jésuites, ils avaient dans les documents linguistiques une base sur laquelle ensuite élaborer oralement à propos de passages de la Bible¹²⁴.

¹¹⁸ « [J]esus passa 40 jours sans rien manger, et ensuite il eut faim » (Ms. Potier 1751, p. 92 [Matt 4,2]).

¹¹⁹ « Jesu caput spinis cinxerunt » (Ms. 50, f° 51 r° [Matt 27,29]).

¹²⁰ « Saint Michel foule aux piés le démon » (Ms. 60, f° 156 r° [Ap 12,7]).

¹²¹ À tout le moins le catéchisme de Ledesme rédigé par Brébeuf (1630 et 1632), la « Prière de Joseph Chihoutahenoua » insérée dans la *Relation* de 1640-1641 et le *De Religione* (Steckley, John, *De Religione: Telling the Seventeenth-Century Jesuit Story in Huron to the Iroquois* [Norman, University of Oklahoma Press, 2004]).

¹²² L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 736.

¹²³ Voir, à titre d'exemple, le discours sur la religion traduit dans J. Steckley, *De Religione...*, p. 69.

¹²⁴ Voir J. Steckley, *De Religione...*

Il reste à savoir si les Wendat ont cru en l'autorité des jésuites par rapport à l'écrit et aux Écritures. Peut-être ont-ils identifié les jésuites et l'écriture aux shamans qui faisaient dans leur société le lien avec le monde non humain. Mais si la circulation du message oral-écrit des jésuites quant à leur position d'autorité et au pouvoir de l'écriture est documentée, on sait moins comment les Wendat ont réellement reçu ces messages et la manière dont ils ont choisi d'interagir avec les propositions jésuites à propos de l'écrit. Toutefois, comme plusieurs, au Séminaire, avaient toujours « le livre en main », que certains convertis auraient fait des prières en wendat qui ont été imprimées dans les *Relations* et qu'ils utilisaient des documents faits pour eux afin de suivre le calendrier liturgique même loin des missionnaires, on sait que les Wendat interprétaient l'aspect écrit du christianisme selon, en partie, leurs propres termes.

Conclusion

Pourquoi écrire? D'une part, pour les jésuites, pour ne pas oublier, collectivement, ce qu'ils ont appris du wendat, alors que les truchements apprenaient les langues autochtones pour leur propre profit. L'intérêt de la mise par écrit des langues parlées en Amérique du Nord-Est était multiple : en faciliter la compréhension par les jésuites, garder à jour le savoir linguistique, aider les nouveaux missionnaires à apprendre la langue, avoir une base pour apprendre d'autres langues de la même famille, se placer en position d'autorité et assurer l'unité de la doctrine catholique – le tout alors que les jésuites, ou certains d'entre eux, n'avaient pas une véritable connaissance des langues qu'ils utilisaient¹²⁵.

¹²⁵ Voir par exemple la *Relation au pays des Hurons* de 1639, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 367.

Pour les jésuites (et les historiens), puisque « l'écrit fixe la parole sur un espace à deux dimensions », il pouvait devenir facile de « considérer celle-ci comme un objet de réflexion en dehors de tout contexte¹²⁶ ». Comme l'ont souligné Hanzeli et Bishop, à partir du XVIII^e siècle, les jésuites avaient moins besoin d'être en contact avec les Autochtones. La langue commençait à être considérée comme un objet d'étude en soi, se coupant de ses racines orales – même si la pratique avec les locuteurs natifs est restée nécessaire pour la maîtrise des langues autochtones jusqu'à la toute fin de la mission¹²⁷. Le recours à l'écriture n'a jamais éliminé pour les jésuites la nécessité du contact humain pour apprendre les langues, convertir ou simplement discuter, mais il a facilité leur tâche. Quant aux Wendat, s'ils ont eu accès à de nouvelles technologies de communication et en ont tiré profit comme Amantacha, ils ont également vu leur langue « réduite » aux normes européennes et utilisée par les missionnaires pour transformer leur quotidien et la manière de l'exprimer.

En effet, cette mise par écrit du wendat n'était pas neutre, elle se faisait « non pas “en plus” de la domination factuelle, mais au sein du processus de domination¹²⁸ ». La « réduction » de la langue, du point de vue des Wendat au XVII^e siècle, n'avait en soi que peu de répercussions, c'était surtout une domination symbolique. Mais elle a eu un effet bien réel si on l'inscrit dans le processus de colonisation où les changements dus à l'évangélisation, les guerres et les transformations culturelles ont, à terme, mené à la mise en dormance du wendat¹²⁹. Et aujourd'hui, la majorité des documents existants de cette

¹²⁶ H.-J. Martin et B. Delmas, *Histoire et pouvoirs de l'écrit...*, p. 95.

¹²⁷ Voir l'exemple du P. Potier dans Fannie Dionne, « “Ce dont on se sert pour écrire soit papier, soit encre, *ahiatonkda'í*” : Pierre Potier, l'écriture et le pouvoir à la frontière linguistique de la Nouvelle-France », à paraître dans la *RHAF*.

¹²⁸ J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire... », p. 9.

¹²⁹ Une « réduction » linguistique, politique et culturelle s'est aussi produite entre autres à Grenade et au Yucatán. Voir par exemple Claire Gilbert Harding, « Social Context, Ideology and Translation » dans Sue-Ann Harding et Ovidi Carbonell Cortés, dir., *The Routledge Handbook of Translation and Culture* (London,

langue sont ceux des missionnaires, et non ceux des locuteurs natifs. L'écriture alphabétique a aussi pavé la voie à l'historicisation de la société « du cercle » wendat, une colonisation de l'imaginaire, pour reprendre les mots de Gruzinski¹³⁰. Les manuscrits révèlent aussi des changements importants dans la langue qui n'ont pu être introduits que par les jésuites (comme les termes religieux), utilisés d'un missionnaire à l'autre à travers l'écrit. Mais on ne sait quel effet réel a eu la position d'autorité que les jésuites voulaient se donner en tant que « porteurs de l'écriture », cela, entre autres, à cause du déséquilibre social qu'instaure l'écrit : les manuscrits sont le fruit d'échanges oraux où les Wendat sont ceux qui maîtrisent la langue, alors qu'à l'écrit, on voit peu – ou pas – leurs réponses aux affirmations des jésuites, ou à tout le moins ces réponses sont filtrées par les missionnaires.

Routledge, 2018), p. 225-242; William F. Hanks, *Converting Words : Maya in the Age of the Cross* (Berkeley, University of California Press, 2010).

¹³⁰S. Gruzinski, *La machine à remonter le temps...*; G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 36.

Chapitre 4. « Livre. liber. *ahiatoncha* » : la matérialité des dictionnaires¹

Wendat et jésuites, en Amérique du Nord, par la langue, se plaçaient dans des positions hiérarchiques variées. Les jésuites étaient élèves et « neveux » des Wendat². Mais d'un autre côté, la rédaction des dictionnaires, le fait de mettre sur papier une langue orale, donnait aux missionnaires l'autorité sur la manière dont la langue allait être mise par écrit, sur ce qui allait être consigné, et ainsi traverser les siècles. Les premiers « amas de mots pour apprendre à parler *aa'son* v. *atsihatonnion* » recueillis par les jésuites ont formé au fur et à mesure des ouvrages plus complets, à la source des dictionnaires et des grammaires conservés aujourd'hui³. Déjà en 1630 (puis en 1632 dans les *Voyages* de Champlain), le P. Brébeuf publiait en wendat la *Doctrine chrétienne du R. P. Ledesme de la Compagnie de Jésus. Traducite en langage Canadois, autre que celui des Montagnais, pour la conversion des habitants dudit pays*⁴. Il s'était certainement basé sur des notes prises en mission et peut-être sur certains documents récoltés, puisqu'il avait collaboré avec ces derniers. On trouve également dans les premières *Relations* des mentions de dictionnaires et de grammaires en cours de rédaction. C'était là l'une – sinon la plus grande – des priorités des missionnaires. Le P. Brébeuf en donne un exemple dès 1636, expliquant le fonctionnement de la mission de Wendake :

Après nos exercices [spirituels], nous fismes un mémorial confus des mots que nous avions remarquez depuis nostre arrivée et puis nous esbauchasmes un dictionnaire de

¹ Ms. 60, f° 200 r°.

² John Steckley, *Words of the Huron* (Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007), p. 83.

³ Ms 60, f° 231 r°.

⁴ Jean de Brébeuf, *Doctrine chrétienne du R. P. Ledesme de la Compagnie de Jésus. Traducite en langage Canadois, autre que celui des Montagnais, pour la conversion des habitants dudit pays* (Rouen, R. L'Allemant, 1630).

la langue des Hurons, qui sera très profitable. On y verra les diverses significations ; on y reconnoitra aisément la différence des mots par ensemble, qui ne consiste quelquefois qu'en une seule lettre ou mesme un accent. Finalement, nous nous occupâmes à réformer, ou plutost à ranger une grammaire⁵.

Sans même encore bien connaître tout le vocabulaire ou la grammaire, ils travaillaient à la confection de ces deux types d'ouvrage, s'attachant à rendre clairement les mots wendat. Pour ce faire, ils ne pouvaient trop recourir aux documents français. Les missionnaires manquèrent de temps, puisque l'année suivante, en 1637, ils n'avaient pas pu avancer ni retravailler leurs ouvrages, devant se contenter de ce qu'ils avaient déjà⁶. Néanmoins, au fil des ans, les premiers dictionnaires et grammaires (aujourd'hui perdus) et d'autres outils comme l'utilisation d'images se développèrent et s'améliorèrent⁷.

Pour comprendre l'écrit, il faut aussi se pencher sur l'objet qu'est le livre, sur la dimension physique du livre, « dont le corps matériel saute au regard et se laisse toucher du doigt, affectant les sens avant même que ce qu'il y a "à l'intérieur" ne vienne solliciter l'esprit⁸ ». Aux aspects didactique, intellectuel et colonial de la mise par écrit des documents linguistiques, ajoutons donc ici l'aspect matériel, les livres faits de papier et d'encre, mis en forme d'une certaine manière qui était loin d'être aléatoire. S'il existe des recherches sur la genèse des dictionnaires français imprimés et leur organisation, l'analyse plus pointue de la mise en page et de la réception des dictionnaires par le lectorat est un nouveau champ de recherche, mené au Québec entre autres par Lyse Roy, et il est encore presque vierge dans le cas des dictionnaires de Nouvelle-France en langue autochtone. En effet, peu de chercheurs, à ma connaissance, mis à part Bishop, Brousseau et Steckley, se

⁵ Le P. Brébeuf dans la *Relation au pays des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 323.

⁶ *Relation* de 1637, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 768.

⁷ Margaret J. Leahey, « "Comment peut un muet prescher l'évangile". Jesuit Missionaries and the Native Languages of New France », *French Historical Studies*, 19, 1 (1995), p. 123.

⁸ Stephen Hugh-Jones et Hildegard Diemberger, « L'objet livre », *Terrain*, 59 (2012).

sont penchés sur les documents linguistiques de Nouvelle-France comme objets. Pourtant, dans ces documents, les facteurs matériels influencent le choix des mots à mettre sur papier et la manière de les mettre en forme.

Ainsi, comment les missionnaires ont-ils eu accès au papier pour écrire leurs manuscrits et comment ont-ils rendu le wendat intelligible à leurs confrères? Ce chapitre se penche d'abord sur les conditions physiques de l'écriture (approvisionnement, contraintes) avant de détailler la manière dont sont organisés les manuscrits, par qui ils l'ont été, la manière dont ils ont été utilisés et les limites de la mise par écrit.

Le livre : objet de papier et d'encre

Penchons-nous d'abord sur les problèmes matériels que pose une telle entreprise d'écriture en mission outre-mer. On a vu qu'en Chine et au Pérou, les jésuites, utilisant la technologie locale ou importée, avaient accès au papier, à de l'encre, et même à l'imprimerie. La situation était différente en Amérique du Nord.

Il fallait d'abord aux missionnaires des quantités importantes de papier pour leurs différentes tâches et leur correspondance. À elle seule, l'étude des langues autochtones devait en consommer beaucoup et pas seulement chez les jésuites, comme l'explique mère Marie Guenet de Saint-Ignace, supérieure des hospitalières augustines : « Vous voyés la nécessité que nous avons de papier. L'estude de la langue nous a tout faict consommer et bien d'autre que le révérend Père Supérieur nous a presté⁹. » Comment les jésuites eux-

⁹ Mère Marie Guenet de Saint-Ignace à Mère Madeleine Guenet de Saint-François-Xavier. Québec, 15 août 1640, à Dieppe, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 761.

mêmes s'en procuraient-ils? À partir de 1638, ce sont les procureurs jésuites de Paris qui voyaient à la gestion des possessions matérielles de leurs confrères en Nouvelle-France, dont le papier, qui arrivait dans la colonie par divers intermédiaires¹⁰. Mais entre les ports français et la ville de Québec, plusieurs problèmes pouvaient survenir, du naufrage à l'attaque des navires (et de leurs cargaisons) par des vaisseaux anglais¹¹. Ces paquets étaient essentiels, puisque dans la colonie comme ailleurs, les membres de la Compagnie de Jésus avaient beaucoup à écrire : correspondance avec leurs confrères et leur supérieur (et pour ce faire, prise de notes préalables), lettres à leur famille, notes sur la vie et la langue¹². Ils avaient donc de grands besoins en papier, qui n'arrivait souvent pas en quantité suffisante passé Québec.

En effet, le transporter depuis la ville jusqu'à la baie Georgienne, remontant le Saint-Laurent et ses rapides en canot, était un voyage tout aussi périlleux. Année après année, beaucoup de rames de papier ont dû être abandonnées ou ont été perdues lors d'accidents. En 1635, le P. Brébeuf rapporte que le P. Ambroise Davost, en route vers Wendake, fut obligé de se départir de presque tous ses bagages :

On luy a dérobé beaucoup de son petit équipage; on l'a contraint de jeter un petit moulin d'acier et quasi tous nos livres, quelques linges et une bonne partie du papier que nous portions, dont nous avons eu grand besoin¹³.

Le P. Brébeuf, dans ce rapport, souligne surtout le besoin de papier plus que du reste, même des livres. Les Wendat ont sûrement pris cette décision parce que l'espace dans les canots était limité et qu'ils avaient besoin de place pour leurs propres bagages, ou encore parce

¹⁰ Céline Gendron, *Papier voyageur : provenance, circulation et utilisation en Nouvelle-France au XVII^e siècle* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018).

¹¹ *Relation* de 1653, dans L. Campeau, *Au bord...*, p. 564.

¹² C. Podruchny et K. M. Labelle, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices... », p. 112.

¹³ *Relation* de 1635, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 89.

qu'ils jugeaient qu'il aurait été trop difficile (pour eux ou le P. Davost) de transporter les paquets jésuites (dont un moulin en acier!) lors des dizaines de portages qui parsemaient le chemin. Le P. Brébeuf parle un peu plus loin, dans la même *Relation*, du problème d'une caisse qui avait été cachée par les Français dans son canot et qu'il avait finalement dû promettre de transporter lui-même. Sachant que les jésuites n'étaient souvent pas habitués aux labeurs manuels – même Brébeuf, « fort comme un bœuf », trouvait le voyage difficile –, il n'est pas étonnant que les Wendat aient voulu que leurs hôtes voyagent léger. Et même quand les jésuites étaient autorisés à transporter leurs bagages, il se pouvait que des accidents arrivent en cours de route. En 1638, le P. Le Moine, voyageant aussi vers Wendake, perdit ainsi dans l'eau tous ses paquets¹⁴.

La quantité de papier qui arrivait finalement à destination se révélait ainsi souvent insuffisante, ce qui a eu un impact direct sur la production écrite des missionnaires, qui devaient alors abrégier leurs lettres et utiliser les feuillets au maximum de leur capacité¹⁵. « *Ma la carta ci manca e'l tem[po piu] ancora* » (« Mais le papier manque et le temps plus encore »), se plaignit par exemple, en 1640, le P. Chaumonot, à Wendake, dans une lettre au P. Filippo Nappi à Rome, soit quand la mission de Wendake était déjà bien installée¹⁶. Lucien Campeau note que l'état de cette lettre, dont chaque espace est rempli, corrobore les dires du P. Chaumonot sur la pénurie de papier. En cas de besoin, les missionnaires recouraient à d'autres supports d'écriture. Le P. Brébeuf, à la suite de la perte du papier du P. Davost rapportée plus haut, indiqua dans sa *Relation* que « [t]ous les François qui sont

¹⁴ *Relation* de 1638, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 130.

¹⁵ *Relation* de 1635, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 101.

¹⁶ Le P. Joseph-Marie Chaumonot, au P. Filippo Nappi. Hurons, 26 mai 1640, à Rome, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 487.

icy [en Nouvelle-France] » ramènent « l'ancien usage d'écrire sur des écorces de bouleau, faute de papier¹⁷ ». Le P. Poncet, toujours en 1647, écrit en effet sur écorce une lettre adressée à Dom Martin, fils de Marie de l'Incarnation¹⁸. L'année suivante, les PP. Garnier et Chastelain recoururent à un autre moyen, la tablette (peut-être faite de cire, mais plus probablement de feuilles attachées ensemble), pour transmettre un message¹⁹. Enfin les Wendat pouvaient aider les missionnaires en transmettant des messages à l'oral.

Si la correspondance des jésuites souffrait de la pénurie de papier, qu'en était-il des dictionnaires ? Tout dépend sûrement de la date et du lieu de rédaction des ouvrages. Les jésuites des années 1630 et 1640, comme l'ont montré les exemples plus haut, manquaient de papier, mais ceux rédigeant des manuscrits près de Québec ou plus tard, à Détroit, ont probablement eu un approvisionnement plus facile : les manuscrits en wendat qui nous sont parvenus (datant d'après 1650) n'ont pas été remplis au maximum de leur capacité. Quelques documents, comme le ms. 67, contiennent en effet des pages vierges à la fin. La main principale du ms. 60 n'a écrit au départ qu'au recto des feuillets pour laisser de l'espace aux corrections et aux autres interventions²⁰. Si des problèmes d'approvisionnement sont survenus lors de la rédaction de mon corpus, ce travail d'écriture de la langue était assez important pour qu'on lui réserve tout de même plusieurs cahiers.

¹⁷ *Relation* de 1635, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 108.

¹⁸ Bibliothèque nationale de France, NAF 6561.

¹⁹ « Le treizième jour d'aoust arriva un canot du païs des Hurons qui avoit rencontré le Père Garnier et le Père Chastelain à la petite nation des Algonquins. Les Pères m'escrivoient ce peu de mots sur un feuillet de tablettes, faute de papier [...] » (*Relation* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 289).

Parfois le recours à l'écorce dans des lettres était plus un ajout d'exotisme, par exemple dans une lettre de remerciement envoyée à des donateurs français (Bibliothèque nationale de France, Paris, NAF 6561).

²⁰ Un autre manuscrit, attribué au P. Chaumonot, n'est écrit que sur un des deux côtés des feuilles, peut-être pour la même raison, mais sans ajouts ultérieurs (Univers culturel de Saint-Sulpice, Département des archives, P1:84.4/014, Prières et cantiques, c.1670).

Outre le support d'écriture, la rédaction des dictionnaires nécessitait un espace temporel et physique adéquat. Année après année, plusieurs jésuites, comme le P. Chaumonot dans sa lettre à Rome citée plus haut, ont souligné qu'ils étaient trop occupés pour écrire entre leurs déplacements et leurs autres occupations (administration, évangélisation, visite aux malades, etc.). Par exemple, le P. Garnier expliqua dans ses lettres à son frère et à son père qu'il était souvent dérangé, n'ayant pas « tousjours la commodité d'écrire » :

On pense en France que nous avons icy du temps et du loisir pour en donner à nos amis, mais on se trompe. Assez souvent je ne trouve pas un bon quart d'heur le jour pour estudier accause des visites fréquentes qu'il faut faire et de la multitude des sauvages qui nous interrompent dans nostre cabanne, quand nous y sommes. C'est ce qui fait qu'il y a tant de ratures en cette lettre, de quoy je vous supplie de m'excuser²¹.

Rappelons aussi qu'à cette époque, il fallait en plus avoir le temps que l'« *ohiatonchaθen*, Ecriture sesche²² ». Quand finalement les jésuites trouvaient le temps d'écrire, leur environnement même pouvait être un obstacle. En 1643, le P. Brébeuf, écrivant à son supérieur, le P. Lejeune, lors de son voyage de Québec à Wendake, s'excusait de l'état de sa missive :

Vostre Révérence excuse l'escriture, et l'ordre et le tout. Nous partons si matin, gistons si tard et ramons si continuellement que nous n'avons quasi pas le loisir de satisfaire à nos prières, de sorte qu'il m'a fallu achever la présente à la lumière du feu²³.

Le manque de lumière fut aussi une préoccupation du P. Chaumonot des années plus tard, alors qu'il était en mission chez les Wendat : « En hiver nous n'avons pas la nuit d'autre lumière que celle du feu de la cabane, qui nous sert pour réciter notre bréviaire, pour étudier

²¹ Le P. Charles Garnier à Jean Garnier, son père. Bourg de l'Immaculée-Conception, c. 28 avril 1638, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 38-39. Voir aussi le P. Charles Garnier au P. Henri de Saint-Joseph, son frère. Du bourg de l'Immaculée-Conception, 28 avril 1638, dans L. Campeau, *Les grandes épreuves...*, p. 30.

²² Codex Ind 12, f° 96 r°.

²³ *Relation* de 1634, dans L. Campeau, *Établissement...*, p. 734.

la langue et pour toute chose²⁴. » Ailleurs, ce même père s'excuse d'une prière très mal écrite, blâmant le froid²⁵. Ces excuses répétées s'expliquent peut-être par le manquement à la *Formula scribendi*, guide de rédaction épistolaire qui insistait entre autres sur la qualité et la lisibilité de l'écriture, nécessaires à la bonne gestion des affaires de la Compagnie de Jésus²⁶. Bref, trouver de quoi écrire, prendre le temps de rédiger et bénéficier des conditions nécessaires à une belle rédaction était difficile en mission.

Ces considérations prises en compte, on peut deviner que les missionnaires, improvisés lexicographes et grammairiens – tâches qui ne faisaient pas partie de leurs travaux d'écriture ordinaires –, devaient avoir du temps à leur disposition pour se mettre au travail et des conditions relativement bonnes pour le faire. L'écriture des manuscrits suggère en effet qu'ils n'étaient pas trop incommodés par la température, et leur état de conservation indique qu'ils étaient bien protégés et conservés²⁷. Dans le cas du P. Potier, le fait qu'il ait rédigé un nombre considérable de documents originaux ou de copies (*Façons de parler proverbiales, Extraits de l'Évangile*, etc.) lors de son apostolat dans la région de Détroit, alors qu'il était responsable des catholiques wendat et français de la région, démontre qu'il avait ou prenait le temps nécessaire à un tel travail d'écriture dans le confort relatif de sa résidence.

²⁴ Le P. Chaumonot au Révérend Père Nappi, supérieur de la maison professe à Rome (traduction), 26 mai 1640, du pays des Hurons, dans A. Carayon, *Le père Pierre Chaumonot ...*, p. 121.

²⁵ Archives des jésuites au Canada, Q, 0001, D349, Prière en temps de guerre, c. 1689.

²⁶ Annick Delfosse, « La correspondance jésuite : communication, union et mémoire. Les enjeux de la *Formula scribendi* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 104, 1 (2009).

²⁷ Contrairement, par exemple, au dictionnaire du P. Bruyas, qui témoigne de la survenue de sérieux dégâts d'eau pendant ou après sa rédaction (Archives des jésuites au Canada, MS In-8 Ms 006, Dictionnaire Tsouontuan).

Les jésuites des autres missions trouvaient, comme ceux de Wendake, qu'il était difficile de se ménager du temps pour écrire. Le P. André dans l'*Advertissement* de son dictionnaire algonquin, reprend exactement les différentes contraintes qui viennent d'être évoquées: « Il faudrait un dictionnaire qui commença par l'algonquin, ce qui seroit commode pour chercher les mots; mais il faut du temps et du papier en abondance pour ranger bien les mots algonquins ainsi que j'ay tasché de faire aux mots outaouois²⁸. » Par la suite, les jésuites ont eu tous les ingrédients nécessaires – connaissances, temps et « ce dont on se sert pour ecrire soit papier, soit encre „*ahiatonkða't*» – pour rédiger des documents linguistiques²⁹.

Sur papier : description des dictionnaires

Toutefois, même lorsque les missionnaires étaient bien fournis en papier et en encre, cette entreprise de rédaction n'allait pas de soi. Comme l'explique la linguiste Megan Lukaniek, contrairement aux langues romanes, le wendat est une langue de type polysynthétique :

En wendat, bien que le verbe constitue l'élément de base de la langue, il existe aussi des noms et des particules. Verbes et noms sont composés de plusieurs morphèmes fusionné ensemble, rendant extrêmement difficile l'identification de chaque élément individuel. Tout verbe contient au moins trois morphèmes obligatoires : un préfixe pronominal, une racine verbale et un suffixe aspectuel³⁰.

Ainsi, un verbe wendat peut équivaloir à une phrase complète en français (par exemple, « *ăðăkða* il y en avoit trop³¹ »). Il a d'ailleurs fallu du temps aux missionnaires pour

²⁸ Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690], p. 4.

²⁹ Ms 60, f^o 107 r^o.

³⁰ Louis-Jacques Dorais, Megan Lukaniek et Linda Sioui, « *Onsäyionnhont de onywawenda'* “Nous redonnons vie à notre voix”. La revitalisation de la langue huronne-wendat », dans Lynn Drapeau, dir., *Les langues autochtones du Québec* (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011), p. 113.

³¹ Ms. 65, p. 1.

comprendre « la clef du secret de leur langue³² », à savoir cet aspect polysynthétique. De plus, les verbes ont différentes « voix » qui comprennent des catégories telles qu'« active », « passive » et « réflexive »³³. Les langues iroquoiennes sont aussi plus précises que le français sur certains points. Le wendat, par exemple,

utilise des mots formés des composantes déjà mentionnées qui marquent le genre, le nombre, la possession, la taille, le lieu d'origine, la cause, la destination, etc. selon les besoins. De plus, dans cette famille linguistique il est important de distinguer la dualité du pluriel. Par exemple il existe une forme de « nous » qui signifie « toi et moi » et de « nous » qui signifie « moi et d'autres personnes »³⁴.

Cela signifie qu'en plus de refléter une vision du monde différente de celle des Européens et, donc, de rendre toute traduction difficile, la structure du wendat n'était pas celle qui était normalement consignée dans les grammaires et les dictionnaires européens. La « réduction » de cette langue dans des documents linguistiques fut donc un épineux problème, surtout que les Wendat parlaient des dialectes différents (le dialecte plus représenté dans les manuscrits est celui du clan de l'Ours, dont les membres étaient les plus nombreux)³⁵. Les dictionnaires résultant de ces tentatives de mise par écrit sont tous uniques, mais construits sensiblement sur le même modèle.

En effet, en Amérique du Nord, le travail lexicographique d'Europe restait influent, se retrouvant dans les bibliothèques des particuliers et des religieux. La bibliothèque du Collège des jésuites de Nouvelle-France, partiellement reconstituée, comportait notamment quelques dictionnaires, dont le *Dictionarium latinogallicum* (1552, Robert Estienne), le *Lexicon græcolatinum* (1623, Henri II Estienne), le *Dictionarium historicum*,

³² J. d. Brébeuf, *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons...*, p. 80.

³³ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 4.

³⁴ Michel Gros-Louis et Benoît Jacques, *Les Hurons-Wendats : regards nouveaux : Tho nionwentsu'ten : mon peuple, ma langue, mon territoire* (Québec, Les Éditions GID, 2018), p. 20.

³⁵ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. 39-45.

geographicum ac poeticum (1650, Charles Estienne), le *Thesaurus purioris atque elegantioris latinitatis ex uno quantum potuit Cicerone depromptus* (1656, George Viald) et le *Dictionnaire de Trévoux*³⁶. Certains manuscrits des jésuites de la colonie font également directement référence à des dictionnaires imprimés : l'*Apparat royal* pour le P. Pierre-Michel Laure (un petit dictionnaire français-latin pour écoliers) et « les plus grands dictionnaires français » pour le P. André³⁷. Le P. Potier, au milieu du XVIII^e siècle, avait en sa possession plusieurs dictionnaires : *Dictionnaire françois et latin* (1731, par l'abbé Pierre Danet), *Dictionnaire françois et latin* (1709, par le lexicographe jésuite Joseph Joubert), un *Dictionnaire anglais et français*, un *Dictionnaire français, latin et grec*, un *Dictionnaire universel françois et latin ou Dictionnaire de Trévoux* (1721, par des jésuites) et un *Dictionarium Patrum Trivultensium* (de Trévoux)³⁸. Je vais faire ici une analyse globale de la manière dont les dictionnaires ont été construits (une description de chaque manuscrit se trouve dans l'Annexe 1)³⁹.

Dimensions

La dimension des dictionnaires varie. Le plus petit est le ms. 65 (15,3 x 10 x 2,5 cm), le plus épais le ms. 60 (21,5 x 16,8 x 6,7 cm) et le plus grand le ms. ASS (28 x 19,5 x 3,8 cm). La plupart des manuscrits étudiés sont d'un format petit et pratique pour que les

³⁶ Marcel Lajeunesse, « Les dictionnaires dans les bibliothèques de la Nouvelle-France », dans Monique-Catherine Cormier et Jean-Claude Boulanger, dir., *Les dictionnaires de la langue française au Québec : de la Nouvelle-France à aujourd'hui* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008), p. 145-151.

³⁷ Canada, Ms. In-8 Ms. 014, *Dictionnaire Algonquin*, [c. 1690], p. 1; J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 300.

³⁸ Voir le catalogue de la bibliothèque de Pierre Potier dans R. Toupin, *Les écrits de Pierre Potier...*

³⁹ Pour en savoir plus sur la structure du wendat, voir entre autres le projet de revitalisation du wendat sur FirstVoices.com; J. Steckley, *Words of the Hurons...*; M. Lukaniec, « The Form, Function, and Semantics... »; M. Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure... ».

missionnaires puissent les apporter facilement avec eux dans leurs missions et leurs déplacements quotidiens, quitte à - peut-être – restreindre le nombre d’entrées.

L’épaisseur inhabituelle du ms. 60 pourrait s’expliquer par le fait qu’il aurait été rédigé plus tardivement, dans la mission fixe de Notre-Dame-de-Lorette, près de Québec, où il a été utilisé et augmenté par plusieurs missionnaires. Il s’agit du seul dictionnaire collaboratif de ce genre. Il a été possiblement conçu pour initier les nouveaux missionnaires aux phrases réellement tirées de la vie de tous les jours à Notre-Dame-de-Lorette. Il pourrait aussi avoir été un document de travail pour préparer un nouveau dictionnaire plus soigné. On y reconnaît au moins une main, celle du P. Potier, qui a passé un hiver dans la mission avant d’être envoyé à Détroit.

Rédacteur(s) ou auteur(s)?

Tous les dictionnaires n’ont qu’une seule main principale, mais d’autres mains sont intervenues pour rayer, annuler ou surcharger des entrées, ou encore pour y faire des ajouts dans les marges ou dans le corps du texte. Le ms. 60 est encore ici particulier, car il a été spécifiquement conçu pour être un ouvrage collaboratif : seul le recto des feuillets est utilisé de manière constante, il est rarement rempli à pleine page et les interlignes sont souvent larges. Une main secondaire a ainsi profité de ces différents espaces libres pour augmenter considérablement le nombre d’entrées⁴⁰. Dans les dictionnaires et les grammaires en wendat, les corrections et les augmentations de certaines entrées faisaient avancer les connaissances individuelles et collectives.

⁴⁰ À noter que les lecteurs français de l’époque moderne annotaient souvent leurs livres imprimés ou manuscrits (A. Blair, *Too Much to Know...*).

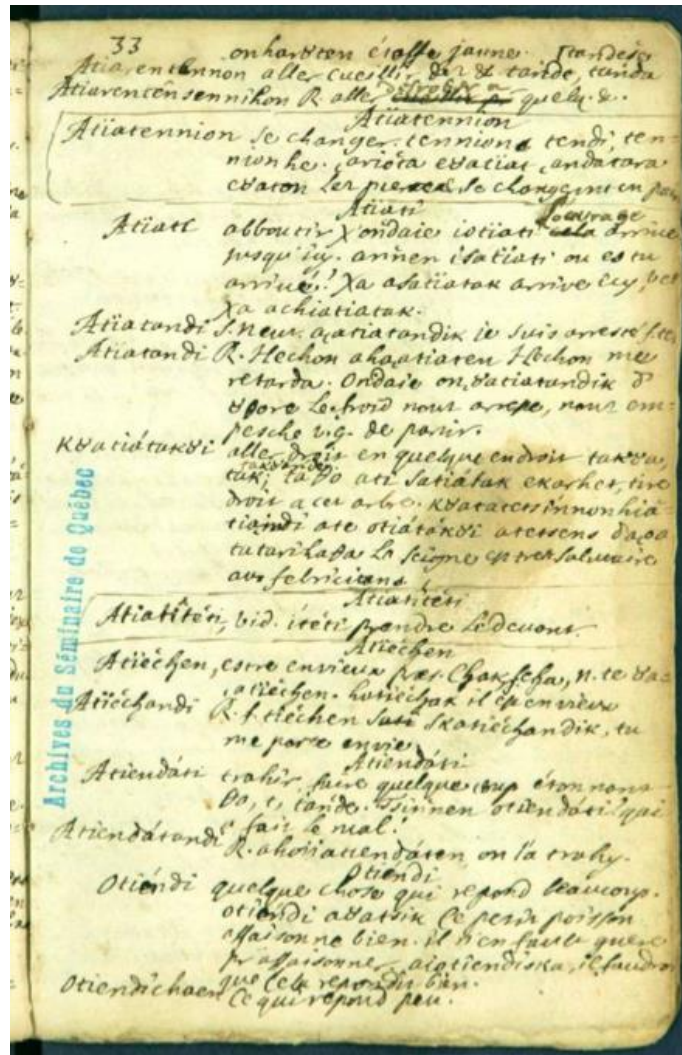


Figure 1. Encadré et corrections dans le *Radices linguæ Huronicæ* (XVII^e siècle)
 Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 65, p. 33

Comment appeler ces mains qui, collectivement, grâce aux locuteurs natifs wendat, ont rédigé les dictionnaires? Ils sont rédacteurs, évidemment, mais sont-ils des auteurs ou des compilateurs? Qui peut se prévaloir de ces titres? Pour répondre à ces questions, il faut définir ce qu'est un auteur, et à quelle époque l'« auteur » est né. Plusieurs chercheurs se sont penchés sur ces épineuses questions, à la suite notamment de Michel Foucault⁴¹. Selon ce dernier, c'est à l'époque moderne que naquirent à la fois la notion d'auteur et les droits

⁴¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, 3 (1969).

des auteurs, qui concernaient à la fois des manifestations financières et morales, comme l'interdiction du plagiat⁴². Ces notions étaient étroitement liées à l'impression et au privilège, donc à la valeur marchande d'un texte attribué à une personne en particulier. Quant aux ecclésiastiques en général, le rôle d'auteur était une composante de leur statut⁴³. Auteurs prolifiques traitant de controverses, de piété, de voyages, de science et plus encore, les jésuites en Europe étaient donc très familiers avec ces considérations d'auctorat et d'impression.

Pour ce qui est des dictionnaires imprimés en Europe, y avait-il un auteur ? Oui. Bien qu'ils reprennent une suite d'entrées semblables, chaque dictionnaire donnait sa propre définition des mots, avec son propre ton. Des querelles sur le plagiat dans la conception de dictionnaires ont néanmoins émergé, illustrées puissamment dans la guerre des mots (littéralement!) entre Furetière et l'Académie française, querelle qui met en lumière la tension entre la langue qui appartient à tous et le(s) auteur(s) de dictionnaires⁴⁴. Par la page de titre, un outil d'une grande importance pour indiquer les différents acteurs impliqués de la conception à la vente de l'ouvrage, il était d'ailleurs possible pour l'auteur de se faire connaître et reconnaître⁴⁵. Outre-mer, les documents linguistiques écrits par des missionnaires et passés sous presse, comme le catéchisme de Ledesme en wendat du P.

⁴²Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique* (Paris, Éd. de Minuit, 1985), p. 94-97; Cécile Hayez, « Le statut de l'auteur à partir de son rapport à l'écrit en droit et en littérature », dans Cécile Hayez et Michel Lisse, dir., *Apparitions de l'auteur études interdisciplinaires du concept d'auteur* (Bern, P. Lang, 2005).

⁴³ A. Viala, *Naissance de l'écrivain...*, p. 242.

⁴⁴ François Ost, « Mort et survie de l'auteur en Droit - Drame en deux actes, un prélude et un interlude », dans Cécile Hayez et Michel Lisse, dir., *Apparitions de l'auteur études interdisciplinaires du concept d'auteur* (Bern, P. Lang, 2005).

⁴⁵ Alain Riffaud, « Imprimer son identité: l'exemple des pages de titre du théâtre imprimé au XVII^e siècle », dans Nicole Jacques-Lefèvre et Marie Leca-Tsiomis, dir., *Écriture, identité, anonymat de la Renaissance aux Lumières* (Nanterre, Université Paris X, 2007), p. 71.

Brébeuf, avaient bien un auteur puisque « la fonction auteur est [...] caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société⁴⁶ ». Dans le cas des documents en wendat imprimés, le jésuite qui écrit est identifié. De plus, son discours a une fonction, celle de montrer la maîtrise d'une langue pour assurer la bonne continuation de la mission. Enfin, on sait que certains textes, comme le catéchisme de Brébeuf, ont eu une bonne circulation, celui-ci ayant été imprimé deux fois⁴⁷.

Pour les manuscrits linguistiques, toutes missions confondues, l'auctorialité varie. Plusieurs de ces documents ne sont pas signés et sont souvent attribués plus tard à un jésuite, sur foi de la tradition, de la calligraphie ou de notes postérieures⁴⁸. Quelques jésuites y ont toutefois écrit leur nom ou leurs initiales, comme le P. Nicolas dans sa *Grammaire algonquine* qui était, justement, destinée à la publication⁴⁹. Dans le cas spécifique des dictionnaires manuscrits en wendat, il n'y a pas de signature. Seul le P. Potier s'identifie comme étant le transcripteur d'un manuscrit du P. Carheil.

⁴⁶ M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? ... ».

⁴⁷ Antonio Ruiz de Montoya, *Arte de la lengua guarani* (Santa Maria la Mayor 1724); Diego González Holguín, *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca* (Lima, Francisco del Canto, 1607); Jean de Brébeuf, *Doctrine chrestienne, du R. P. Ledesme de la Compagnie de Jesus. Traduite en langage canadois, pour la conversion des habitans dudit pays* (Rouen, Richard L'Allemant, 1630).

⁴⁸ Voir notamment Archives des jésuites au Canada, Ms. In-8 Ms. 006, Dictionnaire Tsonnontuan; Archivum Romanum Societatis Iesu, PARAQ. 20, Grammatica linguae Eyiguayegi, Doctrina christiana, Vocabulario de lengua Eyiguayegi, XVIII^e siècle; Iesu, Jap. Sin. I-98, Portuguese-Chinese Dictionary, XVI^e siècle.

⁴⁹ Louis Nicolas, *Grammaire algonquine*, Bibliothèque nationale de France, Paris, Amérique 1. Pour d'autres exemples, voir Bibliothèque nationale de France, Américains, 9, *Arte de la lengua qiche*, XVIII^e siècle; France, Américains, 1, *Grammaire algonquine*, c. 1672-1674.

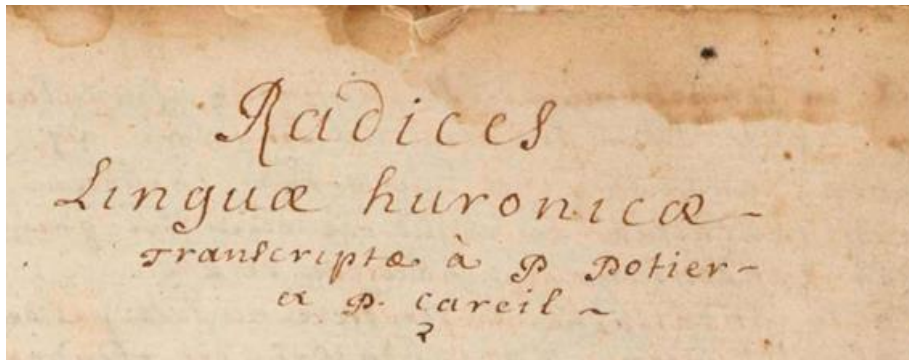


Figure 2. Titre et identification du P. Potier dans les *Radices Linguae huronicae* [Vol I] (Pierre Potier, 1743)
Source : Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0873.2.1, p. 1.

Le fait que les manuscrits ne sont pas signés s'explique si l'on considère qu'ils n'étaient pas destinés à la publication ni même à la lecture hors du cercle restreint des missionnaires de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-France. Les missionnaires eux-mêmes devaient savoir qui avait rédigé tel ou tel manuscrit, puisque l'on retrouve parfois des références spécifiques à ces religieux à l'intérieur des documents linguistiques (par exemple « *Regula patris chomonot*⁵⁰ »), mais les jésuites ne ressentaient pas le besoin de signer leur copie qui allait rester dans une colonie sans presse à imprimer. L'anonymat ici n'avait donc rien à voir avec une transgression morale, sociale ou religieuse.

Même s'il n'y a pas de notion de droit d'auteur ou de transgression en jeu, il reste que les Wendat et les jésuites sont bien les « auteurs » des dictionnaires. Ils font partie des agents multiples qui ont contribué à l'élaboration du texte et ont construit de nouveaux documents, transformés par d'autres par des annotations, des corrections ou des copies⁵¹. Ce nouveau corpus de textes en Nouvelle-France s'adressait, certes, aux seuls jésuites,

⁵⁰ Canada, 0100-0875.2.1, *Elementa grammatiae huronicae*, 1745, p. 43. Par exemple, le P. Potier (ou les documents qu'il utilise pour son manuscrit) fait référence au P. Chaumonot dans le ms. Potier 1743 (p. 127), et à quelques reprises dans sa grammaire de 1745.

⁵¹ Sur le travail de compilateur, voir A. Blair, *Too Much to Know...*, p. 175-176.

quoique la volonté du P. Brébeuf de faire imprimer son premier dictionnaire, une fois bien arrangé, montre qu'il y a eu, à un moment, l'idée d'un déploiement à plus grande échelle des connaissances linguistiques⁵². Que les dictionnaires en wendat soient restés manuscrits n'entre pas en contradiction avec l'auctorialité des Wendat et des jésuites, puisqu'« à la fin du XVI^e siècle en France, si la catégorie de l'auteur constitue le principe fondamental de classement des discours, elle ne suppose pas obligatoirement leur “mise en lumière”, c'est-à-dire leur existence imprimée⁵³ ». Foucault lui-même fait remonter la présence de l'auteur au Moyen Âge, avant l'imprimerie, même si sa classification des discours littéraires et scientifiques est débattue⁵⁴.

Il reste que les auteurs des dictionnaires wendat sont anonymes. Du côté jésuite, le P. Chaumonot serait l'auteur du ms. 62 et du Codex Ind 12, selon les notes signées par les propriétaires des documents, et il est nommé comme l'auteur d'une grammaire éditée et traduite par John Wilkie publiée en 1831 (*Grammar of the Huron Language*⁵⁵). Les descriptions de manuscrits dans les catalogues des collections d'archives donnent aussi ce missionnaire comme auteur de la plupart des manuscrits qui nous sont parvenus. Différentes sources indiquent que le P. Chaumonot aurait en effet réussi à posséder « en perfection les langues sauvages, nommément le Huron et l'Onnontagué », rédigeant par exemple une « prière en temps de guerre⁵⁶ en wendat, signée de sa main. Toutefois, les dates de rédaction et de l'analyse de la calligraphie des documents tendent à réfuter cette

⁵² *Relation au pays des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 323.

⁵³ Roger Chartier, *Culture écrite et société: l'ordre des livres XIV^e-XVIII^e siècle* (Paris, A. Michel, 1996), p. 60.

⁵⁴ R. Chartier, *Culture écrite et société...*, p. 71.

⁵⁵ John Wilkie, « Grammar of the Huron Language », *Transactions of the Literary and Historical Society of Quebec*, 2 (1831).

⁵⁶ A. Carayon, *Le père Pierre Chaumonot ...*, p. 88; Canada, Q, 0001, D349, Prière en temps de guerre, c. 1689.

attribution. Même le ms. 60, que John Steckley attribue à Chaumonot puisque son nom n'apparaît pas dans une liste des missionnaires (dont les PP. Cholenec, Bruyas, Jean de Lamberville⁵⁷) – il l'aurait omis par modestie –, semble présenter une calligraphie différente de celle du jésuite français. Il est toutefois probable que plusieurs dictionnaires et grammaires soient basés sur des originaux de ce missionnaire.

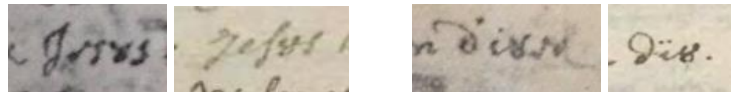


Figure 3. Extraits de la « Prière en temps de guerre » (P. Chaumonot, c. 1689) (à gauche dans les exemples) et du *Dictionnaire huron* (c. 1693) (à droite)

Source : Archives jésuites au Canada, Montréal, Q0001, D349; Archives du Séminaire de Québec, ms. 60

Le *d* long et penché vers la gauche est une caractéristique récurrente de l'écriture du P. Chaumonot, tandis que le *d* de la main principale du ms. 60 est refermé sur lui-même.

On ignore donc pour l'instant l'identité des jésuites qui ont écrit les dictionnaires et les grammaires, mis à part le P. Potier. Ce dernier a indiqué son nom dans le ms. Potier 1743, et par son écriture, on peut lui attribuer avec certitude les dictionnaires manuscrits Potier 1744 et 1751 ainsi que deux grammaires et un livre de sermons. Nous avons tenté d'identifier la main des autres manuscrits du corpus, en les comparant avec des lettres signées par différents missionnaires, dont le P. Chaumonot, mais sans succès jusqu'à maintenant, quoiqu'une analyse plus poussée des mains, des termes employés, des forces et des faiblesses de chacun des dictionnaires pourrait sûrement permettre de les attribuer à l'un ou l'autre des jésuites, ou alors à une région ou une époque⁵⁸. Découvrir qui a écrit les dictionnaires serait certes important pour mieux comprendre le niveau de connaissance du wendat par la communauté jésuite à un moment précis et pour regrouper les dictionnaires

⁵⁷ Ms. 60, f^o 241 r^o.

⁵⁸ J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 319.

entre eux. Mais comme ces documents sont le résultat d'un travail collectif entre plusieurs jésuites et plusieurs Wendat, un « auteur » unique n'existe pas, et l'attribution à un seul jésuite ou à la Compagnie de Jésus reviendrait à effacer tout le travail des Wendat. D'un autre côté, tous les dictionnaires sont uniques et sont donc le fruit de personnes particulières, bien qu'inconnues⁵⁹.

L'apport des Wendat a d'ailleurs été peu mis en lumière dans les documents linguistiques imprimés ou manuscrits. Comme on l'a vu, seuls quelques « maîtres de langue » ont été mentionnés par les jésuites, et très rarement au sein même des documents linguistiques. Il est probable que même si les jésuites avaient signé leurs dictionnaires, ils auraient laissé de côté les coauteurs wendat. En effet, leurs documents signés, comme la « Doctrine chretienne du P. Ledesme » par le P. Brébeuf et les « Prières en montagnais » du P. Massé, tous deux publiés en 1632 à la suite des *Voyages de la Nouvelle- France occidentale, dicte Canada, faits par le Sr de Champlain*⁶⁰, n'en font pas mention, même si à l'époque moderne la traduction, comme aujourd'hui, était un travail collaboratif⁶¹. C'était là une tendance plus générale de cette époque où les érudits travaillaient souvent avec des gens considérés comme leurs inférieurs intellectuels et sociaux (femmes, enfants, employés), dont ils omettaient en général d'inclure les noms dans leurs publications⁶². Même les lettres dictées par des Wendat particuliers, écrites d'une main jésuite, ne sont pas

⁵⁹ Pour en savoir plus sur le travail collectif et individuel, voir J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... ».

⁶⁰ L. Campeau, *Établissement...*, p. 265.

⁶¹ Jane Tylus et Karen Newman, *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia-Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015), p. 21.

⁶² A. Blair, *Too Much to Know...*, p. 104. Toutefois, d'autres auteurs jésuites mettaient de l'avant de travail collaboratif, comme au Pérou : « Father Diego González Holguín SJ, for instance, wrote in the introduction to his Quechua dictionary that it was not primarily his own work, since he had discussed the most important questions with the "Indians" of Cuzco, which made them the true authors » (R. Dürr, « Reflection on Language... », p. 68-69).

signées, par exemple une lettre de remerciements de la part de jeunes Wendat « à M. Sain, receveur général des finances à Bourges⁶³ », datée d'octobre 1676, qui ne mentionne aucun nom. On trouve néanmoins dans la *Relation* de 1640-1641 « un des entretiens des plus ordinaires qu'eut avec Dieu » le chrétien Joseph Chihouatenha. C'est là, à ma connaissance, la seule publication imprimée dont l'auctorat est attribué à un Wendat, mais cette identification publique permettait de montrer au monde la piété d'un converti autochtone et le fait que c'était « l'Esprit de Dieu qui le pousoit »⁶⁴. On ignore ainsi le nom de tous les coauteurs des dictionnaires jésuites.

Titre

Aucun dictionnaire ou grammaire ne possède de page de titre originale, ce qui n'est pas étonnant puisque les pages de titre sont liées à l'apparition du livre imprimé⁶⁵. Les mss. 59, 62, 65, 67, ASS et tous ceux du P. Potier présentent toutefois un titre manuscrit en haut de la première page, généralement une variation sur *Radices linguæ huronicæ* pour ceux dont les entrées de la langue de départ sont en wendat, *Dictionnaire huron* pour ceux dont les entrées sont en français et *Elementa grammaticæ huronicæ* pour les grammaires.

Le choix des titres est révélateur. Comme on l'a dit, la catégorie « *linguæ* » s'appliquait seulement aux langues écrites et réglées⁶⁶. Or, les jésuites construisaient une *grammatica* du wendat; les auteurs semblent ainsi souligner que le wendat pouvait être « réglé » à la manière des langues classiques et des langues vulgaires européennes qui faisaient aussi l'objet de mise en forme... même s'il fallait pour cela réduire cette langue à

⁶³ Bibliothèque nationale de France, NAF 6561, 1676.

⁶⁴ *Relation* de 1640-1641, dans L. Campeau, *La bonne nouvelle...*, p. 210.

⁶⁵ A. Blair, *Too Much to Know...*, p. 53.

⁶⁶ P. Cohen, « Qu'est-ce que c'est que le français?... ».

un format qui n'était pas fait pour elle. Alors que les dictionnaires bilingues mentionnaient habituellement dans leur titre les langues utilisées, comme le *Dictionnaire francoislatin* de Robert Estienne (1539) ou le *Dictionarium [...]. Adjectæ sunt latinis dictionibus, hebrææ græcæ, gallicæ, italicæ, germanicæ et hispanicæ* de Calepino (1578), les titres des dictionnaires en wendat et en français mettent l'accent sur le « huron » seulement, jamais le français. Les titres de ces différents ouvrages montrent qu'il s'agissait pour les jésuites de différencier le wendat des autres langues autochtones pour des raisons de communication en mission, et non en raison d'une entreprise linguistique concernant le français.

Datation

La plupart des dictionnaires, à l'exception de ceux du P. Potier, ne sont pas datés – et encore, dans son cas, il note la date de fin de copie⁶⁷. Il est néanmoins évident, par l'ampleur des dix manuscrits, qu'ils ont été rédigés par des missionnaires ayant déjà passé plusieurs années dans les missions, ou par des nouveaux venus ayant copié des documents plus anciens. Les premiers manuscrits en wendat-français ont dû être plus tardifs que ceux en français-wendat, puisque leur mise en forme a demandé une grande compréhension de la langue pour saisir les racines des mots et les diviser en différentes conjugaisons. Mais comme le montre l'exemple de Potier, une fois le matériel préparé, il était possible pour les nouveaux missionnaires d'avoir rapidement pour leur usage des dictionnaires, des *radices*, des grammaires et des sermons grâce à la copie.

⁶⁷ Il n'y a pas de date dans l'une de ses deux grammaires (UPenn Ms. Coll. 700, Item 223).

Une étude plus poussée du vocabulaire français et wendat pourrait certainement aider à mieux cerner leur période de rédaction⁶⁸. Notons toutefois que selon les dates approximatives ou selon certaines entrées des dictionnaires, deux d'entre eux ont été rédigés dans les années 1650 (mss. 62 et ASS), deux dans les années 1690 (ms. 60 et Codex Ind 12), alors que les manuscrits du P. Potier datent du milieu du XVIII^e siècle. Il ne s'agit pas là des tout premiers manuscrits, tel celui que le P. Brébeuf a rédigé en 1636. Ces premiers documents ont été perdus, s'ils n'ont pas sciemment été détruits, car jugés désuets.

Quant aux trois grammaires en wendat, la grammaire dite du P. Chaumonot traduite par Wilkie semble plus ancienne, si la traduction reflète l'original. Elle est arrangée sur le modèle de la grammaire française (1. Lettres, noms, pronoms, liste d'adverbes; 2. Verbes; 3. Syntaxe [prépositions]), alors que celles du P. Potier reflètent l'importance du verbe dans la langue wendat avec une première partie qui y est entièrement consacrée, suivie d'une partie sur la syntaxe (noms, particules, pronoms, adverbes...). Des sections traitent du subjonctif et de l'infinitif en wendat, qui ne sont cependant pas des catégories grammaticales dans cette langue⁶⁹. Les deux grammaires du P. Potier sont presque identiques, sauf les sections *miscellanea* à la fin. Celle des Archives jésuites du Canada est datée de 1751, mais celle de l'Université de Pennsylvanie ne porte aucune date. Chacune présente des ratures qui ne se retrouvent pas dans l'autre. Toutefois, le ms. UPenn, ayant plus de matériel autre à la fin et semblant un peu mieux arrangé (par exemple, avec l'usage

⁶⁸ Par exemple, John Steckley se base sur le français utilisé pour dire que le ms. 62 est le plus ancien (J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 6).

⁶⁹ M. Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure... », p. 27.

de nouveaux astérisques pour indiquer des éléments importants dans une page) pourrait être le plus récent.

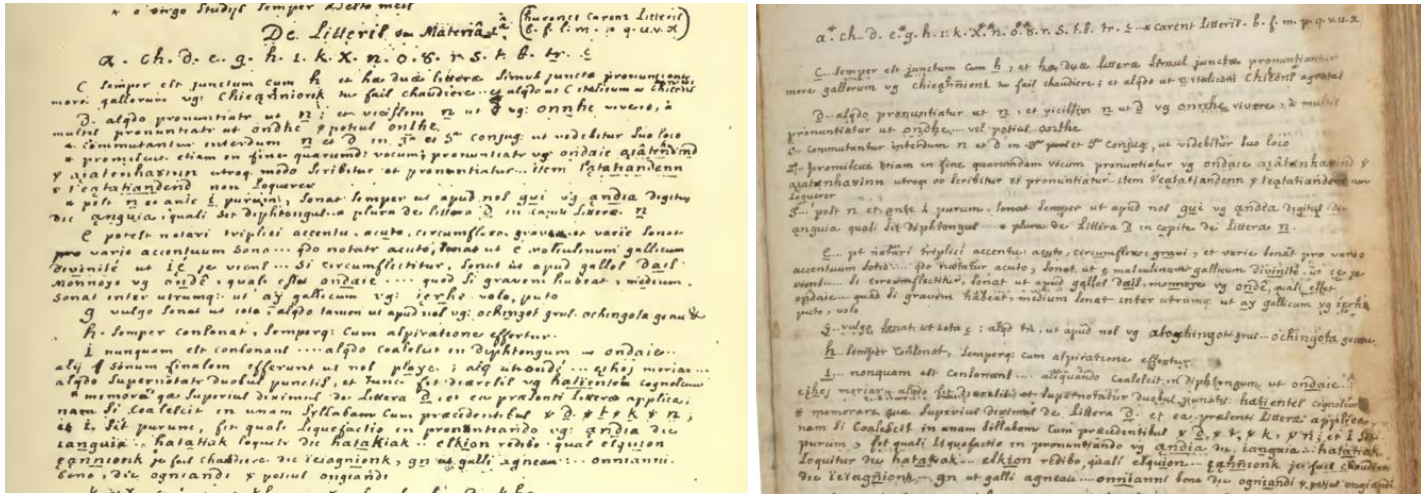


Figure 4. La première page des grammaires du P. Potier, les *Elementa grammaticæ huronica* (Pierre Potier, XVIII^e siècle)
 Source : Archives des jésuites au Canada, 0100-0875.2.1 (à gauche); UPenn Ms. Coll. 700, Item 223 (à droite)

Graphie et caractères

Comme on l’a vu au chapitre précédent, en Amérique du Nord-Est, les missionnaires ont rencontré différents modes de communications autochtones, mais pas d’écriture alphabétique⁷⁰. Ne connaissant que cet outil pour écrire la parole, ils l’adaptèrent, comme ailleurs, pour transcrire des sons de langues étrangères à la tradition latine⁷¹. Dans les premières transcriptions du wendat, comme le catéchisme de Ledesme du P. Brébeuf, l’alphabet latin fut utilisé, mais rapidement les jésuites se rendirent compte que cet alphabet seul ne pouvait suffire à retranscrire les sons wendat, différents des sons des langues

⁷⁰ Un résumé du débat historiographique sur la notion d’« écriture » et de « littératie » autochtone se trouve dans Andrew Newman, « Early Americanist Grammatology », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014).
⁷¹ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003), p. 45-46.

européennes⁷². Plusieurs ouvrages et commentaires européens concernant les langues autochtones (ainsi que les grammaires en wendat) commencent d'ailleurs leur discussion en identifiant les lettres « manquantes », comme dans le chapitre sur le wendat écrit par Brébeuf dans la *Relation* de 1636 :

Ils ont une lettre dont nous n'avons point pareille, nous l'exprimons par Khi, l'usage en est commun aux Montagnés & Algonquins. Ils ne cognoissent point de B. F. L. M. P. X. Z. & jamais I. E. V. ne leur sont consones. La plus part de leurs mots sont composez de voyelles. Toutes les lettres labiales leur manquent; c'est volontiers la cause qu'ils ont tous les levres ouvertes de mauvaise grâce, & qu'à peine les entend-t'on quand ils siflent, ou qu'ils parlent bas⁷³.

Walter D. Mignolo remarque par ailleurs le paradoxe entre le fait que les missionnaires soulignent ce qui manque dans ces langues par rapport aux standards européens, tout en insistant sur la nécessité d'apprendre à prononcer correctement ces mêmes langues⁷⁴. Ainsi, tel que signalé par le P. Brébeuf, les jésuites ont rapidement utilisé d'autres symboles que ceux de l'alphabet latin, comme des caractères grecs tels que θ (son « h » suivant un « t »)⁷⁵. Ils ont aussi utilisé le ϑ (ressemblant à un δ , ligature des lettres grecques omicron et upsilon), qui se prononce en wendat « w » devant une voyelle et « u » devant une consonne⁷⁶. Même les lettres latines et grecques que l'on retrouve dans les dictionnaires n'ont pas toujours la même prononciation qu'en Europe, comme le χ dont Brébeuf souligne

⁷² V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*, p. 64.

⁷³ *Relation au pays des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 343.

⁷⁴ W. Mignolo, *The Darker Side...*, p. 47.

⁷⁵ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 21.

⁷⁶ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 21; J. Steckley, « Inventing New Words... », p. 135. Cela a d'ailleurs étonné un journaliste du XIX^e siècle : « Father Chaumonot, for some reason best known to himself, wrote the huron words in Greek characters [...] » (s.n., « Indian Lorette », *Montreal Daily Star*, XVI, 152 [28 juin 1884]). Il se pourrait que cet emploi du ϑ se trouvât déjà dans des manuscrits byzantins du XVI^e siècle. Les missionnaires, en auraient adopté l'usage en Nouvelle-France, alors qu'à peu près au même moment d'ailleurs son usage se répandait en Russie (Alexandre Asanovic, « Histoire d'un caractère. Les tribulations d'un digraphe byzantin retrouvé en pays huron », <https://www.bulac.fr/la-bulac/lettre-dinformation/n-5-le-dossier-en-ligne/histoire-dun-caractere/>).

l'absence en wendat et qui représente, dans les manuscrits, le son « h » suivant un « k »⁷⁷. Au fil du temps et des précisions des maîtres de langue, les jésuites ont amélioré leur transcription du wendat. Par exemple, les manuscrits du P. Potier (ou leurs modèles) ont marqué les aspirations et les coups de glotte, ce qui a permis de clarifier le sens de plusieurs mots⁷⁸.

Dans les dictionnaires, et même au sein d'un seul manuscrit, la graphie des mots en français et en wendat pouvait différer – sans compter l'utilisation de plusieurs abréviations courantes comme « *dnus* » (*dominus*) –, laissant transparaître, selon Marthe Faribault, les tendances phonétiques des auteurs⁷⁹. Puisque l'orthographe normalisée du français se mettait tranquillement en place en Europe pendant la période de rédaction des dictionnaires, il est normal de trouver plusieurs variations d'un même mot. En wendat, les variations étaient dues aux termes que les missionnaires ont appris, à leurs sources et au degré de compréhension de la langue par les missionnaires. Il était, par exemple, difficile aux Français d'entendre les aspirations et les coups de glotte, et « neither prosodic units nor phonological or prosodic prominence were transcribed in these dictionaries⁸⁰ ». Les différents dialectes du wendat peuvent aussi expliquer certaines variations⁸¹. On retrouve notamment dans le seul Codex Ind 12 les mots français « cemetière » et « cimetièrè » (qui

⁷⁷ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 22. Voir aussi J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. vii pour une liste des symboles utilisés par les jésuites et leur fonction.

⁷⁸ M. Gros-Louis et B. Jacques, *Les Hurons-Wendats...*, p. 113. John Steckley souligne cependant que les aspirations (« ' » devant un « k8 », « r », « s » ou « t ») sont plus présentes dans le ms. 62 qu'ailleurs (J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 6).

⁷⁹ Marthe Faribault, « Les œuvres linguistiques des missionnaires de la Nouvelle-France : intérêt pour l'histoire du français en Amérique », dans Ramón Lorenzo, dir., *Actas do XIX Congreso internacional de lingüística e filoloxía románicas : Universidade de Santiago de Compostela, 1989* (La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1992), p. 814. On peut en voir un exemple dans le Codex Ind 12, f^o 17 r^o : « Chapelet *arensa* [...] grain de chapellet [...]. »

⁸⁰ M. Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure... », p. 25.

⁸¹ M. Lukaniec, « John L. Steckley Words of the Huron... », p. 305.

renvoient à quatre mots en wendat apparentés, mais différents : *etiennontaïon*, *Ennontaïon*, *Tetiennont*, *Tetiennontaïon*)⁸².

L'écriture, qui capturait les sons du médium de la parole et les rendait synthétiquement comme des marques silencieuses et visibles, précisait rarement comment ces marques devaient être prononcées⁸³. Cela pouvait créer un large fossé entre, d'une part, ce que les jésuites lisaient à haute voix et, d'autre part, les sons réels de la parole wendat⁸⁴. Il fallait alors se tourner vers les grammaires qui discutaient de prononciation (par exemple « *k* et *χ* sonant ut *kh*⁸⁵ ») et de la structure des mots, mais entre lecture et pratique, il restait néanmoins un grand pas à franchir, d'où le fait que la pratique avec des locuteurs natifs est toujours restée essentielle.

Latin

Bien que langue minoritaire dans les dictionnaires en français et en wendat, le latin a eu une grande influence sur ces manuscrits. En plus d'être à la base des grammaires et des dictionnaires en Europe, cette langue était au cœur de la formation des jésuites et des élites en général⁸⁶. Il n'est donc pas étonnant de retrouver du latin dans les manuscrits de Nouvelle-France. Des chercheurs tels que Steckley et Bishop ont déjà noté que les dictionnaires jésuites sont émaillés de notes en latin, parfois même de phrases complètes en cette langue. Quant aux grammaires en wendat, elles furent principalement rédigées en latin, mais avec des exemples en wendat traduits en français. Elles ressemblent en cela à

⁸² Explication du feu linguiste Roy Wright dans une communication personnelle.

⁸³ R. C. Rath, « Hearing Wampum... », p. 293.

⁸⁴ La prononciation était un problème pour les dictionnaires français de la même époque (B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne...*, p. 115).

⁸⁵ UPenn Ms. Coll. 700, Item 223, p. 1

⁸⁶ P. Cohen, « Qu'est-ce que c'est que le français?... », p. 150.

plusieurs grammaires (comme celle de Behourt) utilisées dans les collèges jésuites où les explications étaient en latin, et les exemples en latin et en français. Il faut dire que de n'avoir fait les grammaires qu'en latin et en wendat aurait passablement compliqué la traduction. Par exemple, dans un texte latin du XVIII^e siècle du jésuite Joseph de Jouvençy, pour le mot « fusil », une longue périphrase (« *gravidas nitrato pulvere fistulas*⁸⁷») fut utilisée afin de décrire l'objet qui n'existait évidemment pas en latin classique.

Dans le cas des dictionnaires en wendat, le latin est principalement employé pour donner des indications grammaticales, comme « *Cum Redup.* » (qui signifie que le préfixe pré-pronominal dit « répétitif » est utilisé⁸⁸), ou un exemple sur l'usage, tel que « caresser v.g. *puerosannonn'k8aiesãtandi*⁸⁹ ». À quelques occasions, le latin sert à faire des commentaires sociologiques, tel « Piquer, graver, *more barbarorum* [...]»⁹⁰. On retrouvait d'ailleurs cette utilisation du latin dans les dictionnaires français imprimés jusqu'à la fin du XVIII^e siècle⁹¹. Toutefois, cet emploi du latin n'est pas constant. Par exemple, pour nommer les différents types de « chair » dans le Codex Ind 12, l'auteur utilise le latin (« *de piscibus, de fructibus* »), mais pour le « poil », il utilise le français (« de barbe, leur poil bas, poil bas de jeune bête⁹²»). Bien que l'utilisation de la langue de Cicéron soit irrégulière, cela ne nuit pas à la clarté ni à la cohérence du dictionnaire.

⁸⁷ Fannie Dionne, « *De regione et moribus Canadensium seu Barbarorum Novæ Franciæ*. Les “Barbares de Nouvelle-France”, texte anonyme (1616) édité par Joseph de Jouvençy (1710) », mémoire de maîtrise (littérature française), Université de Montréal, 2012.

⁸⁸ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 12.

⁸⁹ Codex Ind 12, f^o 88 r^o; ms 60, f^o 50 r^o.

⁹⁰ Codex Ind 12, f^o 74 r^o.

⁹¹ B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne...*, p. 54-59.

⁹² Codex Ind 12, f^o 16v^o et 76 v^o.

L'autre utilisation du latin concerne les termes à connotation sexuelle. Ainsi, les références à la fornication (péché de chair entre deux personnes non mariées) sont surtout en latin (*fornicari*), tout comme les références à la sodomie ou aux parties intimes⁹³. La présence de tels mots sous leur plume des jésuites est révélatrice de leur utilisation dans le contexte des missions, puisque dans les dictionnaires français imprimés de l'époque moderne, dépendamment de leur objectif, les mots concernant la sexualité avaient souvent tendance à ne pas apparaître⁹⁴. Le *Dictionarium Latinogallicum* de Robert Estienne, par exemple, ne contient d'entrée pour aucune forme des mots latins « fornication » ou « sodomie »; la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* contient « fornication », mais pas « sodomie » ni d'entrée désignant les organes génitaux. Au contraire, le dictionnaire de Furetière contient les mots « fornication », « vulve » et « pénis ». Ne voulant pas se restreindre au bon usage des mots (à cause du privilège du *Dictionnaire de l'Académie française*), Furetière s'intéressa à tous les aspects des activités humaines, y compris l'anatomie (dont les organes génitaux)⁹⁵. L'utilisation du latin pour les termes sexuels dans les dictionnaires en wendat s'explique peut-être, d'une part, par la pudeur des missionnaires, et d'autre part, en réaction à la présence de laïcs dans les missions : rappelons que le P. André avait indiqué, dans la préface de son dictionnaire, que les jésuites ne devaient pas le partager afin que personne ne puisse l'utiliser pour débaucher de jeunes filles⁹⁶. L'usage du latin aurait alors servi de moyen de prévention, puisque seuls

⁹³ Par exemple dans le ms. 60, f^o 153 v^o on trouve « *fornicari* », ou encore « *Sodomiam exercere* » dans ms. 65 p. 87, soit des mots en latin. Mais on lit « Fornication », en français, dans le ms. 67, p. 101. La délicatesse de la question de la sexualité n'apparaît d'ailleurs pas que sous la plume des jésuites, mais également dans d'autres dictionnaires comme le dictionnaire trilingue rédigé par Jacob Mantino ben Samuel et Hasan al-Wazzan en 1524 (N. Z. Davis, « "Leo Africanus" and His Worlds of Translation... », p. 70).

⁹⁴ K. Brousseau, « La lexicographie des dialectes... », p. 146.

⁹⁵ Julie Barlow et Jean-Benoît Nadeau, *La grande aventure de la langue française : de Charlemagne au Cirque du Soleil* (Montréal, Québec Amérique, 2007).

⁹⁶ Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690], p. 4.

les gens éduqués pouvaient le comprendre, quoiqu'en certains domaines, l'usage de la parole ne soit pas toujours nécessaire à la compréhension...

Mise en page

Les dictionnaires et les *radices* wendat ne sont pas que des vocabulaires ou des listes de mots : ils contiennent des centaines d'entrées facilement consultables. Pour que de tels documents soient compris par plus d'une personne, il leur fallait une structure commune. Il est certain que les jésuites de Nouvelle-France se sont inspirés de la structure des dictionnaires européens, en latin ou en français, bien qu'aucun n'y fasse de référence directe, mais il n'est pas simple de discerner quel dictionnaire a pu servir de modèle (voir l'Annexe 3)⁹⁷. Les entrées et la mise en page des dictionnaires, adaptées au terrain des missions, ont été reprises d'un rédacteur à l'autre, sans toujours être une copie conforme de l'original. Ce fut le cas, par exemple, du *Dictionnaire algonquin* du P. André, qui explique : « comme je n'avais pas [de dictionnaire] d'algonquins que je puisse consulter j'ay consulté le dictionnaire outaouois⁹⁸ ». À son tour, ce manuscrit concernant l'algonquin a servi au *Éléments de la langue montagnaise* du P. Jean-Baptiste de La Brosse, qui avait aussi utilisé les remarques inscrites dans les manuscrits montagnais d'autres jésuites, comme le P. Silvy⁹⁹. Dans le cas des manuscrits en wendat, les liens entre les dictionnaires sont difficiles à établir. Deux groupes ressortent plus clairement, le premier étant, évidemment, celui des dictionnaires du P. Potier, qui se basait sur les manuscrits perdus du

⁹⁷ Je ne sais pas si les premiers missionnaires avaient apporté avec eux des dictionnaires de langue. Pierre Potier à tous le moins possédait divers dictionnaires dans sa bibliothèque (R. Toupin, *Les écrits de Pierre Potier...*, Appendix II.).

⁹⁸ Canada, Ms. In-8 Ms. 014, *Dictionnaire Algonquin*, [c. 1690], p. 1.

⁹⁹ J.-F. Cottier, « Les lettres et les mots... »; J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 294.

P. Carheil. Le Codex Ind 12 et le ms. 59 présentent aussi beaucoup de ressemblances, dont la séparation des entrées avec un tiret, les multiples renvois à d'autres entrées et l'utilisation de croix marginales pour remettre un mot mal placé dans son bon ordre alphabétique. Le ms. 60 est de toute évidence à part (étant moins ordonné que les autres et contenant, comme on le verra au prochain chapitre, plusieurs entrées uniques), tout comme le ms. ASS, seul document réellement trilingue. Chaque exemplaire était donc unique. Certaines caractéristiques se trouvent toutefois dans plus d'un manuscrit.

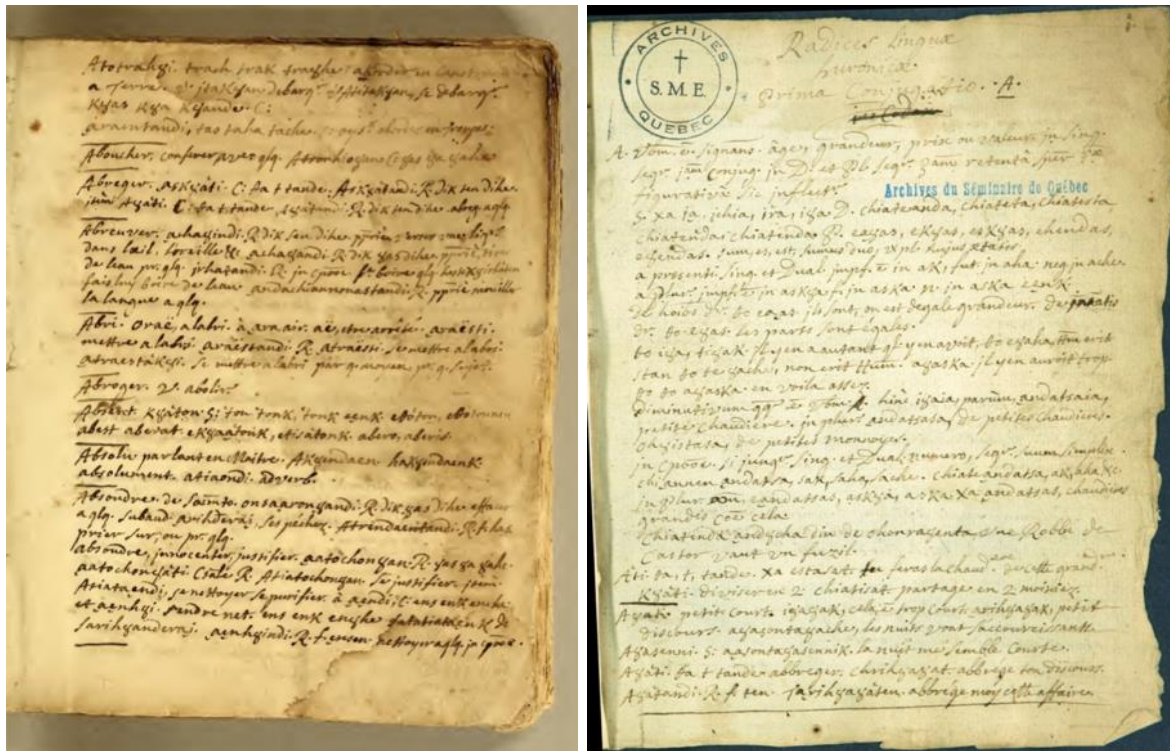


Figure 5. Dictionnaire français-huron (c. 1697) (à gauche) et *Radices linguae huronicæ* (XVII^e siècle) (à droite)

Source : John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12; Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 59.

Chaque dictionnaire est soit folioté (mss. 60, ASS et Codex Ind 12), soit paginé (mss. 59, 62, 65, 67, Potier), à l'époque de sa rédaction (mss. 60, 65, 67, ASS, Potier, et sûrement 59) ou plus tardivement (ms. 62 et Codex Ind 12). Était-ce par habitude ou pour

l'aspect pratique? On ne retrouve en effet aucun renvoi aux pages, aux folios ni aux tables des matières à l'intérieur des dictionnaires – mis à part quelquesfois sous la main du P. Potier¹⁰⁰ –, mais il se peut que d'autres notes manuscrites perdues y aient fait référence.

Les feuillets des dictionnaires ont généralement été remplis à pleine page, sauf dans le cas du ms. 60. Les marges sont minces et les rédacteurs n'ont que très peu aéré leur texte. La moyenne des lignes par page est d'environ 38,5 – le ms. 60 en contient environ 27,25 par page et le ms. Potier 1751, environ 53¹⁰¹. L'écriture de Potier est par ailleurs fascinante : il écrivait déjà en très petites lettres dans ses deux premiers dictionnaires (autour de 42 lignes par page), mais il a réussi à insérer, en moyenne, 10 lignes de plus dans son dernier ouvrage! Cette économie de papier dans les dictionnaires et les grammaires pourrait s'expliquer, d'une part, par un désir de rendre les dictionnaires compacts et facile à transporter, et d'autre part, par la crainte de manquer de papier, puisque l'approvisionnement pouvait être difficile. Mais parfois, plusieurs pages restent vides à la fin de l'ouvrage pour l'ajout de nouveaux mots qui ne sont souvent jamais venus (par exemple dans les mss. 67 et Potier 1743).

¹⁰⁰ Comme « gommeux p 152 », dans le ms 60, f° 167 r°.

¹⁰¹ C'est une moyenne très approximative, mais qui peut donner une idée générale. J'ai calculé le nombre de lignes par page sur quatre pages dans chaque dictionnaire.

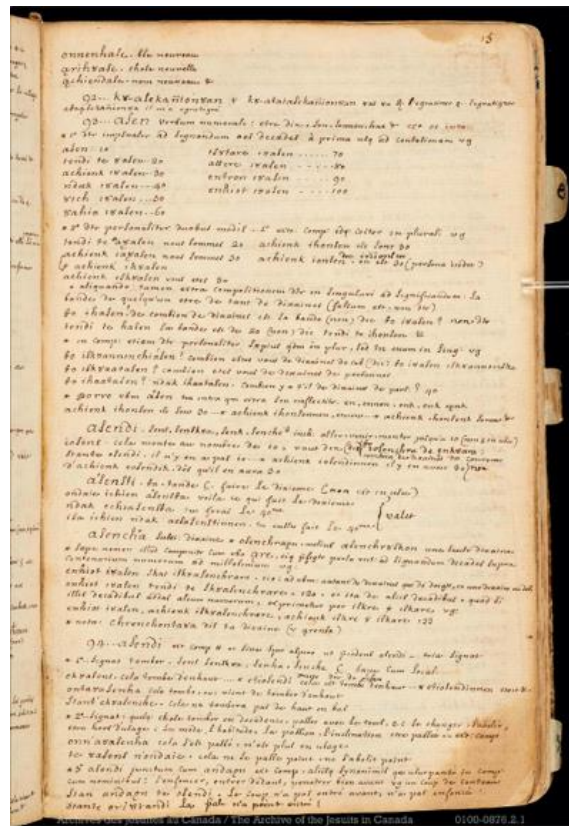
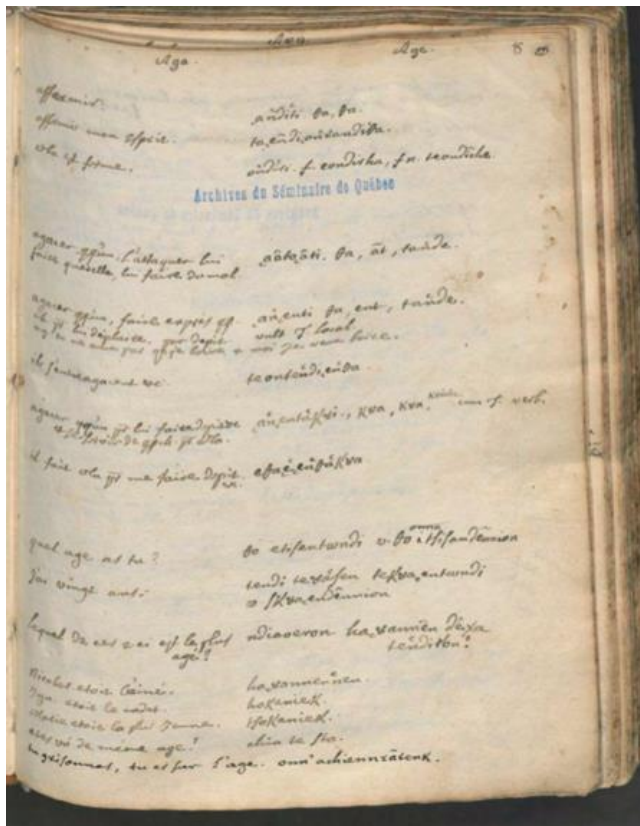


Figure 6. *Dictionnaire français-huron* (c. 1693) (à gauche) et *Radices Linguae huronicæ* (Pierre Potier, 1751) (à droite)
 Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60; Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0876.2.1

Différentes stratégies furent mises en œuvre pour faciliter la consultation de ces manuscrits très denses, stratégies dont certaines étaient déjà utilisées depuis les scolastiques, comme le titre courant et le changement de la taille des caractères¹⁰². Visuellement, les dictionnaires en wendat sont toutefois différents des dictionnaires de langue française. Ces derniers présentent habituellement deux ou trois colonnes par page, chaque colonne comprenant les entrées et leur définition, ce qui est difficile à faire dans un manuscrit¹⁰³. Parmi les documents en wendat, seul le ms. ASS est présenté en deux

¹⁰² A. Blair, *Too Much to Know...*, p. 37.

¹⁰³ Notons toutefois, sans dresser de comparaisons faute d'étude exhaustive, le fait que la disposition du Codex Ind 12 et du ms. 65 – entrées séparées par un trait – se retrouve également dans des dictionnaires

colonnes séparées par un trait, parce qu'il s'agit d'un dictionnaire trilingue (traductions en wendat et en onondaga dans deux colonnes de part et d'autre avec l'entrée en français dans chacune des colonnes).

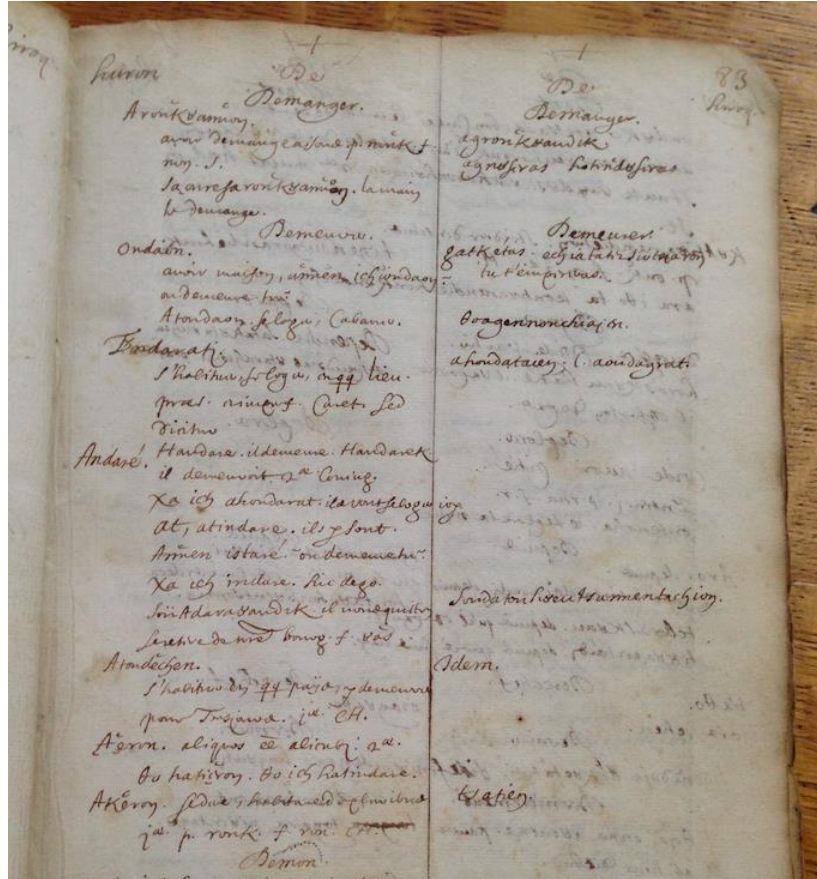


Figure 7. Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon (XVIIe siècle)

Source : Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1:84.4/017, p. 83

Les entrées des mss. 62 et 67 sont quant à elles disposées sur une colonne, et les traductions dans une autre. Le ms. 65 utilise aussi cette présentation, mais donne en plus la racine des entrées centrées sur la page. Les différentes entrées du Codex Ind 12 et du ms. 59 sont plutôt séparées par un trait fin (voir figure 6), mais entrées et traduction se suivent. Le

manuscrits de la même époque rédigés en France, par exemple dans Bibliothèque nationale de France, Dupuy 249, Essai de dictionnaire étymologique, XVII^e siècle.

ms. 60 est pour sa part difficile à lire, car les entrées et les traductions ne sont pas disposées régulièrement (voir figure 7). Ce dernier et le ms. ASS possèdent toutefois un titre courant donnant les deux ou trois premières lettres des entrées de la page. Enfin, les dictionnaires du P. Potier sont un peu plus élaborés, en ce sens que les conjugaisons sont divisées en *centuria* numérotées de 1 à 100, les entrées sont d'un caractère plus gros que les traductions et des astérisques indiquent les mots plus complexes (voir figure 7).

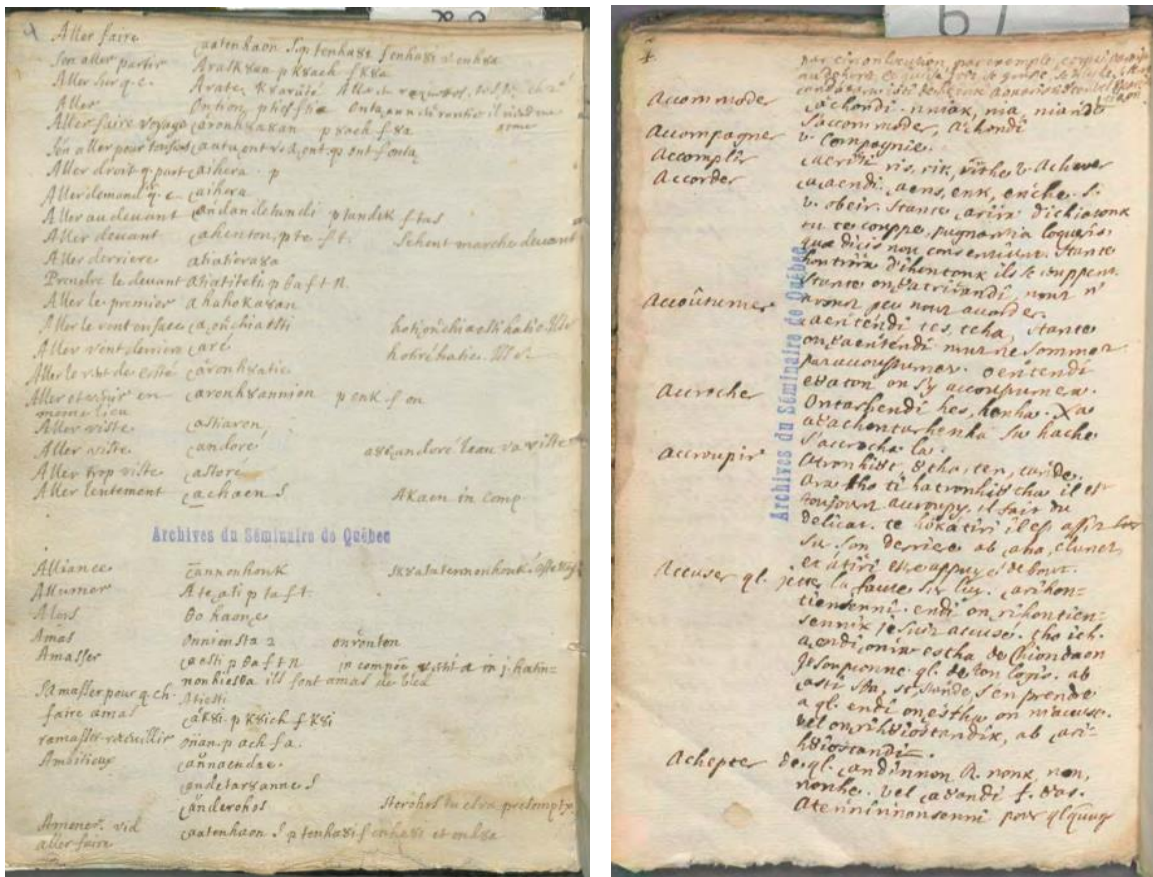


Figure 8. Deux Dictionnaire huron (XVIIe siècle)
Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, mss. 62 et 67

Comment sont structurées ces entrées? Pour les dictionnaires français-wendat, l'ordre alphabétique domine dans la macrostructure, avec quelques digressions. D'abord, on trouve de rares doublons, causés peut-être par l'utilisation de plusieurs documents pour

faire un nouveau dictionnaire¹⁰⁴. De plus, certaines sections thématiques sont insérées à l'intérieur de l'ordre alphabétique, notamment dans les mss. ASS, 60 et 62 qui contiennent des sections thématiques sur les animaux, la monnaie et les parties du corps. Le Codex Ind 12 est le seul à contenir une vaste section thématique à la fin du document. Ces thématiques, concernant majoritairement des réalités wendat ou usuelles, représentaient une adaptation à la réalité des missions¹⁰⁵. Elles servaient à rassembler en un même endroit des mots qui auraient eu moins de sens s'ils avaient été dispersés (mots reliés à la cabane ou à la raquette, par exemple) ou qu'il était pratique de consulter en un coup d'œil (maladies, parenté, heures, parties du corps, animaux). Il se pourrait que le ms. 60 ait également comporté, ou eût dû comporter, une section thématique à la fin, car quelques entrées renvoient *in fine*; on ne retrouve toutefois dans les dernières pages qu'une section sur la conjugaison du verbe « je vins ici, je reviens ici » et une section sur la parenté¹⁰⁶. Enfin, dans certains manuscrits, comme le ms. 60 ou le ms. 62 (dont la section français-wendat se termine à la lettre *p*), des pages sont manquantes.

Pour les dictionnaires wendat-français, les jésuites ont dû user d'une autre stratégie, car la langue d'entrée était fort différente des langues romanes. Les quelques manuscrits wendat-français ont recours à la même disposition générale : les jésuites ont opté pour un classement en cinq conjugaisons, basées sur les formes prises par les préfixes pronominaux (racines en *a-*, racine consonantes, racine en *e-*, racine en *en/- i* et racine et *o-*)¹⁰⁷, d'où le

¹⁰⁴ Par exemple, l'entrée « fouler aux pieds » apparaît, dans le ms. 67, aux p. 9 et 10.

¹⁰⁵ C'est aussi le cas dans les dictionnaires d'autres langues autochtones (J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 301).

¹⁰⁶ Ms. 60, f° 374 r°.

¹⁰⁷ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 10.

choix des titres *Radices linguae huronicæ* (racines de la langue huronne). Megan Lukaniec détaille comment ces entrées sont ensuite arrangées :

Within each conjugation, the verb bases [qui forment la majorité des mots wendat] are alphabetized and the head entries consist of an invented “infinitive” consisting of the third person singular feminine-zoic/neuter agent pronominal prefix and the stative aspect-mood suffix.

Individual verb entries typically contain a large amount of morphological information, including the forms of the aspect-mood suffixes and some expanded aspect-mood suffixes. Alongside sometimes detailed definitions, the Jesuits provided information about which paradigm(s) of pronominal prefixes is used (agent, patient, or transitive). Required or optional prepronominal prefixes are also indicated in these entries. Furthermore, derived verb bases, along with their own morphological details, are listed as sub-entries. These derived bases can contain voice prefixes, incorporated nouns, derivational suffixes or various combinations of these morphemes. Additionally, the Jesuits usually provided examples of each verb base, some of which consist solely of a conjugated verb and others which consist of longer excerpts of speech including the verb in question¹⁰⁸.

Certains dictionnaires ont toutefois des particularités. Le ms. Potier 1751 contient une section *Quaedam substantiva* (qui rassemble les noms¹⁰⁹), alors que le ms. 59 présente deux pages de renvois d’une conjugaison à une autre. Dans tous les dictionnaires, les entrées étaient assez bien arrangées pour que les jésuites fassent des renvois à d’autres entrées (*vide*, *voy.* ou *v.*) sans référence à la foliotation ou à la pagination. Le ms. 60-1 est particulier. Ce cahier non folioté ni paginé, trouvé non relié dans le ms. 60, contient des entrées en wendat et en français commençant par *a*, vaguement arrangé en ordre alphabétique. Bien qu’il contienne des entrées et des traductions, le ms. 60-1 est plus une liste de mots attendant d’être arrangée qu’un dictionnaire-*radices*.

Les grammaires, pour leur part, décortiquent le wendat dans un ensemble d’éléments grammaticaux compréhensibles par les missionnaires (verbes, noms, pronoms, adverbes,

¹⁰⁸ M. Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure... », p. 24.

¹⁰⁹ M. Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure... », p. 24.

etc.), avec certains ajustements aux particularités grammaticales du wendat (par exemple, *de verbo frequentativo seu augmentativo*¹¹⁰). En plus de la structure du wendat, ils donnent des exemples d'utilisation.

Enfin, contrairement à d'autres documents linguistiques manuscrits rédigés à l'époque moderne, les manuscrits en wendat ne sont pas des manuscrits de transmission, et encore moins d'apparat. En effet, le catalogue de la bibliothèque du marquis de Paulmy, en France, écrit par exemple qu'un « manuscrit malabare *in fol.* [...] fort beau est bien conservé¹¹¹ », tandis qu'un autre manuscrit, *Arte de la lengua qiche*, possède une page de titre décorée¹¹², et que le *Vocabulario en lengua castellana y guatemalte* présente ses entrées en castillan en noir et la traduction en rouge¹¹³. Rien de tout cela dans les dictionnaires jésuites en wendat : bien que manifestement très bien construits, ils sont pour la plupart raturés et corrigés à quelques endroits, sans décoration ni rubrication. La disposition et la facture de ces ouvrages, comme leur format, sont celles d'un manuscrit de travail bien avancé, quoique jamais terminé, puisque les missionnaires ont approfondi leurs connaissances du wendat jusqu'à fin des missions et que sur le plan linguistique, le wendat, avec la colonisation, l'évangélisation et l'introduction de plusieurs néologismes, changeait également.

¹¹⁰ UPenn Ms. Coll. 700, Item 223, p. 51.

¹¹¹ Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Arsenal, Anciens fonds : manuscrits français Ms. 6286, Catalogue raisonné d'une grande bibliothèque. Tome VIII, XVIII^e siècle, no. 463 B.

¹¹² France, Américains, 9, *Arte de la lengua qiche*, XVIII^e siècle.

¹¹³ Bibliothèque nationale de France, Américains, 7, *Vocabulario en lengua castellana y guatemalteca*.

Choix des entrées

Chaque dictionnaire de langue reflète le contexte dans lequel il a été créé, ainsi que les choix de son auteur. C'était le cas des dictionnaires imprimés, mais aussi des manuscrits. Le *Dictionnaire congo*, cité au chapitre précédent, est notamment ancré dans le monde de l'esclavage¹¹⁴. Bien qu'on y trouve, comme dans les dictionnaires en wendat, des termes reliés aux marchandises, aux maladies et aux parties du corps, l'ouvrage de Louis-Narcisse Beaudry des Lozières utilise également des termes s'appliquant spécifiquement aux plantations, comme « cavale ». Les dictionnaires en wendat ont été, pour leur part, sans aucun doute créés en Nouvelle-France dans le contexte religieux des missions.

On y trouve évidemment plusieurs entrées à propos de la religion, comme « Dieu » (*Diŋ* ou *haŋendio*) ou « péché mortel » (*orihŋio*), mais la plupart des références religieuses chrétiennes – et l'interprétation souvent diabolique des coutumes et croyances spirituelles des Wendat, comme *aki* ou *oki* (des esprits, bons ou mauvais, traduit par « démon¹¹⁵ ») – sont insérées dans les exemples d'usage, par exemple « effacer les péchés *arongan* » sous l'entrée « effacer » dans le Codex Ind 12. Les entrées des manuscrits en wendat ne relèvent toutefois pas toutes – ni principalement – du registre religieux, comme on le verra plus en détail au prochain chapitre. Puisqu'ils étaient avant tout des outils d'apprentissage et de communication, ces dictionnaires traitent d'un nombre varié de sujets (nourriture, chasse, guerre, transport, peuples, échanges, environnement, vêtements, etc.)¹¹⁶. Dans le vaste vocabulaire que les jésuites ont consigné dans les dictionnaires, beaucoup sont des mots

¹¹⁴ M.-L. Prévost, « Babel heureuse... », p. 24.

¹¹⁵ Sauf dans le ms. 62, où ce terme signifie « ange », comme l'a également noté Steckley (J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 39).

¹¹⁶ Voir, par exemple, J. Steckley, *Words of the Hurons...*

universels, tels que « soleil », « dormir », « manger » ou « uriner ». D'autres sont plus spécifiques au monde wendat ou français : « crosser *kahθendaë* », « brasselet de porcelaine *annenchtra* », « dentelles *er[e/i]tsa* », « pape *hariθaθa i θanne* ». Il fallait dans ces cas accommoder une langue aux réalités de l'autre et trouver une manière de rendre l'altérité familière.

Dans les *Relations*, on lit que les Wendat, entre autres, parlaient du sucre comme de la « neige française » et du citron comme d'une « courge française »; or, les entrées françaises reflètent la vision jésuite, mais une analyse linguistique des dictionnaires permettrait de mettre en lumière la manière dont les Wendat ont appréhendé le monde européen¹¹⁷. Par exemple, Steckley propose, par l'analyse de la racine wendat *-ndiokθ-* (et son utilisation avec d'autres racines verbales) dans le mot qui désigne la petite vérole, la théorie des Wendat pour expliquer la maladie :

Whether or not *-ndiokθ-* was a new term, it referred to something different from the other skin conditions discussed above. [...]

I think we get a sense that the Huron thought of smallpox as being a communicable disease, but not communicable through normal physical contact like other, more customary diseases that manifested themselves as skin conditions. Rather, the Huron seem to be saying that people spread the disease through a kind of spiritual communication, such as might have come through sorcery¹¹⁸.

Les entrées en français sur les spécificités du monde wendat expriment aussi les réalités étrangères par analogie. Par exemple, « cheminée de caba[ne] sauv[age] *ar'on'kθä* » (entrée placée juste avant « cheminée de maison *otarθt* » dans le Codex Ind 12) renvoie aux ouvertures dans le toit des maisons longues des Wendat, qui différaient de « l'endroit où l'on fait le feu dans une cuisine, dans une chambre, & du tuyau qui sert à laisser aller la

¹¹⁷ Allan Greer, *The Jesuit Relations: Natives and Missionaries in Seventeenth-Century North America* (Boston, Bedford-St. Martin's, 2000), p. 88-89.

¹¹⁸ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. 228.

fumée¹¹⁹ »; la porcelaine (« [p]aste de terre préparée dont on fait toutes sortes de vases & d'ustensiles, à la Chine, au Japon, aux Indes, en Perse & autres païs¹²⁰ ») est, quant à elle, le terme par lequel les Français parlaient des perles, branches ou ceintures en wampum, des perles tubulaires de coquillages, mais qui pouvaient aussi être des perles importées d'Europe¹²¹.

En plus de présenter les entrées dans un langage qui était compréhensible par les lecteurs jésuites, le travail de lexicographie et de traduction impliquait aussi que les traducteurs fassent des choix. Plusieurs entrées ont dû être mises de côté. Ce qui est contenu dans les manuscrits est ce que les jésuites considéraient comme pertinent dans le cadre de leurs interactions avec les Wendat (par exemple, « *Achiaβeta* echarpe de poil Rouge¹²² »; « *taa kθaten* fait secher mes soulier¹²³ »), mais aussi des mots concernant la vie quotidienne, qui ne devaient pas à priori être très utilisés par les jésuites. On trouve, entre autres, plusieurs entrées, surtout dans le Codex Ind 12 et le ms. ASS, concernant « la cabane *annonchia* », ou maison longue. Comme c'était l'habitation des Wendat et que les jésuites y passaient beaucoup de temps (pour apprendre la langue, évangéliser, soigner, etc.), cela ne surprend guère qu'ils en connussent les éléments.

¹¹⁹ Définition de « cheminée », *Dictionnaire de l'Académie française...*

¹²⁰ Définition de « porcelaine », *Dictionnaire de l'Académie française...*

¹²¹ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 178.

¹²² Ms. 67, p. 2.

¹²³ Ms. Potier 1751, p. 195.

Cabane. annonchi

Belle Cab. annonchiasti. Dans la Cab. Annonchi on appelle
 pteines. annonchi. elle se vuides onnonchi on ce qui se
 gleyois une pteine, est vuides qe sont paus. ou feibles
 Maitre de la Cab. honnonchi. honnochio. cattoy.
 p. une Cab. annonchi. la def. annonchi on
 avoir une Cab. Ondaon. ma Cab. ta. ta. ki. ekoudaon,
 esondaon. esondaon. etiondaon. nous 2. vous 2. he
 etiondaon. etiondaon. n. plus. etiondaon.
 etiondaon. etiondaon. etiondaon.
 garder la Cab. annonchi onnon. Cabane brûle. annonchi on. Se
 Baotir de la Cab.

andhya la porte. asse. etandhyas. celle de dehors. on i
 andhyonk. celle de dedans. les ptes entre les portes, ou la place
 qui se trouve des portes. p. andya. le seuil de la Cab.
 annonchi onk. le seuil. se yendichavont. 3e. si. p. andichavont
 mats en vu. le foyer. asse. etandhyas. le seuil. annonchi on
 separation. andhyonk. Cloison de dedans. andya. la
 raste le lit. andya. les perches qui font la voule. andya. la
 les courbes, andya. tagatyi. Cabane en pointe. andya. etion
 te. andhyonk. longues ptes qui viennent le long de la Cab.
 asse. etandhyas. les courbes. asse. etandhyas. ptes qui se
 andya. etion. trou de la cheminée. andya. etion. sur. andya. etion
 Ramonner. andya. etion.



Figure 9. « cabane et parties de la cab[ane] »; « bled » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697) (en haut) et le *Dictionnaire huron et hiroquois onontaherouon* (XVII^e siècle) (en bas)
 Source : John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12, f^o 115 v^o; Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1 :84.4/017, p. 37-38

Toutefois, alors que les jésuites devaient voir et utiliser différents types de poterie et de vannerie faits par les femmes, ils en parlent peu ou pas dans leurs manuscrits¹²⁴. Les

¹²⁴ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. xv.

techniques pour tanner les peaux et fabriquer les ceintures de wampum, la broderie, les tatouages, les symboles et significations, les chants, les danses, les techniques agricoles, de chasse et de pêche, les jeux d'enfants, la vaste faune et la flore nord-américaine, et probablement bien d'autres encore, constituent autant d'aspects qui, eux, sont peu décrits dans les manuscrits, alors qu'ils étaient des particularités importantes de la culture des Wendat. D'une part, comme le souligne Steckley, il s'agit surtout d'activités féminines, sphère négligée par les missionnaires dans leurs écrits imprimés et manuscrits¹²⁵. Ce dernier souligne notamment que l'entrée « ,*annionent* navette » se retrouve seulement dans le ms. 62, puis a été exclue des manuscrits plus tardifs. On trouve néanmoins dans les manuscrits plusieurs entrées sur l'agriculture ou les manières de préparer la nourriture (par exemple « bled d'inde *onnenha* bled affiné dans la boue *andohi* », que les jésuites mangeaient), des tâches qui relevaient des femmes¹²⁶. D'autre part, les dictionnaires créés par les missionnaires sont des dictionnaires de mots et non de choses : ils ne s'intéressent pas à priori aux détails des techniques, aux arts, aux métiers, quoique certaines entrées ont un style plus encyclopédique (par exemple « glisser comme font les enfans sur la nege trainant sous eux une ecorce qui leur sert de glissoire, et qu'ils appellent *akoocha*¹²⁷ »), ce qui est pratique pour les autres missionnaires qui ont plus de détails sur la vie des Wendat. Le choix des entrées à inclure a aussi dû être effectué parmi le nombre restreint de mots auxquels ils ont été exposés, et dont les Wendat leur ont enseigné la traduction¹²⁸. Enfin,

¹²⁵ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 6.

¹²⁶ Codex Ind 12, f^o 116 v^o, 12 r^o.

¹²⁷ Ms. 60, f^o 163 r^o.

¹²⁸ John Bishop, « Comment dit-on *tchistchimanisi*8 en français? The Translation of Montagnais Ecological Knowledge in Antoine Silvy's Dictionnaire montagnais-français (ca. 1678-1684) », mémoire de maîtrise (histoire), Memorial University of Newfoundland, 2006.

les jésuites notaient avant tout ce qui leur était utile et ne cherchaient pas à rendre compte, dans leurs documents linguistiques, de toute la culture des Wendat.

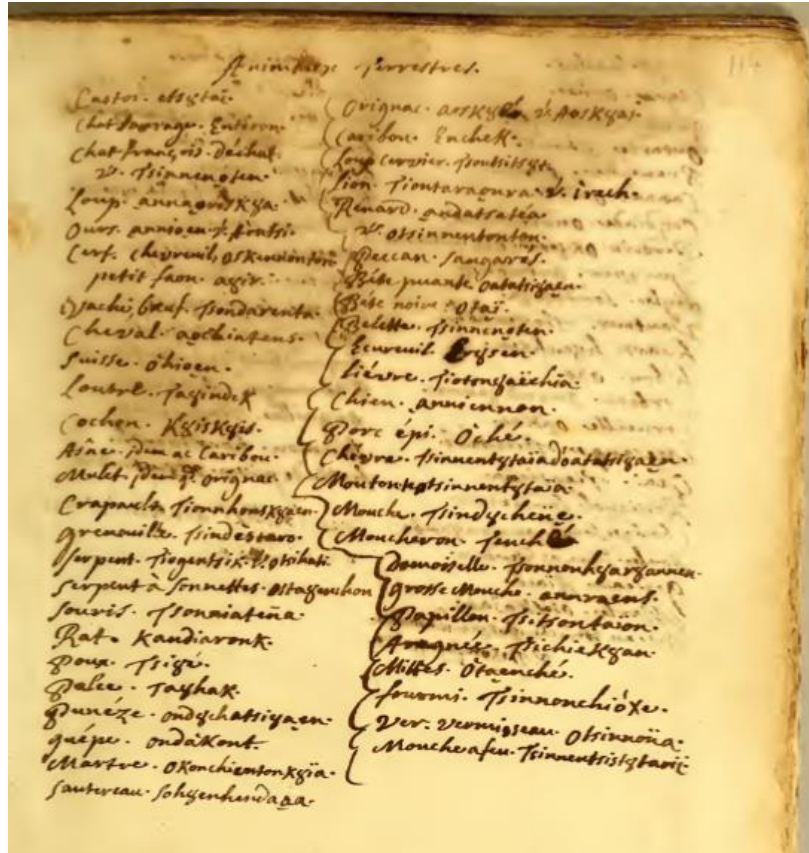


Figure 10. « Animaux terrestres » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697)
 Source : John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12, f° 114 r°

C'est pourquoi, par exemple, la faune et la flore tiennent une place moins importante dans les dictionnaires en wendat que dans le *Dictionnaire montagnais-français* de Silvy. Il faut dire que le contexte de rédaction de ce document était différent de celui des jésuites de Wendake (et de Lorette). Ces derniers vivaient dans les villages, y apprenant la langue et instruisant les habitants, alors que les missionnaires envoyés parmi le peuple nêhiraw suivaient leurs hôtes dans leurs déplacements saisonniers depuis les berges du fleuve à Kâ

Mihkwâwahkâšič jusqu’aux forêts¹²⁹. Les missionnaires chez les Wendat étant plus fixes – quoiqu’ils pussent passer d’un village à l’autre ou partir hiverner, comme le P. Potier –, ils avaient moins d’occasions de voir la faune et la flore et d’apprendre le vocabulaire qui était relié à celles-ci, de même qu’aux manières dont les Wendat tiraient de leur environnement les ressources nécessaires à leur survie. Si l’on regarde la liste de 51 animaux terrestres qui se trouve dans le Codex Ind 12, on remarque qu’au moins 9 d’entre eux sont d’origine européenne (« cheval *a.ochiatens* », « vache *tsondarenta* », « mouton *teotsinnentθtaia* », « cochon *kθiskθis* ») et que les Wendat ont traduit « âne » et « mulet » par le même terme, respectivement, que « caribou » et « orignal »¹³⁰. La majorité des noms d’animaux recensés sont des termes généraux (par exemple « araignée *Tsitsontaion* »), mais plusieurs espèces avaient leurs propres dénominations (comme « serpent *tiogentsik* v. *otsihati* » / « serpent à sonnette *ostaθ[ene]hon* »; « mouche *tsindθcheñe* », « moucheron *tench[e]* », « grosse mouche *an[n?]ræns* »)¹³¹. Dans la liste des animaux terrestres, la plupart des entrées désignent des espèces potentiellement nuisibles pour les humains (« poux *Tsiθé* », « punéze *ondθchatsiθqen* », « mittes *o’ta, enché* »), dont les puces (« *taθac / taθhak* »), « de misérables petites bestioles » qui empêchent « quasi les nuits entières de fermer l’œil¹³² ». La liste des animaux aquatiques, pour sa part, ne contient que quinze entrées, parmi lesquelles la tortue, le rat musqué et la baleine, laissant l’espace à seulement douze espèces de poissons, alors que la diète traditionnelle des Wendat comprenait beaucoup plus de poisson que de viande¹³³. Cette

¹²⁹ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 106.

¹³⁰ Codex Ind 12, f° 114 r°.

¹³¹ Codex Ind 12, f° 114 r°.

¹³² Codex Ind 12, f° 114 r°; *Relations des Hurons* de 1636, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 335.

¹³³ Codex Ind 12, f° 114 v°.

liste ne comprend pas l'orphie, par exemple, ni ne différencie les types de tortues (comme la tortue serpentine ou la tortue d'étang), des espèces que l'on peut retrouver dans des sites archéologiques wendat des Grands Lacs tel Ahatsistari¹³⁴. Le Codex Ind 12 a toutefois été rédigé vers la fin du XVII^e siècle, à la Jeune-Lorette (près de Québec). Ce village était entouré de fermes françaises avec des animaux d'élevage, dont les Wendat avaient peut-être déjà acquis quelques têtes; et bien qu'ils pêchassent encore, leurs prises étaient peut-être différentes de celles des Grands Lacs¹³⁵. Le contexte, comme on le verra au prochain chapitre, peut jouer beaucoup sur les entrées que l'on a choisi d'inscrire dans les dictionnaires, tout comme l'intérêt des jésuites d'inclure ou non les termes dont ils connaissaient la traduction. Ici, il semblerait que connaître le nom des espèces nuisibles était plus important que de nommer la faune indigène.

Le choix des entrées varie ainsi selon le dictionnaire. Le ms, 62, qui serait le plus ancien, contient moins d'entrées que les autres concernant, par exemple, les échanges (monnaie, étoffes, fusils, épées) ou le monde français (cheval, ville, instruments de musique européenne); pour sa part, le ms. 60 recèle des entrées très spécifiques, comme « donne a téter a Nicolas N. *heston'xachiannhonx8a*¹³⁶ », et, on le verra au prochain chapitre, dénonce beaucoup plus que les autres de la consommation d'alcool et certains comportements lors des messes à Notre-Dame-de-Lorette. L'homme derrière la main principale de ce manuscrit semble plus enclin que les autres à noter les interactions

¹³⁴ Bonnie Glencross, Gary Warrick, Edward Eastaugh, Alicia Hawkins, Lisa Hodgetts et Louis Lesage, « Minimally Invasive Research Strategies in Huron-Wendat Archaeology. Working toward a Sustainable Archaeology », *Advances in Archaeological Practice*, 5, 2 (2017), p. 155. Une autre liste plus ancienne se trouve dans le ms. 62, première partie, p. 8.

¹³⁵ Cinquante ans plus tard, il est certain que des animaux d'élevage étaient intégrés dans la subsistance à la Jeune-Lorette (Thomas G. M. Peace, « Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia », thèse de doctorat [histoire], York University, 2011, p. 240).

¹³⁶ Ms. 60, f^o 360 r^o.

quotidiennes. On sent qu'il a à cœur le contrôle du comportement des Wendat, un sentiment probablement en partie généré par le contexte dans lequel il exerçait son apostolat. Il est toutefois plus difficile de discerner le contexte de rédaction des autres manuscrits, entre autres parce qu'ils donnent peu de détails sur des lieux ou des activités que l'on peut relier à une époque et un endroit en particulier.

Bref, les jésuites décrivant le monde wendat étaient limités par leurs connaissances. Ils ont décrit en détail la cabane, mais très peu la faune américaine, ce qui suggère qu'ils en savaient assez peu sur cette dernière. Alors que les dictionnaires européens sélectionnaient, parmi tout le vocabulaire français, les entrées qui répondaient à leurs objectifs (rassembler tous les mots de la langue française, consigner le bon usage, etc.), les jésuites n'avaient pas, ou pas entièrement, ce luxe puisque leur vocabulaire en wendat était limité.

Exemples et traductions

Contrairement aux lexicographes français, les missionnaires travaillant sur le wendat n'avaient pas d'exemples écrits sur lesquels baser les leurs, et ils n'étaient d'ailleurs pas des locuteurs natifs du wendat. Les dictionnaires de missions fournissent en général la traduction de l'entrée, accompagnée souvent de quelques exemples d'usage courant, dont la longueur varie¹³⁷. Par exemple, dans le Codex Ind 12, certaines des entrées ont une traduction qui tient en un seul mot (« foudre. Tonnerre. *Hinnon*. Voy. Eclair¹³⁸ »), tandis que d'autres comportent une longue description incluant plusieurs exemples d'utilisation

¹³⁷ B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne...*, p. 41.

¹³⁸ Codex Ind 12, f° 40 r°.

(« Age. Cela sexpr. ou par le verbe *gandennion* avec la Redup qui [...] ¹³⁹ »). Ces dernières descriptions sont précieuses, car elles renferment des indices non seulement sur le mode de vie des Wendat (comme « Adolescence : depuis 8 ans jusqu'à 18 ou 20¹⁴⁰ »), mais aussi sur les relations entre les Français et les Wendat. Ces longues descriptions contenant plusieurs exemples d'utilisation devaient être fort utiles pour les nouveaux missionnaires, qui pouvaient constater les différents emplois d'un même mot dans plusieurs contextes, notamment dans les expressions. Par exemple, sous « Trahir *Atiendati* » dans le Codex Ind 12 ou le ms. Potier 1751, on explique :

f[air]e un mauv[ais] coup *ahoñchændaien* on la trahi [nom] *sonðaarenhða* [nom]
 nous trahit : *p[ro]prie* porter a nos Ennemis le sac de porcelaines V[el]
son ÿondechqaiäch p[ro]prie il mange n[otr]e terre, il nous mange.

A ç'rontisenni remplir la pierre du calumet a [quelqu'un] (metap[hore]) Lui donner du tabac pour fumer¹⁴¹.

Transgression passible de mort chez les Wendat, la trahison pouvait désigner, entre autres, ceux qui aidait l'ennemi, ceux qui essayaient d'obtenir un gain matériel en gagnant la clientèle d'un autre ou ceux qui étaient hostiles à leur communauté¹⁴². Ces exemples détaillés d'utilisation (que l'on retrouvait aussi dans les dictionnaires français) permettaient aux missionnaires de mieux comprendre les Wendat et de mieux interagir avec eux en utilisant non seulement le même vocabulaire, mais aussi les mêmes figures de style et les mêmes références.

Toutefois, les manuscrits jésuites montrent aussi les difficultés de traduction culturelles, que même une description ne pouvait bien résoudre. La culture de chaque

¹³⁹ Codex Ind 12, f° 5 r°.

¹⁴⁰ Codex Ind 12, f° 4 r°.

¹⁴¹ Codex Ind 12, f° 104 v°; Ms. Potier 1751, p. 234.

¹⁴² B. G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 50.

peuple se reflète dans leur langue, même dans les termes qui représentent des réalités universelles. Par exemple, les couleurs ne sont pas les mêmes d'une culture à l'autre, comme « *O,enta*. espece de couleur rouge », que les jésuites n'ont pas pu traduire précisément¹⁴³. Certains termes sont uniques à cause de l'environnement dans lequel la langue a été forgée et de la culture qu'elle porte. Il arrivait donc parfois aux jésuites de se trouver en face d'un terme français auquel aucun équivalent wendat ne convenait, parce que le concept ou l'objet en question n'existait pas dans la culture des Wendat (par exemple « lunettes ») ou par manque de connaissances de la part des missionnaires¹⁴⁴. C'est le cas dans le ms. 62 et le Codex Ind 12, qui contiennent de nombreuses entrées sans traduction telles qu'« Ostage », « Chardon. herbe piquante » ou « le scorbut. maladie¹⁴⁵ ». Cela se constate plus souvent dans les dictionnaires français-wendat que les wendat-français, parce que les jésuites avaient plus de vocabulaire à leur disposition pour traduire du wendat vers leur langue maternelle (ou en latin). Le fait de laisser un espace blanc indique que l'auteur jésuite avait espoir de le remplir plus tard, une fois ses connaissances plus avancées.

Le monde européen était également étranger aux Wendat. Certaines entrées montrent comment les jésuites essayaient non seulement de traduire les termes français, mais aussi de leur donner du sens pour les Wendat, par exemple en soulignant qu'« il y a autant de villes en france qu'il y a d'arbres dans vos forests *θo i ,andata ,e ,annion ,enhâke ti ,aronta ,e de χα sk8ahäenton*¹⁴⁶ ». Parfois, les jésuites entraient dans les détails. Tout comme la maison longue, les portes étaient amplement décrites dans les dictionnaires. Les maisons

¹⁴³ Ms. 65, p. 72.

¹⁴⁴ Ms. 62, première partie, p. 53.

¹⁴⁵ Ms. 62, première partie, p. 63; Codex Ind 12, f^o 17 r^o et 96 r^o.

¹⁴⁶ Ms. 60, f^o 28 r^o.

longues des Wendat étaient fermées par des feuilles d'écorces; les bâtiments français, comme ceux de Sainte-Marie-des-Hurons ou de Québec, avaient pour leur part des portes en bois. Même la première cabane des jésuites à Ihonatiri avait « deux portes de menuiserie » qui intriguaient les Wendat¹⁴⁷ :

Porte *andh̄a*. la fermer *andhoton*. *andhotondi*. R.f. *onhons*. Louvrir *andhoton̄an andhoton̄andi* R.f. *̄as*. l'ouvrir, *andh̄ata enhen*. *andh̄ata enhasenni* R.f. *enhas*. la fermer avec une barre, *̄entrah̄i*. frapper a la porte. *andh̄aē*. *andh̄isen*. une porte se fermer, être fermée. *Atendhoton*. ouvrir *atennhoton̄an*. s'ouvrir. *atennh̄ata enhen*. a q[ue]lq[u'un] *atennh̄ata enhasenni*. fermer a clef, voy[ez] clef¹⁴⁸.

Le détail des exemples donnés ici, tirés du Codex Ind 12, signale que Wendat et jésuites ont eu des discussions sur l'usage de la porte et, très probablement, du sens de l'espace privé. Chez les Wendat, en effet, il était coutume d'aller se visiter sans s'annoncer, alors que les jésuites étaient habitués à plus d'intimité, pouvant même fermer à clef : le P. Brébeuf écrit en 1635 qu'à quatre heures, quand l'horloge sonne, les jésuites demandent aux Wendat de sortir « afin que nous fermions la porte¹⁴⁹ ». Les traductions suivies de plusieurs exemples (cabane, porte, etc.) indiquent ainsi souvent un point de contact qui s'étend au-delà des mots, dans des cultures différentes où il fallait expliquer à l'un ou à l'autre non seulement la traduction, mais aussi les ramifications culturelles.

Les définitions mises par écrit « concernent de nombreux *sens* possibles d'un terme *avant* qu'il soit inséré dans un contexte et qu'il parle d'un monde. Quel est le sens que les mots acquièrent *vraiment*, une fois articulés dans un texte¹⁵⁰? ». À côté de ces outils donc, il fallait aux missionnaires une immersion plus complète pour comprendre la culture et la

¹⁴⁷ L. Campeau, *Fondation...*, p. 99.

¹⁴⁸ Codex Ind 12, f° 77 r°.

¹⁴⁹ *Relation* de 1635, dans L. Campeau, *Fondation...*, p. 100.

¹⁵⁰ U. Eco, *Dire presque...*, p. 52.

cosmologie permettant de conférer un sens aux termes utilisés dans différentes situations. De plus, malgré tous leurs efforts, et peu importe la manière dont les jésuites ont traduit les mots d'une langue à l'autre, le résultat ne pouvait jamais être un reflet exact de ce que désignait l'entrée, puisque toute traduction implique un changement¹⁵¹. Les dictionnaires, déjà loin de répertorier tous les mots en usage chez les Wendat, ne concernent d'ailleurs que la communication verbale : ils restent donc limités pour étudier les Wendat de l'époque moderne.

Les dictionnaires : des outils parmi d'autres

Un même ensemble d'outils linguistiques – des dictionnaires de langue autochtones produits par des missionnaires jésuites de Nouvelle-France – pouvait avoir des buts différents. Certains auteurs ont adopté un ton plus pédagogique, alors que d'autres semblent avoir écrit d'abord pour leur usage personnel¹⁵². Contrairement, par exemple, au dictionnaire algonquin du P. André, aucun dictionnaire en wendat ne possède de pages liminaires expliquant la manière dont ils ont été construits et le meilleur moyen de les utiliser. Il est toutefois évident que ces manuscrits n'ont pu être utilisés seuls pour apprendre le wendat. On l'a vu, les jésuites avaient mis en place un système d'apprentissage et de pratique plaçant l'apprenant en immersion parmi les Wendat, ce qui était nécessaire, car les dictionnaires ne donnent aucune explication quant à la prononciation des mots, aux tons ou à l'usage des symboles non latins, sauf dans de rares cas, comme « il faut prononcer le T de ces mots comme T, non pas co[mm]e le g. [...] », inséré après le texte original dans

¹⁵¹ A. Fluchter, « Translating Catechisms... »; M. Lukaniec, « The Form, Function, and Semantics... », p. 39.

¹⁵² J. Bishop et K. Brousseau, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition... », p. 296.

le ms. ASS¹⁵³. Il n’y a que très peu d’explications grammaticales dans les dictionnaires : le jésuite qui le copiait ou l’utilisait devait donc savoir comment utiliser les racines des mots wendat pour comprendre les dictionnaires wendat-français et exploiter au mieux les traductions de ceux en français-wendat.

Quelques indices dans les dictionnaires laissent entendre que ces outils étaient utilisés avec d’autres documents. Le ms. 60 et le Codex Ind 12, tous deux wendat-français, renvoient parfois à des *Radices*, sûrement pour que le lecteur ait plus d’information sur les racines en wendat. Le Codex Ind 12 et le ms. Potier 1751 font également référence à une grammaire. Dans le cas du P. Potier, il devait s’agir de l’une de ses propres grammaires; le Codex Ind 12, pour sa part, donne l’indication « Particules. pour apprendre une langue. voyez Grammaire. *in fine*¹⁵⁴ », mais il n’y a pas de passages grammaticaux à la fin du manuscrit. Les dictionnaires doivent donc être pensés comme faisant partie d’une trousse d’apprentissage, et non isolément. Ils ne contiennent qu’une fraction des connaissances linguistiques que les jésuites ont apprises des Wendat : le reste était réparti dans d’autres documents, et parfois même jamais écrit.

Au vu des multiples références à des grammaires dans les dictionnaires, et puisque le P. Potier en a produit (copié) deux, il est certain que ces outils étaient complémentaires des manuscrits étudiés ici, en indiquant par exemple la manière d’utiliser les entrées contenues dans ces derniers, mais ils étaient plus des outils d’étude que d’utilisation quotidienne sur le terrain. Il est possible qu’un même missionnaire ait eu en sa possession un dictionnaire français-wendat et un wendat-français. Le Codex Ind 12 et le ms. 59 semblent être de la

¹⁵³ Ms. ASS, f° 118 v°; V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*, p. 64.

¹⁵⁴ Codex Ind 12, f° 70 v°.

même main, tout comme le ms. 62, à la fois français-wendat et wendat-français. Un tel attirail de missionnaire ferait sens, assorti d'une grammaire, pour un apprentissage ressemblant à celui du latin, mais faute d'avoir plus de copies sauvegardées, cela reste une hypothèse.

Même avec des grammaires, qui contenaient des éléments wendat sans équivalent en français ou en latin, il fallait au nouveau missionnaire l'aide d'un jésuite plus expérimenté pour expliquer les détails des manuscrits, et celle des Wendat pour bien utiliser et prononcer les mots et comprendre le langage non oral ou les métaphores. La fréquentation et l'aide des locuteurs natifs étaient, comme on l'a souligné, primordiales, comme l'impliquait la remarque du P. André quant au fait que les Français ne parleraient ni n'écriraient jamais les langues autochtones¹⁵⁵.

Conclusion

Il est encore aujourd'hui assez facile d'utiliser les dictionnaires français-wendat (et dans une moindre mesure les grammaires), puisqu'ils s'inspirent des outils linguistiques créés en Europe qui sont utilisés dans l'éducation occidentale. Ce n'est toutefois pas le cas des *radices* : bien qu'ils soient basés autant que possible sur les dictionnaires français, la logique interne du wendat est différente et il faut la comprendre pour bien savoir les utiliser.

Si la difficulté d'écriture des missionnaires (approvisionnement, manque de temps, etc.) montre leur vulnérabilité dans l'environnement nord-américain, la mise en forme de leurs documents linguistiques renforce, comme le fait de mettre par écrit une langue orale,

¹⁵⁵ Canada, Ms. In-8 Ms. 014, Dictionnaire Algonquin, [c. 1690], p. 2.

la domination qu'ils voulaient exercer sur le wendat. Cette réduction à une structure française ou latine pour un usage strictement jésuite n'était d'ailleurs pas inévitable, certains jésuites au Pérou n'ayant pas réduit la grammaire du quechua à la structure latine et ayant fait des dictionnaires pour que leurs paroissiens apprennent le castillan¹⁵⁶. Même à l'intérieur de la colonie française, le récollet Chrestien Leclercq inventa, sans avoir recours à l'alphabet latin, une écriture pour les Mi'kmaq, afin de mettre par écrit les prières (déjà traduites en alphabet latin par ses prédécesseurs) et ainsi faciliter leur apprentissage du catéchisme¹⁵⁷. L'abbé Pierre Maillard, plus tard, enrichit cette écriture pour détourner les Mi'kmaq de l'écriture alphabétique et ainsi restreindre la lecture de documents potentiellement subversifs. Une comparaison entre les différentes missions permettrait d'approfondir les raisons derrière les choix d'écriture dans chacune d'elles.

Tous les dictionnaires en français et en wendat sont différents, certains comportant des sections thématiques, d'autres différentes colonnes ou encore des renvois à d'autres sections. Chaque auteur jésuite aurait donc adapté le concept européen de « dictionnaire », familier à tous les missionnaires, à ses besoins, à sa compréhension du matériel linguistique et au papier disponible. Comme les dictionnaires imprimés qui se modifiaient au fil des éditions, les manuscrits ont évolué sous la main de différents missionnaires et étaient toujours susceptibles de devenir une copie améliorée. Il faut penser les dictionnaires en wendat en relation avec d'autres textes, d'abord avec les dictionnaires imprimés en Europe qui ont influencé la rédaction et la disposition des manuscrits jésuites, et ensuite avec les

¹⁵⁶ S. MacCormack, « Grammar and Virtue... », p. 588.

¹⁵⁷ Pierre Déléage, « L'écriture attachée des Mi'kmaq, 1677-1912 », *Acadiensis*, 42, 1 (2013).

autres outils linguistiques rédigés dans les missions de Nouvelle-France (grammaires, notes, textes, documents d'autres langues autochtones.

Chapitre 5. « Echange. sentredonner par Echange *Atatennonten. Atataði.*¹ » : le vocabulaire des dictionnaires comme point de contact

« Laquelle des 2 est menteuse, si c'est Jeanne ou Elizabet *andiaöexâten* *Jeanne, andâchiðannen andiaöexâten Elizabet, andâchiðannen*² », demanda probablement un jésuite à des Wendat. Ce fragment d'histoire, peut-être fictif, à la fin d'une série d'entrées concernant le fait de mentir, est l'un des nombreux petits moments de vie quotidienne capturés par le ms. 60. Le mensonge présumé et le dénouement de cette enquête sont inconnus. Mais cette entrée montre un jésuite en position d'autorité ou d'arbitrage dans une affaire impliquant deux femmes (qu'il nomme par leur prénom chrétien et non par un nom en wendat), sans doute dans le village de Notre-Dame-de-Lorette.

La mission de *Roreke* (une adaptation phonétique du toponyme français Lorette) a été fondée par le P. Chaumonot en 1674 sur une seigneurie appartenant aux jésuites³. Elle tire son nom et sa configuration du sanctuaire de Loreto en Italie, *Santa Casa* de la Sainte Famille, où le jésuite aurait été guéri d'une maladie avant de recevoir sa vocation apostolique et d'entrer chez les jésuites. Cette « réduction » nord-américaine, regroupant les Wendat chrétiens sous tutelle jésuite, conciliait deux univers spirituels et culturels différents dans un même territoire⁴. Le déracinement du groupe de Wendat qui a décidé de

¹ Codex Ind 12, f° 29 v°.

² Ms. 60, f° 219 r°.

³ Codex Ind 12, f° 123 v°; Jean Poirier, *La toponymie des Hurons-Wendats* (Québec, Commission de toponymie, 2001), p. 33.

⁴ M. Clair, « Une chapelle... », p. 1.

s'installer à l'est de son territoire traditionnel a été difficile, mais après différents déplacements (dont l'île d'Orléans, Québec et Notre-Dame-de-Foy), la décision de s'installer à Notre-Dame-de-Lorette était appréciée par la plupart des membres de la communauté⁵. Les Wendat catholiques étaient d'ailleurs attachés à la figure maternelle de Marie et à la notion de famille chrétienne⁶. Pour leur part, les jésuites voyaient dans la fondation de cette mission l'occasion d'instituer une communauté chrétienne. Quelques années plus tard, en 1697, les Wendat déménagèrent sur un nouveau site, à la Jeune-Lorette (à cause de l'épuisement des terres et peut-être de la pression de la part des missionnaires), où le quotidien était plus dirigé par les missionnaires⁷. Après la fondation de la Jeune-Lorette, l'ancien village fut renommé l'Ancienne-Lorette.

Même si les villages de Lorette étaient permanents, les Wendat n'y résidaient pas à l'année. Ils voyageaient notamment pour la chasse, les alliances et les échanges avec d'autres nations autochtones, ce qu'explique le P. Louis Davaugour au R. P. Joseph-Louis Germain après avoir passé environ un an dans la mission, en 1710 :

Des que leurs récoltes sont faites, tous les hommes vont ordinairement à la chasse du castor jusqu'à la Toussaint où tout le monde revient au village pour faire ses devotions le jour des morts [...]. Lorsque leurs raquettes sont faites et qu'ils voyent les neiges bonnes, ils commencent à faire de petites excursions dans leurs bois voisins et au loin pour chercher l'ornigac : Aussitost qu'ils ont decouvert les pistes ou le giste ravage de quelqu'un, ils y menent toute leur famille, et ils commencent ce qu'ils appellent leur grande chasse d'ou ils ne reviennent au village que lorsque les neiges sont toutes fondues, ce qui arrive ordinairement au commencement du mois de may [...]. Les semences faites, ils vont à la pesche ou chercher des ecorces pour faire des canots. Leurs canots finis ce qui arrive vers la fin du mois d'aout, ils vont chercher du capilaire [...]⁸.

⁵ M. Gaudreau et L. Lesage, « Interpréter ethnicité et la liation culturelle... », p. 5; Jean-François Lozier, *Flesh Reborn: The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century* (Montreal, McGill-Queen's University Press, 2018), p. 182.

⁶ J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 102.

⁷ Thomas G. M. Peace, « Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia », thèse de doctorat (histoire), York University, 2011, p. 25 et 249.

⁸ Archives jésuites en France, GBro166-06, Copie d'une lettre de la Mission de Laurette envoyée par le P. Louis Davaugour au R.P. Germain, supérieur général des missions de Canada, 8 octobre 1710, f° 33 v°.

Les jésuites ne vivaient donc pas à longueur d'année avec les résidents de la mission, qui revenaient néanmoins au village lors des grandes fêtes religieuses⁹. Leurs documents, comme le ms. 60, conservent ainsi les traces d'interactions dans plusieurs contextes de contact entre Européens et Wendat, mais ce qui se passait en l'absence des missionnaires n'y est pas conservé. Wendat et Français se fréquentaient régulièrement : les premiers se rendaient souvent à Québec, tandis que les colons des alentours allaient à la messe dans la mission au lieu de se rendre dans la paroisse plus lointaine de Notre-Dame-des-Anges¹⁰. Même des Français de Québec venaient aux messes de Lorette (« J'attens a dire a messe pour les françois qui viendront de québec *seh8en exeha'chenhas d'ennion, enhak Te, iatontari 8 eeon*¹¹ »). Thomas Peace souligne que « in the pre-conquest period, Jeune-Lorette was a complex space where the Huron-Wendat engaged with many aspects of French society while continuing to consider themselves separate from the other communities around them¹² ». Le ms. 60 illustre en partie ces contacts entre personnes et entre cultures.

Le ms. 60 a probablement été écrit à l'Ancienne-Lorette et le Codex Ind 12, à la Jeune-Lorette, en reprenant possiblement des exemples des missions précédentes¹³. J'userai ici du terme « Lorette » pour parler des deux villages. Je suis bien consciente que le vocabulaire peut être plus ancien, et n'a peut-être pas été utilisé exactement dans le contexte que je propose. Mais mon objectif ici est moins de faire une étude exhaustive des différents types de contacts (ce qui a été fait ailleurs) que de pointer certains détails qui peuvent

⁹ Jean-François Richard, « Les Hurons-Wendat et le Nionwentsio : quelques aspects historiques et ethnographiques », *Histoires forestières du Québec*, 4 (2012), p. 6-7.

¹⁰ T. G. M. Peace, « Two Conquests... », p. 28.

¹¹ Ms. 60, f° 222 r°.

¹² T. G. M. Peace, « Two Conquests... », p. 283.

¹³ Voir Annexe 1.

enrichir notre compréhension de ces relations et de tracer la représentation du monde de Lorette telle que vue à travers les dictionnaires. Ce monde sera détaillé en partant du centre de Lorette, autour des messes qui se tenaient dans la chapelle, pour ensuite sortir du village et entrer dans les réseaux d'échanges et de relations.

Pourquoi se concentrer sur Lorette, sur ces deux thèmes et sur ces deux manuscrits? D'abord à cause de la richesse du ms. 60 qui, en présentant de multiples traits de la vie quotidienne, est l'un des plus riches, à mon avis, à étudier pour un historien. On y trouve des entrées touchant diverses sphères d'activités et de rapports sociaux, depuis la sexualité (« ne fais point camaradise avec les fripons *dir puellæ Ennonchien Etsasisθa d'8'kaota, onnonase* ») au soin des enfants (« donne a teter a tes petits Enfans. *sennontsi [r]aθen* »); des conseils sur la vie quotidienne (« tu te blesseras les dents, voulant v.g. casser un noiau *Esaskonchiandii* ») aux conseils sur la vie chrétienne (« fais toi semblable aux anges *asatiâtθtenst ti hatiâtθten d'hatironhia, e'ronnon* »); sur la maladie (« J'ecrasois la medecine avec la main *En'nonkθachandiehek aθen aθaton* ») et la mort (« on a porté a québec le corps mort des filles noïées *a, onatihθarindenhaθi't te, iatontari, e d'atiskoha* »); sur la chasse (« vas-tu a la chasse des grenouïlles? *Tsindestarok achiâxe* ») et la guerre (« les guerriers sauvages *hotsiskenrake'tak* »); sur les transports (« raquettes *, annionra* »); sur l'agriculture (« je seme *indaχα* »), et plus encore¹⁴. D'autres pans des relations sont toutefois absents, soit ceux qui ne se passent pas sous l'œil des missionnaires, comme la préparation de remèdes traditionnels, les alliances avec d'autres nations, ou encore tout ce qui se disait sur les jésuites. Une autre raison d'étudier le ms. 60 est qu'il peut être daté de la fin du XVII^e siècle avec assez de certitude. Le

¹⁴ Ms. 60, f^{os} 49 r^o, 360 r^o, 94 r^o, 341 r^o, 107 r^o, 240 r^o, 39 r^o, 347 r^o, 310 r^o et 341 r^o.

Codex Ind 12 a été écrit peu après et permet d’ajouter des informations complémentaires à celles du ms. 60. C’est un choix restreint, mais qui permet de se plonger dans une époque et un lieu en particulier. Quant aux thèmes, ils figurent de manière prééminente dans les manuscrits de Lorette. Leur importance est mise en valeur en particulier par des sections entières qui leur sont dédiées dans le ms. 60, et aussi dans la section thématique du Codex Ind 12 : fêtes, messes, services pour les morts et oraisons se passaient principalement dans la chapelle, alors que « marchands », « monnoie » et « nombres » ont rapport aux échanges, tout comme plusieurs objets et produits de consommation (fusil, canot, hache, nourriture, etc.).

Ms. 60

Les fêtes	Quelques demandes pour se faire instruire	Marchand & pertinentia ad vc	Messe	Monnoie
Pour annoncer un service p[ou]r les morts	Nombres	Oratiunculæ	Les parentées	

Codex Ind 12

Animaux terrestres	Volatiles	Aquatiques	Arbres	Armures
Cabane	Parties de la cab[ane]	Canot	Champ	Chemin
Chaudiere	Festins	Corps	Couleurs	Fêtes
Diverses fêtes	Feu	Fruits	Fuzil	Hache
Heure	Jour	Nuit	Lune	Maladies
Manger	Marchandise	Médecine	Messes	Nations quelconque
Neige	Neufvaine	Nom [de quelques lieux et d'ordres religieux]	Les Missions	Nombres
Nouvelles	Parentez	Raquetter	Saigner	Souliers
Temps	Tourte	[Venir]	Le vent	Blé d'inde
Chanter	Loger			

Tableau 1. Liste des sections thématiques dans le ms. 60 et à la fin du Codex Ind 12

fetes.

146

Les fetes.

la feste de la purification. si acentato, eti d'asantusan Meice-
 captimilt. d'Joseph hoationti omondia, eti
 de habachenkasi, fonk.
 fictiam. on s'autre donne des cierges. ontatehachacha.

Demain sera la chandeleur ou on ve. achietek contatehachon.

Demain sera dimanche v'ap'is achietek essentato, eta d'hasentio
 Demain s. Joseph. hasentassen, s'kientia v. chia
 et forkenha, Joseph hasentassen.

la feste de s. Joseph q. est p'p'ie acentato, eti de Joseph hasen-
 lors q. n'a avions la feste de s. Joseph. tassen ehen.

quand sera ce la nativite de Joseph do essentok Joseph ehatonia?
 sa nait? atondi. naitte. dia, dia, dia.

Archives du Séminaire de Québec

il y aura 9 jours, n'a abrassent enton essentok et s'k'ien
 le jour auquel Joseph est tandamia de hasentio
 se s'p'ite. hasentassen de s'otombonti.

quand auront n'a le jour d'it — annen haone contatementon
 ranceau ou qu'on s'autre donne acentato, eti? R. achietek.
 d'it branches. . . H. Demain. v. et s'asantato, eta d'is hasentassen
 ontatementon.

ce sera demain la feste de s. Michel. c'asantato, eta d'achietek
 etichel hoatato, eti hasentossan.

quand sera ce le jour de s'endest. do omia essentok contateh-
 son qu'on n'a mettra ve. rochon? a'entra c'init. ve.

Figure 1. « Les fetes » dans le Dictionnaire français-huron (c. 1693)
 Source : Archives du Séminaire de Québec, ms. 60, f° 146 r°

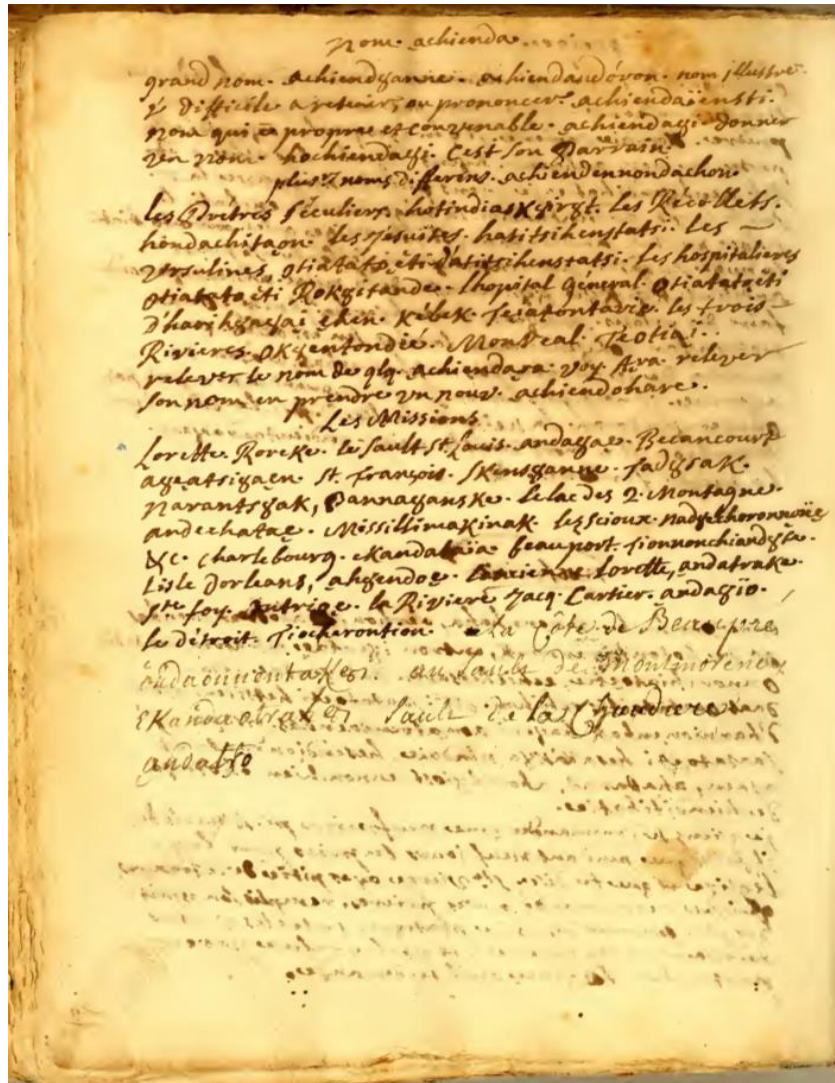


Figure 2. « Les fetes »; « Nom » et « Les Missions » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697)
 Source : John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12, f^o 123 v^o

Enfin, ces deux thèmes permettent de se concentrer, d'une part, sur la relation jésuites-Wendat et, d'autre part, sur les liens des Wendat avec leurs alliés français et autochtones, et ainsi de préciser les relations entre différents groupes de personnes. Comme historienne, je fais cette analyse principalement sur les entrées en français, qui reflètent les interactions du point de vue des jésuites. L'analyse linguistique de la traduction en wendat offrirait un meilleur aperçu du point de vue des Wendat à propos des échanges d'objets et des échanges interpersonnels mis en lumière dans ce chapitre.

Au cœur de Lorette : la chapelle

« Vas balaier la chapelle *seskarah8axa onnonchiato, é'ti* de Marie *ondaon*¹⁵ », demanda un jésuite à l'un(e) des villageois(e). La mission de l'Ancienne-Lorette ayant été littéralement bâtie autour de la chapelle, où l'on tenait deux messes les jours ordinaires (et souvent trois les jours de fête et le dimanche), il n'est pas étonnant de retrouver des sections dédiées à cette « cabane s[ain]te, choisie. *onnon'chiato, é'ti* » et à la messe dans le Codex Ind 12 et le ms. 60¹⁶.

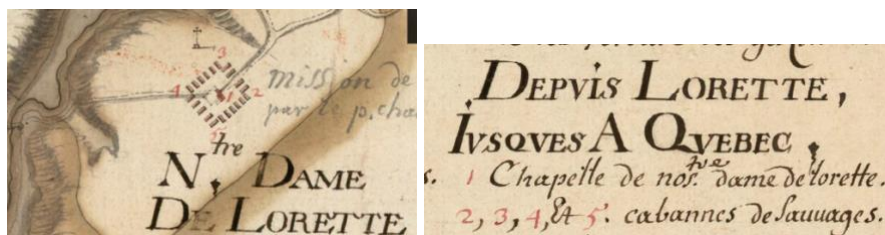


Figure 3. Extrait de la Carte des Environs de Quebec en La Nouvelle France Mesuré sur le lieu très exactement en 1685 et 86 par le Sr Devilleneuve Ingénieur du Roy
Source : Gallica, ark:/12148/cb41197540z

¹⁵ Ms. 60, f° 30 r°. Voir aussi Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. LX (Cleveland, The Burrows Brothers, 1899), p. 99 : « Another mark of our Savages' love for their chapel [Lorette] is their eagerness to sweep it and to wash its floors, esteeming themselves happy to be able to render this little service to Our Lady. »

¹⁶ Archives jésuites en France, GBro166-06, Copie d'une lettre de la Mission de Laurette envoyée par le P. Louis Davaujour au R.P. Germain, supérieur général des missions de Canada, 8 octobre 1710, f° 33 v°. La section « messe » se trouve dans le codex Ind 12 au f° 122 r° et dans le ms. 60 au f° 110 r°.

La personne désignée pour balayer la chapelle n'accomplissait pas sa tâche au milieu d'un décor austère. Elle était ornée de statues et, à tout le moins pour les fêtes, de tapisseries comme en témoigne cet extrait : « j'oterai les tapisseries de l'egl[ise] apres la fete vg. *Eschron ȝa de ,annon'chiiachondi. Ennonchiachonnia ȝa de ,annonchiachondi*¹⁷ ». Les autres écrits des jésuites présentent aussi les chapelles comme étant décorées d'images, de luminaires, de colliers de perles en coquillage, de tissus, de fourrures et de végétaux¹⁸. Selon le récit de la fondation de Lorette, plusieurs bols, reliques, statues et images (dons des hospitalières de Québec, de communautés ou de personnes de France et d'Italie) y ont été placés¹⁹.

Le décor ne constituait pas tout l'apparat des messes. La musique et le chant tenaient également une grande place dans les cérémonies religieuses pour en rehausser l'éclat :

Les joueurs de [b]o[m]barde, *seu* petit instrument qu'on met a la bouche *oteȝhistannhonȝa*
 des joueurs de flute ou de trompette *honkȝendaȝa' tonȝach, v. hatihonraȝas*
 Vielle. Muzette. [sans traduction]
 Résonner. F[air]e résonner *aȝaton ȝan* in cp. Tu[m]. unde *Akȝendaȝaton ȝan* jouer de la flute, hautbois, trompette
 Cloche. *oȝhista*. Sonner. *aȝhis tontati. aȝhistoiannon* cloche de la semaine s[ain]te.
 Crésselle. *ahȝen ȝara ,arha*²⁰.

Au chant religieux, plaisant et permettant de retenir plus facilement l'enseignement des missionnaires, s'ajoutaient donc des instruments de musique²¹. Si certains comme la flûte et la trompette avaient pu être entendus lors de parades militaires, il est probable que les

¹⁷ Ms. 60, f^o 356 r^o. Voir aussi le Ms. Potier 1751, p. 272). En ce qui concerne les statues, le Codex Ind 12 mentionne que la statue de Marie se trouvait dans la chapelle (f^o 352 r^o); il s'agissait peut-être de la statue de Notre-Dame-de-Foy ou de la Vierge à l'Enfant de Lorette (Muriel Clair, « Entre vision et audition : la lumière dans les missions iroquoises du 17e siècle », *Anthropologie et Sociétés*, 30, 3 [2006]).

¹⁸ B. G. Trigger, *The Children of Aataentsic...*, p. 669; M. Clair, « Une chapelle... », p. 9.

¹⁹ R. G. Thwaites, ed. *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. LX..., p. 83-85.

²⁰ Ms. 60, f^{os} 38 r^o et 152 r^o; Codex Ind 12, f^{os} 110 r^o, 91 r^o, 19 r^o. Au sujet des flûtes et trompettes, voir aussi le Codex Ind 12 f^{os} 39 v^o et 106 r^o.

²¹ P.-A. Dubois, « Naissance et évolution de la musique religieuse... », p. 36. Voir, par exemple, le Codex Ind 12, f^o 56 r^o.

Wendat aient été en contact avec la majorité des instruments lors de cérémonies religieuses. Quelques entrées du *Journal des jésuites* mentionnent l'utilisation du violon et de certains types de flûtes lors de messes à Québec²². La viole semblait particulièrement intéresser les Autochtones²³. Quelques missionnaires jésuites, comme le P. André, jouaient aussi de la musique dans les missions pour inciter les Autochtones à aller dans la chapelle²⁴. Plus précisément, dans la mission de Lorette, lors de la bénédiction de la chapelle qui eut lieu le 4 novembre 1674, « les françois et les sauvages y chanterent a deux chœurs des hymnes des motets et les litanies de Nostre Dame » avant d'assister à « la messe en musique²⁵ ».

Revenons au jésuite du ms. 60 qui, en sortant de sa maison pour se rendre à la chapelle propre (et s'attendant à ce que tout le monde s'y présente), lança : « je vais dire la messe *a ,ea' chende* ». Quelqu'un l'arrêta pour lui parler, mais il répondit : « attends que j'aie fini la messe, tu me viendras trouver *sehben d'eβa ,eha' chentas, aβeskβek te skiaâti' chiâxa*²⁶ ». Une fois prêt, cette fois « étant déjà dans l'église », le missionnaire répéta « je vais dire la messe *a ,ea' chen*²⁷ », cette différence de la traduction selon l'endroit où le jésuite se trouve est un signe que les jésuites maîtrisaient alors bien les différents modes des verbes en wendat. Le prêtre avait alors à portée de main tout ce dont il avait besoin pour célébrer, entre autres :

du vin. de la liqueur de la vigne. *βchahenda aβen*
petite burette *i ,asêtaia*

²² Gille Plante, « De l'épinette au serpent : la gamme des instruments en Nouvelle-France », *Cap-aux-Diamants*, 67 (2001), p. 12; Lucien Brault, « Les instruments de musique dans les églises de la Nouvelle-France », *Rapport - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 24 (1956), p. 93.

²³ Archives jésuites en France, FCa 125, Extraits des Archives départementales de la Seine Inférieure, Mission de la Nouvelle-France, Compagnie de Jésus, Ursulines Dossier D.403 (copie ms).

²⁴ L. Brault, « Les instruments de musique... », p. 96.

²⁵ Archives jésuites en France, GBro157-03, De la mission Huronne de nostre Dame de Foy appelée apresent de Laurette, c. 1674.

²⁶ Ms. 60, f° 223 r°.

²⁷ Ms. 60, f° 221 r°.

le benetier, la chaudiere s[ain]te *ondâtsato ,e' ti. d'endekðsθa n'ondekðato ,e' ti*
l'aspersoir *ekθaesta'kθa*.
encens. gomme s[ain]te *ochaθatato ,e' ti*
pain beni. *Andâtarato ,e' ti*²⁸.

Quelques entrées, comme « encens. gomme sainte », indiquent à la fois le terme français et la manière dont l'item en question était présenté aux Wendat pour s'intégrer dans leur culture : ainsi, l'encens est décrit comme de la gomme d'arbre, et son aspect « saint » est plutôt présenté comme étant « choisi » (c'est encore plus clair dans une autre entrée : « encens, gomme choisie. *ochaθatato ,e' ti*²⁹ »). Steckley explique que pour exprimer la sainteté, les jésuites utilisaient la racine verbale *-to ,e(n)-*, soit « être vrai, savoir, être certain ». Cette traduction ne reflète pas en entier le caractère sacré et religieux associé au terme français, justement parce que contrairement au monde catholique, les catégories du sacré et du profane n'organisaient pas l'appréhension du monde des Wendat³⁰. La chapelle de Lorette ressemblait donc à celles des colons de Ville-Marie, par exemple³¹, renfermant le décor et les objets essentiels aux célébrations, à la fois pour accomplir les différents rituels requis et pour instruire les visiteurs par la vue des objets et des personnages qui y étaient représentés³².

Les dictionnaires, tout comme les autres écrits jésuites, mettent en évidence la manière dont les missionnaires utilisaient plusieurs sens pour évangéliser. Clair explique que la vue

²⁸ Ms. 60, f° 221 v°. Voir aussi le Codex Ind 12, f° 122 r° ou le ms. 60, f° 346 r°, ainsi que M. Clair, « Une chapelle... », p. 30.

²⁹ Ms. 60, f° 111 r°.

³⁰ J. Steckley, *Words of the Huron...*, p. 180.

³¹ Voir la brève description de la chapelle de Ville-Marie en 1665 dans L. Brault, « Les instruments de musique... », p. 94. Voir aussi les inventaires de chapelles seigneuriales dans Pierre-Olivier Ouellet, « Ornaments, tableaux et vases sacrés : libéralités des seigneurs en faveur des lieux de culte ruraux en Nouvelle-France », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 78, 1 (2012).

³² Emmanuelle Friant, « “Ils aiment bien leur chapelet” : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649) », *Études d'histoire religieuse*, 77 (2011), p. 14.

des objets liturgiques et les tapisseries, l'odeur de l'encens, la lumière des cierges, le son des chants et des instruments de musique, le goût de l'hostie et du vin (quand il y en avait) contribuaient à faire des cérémonies religieuses un univers multisensoriel, où jésuites et Wendat vivaient toutefois une expérience différente. La lumière des cierges, par exemple, était pour les jésuites un moyen d'introduire les Wendat à la foi et d'exciter leur dévotion, alors que pour ces derniers, une chapelle éclairée acquérait les qualités du monde des esprits par ses alternances d'ombres et de lumière³³.

La messe commençait ensuite, une fois les gens rassemblés : le mot wendat pour « messe » pouvait d'ailleurs aussi correspondre à « conseil »³⁴. La cérémonie pouvait être dite par deux prêtres (« no[us] dirons tous 2 la M[esse] p[ou]r elle *tâsken ea , ihachentas* ») ou un seul (« je dirai seul la messe *a , onhâ v. skiâtat e , eha'chen*³⁵ »). Comme en France, ils devaient lire la Bible en latin, mais faire l'homélie, des commentaires et des prières en wendat. Le ms. 60 en donne quelques exemples :

recitons les litanies de Marie le samedi. *Aekðariho'trak de kðahetsa- ronkða Marie d'aðentaðen.*

Marie Mere de Jesus protegez n[ou]s gardez n[ou]s q[ui] sommes vos enfans adoptifs. *Marie Jesus tsatatieña ta , ða-tiâtannonn' en*³⁶.

Ce dernier appel à Marie rapproche l'adoption et le baptême. Les Wendat pouvaient adopter des enfants, des étrangers et même des prisonniers au sein d'une famille matrilinéaire, ce qui permettait entre autres d'étendre leur réseau de parenté ou de combler le vide laissé par une personne décédée. C'est pourquoi les jésuites parlaient du baptême

³³ P.-A. Dubois, « Naissance et évolution de la musique religieuse... », p. 92-96; Muriel Clair, « Entre vision et audition : la lumière dans les missions iroquoises du 17^e siècle », *Anthropologie et Sociétés*, 30, 3 (2006), p. 84.

³⁴ Par exemple : « *gahachentaðan* finir le conseil, la messe » (ms. 59, p. 73); « chandelle, cierge, messe, conseil *, ahacha* » (ms. 60, f^o 53 v^o).

³⁵ Ms. 60, f^o 223 r^o.

³⁶ Ms. 60, f^{os} 311 r^o et 300 r^o. Quelques textes plus longs se retrouvent aux f^{os} 248 r^o, 230 v^o et 238 r^o.

comme d'une manière de créer des liens de parenté dans le ciel, d'être adopté par Dieu et d'être dans la parenté de Marie (figure féminine)³⁷. Pourtant, en France, à la même époque, l'Église décourageait l'adoption de peur que l'intérêt pour les questions temporelles de l'héritage n'éclipse celles du salut de l'âme. Le Code civil et des préjugés culturels se dressaient aussi contre l'adoption d'enfants sans liens de sang³⁸. D'un autre côté, le choix du parrain et de la marraine lors du baptême était déjà vu par les chrétiens comme un moyen de créer un réseau de parenté spirituel³⁹. La prière à Marie comme mère adoptive, sans être totalement coupée du concept de la parenté spirituelle telle que conçue en Europe, était surtout une adaptation culturelle destinée spécifiquement aux Wendat (ou plus largement aux peuples iroquoiens).

Lors des célébrations, les Wendat étaient des participants actifs, non seulement pour préparer la chapelle ou réciter les prières, mais aussi comme servants de messe. Plusieurs enfants tenaient ce rôle. « Servir la messe a quelqu'un *aha'chaðâsenni* » et plusieurs variations (« sais-tu servir la messe », « viens me servir la messe », etc.) se trouvent dans le ms. 60⁴⁰. Ce rôle important mérite toute une section, *Pertinentia ad sacri ministerium* [en rapport avec le ministère sacré], en commençant par « ça enfans, je vais vous apprendre a servir la messe *deði Tson, ðentsenti'a onn' a, ðarihðaiensten d'hatateha'cha'senni*⁴¹ ».

On trouve, par exemple :

Vos etiam dicetis, dicendo ad deum [re] *onne ichien eskðatatia eskðen[?]*
vous ferez comme cela (ostendendo) *kon'daie eskðan*
change l'écriture de place, porte le livre *chrihða, endist v. sehiatonchara'kða*
faites bien, parlez bien, prononcez bien. *Tsaða rât, tsatatia*.

³⁷ J. Steckley, « The Warrior and the Lineage... ».

³⁸ Kristin Elizabeth Gager, *Blood Ties and Fictive Ties: Adoption and Family Life in Early Modern France* (Princeton, Princeton University Press, 2014), p. 3.

³⁹ K. E. Gager, *Blood Ties and Fictive Ties...*, p. 30.

⁴⁰ Ms. 60, f° 222 r°. Voir aussi sous « messe » dans le Codex Ind 12, f° 122 r°.

⁴¹ Ms. 60, f° 221 v°.

parle haut, grossis ta voix *sakθendondât* vos 2. v. pl. [voir pluriel] *tsakθendondât*
 suivez ma voix, dites avec moi. *Ta, θaθendaient*
 allume le cierge *seha'chonten*
 eteins le cierge *sâskθat*
 sonne la cloche, clochette *seθhistontaθa*.
 verse dans le calice. Verse moi a boire *ta, echaθas*⁴².

Les missionnaires donnaient donc des instructions précises quant au déroulement de la messe, depuis les gestes que les servants devaient poser jusqu'au ton et au rythme qu'ils devaient utiliser. Les entrées montrent que le jésuite ne faisait pas qu'expliquer à l'oral comment être un bon servant de messe, mais qu'il était dans la chapelle avec les enfants, montrant comment faire, donnant l'exemple du ton de voix à utiliser. Les jeunes wendat prenaient une part active à la liturgie, ils travaillaient de près avec les missionnaires, manipulant les objets sacrés en suivant un rituel précis.

Les Wendat avaient traditionnellement plusieurs rituels (familiers et communautaires) pour entrer en contact avec le monde non humain et demander des faveurs, comme le fait de jeter du tabac au feu pour l'offrir aux esprits⁴³. Dans la société wendat, les enfants pouvaient devenir les apprentis de guérisseurs, apprenant avec leurs maîtres les outils et rituels de guérisons⁴⁴. Le service auprès des jésuites n'était donc pas inusité; au contraire peut-être souhaitaient-ils acquérir les mêmes pouvoirs de médiation surnaturels que les jésuites pour pouvoir attirer les bénéfices des forces catholiques⁴⁵. Cela expliquerait leur dévotion, décrite par exemple en 1674 à Notre-Dame-de-Foy :

Les Enfans mesmes tesmoignent une ferveur qui surpasse leur aage, leur grande devotion est de servir la messe dans ce saint lieu en robes et en surplis, ainsy nos petits sauvages au grand contentement de leurs parens paroissent apresant a l'Eglise en habit

⁴² Ms. 60, f^{os} 221 r^o-222 r^o. Voir aussi le Codex Ind 12, f^o 122 r^o. Dans les chapelles des missions, les cloches pouvaient être de vieilles casseroles suspendues à des poteaux (G. Plante, « De l'épINETTE au serpent... », p. 12).

⁴³ B. G. Trigger, *The Children of Aataentsic...*, p. 76.

⁴⁴ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 158.

⁴⁵ Voir, par exemple, A. Greer, *Mohawk Saint...*

de clercs ou d'Enfans de chœur [et] en font tres bien tous les offices pour marquer combien eux mesmes tous jeunes qu'ils sont estiment de servir la messe⁴⁶.

Si les servants de messe apprenaient à manipuler les objets de la liturgie, à parler pendant la messe et à porter les Évangiles, les prêtres retenaient néanmoins le pouvoir de médiateur avec le surnaturel chrétien (et il faudra attendre jusqu'au XIX^e siècle pour qu'il y ait un premier prêtre wendat, Prosper Vincent). Ils n'étaient pas les seuls. Comme l'explique Parsons, « as unmarried men and enemies of the many medicine societies and shamanic healers of the Algonquian and Iroquoian communities of the Great Lakes, for example, Jesuits were excluded from many of the existing circuits of knowledge transmission in these indigenous cultures », que ce soit dans les sociétés de médecine, la transmission familiale ou les connaissances féminines⁴⁷. La rétention de connaissances par les médiateurs entre le monde humain et non humain (catholiques et Autochtones) se faisait dans les deux sociétés.

Revenons aux servants de messe, qui n'écoutaient pas toujours, comme les autres enfants assistant au service. On trouve ceci dans la section sur les servants de messe :

ne alios mentem jacias *ennon'chien batsek asendi, on'rontie't*
ne portez point v[ot]re veüe derriere vo[us] *ennon'chien chi onha'ti eskba, a*
kandendhai
ne vo[us] amusez point a badiner le long des planches de l'autel *eskbatentoiât, ahben,*
*arate*⁴⁸

Et ailleurs, dispersés dans le dictionnaire, on peut lire ces exemples :

les enfans nous distraient courant co[mm]e il f[on]t par la chapelle *aonχindi,*
on'renhaβit echiaiaha st'iens onnonchiato, eti', e etaxe'sonk
Arretez de grace les enfans, ils troublent l'affaire lorsque n[ou]s prions *tsi'reβatâsken*
*v. tsiaristen d'hatichiaiaha n'onχirihoiannik on, βα[?]*⁴⁹.

⁴⁶ Archives jésuites en France, GBro157-03, De la mission Huronne de nostre Dame de Foy appelée apresent de Laurette, c. 1674.

⁴⁷ C. M. Parsons, *A Not-So-New World...*, p. 75. La rétention du savoir linguistique envers les Européens se faisait d'ailleurs souvent (Sean P. Harvey, *Native Tongues...*, p. 22-26).

⁴⁸ Ms. 60, f^o 221 v^o.

⁴⁹ Ms. 60, f^{os} 100 r^o et 19 r^o.

Tout cela se faisait au grand dam des jésuites (ou du moins de l'auteur), qui reprochaient aux enfants ce comportement et écrivaient comment faire les remontrances en wendat. Ces entrées traduisent un peu l'ambiance réelle des messes, bien vivantes, de Lorette.

La discipline des corps dans la chapelle de Lorette ne concernait pas seulement les enfants, mais aussi les adultes. Les jésuites enseignaient aux Wendat la conduite qu'ils considéraient comme adéquate dans la chapelle. On trouve ainsi des ordres quant à la tenue des fidèles dans l'église, par exemple « fais la reverence (dit on a une femme q[ui] entre a l'egl[ise] *ti satsin, en'ron*) », « *Jesθs chron, θa d'a, tihθandera, i* (dit on en pregnant de l'eau benite) », « Dez que tu es entré dans l'eglize tu t'assois *tachia θo ontachion onnonchiato ' e'tî, e*⁵⁰ ». S'« il n'est pas bien de s'asseoir à terre les piés en devant v.g. à l'église *te, andeiaâ de skθakesa'ra onnonchiato, e'tî, e*⁵¹ », on ne dit pas si les fidèles devaient s'asseoir sur leurs talons ou sur un banc (ces deux entrées, sans rapport à l'église, se trouvent dans le ms. 60). Non seulement la conduite des fidèles était observée, mais aussi leur présence ponctuelle et régulière aux messes. À de multiples reprises dans les dictionnaires, on trouve des entrées reprochant à des Wendat de ne pas avoir assisté à une ou plusieurs messes (« Tu n'as pas assisté avec les enfans a la priere du matin - *te chia'trak a, onθetsentia*⁵² ») ou d'y être en retard. Le nombre relativement petit de villageois, surtout quand la plupart étaient partis vaquer à d'autres occupations, devait faciliter l'observation des missionnaires. Plusieurs adultes, sans doute, trouvant toutefois les messes ennuyantes

⁵⁰ Ms. 60, f^{os} 327 r^o, 22 r^o et 248 r^o.

⁵¹ Ms. 60, f^o 248 r^o.

⁵² Ms. 60, f^o 296 r^o.

et longues (elles duraient environ une demi-heure⁵³) riaient, alors que d'autres sortaient de la chapelle avant la fin de la messe, ce qui leur était reproché :

Il ne faut pas rire dans la chapelle *stan te andeiaâ d'aia oeskøen d'onnonchiato eti e*
Il n'est pas bien de sortir avant q[ue] la Messe soit achevée *Te andeiaâ d'aonsaieâ*
enha onnonchiato e'ti e åson te on ðarihon'de'
V[ous] trouvez le sermon trop long. *ðade skðandi on'raskðis*. Cest que v[otr]e
devotion e[st] trop courte. *arihðestasenni*⁵⁴.

Cette discipline aux messes ne se trouvait toutefois pas seulement dans les missions en Nouvelle-France. Les Français, tant dans la colonie qu'en France, étaient souvent rappelés à l'ordre par les prêtres à cause de leur comportement. Des deux côtés de l'Atlantique donc, les missionnaires voulaient réformer ou former correctement le comportement religieux des laïcs, avec plus ou moins de succès⁵⁵.

D'autres transgressions de la bienséance à la messe, du point de vue jésuite, auraient peut-être dû être considérées comme une marque de respect à l'égard du monde non humain catholique et comme un apport culturel wendat :

fumer avant la communion *ennonchien echien ok, d'ason tesakristiannhonkði*
il n'est pas bien de se mettre ainsi des plumes quand on entre a l'egl[ise] *onne ontaeon*
*onnonchiato etí e*⁵⁶.

Il est probable que le fait de fumer à la messe ait eu une signification rituelle. En effet, le tabac tenait un rôle prééminent dans les conseils (pour apaiser les passions) ainsi que les rituels wendat traditionnels, par exemple pour faire des offrandes aux entités non humaines, comme aux poissons avant la pêche⁵⁷. Le tabac pouvait être une offrande aussi dans le contexte catholique : par exemple, en 1702, les convertis de la mission Saint-François-

⁵³ Codex Ind 12, f° 129 r°.

⁵⁴ Ms. 60, f°s 328 r° et 222 r°; Codex Ind 12, f° 55 v°.

⁵⁵ D. Deslandres, *Croire et faire croire...*

⁵⁶ Codex Ind 12, f° 41 v°; ms. 60, f° 283 r°.

⁵⁷ Elisabeth Tooker, *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649* (1964), p. 80. G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 132.

Xavier ont répandu du tabac autour de l'église et dans celle-ci pour, selon les jésuites, honorer Dieu⁵⁸. Parsons va plus loin et suggère que « aboriginal peoples were not the consumers of tobacco but acted as proxies for the other-than-human beings they mobilized when they smoked or sacrificed the plant⁵⁹ ». Il n'y aurait donc pas eu de distinction entre la consommation du tabac et le fait de l'offrir en sacrifice. La demande des jésuites de ne pas fumer précisément avant la communion aurait toutefois moins rapport avec l'aspect sacré du tabac qu'avec le jeûne eucharistique, c'est-à-dire le fait de ne pas manger ni boire avant la messe, qui se termine par la communion. Bien que Parsons suggère que fumer, pour les Autochtones, ne comptait pas comme de la nourriture, les missionnaires, semble-t-il, considéraient que oui (« il mange du petun, il petune *hoen, 8a, i*⁶⁰ »). De plus, depuis les conciles mexicains (XVI^e siècle), il était interdit de fumer avant la communion⁶¹.



Figure 4. Huronne, Huron (s.n., c. 1750-1780)
Source : Ville de Montréal, Section des archives, CA M001 BM007-2-D27-P003

⁵⁸ Christopher M. Parsons, « Natives, Newcomers, and Nicotiana: Tobacco in the History of the Great Lakes Region », dans Robert Englebert et Guillaume Teasdale, dir., *French and Indians in the Heart of North America, 1630-1815* (East Lansing, Michigan State University Press, 2013), p. 32.

⁵⁹ C. M. Parsons, « Natives, Newcomers, and Nicotiana... », p. 33.

⁶⁰ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 161. Ms. 60, f^o 275 r^o.

⁶¹ Jean-Pierre Gibert, *Consultations canoniques sur les sacrements : fondées sur l'Écriture sainte, les conciles, les statuts synodaux, les ordonnances royaux, & sur l'usage; où l'on explique ce qu'il y a de plus important dans les commandemens de Dieu & de l'Église, & dans les loix civiles qui les font exécuter. Volume 4* (Paris, Bauche, 1750), p. 140.

Les Wendat pouvaient aussi se faire « accommoder » des plumes sur la tête⁶². En 1825, par exemple, le chef Nicolas Vincent Tsawenhohi, en voyage à Londres, porta une coiffe de plume avec son costume d'apparat⁶³. Les plumes pouvaient aussi, dans la culture wendat, faire partie (avec des wampum, des fourrures, etc.) de dons lorsqu'il fallait conclure une alliance avec une tierce partie ou lors de rituels⁶⁴. Ainsi, peut-être que pour les Wendat se couvrir la tête de plumes avant d'entrer dans la chapelle était un signe de respect, tandis que les missionnaires leur auraient demandé de se découvrir, puisqu'on exigeait alors des hommes d'assister à la cérémonie la tête nue.

L'implication des Wendat de Lorette aux activités spirituelles s'étendait au-delà de la chapelle. D'autres entrées montrent leur participation très active à la religion dans la mission. Un protagoniste wendat important dans le culte était le dogique (terme emprunté au mot *dojiku*, qui désignait les assistants des jésuites au Japon⁶⁵), soit « celui qui fait faire la prière en l'absence ou par l'ordre du missionnaire [*sasrint atranda é entaken?*]⁶⁶ ». Dans les différents endroits où les Wendat se sont installés dans la région de Québec, un missionnaire n'était pas présent en tout temps. À Notre-Dame-de-Foy, par exemple, Louis Taondechoren, chef wendat et dogique, était chargé du suivi religieux. Clair souligne que le dogique jouait son rôle dans la chapelle, comme les jésuites, signe que l'instruction des convertis autochtones était considérée comme assez aboutie par les jésuites pour les laisser

⁶² « [Que] je t'accomode des plumes sur la tete â *onhoïr8θas* », ms. 60, f° 283 r°.

⁶³ Musée McCord, M20855,1825.

⁶⁴ E. Tooker, *An ethnography of the Huron...*, p. 51.

⁶⁵ T. Abé, *The Jesuit Mission to New France...*, p. 142.

⁶⁶ Ms. 60, f° 100 v°. Notons aussi les mentions d'un « capitaine de prières » en 1641 à Sillery, et d'autres dogiques en Nouvelle-France : le Wendat Jean-Baptiste Atironta dans les années 1660, le Wabanaki Nekoutneant dans les années 1690, et Paul Honoguenhag de Kahnawake dans les années 1690 (J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 62, 161, 237 et 263).

sans missionnaire⁶⁷. Également, c'est un signe que les Wendat voulaient jouer un rôle actif dans le culte.

Cette autonomie en matière de pratiques catholiques aurait par ailleurs pu être développée, entre autres, grâce à l'utilisation d'objets de piété, comme des chapelets, qui permettaient aux Wendat de continuer leurs dévotions même hors de leur village⁶⁸. Le chapelet, objet tangible, matérialisait de façon pratique la foi. On trouve des références à cet objet dans plusieurs écrits jésuites, telles les mentions des Wendat de Lorette faisant leurs voyages « chapellet a la main » ou d'une femme nommée Marie Tsanenté passant la nuit en prière pour les âmes du purgatoire en faisant « 13 chapelets qui sont presque une fois au si longs en sa langue qu'en la nostre⁶⁹ ». Il n'est donc pas étonnant de croiser à de multiples reprises cet objet de dévotion dans les dictionnaires : « porte ton chapelet *hren'senh8a* » ou « *arenské'te* porter un collier d'ornement ou un chapelet⁷⁰ ». Il se pourrait que la racine de « chapelet » soit reliée à ce qui est enfilé sur une corde, comme dans « chapelet, file de grains *arensa* » ou « *garensa* corde de rassade, de porcelaine, chapelet⁷¹ ». Une autre entrée, « donne moi des grains pour me faire un chapelet *tannant o_ăk8enda d'a_ătienssonnia* » indique aussi que les Wendat fabriquaient à tout le moins certains de leurs propres chapelets : ces objets s'étaient insérés dans leur culture⁷². Cela ne devait pas être difficile puisque Sagard, déjà, décrivait les colliers de wampums des Wendat

⁶⁷ M. Clair, « Une chapelle... », p. 9.

⁶⁸ E. Friant, « “Ils aiment bien leur chapelet”... », p. 17.

⁶⁹ Archives jésuites en France, GBro157-03, De la mission Huronne de notre Dame de Foy appelée apresent de Laurette, c. 1674.

⁷⁰ Ms. 62, troisième partie, p. 107; ms. Potier 1751, p. 90.

⁷¹ Ms. 60, f^o 57 r^o; ms. 59, p. 140 .

⁷² Ms. 60, f^o 168 r^o. Un tel chapelet serait présent aujourd'hui dans le musée de Wendake (Lise Puyo, « Tisser face au chaos : le wampum Huron-Wendat à Notre-Dame des Ardilliers », communication présentée à Ordre et désordre dans l'empire colonial français [congrès annuel de la Société d'histoire coloniale française], 13-15 juin 2019.).

comme étant enfilés à la manière des chapelets⁷³. Ceintures de wampums et chapelets étaient d'ailleurs tous deux porteurs de parole (voir le chapitre 4)⁷⁴. Tous les chapelets n'étaient donc pas semblables, et certains apparaissaient plus désirables que d'autres : « il a envie de mon chapelet. il s'est plû a mon chapelet *ahorenoneskøen a , rensaøan. Oneskøandi*⁷⁵ ». Cette familiarité avec les chapelets s'explique par le fait que les chapelets ont été utilisés dès le début des missions. Emmanuelle Friant explique que les *Relations* dépeignent les jésuites montrant aux Wendat à utiliser une gestuelle typiquement chrétienne en lien avec des instruments manipulables comme les croix et les chapelets, afin que de l'imitation des missionnaires suive la conversion⁷⁶. Les missionnaires demandaient aux convertis de porter à leur cou un chapelet qui était utilisé pour leurs « petites dévotions », pour compter les jours de la semaine jusqu'au dimanche ou mémoriser l'*Ave Maria* et le *Pater Noster*.

Bien que la chapelle de *Roreke* et les messes qui s'y tenaient aient été semblables à celles des Français de la colonie, les dictionnaires, par leur entrées en français et quelques indications linguistiques en wendat, montrent que les jésuites savaient que leurs traductions liées au sacré catholique, issues de concepts ancrés dans la culture des Wendat, ne transmettaient pas entièrement le concept de sainteté (« cabane choisie », « gomme choisie ») et qu'une même racine en wendat pouvait avoir des sens différents (messe/conseil, chapelet/collier d'ornement). Ils ont toutefois été cohérents dans leurs traductions, en utilisant constamment les mêmes termes au fil du temps. Si la chapelle était

⁷³ J. Warwick et G. Sagard, *Le grand voyage...*, p. 228.

⁷⁴ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649* (Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1997), p. 24.

⁷⁵ Ms. 60, f^o 122 r^o.

⁷⁶ E. Friant, « “Ils aiment bien leur chapelet”... ».

au cœur du village, que la journée commençait par une messe et que plusieurs gestes quotidiens étaient reliés à la religion catholique, les dictionnaires nous donnent aussi des aperçus d'autres aspects de la vie.

Commerce et échanges

Les Wendat du XVII^e siècle, depuis Wendake jusqu'à Lorette, avaient un large réseau de contacts – ou de connaissances – qui s'étendait de l'ouest des Grands Lacs (« Scioux *Nad̄echioronnon* ») au Nord (« Algonquins *hotichāata* ») jusqu'à la pointe de la Gaspésie (« Mikmaks *Tsīenronnon* ») et au Sud-Est (« Têtes plates *oatāonronnon* »)⁷⁷. Déjà avant l'arrivée des Européens, donc, les Wendat maintenaient et développaient ce réseau d'échange avec des peuples proches ou lointains, dont certains étaient des alliés et des partenaires⁷⁸. Des échanges culturels avaient lieu, par exemple, avec les « ̄taouais *̄tāāak* », de qui ils s'inspiraient (« Raser a Loutaouaise. *āentsenti*⁷⁹ ») ou avec les « Algonquins *hotichāata* », par lesquels les Wendat se procuraient notamment fourrures et poissons contre du maïs et des filets de pêche ainsi que le « bouclier a l'algonquine *andōara*⁸⁰ ». Plusieurs produits échangés avec les alliés des Wendat pouvaient provenir d'aussi loin que le golfe du Mexique, par un réseau d'intermédiaires⁸¹. Les Wendat étaient toutefois en conflit avec d'autres peuples, comme les « Iroquois

⁷⁷ Codex Ind 12, f^o 122 v^o.

⁷⁸ G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 72-73; Alain Beaulieu, Stéphanie Béreau et Jean Tanguay, *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650-1930* (Québec, GID, 2013), p. 31.

⁷⁹ Codex Ind 12, f^{os} 85 r^o et 122 v^o.

⁸⁰ Ms. 62, troisième partie, p. 70. L'émulation de la culture spirituelle des Algonquiens allait d'ailleurs au-delà de ce que suggèrent les dictionnaires (G. E. Sioui, *Huron-Wendat...*, p. 108).

⁸¹ D. Delâge, « La traite des pelletteries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 346.

hatinnonchiondi » (« les iroquois nous ont ruiné n[ot]re pais. *Hotinnonchiondi haon*, *ionde' chatonti* ») et les « Renards *skenhironnon*⁸² ».



Figure 5. Extrait de la *Carte de la Nouvelle France* [...] (s. n., 1710-1719)
 Source : Gallica, ark:/12148/btv1b530530820

Les nations soulignées en rouge sont quelques-unes de celles qui sont mentionnées dans les dictionnaires

Depuis la région de Québec, les Wendat gardaient, selon Peace et les dictionnaires de la fin du XVII^e siècle, contact avec les membres de leur diaspora à « le détroit *Tiocherontion* », entre autres, mais aussi avec les Mi'kmaq, les « abnaquis *A,osa*, *annên* » et les résidents d'autres missions domiciliées, comme « ceux de la montagne *andechata eronnon* » (les Kanien'kehá:ka, Wendat et autres Autochtones de la mission sulpicienne du Fort de la Montagne, à Montréal)⁸³. Les Wendat portaient encore à

⁸² Codex Ind 12, f^o 122 v^o; ms. 60, f^o 253 r^o.

⁸³ T. G. M. Peace, « Two Conquests... », p. 256. Les noms de lieu xen wendat se trouvent dans le Codex Ind 12, f^o 85 r^o et le ms. 60, f^{os} 234 r^o et 260 v^o. Voir aussi la section « mission » dans le Codex Ind 12 f^o 123 v^o pour d'autres noms de lieux.

la traite ou en guerre⁸⁴. De plus, ils négociaient encore des alliances comme le montre ces deux entrées : « Ils ont envoyés un ambassadeur a lorette pour porter ce sac *honannhadi ontaharenhadi loreke* » (peut-être un sac de wampums) et « je viens, j’apporte la parole des sauteurs *onne i, e χeθennenhadi, andaθa, eronnon* » (Anishinaabe du Sault-Sainte-Marie, au lac Supérieur)⁸⁵. Leur réseau a peut-être changé, mais il n’a pas été coupé par leur déplacement sur leur territoire ancestral. Si les noms des peuples autochtones connus des Wendat sont présents dans les manuscrits, les relations, elles, sont peu détaillées. Les missionnaires décrivent la vie des Wendat à partir du village ou de Québec, là où ils résidaient la plupart du temps.

Avec l’arrivée des Européens, les Wendat ont étendu de manière directe ou indirecte leurs relations – d’amitié ou d’inimitié – avec plusieurs autres peuples :

les François *annion, enhak*
 Les Anglois de l’ancienne Angleterre *hatihθendo, eronnoni* [qa] insulaires.
 Anglois de la nouvelle Angleterre *Tiorhensronnon*
 Flammands d’orange *skannetatironnon*
 Espagnols *Eskθannioronnon*
 Allemands *Alenanronnon*
 [Italiens] *Italienronnon*
 les habitans de la campagne *konkθannionronnon*
 les matelots *ia, eronnon*⁸⁶.

Pour le terme *annion, enhak*, Steckley explique que :

Now, while we can identify the *-hak-* as either an element that means ‘people of’ or as the habitual aspect plus past suffix, meaning ‘used to’ (as used in the name for the Cord nation), the rest of the word has defied my analysis. I suspect that it is a term borrowed from another Northern Iroquoian language, perhaps one of the languages or dialects of the St. Lawrence Iroquoians⁸⁷.

⁸⁴ T. G. M. Peace, « Two Conquests... », p. 260. On trouve aussi « [I] est allé en traite aux algonquins *honnon’chon a, o’ chaθata, e* » dans le ms. 60, f^o 366 r^o.

⁸⁵ Ms. 60, f^{os} 12 r^o et 260 v^o.

⁸⁶ Codex Ind 12 f^o 122 v^o; ces noms se trouvent aussi dans les autres dictionnaires.

⁸⁷ L’analyse du mot « *hatihθendo, eronnoni* » se trouve dans J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. 233.

Contrairement au nom unique qu'ils donnaient aux Français, selon le manuscrit, les Wendat donnaient un nom différent aux Anglais d'Angleterre (soit le « peuple de l'île sur l'eau ») et aux colons anglais⁸⁸. Le contexte dans lequel les Wendat ont parlé ou rencontré des Espagnols, des Allemands ou des Italiens est malheureusement flou; toutefois, « *Tson, 8ennon, i isk8annionronnon* nous avons fait la paix avec l'Espagne », tiré d'un dictionnaire plus tardif, montre que les jésuites ou les Français discutaient des affaires internationales avec les Wendat⁸⁹. Il faut dire que ces derniers étaient des participants et des fournisseurs importants lors des guerres qui se tenaient en Amérique. Plus intrigante encore est la référence aux « Turcs *Turkeronnon* » et aux « Maures *ahontsi* » : on sait qu'il y avait des personnes noires réduites en esclavage en Nouvelle-France, c'est peut-être la source de cette référence⁹⁰. Alors que certains noms de peuples sont plus descriptifs (comme ceux servant à nommer les Anglais), pour d'autres, comme *Turkeronnon*, *Alenanronnon* ou *Italienronnon*, les Wendat ont plutôt ajouté au terme français le suffixe -*ronnon*, qui signifie « gens de⁹¹ ». À Lorette, les Wendat étaient un peu plus d'une centaine d'habitants, entourés de fermes françaises et proches de la ville de Québec. Il n'est donc pas étonnant de retrouver des termes pour désigner les habitants de la campagne et les matelots, que les Wendat, se rendant souvent à Québec, rencontraient probablement. Leurs relations avec les Français ne se limitaient donc pas aux missionnaires. Bref, les Wendat

⁸⁸ De plus, il n'y a peut-être aucun lien, mais le mot *Tiorhensronnon* ressemble beaucoup au nom Seneca *Tiorhensere* (J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. 26 et 244.

⁸⁹ Ms. Potier 1751, p. 219. On sait que des villages allemands étaient établis près de Schoharie Creek (David L. Preston, *The Texture of Contact: European and Indian Settler Communities on the Frontiers of Iroquoia, 1667-1783* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2009), p. 2. Pour les Italiens, le contact vient peut-être du P. Chaumonot et de ses liens avec la « Laurette d'Italie », dont parle Louis Taondechoren, dogique de Notre-dame-de-Foy (Archives jésuites en France, GBro157-03, De la mission Huronne de notre Dame de Foy appelée a present de Laurette, c. 1674. Aussi, le P. Bressani, qui a vécu à Wendake, était Italien.

⁹⁰ Codex Ind 12, f^{os} 59 r^o et 107 r^o. Sur l'esclavage, voir Marcel Trudel et Micheline D'Allaire, *Deux siècles d'esclavage au Québec* (Montréal, Hurtubise HMH, 2004).

⁹¹ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary...*, p. 40.

avaient depuis longtemps un réseau en Amérique, et d'une manière ou d'une autre, ils ont aussi eu accès, par des objets, des rencontres ou des intermédiaires (qu'il fallait nommer), à un réseau international. Ils étaient ainsi en contact avec le monde colonial, tout en restant en relation avec plusieurs nations autochtones⁹².

Identifier les différents peuples était important, puisque les Wendat, comme les autres peuples autochtones, ne faisaient des échanges qu'avec leurs alliés. Des rituels punctuaient ces rassemblements qui se tenaient sur plusieurs jours. Par exemple, les échanges de paroles portées par des wampums précédaient ceux des biens, qui « se pratiquaient selon un rituel de surenchère de générosité », souligne Denis Delâge, jusqu'à ce que tous les biens aient été échangés de manière égale⁹³. Sinon, celui qui avait offert moins contractait une dette morale, qu'il lui fallait repayer par des présents plus généreux lors d'une prochaine rencontre. La circulation de cette dette, continue Delâge, construisait l'alliance⁹⁴.

Les échanges avec les Européens se faisaient aussi autour de rituels, tenus dans les différents postes de traite (« Poste ou lon va pour traiter avec les sauvages [sans traduction] »), dont « Trois Rivieres *Ok'entondie* » et « Quebec *Te, iatontari, e* » (nom lié au rétrécissement du fleuve ou désignant un endroit de commerce)⁹⁵. Ces rencontres pouvaient réunir jusqu'à plusieurs centaines de Wendat⁹⁶. Pour ceux de Wendake, la quantité d'articles à échanger (principalement des peaux de castors) et à rapporter était limitée à cause de la distance à parcourir en canot, mais pour ceux installés dans la région de Québec, les occasions d'échange furent sûrement plus fréquentes et les marchandises,

⁹² T. G. M. Peace, « Two Conquests... », p. 239.

⁹³ D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 347.

⁹⁴ D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 347.

⁹⁵ Codex Ind 12, f^{os} 77 v^o et 123 v^o; M. Vincent Tehariolina, *La nation huronne...*, p. 456.

⁹⁶ B. G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 584-585.

plus abondantes⁹⁷. En effet, depuis le XVIII^e siècle, sinon avant, des Wendat de Lorette allaient sur la place du marché à Québec pour vendre différents produits et en acquérir d'autres; ils pouvaient aussi faire des transactions avec les colons et leurs alliés autochtones dans le contexte de la vie quotidienne ou lors d'occasions spéciales (rituels, mariages, aide, etc.)⁹⁸. Comme des exemples le montreront plus loin, les Wendat recherchaient divers articles qui leur servaient à se couvrir, à tuer animaux et hommes, à cuisiner et à satisfaire des besoins spirituels, politiques ou simplement pratiques, quoique les raisons derrière la recherche d'objets en particulier ne soient pas nécessairement évidentes⁹⁹. Chaque peuple avait ses préférences, il fallait donc que les marchands français soient capables de répondre aux désirs particuliers de leur clientèle autochtone. Les objets (légaux ou considérés comme de la contrebande) pouvaient être échangés de différentes façons, par exemple en étant offerts en cadeau ou échangés dans un rapport d'un pour un¹⁰⁰. Entre autres, lors de l'inauguration de la chapelle de Notre-Dame-de-Lorette en 1674, le P. Chaumonot distribua lors d'un festin des couvertures, du tissu et des haches¹⁰¹. Plus généralement, la manière dont plusieurs objets sont décrits dans le ms. 60 dénote un contexte d'échange « commercial », mais les biens circulaient aussi autrement. De plus, tous ces échanges sont

⁹⁷ Thomas Wien, « Le Pérou éphémère : termes d'échange et éclatement du commerce franco-amérindien, 1645-1670 », dans Sylvie Dépatie, Catherine Desbarats, Danielle Gauvreau, Mario Lalancette et Thomas Wien, dir., *Habitants et marchands, vingt ans après : lectures de l'histoire des XVII^e et XVIII^e siècles canadiens* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 1998), p. 168.

⁹⁸ A. Beaulieu, S. Béreau et J. Tanguay, *Les Wendats du Québec...*, p. 80-82; Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), p. 94.

⁹⁹ Bruce M. White, « The Trade Assortment: The Meanings of Merchandise in the Ojibwa Fur Trade », dans Sylvie Dépatie, Catherine Desbarats, Danielle Gauvreau, Mario Lalancette et Thomas Wien, dir., *Habitants et marchands, vingt ans après : lectures de l'histoire des XVII^e et XVIII^e siècles canadiens* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 1998), p. 116.

¹⁰⁰ B. M. White, « The Trade Assortment... », p. 118-129. Il explique que les objets changent de main selon des sphères d'échanges qui déterminent la valeur d'un article et la manière dont il va être échangé.

¹⁰¹ J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 141 et 182.

le signe qu'il existait une alliance entre les différentes parties en présence, puisque l'un ne pouvait aller sans l'autre¹⁰².

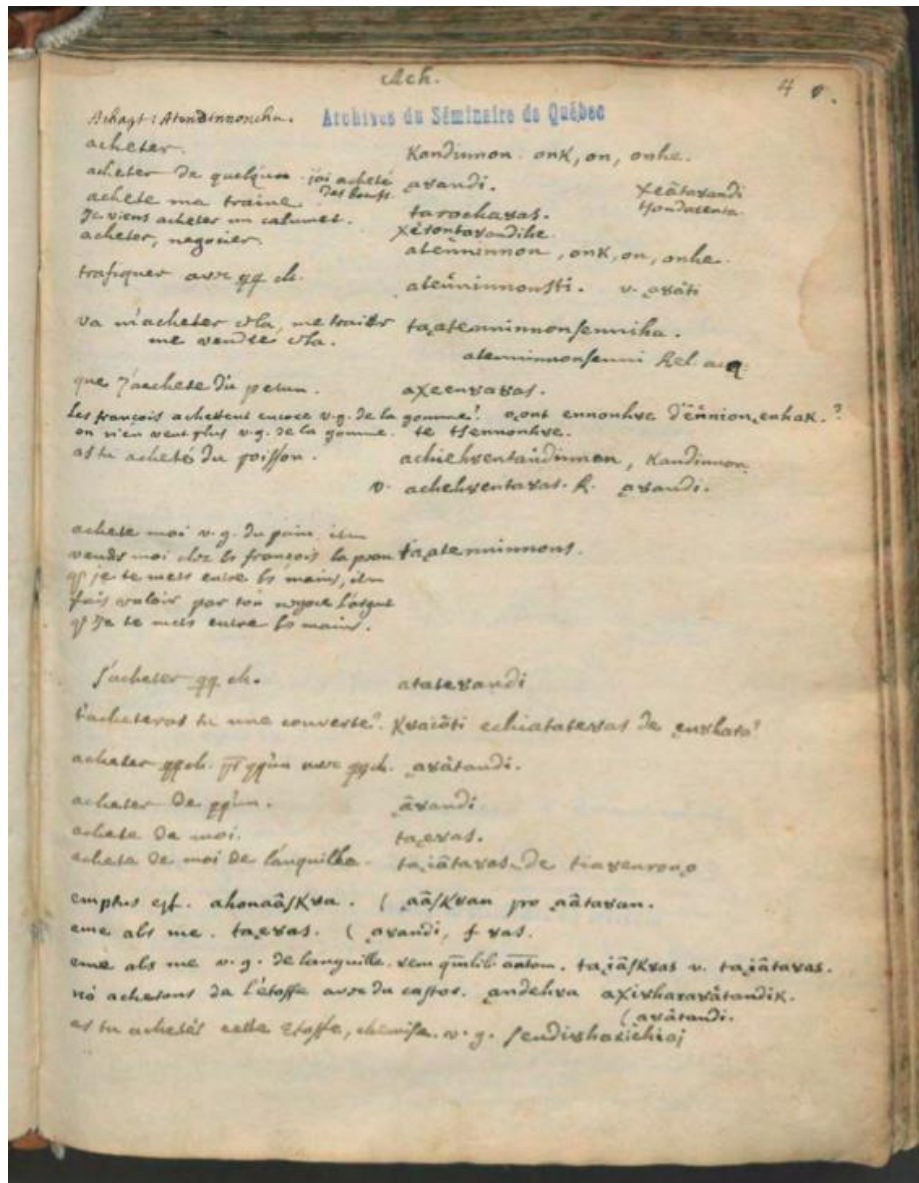


Figure 6. « Acheter » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1693)
Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60, f^o 4 r^o

acheter kandinnon
je viens acheter un calumet *xe'ron ta8ondihe*
acheter, negocier *atennionnon, onk, on, onhe*¹⁰³

¹⁰² R. White, *The Middle Ground...*, p. 95.

¹⁰³ Ms. 60, f^o 4 r^o.

La racine du mot « acheter », *-n' dinnon-*, veut aussi dire « désirer¹⁰⁴ ». Par exemple, dans le ms. 62, on trouve « désirer ardemment *Atontandichon / A'ndiⁿnon*¹⁰⁵ ». Se pourrait-il alors que l'achat, tel que perçu par les Wendat, ait d'abord été perçu comme un moyen de combler les désirs, les besoins, des parties en présence – comme c'était le cas avec leurs alliés autochtones –, et non simplement le fait d'« acquérir quelque chose à prix d'argent¹⁰⁶ »? Pour les Algonquiens, notamment, exprimer leurs besoins aux Français était une manière de faire une requête à leurs alliés : « Because they needed goods and were friends and allies of the French, they deserved to have those goods that the French possessed but did not themselves immediately require¹⁰⁷. » Les entrées figurant sous « acheter » dans le ms. 60 laissent d'ailleurs entrevoir l'essence même des relations d'échange entre Wendat et Français : les mots et les relations interpersonnelles.

The fur trade was never a silent trade. Both traders and customers gave speeches in which they explained what they expected of their relationship as a whole and of any transaction in particular. Thus, the verbal context of any transaction was important in interpreting its meaning. The temporal and seasonal context was also important¹⁰⁸.

On constate dans cette seule page un flux d'échanges entre Français et Wendat, qui sont à la fois vendeurs et acheteurs, qui négocient et échangent nourriture et objets, parfois pour une tierce personne. Malheureusement, il est impossible de connaître le contexte précis dans lequel était utilisé le vocabulaire relatif aux échanges contenu dans les dictionnaires. Les jésuites ont-ils mis sur papier les conversations des Wendat parlant avec leurs alliés autochtones ou plutôt leurs négociations avec des Européens? Dans ce dernier cas, était-ce

¹⁰⁴ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary*...

¹⁰⁵ Ms. 62, première partie, p. 3

¹⁰⁶ Académie française, « Acheter », *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 1 (Paris, J. B. Coignard, 1694), accessible sur le site de University of Chicago : The ARTLF Project, *Dictionnaires d'autrefois*, <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>; R. White, *The Middle Ground*..., p. 98.

¹⁰⁷ R. White, *The Middle Ground*..., p. 129.

¹⁰⁸ B. M. White, « The Trade Assortment:... », p. 125.

dans des foires ou avec de petits commençants et des colons¹⁰⁹? Et à quelle époque? Je vais tenter d'illustrer les échanges à Lorette et à Québec, sachant les écueils de la datation des entrées. Je m'attarderai ici à trois catégories de biens qui ressortent à la lecture des manuscrits, soit les armes, les tissus et l'alcool, avant d'étudier la manière dont ils étaient échangés. Les biens à l'étude ici sont ceux qui passaient des mains françaises aux mains wendat ou vice versa. Ce contexte particulier met l'accent sur les produits d'origine européenne, mais ne signifie nullement qu'ils étaient devenus essentiels aux Wendat ou qu'ils étaient les seuls à être utilisés à Lorette.

Armes européennes

Les références aux armes européennes ne manquent pas dans les manuscrits : « une épée *sân'detsi* », « ce fer de la fleche *ataðiska'rorak* » ou « fusil *ohonraðenta* », terme qui s'applique aussi à « arquebuz *ohonraðenta. ochionhðendita* ce qui e[st] creux. Tuyau¹¹⁰ ». L'arquebuse est une « arme à feu qui se porte sur l'épaule », tandis que « fusil » renvoie à une « petite piece d'acier, avec laquelle on bat un caillou, pour en tirer du feu » ou à « l'arquebuz *entiere*, quand elle est à fusil¹¹¹ ». Selon Steckley, la racine pour arme à feu, *-honraðent-*, ne renvoie pas à un « bâton de tonnerre » (ni donc à un état d'émerveillement devant la technologie européenne), mais à un tuyau, reliant l'arme à feu à d'autres objets tubulaires longs, tels que des plumes et des plantes¹¹². *Thunderstick*, selon David Silverman, serait la traduction du terme utilisé par les Narragansett (*pésckunk*) ou les

¹⁰⁹ T. Wien, « Le Pérou éphémère... », p. 165.

¹¹⁰ Ms. 60, f^{os} 161 r^o, 123 r^o et 151 r^o; Codex Ind 12, f^o 8 r^o.

¹¹¹ Académie française, « Arquebuz », *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 1 (Paris, J. B. Coignard, 1694), accessible sur le site de University of Chicago : The ARTLF Project, *Dictionnaires d'autrefois*, <<https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>>.

¹¹² J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. 209-211.

Lakota (*mázawakan*) pour désigner les armes à feu, en référence à l'oiseau de tonnerre¹¹³. Chaque culture incorporait ainsi ces armes selon leurs propres référents.

Les nations haudenosaunee, ayant un accès aisé aux armes à feu adaptées à leurs demandes par les Hollandais puis par les Anglais, ont entraîné une course à l'armement chez les peuples autochtones du nord-est de l'Amérique¹¹⁴. Puisque les fusils, le plomb, les balles et la poudre constituaient environ quinze pour cent de la valeur totale des biens d'un voyage de traite, il n'est pas étonnant que l'on retrouve plusieurs références à cet équipement dans les dictionnaires¹¹⁵. Les manuscrits étudiés ici ne mentionnent pas directement le commerce d'armes, sauf le ms. Potier 1751 qui en fait mention : « *chiat'enda qndðcha din d'ohonraðointa* * une robe vaut un fusil », « *stan chiat'enda te ,en s'andetsi dinde ,enkðara* * une épée ne vaut point une couverte¹¹⁶ ».

Le fusil revient régulièrement sous la plume des missionnaires, même s'ils limitaient leur distribution aux convertis. Si la plupart devaient être des fusils de traite standards, vraisemblablement à silex, certains étaient, selon les Wendat, de meilleure qualité que d'autres : « il est bon. *ohonraðentaðasti*. il ne vaut rien. *ohonraðentachen*. il tire de travers *ð[?]sak i , a'ras*¹¹⁷ ». En effet, les fusils destinés à la traite n'étaient souvent pas d'excellente qualité¹¹⁸. Le vocabulaire des manuscrits détaille par ailleurs non seulement le fusil en tant que tout, mais aussi ses composants, les outils pour le faire fonctionner et

¹¹³ David J. Silverman, *Thundersticks: Firearms and the Violent Transformation of Native America* (Cambridge, Belknap Press, 2016), p. 11.

¹¹⁴ D. J. Silverman, *Thundersticks...*, p. 23 et 28.

¹¹⁵ Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle* (Paris, Plon, 1974), p. 155.

¹¹⁶ Ms. Potier 1751, p. 1. Fusils, poudre et plomb composaient pourtant entre 12 % et 20 % des stocks des marchands de Montréal entre 1664 et 1720 (L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 151.

¹¹⁷ Codex Ind 12, f^o 119 v^o. Voir aussi Ms. 60, f^o 161 r^o.

¹¹⁸ Roger M. Carpenter, *The Renewed, the Destroyed, and the Remade: The Three Thought Worlds of the Huron and the Iroquois, 1609-1650* (East Lansing, Michigan State University Press, 2004), p. 113.

les usages qui se développent autour de cet objet. On trouve en effet dans le ms. 60 et le Codex Ind 12 les différentes parties qui composent les fusils :

la baguette (avec quoi on met) *annontrata*
la crosse *ochinda*
le chien *ennienchra*
bassinot (ou l'on met) *iâs8t*¹¹⁹.

Les parenthèses (« avec quoi on met », « ou l'on met ») signalent probablement un problème de traduction plus large que ceux que l'on a rencontrés dans la chapelle : le terme français n'est pas traduit exactement en wendat (ou vice versa). Ici, les jésuites soulignent ce problème en indiquant ce à quoi les Wendat se réfèrent, soit à la fonction des objets¹²⁰. Cette attention aux détails, qu'on ne retrouve pas pour d'autres armes (les canons ou les épées, par exemple), suggère une fréquentation des fusils plus personnelle chez les Wendat, qui a mené au besoin de traduire non seulement le mot pour l'arme elle-même, mais aussi ses différents composants. On comprend également que les Wendat prenaient soin de leurs armes européennes en ayant recours à des personnes (probablement françaises) spécialisées dans l'entretien et la réparation de ces objets : « je fais racommoder la batterie de mon fusil *a ,atennâche aonsaion ,é'chonnien te otennnienchriaï d'a ,ehonra8enta8en*¹²¹ ». Il est aussi possible que, comme les Haudenosaunee, les Wendat aient appris à faire seuls l'entretien de leurs armes à feu¹²².

Les manuscrits nous renseignent en outre sur d'autres détails reliés aux armes. Y sont listés différents types de plombs chargeant les fusils, non seulement gros ou petits

¹¹⁹ Ms. 60, f° 161 r°; Codex Ind 12, f° 119 v°.

¹²⁰ Cela reste à confirmer avec une analyse linguistique.

¹²¹ Ms. 60, f° 161 r°. Cela était vrai pour les épée aussi (« emmanche cette épée », Ms. Potier 1751, p. 266) puisque les marchands vendaient des lames seules (L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 157.)

¹²² D. J. Silverman, *Thundersticks...*, p. 31.

(plusieurs petites balles étaient utilisées pour une portée plus rapprochée), mais aussi spécialisés dans la chasse à différents animaux :

Plomb a tourte *orite ,aia'θa*
Plomb a perdrix *okθendisen ei ,aθa*¹²³.

Les Wendat avaient ainsi une connaissance fine du fusil en tant qu'arme et du type de projectile à utiliser pour la chasse ou la guerre¹²⁴. On apprend aussi que les Wendat transportaient leurs armes à l'épaule pour le fusil (qui mesuraient en moyenne 1,20 mètre) ou sous la robe pour le pistolet¹²⁵.

Étoffes et pièces d'habits

« *Taoten sa^endinnonk? enkθara āçendinnonk*. de quoi as tu envie? j'ai envie d'avoir de l'étoffe¹²⁶. » D'autres biens largement échangés par les Wendat étaient les étoffes et pièces de vêtements. Leur habit traditionnel était constitué de différentes pièces en peau d'animal (chevreuil, orignal, castor), reliées ensemble par des lanières puis peintes et décorées, frangées, ornées de bandes de cuir rouge et brun ou encore brodées¹²⁷. L'habit comportait des jupes, des pagnes, des mocassins et, en hiver, des capes à manches longues et des mitasses retenues par des cordons, ce qu'explique, en 1723, sœur du Plessis de Sainte Hélène dans une lettre à Mme Hequet de Villiers, décrivant de manière générale les Autochtones¹²⁸ :

¹²³ Ms. 60, f° 283 r°; Codex Ind 12, f° 75 v°. Les balles produites en Nouvelle-France étaient de divers calibres : pour le combat, pour le gros gibier et pour le petit gibier et la sauvagine (Annick Poussart, *Au temps de la fondation de Montréal* [Montréal Pointe-à-Callière, 2017], p. 42).

¹²⁴ D. J. Silverman, *Thundersticks...*, p. 29.

¹²⁵ Codex Ind 12, f° 34 r°; ms. 62, troisième partie, p. 60. Pour une description des fusils, voir D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 382.

¹²⁶ Ms. Potier 1751, p. 132.

¹²⁷ Marguerite Vincent Tehariolina et Pierre H. Savignac, *La nation huronne : son histoire, sa culture, son esprit* (Sillery, Québec, Septentrion, 1995), p. 203.

¹²⁸ B. G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 19.

[...] leurs chaussures s'appellent des mitasses : c'est un morceau d'étoffe, qui est plissé sur leur jambe et qui déborde à côté en dehors d'environ 4 ou 5 doigts, qui fait une espece de falbala. Leurs souliers sont comme des chaussons qui seroient plissés au bout par dessus le pied¹²⁹.

Séchant plus rapidement que les peaux et demandant moins de préparation, les étoffes, les couvertures et les vêtements de tissu ont rapidement été prisés dans les échanges avec les Européens, constituant les deux tiers de la valeur des marchandises européennes consommées par les Autochtones¹³⁰. La même lettre souligne aussi l'incorporation des pièces européennes à l'habit traditionnel :

[...] d'autres [nations] portent une chemise seulement, quelques uns ont une couverture jetée négligemment sur une épaule; les Chrétiens s'habillent quoique differemment : les iroquoises mettent leurs chemises par dessus leurs couvertures, et par dessus la chemise encore une autre couverture, qui va jusque sur leur tête, qu'elles ont toujours nue. Les hommes portent aussi des couvertures par dessus leur chemise qui est ordinairement d'une toile fort blanche, quand elle est neuve [...] ¹³¹.

Au XVIII^e siècle, les chefs wendat portaient la redingote, tandis que les autres hommes et les jeunes hommes portaient une sorte de chemise colorée et sans boutons, avec une mitasse noire ou rouge simple. Les femmes, elles, se vêtaient d'une robe faite de coton des Indes descendant aux genoux avec un large col¹³². La jupe, souvent noire, descendait à la mi-jambe et était décorée de bandes de ruban rouge, vert et jaune, avec parfois des broderies. Les couvertures, les capots et les chemises, vêtements qui ont été le plus adoptés en Amérique du Nord, sont ainsi des éléments importants du quotidien et reviennent régulièrement dans les dictionnaires étudiés, même dans le plus ancien (« *ond*

¹²⁹ Archives jésuites en France, GBro173-01, Seconde lettre de la soeur du Plessis de Ste Helene à Mme Hequet de Villiers à Aberville, de l'hôtel-Dieu de Québec, octobre 1723.

¹³⁰ L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 153-154. Voir aussi B. M. White, « The Trade Assortment:... », p. 118.

¹³¹ Archives jésuites en France, GBro173-01, Seconde lettre de la soeur du Plessis de Ste Helene à Mme Hequet de Villiers à Aberville, de l'hôtel-Dieu de Québec, octobre 1723.

¹³² M. Vincent Tehariolina et P. H. Savignac, *La nation huronne : son histoire, sa culture, son esprit...*, p. 205.

echiatandiðharaða'ten tu t'acheteras une couverture avec cela », « elle a un capot gris par-dessous sa couverture *te, aâachiont, atsihenstatsi d'okðasti, anda, on*¹³³ »).

Au marché ou à la foire se trouvaient de gros ballots de tissu qui mesuraient plusieurs aulnes. Pour s'en procurer, il fallait que le marchand « déplie l'étoffe *ti tsiðharaðari't. a, akense de, anda, on* », puis la mesure et la coupe (« Ils ont brassé, mesuré à l'ausne v.g. cette étoffe *on'daie te hotika'ti* », « couper une étoffe par la longueur *, enðharaienta'ti*¹³⁴ ») avant de vendre le morceau. Avec un tel engouement de la part des acheteurs Wendat, les marchés devaient certainement présenter « *enkðaraiðen.* quantité d'étoffes, de couvertes¹³⁵ »! Et ces tissus étaient très divers, si l'on en croit le vocabulaire des dictionnaires de différentes époques : « *otsihensta i, [?]hð i, seðharð* étoffe noire », « *okðarððie oðharððie* étoffe rude », « dentelle *eretsa* », « étoffe mince, chemise *, enðhara i, atenda'ka* jaune *otiarenta, e i, enonharðten* bleue *, enðhara otsinðarasti v. , atsihenstatsi* étoffe violette *ohenta, e'çe i, enðharðten* », « Couverture *enðhara* grande *te ontraðes* douce *o'rðten* », « Linge *, enðhara v. , enðhara , atenda'ka.* étoffe non épaisse », « Soie. Etoffe de soie *, enhðarandoron*¹³⁶ ». Par le contact avec les Européens, les Wendat ont donc eu accès à diverses étoffes, dont la soie et la dentelle, des produits de luxe. Seuls quelques marchands de la colonie vendaient de petites quantités de soieries pour une clientèle restreinte¹³⁷. Ces Français de classe aisée n'utilisaient la soie, trop dispendieuse, que pour

¹³³ Ms. 62, troisième partie, p. 86; ms. 60, f^o 48 r^o. Voir aussi James Austin Hanson et Gail DeBuse Potter, *Clothing & Textiles of the Fur Trade* (Chadron, Museum of the Fur Trade, 2014), p. 63.

¹³⁴ Ms. 60, f^{os} 95 r^o, 43 r^o et 79 v^o.

¹³⁵ Ms. Potier 1751, p. 95.

¹³⁶ Ms. 62, troisième partie, p. 136; ms. Potier 1751, p. 282; ms. 60, f^{os} 93 v^o et 130 r^o; Codex Ind 12, f^{os} 22 r^o, 55 r^o et 98 r^o.

¹³⁷ L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 154.

les bas ou comme galon¹³⁸. La dentelle était pour sa part utilisée par les Français tant en France qu'en Nouvelle-France¹³⁹. On trouve dans le *Dictionnaire universel de commerce* de Jaques Savary une liste des biens d'un vaisseau partant pour le Canada en 1723, dont la partie pour la « traite des sauvages » mentionne une « especes de dentelles fil & soye, nommées tavelles » et de « petits rubans ou galons de soyes en toutes couleurs », ce qui tend à montrer que les Wendat pouvaient se procurer ces objets¹⁴⁰. Les autres étoffes mentionnées plus haut étaient douces, rudes, épaisses ou minces, et de différentes couleurs. Il est difficile de savoir à quels types de tissu exactement ces entrées font mention, mais la toile de traite, en général était faite de coton, de lin ou de chanvre¹⁴¹. Leur valeur était variable : les plus épaisses étaient plus chères que les tissus plus légers (revesche, étamine, molleton, serge)¹⁴². Il est possible que toutes ces étoffes ne fussent pas issues de la traite légale puisque, comme le montrent les recherches de Sarah Templier, beaucoup de tissus de contrebande se trouvaient dans la colonie¹⁴³. Le fait que les Wendat identifiaient les différents types d'étoffes indique à la fois leur importance comme biens d'échange en général et le besoin de savoir le nom de chaque type d'étoffe en particulier pour pouvoir se procurer exactement celle désirée¹⁴⁴.

¹³⁸ Pat Tomczyszyn, « Le costume traditionnel : A Study of Clothing and Textiles in the Town of Quebec 1635-1760 », mémoire de maîtrise (clothing and textiles), University of Manitoba, 1999, p. 604.

¹³⁹ P. Tomczyszyn, « Le costume traditionnel... », p. 550.

¹⁴⁰ Jaques Savary et Philemon-Louis Savary, *Dictionnaire universel de commerce : T. 3, Supplement A - C* (Amsterdam, Waesberge, 1732), p. 326.

¹⁴¹ P. Tomczyszyn, « Le costume traditionnel... », p. 132.

¹⁴² L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 152.

¹⁴³ Sarah Templier, « A Unusual Visit: How the Compagnie des Indes and the Authorities of New France Inventoried Contraband Textiles Found in Homes, Montréal, 1741 », communication présentée à *Ordre et désordre dans l'empire colonial français* (congrès annuel de la Société d'histoire coloniale française), 13-15 juin 2019.

¹⁴⁴ Les Wendat n'étaient pas les seuls à sélectionner soigneusement les produits européens qu'ils désiraient. Ann Carlos et Frank Lewis parlent des Cris, entre autres, comme des « consommateurs sophistiqués » qui examinaient attentivement les produits qu'on leur proposait et se plaignaient s'ils n'étaient pas à leur goût

Comme pour les fusils, les Wendat savaient juger de la qualité des produits qu'on leur proposait, pour le pire (« *i, eonhai'chenha* Une meschante couverture ») ou le meilleur (« *enkðaraðasti otennonchioresti* l'église est tapissée de belles étoffes¹⁴⁵ »), comme l'illustre cette anecdote :

Le Pere Chaumonot leur ayant fait un jour un discours de l'aumosne une jeune femme nommée Nicolle Aðegatensti luy apporta une belle couverture de ratine rouge affin quil la donna a une pauvre fille quelle luy marqua. Le Pere luy ayant dit quelle en donnast une autre de moindre prix elle repondit mon pere il faut donner a Dieu le meilleur [...]¹⁴⁶.

L'intendant Michel Bégon, en 1716, écrivit que les Autochtones étaient « aussi raffinés pour connaître la qualité de l'étoffe que les plus habiles négociants » et qu'ils faisaient « brûler le bord d'un échantillon pour en voir la corde » et ainsi s'assurer de la qualité du produit selon leurs besoins¹⁴⁷. Par leur expérience personnelle ou leurs contacts avec les Français, les Wendat savaient également quelles étoffes étaient appropriées pour tel usage : « *stan ðo enkðarðten n'ontrichondiak*. on ne fait point de bas de telle étoffe », « grosse toile a faire de pouches, *achirðannens ên'nonchioniâða*¹⁴⁸ ». L'étoffe, peut-être les retailles, les vieux habits ou de « petits morceaux de toffes », pouvait aussi servir à envelopper divers objets tels que des couteaux (pour ne pas se couper) ou des perches¹⁴⁹.

Une fois ces étoffes achetées au marché, elles passaient par un processus de transformation. Certains Wendat taillaient eux-mêmes ces vêtements, tandis que d'autres avaient recours à une tierce personne, probablement française, ce qui impliquerait que

(Ann M. Carlos et Frank D. Lewis, *Commerce by a Frozen Sea: Native Americans and the European Fur Trade* [Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010], p. 96).

¹⁴⁵ Ms. 62, troisième partie, p. 8; ms. Potier 1751, p. 272.

¹⁴⁶ Archives jésuites en France, GBro160, De la mission de Lorette.

¹⁴⁷ Cité dans D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 384.

¹⁴⁸ Ms. Potier 1751, p. 186; ms. 60, f^o 361 r^o.

¹⁴⁹ Ms. 60, f^{os} 225 v^o et 121 r^o.

certaines Wendat restaient à Québec pour faire tailler leur habit : « tu te fais un capot, habit *chiatandiθharonniannik. te, aiachion*[?] », « donne moi (vir) de l'étoffe pour en faire un. [braiet] *ta ionhaiâsen d'aon, aθii mulier daon, eθi'chon* », « *enkθarohiahasenni* tailler un capot à q[uelqu'un]... déchirer de l'étoffe à q[uelqu'un] », « Tailler vg. Un habit *Enθharondi*¹⁵⁰ ». Les étoffes servaient à faire des habits traditionnels, inspirés de la mode française ou, comme le capot et sa ceinture (souvent de tissu bleu), adaptés au climat « canadien-français »¹⁵¹. Elles servaient aussi à faire des couvertures (souvent de couleurs bleue et blanche), un produit d'échange répandu en Amérique du Nord¹⁵². Une fois les étoffes coupées et taillées dans le modèle désiré, les femmes wendat travaillaient à décorer les morceaux. « Ils mettent du ruban à leurs couvertures v.g *esoessannen*[*laka*]¹⁵³ », lit-on dans le ms. 60. Elles décoraient traditionnellement vêtements et objets avec, par exemple, des épines de porc-épic teintes¹⁵⁴. Elles ont ensuite intégré rubans, fils et galons dans leur art.

¹⁵⁰ Ms. 60, f^{os} 48 r^o et 41 r^o; ms. Potier 1751, p. 246; Codex Ind 12, f^o 101 v^o. Voir aussi Bernard Audet, *Le costume paysan dans la région de Québec au XVII^e siècle: Île d'Orléans* ([Montréal], Leméac, 1980), p. 105.

¹⁵¹ P. Tomczyszyn, « Le costume traditionnel... », p. 53. Les capots pouvaient être faits de tissu ou de couverture (J. A. Hanson et G. D. Potter, *Clothing & Textiles of the Fur Trade...*, p. 104-105).

¹⁵² J. A. Hanson et G. D. Potter, *Clothing & Textiles of the Fur Trade...*, p. 195.

¹⁵³ Ms. 60, f^o 330 v^o. Voir aussi Codex Ind 12, f^o 101(bis) r^o. Ces rubans étaient peut-être parfois métallisés, car « [i]ls portent beaucoup de galons d'or et d'argent faux sur leurs couvertures [...] » (Archives jésuites en France, GBro173-01, Seconde lettre de la soeur du Plessis de Ste Helene à Mme Hequet de Villiers à Aberville, de l'hôtel-Dieu de Québec, octobre 1723). Pour en savoir plus sur les rubans vendus aux Autochtones, voir J. Savary et P.-L. Savary, *Dictionnaire universel de commerce...*, p. 326.

¹⁵⁴ Annette de Stecher, « Les arts wendats au service de la diplomatie et de la traite », *Recherches amérindiennes au Québec*, 44, 2-3 (2014).



Figure 7. Mocassin Hurons-Wendat (1840-1860) et *Un Huron-Wendat de Lorette* (Cornelius Krieghoff, c. 1855).

Source : Musée McCord, ME982X.519.1-2; M967.100.9

D'autres exemples montrent que dans les échanges, les Wendat ont vendu et acheté non seulement de l'étoffe brute, mais aussi du prêt-à-porter, comme des capots (« combien t'a coûté v.g. ce capot? *Tao't ioeren d'achiatenninnon?* ») et des chemises (« as tu acheté cette étoffe, chemise v.g. *sendi8harichiai* »), tout comme, probablement, des manches sauvages ou des bas de traite (offrant confort et chaleur lorsque portés avec des mocassins¹⁵⁵. On trouve aussi des références à des mitaines, des ceintures, des bonnets et des souliers français ou contenant des pièces françaises (« ne sont pas doublée v.g. d'étoffe *stan ta te8a'k8âcha* »), les souliers faisant d'ailleurs l'objet de nombreuses entrées

¹⁵⁵ Ms. 60, f^{os} 82 r^o et 4 r^o. L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 153; J. A. Hanson et G. D. Potter, *Clothing & Textiles of the Fur Trade...*, p. 113. Pour des exemples d'inventaire, surtout des chemises de traite, voir P. Tomczyszyn, « Le costume traditionnel... ». Certains capots dans la colonie étaient de cuir (B. Audet, *Le costume paysan...*, p. 38.) Ce livre donne aussi un estimé, selon les registres après décès, du prix des vêtements des Français.

dans les manuscrits¹⁵⁶. Le prêt-à-porter pouvait venir de France ou de la colonie. Jusqu'en 1676, au moins, il était interdit de faire fabriquer des marchandises de traite dans la colonie : tout devait venir de la métropole. Cela changea par la suite, puisqu'en 1685, le gouverneur Denonville, Jacques-René de Brisay, marquis de Denonville informait la cour française que les femmes de la colonie étaient occupées, l'hiver, à fabriquer des chemises et des capots pour la traite, et qu'en 1706, les livres de comptes de certains marchands montrent qu'ils faisaient produire chemises, capots et autres vêtements de traite, en plus d'en importer¹⁵⁷. Le prêt-à-porter est d'ailleurs apparu à Montréal précisément pour la traite des fourrures.

Les étoffes et les habits étaient utilisés longtemps, ce qui était aussi le cas dans les cultures européennes, où les vêtements usés, une fois transformés, avaient encore de la valeur¹⁵⁸. Les Wendat gardaient peut-être leurs étoffes gâtées, tout comme les Français, qui pouvaient avoir de la difficulté à se procurer assez de toiles et de serges à bon prix¹⁵⁹. En effet, même si le vocabulaire suggère qu'il était possible d'acquérir assez d'étoffe pour se vêtir (« *eiâtaerik de , enhðara* jauray assez de toffe p[ou]r mhabiller »), on pouvait en

¹⁵⁶ Ms. 60, f° 350r°. Pour d'autres entrées sur les souliers, voir le ms. 60 f°s 211 v° et 350-351. Les marchands de Montréal, entre 1680 et 1720, avaient bien un petit stock (deux pour cent) de souliers ou de sabots (L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 151).

¹⁵⁷ Suzanne Gousse et André Gousse, *Lexique illustré du costume en Nouvelle-France, 1740-1760* (Chambly, Fleur de Lyse, 1995); J. A. Hanson et G. D. Potter, *Clothing & Textiles of the Fur Trade...*, p. 109. Voir aussi Jan Noel, « N'être plus la déléguée de personne : une réévaluation du rôle des femmes dans le commerce en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 63, 2-3 (2009-2010).

¹⁵⁸ Par exemple, « vieux capot, vieux drap, vieille couverture faite depuis long temps idem » (Ms. 60, f° 48 r°). Pour l'utilisation et la réutilisation des étoffes et des vêtements, voir entre autres Alexandra Palmer et Hazel Clark, dir., *Old Clothes, New Looks: Second Hand Fashion* (Oxford, Berg, 2005); Beverly Lemire et Giorgio Riello, dir., *Dressing Global Bodies: The Political Power of Dress in World History* (Abingdon, Routledge, 2019).

¹⁵⁹ On peut notamment lire « la couverture est pleine de fientes » dans le Ms. Potier 1751 (p. 4). On trouve dans les inventaires de Nouvelle-France des références aux vêtements qui étaient pleins de trous, déchirés ou réparés, certains mangés par les rats ; même ces tissus étaient gardés dans la garde-robe des civils (P. Tomczyszyn, « Le costume traditionnel... », p. 286. Voir aussi B. Audet, *Le costume paysan...*, p. 26-27.

manquer (« il n’y a pas assez d’étoffe *stan te aeri*¹⁶⁰ »). Cette utilisation à long terme et le manque de blanchissage des habits a révolté plusieurs Européens, comme sœur du Plessis de Sainte Hélène citée plus haut, qui, en décrivant la chemise portée par des hommes, indique qu’« ils la portent jusqu’à ce qu’elle soit usée en sorte qu’elle est noire et grasse à faire mal au cœur¹⁶¹ ». Les Français de la colonie ne lavaient pas souvent leurs vêtements non plus, du moins pas dans les classes populaires¹⁶². Mais on trouve aussi dans les manuscrits des entrées pour « *henharo’chon8as* il nettoy[e] la chemise », « *ata ik8aroharesenniha* viens me laver ma couverture » ou encore pour « blanchir v.g. le linge *en8harohare*¹⁶³ » ou la chemise. Les remarques des auteurs sur cet aspect de l’hygiène relèvent donc peut-être davantage d’une vision de l’élite des personnes considérées comme de rang inférieur. Depuis le XVII^e siècle, en Europe, explique Sophie White, la notion de propreté s’appliquait plus au lavage des vêtements qu’à celui du corps¹⁶⁴. Ainsi, les Autochtones se nettoyaient le corps. Mais pour les colons, avoir des vêtements blancs signifiait être propre et même être « correct, approprié ». Ainsi, pour être propre selon les critères européens, il fallait des vêtements de rechange (le temps de faire laver les autres vêtements), ce qui n’était pas le cas de tous. Les Wendat étaient conscients, semble-t-il, de cette norme française.

¹⁶⁰ Codex Ind 12, f^o 100 r^o; ms. 60, f^o 130 r^o. Aussi dans le ms. Potier 1751, p. 146.

¹⁶¹ Archives jésuites en France, GBro173-01, Seconde lettre de la soeur du Plessis de Ste Helene à Mme Hequet de Villiers à Aberville, de l’hôtel-Dieu de Québec, octobre 1723.

¹⁶² Archives jésuites en France, GBro173-01, Seconde lettre de la soeur du Plessis de Ste Helene à Mme Hequet de Villiers à Aberville, de l’hôtel-Dieu de Québec, octobre 1723; J. A. Hanson et G. D. Potter, *Clothing & Textiles of the Fur Trade...*, p. 63. B. Audet, *Le costume paysan...*, p. 107.

¹⁶³ Ms. 62, quatrième partie, p. 20; ms. Potier 1751, p. 246 ; ms. 60, f^o 34 r^o.

¹⁶⁴ Sophie White, *Wild Frenchmen and Frenchified Indians: Material Culture and Race in Colonial Louisiana* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012), p. 191.

Alcool

« Si quelqu'un va a Quebec quil nous avertisse p[our] q[ue] no[us] lui donnions emission *Tsa'ten de te, iatontari, e ebet aionχiaten'doton aiaχiehien*¹⁶⁵ ». Un élément qui se retrouve presque exclusivement dans le ms. 60 concerne l'achat d'« eau de vie *aβe, atsiβa, en* » ou « de la biere. boisson *otsitsa* », plus précisément à Québec (le même terme, *otsitsa*, signifie aussi « des fleurs »; il serait intéressant de creuser la relation entre les deux sens¹⁶⁶). Les jésuites surveillaient ainsi les déplacements dans la ville, considérée comme l'épicentre du danger : « q[ue] tes camarades ivrognes ne s'arretent pas a québec *ennon' chien Te, iatontari, e* », « ils boiront quand ils seront arrivé a québec *ehotinde'kβachonia Te, iatontari, e ehatïon* ») – quoique selon une entrée, toutes les maisons françaises étaient suspectes (« ils vont cherchant a boire là ou s[on]t les habitans François *hondichia, ihatie d'aβen d'ennion, enhak enda, ratie*¹⁶⁷ »). La consommation d'alcool avec d'autres Autochtones et à l'invitation d'aubergistes était aussi dénoncée par d'autres sources, comme les archives judiciaires¹⁶⁸. Ainsi, aux Wendat qui devaient se rendre à la ville, on demandait : « vas droit chez no[us] a quebec *ti satiâta' k tetia, iondaon te, iatontari, e*¹⁶⁹ ». Ce chez-nous était sûrement la maison jésuite, dont plusieurs résidents apparaissent dans le dictionnaire, comme « le P[ère] sup[érieur]r de québec *a' chiendase* » ou « Michel portier du college *enstia, i*¹⁷⁰ ». Ainsi, autant le supérieur de la mission que l'humble portier avaient reçu des noms wendat et étaient en contact avec les visiteurs de Lorette. Ces jésuites de la ville étaient également vigilants : « c[om]bien y a t il de tems que tu es ici? dit on a

¹⁶⁵ Ms. 60, f^o 26 r^o.

¹⁶⁶ Ms. 60, f^{os} 104 r^o, 33 r^o et 152 r^o.

¹⁶⁷ Ms. 60, f^{os} 19 r^o et 37 r^o.

¹⁶⁸ A. Beaulieu, S. Béreau et J. Tanguay, *Les Wendats du Québec...*, p. 92.

¹⁶⁹ Ms. 60, f^o 103 r^o.

¹⁷⁰ Ms. 60, f^o 241 r^o.

un sauvage qu'on trouve a quebec v.g. *θo iondetsi de χ' ichies*¹⁷¹ ». Les Wendat devaient supporter ces interrogations et rassurer les missionnaires : « Je vais a Québec, c'est seulement un petit voyage *Te, iatontari, e a, et a, e'tonh8a8a θo ara, te8enta, ek iθochien* », « ne crains pas qu'il y ait du danger pour moi allant a la ville. Je ne boirai pas *Enno' nchien te stonhiandiisen. (Kannonhiandiitsindi, f. diisen*¹⁷² ».

La boisson a fait partie des échanges depuis les débuts de la traite avec les Français. Elle était donnée ou échangée lors des rencontres avec les marchands et, plus tard, vendue par les habitants¹⁷³. Catherine Ferland, qui a étudié la consommation de boisson au Canada, n'a pas trouvé de trace de consommation d'alcool par les Wendat de la région de Québec, sauf à la Jeune-Lorette, où elle note une attitude de méfiance par rapport à l'alcool¹⁷⁴. Les jésuites étaient d'ailleurs contents de relocaliser la mission de Notre-Dame-de-Foy à Notre-Dame-de-Lorette pour, entre autres, mieux isoler la communauté des colons, qui échangeaient brandy contre fourrures¹⁷⁵. Lors de la bénédiction de la chapelle de Notre-Dame-de-Lorette, d'ailleurs, les Wendat ont reçu un « contrat de concession pour les terres », mais seulement à condition de « ne point prendre de boissons par excès, et que ceux qui s'enivrèrent dorénavant seront chassés de Lorette et perdront leurs champs, quelque travail qu'ils pussent avoir fait¹⁷⁶ ».

¹⁷¹ Ms. 60, f^o 357 r^o.

¹⁷² Ms. 60, f^{os} 11 r^o et 88 r^o.

¹⁷³ T. Wien, « Le Pérou éphémère... », p. 184, note 178. Voir aussi B. M. White, « The Trade Assortment:... », p. 126; J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 167.

¹⁷⁴ Catherine Ferland, « Bacchus en Canada. Boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France, XVII^e-XVIII^e siècles », thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 2004, p. 483-486.

¹⁷⁵ J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 181.

¹⁷⁶ *Relation des jésuites* citée dans M. Clair, « Une chapelle... », p. 29.

Les entrées du ms. 60 montrent toutefois que la consommation d'alcool se faisait néanmoins à un certain degré. Les jésuites qualifiaient déjà l'alcool « d'ennemy domestique » au début des années 1660, mais seul le ms. 60 en dénonce régulièrement la consommation et tient un discours moralisateur¹⁷⁷. Par exemple, au sujet d'un chef, un dictionnaire rapporte qu'« il deshonore sa capitainerie par son ivrognerie *aharihôka d'ô'kaot*¹⁷⁸ ». Pourquoi ces remarques? Peut-être parce que les jésuites qui ont écrit ces dictionnaires reprenaient les dénonciations qu'ils faisaient en Europe. En France, en effet, à partir du XVII^e siècle, les autorités condamnèrent l'ivrognerie du peuple, même si les cas d'ivresse étaient rares¹⁷⁹. En Nouvelle-France, « les hommes et les femmes qui se [faisaient] missionnaires s'attendaient à découvrir les mêmes défauts qu'ils [avaient] l'habitude de combattre dans leur pays d'origine », dont le jeu et l'alcoolisme¹⁸⁰. Ainsi, les entrées du ms. 60 relatives à l'alcool sont peut-être dues à la proximité de Québec, où il était possible de s'en procurer, dans un contexte où il était considéré par les missionnaires comme une cause d'endettement et un élément destructeur du sens de la rationalité et de la frugalité qu'ils essayaient de développer chez les Autochtones¹⁸¹. L'impact de la boisson se faisait également sentir dans la communauté wendat, entraînant, selon les entrées des missionnaires, une pauvreté communautaire ou personnelle : « il a bû tous les colliers du fisque [trésor commun du village – sans traduction] »; « ton père a bû ce dont tu te serois

¹⁷⁷ T. Wien, « Le Pérou éphémère... », p. 171.

¹⁷⁸ Ms. 60, f^o 48 r^o. Le P. Louis d'Avaugour parle, sans le nommer, d'un capitaine tué dans une bataille qui pourrait correspondre à l'homme dont il est question dans l'entrée : « Ce capitaine avoit autrefois demeuré à Laurette, mais ses ivrogneries incorrigibles l'en avoient chassé depuis quelques années » (Archives jésuites en France, GBro166-06, Copie d'une lettre de la Mission de Laurette envoyée par le P. Louis Davaugour au R.P. Germain, supérieur général des missions de Canada, 8 octobre 1710).

¹⁷⁹ Thomas Edward Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris* (Princeton, Princeton University Press, 2014), p. 203-204.

¹⁸⁰ D. Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 306.

¹⁸¹ David Murray, *Indian Giving: Economies of Power in Indian-White Exchanges* (Amherst, University of Massachusetts Press, 2000), p. 26.

fais des souliers *haße'âti de hia ,isten d'aesâra' kondinn ' en* »; « il a consommé (épuisé) ses meubles v.g. a boire *hatondota ,asti* »; « *haßerati doðhistaðen ,ehen* il a bû tout son argent¹⁸² ».

La vente d'alcool en Nouvelle-France a d'ailleurs été soumise à différentes ordonnances, plus ou moins respectées. Seuls les Français étaient tenus responsables de leur mauvais comportement en cas d'ivresse, et ils pouvaient même être excommuniés si on les surprenait à traiter des boissons enivrantes avec les Autochtones, quoique cette menace n'ait guère fonctionné¹⁸³. En 1676, le Conseil souverain ordonna que les Autochtones soient punis pour le vol et l'ébriété, et en 1683, on menaçait d'emprisonnement les Autochtones s'ils étaient intoxiqués et impliqués dans des « actions indécentes¹⁸⁴ ». Ainsi, à la fin du XVII^e siècle, ils étaient comme les Français tenus coupables par les autorités coloniales s'ils s'enivraient¹⁸⁵. C'est peut-être l'une des raisons derrière cette entrée : « on la mis en prison, on a fermé la porte sur lui *ahonannhoton*¹⁸⁶ ». Si cette phrase s'appliquait à un Wendat, il est toutefois probable, comme le montre Jan Grabowski pour Montréal, qu'il ne soit pas resté longtemps en prison et en soit sorti, selon le « crime » commis, en acceptant de collaborer avec les autorités, par exemple en dénonçant les taverniers.

¹⁸² Ms. 60, f^{os} 367 r^o et 37 r^o; Codex Ind 12, f^o 12 v^o.

¹⁸³ R. M. Carpenter, *The Renewed, the Destroyed, and the Remade...*, p. 65-66; Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 48, Journal des Jésuites, 1645-1668, p. 156 et 164. Par ailleurs, certains Français abusaient également de l'alcool et étaient parfois sévèrement punis pour le mauvais exemple qu'ils donnaient.

¹⁸⁴ Jan Grabowski, « French Criminal Justice and Indians in Montreal, 1670-1760 », *Ethnohistory*, 43, 3 (1996), p. 408-409.

¹⁸⁵ T. Wien, « Le Pérou éphémère... », p. 171; C. Ferland, « Bacchus en Canada... », p. 459.

¹⁸⁶ Ms. 60, f^o 297 r^o.

Encore au début du XVIII^e siècle, la vente d'alcool aux Autochtones était vivement dénoncée, comme le fait de manière fort explicite le P. Louis d'Avaugour. Ce dernier a soumis, en 1710, après quelques mois passés à la Jeune-Lorette, un rapport à son supérieur, le P. Germain. Pour d'Avaugour, les Wendat de Lorette respectaient leur promesse faite à Marie, même quand ils se rendaient presque quotidiennement à Québec :

[...] ils y rencontrent ordinairement d'autres Sauvages qui les invitent à boire, et une troupe d'ames venales de cabaretiers les sollicitent fortement a entrer chez eux; mais depuis cinq ans que je suis dans cette mission¹⁸⁷, je n'en ay jamais veu aucun, je ne dis pas jure, mais qu'on ait peu decouvrir qui ait beu un seul coup d'eau de vie, ny chez les marchands ny chez les cabaretiers, ny parmy les Sauvages d'autre mission; et lorsque les françois pour les engager a boire leur disent qu'il n'y a point de peché a boire un petit coup, ils repondent avec liberté, mon frere ce que tu dis est vray, mais nous avons promis a Marie de ne pas boire mesme un seul coup, et cela en satisfaction des exces que nous avons fait autrefois en cette matiere¹⁸⁸.

Plus que religieux, l'ivrognerie était un problème politique et économique selon le P. d'Avaugour, car, disait-il, les Autochtones devenus insensibles à la religion à cause de l'ivrognerie iraient sûrement chez les Anglais où les produits étaient abondants et bon marché. En plus d'en parler comme d'un produit d'échange entre Wendat et Européens, le ms. 60 sous-entend peut-être ainsi que l'alcool a engendré une problématique économique.

Les entrées du ms. 60 pourraient aussi refléter une situation qui s'est produite dans les années 1690, soit au moment présumé de la rédaction du dictionnaire. La lettre de d'Avaugour citée plus haut mentionne les « exces que nous [Wendat] avons fait autrefois en cette matiere ». Quels excès? En 1691, le P. Michel-Germain Decouvert fut nommé à la mission de Lorette. Il déplora qu'à cause des pèlerins et des vendeurs d'eau-de-vie, « le

¹⁸⁷ Le *Dictionnaire biographique du Canada* indique qu'il n'était dans la mission de Lorette que depuis quelques mois avant de rédiger cette lettre ; les cinq ans dont parle le père dans cette citation se réfèrent donc probablement à la mission de la Nouvelle-France, quoique là encore, les dates ne concordent pas avec celles données par le *Dictionnaire*.

¹⁸⁸ France, GBro166-06, Copie d'une lettre de la Mission de Laurette envoyée par le P. Louis Davaugour au R.P. Germain, supérieur général des missions de Canada, 8 octobre 1710.

village [était] maintenant fort détraqué, souillé d'ivrognerie et d'impureté », ce qui aurait décidé le missionnaire à déménager la mission de la Jeune-Lorette, plus loin de Québec¹⁸⁹. On trouve en effet, dans le ms. 60, des entrées telles que « cessés d'apporter la bouteille, de faire boire les autres *aeskðăka de etiskðasetenhaðis, etsichaðandik (a'chaðandi)*¹⁹⁰ ». Selon Lise Puyo, cette crise aurait pu être la raison de l'envoi à Notre-Dame-des-Ardilliers, en France, d'une ceinture de wampum vers 1716. Les oratoriens de Saumur ont d'ailleurs répondu au don du wampum par une lettre disant aux Wendat de rester fidèles aux robes noires, de ne pas prendre de boisson et de s'éloigner des « sauvages infidèles¹⁹¹ ». Il semble donc que dans le cas du ms. 60, la présence de multiples entrées sur l'alcool s'explique par une situation particulière dans la mission de Notre-Dame-de-Lorette, qu'un jésuite en particulier a cru bon de souligner, en plus de faire partie d'une plus large dénonciation de l'ivrognerie, tant chez les Autochtones que chez les Français. On ne sait toutefois pas pourquoi les Wendat prenaient de la boisson : leurs raisons et leur point de vue sur la situation ne se sont pas retrouvés sous la plume des missionnaires. On ne sait pas plus si les accusations d'ivresse sont fondées, et si oui, à quel point. On a ici un bon exemple de la manière dont le contexte social (et l'auteur) influence la rédaction des manuscrits, ajoutant une couche de complexité à l'utilisation de ces derniers.

Autres biens et services échangés

Les armes et les étoffes étaient loin d'être les seuls objets échangés avec les Français. Différents types de nourriture l'étaient également : du poisson (dont de l'anguille), du blé

¹⁸⁹ Karin Vélez, « Les voyages outre-mer d'un nom : de Loreto en Italie à la Jeune-Lorette au Canada », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64, 3-4 (2011), p. 138.

¹⁹⁰ Ms. 60, f° 40 r°.

¹⁹¹ Lise Puyo, « Tisser face au chaos... »

ou du pain¹⁹². Si plusieurs animaux européens se retrouvent dans les dictionnaires, comme le cheval, la poule ou le porc, seul le bœuf est clairement présenté comme un achat : « Acheter de quelq'un. j'ai acheté des bœufs *aðandi. xeâtaðandi tsondarenta*¹⁹³ ». Divers objets autochtones pouvaient aussi être vendus ou achetés, montrant leur utilité dans les transports personnels et militaires, très certainement pour les Français : canots, gomme (de sapin, pour étanchéifier et colmater les canots), traînes et raquettes¹⁹⁴ :

achete ma traîne *taroçhaðas*

Les François achettent encore v.g. de la gomme? *oç ont ennonhðe d'ê' nnion çenhak?*
 c[om]bien vaut la paire de souliers sauvages *taoç t iøerha n'ontataç kðaðas de tseäç sat.*
 c[om]bien vaut la paire de raquettes? *Taoç iøerha n'ontatennionraðas de tseäç sat?*¹⁹⁵

Ce type d'artisanat utilisé pour le commerce est d'ailleurs mentionné dans une lettre de l'intendant Jacques Raudot écrite en 1710, alors que les Wendat vivaient à la Jeune-Lorette : « C'est de leur travail qu'ils font la vente de gibier, de poisson, de canots, d'avirons et gomme et enfin tout ce qu'ils peuvent faire et dont le bon emploi qu'ils font de leur argent les fait subsister sans être à la charge de Sa Majesté¹⁹⁶. » Le tabac – importé – et les calumets sont d'autres objets mentionnés dans un contexte de transaction¹⁹⁷. Le

¹⁹² Par exemple, « achete de moi de l'anguille » (ms. 60, f^o 4 r^o). Comme point de comparaison, en 1646 à Sillery/Kamiskouaouangachit, 100 anguilles se vendaient pour un demi-écu (J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 65. Pour le blé et le pain, on trouve notamment : « combien as tu acheté de monot de blé »; « Achete moi v.g. du pain item » (ms. 60, f^{os} 226 r^o et 4 r^o). Les Wendat cuisinaient aussi du « pain » à base de « blé d'Inde » (maïs) : il faudrait voir, au moyen d'une analyse linguistique, quelle est la proportion de l'alimentation à base de maïs et celle à base de blé pour comprendre (avec le reste des entrées sur l'alimentation) les changements apportés à la diète traditionnelle des Wendat. La thèse de Renée Girard (Université McGill) qui porte sur l'alimentation de contact en Amérique du Nord va approfondir ce sujet.

¹⁹³ Ms. 60, f^o 4 r^o.

¹⁹⁴ « The Huron-Wendat also played an important role supplying the French military. Between October 1745 and October 1747 the community sold at least 338 sleds, 250 snowshoes, 125 paddles, and 75 canoes » (T. G. M. Peace, « Two Conquests... », p. 252. Pour le canot, on trouve par exemple : « voila le prix de mon canot » (ms. 62, troisième partie, p. 45).

¹⁹⁵ Ms. 60, f^{os} 4 r^o et 372 r^o.

¹⁹⁶ Antoine-Denis Raudot, cité dans A. Beaulieu, S. Béreau et J. Tanguay, *Les Wendats du Québec...*, p. 82. Voir aussi le chapitre 3 du même ouvrage pour une description des autres produits vendus par les Wendat, comme le capillaire et le ginseng.

¹⁹⁷ Ms. 60, f^o 4 r^o; Codex Ind 12, f^o 22 r^o; Gilles Havard, *Empire et métissages Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715* (Sillery- Paris, Septentrion-Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2003), p. 576.

vermillon, un pigment de Chine servant à teindre ou à peindre, était aussi une monnaie d'échange (« je vais acheter du vermillon *8enta axe8andihe*¹⁹⁸ »).

Ces derniers exemples – nourriture, animaux, moyens de transport, tabac et pigments – étaient décrits dans les dictionnaires dans un contexte commercial (avec mention de prix, d'achat, d'échange). Ils n'étaient évidemment pas les seuls biens mis en circulation par la traite, les cadeaux ou l'aide de première nécessité entre Français et Autochtones. Ciseaux, bagues, couteaux, miroirs, haches en fer, rassades (grains de verre) ou clous par exemple, se trouvent traduits en wendat dans les manuscrits¹⁹⁹. Il ne faut pas non plus oublier de mentionner les chaudières ou pots de métal, qui comptaient pour quatre à cinq pour cent de la valeur des stocks des marchands et qui composent une section thématique dans le Codex Ind 12²⁰⁰. Toutes ces marchandises pouvaient être utilisées pour leur fonction première, celle à laquelle les Européens les destinaient – la chaudière, pour cuisiner, par exemple –, mais les Autochtones refaçonnaient régulièrement ces articles ou les utilisaient de manière créative, quoique les dictionnaires n'en fassent pas mention.

¹⁹⁸ Ms. 60, f° 375 r°. Le vermillon est également dans la liste d'objets destinés à la traite dans le *Dictionnaire universel de commerce* de Savary. Voir aussi D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 384.

¹⁹⁹ Voir, par exemple, ms. 62, première partie, p. 21; ms. 60, f° 29 r°; ms. Potier 1751; p. 84; ms. 60, f° 227 r°; Codex Ind 12, f° 6 r°.

²⁰⁰ L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 156.

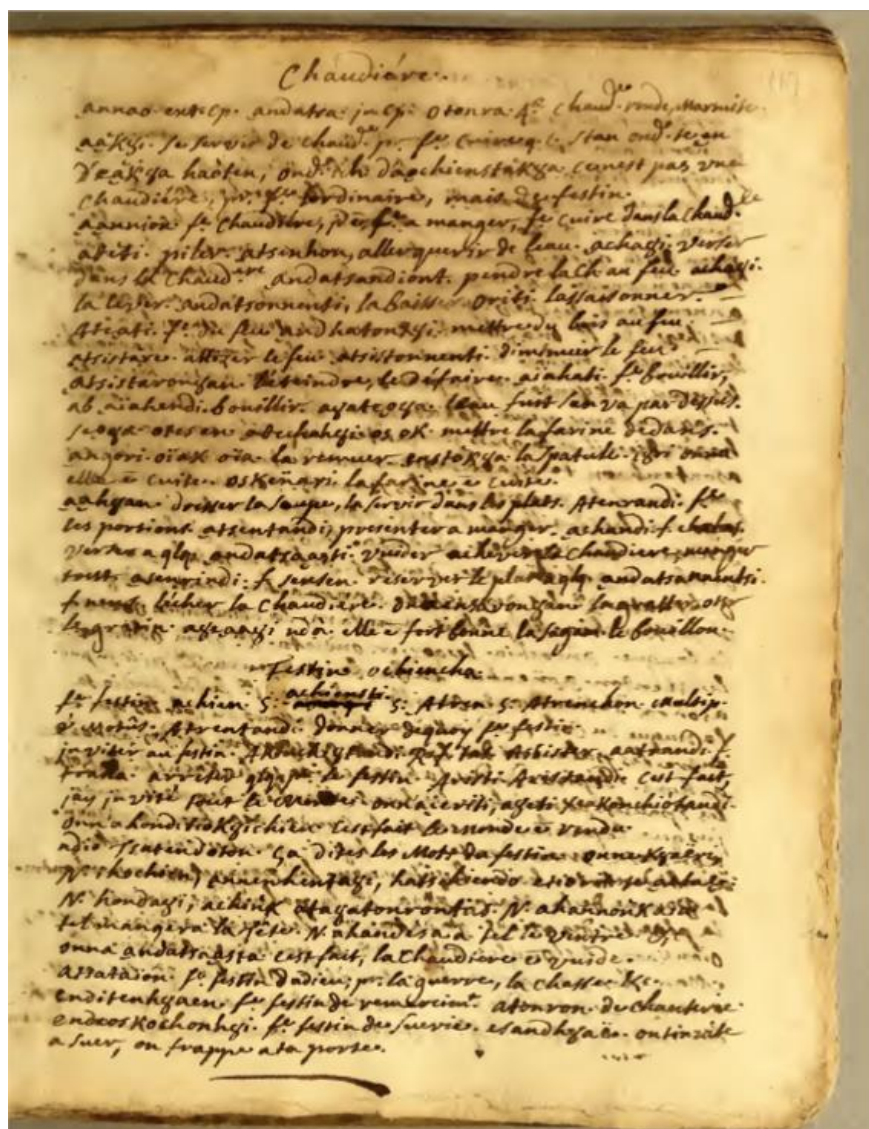


Figure 8. « Chaudière » et « Festins » dans le Dictionnaire français-huron (c. 1697)
 Source : John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12, f° 177 r°

En plus d'acquérir des biens, on pouvait payer, à Lorette, pour un service religieux particulier : « *achietek eaxiatrendaen has n' onxiatontion N. sao pena ghen ehoonti, v. ihotion onnonchiato, e' tie bahia iðensa, e. n[ou]s ferons demain un service pour les Enfants d'un tel, qui a donné à léglise six francs* », « je te donne ceci v.g. ce capot pour prier pour la defunte *xo'ndaie echiatiendaenta' k8en*²⁰¹ ». Dans le premier cas, il n'est pas impossible

²⁰¹ Codex Ind 12, f° 122v°; ms. 60, f° 120 r°.

que ce fût pour un enfant français, puisque plusieurs colons allaient à la chapelle de Lorette. Toutefois, les Wendat avaient eux aussi de l'argent et auraient également pu commander la messe; c'est probablement l'un d'eux qui donne le capot dans le second exemple.

L'argent pouvait aussi servir à louer les services de quelqu'un. Ainsi, non seulement les Wendat pouvaient recourir aux services des Français (probablement) en les payant (« il dit quelle me donne 3 sous marqué pour ma peine, recompense de ce que je recoudrai la chaudiere *ihatonk aon*, *ennhât achink iðhista e de endâtsandii* »), mais les Wendat étaient également payés pour leurs services aux Français (« un françois te loue, il dit que tu lui passe une peau *ahiannhaha d'hannion*, *enhak*, *d'ihatonk*, *âha*, *osen*²⁰² »). Ces deux exemples fournis par les dictionnaires ne permettent toutefois pas d'extrapoler le nombre de services de ce genre. Ils ne semblent pas faire référence à des salariés, mais plutôt à des engagements ponctuels avec, semble-t-il, la présence d'un interprète (« il dit que »), peut-être le jésuite qui écrit.

Évaluation des prix et négociations

Plusieurs des articles cités plus haut ont dû être échangés lors de cérémonies ou de manière informelle, mais les dictionnaires ne mentionnent pas ces contextes. Toutefois, ils nous permettent d'avoir une idée des négociations entourant les transactions d'objets dans un cadre plus commercial. En effet, dans plusieurs entrées, on trouve le mot « acheter », qui est, selon la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, le fait d'« [a]cquerir quelque chose à prix d'argent », différent de troquer, « [e]schanger, donner

²⁰² Ms. 60, f^{os} 266 r^o et 312 r^o.

en troc »²⁰³. Si le coût de la peau de castor était soumis à différentes règles (et impliquait différents produits), les manuscrits montrent qu'il y avait une négociation entre Wendat et Français²⁰⁴.

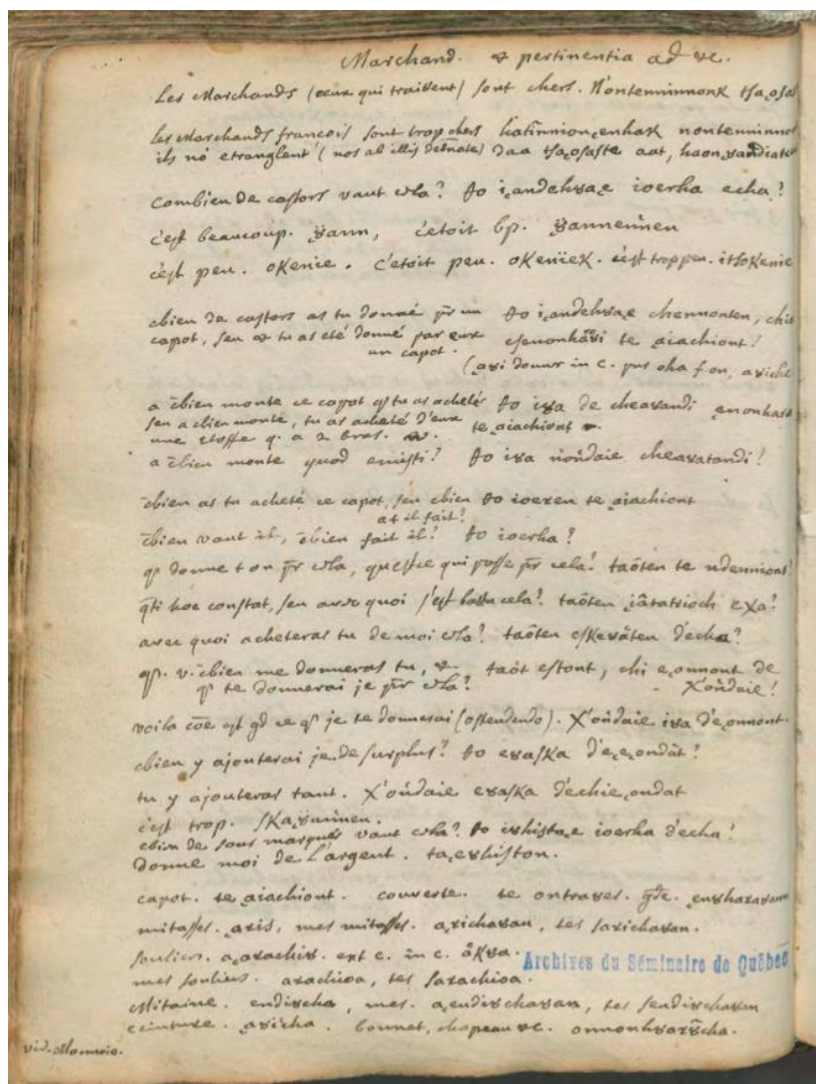


Figure 9. Section « Marchand » (avec note « vid. Monnoie ») dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1693)

Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60, f° 211 v°

²⁰³ Académie française, « acheter » et « troquer », *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2 (Paris, J. B. Coignard, 1694), accessible sur le site de University of Chicago: The ARTLF Project, *Dictionnaires d'autrefois*, <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>.

²⁰⁴ Voir le tableau dans D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 375.

Les dictionnaires ne présentent pas de vrais dialogues, mais comme Murray (qui étudie plusieurs vocabulaires de langues autochtones), j'ai tendance à voir dans certaines sections thématiques ce qui aurait pu être une négociation, ou du moins des phrases que les jésuites entendaient assez souvent dans ce contexte²⁰⁵. Ainsi, dans la section « marchand » du ms. 60, on trouve ce qui est presque une conversation :

avec quoi acheteras tu de moi cela? *Taôten eskeða'ten d'echa?*
 Combien me donneras tu, q[ue] te donnerai je p[ou]r cela? *Tao't estont, chi e, onnont de χ'on daie?*
 Voilà combien est grand ce que je te donnerai (ostendendo) *χ'on' daie iða d'e, onnont combien y ajouterai je de surplus? O eðaska d'e, e, ondât?*
 Tu y ajouteras tant *χ'on' daie eðaska d'echie, ondat*
 c'est trop *ska, ðan'ner*²⁰⁶.

Les Wendat négociaient ainsi les articles qu'ils désiraient, en se référant à leur culture et celle du commerce français. Une entente était ensuite conclue pour un ou plusieurs articles (« a combien monte tout ce que tu as acheté *taoten tendennions?*²⁰⁷ »). La transaction n'était pas toujours bonne : « R. on m'a trompé, on m'a vendu trop cher quelque chose je ne sais pas traiter *aon, endi, onroia, [alie]*²⁰⁸ ». Après coup, il arrivait parfois – comme aujourd'hui – qu'on se rende compte que la transaction était quelque peu frauduleuse : « tu m'as trompé en achetant de moi v.g. mon canot *askeñdi, onroia donn'askatenninnont*²⁰⁹ ». Il faut dire que le point de vue des Français et des Wendat était différent. Traditionnellement, ces derniers n'accumulaient pas de biens matériels, sauf pour les redistribuer et ainsi gagner en prestige. De plus, les échanges avec leurs alliés consistaient à satisfaire les besoins des deux parties, et non à faire un profit. Les Français, au contraire, commençaient à

²⁰⁵ L. J. Murray, « Vocabularies of Native American Languages... », p. 590-623.

²⁰⁶ Ms. 60, f° 211 v°. Voir aussi Codex Ind 12, f° 121 v° pour des entrées semblables.

²⁰⁷ Codex Ind 12, f° 121 v°.

²⁰⁸ Ms. 60, f° 82 r°.

²⁰⁹ Ms. 60, f° 368 r°.

s'intégrer dans une économie de marché; les transactions étaient alors de plus en plus guidées par le prix du marché et séparés des relations sociales²¹⁰. Dans ce contexte, les tensions étaient inévitables.

Ce que les dictionnaires laissent entrevoir, c'est que les Wendat trouvaient la plupart du temps des raisons de critiquer les prix français, peut-être parce qu'il y avait variation de prix en fonction du marché européen. Ainsi, « vendre cher. *asaste. osaste*, cela e[st] cher²¹¹ » revient régulièrement. Les marchands étaient particulièrement visés par ces critiques (« les marchands françois sont trop chers ils n[ou]s estrangent *hatinnion, enhak nontenninnot daa tsa, osaste aat, haon, gandiat[?]*²¹² »). Si exprimer leur insatisfaction était peut-être un moyen pour eux d'obtenir de meilleurs prix, les Wendat n'étaient pas les premiers ni les seuls à le faire; déjà au temps de Champlain, certains Nêhiraw étaient mécontents des prix élevés exigés par les marchands de Québec²¹³. Les marchands ont alors dû se plier, en partie, aux rituels d'échange et de générosité, tout comme les Wendat ont rapidement compris la logique des Européens²¹⁴. Il y avait des exceptions aux critiques, comme « *otsannen*, cela est bon marché²¹⁵ ». Selon Richard White, cette notion de « bon marché », pour les Autochtones, renvoyait d'une part à celui du juste prix pour les Français, et d'autre part à un prix qui ne variait pas selon le marché, puisque les transactions étaient faites dans le contexte d'une alliance²¹⁶. Les prix pouvaient aussi diminuer, ce qui était noté (et sûrement apprécié) : « le prix v.g. du blé va en diminuant. il valoit hier 6tt aujourd'hui

²¹⁰ R. White, *The Middle Ground...*, p. 97.

²¹¹ Ms. 60, f^o 108 v^o.

²¹² Ms. 60, f^o 211 v^o.

²¹³ B. G. Trigger, *The Children of Aataentsic...*, p. 433.

²¹⁴ D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 377-378.

²¹⁵ Codex Ind 12, f^o 108 v^o.

²¹⁶ R. White, *The Middle Ground...*, p. 115.

4. *Okeniânche*²¹⁷ » (ce qui indique par ailleurs que les Wendat se tenaient au courant du prix du blé, pour leur consommation). Autrement, certaines explications sur la cherté étaient données, comme dans le ms. Potier 1751 : « *asastekði* caus. : vendre cher pour telle cause... être cher pour telle raison *ondaie a asastekði* voila pourquoi ils vendent cher²¹⁸ ».

Des échanges différents : troc, porcelaine, monnaie, crédit, prêt sur gage et dons

Le troc représentait évidemment une part importante des échanges entre individus²¹⁹. Sans surprise, les peaux de différents animaux, comme l'orignal, occupaient une place privilégiée dans ce type de transactions, notamment contre des étoffes et des chaudières²²⁰. C'est surtout le castor – bien que leur surchasse ait entraîné une rareté – qui apparaît dans les manuscrits²²¹ :

No[us] achetons de l'étoffe avec du castor. *andehða axiðharaða' tandik.* (*aða' tandi.*

combien avoit il porté de peau de castor v.g. a quebec *þo i andehða'e ehohaonn'en*²²².

Quoique le recours à des peaux comme monnaie d'échange soit prédominant dans les dictionnaires, d'autres types d'articles pouvaient également être échangés, par exemple des aliments : « il veut avoir autant v.g. de blé qu'il donne de pois *ihðhe þo þo eðas*²²³ ». Les branches ou brasses de wampum ont également été utilisées dans le contexte des échanges,

²¹⁷ Ms. 60, f° 297 r°.

²¹⁸ Ms. Potier 1751, p. 190.

²¹⁹ Voir la section « marchandise » dans le Codex Ind 12, f° 121 v°.

²²⁰ Par exemple : « nous achetons leurs chaudières avec nos robes » (ms. Potier 1751, p. 157) ou « il n'a pas voulu acheter ma peau d'orignal » (ms. 62, troisième partie, p. 69). Pour des exemples de pelleteries d'animaux, voir « Peaux » dans le Codex Ind 12, f° 71 v°.

²²¹ Quatre cinquièmes des cargaisons de fourrures exportées du Canada au XVII^e siècle sont du castor, mais les autres types de pelleteries ont pris de l'expansion au XVIII^e siècle (L. Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal ...*, p. 140-147. Consulter aussi D. Delâge, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles... », p. 386.

²²² Ms. 60, f°s 4 r° et 266 r°.

²²³ Ms. 60, f° 263 r°.

mais les dictionnaires, même s'ils parlent « de la porcelaine. *onnonk̄ar̄θta* » n'y font pas explicitement référence²²⁴.

En plus des échanges de biens, les Wendat ont intégré, dans leurs transactions avec les Français, la monnaie de ces derniers, avec laquelle ils étaient familiers depuis au moins 1673²²⁵ : « combien vaut cela? *taotioerha*, v. *iatatrios echa? θo, andeh̄δa, e* de castors? *iθensa, e*. de francs? *iθhista, e* de sols *θo iθa; decheaθandi?*²²⁶ ». Que veulent dire les mots wendat concernant la monnaie française? Steckley indique que la racine *-θhist-* référerait aux écailles de poisson ou à l'écorce dure des grains de maïs avant de s'appliquer, après le contact avec les Européens, aux métaux, surtout au fer « *oθhista*²²⁷ ». Cette référence au fer :

can be contrasted with silver and gold, which the Huron encountered much less often, and which, when referred to, had the noun root incorporated into verbs that added description:

Monnoye [money] ... d'argent [of silver] *oθhistaienrat*, d'or [of gold] *Oθhistanoron* (FH1697)

In the former case, we have the noun root incorporated in the verb *-ienrat-* 'to be white' [...]. In the latter case, the verb is *-ndoron-* 'to be valuable, difficult' [...]²²⁸.

La monnaie était ainsi une nouveauté, dans la culture et dans la langue. Son utilisation (que je n'ai pas vue dans le ms. 62, le plus ancien) est intimement liée aux rapports avec les marchands, puisque le ms. 60 fait un renvoi « *vide marchand* » sous la section « monnoie » et vice versa. Dans ce manuscrit, non pas une, mais deux mains ont créé une thématique

²²⁴ Ms. 60, f° 285. J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 21-24. Mais on trouve, par exemple, « porcelaine je n'en ay point » (ms. 62, troisième partie, p. 82).

²²⁵ A. Beaulieu, S. Béreau et J. Tanguay, *Les Wendats du Québec...*, p. 97.

²²⁶ Codex Ind 12, f° 121 v°.

²²⁷ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. 177-179.

²²⁸ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. 178.

sur la monnaie qui mentionne, entre autres, un quarante, des sols, des sous marqués, une petite et une grande pièce d'argent²²⁹.

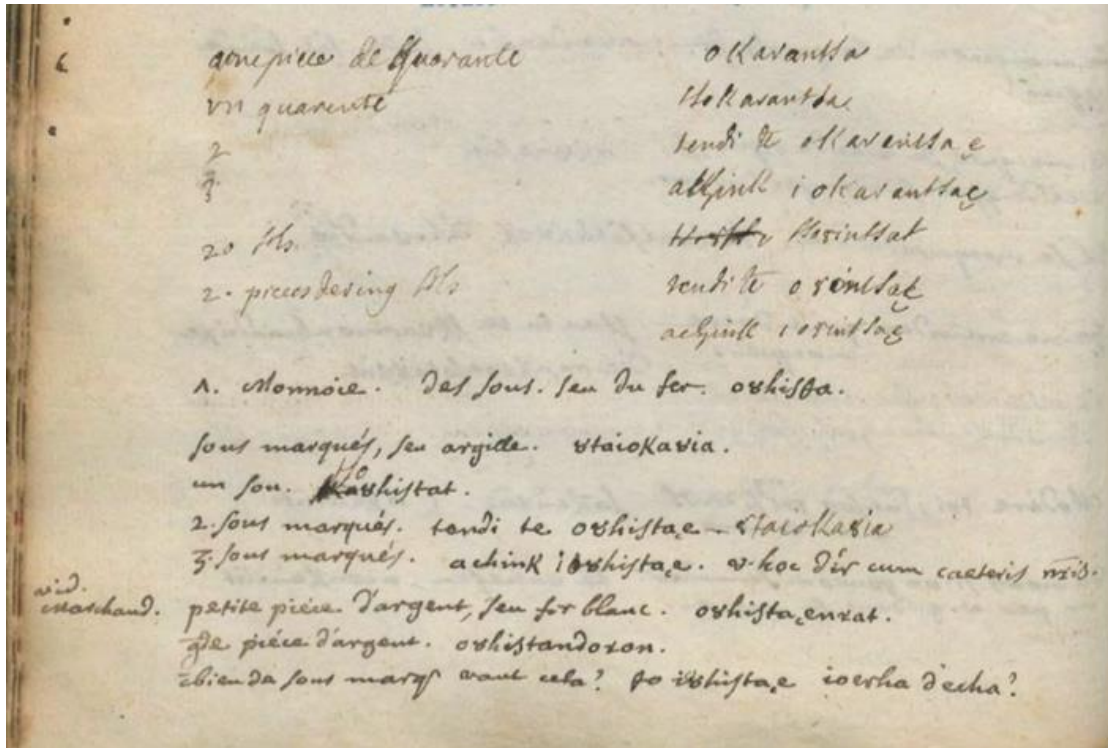


Figure 10. Section « Monnaie » dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1693)
 Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 60, f° 228 v°

Dans le Codex Ind 12, on trouve également des références dispersées à de la monnaie de papier (« monnoye [...] de papier, *ahiatoncha* ») et d'or (« dor *oðhistan doron* »), à des francs (« 4 francs *skandehbat* »), à des écus (« un écu *achink iðentsa e* ») et à des pistoles (« pistole. 10 francs. *A'sen iðensa e*²³⁰ »). De la lecture des manuscrits, il ressort que plusieurs types de monnaies étaient en circulation entre les mains des Wendat à la fin du XVII^e siècle, introduisant dans leur culture une nouvelle forme d'échange où ce n'était plus que des biens qui passaient d'une main à l'autre afin de satisfaire les besoins (toujours dans

²²⁹ Ms. 60, f° 228 v°. On trouve une section sur les nombres dans le ms. 60 (f° 241 v°) et dans le Codex Ind 12 (f° 124 r°).

²³⁰ Codex Ind 12, f°s 62 r° et 74 v°.

le contexte de relations sociales), mais des espèces de valeur variable qui servaient ensuite à acheter d'autres biens ou services. Selon leur prééminence dans les dictionnaires et selon les découvertes archéologiques, les sous marqués étaient probablement les plus utilisés²³¹. La monnaie a pu entrer dans l'économie des Wendat par le travail journalier, par la vente d'objets fabriqués par les femmes ou par les paiements du gouvernement pour la contribution militaire des hommes, pour ne nommer que ces exemples²³².

La monnaie, la porcelaine ou la fourrure pouvaient toutefois venir à manquer : « vas tu mandier du pain, argent [vc] par les [cols] a québec [?] *achiakθichiachiθstan' de*²³³ ». Pour remédier temporairement au problème, les Wendat, comme d'autres, pouvaient recourir au crédit²³⁴. Le jeu du crédit (« Crédit *araθandi* : R. *θas. ta, eraθas* fais moy crédit »), des dettes (« grosse dette *ahiatonchθann* ») et de leur remboursement (« voila la dette payée *onn' aθarehiaton, θa*²³⁵ ») se trouve surtout dans le ms. 60. Les manuscrits soulignent que l'écriture – nouvelle dans la culture wendat, comme la monnaie – était une composante importante de ce système de dette à l'européenne (« Endetté. Voyez dette. Crédit. Ecriture. *Honahiatondi*. Il doit b[eau]c[ou]p »), ce qui est renforcé par le fait que la racine *-hiaton-* signifie « écrire, marquer²³⁶ ». En Nouvelle-France, on pouvait non seulement avoir des dettes personnelles, mais aussi être tenu responsable de celle d'autres personnes (« on me charge des dettes des autres *on, ehiatonchaentandik*²³⁷ »). On le voit,

²³¹ Peter N. Moogk, « When Money Talks: Coinage in New France », *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, 12 (1988), p. 86.

²³² Allan Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France* (Montréal, Boréal, 1998), p. 58.

²³³ Ms. 60, f° 209 r°.

²³⁴ B. M. White, « The Trade Assortment:... », p. 122-123.

²³⁵ Codex Ind 12, f° 22 v°; ms. 60, f° 96 v°.

²³⁶ Codex Ind 12, f° 31 v°. Voir aussi le Ms. Potier 1751, p. 101. John Steckley, *A Huron-English/English-Huron Dictionary: Listing both Words and Noun and Verb Roots* (Lewiston, Edwin Mellen Press, 2007).

²³⁷ Ms. 60, f° 96 v°. Voir aussi le Codex Ind 12, f° 27 r°.

par exemple, en décembre 1701 au tribunal de la Prévôté de Québec, alors qu'à la requête de Jacques Grouard, serrurier, le forgeron Nicolas Doyon fut assigné afin de payer « au requérant la somme de ving huit livres » dues par « Nicolas Sauvage panis son Compagnon forgeron²³⁸ », sinon celui-ci allait devoir travailler pour le requérant jusqu'à l'extinction de sa dette.

En effet, pour différentes raisons, les Wendat ne pouvaient parfois pas rembourser leur créancier. Prenons un exemple de cas : un marchand fournit des biens à crédit à des Wendat, leur permettant d'aller chasser en hiver, attendant de recevoir les fourrures des animaux attrapés²³⁹. Si cette pratique impliquait d'abord un échange de dons, elle fut au fil du temps réinterprétée comme un prêt par les Français²⁴⁰. Il y avait toutefois toujours la possibilité qu'une mauvaise chasse rende impossible le remboursement complet de la dette ou des biens mis en gage²⁴¹. En effet, le prêt sur gage pour couvrir les dépenses et rembourser les dettes est une autre pratique qui se retrouve dans plusieurs entrées : « Elle dit, n[ou]s delivrerons apres n[ot]re chasse ce q[ue] nous allons mettre en gage *teaiaten'da8a'cha*²⁴² ». Notons ici le « elle », indiquant que c'est une femme qui a négocié l'affaire et qui va aussi à la chasse; les femmes, tant européennes qu'autochtones, prenaient en effet une part active dans le commerce²⁴³. Qu'est-ce qui était mis en gage? Selon les dictionnaires, à tout le moins, des wampums et des armes (« Je mets en gage v.g. je mettrai

²³⁸ BAnQ Québec, Fonds Prévôté de Québec, TL1,S11,SS2,D239, 12 décembre 1701.

²³⁹ Comme peut-être une chemise : on trouve « prete moi une chemise *seu* une etoffe mince » dans les entrées se rapportant à « gage » (ms. 60, f^o 162 r^o).

²⁴⁰ R. White, *The Middle Ground...*, p. 114.

²⁴¹ Par exemple, « c'est un mauvais payeur, il ne s'acquitte pas de ses dettes », « je ne sçauois payer ma dette, je n'ai point de quoi payer » (ms. Potier 1751, p. 101).

²⁴² Ms. 60, f^o 162 r^o. Voir aussi l'entrée presque identique, dans le même manuscrit, au f^o 92 r^o.

²⁴³ Les verbes de langues iroquoiennes précisent si c'est une femme qui fait l'action. Il faudrait analyser les mots wendat des dictionnaires pour retrouver plus d'indices sur la participation des femmes au commerce ou dans les autres sphères de la vie.

en gage la porcelaine *a ,ien' de v. e ,a' entai* », « va requérir le fusil qu'il a engagé au cabaret *sasehonra8enta8aha n'ontaiehiatondi*²⁴⁴ »). Cette dernière entrée semble indiquer que certains Wendat mettaient des objets en gage dans les cabarets de Québec, peut-être pour obtenir de l'alcool. Reste à savoir si la signification du prêt sur gage était la même pour les Wendat et les Français.

La notion de prêt et de don et les attentes par rapport à ces actions différaient, comme le montrent ces entrées qui soulignent qu'un don est vraiment gratuit (quand rien n'est attendu en retour) : « je leur donne gratuitement de quoi faire chaudière *askennonnia sa ,ondâtsisennik* » ou « je leur donne p[ou]r rien, sans dessein, en paix * néanmoins ne sont pas reconnoissans *askennonnia xénnontenk, ta ti te onton8es*²⁴⁵ ». Mais il y a ici un conflit de valeurs sur le don et sur la manière de réagir à un don dans les deux sociétés, selon le dernier exemple. La libéralité était une qualité chez les Wendat, surtout envers ceux qui avaient des besoins, et on s'attendait à ce que la générosité soit repayée une prochaine fois. Il faudrait approfondir, notamment par une analyse linguistique, l'étude des rapports entre le don, le contre-don, le prêt et le crédit chez les Wendat et les Français²⁴⁶.

Soulignons aussi que le don ne se faisait pas qu'entre individus chez les Wendat : il semble en effet qu'ils pouvaient faire des dons au fisc (« le trésors commun du village, le fiscale *achennonk aon*²⁴⁷ »). Déjà à l'île d'Orléans, explique Lozier, les femmes de la congrégation de Notre-Dame avaient pris l'habitude de mettre en commun des perles de

²⁴⁴ Ms. 60, f° 162 r° et 161 r°.

²⁴⁵ Ms. 60, f°s 168 v° et 102 r°. *Askennonnia*, que l'on retrouve dans les deux exemples, veut dire « paix » (M. Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure... », p. 187).

²⁴⁶ Il faudrait approfondir cela. L'ouvrage de Laurence Fontaine serait un point de départ approprié pour ce type d'étude pour le côté français (Laurence Fontaine, *L'économie morale pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle* [Paris, Gallimard, 2008]).

²⁴⁷ Ms. 60, f° 367 r°.

wampum pour constituer un « trésor public » avec lequel elles aidaient les moins fortunés de la communauté et ornaient la Vierge dans la chapelle²⁴⁸. Cette habitude a continué à Notre-Dame-de-Foy où, par exemple, une pénitente a voulu mettre 50 sols dans le fisc pour se repentir en offrant un don à la Vierge²⁴⁹. Le fisc de Lorette devait donc être aussi, en partie, constitué par des dons.

Conclusion

Ce chapitre illustre que les dictionnaires ne sont pas qu'une suite de mots et leurs traductions, mais qu'ils sont une fenêtre sur la vie quotidienne des jésuites, des colons et des Wendat, quoiqu'une fenêtre entrouverte. Les manuscrits ne montrent que ce que les Wendat ont voulu partager et ce que les jésuites ont mis par écrit, soit une partie du quotidien, une représentation de la vie là où les activités des Wendat et des Français s'entrecroisaient. La vie personnelle des jésuites n'est que peu représentée dans les dictionnaires (comme leurs dévotions personnelles), et plusieurs pans de celles des Wendat ne le sont pas non plus, tels que les échanges qu'ils faisaient avec les autres nations autochtones ou les raisons qui motivaient l'acquisition de certains objets en particulier. Étudier les échanges entre les Wendat et les autres peut être enrichi par l'étude des dictionnaires, mais ces derniers sont loin d'être complets, d'où l'importance de connaître leur histoire, leur matérialité et leur contexte de production. En effet, le contrôle que les jésuites voulaient imposer aux Wendat – que ce soit par rapport aux cérémonies religieuses ou à la consommation d'alcool – était limité. Bien que vivant dans une mission jésuite, les

²⁴⁸ J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 120.

²⁴⁹ Reuben Gold Thwaites, ed. *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. LVII (Cleveland, The Burrows Brothers, 1899), p. 58-59.

Wendat de Lorette étaient toujours libres de leurs mouvements. On sent dans le ms. 60 la personnalité d'un jésuite attentif aux faits et gestes des Wendat dans le contexte particulier de Notre-Dame-de-Lorette à la fin du XVII^e siècle, ce qui façonne le point de vue qu'offrent les exemples du manuscrit.

Le ms. 60 détaille une partie de la vie quotidienne; on peut retrouver certains de ces détails ailleurs, tandis que d'autres capturent des moments ou des expressions qui n'auraient pas eu lieu d'être mis par écrit dans un autre type de texte, comme « Peter *Enditennion*. C : *nionch, nia. ahentsai*. C : *entðanne*. S. être un vilain péteur *hotðanne, hotatsiða*, en. cest un puant » ou « il regarde de coté tout expres p[ou]r faire croire qu'il ne voit pas ce que fait son esclave v.g. *chi henta'kða hâka'ra'chiaða (âka'ra'chiâti*²⁵⁰ ». La vie de Lorette telle qu'elle est représentée par les dictionnaires est riche et variée, et va bien au-delà de la religion ou des échanges. Les entrées que l'on trouve au sein des manuscrits sont le fruit d'un dialogue, d'un besoin de traduire, ce qui est en soi très éloquent. La traduction détaillée de tous les objets de l'église, des différents types de monnaie ou des parties du fusil est une indication de leur importance. Toutefois, comme il a été soulevé à quelques reprises dans le texte, le problème de traduction est de taille. Les mots mis par écrit par les jésuites sont ceux de leur langue et de leur culture. Les mots wendat pour parler des objets ou des actions des Européens ont aussi été modelés par les catégories et le monde des Wendat. Les deux parties du dictionnaire, les entrées en français et les traductions en wendat, sont souvent fondamentalement différentes (par exemple le lien monnaie/écailles). Les entrées en français donnent le point de vue, la culture et les mots utilisés par les jésuites, mais ne représentent pas la manière dont les Wendat ont compris, utilisé et décrit les

²⁵⁰ Codex Ind 12, f^o 73 r^o; ms. 60, f^o 315 r^o.

concepts et les objets en question. Le problème ne concernait pas seulement la traduction du sacré (comme saint/choisi, avec des conséquences théologiques) mais aussi de concepts comme « acheter », qui sont importants au quotidien dans le cadre d'une alliance et dans la manière dont les gens interagissaient. Pour comprendre au mieux ces interactions entre les peuples et la signification des mots en wendat, il faudrait une collaboration entre linguistes et historiens.

L'intérêt des dictionnaires, donc, c'est qu'ils montrent ce dont les jésuites *discutaient* avec les Wendat, et non ce qu'ils rapportaient aux autres Européens : leur point de vue, bien que tout aussi subjectif, est ainsi différent des *Relations*. Mises en contexte et utilisées avec précaution, ces entrées donnent de la couleur, du rire, des imprécations, des doléances exprimées en wendat. Utilisés avec les lettres et publications jésuites ainsi qu'avec les autres sources disponibles, les manuscrits linguistiques peuvent donner plus de détails sur un sujet en particulier, ou au contraire, comme lors des messes, contredire ou nuancer le discours jésuite officiel.

Chapitre 6 : de « vieux livres en huron » : circulation des dictionnaires wendat après 1800

Chacun des dix dictionnaires et des deux grammaires en wendat est unique, par sa structure et ses entrées. Aucun n'a été imprimé jusqu'au XX^e siècle, sauf une grammaire « de Chaumonot » publiée par John Wilkie, dont l'original a été perdu¹. C'est pourquoi ces manuscrits ont été considérés comme très précieux non seulement par les jésuites missionnaires, mais aussi par leurs différents propriétaires après la fin de la première mission jésuite en Amérique du Nord en 1800.

En effet, la fin du XVIII^e siècle a sonné le glas des jésuites. Avec le traité de Paris en 1763, les jésuites ne pouvaient plus recruter de nouveaux membres, puis en 1773, le pape Clément XIV supprima la Compagnie de Jésus. L'évêque de Québec, en accord avec le gouverneur britannique, ne promulgua toutefois pas le bref papal. Néanmoins, les derniers jésuites se faisaient vieux. En 1781, le P. Potier mourut ayant reçu sur la tête, raconte le P. Point dans une lettre, une tuile du toit de sa demeure². Dix ans plus tard, le P. Bernard Well, dernier jésuite de la résidence de Montréal, décéda à son tour. En 1793, le dernier missionnaire de la Jeune-Lorette, le P. Girault de Villeneuve, quitta la mission avant de s'éteindre l'année suivante. Enfin, en 1800, ce fut la fin des jésuites quand le P. Jean-Joseph Casot rendit l'âme. Quelques années avant sa mort, en 1798, il avait donné à des gens de confiance certains meubles, objets de culte, livres et manuscrits « qu'il souhaitait voir échapper à la mainmise du gouvernement » à des « institutions, tels l'Hôtel-

¹ J. Wilkie, « Grammar of the Huron Language... ».

² Archives des jésuites au Canada, 0100-659, Lettre du P. Point au P. Jones, 13 octobre 1888.

Dieu et le Séminaire de Québec, et des particuliers³ ». Le testament du P. Casot et l'inventaire du mobilier des jésuites après sa mort ne mentionnent d'ailleurs aucun document linguistique. Les dictionnaires, on l'a vu, se transmettaient d'un jésuite à l'autre pendant le temps des missions. Que s'est-il passé après leur disparition? Déjà depuis 1760, les missions chez les Autochtones avaient perdu de leur importance, notamment par manque de personnel et d'intérêt hors des ordres réguliers comme les jésuites et les sulpiciens : il ne semble donc pas y avoir eu d'empressement, de la part d'autres religieux, de récupérer les manuscrits jésuites⁴. De plus, après le décès du P. Casot, les propriétés des jésuites qui restaient furent saisies par le gouvernement britannique. Après un inventaire réalisé le 8 mars 1800, les documents furent placés dans un coffre marqué « Nos papiers des Jésuites » qui aurait été déposé au bureau du secrétaire provincial du Bas-Canada, où ils semblent avoir été oubliés⁵. D'autres disent que leur bibliothèque fut vendue aux enchères⁶. Le P. Félix Martin, premier archiviste jésuite après leur retour en 1842, raconte avoir retrouvé des documents chez les hospitalières :

Mais il faut dire en gémissant que ce n'est là qu'une bien petite partie des manuscrits qui restaient chez les Jésuites. Les autres, tombés entre les mains du gouvernement et abandonnés dans un greffe à la rapacité des curieux, ou plutôt à la négligence de quelques ignorants, ont disparu entièrement. J'en ai lu la liste, et c'est ce qui me fait

³ Johanne Biron, « Les ex-libris, ex-dono, lettres et notes manuscrites, ces témoins de l'unité et de la dispersion des collections des jésuites du Québec », *Journal*, 5, 1 (2013), <https://doi.org/10.7202/1020219ar>. Voir aussi Robert Toupin, *Arpents de neige et robes noires : brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Montréal, Éditions Bellarmin, 1991), Appendices IV et VI.

⁴ Luca Codignola, « The Holy See and the Conversion of Aboriginal Peoples in North America, 1760-1830 », dans Anthony G. Roeber, dir., *Ethnographies and Exchanges: Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America* (University Park, Pa., Pennsylvania State University Press, 2008), p. 78.

⁵ Selon une préface manuscrite de Jacques Viger dans Archives jésuites en France, GBro 175, Copie du Journal des Jésuites 1645-1668.

⁶ Jérôme Sasseville, George M. Fairchild et John Gilmary Shea, *Notes on the Two Jesuit Manuscripts Belonging to the Estate of the Late Hon. John Neilson, of Quebec, Canada* (New York, Léon Bossue dit Lyonnais, 1887), p. 10.

les regretter davantage; le seul que l'on ait pu retrouver est le *diarium* du Supérieur de Québec pendant l'espace de 23 ans, c'est-à-dire de 1645 à 1668 [...] ⁷.

Ce *diarium* est le journal des jésuites, retrouvé dans une armoire du Bureau du secrétaire privé du gouverneur général du Canada en 1815 ou en 1818 par André Guillaume Cochran, et après un séjour chez un certain M. Faribaute, il est aujourd'hui conservé aux Archives du Séminaire de Québec⁸. Si les aventures de ce journal montrent bien les tribulations des documents jésuites, il ne semble toutefois pas que les dictionnaires en wendat, contrairement à d'autres manuscrits linguistiques, aient été gardés dans les bureaux gouvernementaux. Là encore, l'histoire de chacun des dictionnaires est unique, bien qu'elles se recoupent souvent à cause du contexte historique qui cause les changements de propriétaire. Quelques-uns de ces documents faisaient probablement partie des archives de la « nation huronne » qui ont brûlé dans l'incendie partiel de la chapelle de Lorette en 1862⁹.

Ce dernier chapitre conclut la boucle de l'histoire des dictionnaires et permet de mieux comprendre la valeur et l'utilité de ces manuscrits linguistiques au fil du temps. Toutes les archives qui conservent les dictionnaires n'ont qu'une vague idée de l'histoire de ces manuscrits et de la manière dont ils sont entrés en leur possession, et aucun historien ne s'est penché sur la question. Je m'attarderai donc ici à l'histoire particulière de chaque dictionnaire wendat, avant de dresser un état plus général de la valeur qu'on a accordée aux manuscrits en langue autochtone du XIX^e siècle à aujourd'hui.

⁷ Le P. Félix Martin, supérieur des missions de la Compagnie de Jésus dans le Bas-Canada, à un père de la même compagnie, Montréal, 12 octobre 1846, dans Lorenzo Cadieux, *Lettres des nouvelles missions du Canada, 1843-1852* (Montréal-Paris, Editions Bellarmin-Maisonneuve et Larose, 1973), p. 355.

⁸ Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 48, Journal des Jésuites, 1645-1668 ; Archives jésuites en France, GBro 175, Copie du Journal des Jésuites 1645-1668.

⁹ M. Vincent Tehariolina, *La nation huronne...*, p. 61.

Les manuscrits ont laissé plusieurs traces de leur parcours, d'abord dans leurs ex-libris et leurs annotations manuscrites, quand il y en a, puis dans divers catalogues ensuite. Dans cette catégorie, on trouve en premier lieu la *Bibliography of the Iroquoian Languages*, publiée en 1888 par James Constantine Pilling, un pionnier de l'ethnographie¹⁰. Les titres des manuscrits ne sont pas toujours indiqués, mais les descriptions permettent de savoir où se trouvaient la plupart des manuscrits dans les années 1880. Les dictionnaires wendat ont été des pièces d'exposition à quelques reprises, notamment à Montréal et à Québec, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Là encore, les catalogues de ces expositions donnent quelques renseignements sur les propriétaires des manuscrits. Enfin, les dictionnaires ont fait l'objet d'une correspondance passionnante entre les différentes parties prenantes de leur histoire : collectionneurs, bibliothécaires, chercheurs et propriétaires autochtones. Ces différentes archives donnent un aperçu de l'histoire de ces documents linguistiques et de leur valeur au fil du temps, mais elles sont incomplètes, et dans plusieurs cas, on ne peut qu'émettre des hypothèses pour pallier les informations manquantes.

Le parcours de plusieurs de ces documents s'entremêle; c'est pourquoi, au lieu de suivre l'ordre des archives et la cote des manuscrits, je les ai regroupés selon les liens entre leurs histoires. On pourra ainsi se plonger dans des héritages familiaux avec les mss. 62 et 60 et le Codex Ind 12. Je tenterai ensuite de retracer les documents rédigés par le P. Potier. Enfin, je proposerai quelques pistes d'histoire pour le reste des dictionnaires, qui ont

¹⁰ James Constantine Pilling, *Bibliography of the Iroquoian Languages* (Washington, Government Publishing Office, 1888).

malheureusement laissé peu ou pas de traces dans les archives, avant de remettre cette circulation des documents dans un contexte québécois, nord-américain et européen.

Une histoire d'héritage familial et de collectionneurs : les mss. 62 et 60 et le Codex Ind 12

Ms. 62 : le dictionnaire vendu

D'entrée de jeu, le ms. 62 pique l'intérêt, car il est le seul, avec le Codex Ind 12, à contenir un ex-libris détaillé :

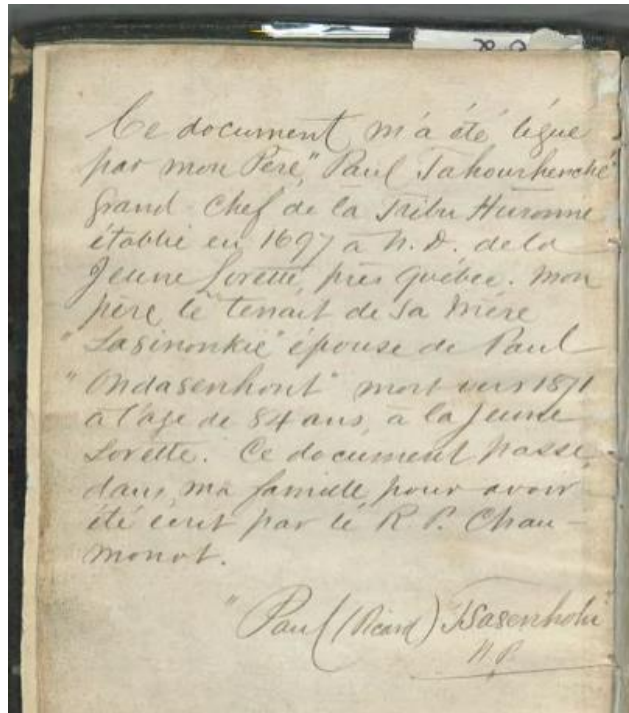


Figure 1. Ex-libris de Paul Picard dans le *Radices linguæ huronicæ* (XVII^e siècle)
Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 62

Ce document m'a été légué par mon Père, « Paul Tahourhenché » grand-chef de la Tribu Huronne établie en 1697 à N. D. de la Jeune Lorette, près Québec. Mon père le tenait de sa mère « La8inonkie » épouse de Paul « Onda8enhont » mort vers 1871 à l'âge de 84 ans, à la Jeune Lorette. Ce document passe, dans ma famille, pour avoir été écrit par le R. P. Chaumonot.

« Paul Picard Tsa8enhohi » N. P.

Cet ex-libris met en lumière deux points importants, à commencer par la question de la transmission et de la propriété du manuscrit. Dans son testament, François-Xavier Picard (dit aussi Paul Tahourhenché) – le père de Paul Picard Tsa8enhohi – aurait spécifié qu’il voulait que ses souvenirs de famille soient transmis à ses enfants, et non pas au prochain chef de la nation. Il dévoile ainsi qu’à ce moment, du moins, plusieurs objets comme ce dictionnaire étaient considérés comme relevant de la propriété privée et non de la propriété collective de la nation¹¹. Paul Picard (1845-1905), premier notaire wendat, a vécu à Lorette dans la demeure familiale où étaient conservés de nombreux artefacts de sa nation, entre autres le ms. 62, dont il a hérité¹². L’ex-libris nous apprend que le manuscrit a été transmis de génération en génération dans la même famille, et ce, toujours dans l’ancienne mission de Lorette. Les grands-parents de Paul Picard, Paul Picard Ondawanhont (1788-1871) et Marguerite Vincent Lawinonkie (1783-1865), sont nés peu avant le départ, en 1794, du dernier missionnaire jésuite de la Jeune-Lorette. Il est donc plausible que ce dernier ait confié le ms. 62 à la famille de Marguerite Vincent Lawinonkie, qui l’a ensuite transmis à son fils François-Xavier Picard, lui-même le léguant à son fils.

L’ex-libris du ms. 62 permet de saisir un autre point important : il donne un aperçu de la valeur d’artefact du manuscrit. On sait que François-Xavier Picard démontrait un grand intérêt pour l’histoire et la conservation du patrimoine wendat¹³. La note montre que c’était aussi le cas de Paul Picard, puisque ce dernier détaille une partie du parcours du

¹¹ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 156.

¹² s.a., « Indian Lorette », *Montreal Daily Star*, XVI, 152 (28 juin 1884); Jonathan Lainey, « Le fonds Famille Picard : un patrimoine documentaire d’exception », *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, 2 (2010), p. 96.

¹³ Alain Beaulieu et Jean Tanguay, « François-Xavier Picard Tahourenche : un témoin de la modernité huronne », dans Alain Beaulieu et Stéphanie Béreau, dir., *Les autochtones et la modernité* (Montréal, Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, 2012), p. 214.

dictionnaire et de la tradition familiale, selon laquelle le P. Chaumonot serait le rédacteur du dictionnaire. Ce manuscrit n'était donc pas relégué au fond d'une malle de la maison des Picard : la transmission matérielle du dictionnaire s'accompagnait d'une transmission orale de son histoire.

Si ce manuscrit était si important pour les Picard, comment se fait-il qu'on le retrouve désormais au Musée de la civilisation? Grâce à l'ex-libris qui identifie clairement Paul Picard comme le propriétaire du manuscrit, les rares chercheurs qui se sont penchés sur l'histoire des dictionnaires wendat – dont moi-même¹⁴ – en ont conclu que le notaire avait donné le ms. 62 au Séminaire de Québec pour payer les frais de scolarité de son fils¹⁵. Toutefois, il appert que le ms. 62 a plutôt transité par une tierce personne, puisqu'en 1906, il était la possession de Cyrille Tessier (1835-1931), grand collectionneur d'objets autochtones de la région de Québec, qui l'exposa au XV^e Congrès international des américanistes¹⁶. Considérant que Picard aurait mis en gage chez Tessier au moins deux wampums¹⁷, il est probable que le Wendat lui ait également vendu le ms. 62 avant sa mort, survenue en 1905¹⁸. Tessier a conservé le manuscrit pendant une dizaine d'années

¹⁴ Fannie Dionne, « Les dictionnaires au-delà des mots : apprentissage et contacts entre Autochtones et jésuites en Nouvelle-France », *Strata revue d'histoire des étudiants diplômés de l'Université d'Ottawa*, 7 (2017).

¹⁵ Voir la discussion à ce sujet ci-dessous dans l'histoire du ms. 60.

¹⁶ s.a., *Catalogue des manuscrits et des imprimés en langues sauvages, ainsi que des reliques indiennes, exposés à Québec à l'occasion du XV^e Congrès international des américanistes, septembre 1906* (Québec, Dussault & Proulx, 1906), p. 29. Tessier possédait aussi à ce moment un manuscrit intitulé *Instructions ou prônes en langue huronne*, selon le catalogue, ainsi que plusieurs imprimés ayant rapport aux langues autochtones. En 1877, Tessier a présenté quelques objets dans une exposition en Angleterre, mais aucun manuscrit de langue autochtone (contrairement aux Pères oblats de Montréal), comme il est expliqué dans *Société d'archéologie et de numismatique de Montréal, Condensed Catalogue of Manuscripts, Books and Engravings on Exhibition at the Caxton Celebration : Held under the Auspices of the Numismatic and Antiquarian Society of Montreal at the Mechanics' Hall, on the 26th, 27th, 28th and 29th June, 1877, in Commemoration of the 400th Anniversary of the Introduction of Printing into England* (Montreal, s.n., 1877).

¹⁷ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 134.

¹⁸ Ce ne fut pas un cas unique : d'autres dictionnaires conservés à Lorette ont été remis ou vendus à l'Université Laval, comme on le verra. Dans la région de Détroit, d'autres Autochtones (probablement aussi des Wendat) ont vendu des manuscrits du P. Potier à des Blancs (dont Richard R. Elliott et le juge Campbell)

seulement. Entre juin 1912 et juin 1913, il fit don à l'Université Laval de « deux manuscrits en langue huronne » et d'un « lot de vieux papiers historiques intéressants¹⁹ ». Puisqu'il semble que le collectionneur ne possédait que deux manuscrits wendat, il est à peu près certain que le dictionnaire aurait changé de mains à cette période, pour entrer dans le fonds de l'Université Laval-Séminaire de Québec, puis celui du Musée de la civilisation.

Ms. 60, le dictionnaire donné

Le ms. 60 a également une histoire très mouvementée, qui croise celle du ms. 62 depuis son lieu de conservation jusqu'à ses différents possesseurs. Il a d'abord été conservé à la Jeune-Lorette, où le P. Potier l'a utilisé. Comme pour le ms. 62, le ms. 60 aurait été conservé dans le village après le départ des jésuites. Il a été en possession de la famille de Marie-Josephte Zacharie, qui a signé son nom plusieurs fois dans l'ouvrage, probablement alors qu'elle était jeune fille, puisque (cela semble être de sa main aussi) elle s'est amusée à écrire à l'envers quelques phrases, dont « pour mon amie²⁰ ».

Une autre personne a ensuite augmenté le dictionnaire en insérant des traductions de noms d'animaux. C'est ici que l'on retrouve la main de nul autre que Paul Picard²¹. Ce dernier aurait donc été en possession d'au moins deux dictionnaires wendat durant sa vie, qu'il aurait soit reçus de son père, François-Xavier Picard, ou de sa mère, Émilie Otesse

dans les années 1860 (Richard R. Elliott, « The Jesuit Manuscript. The Account Book of the Huron Mission of Detroit... », *United States Catholic Historical Magazine*, 4, 3 (1891-1893), p. 323.

¹⁹ Université Laval, *Annuaire de l'Université Laval* (Québec, Action Sociale, 1913-1914), p. 142.

²⁰ Peut-être la Marie-Josephte Zacharie qui est née en 1785 à Lorette. On la retrouve aussi dans le logiciel PRDH-IGD au n° 628408. Dans son livre, Michel Gros-Louis indique qu'il dispose « d'un dictionnaire orthographié de Josephte Zacharie » où les mots sont identiques à ceux de la langue wendat parlée à Wendake. Peut-être est-ce la même personne, et cela indique aussi que différents manuscrits sont en possession d'archives privées (M. Gros-Louis et B. Jacques, *Les Hurons-Wendats...*, p. 130.)

²¹ Notes de description du ms. 60 par Marie-Paule Robitaille, ancienne conservatrice au Musée de la civilisation, conservées au Musée de la civilisation.

Zacharie²². Ces ajouts de noms d'animaux (les pages « animaux » ayant disparu du manuscrit) montrent l'intérêt de Paul Picard pour la langue traditionnelle de sa nation. Il a d'ailleurs écrit un vocabulaire contenant certains de ces noms d'animaux dans un petit carnet conservé à la BAnQ et il est l'auteur du *Recueil de chants hurons*, un très beau cahier rassemblant divers textes religieux en wendat ainsi qu'une liste des nombres dans la même langue²³.

Comme il a déjà été noté, Picard avait hérité de plusieurs artefacts concernant l'histoire de sa nation, objets admirés et parfois convoités par des étrangers. En 1884, un journaliste du *Montreal Daily Star* informait ses lecteurs que le notaire était en possession de plusieurs livres rares, dont au moins un dictionnaire relié de cuir rédigé par le P. Chaumonot, pour lesquels – élément à retenir – de grandes sommes avaient déjà été offertes en vain²⁴. En 1892, un certain T. P. Bédard informait Picard qu'il pourrait vendre un dictionnaire (probablement le ms. 60 ou le ms. 62) au prix de 500 \$, ce qui ne s'est pas fait²⁵. Malheureusement, le notaire avait besoin d'argent, étant pris dans un procès contre ses sœurs (et leurs maris) concernant l'héritage de leur père²⁶. À la même époque, il a dû se départir de plusieurs objets pour en tirer de l'argent, entre autres pour payer les études de

²² J. Lainey, « Le fonds Famille Picard... », p. 97. J'ai voulu vérifier si Émilie Otesse Zacharie était reliée à Marie-Josephte Zacharie. Selon mes recherches généalogiques à la BAnQ, il semblerait que non. Mais la sœur de Marie-Josephte Zacharie Tomas – si c'est bien celle qui a signé son nom – se nommait Hélène Zacharie Otis (ou Otesse). Cette dernière a épousé Pierre Picard Okouandoron en 1808. Le frère de ce dernier est Paul Okouandoron, dit Picard, soit le grand-père de Paul Picard. Est-ce ainsi que le dictionnaire s'est transmis jusqu'au notaire? C'est un lien compliqué, mais possible.

²³ Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 66, *Recueil de chants hurons*, XIX^e siècle. Pour une description des autres notes, voir J. Lainey, « Le fonds Famille Picard... ».

²⁴ s.a., « Indian Lorette... ». Notons aussi qu'une certaine grammaire huronne (dont l'auteur n'est pas révélé) aurait pesé « son poids en or », selon le juge Campbell qui aurait été en sa possession (Archives des jésuites au Canada, Q, 0100-667, Lettre de C.M. Burton à Richard R. Elliott, 24 mai 1891.)

²⁵ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 126.

²⁶ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 124.

ses enfants. Picard a même emprunté quelques dizaines de dollars à son cousin, le prêtre Prosper Vincent, que nous rencontrerons plus longuement ci-dessous²⁷.

Tournons-nous encore une fois vers les archives du Musée de la civilisation pour continuer l'histoire du dictionnaire. Le 3 septembre 1896, le Séminaire de Québec inscrit dans son plumitif qu'il avait résolu

[d]'accepter le Dictionnaire Huron de Monsieur Paul Picard en payment de ce qu'il doit jusqu'à présent pour la pension de son fils; mais à la condition qu'il payera ses termes d'avance à l'avenir²⁸.

Quel est ce dictionnaire? Deux options s'offrent à nous en fonction des dictionnaires conservés dans le fonds du Séminaire de Québec, soit les mss. 62 ou 60, dont on sait qu'ils ont appartenu à Picard. De plus, ce sont les deux seuls dictionnaires en wendat qui n'étaient pas déjà à l'Université Laval en 1888 selon le recensement de Pilling²⁹. En 1906, comme on l'a vu, le ms. 62 appartenait à Tessier et a été exposé lors d'un congrès. Le ms. 60, « manuscrit de 384 feuillets chiffrés », faisait partie de la même exposition, mais le catalogue indique qu'il provenait de la collection de l'Université Laval. Des deux dictionnaires ayant appartenu à Picard, le ms. 60 fut bien celui qui a été donné en paiement au Séminaire de Québec, réglant ainsi un compte en souffrance de 217,83 \$, soit plus de 5000 \$ en dollars actuels³⁰. Picard se départit donc de son dictionnaire pour un montant inférieur à celui qui lui avait déjà été offert par des collectionneurs.

²⁷ « Reçues de M.M. Ormond et Albert Picard en a/c sur ce que leur défunt père me devait [soit 50 \$ chacun] » (Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 664, Journal, 12^e cahier, 1907-1909, p. 380).

²⁸ Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms.13-3, Plumitif du Conseil du Séminaire, volume 3e, entrée du 3 septembre 1896. Notons que le même plumitif indique plusieurs autres arrangements concernant des élèves. Sous la même entrée, par exemple, on lit que le Conseil a décidé « de recevoir gratuitement comme externe le jeune Hermann Courchesne pour un an ».

²⁹ J. C. Pilling, *Bibliography of the Iroquoian Languages...*

³⁰ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 125. J'ai utilisé la feuille de calcul de l'inflation de la Banque du Canada (en comparant 217,83\$ en 1914 [l'année la plus ancienne disponible] à la valeur de 2020) pour effectuer la comparaison.

La décision enregistrée dans le plumitif du Séminaire de Québec nous renseigne sur un autre point important : le manuscrit avait assez de valeur, selon l'administration de l'institution, pour équivaloir à une partie de la pension. Non seulement le Séminaire a préféré (ou n'a pas eu le choix de l'accepter) un manuscrit à de l'argent comptant, mais en plus, il a conservé le manuscrit, qui n'a pas été revendu alors que plusieurs collectionneurs s'intéressaient aux « objets indiens », indice de sa valeur. D'un autre côté, il faut dire que plusieurs manuscrits en wendat se trouvaient déjà dans le fonds de l'Université Laval, auquel le ms. 60 constituait un bel ajout. Une fois dans les archives de l'Université, le dictionnaire a probablement continué d'être consulté, minutieusement semble-t-il, puisqu'au verso de la page 240, on trouve une note manuscrite à la mine (d'une main qui n'est pas celle de Picard) :

Par les noms ci-contre, la rédaction doit se placer entre 1690 et 1692
arrivée du P. de Convert en 1690
départ du P. Jean Lamberville en 1692

Les bibliothécaires de l'Université étaient régulièrement consultés à propos de ces manuscrits, et peut-être est-ce lors d'une étude effectuée pour des chercheurs que cette note a été faite. Par exemple, le 18 mars 1874, le Dr Richard Boulind, le conservateur des manuscrits de la John Carter Brown Library, a écrit à André Bissonnette, conservateur des livres rares et archives de l'Université Laval, demandant une vérification d'un dictionnaire wendat pour comparer l'écriture avec celle de Chaumonot³¹. Les archives du Musée de la civilisation de Québec contiennent également quelques correspondances de ce genre, comme une lettre de James Pilling, de la Smithsonian Institution, au révérend Thomas E. Hamel, bibliothécaire de l'Université Laval, datée du 27 décembre 1886.

³¹ The John Carter Brown Library, Dossier d'acquisition 16444, Dr. Richard Boulind, Curator of Manuscript, à M. André Bissonnette, Curator, Rare Books and Archives, Université Laval, 18 mars 1974.

Pilling y remercie le bibliothécaire pour le travail de description des manuscrits en langues autochtones : « Your letter of the 23rd instant, with accompanying descriptions of manuscripts, is before me, and I confess I am utterly at a loss to know how to express my appreciation of the great service you have done me³². »

Même si les mss. 60 et 62 ont été conservés dans la même famille, on n’y trouve pas les mêmes notes. Le ms. 60 ne contient aucun ex-libris ni indication sur l’auteur présumé du manuscrit. Est-ce parce que l’histoire de ce dictionnaire ne s’était pas transmise oralement, contrairement au ms. 62? Ensuite, comme on l’a vu, le ms. 60 contient plusieurs traces d’écritures autres que celles du missionnaire rédacteur. Marie-Josephte Zacharie avait-elle la permission d’écrire dans ce manuscrit ancien ou l’a-t-elle fait à l’insu de sa famille? Savoir cela permettrait de mieux saisir le statut du dictionnaire pour ses propriétaires. Picard a augmenté le ms. 60, mais pas le ms. 62 (outre l’ex-libris). Serait-ce parce qu’il avait déjà annoté le premier dictionnaire, ou parce qu’aucune page ne manquait dans le ms. 62? Un élément important relie toutefois les deux manuscrits, outre leur propriétaire : ils étaient conservés à vue et gardés vivants, que ce soit par l’histoire orale ou par l’insertion de mots et de signatures.

Codex Ind 12 : le dictionnaire volé

Les parcours des mss. 62 et 60 tiennent de la transmission familiale. Celui du Codex Ind 12 aussi, mais dans une autre branche de la famille Picard. Une étiquette descriptive imprimée, collée après 1931 au verso du folio 132 du dictionnaire, indique en effet qu’il a été en possession des chefs de la communauté de Lorette. Un ex-libris

³² Musée de la civilisation de Québec, Université 37, no 91.

manuscrit sur le troisième plat, écrit par le révérend Prosper Vincent Sawatanin, premier Wendat ordonné prêtre, donne plus de détails sur l'histoire du document :

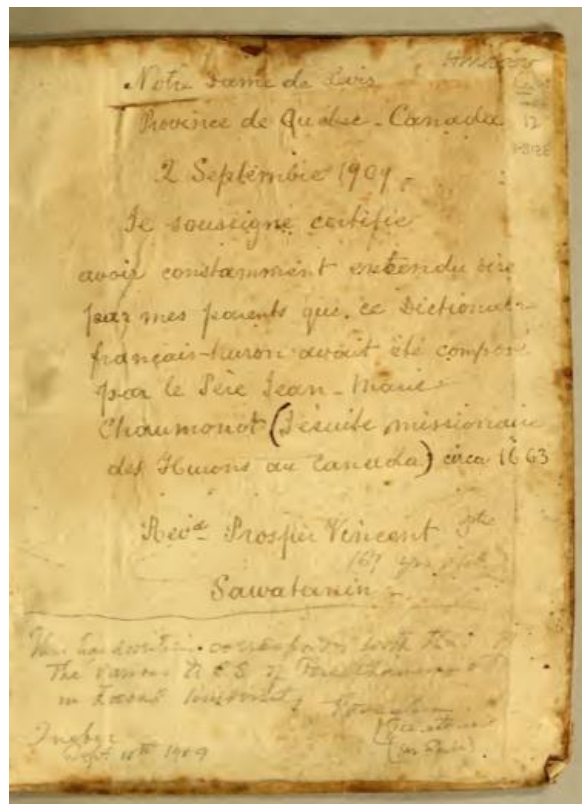
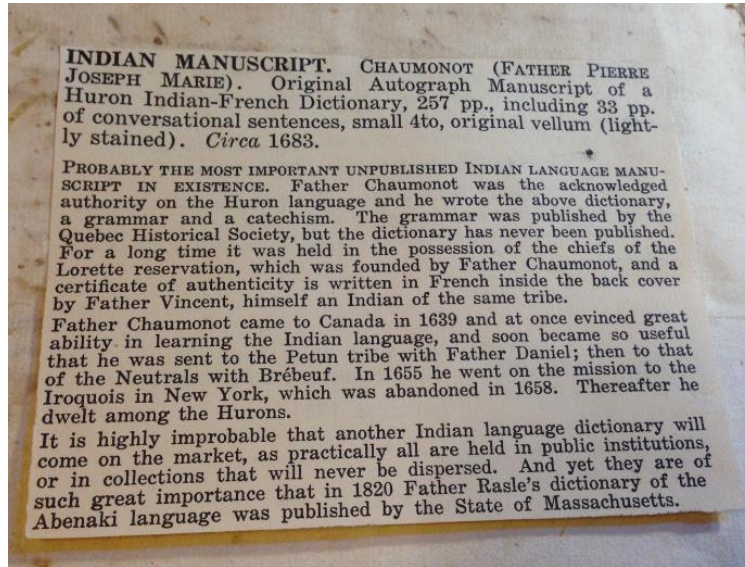


Figure 2. Note imprimée et note manuscrite dans le *Dictionnaire français-huron* (c. 1697)
 Source : John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12

Notre Dame de Levis
Province de Québec. Canada
2 septembre 1909

Je soussigné certifie avoir constamment entendu dire par mes parents que ce Dictionnaire français-huron avait été composé par le Père Jean-Marie Chaumonot (Jésuite missionnaire des Hurons du Canada) circa 1663.

Rev^d Prosper Vincent ^{ptre}
Sawatatin

Prosper Vincent, fils du chef Philippe Vincent, a hérité du manuscrit qui se transmettait, si l'on en croit la note imprimée, dans sa famille. Comme Picard, son cousin, il possédait également d'autres anciennes reliques provenant de sa communauté, dont de « vieux livres en huron³³ ».

Pourquoi Vincent s'est-il décidé précisément le 2 septembre 1909 à rédiger un ex-libris dans son dictionnaire? Heureusement pour l'historien, le prêtre avait l'habitude de tenir un journal quotidien, dans lequel il notait entre autres la météo, son état de santé et les visites qu'il faisait ou recevait. Le mercredi 1^{er} septembre 1909, il décrit sa rencontre avec le Dr Samuel Millington Miller, lequel se présentait comme un archiviste de New York intéressé par ses livres en wendat. Le lendemain, le 2 septembre, le Dr Miller revint et emprunta à Vincent son dictionnaire pour en prendre une copie au clavigraph (mot canadien pour « dactylographe »), moyennant 50 \$ mis en gage. Ainsi, c'est probablement à la requête de Miller que Vincent a rédigé son ex-libris juste avant de prêter son dictionnaire. D'autres rencontres entre le prêtre et l'Américain suivirent, puisque ce dernier portait un intérêt non seulement au dictionnaire, mais à tout artéfact wendat. En effet, Miller demanda peu après à Vincent deux autres livres et les « portraits en peinture des

³³ Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 665, Journal, 13^e cahier, 1909-1912, p. 45.

4 chefs qui sont allés en Angleterre³⁴ ». Il alla aussi rencontrer le neveu du prêtre, Herménégilde, pour essayer d'obtenir de lui des médailles et des wampums. Par la suite, ni l'archiviste ni le dictionnaire ne réapparaissent dans le journal intime pour l'année 1909³⁵.

C'est alors que l'histoire prend une tournure particulièrement passionnante. Quelques jours après la première rencontre entre Vincent et le Dr Miller, le 10 septembre 1909, le manuscrit se retrouve à Québec, selon une note manuscrite inscrite sur le troisième plat :

This handwriting corresponds with that of the [various] A. L. S. of Père Chaumonot in Laval university
Gosselin
([Pasteur])
(per [?])
Quebec Sept 10th 1909³⁶

Ce Gosselin semble avoir eu la tâche d'authentifier le manuscrit, alors en possession de Miller, à partir de l'un ou l'autre des quatre dictionnaires jésuites conservés à l'Université Laval-Séminaire de Québec à cette époque. Cette entreprise d'authentification (en anglais) est liée à la prochaine étape du parcours du Codex Ind 12, soit sa vente non pas en Amérique, mais en Angleterre.

En effet, en 1910, selon une note manuscrite à la mine sur le deuxième plat du dictionnaire, le Codex Ind 12 se trouvait à Londres (« London [756] 7th 1910 »). Une autre

³⁴ Entrées du mercredi 3 septembre, du 20 septembre et du 17 octobre 1909 dans Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 665, Journal, 13^e cahier, 1909-1912, p. 45, 54, 68. Le nom du Dr Miller reparait le dimanche 17 octobre 1909, quand le neveu de Vincent raconte que l'Américain a voulu acheter de lui médailles et wampum.

³⁵ Vincent, à la fin de ses journaux, tenait une liste (partielle ou complète?) des dons qu'il avait faits, mais le dictionnaire ne se trouve pas dans les journaux couvrant les années 1909 (l'année du prêt au Dr Miller) à 1914 (fin de sa série de journaux, un an avant sa mort).

³⁶ La date est difficile à déchiffrer et ressemble aussi à 1929. Mais comme le dossier de la John Carter Brown Library concernant l'acquisition du document 16,444 contient une fiche bibliographique indiquant « 1909 », j'ai retenu cette date, qui correspond par ailleurs au fil du récit. La même notice précise que Gosselin était un religieux.

note manuscrite, « The “Connoisseur” Cf 1910 », fait référence à un magazine britannique destiné aux collectionneurs. On lit dans cette publication :

An original manuscript, *French-Huron Lexicon*, on 270 pages, 4^{to}, written about the year 1663 by Father Chaumonot, a Jesuit missionary, £60 [...]. The manuscript Lexicon above alluded to was seen in the same rooms on February 7th last, when it was bought in at £190, the disparity in the prices being thus very marked. The fact is the manuscripts being essentially unique cannot be valued with any pretensions to accuracy. They are worth more or less within wide limits according to the demand there happens to be for them at the time, as evidenced by the commissions held by the book-sellers³⁷.

Le manuscrit a donc été mis aux enchères par Puttick & Simpson en 1910 non pas une, mais deux fois à Londres. Il a d’abord été vendu le 7 février avant de l’être à nouveau le 6 avril³⁸. Le nom de l’acquéreur de février 1910, nom qui a circulé jusqu’en 1933 au moins, était Robert Hovenden, collectionneur ayant une petite sélection d’Americana³⁹, mais il s’agit là d’une erreur, comme le montre la suite de l’histoire.

Ici, il y a anguille sous roche. Comment le manuscrit s’est-il rendu outre-Atlantique? Vincent ne l’avait que prêté à Miller, il n’est nullement question dans son journal d’une quelconque vente. On a donc affaire à une fraude. En effet, le Dr Miller, qui n’était ni archiviste ni résident de New York à cette époque (il aurait plutôt vécu à Boston), semble avoir outrepassé les termes de l’« emprunt » qu’il fit à Vincent puisque c’est lui qui apporta le dictionnaire à Londres, où il tenta de le vendre à fort prix. Les enchères ne montant pas assez haut à son goût, Miller racheta lui-même le manuscrit deux fois aux ventes aux

³⁷ s.a., « In the Sale Room », *The Connoisseur*, 27 (May-August 1910), p. 129. En comparaison, un livre imprimé intitulé *Surprising Account of the Captivity and Escape of Philip McDonald and Alexander McLeod (1794)* s’est vendu 13 £.

³⁸ s.a., « In the Sale Room... », p. 129.; The John Carter Brown Library, *Annual Reports 1901-1966* (Providence, The John Carter Brown Library, Brown University - The Colonial Society of Massachusetts, 1972), p. 21.

³⁹ T. J. C. B. Library, *Annual Reports 1901-1966...*, p. 22. Notons que *The Connoisseur* indique que la vente d’avril était composée principalement des ouvrages de la bibliothèque de feu William H. Richardson, mais aussi d’autres sources.

enchères pour le rapporter au Québec, où il réussit finalement à se faire une coquette somme en vendant le dictionnaire au notaire montréalais Victor Morin⁴⁰.

On pourrait laisser à Miller le bénéfice du doute et croire qu'il a simplement mal interprété les termes posés par Vincent lors de la transmission du manuscrit, mais ce serait faire fi des antécédents de l'Américain. En effet, ce n'était pas là sa première opération louche. Au début du XX^e siècle, il avait déjà été impliqué aux États-Unis dans une affaire de fabrication d'un faux document historique⁴¹. Le 1^{er} juillet 1905, Miller publia dans le journal *Collier's* un fac-similé de la *Mecklenburg Declaration of Independence*, déclaration dont l'original aurait été imprimé dans le *Cape-Fear Mercury* du 3 juin 1775 et dont on avait perdu toute trace. En avril 1906, A. S. Salley et W. C. Ford publièrent à leur tour un article dénonçant Miller comme faussaire, s'appuyant sur une analyse détaillée des erreurs dans la fabrication du faux journal, tout en reconnaissant que « it is a paper which is a really fine specimen of the forger's art, and well calculated to pass for a genuine issue of the printing-press of that day⁴² ». Ford s'était auparavant entretenu avec Miller, qui avait changé à deux reprises son histoire quant à la manière dont il était entré en possession du supposé document historique. L'article de Sally et Ford expose en outre les multiples déplacements et rencontres de Miller liés à sa fabrication du faux document.

⁴⁰ Lettre imprimée de Victor Morin, notaire, à Mr. Lawrence C. Wroth, Librarian, dans The John Carter Brown Library, Dossier d'acquisition 16444, Letter to Mr. Lawrence C. Wroth, Librarian, The John Carter Brown Library, October 15th, 1935.

⁴¹ Alexander S. Salley et Worthington C. Ford, « Dr. S. Millington Miller and the Mecklenburg Declaration », *The American Historical Review*, 11, 3 (1906).

⁴² A. S. Salley et W. C. Ford, « Dr. S. Millington Miller... », p. 555.

Enfin, on apprend que le but du faussaire était de vendre à un musée la page du *Cape-Fear Mercury* pour 5000 \$⁴³!

Mensonge sur la provenance d'un document et appât du gain sont des motifs récurrents dans l'affaire du Codex Ind 12. D'ailleurs, Vincent, en 1909, et Morin, en 1935, soulignent que Miller était intéressé par l'acquisition – et non l'étude – d'artéfacts autochtones et de « rare Canadiana and documents of special interest⁴⁴ ». Les activités de l'Américain ne laissent pas entrevoir une passion pour la collection, mais plutôt une recherche d'artéfacts à revendre au plus offrant, quitte à mentir. Pour ce qui est du dictionnaire français-wendat, Miller a affirmé à son acheteur, Morin, qu'il l'avait légalement acquis à Lorette. Cette version des faits était très réaliste puisque, comme on l'a vu avec Tessier et comme Morin le souligne lui-même, les Wendat vendaient à cette époque plusieurs objets de leur nation à des collectionneurs, quoique souvent à des collectionneurs qu'ils connaissaient⁴⁵. Toutefois, comme dans le cas de la *Mecklenburg Declaration*, le faussaire a menti sur la provenance du manuscrit, qu'il n'a pas acheté à Lorette, mais a volé à Vincent. Pour en revenir aux notes d'authentification de Vincent et du P. Gosselin à la fin du manuscrit, elles étaient probablement liées au plan de Miller, qui voulait assurer à ses potentiels acheteurs qu'il s'agissait d'un document authentique. Ayant appris de ses erreurs, il ne voulait vraisemblablement pas se faire encore une fois accuser de falsification. Le dictionnaire dûment authentifié, il n'avait qu'à mentir sur sa provenance pour pouvoir le revendre et la mort du prêtre en 1915 a certainement facilité son opération. La note de Vincent, tout

⁴³ Henri Addington Bruce, « New Light on the Mecklenburg Declaration of Independence », *The North American Review*, 183, 596 (1906), p. 53.

⁴⁴ Lettre imprimée de Victor Morin, notaire, à Mr. Lawrence C. Wroth, Librarian, The John Carter Brown Library, Montréal, October 15th, 1935, dans Library, Dossier d'acquisition 16444, Letter to Mr. Lawrence C. Wroth, Librarian, The John Carter Brown Library, October 15th, 1935.

⁴⁵ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »*..., p. 119.

comme celle de Picard dans le ms. 62, illustre le fait que les collectionneurs voulaient s'assurer de l'authenticité des documents qu'ils se procuraient, parfois à très fort prix, comme l'a fait Morin.

N°	Auteurs	Titres des Ouvrages	Date	Cédant
6882	Ejobat, P. George	Narratio Historica sororum	1650	Ambrach.
6883	Thévet, André	Les Singularités de la France Antiquaire	1558	Amers
6884	Père Joseph Marceau L'ontariois en langue	Ne Tsiatog Oisatogentog (garden)	1726	Parisien
6885		Plondim Bell pour amender la civilisation	1795	Quebec
6886	Thavonet, le Père	Liturgie ^{en langue} en langue indienne	1765	
6887	E. Monnot, le Père	Prières en langue iroquoise	1763	
6888	Guichard, le Père	Livre de prières en langue indienne	1768	
6889		Livre de prières en langue iroquoise	1765	
6890	Echaumonot, Père J.-M.	Glossaire français-huron	1763	
6891	Nahiro - Triniini	Grammaire Massinichipon	1767	Hypistigigig- tah
6892	Strachen, Rev. John	Discours on George III	1810	Montreal
6893		Thèses de Mathématiques	1745	Quebec
6894		St Ursula's Convent	1824	Kingston
6895	Le Clerc, Père G.	Récit de l'établissement de la Foy	1691	

Figure 3. Registre d'accèsion de la Bibliothèque Victor Morin, 2^e volume
Source : Université de Montréal, Bibliothèque des livres rares et collections spéciales (BLRCS)

Revenons donc à ce notaire et historien de Montréal qui a acheté le dictionnaire français-wendat de Miller, probablement dans les années 1910. Morin a collé une étiquette ex-libris sur le deuxième plat du manuscrit indiquant que ce document faisait partie de sa collection sous le n° 6890. Morin est un personnage important dans l'histoire de Montréal. En plus de son travail de notaire, il avait un intérêt pour la recherche historique, ayant entre autres écrit *Les médailles décernées aux indiens d'Amérique : étude historique et numismatique* et a présidé, de 1934 à sa mort, le Musée historique canadien⁴⁶. Collectionneur éclectique, il recherchait des ouvrages uniques, pouvant payer « la forte

⁴⁶ Victor Morin, *Les médailles décernées aux Indiens d'Amérique : étude historique et numismatique* (Ottawa Société Royale du Canada, 1915).

somme pour des bouquins de cinq sous en invoquant l'unique raison qu'ils [étaient] "rarissimes" ou "introuvables"⁴⁷ ». Ses acquisitions révèlent un chercheur en histoire et en historiographie du Canada⁴⁸. Concernant spécifiquement la Nouvelle-France, son impressionnante bibliothèque – de 12 000 à 15 000 volumes en 1950⁴⁹ – contenait plusieurs livres sur l'histoire de la colonie, les jésuites, les gouverneurs, l'Acadie, plusieurs ouvrages anciens de Champlain ou de Lescarbot et des manuscrits en langue autochtone.

Le *Registre d'accession de la Bibliothèque Victor Morin, 2^e volume* ne mentionne pas la date d'achat des différents ouvrages recensés, mais indique que M^e Morin possédait au moins sept documents (manuscrits ou imprimés) en langue autochtone⁵⁰. De plus, le livre n^o 5762, enregistré comme *Ontario Archives... 1920*, est sûrement le *Fifteenth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario*, qui contient des fac-similés de manuscrits wendat du P. Potier⁵¹. Le document n^o 6887 du catalogue de Morin, une *Prières en langue iroquoise* par le P. Chaumonot, a, selon une note, « appartenu à l'abbé Vincent Telariolin⁵² ». On ne sait comment le notaire a eu connaissance des livres anciens du prêtre

⁴⁷ Université de Montréal, Fonds Victor Morin, P56/L1, Reportage sur la bibliothèque privée de Victor Morin.

⁴⁸ Exposition *Sur les traces de Victor Morin*, « Montréaliste de vieille roche », Bibliothèque des livres rares et collections spéciales (BLRCS).

⁴⁹ Université de Montréal, Fonds Victor Morin, P56/L1, Reportage sur la bibliothèque privée de Victor Morin.

⁵⁰ Le *Registre d'accession de la Bibliothèque Victor Morin, 2^e volume* faisait partie d'une exposition lors de ma consultation : Université de Montréal, Bibliothèque des livres rares et collections spéciales (BLRCS), *Registre d'accession de la Bibliothèque Victor Morin, 2^e volume*, p. 224-225.

⁵¹ Alexandre Fraser, *Fifteenth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario* (Toronto, Clarkson W. James, 1920).

⁵² *Registre d'accession de la Bibliothèque Victor Morin, 2^e volume*, Université de Montréal, Bibliothèque des livres rares et collections spéciales (BLRCS), *Registre d'accession de la Bibliothèque Victor Morin, 2^e volume*, p. 225. Cette prière est sûrement le lot 175, *Original Manuscript Prayer and Hymn Book Written and Used by Father Chaumonot and Other Jesuit Fathers in the Onondaga Mission in New York from 1655 to 1658*, présenté ainsi dans un catalogue de vente : « According to Mr. Morin the volume has a curious history. It was preserved in the family of Nicolas Vincent (Te-la-ri-o-lin), Chief of the Huron Indian Mission at Lorette, near Quebec, and by him bequeathed to his son, Father M.J.G. Vincent, whose name, in print, is pasted inside the front cover; and at one time must have been owned by the British and Foreign Bible

– la correspondance de Morin ne contient aucune lettre envoyée à Vincent ni reçue de lui, et aucune lettre pour la période de 1910 à 1930 ne fait référence aux manuscrits⁵³ –, mais au moins deux livres de Vincent (le dictionnaire et la prière « de Chaumonot ») se sont donc retrouvés dans la bibliothèque de Morin⁵⁴. Ces deux manuscrits sont d'ailleurs les plus précieux de toute la bibliothèque du notaire : le dictionnaire a été acheté au coût de 6000 \$ (ce qui a dû faire la joie de Miller!) et le livre de prières, de 1000 \$⁵⁵. Morin devait tenir en haute estime ces manuscrits pour avoir payé autant d'argent, peut-être parce qu'il a travaillé sur des médailles ayant appartenu au père de Prosper Vincent, le chef Nicolas Vincent Tsawanhohi, et qu'il semble avoir été en contact avec le révérend lui-même, dont il prend la peine de mentionner la mort dans son livre sur les médailles⁵⁶.

C'est d'ailleurs la valeur élevée des documents linguistiques du notaire qui est la cause de leur transfert aux États-Unis. En effet, en mars 1931, Morin dut se départir, à New York, par l'entremise de l'American Art Association Anderson Galleries Inc., de plusieurs livres parmi les plus précieux de sa collection afin de faire face à la crise économique qui

Society » (s.a., *The American Portion of the Historical Library of Victor Morin* (New York, American Art Association, Anderson Galleries, 1931), p. 38.

⁵³ Université de Montréal, Division de la gestion de documents et des archives, Fonds Victor Morin (P0056), P56/K,57, Ouvrage de M. Gaichart en langue amérindienne.

⁵⁴ De l' Hospice St Joseph de la Délivrance, Vincent, dans une lettre adressée à David Ross McCord datée de 1909, écrit : « J'ai, il est vrai, en ma possession une médaille venant du Grand chef Nicolas Vincent Tsawanhohi qui la reçut des mains de Georges IV en 1825, mais la famille ne consent pas à ce que je la cède pour le moment. » (Musée McCord, Montréal, D.R. McCord 5307, 4 octobre 1909). Morin parle, dans son livre sur les médailles, de deux médailles qui auraient appartenu au chef Nicolas Vincent Tsawanhohi, le père de Prosper Vincent, et qu'il avait vues à Lorette. Donc, quelques biens de Vincent, ou à tout le moins cette médaille, sont retournés dans la famille de Lorette aux alentours de la mort du prêtre, et non vendus à des particuliers – alors que manuscrits se sont retrouvés entre les mains de collectionneurs (V. Morin, *Les médailles décernées aux Indiens d'Amérique...*, p. 311-313.)

⁵⁵ À titre indicatif, les autres documents de langue autochtone valent alors entre 100 \$ et 800 \$, et les autres ouvrages de la bibliothèque de Morin semblent généralement valoir entre 1 \$ et 25 \$.

⁵⁶ « J'y ai vu, en même temps, deux modules de cette médaille, en argent, mesurant respectivement 75 et 38 millimètres, qu'on m'a déclaré avoir été décernés à Nicolas Vincent Tsawanhohi, le récipiendaire de la médaille de Georges IV, dont il est fait mention plus haut, et dont le fils M. J. G. Vincent se fit prêtre et mourut l'an dernier à l'âge d'environ 70 ans » (V. Morin, *Les médailles décernées aux Indiens d'Amérique...*, p. 313.).

sévisait⁵⁷. Le dictionnaire français-wendat fut vendu à cette occasion comme lot 170⁵⁸. L'étiquette descriptive imprimée au verso du folio 132 est découpée du catalogue de vente et, preuve de l'intérêt qu'il pouvait susciter, le dictionnaire fait partie des rares documents dont une page fut reproduite en fac-similé dans ce catalogue⁵⁹. Toutefois, Morin n'a pas vendu tous ses documents en langue autochtone à cette occasion puisqu'un petit cahier catalogué sous le titre *Ouvrage de M. Gaichart en langue amérindienne* se trouve aujourd'hui dans le fonds Victor Morin de l'Université de Montréal⁶⁰.

Pour le notaire, se résoudre à cette vente aux enchères fut un déchirement, comme il l'écrit en dédicace dans l'exemplaire du catalogue de vente qui est conservé dans la collection des Livres rares de l'Université de Montréal :

Au bibliophile Léo Pariseau qui comprend par sympathie que chacun des volumes décrits dans ces pages (même ceux qui sont enfouis sous la rubrique anonyme « and others ») représente un battement de cœur pour celui qui les a choisis, palpés et dégustés religieusement pendant toute une vie de recherches et travaux intellectuels⁶¹.

Son regret fut un peu atténué par le fait que le dictionnaire a finalement rejoint une riche collection d'Americana⁶². L'acquéreur du dictionnaire français-wendat (et d'un manuel iroquois pour les missionnaires de Deux-Montagnes) fut Lathrop Colgate Harper, comme on peut le lire au verso du folio 132 :

⁵⁷ Exposition *Sur les traces de Victor Morin*, « *Montréaliste de vieille roche* », Bibliothèque des livres rares et collections spéciales (BLRCS).

⁵⁸ s.a., *The American Portion...*, p. 34.

⁵⁹ Par ailleurs, il semble que l'erreur entre la date « circa 1663 », écrite par Vincent, et « circa 1683 », que l'on retrouve citée dans d'autres recherches, vienne de cette étiquette.

⁶⁰ Montréal, Division de la gestion de documents et des archives, Fonds Victor Morin (P0056), P56/K,57, *Ouvrage de M. Gaichart en langue amérindienne*.

⁶¹ s.a., *The American Portion...*

⁶² Lettre imprimée de Victor Morin, notaire, à Mr. Lawrence C. Wroth, Librarian, The John Carter Brown Library, Montréal, October 15th, 1935, dans Library, Dossier d'acquisition 16444, Letter to Mr. Lawrence C. Wroth, Librarian, The John Carter Brown Library, October 15th, 1935.

Mar. 1933

– 16444⁶³ –

L. C. Harper

Harper était un grand collectionneur et vendeur de livres et de manuscrits, spécialisé notamment dans les Americana produits avant 1800. Il a aidé à bâtir la collection de plusieurs bibliothèques, en particulier celle de la John Carter Brown Library à Providence⁶⁴. Les documents d'acquisition du dictionnaire indiquent à la fois que la John Carter Brown Library s'est procuré les deux manuscrits à la vente aux enchères de Morin, et que Harper est celui qui les a achetés. Ainsi, il semble avoir été délégué à cette vente par la bibliothèque pour se porter acquéreur de documents intéressants, lesquels sont entrés dans la collection de la bibliothèque entre 1932 et 1933⁶⁵. Le délai entre l'année de la mise en vente (1931) et l'année d'achat (1933) s'explique peut-être par le temps qu'il a fallu à la John Carter Brown Library pour faire la transaction avec Harper, délai assez habituel⁶⁶. Si la bibliothèque avait déjà en sa possession plusieurs manuscrits linguistiques méso-américains, l'acquisition de documents provenant d'Amérique du Nord était négligée, d'où l'achat de trois manuscrits linguistiques de langue autochtone de cette région⁶⁷. De ces trois documents, le dictionnaire français-wendat semble avoir été le plus prisé, de par sa description dans les catalogues et l'intérêt qu'on lui a porté par la suite.

Le dictionnaire est entré dans la collection de la John Carter Brown Library sous le numéro 16 444, puis sous le nom Codex Ind 17. Il est maintenant coté Codex Ind 12. Une

⁶³ Le manuel en langue iroquoise porte le numéro 16445.

⁶⁴ L. C. W., « Lathrop Colgate Harper », *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 60, 2 (October 1950).

⁶⁵ Les *Annual Reports* de la John Carter Brown Library le mentionnent souvent comme donateur, mais le rapport annuel de 1933 indique que le manuscrit a été acheté.

⁶⁶ L. C. W., « Lathrop Colgate Harper... ».

⁶⁷ The John Carter Brown Library, *Annual Reports 1901-1966...*, p. 18. La John Carter Brown Library avait déjà, en 1887, un dictionnaire miami-illinois du P. Jean-Baptiste le Boulanger (J. Sasseville, G. M. Fairchild et J. G. Shea, *Notes on the Two Jesuit Manuscripts...*, p. 16.

étiquette ex-libris de la John Carter Brown Library (comme celle encore collée dans un autre manuscrit, le Codex Ind 21) se trouvait autrefois sous celle de Morin, mais elle a été arrachée, possiblement pour voir la référence au *Connoisseur* en dessous. Peu après son acquisition, soit en 1935, les bibliothécaires de la John Carter Brown Library se sont intéressés à l'authentification et à l'histoire du manuscrit. On trouve en effet dans le dossier d'acquisition un fac-similé de la *Prière en temps de guerre* écrite par le P. Chaumonot (conservée dans ce qui était alors les archives du Collège Sainte-Marie à Montréal) et une correspondance entre Morin et le bibliothécaire Lawrence C. Wroth. Ce dernier souhaitait trouver la trace des possesseurs du manuscrit. Pour ce faire, il écrivit à un certain Ellis à Londres, qui nia avoir acheté le manuscrit à la vente aux enchères de 1910⁶⁸. C'est pourquoi Wroth se tourna vers Morin pour connaître le parcours du dictionnaire. Plusieurs années plus tard, en 1974, le curateur des manuscrits de la John Carter Brown Library, le Dr Boulind, demanda par écrit à son collègue André Bissonnette, des archives de l'Université Laval, de confirmer l'attribution du Codex Ind 12 au P. Chaumonot en se basant sur un dictionnaire conservé à Québec (le ms. 67)⁶⁹. On ne connaît pas les suites de cette évaluation, mais je n'ai vu nulle part de mention d'une quelconque fraude de Miller indiquant qu'il a mieux réussi cette arnaque que celle de la *Mecklenburg Declaration of Independence*.

Le Codex Ind 12, le seul qui ait quitté l'Amérique, quoique pour un très bref moment, a une histoire fascinante que j'ai réussi à retracer presque en entier. Malheureusement, les

⁶⁸ Lawrence C. Wroth a d'ailleurs envoyé une copie du rapport annuel de 1933, corrigé à mine à la p. 22, probablement pour enlever la référence à l'acheteur londonien (Lettre imprimée de Lawrence C. Wroth, Librarian, à Mr. Victor Morin, 8 octobre 1935 [The John Carter Brown Library, Dossier d'acquisition 16,444]).

⁶⁹ The John Carter Brown Library, Dossier d'acquisition 16444, Dr. Richard Boulind, Curator of Manuscript, à M. André Bissonnette, Curator, Rare Books and Archives, Université Laval, 18 mars 1974.

prochains manuscrits dont il sera question n'ont pas laissé autant de traces et leur histoire est, au mieux, morcelée.

Les trois manuscrits du P. Potier

Le P. Potier a appris le wendat et rédigé au moins trois dictionnaires et deux grammaires durant sa carrière apostolique. En 1744, le missionnaire a apporté ses deux premiers *Radices*, rédigés à Lorette, pour sa mission près de Détroit, et il a sûrement gardé tous ses manuscrits jusqu'à sa mort en 1781⁷⁰. Et ensuite? Déjà en 1891, le sort des papiers du P. Potier, parmi lesquels ses grammaires et ses dictionnaires, est nébuleux⁷¹. Après la mort du jésuite, il semblerait que ses manuscrits – et le P. Potier était un érudit qui écrivait beaucoup⁷² – aient été mis sous scellés par le commandant britannique de Détroit, Henry Hamilton⁷³. Le commandant du fort Pontchartrain fit un inventaire des papiers de Potier, dont ceux en wendat, mais considéra qu'ils n'avaient aucune importance⁷⁴. Par la suite, certains ouvrages du P. Potier restèrent dans la mission, comme le *Registre des Hurons*, qui contient des notes semblables à un petit recueil de vocabulaire wendat-français, mais surtout une liste des baptêmes, mariages et enterrements signés non seulement par le P. Potier, mais aussi par ses successeurs, les abbés Jean-François Hubert, Pierre Fréchette

⁷⁰ Le P. Pierre Point suggère toutefois, dans une note datée de novembre 1891, que le P. Armand de la Richardie aurait rapporté des documents (sans préciser lesquels) en quittant la mission de Détroit (Archives des jésuites au Canada, Q, 0100-667, Lettre de C.M. Burton à Richard R. Elliott, 24 mai 1891)

⁷¹ R. R. Elliott, « The Jesuit Manuscript... », p. 323.

⁷² On peut en effet le constater à la lecture de R. Toupin, *Les écrits de Pierre Potier...*

⁷³ Archives des jésuites au Canada, Q, 0100-649, Note, 1889; Archives des jésuites au Canada, Q, 0100-658, Correspondance Potier, XVIII^e siècle; Canada, Q, 0100-667, Lettre de C.M. Burton à Richard R. Elliott, 24 mai 1891. Voir également la lettre de Joseph de la Broquerie Taché (bibliothécaire général, Bibliothèque du Parlement du Canada) au Conservateur des Archives chez les Révérends Pères Jésuites (Archives des jésuites au Canada, Q, 0001-647, J. De L. Taché au Conservateur des Archives chez les Révérends Pères Jésuites, 21 juillet 1924.) Enfin, voir R. R. Elliott, « The Jesuit Manuscript... », p. 322.

⁷⁴ R. Toupin, *Les écrits de Pierre Potier...*, p. 721.

et François-Xavier Dufaux⁷⁵. D'autres documents furent donnés à la cure de Québec, comme on le verra plus bas. Un recensement des Hurons aurait pour sa part été donné à un certain M. Rameau⁷⁶.

Quant aux dictionnaires et aux grammaires de Potier, ses successeurs, de l'abbé Hubert à l'abbé Dufaux, les ont peut-être gardés et utilisés. En effet, ces derniers ont dû interagir non seulement avec les Français de la région, mais aussi avec les Wendat/Wyandot⁷⁷. Selon une autre hypothèse, ces documents auraient été transmis à des Autochtones après la mort du P. Potier, tout comme ce fut le cas à Lorette, avant de se retrouver encore une fois entre des mains d'allochtones. Cette hypothèse est plus plausible, puisque dans la région de Détroit, des « indigenous Canadian » ont vendu des manuscrits du P. Potier à différentes personnes : le *Livre de comptes de la mission huronne de Détroit* à Richard R. Elliott en 1866, et une *Gramatica huronicæ* (ms. Potier 1745) à un certain juge Campbell avant cela⁷⁸. Ceux-ci reconnaissaient la valeur de ces documents, puisque le juge disait que ce manuscrit valait son poids en or⁷⁹! Quelques années plus tard, dans les années 1880, un nommé Prud'homme, de Sandwich, aurait emprunté, mais jamais rendu, la grammaire

⁷⁵ Selon un ex-dono, ce manuscrit a été donné par le P. Camille de Rochemonteix au F. Désy en octobre 1906 (Archives des jésuites au Canada, Montréal, MS In-8 Ms 021, Registre des Baptêmes c. 1748.)

⁷⁶ R. R. Elliott, « The Jesuit Manuscript... », p. 322.

⁷⁷ L'abbé Hubert ne semble cependant pas avoir aimé travailler avec les Autochtones, et il est improbable qu'il ait bien appris le wendat en quatre ans, de 1781 à 1784. Il mentionne plus tard, dans une lettre, ses sentiments envers les Autochtones des missions desquelles il a eu soin, dont Notre-Dame-de-l'Assomption près de Détroit : « Les missions sauvages autrefois très nombreuses sont réduites aujourd'hui à 6 ou 7 auxquelles on a soin de donner des missionnaires. En général il y a peu de choses à faire pour le salut de ces barbares que l'usage immodéré des boissons enivrantes expose tous les jours à commettre de grands crimes. J'ai été moi même missionnaire chez eux pendant plusieurs années et j'ai vu combien peu on en devoit espérer » (Lettre à Son Éminence le Card. Antonelli, Québec, 19 juin 1788 par Jean-François Hubert, Évêque de Québec - duplicata dans Archivio Storico di Propaganda Fide, Americana Settentrionale-Canada vol. 1, f° 481 v°).

⁷⁸ Peut-être s'agit-il de James. V. Campbell (R. R. Elliott, « The Jesuit Manuscript... », p. 323. Par ailleurs, Elliott a transcrit et publié des extraits du manuscrit.

⁷⁹ Archives des jésuites au Canada, Q, 0100-667, Lettre de C.M. Burton à Richard R. Elliott, 24 mai 1891.

huronne du juge Campbell mentionnée ci-dessus – comme quoi la manœuvre louche de Miller n’était pas unique⁸⁰. L’autre grammaire (ms. UPenn) s’est retrouvée plus tard entre les mains de Philéas Gagnon (1854-1915), à Montréal, mais sa première partie, la grammaire comme telle, a été vendue par Gagnon en 1887 à Daniel Garrison Brinton et est aujourd’hui à l’Université de Pennsylvanie, alors que la deuxième partie, qui contient des *radices*, fait partie de la collection des Archives de la Ville de Montréal⁸¹. En ce qui concerne les dictionnaires du jésuite, leur parcours est plus difficile à retracer. Pilling a décrit les mss. Potier 1743 et Potier 1744 (attribués au P. Carheil) ainsi que le ms. Potier 1751 dans sa bibliographie de 1888, mais sans nommer de lieu de conservation, alors qu’il indique que la grammaire est en possession de Prud’homme⁸². La discrétion de Pilling quant au lieu de conservation des manuscrits semble indiquer que leur propriétaire à la fin du XIX^e siècle, laïc, religieux ou autochtone, ne voulait pas que son nom soit divulgué, peut-être pour ne pas être incommodé par des demandes de consultation.

On ne retrouve avec certitude les mss. Potier 1745 et Potier 1751 qu’en 1891 – et en 1894 pour les mss. Potier 1743 et Potier 1744 –, dans les Archives du Collège Sainte-Marie, collège jésuite de Montréal⁸³. En 1920, Alexandre Fraser, premier archiviste de la province de l’Ontario, a publié des fac-similés de certains manuscrits de Potier, dont la

⁸⁰ Archives des jésuites au Canada, Q, 0100-667, Lettre de C.M. Burton à Richard R. Elliott, 24 mai 1891.

⁸¹ Montréal, Section des archives, CA M001 BM007-1-D36, Vocabulaire Huron - Français, 1744-1752; John M. Weeks, *The Library of Daniel Garrison Brinton* (Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2002), p. 297.

⁸² J. C. Pilling, *Bibliography of the Iroquoian Languages...*, p.26 et 136.

⁸³ s.a., « Notes », *United States Catholic Historical Magazine*, 4, 4 (1891-1893), p. 459. Collège Sainte-Marie, *Exhibition of old mss., &c., selected from the Archives of St. Mary's College* (Montreal, W. Boucher, 1894), p. 6. Il semblerait que les deux manuscrits du P. Carheil soient aux Archives de l’Université Laval. Si c’est le cas ils ont été perdus depuis; s’il s’agit des manuscrits du P. Potier, il doit sûrement y avoir une erreur. s.a., « The Huron Language in Print and Manuscript in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *United States Catholic Historical Magazine*, 4, 3 (1891-1893).

Grammatica Huronicæ de 1745 et les *Radices Linguae Huronicæ* de 1751. Fraser spécifia dans son livre que ces documents avaient probablement été découverts à Sandwich, ville ontarienne auparavant nommée l'Assomption de la Pointe de Montréal du Détroit, où le P. Potier résidait. Ils auraient été ensuite apportés à Montréal par P. Martin⁸⁴. Ce dernier fit partie du premier groupe de jésuites de retour au Canada en 1842 et il fut nommé supérieur des jésuites du Bas-Canada deux ans plus tard. Fondateur du Collège Sainte-Marie à Montréal, il fut aussi le premier archiviste de la Compagnie. L'intérêt du P. Martin était centré sur le rassemblement des archives jésuites, à la fois pour reconstituer la bibliothèque des anciens missionnaires et pour pouvoir effectuer et publier des recherches. En plus d'écrire lui-même, il encouragea la réédition des *Relations* et d'autres documents relatifs à la Compagnie de Jésus. Pour atteindre son objectif, le P. Martin alla rencontrer les personnes et les institutions proches des derniers jésuites au tournant du XIX^e siècle, à qui le P. Casot avait remis plusieurs livres et documents avant de mourir. Parmi ces institutions de confiance se trouvaient les hospitalières et les ursulines, qui ont gardé précieusement les documents reçus que le P. Martin a pu consulter :

Ces Communautés [hospitalières et ursulines] sont restées très florissantes : les Ursulines ont la maison d'éducation la plus brillante du pays. Je dois à ces Dames de l'hôpital les précieux manuscrits de nos Pères que le Père Cazot, le dernier des jésuites, leur laissa en mourant; c'est le plus bel héritage qu'ils aient pu nous donner à recueillir, puisque c'est celui de leurs vertus⁸⁵.

La liste des ouvrages recueillis par le P. Martin comporte le *Journal des Jésuites*, des lettres annuelles inédites, des documents sur la vie et les voyages du P. Jacques Marquette, une

⁸⁴ A. Fraser, *Fifteenth report of the Bureau of Archives...*, p. xix. Selon la même note manuscrite du P. Point datée du 3 novembre 1891, des documents authentiques du P. Potier ont déjà été reçus par le P. Martin à cette date, mais il ne donne pas plus de détails (Archives des jésuites au Canada, Q, 0100-667, Lettre de C.M. Burton à Richard R. Elliott, 24 mai 1891).

⁸⁵ Le P. Félix Martin, supérieur des missions de la Compagnie de Jésus dans le Bas-Canada, à un père de la même compagnie, Montréal, 12 octobre 1846, dans L. Cadieux, *Lettres des nouvelles missions du Canada...*, p. 354.

vie du P. Chaumonot et deux vies de Káteri Tekahkwí:tha (certainement celles écrites par les PP. Chauchetière et Choleneq). En 1861, ce travail du P. Martin s'interrompt puisqu'il dut retourner en France, où il est mort sans avoir pu revenir au Canada. Sa correspondance ne mentionne nulle part les dictionnaires et la grammaire en wendat du P. Potier, seulement des manuscrits conservés aux archives de la cure de Québec⁸⁶. Si c'est bien le P. Martin qui a rapporté de Sandwich les dictionnaires et la grammaire, son silence montre qu'il ne semble pas avoir eu d'intérêt pour ces derniers. Toutefois je crois que ce silence s'explique mieux si l'on considère que le transfert des manuscrits linguistiques n'est pas le fait de l'archiviste jésuite. Qui l'aurait fait alors? Un candidat possible, mais de beaucoup antérieur, serait l'abbé Hubert (1739-1797), qui a été brièvement mentionné plus haut. Ce dernier a remplacé le P. Potier à la paroisse Notre-Dame-de-l'Assomption depuis la mort du jésuite, en 1781, jusqu'en 1784. Il a reçu la permission, selon une convention signée par le P. Casot, de faire usage de tout ce qui appartenait au P. Potier⁸⁷. Hubert a continué entre autres le *Registre des Hurons*⁸⁸. Il semble aussi avoir eu en sa possession plusieurs documents du P. Potier même après son activité missionnaire, alors qu'il était revenu à Québec, dont le *Dictionnaire français* et les cahiers d'étude du jésuite⁸⁹. Là encore il reste un problème : où auraient été conservés les dictionnaires et la grammaire dans la région de Québec pendant près d'un siècle? Une troisième possibilité serait qu'un autre des jésuites de la nouvelle compagnie œuvrant à Sandwich aurait rapporté les dictionnaires au Collège

⁸⁶ « Je vous ai envoyé tout ce que j'avais extrait des ms. du P. Potier (arch. de la cure de Québec). Il n'y a rien de plus à en tirer » (Lettre au P. Carayon, Vanves, 26 février 1865 [Archives jésuites en France, FCa 444, Correspondance, 1842-1886]).

⁸⁷ R. Toupin, *Les écrits de Pierre Potier...*, p. 722.

⁸⁸ Archives des jésuites au Canada, Montréal, MS In-8 Ms 021, Registre des Baptêmes c. 1748.

⁸⁹ Étiquette ex-libris deuxième plat : « A la Cure de Quebec, Bibliothèque de Monseigr. HUBERT. » (Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 95, Dictionnaire, XVIII^e siècle). A. Fraser, *Fifteenth report of the Bureau of Archives...*, p. xiv.

Sainte-Marie, rachetés peut-être à des collectionneurs ou à des Autochtones, mais tout cela n'est malheureusement que pure spéculation, faute de preuves.

Revenons plutôt au Collège Sainte-Marie au tournant du XX^e siècle. Le successeur du P. Martin aux archives jésuites, le P. Arthur Edward Jones (1838-1918), a eu plus d'intérêt que son prédécesseur pour les documents linguistiques de l'ancienne compagnie. Il lut minutieusement les anciens manuscrits jésuites, dont ceux du P. Potier, comme le signalent ses notes accompagnant la plupart des manuscrits. Il nota dans ces documents les publications basées sur ces manuscrits ou d'autres références pertinentes. Le P. Jones retranscrivit même une liste de conjugaisons en mohawk du P. Jacques Frémin prêtée par Willie Murphy⁹⁰. Ses notes indiquent qu'il avait un intérêt plus marqué pour l'histoire des jésuites ou l'histoire des Autochtones (il est qualifié d'indianologue érudit par Morin⁹¹) que pour les langues autochtones en tant que telles, mais il fit une lecture minutieuse des manuscrits linguistiques et discuta même un peu du vocabulaire contenu dans les dictionnaires du P. Potier dans un rapport intitulé '*Sendake Ehen*' or *Old Huronia*⁹². Les dictionnaires et la grammaire du P. Potier ont donc fait partie de la collection du Collège Sainte-Marie, devenue, en 1967, les Archives de la Compagnie de Jésus au Canada français et, en 2009, les Archives des jésuites au Canada⁹³.

⁹⁰ Archives des jésuites au Canada, Montréal, Q, 0001-2000.2.2, Conjugaisons de verbes Mohawk (copie de l'original), 1668.

⁹¹ V. Morin, *Les médailles décernées aux Indiens d'Amérique...*, p. 280.

⁹² Alexandre Fraser, *Fifth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario* (Toronto, L.K. Cameron, 1909). Peut-être est-ce par cet ouvrage que Fraser a découvert les manuscrits de Potier, dont il a fait un fac-similé quelques années plus tard, et leur origine ontarienne.

⁹³ J. Biron, « Les ex-libris, ex-dono, lettres et notes manuscrites... », p. 21. Notons que d'autres ouvrages du P. Potier ont circulé ailleurs. Les Archives des jésuites au Canada possèdent une lettre de Martin Burrell, bibliothécaire parlementaire, expliquant que sa femme, Marie-Louise Langevin, a reçu d'un cousin de Rimouski une copie d'un ouvrage de l'abbé Noël-Antoine Pluche, réalisée par le P. Potier (Archives des

L'histoire perdue des autres manuscrits : mss. 59, 65, 67 et ASS

Grâce à diverses traces que leurs propriétaires ont laissées, les mss. 60 et 62 et le Codex Ind 12 nous ont plongés dans un récit relativement détaillé de leurs pérégrinations. Il a aussi été possible de retracer en partie l'histoire des manuscrits du P. Potier. Malheureusement, le parcours des autres dictionnaires en français et wendat est beaucoup plus fragmentaire, n'offrant parfois qu'un nom, un lieu, ou rien du tout.

Le ms. 67 est le seul dictionnaire en français et wendat à renfermer un ex-libris manuscrit du « Séminaire de Québec⁹⁴ », et il est l'un des deux (avec le ms. 59⁹⁵) à porter le sceau « Séminaire Québec S.M.E. ». Selon l'archiviste Peter Gagné du Musée de la civilisation, il est probable que l'ex-libris manuscrit soit le plus ancien, mais il n'existe pas de référence sur les dates d'utilisation des différents ex-libris⁹⁶. On sait toutefois que l'ex-libris manuscrit était déjà là en 1886, quand le bibliothécaire Beudet a envoyé les descriptions des manuscrits que Pilling a utilisées pour son livre en 1888. Le ms. 67 a été un support d'écriture pour une autre personne puisqu'au recto du dernier folio, autrement vide, on trouve deux écritures différentes : « Je vous [...] bien / Je vous en prie mon / Marie / Marie / J.C. » et diverses tentatives d'écriture du mot « Marie ». Si, comme la plupart des autres dictionnaires, le ms. 67 a été conservé à Lorette, il a dû être facilement accessible pour qu'on le prenne et l'utilise, comme ce fut le cas pour le ms. 60 aussi. Même si

jesuites au Canada, Q, 0001-647, J. De L. Taché au Conservateur des Archives chez les Révérends Pères Jésuites, 21 juillet 1924.)

⁹⁴ J'ai vu un seul autre manuscrit (*Prières chrétiennes dans la langue des Outaouais*) qui possède aussi cet ex-libris, le ms. 63 (Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 63, *Prières chrétiennes dans la langue des Outaouais*.)

⁹⁵ Un manuscrit rédigé par Paul Picard (*Recueil de chants hurons*) possède aussi ce sceau (Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Ms. 66, *Recueil de chants hurons*, XIXe siècle).

⁹⁶ Musée de la Civilisation, Université 37, no. 91, Lettre de James Pilling à Rev. Thomas E. Hamel, December 27 1886, p. 88; J. C. Pilling, *Bibliography of the Iroquoian Languages*....

plusieurs folios sont vierges à la fin du document, la leçon de calligraphie ne s'est pas poursuivie.

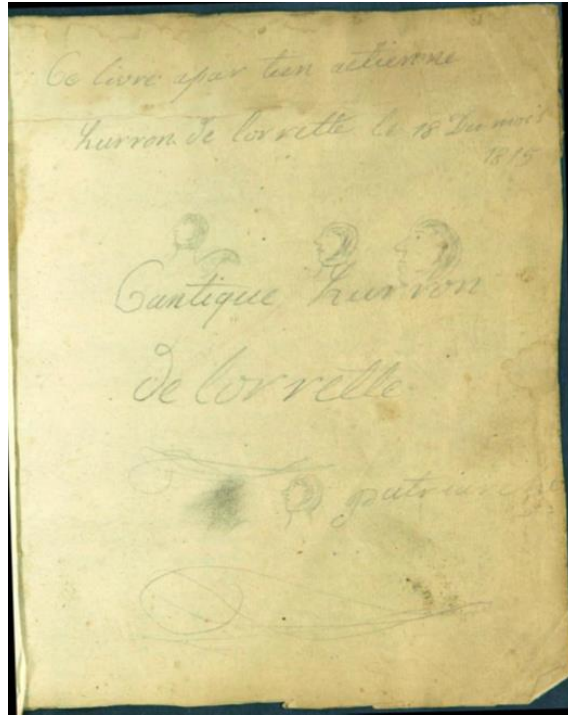


Figure 4. Ex-libris manuscrit dans le *Radices linguæ huronicæ* (XVII^e siècle)
Source : Archives du Séminaire de Québec, Québec, ms. 59

L'ex-libris du ms. 59, signé par « Etienne » à la mine, au-dessus de dessins de visages, indique qu'il se trouvait à Lorette au moins jusqu'en 1815 : « Ce livre apar tien aetienne hurron de lorette le 18 Du mois 1815 / Cantique hurron de lorette / patriarce ». On retrouve ce dictionnaire, comme les mss. 65 et 67, à l'Université Laval en 1888⁹⁷. Quant au ms. 65, il ne contient aucune marque de possession, je ne sais rien de plus sur son histoire. « Redécouverts » dans la première moitié du XX^e siècle, les manuscrits autochtones conservés au Séminaire de Québec, de même que les mss. 60 et 62, n'ont été

⁹⁷ J. C. Pilling, *Bibliography of the Iroquoian Languages...*, p. 88. En 1906, les mss. 59, 60, 65 et 67 sont à l'Université Laval (S. n.s.a., *Catalogue des manuscrits et des imprimés en langues sauvages, ainsi que des reliques indiennes, exposés à Québec à l'occasion du XV^e Congrès international des américanistes, septembre 1906...*

regroupés que dans les années 1940, peut-être sous l'impulsion de Marius Barbeau, anthropologue et ethnologue québécois⁹⁸. Entre le remisage de certaines collections et le déménagement d'autres, il est difficile de suivre ces manuscrits, qui ont finalement intégré, en 1983 ou en 1988, le Musée du Séminaire, devenu le Musée d'histoire de l'Amérique française en 1993. Le Musée de la civilisation, fondé en 1995, devint finalement le dépositaire des collections du Séminaire⁹⁹.

Enfin, le ms. ASS ne contient, lui non plus, aucun ex-libris. On peut tout de même émettre une hypothèse quant à son histoire. En 1791, à la mort du dernier jésuite de Montréal, le P. Well, la bibliothèque des jésuites de Montréal a été donnée aux sulpiciens par le P. Casot, avec, peut-être, le dictionnaire français-wendat-onondaga¹⁰⁰. D'autres documents jésuites, notamment ceux du P. André, sont également conservés dans ce dépôt d'archives. Parmi ces derniers, le livre *Prières et cantiques* rassemble plusieurs cahiers différents sous une même reliure, dont un *Catechisme huron de la façon et de la main du R. P. Chaumonot*¹⁰¹. Un ex-libris sur ce *Catechisme* indique : « Ce cahier m'a été envoyé de Québec en 1809 par M. Couillard¹⁰². » Certains documents des archives de Saint-Sulpice proviendraient donc de personnes autres que les jésuites eux-mêmes; le ms. ASS pourrait peut-être aussi provenir d'un laïc.

⁹⁸ Marie-Paule Robitaille, *Voyage au coeur des collections premiers peuples* (Québec, Éditions du Septentrion, 2014), p. 40. Par ailleurs, les collections de l'Université Laval et du Séminaire de Québec n'ont été partagées qu'en 1964, lors du déménagement de l'Université vers le campus de Sainte-Foy, c'est pourquoi on parle, semble-t-il, de l'une ou l'autre de ces institutions avant cette date.

⁹⁹ Yves Bergeron, *Un patrimoine commun : les musées du Séminaire de Québec et de l'Université Laval* (Québec, Université Laval-Musée de la civilisation, 2002), p. 158-172.

¹⁰⁰ M. Barbeau, *Trésor des anciens Jésuites...*, p. 29.

¹⁰¹ Univers culturel de Saint-Sulpice, Département des archives, P1:84.4/014, *Prières et cantiques*, c.1670.

¹⁰² Univers culturel de Saint-Sulpice, Département des archives, P1:84.4/014, *Prières et cantiques*, c.1670.

Questions de propriété et d'intérêt

Les nombreux propriétaires ou conservateurs des documents linguistiques wendat sont loin d'être tous connus. Comme l'a soulevé Lainey par rapport aux wampums wendat qu'il a étudiés, la question même de « propriété », individuelle ou collective, se pose pour tous les dictionnaires avant leur entrée dans des fonds d'archives¹⁰³. Pour les jésuites, ces documents étaient une propriété collective : on ne trouve aucun ex-libris jésuite dans ces manuscrits et ces derniers étaient utilisés par plusieurs membres de l'ordre. Cela tombe sous le sens puisque les jésuites faisant vœux de pauvreté, ils ne détenaient pas de propriété personnelle. Du côté des Wendat, on sait que plusieurs dictionnaires ont été précieusement gardés pendant des générations¹⁰⁴. Il est difficile de déterminer quelles langues étaient utilisées à Lorette au fil du temps, ainsi que la date de mise en dormance du wendat. Plusieurs locuteurs natifs apprenaient déjà le français déjà vers 1750, jusqu'au point qu'il semblerait que peu de Wendat aient parlé leur langue traditionnelle au début du XIX^e siècle. Les derniers à maîtriser à un certain degré cette langue auraient été Vincent et Picard, qui ont aussi été les derniers possesseurs des manuscrits linguistiques wendat. Cependant, Gros-Louis indique qu'une coupure du *Petit Journal* trouvée dans des archives privées de Wendake reporte la mort du dernier locuteur à 1929¹⁰⁵. Il s'agissait de Louis Vincent, le frère de Prosper Vincent. Pour en revenir à la question de propriété, il se pourrait que ces manuscrits aient d'abord appartenu à la nation – et non à un individu –, comme ce fut le cas pour les wampums et d'autres documents importants¹⁰⁶. Le ms. 59 qui

¹⁰³ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*

¹⁰⁴ Patrick Brunelle, « Un cas de colonialisme canadien : les Hurons de Lorette entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle », mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1998, p. 90-91.

¹⁰⁵ M. Gros-Louis et B. Jacques, *Les Hurons-Wendats...*, p. 177.

¹⁰⁶ J. Lainey, « Le fonds Famille Picard... », p. 97.

« appartient » à Etienne, en 1815, et le ms. 62 dont l'ex-libris démontre une transmission familiale depuis le début du XIX^e siècle, tendent à démentir cela, mais en 1923, selon

Lainey :

le grand chef Ovide Sioui se plaint au ministère des Affaires indiennes que Pierre-Albert Picard « détient en sa possession des documents précieux et autres effets qui sont la propriété de la tribu ». Après vérification, l'agent Maurice Bastien confirme que monsieur Picard retient illégalement un « dictionnaire huron-français provenant du père Pothier [...] ». Cet exemple montre du même coup que le statut et la propriété des documents ne faisaient plus l'unanimité au sein de la nation à cette époque, Pierre-Albert Picard voyant sans doute dans ces documents et ces objets un simple héritage familial¹⁰⁷.

Pourtant, le père de Pierre-Albert, Paul Picard, possédait aussi au moins deux manuscrits sans que cela semble avoir posé problème. Je ne sais pas si d'autres dictionnaires ont causé des conflits. Toutefois, comme tous les dictionnaires étudiés se sont finalement retrouvés hors de la communauté, ils ont certainement été considérés comme une propriété privée par leur dernier propriétaire autochtone – sauf peut-être le Codex Ind 12.

Récapitulons. Le fait que le P. Potier avait plusieurs ouvrages linguistiques (au moins les manuscrits du P. Carheil et le ms. 60) à sa disposition lors de son séjour à Lorette, au milieu du XVIII^e siècle, nous informe que les jésuites gardaient précieusement leurs manuscrits. Il est certain que plusieurs dictionnaires (le Codex Ind 12 et les mss. 59, 60 et 62) ont ensuite été remis aux Wendat, probablement aux alentours de 1794, date du départ du P. Giraud de Villeneuve, ou encore à la mort du P. Casot, en 1800. Ces manuscrits se sont transmis de génération en génération à Lorette jusqu'au tournant du XX^e siècle. Dans

¹⁰⁷ Pierre-Albert Picard était le petit-fils de François-Xavier Picard et le fils de Paul Picard. La même année, Pierre-Albert Picard veut récupérer, entre autres objets, le manuscrit donné en gage par son père à Tessier, qui, comme on l'a vu, était pourtant déjà à l'Université de Laval depuis 1912-1913 (J. Lainey, « Le fonds Famille Picard... », p. 98 et 123. Le dictionnaire dont il est fait mention dans la citation ne fait pas partie de ceux analysés ici. En effet, il ne peut pas s'agir des trois *Radices* du P. Potier, qui étaient alors aux Archives du Collège Sainte-Marie, ni même du *Vocabulaire huron-français*, qui était dans la collection de Philéas Gagnon jusqu'en 1910, et qui se trouve maintenant à la Ville de Montréal, Section des archives.

le cas des mss. 65 et 67, les personnes ou institutions qui les ont conservés jusqu'à leur entrée dans le fonds de l'Université Laval-Séminaire de Québec, probablement à la fin du XIX^e siècle, restent un mystère, tout comme le lieu exact de conservation des dictionnaires du P. Potier avant qu'ils ne soient rapportés au Québec. Ainsi, depuis leur rédaction, tous les dictionnaires wendat paraissent avoir été conservés au Québec ou en Ontario jusqu'au début du XX^e siècle, à l'exception du Codex Ind 12, qui a été mis aux enchères à Londres et vendu aux États-Unis.

On comprend la valeur des documents linguistiques et didactiques pour les jésuites et on devine l'intérêt des Wendat pour des documents qui conservent leur langue traditionnelle. Mais qu'en est-il des autres, les collectionneurs, les scientifiques et les autres institutions d'enseignement? Leur passion pour ces documents, payés parfois à fort prix comme l'a fait Morin, était dans l'air du temps. En effet, le début du XIX^e siècle a vu naître plusieurs musées et cabinets de curiosités dans la province de Québec, dont ceux du Séminaire de Québec¹⁰⁸. Les collectionneurs de l'époque s'intéressaient aux objets autochtones, comme les wampums, pour leur qualité « exotique » et non pour le message dont ces objets étaient porteurs¹⁰⁹. Dans le cas des dictionnaires et des grammaires, leur valeur linguistique, historique et culturelle n'était pas au centre de l'intérêt des collections. En effet, selon Marie-Paule Robitaille, ancienne conservatrice du Musée de la civilisation :

au milieu du XIX^e siècle, les mêmes documents [en langue autochtone] seront perçus comme des témoignages nostalgiques des peuples autochtones rencontrés, puis, la curiosité scientifique aidant, des chercheurs tenteront de découvrir la structure linguistique et les complexités de ces langages à l'aide de ces ouvrages. Ensuite, rapidement dès la fin du XIX^e siècle, un certain nombre d'intellectuels verront dans ces mêmes documents des reliques à ne pas perdre¹¹⁰.

¹⁰⁸ Y. Bergeron, *Un patrimoine commun...*, p. 42.

¹⁰⁹ H. Bohaker, « Indigenous Histories and Archival Media... », p. 108.

¹¹⁰ M.-P. Robitaille, *Voyage au coeur des collections premiers peuples...*, p. 40.

La quête de tels documents est illustrée dans une lettre du 18 janvier 1888 adressée à l'abbé Charles-Octave Gagnon par l'abbé Hospice Verreau. Ce dernier parle entre autres choses d'une grammaire qui n'aurait pas dû être donnée ou vendue, soulignant son intérêt pour la préservation nationale de ces documents et l'intérêt qu'ils suscitaient : « Dites-moi donc s'il vous plaît comment cette grammaire huronne s'en va aux États-Unis? Est-elle vendue? Qui a commis cette abomination¹¹¹? » Les multiples changements de mains vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle s'inscrivent donc, pour la plupart, dans un contexte plus large de chasse aux objets « indiens » à collectionner avant que ne disparaissent les peuples autochtones, qui, pensait-on, étaient voués à disparaître¹¹². Et un des lieux où se rendre pour trouver de tels objets, dans la région de Québec, était l'ancienne mission jésuite de Lorette (ou Loretteville).

Déjà au temps de la Nouvelle-France, comme on l'a vu, Québec et Lorette étaient des endroits où se procurer de tels items. Voyageurs et militaires y cherchaient des souvenirs « sauvages », produits par les Wendat, mais aussi par les ursulines, qui créaient elles aussi des objets d'inspiration autochtone¹¹³. Le XIX^e siècle a connu un essor de la production artisanale à Lorette (canots, ouvrages brodés, traînes, mitaines, arcs, flèches, etc.) et à la fin du siècle, l'artisanat sous toutes ses formes représentait la principale activité économique des Wendat. Au même moment toutefois, ces objets perdaient de la valeur et

¹¹¹ Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Séminaire 116, no 18, Lettre de l'abbé Hospice Verreau à abbé C-O. Gagnon, 18 janvier 1888. Malheureusement je ne sais pas de quelle grammaire il s'agit. Peut-être est-ce la *Grammatica Huronicae*, que Pilling a essayé de consulter sans succès en 1881, la grammaire perdue du P. Chaumonot ou la grammaire du P. Potier désormais aux États-Unis. Voir J. C. Pilling, *Bibliography of the Iroquoian Languages...*, p. 18 et 88. Un manuscrit intitulé *Grammatica Huronicae* est également cité dans les années 1830 comme don d'Andrew Stuart, Esq. à la bibliothèque de la Literary and Historical Society of Quebec (S. n.s.a., « Donations to the Library for the 27th December, 1830, to 31st October, 1837 », *Transactions of the Literary and Historical Society of Quebec*, 3 (1837), p. 407.

¹¹² Jonathan Lainey le montre bien par l'étude des wampums dans son livre.

¹¹³ A. Beaulieu, S. Béreau et J. Tanguay, *Les Wendats du Québec...*, p. 167-171.

le marché se rétrécissait, en partie à cause du caractère hybride de la production qui ne correspondait plus au goût du jour en matière d'exotisme, l'indianité étant réduite à des traits spécifiques¹¹⁴. L'intérêt pour les dictionnaires, « vrais » objets anciens, semble survenir dans ce contexte, au moment d'ailleurs de la naissance de la philologie comme science historique du langage. De plus, au tournant du XX^e siècle, dans un moment de changements au sein de la communauté de Lorette, on vendait régulièrement des objets anciens (comme des médailles ou des wampums) au plus offrant puisque leur histoire était perdue¹¹⁵. Dans une lettre à McCord, qui voulait ouvrir un musée, Vincent s'excuse de ne pouvoir rien lui offrir, car « [p]our malheur les Hurons de Lorette ont vendu presque tous les objets précieux qu'ils avaient reçus de leurs ancêtres¹¹⁶ ». Cette excuse était crédible, mais a pu également être un moyen pour Vincent de clore la correspondance avec l'insistant McCord, tout en soulignant sa désapprobation d'un tel commerce. C'est dans ce même contexte que Miller a flairé une bonne affaire. D'un côté, il pouvait chercher à se procurer des objets chez des Wendat, et de l'autre, il savait qu'il allait trouver un marché d'acheteurs. Dans sa lettre au bibliothécaire de la John Carter Brown Library, qui voulait connaître la provenance du codex, Morin détaille un peu les activités de Miller :

I think that his residence was Boston at the time, but he used to make frequent incursions in the province of Quebec in search for rare Canadiana and documents of special interest. [...] He was very bold in his investigations, and I understand that he procured this manuscript, along with other precious things from the Indian reservation of Lorette¹¹⁷.

¹¹⁴ A. Beaulieu, S. Béreau et J. Tanguay, *Les Wendats du Québec...*, p. 245-255; M. Vincent Tehariolina, *La nation huronne...*, p. 141.

¹¹⁵ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 137.

¹¹⁶ Lettre du Revd. Prosper Vincent Sawatanin à David McCord, Hospice St Joseph de la Délivrance, Levis, P.Q. 4 oct 1909 (Musée McCord, Montréal, D.R. McCord 5307).

¹¹⁷ The John Carter Brown Library, Dossier d'acquisition 16,444.

Normalement, les Wendat de Lorette vendaient surtout à des gens qu'ils connaissaient, à Tessier par exemple, mais Morin termine sa lettre en disant que parfois, ils pouvaient aussi vendre à des inconnus, c'est pourquoi l'histoire de Miller ne lui a pas semblé trop surprenante.

Tessier n'était pas le seul collectionneur de la région de Québec. Nous avons aussi croisé plus haut plusieurs hommes anonymes qui souhaitaient acquérir les manuscrits de Picard. La même recherche frénétique d'objets à acquérir se produisait ailleurs, comme à Montréal où McCord, souhaitant fonder un musée célébrant l'histoire canadienne, entretenait une correspondance assidue avec de multiples interlocuteurs, comme Vincent, pour obtenir, entre autres, artefacts (outils, colliers, wampums, armes, objets cérémoniaux, etc.), livres et manuscrits autochtones, en don ou contre paiement¹¹⁸. Non seulement McCord cherchait-il lui-même à acheter des objets, mais il avait également des collaborateurs pour l'aider. Du côté des études et de la conservation, Barbeau et Joseph-Charles Taché (dont les objets wendat trouvés lors de fouilles archéologiques vont être la base du musée ethnologique de l'Université Laval) étudièrent les artefacts des Wendat, leur histoire orale et leurs documents linguistiques¹¹⁹. Par ailleurs, collectionneurs et institutions étaient en relation : McCord écrivait à Tessier, le Séminaire de Québec reçut

¹¹⁸ McCord Museum, *McCord family papers, 1766-1945. Vol. II.* (Montreal, s.n., 1986). Voir entre autres le dossier 5330, « Indian languages: miscellaneous ». McCord a notamment correspondu avec Vincent. Par exemple, ce dernier l'informa dans une lettre, le 4 octobre 1909, qu'il ne pouvait lui fournir aucun objet huron (« Lettre de Prosper Vincent à David R. McCord 4 oct 1909 » [Musée McCord, Montréal, D.R. McCord 5307. Malgré cette réponse négative, McCord revint à la charge quelques jours plus tard. Le mardi 12 octobre 1909, Vincent écrivait dans son journal : « Lettre de David Ross McCord Esq. de Montreal à propos de médailles et autres souvenirs antiques des nations sauvages de Canada » (Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 665, Journal, 13e cahier, 1909-1912).

¹¹⁹ Voir par exemple. M. Barbeau, *Mythologie huronne et wyandotte....*

des artefacts de Tessier et en acheta d'autres¹²⁰, tandis que Morin correspondait avec Tessier et les archives jésuites pour obtenir des informations sur leurs collections¹²¹. Bref, mêlé à un certain attrait de l'exotisme – qui s'efface graduellement au XIXe siècle et a presque disparu au XXe siècle –, l'intérêt scientifique, mais aussi la conviction que la culture autochtone traditionnelle était appelée à s'éteindre, poussa des hommes (blancs) à s'intéresser et à collectionner entre autres les dictionnaires autochtones, de manière institutionnelle ou privée, et à en faire parfois étalage, comme le montrent plusieurs catalogues d'exposition¹²².

Ce contexte québécois s'inscrit lui-même dans un intérêt plus large en Amérique du Nord pour les objets autochtones, comme le montre, par exemple, le travail de Margaret M. Bruchac sur des colliers de wampum haudensaunee qui ont été acquis de manière légale ou non par des collectionneurs au tournant du XXe siècle¹²³. Cet intérêt ne concernait pas seulement l'ethnologie, mais aussi la linguistique. Pilling, du Smithsonian Institute, a notamment fait des recherches auprès de plusieurs institutions pour compiler ses nombreuses bibliographies des langues « indiennes ». Il a notamment correspondu, dans les années 1886-1889, avec le bibliothécaire de l'Université Laval, Hamel, dont le collègue Beudet a rédigé des notices sur plusieurs ouvrages linguistiques en langue autochtone. L'intérêt de Pilling n'était pas celui d'un collectionneur, mais d'un scientifique, comme on

¹²⁰ Musée de la Civilisation, Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms13-2, Plumitif du Conseil du Séminaire, volume 2e. Voir l'entrée du 18 mars 1861 qui concerne un achat à un M. Morin (qui n'est pas Victor Morin).

¹²¹ V. Morin, *Les médailles décernées aux Indiens d'Amérique...*, p. 280 et 310.

¹²² Myriam Tremblay et Yves Bergeron, *La collection amérindienne du Séminaire de Québec et la part de l'oeuvre de Joseph-Charles Taché* (Québec, Musée de la civilisation, 1998), p. 19-20. Plusieurs de ces catalogues d'exposition sont utilisés dans ce chapitre pour retracer les dictionnaires.

¹²³ Margaret M. Bruchac, « Broken Chains of Custody: Possessing, Dispossessing, and Repossessing Lost Wampum », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 62, 1.

peut le lire dans une lettre qu'il envoya au bibliothécaire de l'Université Laval : « I assure you that I am inexpressibly grateful to you and him; but your greatest satisfaction and reward must come from the consideration that your labor is in the interest of, and constitutes a contribution to, linguistic science¹²⁴. » Tant au Québec qu'ailleurs, on voit donc un intérêt grandissant pour les documents linguistiques en langue autochtone, mais le type d'intérêt varie beaucoup selon les personnes : collectionneurs, scientifiques, Wendat, jésuites.

Propriété et circulation des documents en langue autochtone en France et en Italie

Comme l'a détaillé Christian F. Feest, depuis le tout début des voyages d'Européens vers l'Amérique, diverses pièces (habits, canots, armes, pipes, etc.) ont été rapportées en Europe par des voyageurs, des explorateurs et des missionnaires européens ou des visiteurs (ou prisonniers) autochtones. Têtes couronnées et gens du monde s'intéressaient à ces objets, qui pouvaient se retrouver dans des cabinets de curiosités, dans des musées ou chez des particuliers avec d'autres choses venues de lointaines contrées¹²⁵. En plus des musées et des cabinets, des bibliothèques ont également profité des voyages outre-Atlantique, augmentant leurs collections de récits de voyage imprimés et, parfois, de documents linguistiques manuscrits en langue autochtone. Afin de mettre en perspective la circulation des dictionnaires wendat, qui n'ont jamais quitté l'Amérique du Nord mis à part brièvement le Codex Ind 12, je vais examiner ici le destin d'autres ouvrages linguistiques en langue

¹²⁴ *Civilisation*, Université 37, no. 91, Lettre de James Pilling à Rev. Thomas E. Hamel, December 27 1886.

¹²⁵ Christian Feest, « The Collecting of American Indian Artifacts in Europe, 1493-1750 », dans Karen Ordahl Kupperman, dir., *America in European Consciousness, 1493-1750* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2017).

autochtone du nord-est de l'Amérique qui se sont, eux, retrouvés en Europe. Pour ce faire, j'ai consulté différents fonds d'archives aux environs de Paris et de Rome, là où il était le plus probable que des dictionnaires jésuites de Nouvelle-France se soient retrouvés.

En France, la bibliothèque du Centre Sèvres (Paris) – y compris le fonds *Jesuitica* de la bibliothèque des Fontaines qu'il gère – et les Archives nationales (Paris) ne conservent aucun dictionnaire manuscrit ni document américain de nature linguistique¹²⁶. Quant aux Archives jésuites de la Province de France, elles contiennent quantité de lettres sur les missions de Nouvelle-France, mais rien concernant les langues parlées dans ces missions. Il en est tout autrement dans les différentes branches de la Bibliothèque nationale de France (BnF), où l'on trouve quelques documents linguistiques rédigés en Nouvelle-France¹²⁷, mais il est difficile de suivre leur trace. Par exemple, les mss. Américain 1 (*Grammaire algonquine*), Américain 16 (*Vocabulaire algonquin-français*), Américain 18 (*Rudiment de la langue mikemac*) et Américain 23 (*Prière du matin en langue mikkemak*) ont été (mal) rangés dans le département des Imprimés jusqu'en 1860¹²⁸. Le seul autre manuscrit de Nouvelle-France dans le fonds Américain est le ms. Américain 17 (*Petit dictionnaire de la langue des Iroquois de la nation d'Agnié*) qui a, pour sa part, été classé dans les manuscrits du Supplément français jusqu'en 1860¹²⁹. Je n'ai malheureusement pas réussi à retracer leur entrée dans la Bibliothèque royale, mais ils y sont sûrement arrivés comme plusieurs

¹²⁶ Le seul document de langue autochtone conservé au Centre Sèvres est un imprimé du XIX^e siècle : Christian Hoecken, *Potawatemi nememissinoikan ewiyowat nemadjik catholiques endjik* (Baltimoinak, J. Murphy, 1846).

¹²⁷ On trouve aussi plusieurs dictionnaires et autres documents linguistiques provenant d'autres colonies d'Amérique, surtout de Méso-Amérique.

¹²⁸ Henri Omont, *Catalogue des manuscrits américains de la Bibliothèque nationale* (Paris, E. Champion, 1925), p. 5.

¹²⁹ H. Omont, *Catalogue des manuscrits américains...*, p. 5. Ce dictionnaire serait, selon une note manuscrite, de la main du Marquis de la Galissonnière.

autres « curiosités » d'Amérique recueillies par des missionnaires, des explorateurs ou des commerçants des XVII^e et XVIII^e siècles¹³⁰.

Seuls trois manuscrits ont laissé quelques informations plus détaillées à propos de leur parcours. Le premier est le ms. Américain 1, une grammaire algonquine écrite par le P. Nicolas et munie d'une préface adressée à Monseigneur le Dauphin. L'auteur l'écrivit probablement en 1672-1674, alors qu'il avait été rappelé de sa mission chez les Algonquins pour assurer la charge de curé. Le P. Nicolas fut de retour en France vers 1674, avec son manuscrit qu'il présenta à la cour – et qui retint moins l'attention qu'une paire de raquettes¹³¹. Il tenta ensuite en vain de le faire publier¹³². Cette grammaire tomba, en 1775, entre les mains de Christophe-Jean-François Beau Cousin, avocat et collectionneur, avant d'entrer dans la Bibliothèque nationale en 1798¹³³. Le père semble avoir également rapporté au moins trois autres manuscrits, l'*Histoire naturelle*, le *Traité des animaux* et un *Vocabulaire algonquin-français*, qui se trouvent également à la BnF, tandis qu'un dernier ouvrage, le *Codex Canadensis*, s'est pour sa part retrouvé aux États-Unis¹³⁴. Le deuxième document ayant laissé des indications sur son parcours est un *Dictionnaire français-iroquois*, le ms. 6364 de la Bibliothèque de l'Arsenal, qui était auparavant dans la bibliothèque du marquis Antoine-René de Voyer de Paulmy d'Argenson. Un dernier manuscrit, l'Américain 34 (une page de prières en mi'kmac), est plus tardif, du XIX^e siècle. Il est entré à la Bibliothèque nationale par un don que François Lenormant, professeur

¹³⁰ Christian Feest, *Premières nations, collections royales : les Indiens des forêts et des prairies d'Amérique du Nord* (Paris, RMN-Musée du quai Branly, 2007), p. 9.

¹³¹ Guy Tremblay, « Louis Nicolas: sa vie et son oeuvre. Les divers modes de transport des Indiens américains. », mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1983, p. 30.

¹³² D. Daviault, *L'algonquin au XVII^e siècle...*, p. 6.

¹³³ G. Tremblay, « Louis Nicolas... », p. 45.

¹³⁴ M.-L. Prévost, « Babel heureuse... », p. 28.

d'archéologie à cette même bibliothèque, fit en 1879¹³⁵. Ce dernier le tenait d'un certain Dr Roulin.

Pourquoi ces documents ont-ils traversé l'Atlantique, avec tous les risques – capture, naufrage – que suppose un tel voyage? Est-ce à des fins de collection, de préservation, ou pour donner un aperçu des langues à de futurs missionnaires? Ont-ils été d'abord conservés par les jésuites, avant d'être dispersés lors de la suppression de la Compagnie de Jésus? Sauf dans le cas de la grammaire du P. Nicolas, leur histoire semble perdue. Leur collection répond probablement à la logique de la collection d'information pour entre autres satisfaire la curiosité des gens, mettre de l'avant le prestige de la France et défendre ses intérêts nationaux¹³⁶.

Toutefois, si ces manuscrits ont été acquis sous le régime royal, il y a fort à parier que le roi n'y a jamais jeté un œil, puisque le nombre de documents linguistiques achetés ou reçus par la Bibliothèque royale chaque année est impressionnant. Dans un document dénombrant les livres de la Bibliothèque royale en 1684, la section « grammaire » contient 1721 livres de tout format¹³⁷. Les *Registres des livres acquis par la Bibliothèque du roi. 1684-1724* montrent que des dizaines de dictionnaires et de grammaires de différentes langues (latin, français, polonais, anglais, turc, grec, allemand, etc.) étaient achetés chaque année, tout comme des livres concernant la Nouvelle-France ou la Compagnie de Jésus¹³⁸. Ce sondage dans le catalogue des achats de la Bibliothèque du roi

¹³⁵ H. Omont, *Catalogue des manuscrits américains...*, p. 13.

¹³⁶ Voir notamment à ce sujet Jacob Soll, *The information master : Jean-Baptiste Colbert's secret state intelligence system* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2011).

¹³⁷ Bibliothèque nationale de France, Archives Ancien Régime 112, Dénombrement des livres de la Bibliothèque du roi, XVII^e siècle.

¹³⁸ Bibliothèque nationale de France, Archives Ancien Régime 18-20, Registres des livres acquis par la Bibliothèque du roi 1684-1724, XVII^e-XVIII^e siècles.

montre un nombre élevé de documents linguistiques acquis annuellement, comme dons ou achats provenant de divers pays. Les manuscrits de Nouvelle-France se sont sûrement fondus dans la masse, entre autres à cause de leur apparence peu remarquable. En effet, au contraire des manuscrits de la colonie française, les manuscrits de la BnF provenant d'Amérique centrale ou d'Amérique du Sud sont plus nombreux et visuellement plus beaux. Le manuscrit Américain 22, *Sermones sobre los Evangelios y fiestas del año en la lengua matalzingue de las Indias*, probablement rédigé par le franciscain Fray Maturino Gilberti vers 1570, est bien écrit, avec des rubriques en rouge¹³⁹. Le document Américain 7, *Vocabulario en lengua castellana y guatemalte*, est aussi particulièrement soigné, à la fois par l'écriture, l'espacement régulier et l'organisation claire des entrées. Il est probable que le contexte des différentes missions y soit aussi pour quelque chose : si en Nouvelle-France les missionnaires suivaient les Autochtones dans les bois ou s'établissaient dans leurs villages, dans les missions franciscaines plus au sud, les rédacteurs avaient un peu plus de confort. Certains d'entre eux sont probablement même des locuteurs natifs des langues autochtones qu'ils ont mises sur papier.

Une discrimination basée sur l'aspect visuel, entre autres, est clairement visible dans le cas du ms. 6364 de la Bibliothèque de l'Arsenal. Ce manuscrit appartenant au marquis de Paulmy (1722-1787) a été ouvert et catalogué par ce dernier ou par son secrétaire sous la cote « Belles-Lettres 463 C », mais on ne semble pas l'avoir considéré comme particulièrement digne d'intérêt¹⁴⁰. En effet, selon le catalogue de la bibliothèque du

¹³⁹ Notons que le début du manuscrit Américain 18 de la BnF contient aussi des titres en rouge.

¹⁴⁰ France, Bibliothèque de l'Arsenal, Anciens fonds : manuscrits français Ms. 6286, Catalogue raisonné d'une grande bibliothèque. Tome VIII, XVIIIe siècle. La collection de ce marquis est à l'origine de la Bibliothèque de l'Arsenal.

marquis, le dictionnaire iroquois a été acquis en même temps que d'autres documents linguistiques (*Grammaire danuica seu malabaria, Institutionem linguæ turcicæ libri, Manuscrit malabare in fol.*), qui font tous l'objet de quelques notes sur leur beauté ou leur contenu, ce qui n'est pas le cas du dictionnaire iroquois¹⁴¹. Or le marquis possédait plus de 100 titres, imprimés et manuscrits, concernant diverses langues : français, espagnol, anglais, latin, italien, flamand, allemand, suisse, hongrois, polonais, slavon, castillan, turc, etc. Plutôt banal dans sa forme, le dictionnaire de Nouvelle-France n'a pas retenu l'attention, quoique le fait qu'il a été acquis, en soit, montre une marque de valeur. Cela ne signifie pas qu'en France et en Europe, aucun intérêt n'était porté aux langues autochtones de Nouvelle-France. Comme on l'a dit, les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* du Baron de Lahontan, par exemple, contiennent un « Petit dictionnaire de la langue des Sauvages » dont une copie manuscrite est conservée à la BnF, et d'autres auteurs comme Lafitau et Charlevoix traitent un peu des langues autochtones¹⁴². Mais les documents linguistiques manuscrits, sans commentaires ni descriptions, semblent avoir été collectionnés sans être ensuite lus ou mobilisés.

Une des raisons qui rend la trace de ces manuscrits difficile à trouver est la suppression, en 1773, de la Compagnie de Jésus par le pape Clément XIV, les possessions jésuites ayant alors été dispersées. En France, des documents jésuites sont conservés notamment à la Bibliothèque nationale, mais d'autres artefacts se sont, par exemple, retrouvés à la Bibliothèque publique de Versailles, avant d'entrer au musée du Quai Branly¹⁴³. Il est fort

¹⁴¹ France, Bibliothèque de l'Arsenal, Anciens fonds : manuscrits français Ms. 6286, Catalogue raisonné d'une grande bibliothèque. Tome VIII, XVIIIe siècle.

¹⁴² *Mélanges sur l'Amérique*, Bibliothèque nationale de France, Paris, NAF 104, f° 109.

¹⁴³ C. Feest, *Premières nations, collections royales...*, p. 9.

possible que des collectionneurs privés aient acquis certains documents qui ne sont pas accessibles au public. Cette dispersion des archives s'est produite en France, mais aussi en Italie. Ainsi, à Rome, il n'y a aucun document linguistique dans les archives de la *Propaganda Fide*. J'ai vérifié si quelques documents linguistiques américains se trouvaient dans les Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI), mais le seul manuscrit de cette nature qui y est conservé vient de l'Amérique du Sud : une *Grammatica linguae Eyiguayegi, Doctrina christiana, Vocabulario de lengua Eyiguayegi*¹⁴⁴. Est-ce vraiment le seul document linguistique américain à être parvenu à Rome, ou bien les autres ont-ils été dispersés¹⁴⁵? Il faut dire que comme c'est la Province jésuite de France qui gérait la mission en Amérique du Nord, il est peu probable que des manuscrits de cette région se soient retrouvés dans la maison-mère de la Compagnie.

Ainsi, loin d'être des témoins uniques et importants permettant d'explorer une autre culture et une autre langue, ou d'être des preuves de l'effort missionnaire outre-Atlantique, les dictionnaires et les grammaires de Nouvelle-France semblent avoir été, dans la métropole, sous l'Ancien Régime, des items exotiques à collectionner parmi d'autres. Le fait que plusieurs manuscrits ont été « retrouvés » dans le département des Imprimés en 1860 indique qu'on ne les consultait que peu, voire pas. Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle que la Bibliothèque nationale de France a formé un fonds dédié aux manuscrits

¹⁴⁴ Iesu, PARAQ. 20, Grammatica linguae Eyiguayegi, Doctrina christiana, Vocabulario de lengua Eyiguayegi, XVIII^e siècle.

¹⁴⁵ Sur une note plus contemporaine, notons que selon Radio-Canada, le pape François I^{er} posséderait maintenant au moins un dictionnaire manuscrit jésuite montagnais-français, offert lors de la visite du premier ministre Justin Trudeau au Vatican en mai 2017. Après vérification avec le P. Jacques Monet, historien émérite des Archives des jésuites au Canada, ce n'est heureusement pas le cas. Ce cadeau est en fait une édition des *Relations des jésuites* de 1858, édition rare réalisée par le P. Martin à la demande du premier ministre Georges-Étienne Cartier (s. n., « Pensionnats autochtones : Trudeau invite le pape à s'excuser », Radio-Canada, 29 mai 2017, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1036401/vatican-rencontre-pape-souverain-pontife-premier-ministre-canada-excuse-pensionnat-autochtones>).

d'Amérique, principalement d'Amérique centrale et du Sud, alors que la curiosité faisait place à un intérêt de plus en plus scientifique, tout comme ce fut le cas au Québec¹⁴⁶. À la même époque, la BnF avait également acquis divers artefacts nord-américains qui furent exposés au Musée d'ethnographie du palais du Trocadéro en 1880¹⁴⁷. Aux archives de Rome, l'unique dictionnaire américain ne permet malheureusement pas d'extrapoler l'importance accordée aux documents linguistiques venus de l'autre côté de l'Atlantique.

Le court séjour à Londres du Codex Ind 12 tend également à confirmer le désintérêt des Européens pour les manuscrits en langue autochtone. Rappelons que Miller avait tenté de vendre aux enchères par deux fois son manuscrit, mais l'avait racheté afin de le vendre à meilleur prix au Québec. Le catalogue de la bibliothèque de Morin estime à 6000 \$ la valeur du manuscrit, ce qui est en effet beaucoup plus élevé que les 60 £ et 190 £ payées lors de la vente aux enchères londonienne. La liste des manuscrits jésuites de Nouvelle-France recensés par Hanzeli montre que seulement deux d'entre eux, toutes langues confondues, sont conservés hors Amérique, à la Bibliothèque nationale de France¹⁴⁸. L'intérêt pour les Americana était donc plus grand en Amérique, sûrement pour une question de proximité à la fois matérielle et historique, quoique, on l'a vu, les raisons pour cet intérêt aient varié d'un collectionneur à l'autre et d'un propriétaire à l'autre.

¹⁴⁶ H. Omont, *Catalogue des manuscrits américains...*, p. 5.; M.-P. Robitaille, *Voyage au coeur des collections premiers peuples...*, p. 64.

¹⁴⁷ M.-P. Robitaille, *Voyage au coeur des collections premiers peuples...*, p. 68.

¹⁴⁸ V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics...*

Conclusion

Cette analyse de l'histoire des dictionnaires en français et wendat et des documents linguistiques de Nouvelle-France qui ont traversé l'Atlantique est certes lacunaire, mais riche en renseignements sur les différents contextes et les différents groupes dans lesquels ces manuscrits ont circulé¹⁴⁹. D'abord, elle a montré que les dictionnaires ont été utilisés longtemps après leur rédaction et la fin de la mission jésuite. Au XIX^e siècle, Picard a lu et mis une partie de son savoir sur le wendat dans le ms. 60. Dans ce dernier comme dans les mss. 59 et 67, d'autres personnes ont signé leur nom ou pratiqué leur calligraphie. Ces dictionnaires, et peut-être d'autres qui ont été perdus, ont par ailleurs servi au début du XIX^e siècle à la conception du *Dictionnaire huron portatif* de Bruté, qui fait référence à D. Richet (probablement le P. Richer)¹⁵⁰. Contrairement aux missionnaires ou aux Wendat qui ont fait usage des manuscrits linguistiques, les collectionneurs, comme le marquis de Paulmy à Paris ou Tessier à Québec, n'ont pas utilisé les manuscrits, ou du moins n'en ont pas laissé de trace. Ils les ont plutôt traités comme des pièces de collection plus ou moins importantes.

Ensuite, comme au temps des missions, aucun dictionnaire jésuite en wendat n'a été mis sous presse avant le XX^e siècle¹⁵¹. Alexandre Fraser a publié des fac-similés de manuscrits du P. Potier en 1920, mais il a fallu attendre le livre de Steckley, en 2010, pour

¹⁴⁹ L'histoire des artefacts autochtones est difficile à retracer exactement, comme le montrent aussi l'étude de Morin sur les médailles et celle de Lainey sur les wampums.

¹⁵⁰ M. Vincent Tehariolina et P. H. Savignac, *La nation huronne : son histoire, sa culture, son esprit...*, p. 402; M. Lukaniec, « The Form, Function, and Semantics... », p. 42. Il est certain qu'une étude plus approfondie sur le vocabulaire et les liens entre les dictionnaires permettrait d'en savoir plus sur le phénomène de la copie.

¹⁵¹ Le seul dictionnaire wendat à avoir été mis sous presse à l'époque de la Nouvelle-France est celui du récollet Sagard, en 1632, dans son *Grand voyage au pays des Hurons*.

avoir une édition et une transcription imprimée d'un dictionnaire¹⁵². Du côté des ouvrages linguistiques de Nouvelle-France conservés à Paris, seule la grammaire du P. Nicolas a été publiée, en 1994, et non du vivant du rédacteur comme il semble en avoir eu l'intention¹⁵³. Du XVII^e au XIX^e siècle donc, les dictionnaires et les grammaires étudiés ici étaient des objets de savoir et de mémoire personnels ou partagés par une communauté restreinte. Ils n'ont pas été diffusés à plus grande échelle par manque de fonds, d'intérêt ou de temps.

Ce travail de documentation sur la circulation des dictionnaires montre aussi en partie la circulation des archives des jésuites. Du temps des missions, leurs outils linguistiques sont restés dans un réseau fermé : ils circulaient entre les missions avec les missionnaires ou étaient rangés dans un lieu fixe, comme Lorette, pour servir d'ouvrages de référence. Même la grammaire du P. Nicolas est restée entre les mains de son propriétaire, encore jésuite lors de sa traversée de l'Atlantique. Avec la suppression de la Compagnie de Jésus en Europe, ces archives ont été dispersées, ce qui n'a pas été immédiatement le cas dans l'ancienne colonie française. Mais avec la mort du dernier jésuite de l'Ancien Régime en 1800, et même un peu avant, les livres et les manuscrits de la Compagnie ont commencé à circuler parmi d'autres mains, religieuses ou laïques¹⁵⁴. Pour ce qui est des dictionnaires, ceux que j'ai réussi à retracer depuis le début du XIX^e siècle étaient tous conservés par des familles wendat de Lorette. Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e siècle qu'ils ont été donnés, ou plus probablement vendus, à des collectionneurs ou à des institutions¹⁵⁵. À ce moment, plusieurs personnes se passionnaient pour la collection

¹⁵² J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary*...

¹⁵³ D. Daviault, *L'Algonquin au XVII^e siècle*...

¹⁵⁴ J. Biron, « Les ex-libris, ex-dono, lettres et notes manuscrites... ».

¹⁵⁵ Concernant les artefacts des Wendat, il faut noter que non seulement les dictionnaires, mais aussi plusieurs wampums et médailles, sont passés de Lorette à l'Université Laval, avec ou sans intermédiaire. Voir J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »*...; V. Morin, *Les médailles décernées aux Indiens d'Amérique*...

d'objets « indiens », à tel point que certains individus, comme Miller ou Prud'homme, étaient prêts à voler pour mettre la main sur des documents anciens. Les manuscrits du P. Potier ont été retrouvés en Ontario, autre endroit où circulaient des documents linguistiques, vers la même époque probablement. Pour ce qui est des autres dictionnaires, leur sort demeure hypothétique : après la mort du P. Casot, ils ont peut-être été transférés directement au Séminaire de Québec. Ou encore, en raison du dédale bureaucratique gouvernemental, ils auraient pu être transféré plus tard avec d'autres livres des missionnaires, même s'ils ne figurent pas dans le testament du jésuite. Si ces documents avaient été confiés à des institutions religieuses proches des jésuites, il est probable qu'avec les recherches du P. Martin et du P. Jones, ils se seraient plutôt retrouvés dans les Archives des jésuites au Canada. Notons enfin qu'il est possible que certains dictionnaires wendat soient encore aujourd'hui dans des collections privées, telle celle d'un collectionneur anonyme en possession d'une partie du fonds Paul Picard¹⁵⁶.

La relation des propriétaires des dictionnaires avec ces manuscrits linguistiques semble avoir été déterminante dans leur traçabilité, quoique retrouver précisément la provenance des pièces d'une collection soit souvent difficile¹⁵⁷. À la Bibliothèque royale de France, il est fort possible que les manuscrits linguistiques d'Amérique du Nord aient été catalogués, mais qu'ils aient été noyés dans la masse des autres livres. Le marquis de Paulmy, pour sa part, n'a indiqué que les nouvelles entrées de ses nombreux documents linguistiques dans son catalogue, mais sans spécifier leur provenance. Au Québec, la personne qui a apporté les manuscrits du P. Potier à Montréal reste inconnue et le Musée de la Civilisation n'a pas

¹⁵⁶ J. Lainey, « Le fonds Famille Picard... », p. 101.

¹⁵⁷ J. Lainey, *La « monnaie des sauvages »...*, p. 136.

de traces évidentes de l'entrée des ms. 59, 65 et 67 dans son fonds des Archives du Séminaire du Québec. On en sait plus sur le ms. 60 (donné pour payer les études de Pierre-Albert Picard) et du ms. 62 (donné par Tessier) grâce à des informations laissées dans des documents administratifs déjà en place, et non par un intérêt pour garder l'histoire de ces documents. Pour les ancêtres des Archives Saint-Sulpice, des Archives jésuites au Canada et du Musée de la civilisation, la conservation de ces manuscrits paraît avoir été motivée par le souci de préserver les archives jésuites reçues et par la valeur accordée à ces manuscrits, mais non par intérêt linguistique. Il faut dire que dans le Québec du XX^e siècle, l'ethnologie n'était pas un secteur bien défini et, par conséquent, lors de l'acquisition d'objets, les institutions accordaient peu d'importance à leur nature ou à leur particularité¹⁵⁸.

Pour la famille de Picard et de Vincent, au contraire, les dictionnaires étaient des documents importants. L'histoire du ms. 62 et du Codex Ind 12 était transmise de génération en génération. Picard s'intéressait assez au wendat pour rédiger et augmenter des manuscrits avec son savoir. Vincent avait compilé des notes historiques, des lexiques et des dictionnaires manuscrits¹⁵⁹. Le prêtre termina d'ailleurs l'entrée de son journal concernant le prêt du Codex Ind 12 à Miller, pour qu'il en fasse une copie, par la note « mon Dieu bénissez ce projet », indiquant ainsi qu'il était plutôt content des intentions de l'archiviste américain. Toutefois, les deux hommes n'ont pas pu garder leurs manuscrits, pour des raisons d'argent dans le cas de Picard, et de vol dans le cas de Vincent. Cela s'est produit dans un moment de changement au sein de la communauté, où la vente d'artéfacts

¹⁵⁸ M.-P. Robitaille, *Voyage au coeur des collections premiers peuples...*, p. 15.

¹⁵⁹ M. Vincent Tehariolina, *La nation huronne...*, p. 23 et 420.

se faisait régulièrement. Les ex-libris contenus dans ces deux manuscrits ont sûrement été demandés par Miller et Tessier, comme preuve de leur authenticité. L'histoire des manuscrits en langue autochtone, même une fois qu'ils ne servaient plus à des missionnaires, permet ainsi d'illustrer une autre facette du colonialisme qu'il faudrait décoloniser¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Margaret M. Bruchac, « Decolonization in Archaeological Theory », dans Claire Smith, dir., *Encyclopedia of Global Archaeology* (New York, Springer Science and Business Media, 2014). Il faudra approfondir la perspective culturelle derrière la circulation des dictionnaires (voir par exemple Appadurai, Arjun, *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective* [Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1986]).

Conclusion

Plus d'un siècle sépare Amantacha et Chihouatenha, qui aidèrent le P. Jean de Brébeuf et ses collègues à apprendre le wendat et à écrire pour la première fois leur langue, et le P. Pierre Potier, qui se vit remettre à son arrivée en mission des dictionnaires, des grammaires, des *radices* et des livres de sermons pour commencer son apprentissage du wendat. Un autre siècle nous sépare de Paul Picard, qui annota les vieux manuscrits gardés dans sa famille avant de devoir s'en départir, manuscrits qui sont aujourd'hui de plus en plus étudiés pour des recherches linguistiques et historiques. L'influence de ce contexte d'écriture et de la transmission des manuscrits résonne encore aujourd'hui : Megan Lukaniec expliquait, par exemple, lors d'une conférence sur la revitalisation du wendat, qu'elle ne pouvait rester insensible devant le langage des dictionnaires, qui utilisent les mots « sauvage » et « Hurons » (pour parler des Autochtones et des Wendat), alors que ces mêmes sources ne sont pas émotionnellement chargées pour moi¹.

Encre la parole a voulu dérouler cette longue histoire toujours d'actualité en retraçant les origines des dictionnaires et des *radices* en wendat, afin de comprendre les moyens par lesquels les jésuites ont appris cette langue, pourquoi ils l'ont mise par écrit, comment les manuscrits ont été utilisés comme instruments de colonisation et la manière dont ils ont circulé jusqu'à nous. Ce faisant, cette thèse a montré que ces dictionnaires peuvent être

¹ Megan Lukaniec, « *Khondae' etiohchiennontiehtih*. Archives et ethnolinguistique pour fins de revitalisation d'une langue endormie ». Conférence présentée dans le cadre des Rendez-vous anthropologiques (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones), Université Laval, 28 février 2018; Guillaume Vallières, « Prise de parole : réflexion sur les recherches en archives et les traumatismes individuels », *Histoire Engagée*, 10 octobre 2019, http://histoireengagee.ca/prise-de-parole-reflexion-sur-les-recherches-en-archives-et-les-traumatismes-individuels/?fbclid=IwAR0wi4DQRwy-h_CwulgtylTSTBXmqi18K6CVM4FGPvXHM0xO2OkAKw5OrpM.

étudiés à la fois comme sources, en plongeant dans les détails qu'offrent les entrées et les exemples, et comme objets, en tant que manuscrits basés sur les dictionnaires français qui ont circulé de main en main.

Si le wendat était parlé en Amérique du Nord-Est, l'histoire des « dictionnaires » wendat a plutôt commencé de l'autre côté de l'Atlantique, en Europe, au début de l'époque moderne, moment où s'est développé un grand intérêt pour l'histoire des langues et la linguistique. Les travaux sur les questions de la langue et les outils linguistiques, comme les dictionnaires, qui se sont développés à cette époque ont accompagné et servi la formation et l'expansion des États. Souvent, lors de la création de colonies, de comptoirs commerciaux ou des empires outre-mer, des religieux accompagnaient les laïcs européens pour répondre à leurs besoins spirituels et évangéliser les peuples rencontrés. Dès le XVI^e siècle, les jésuites ont été des participants actifs de ces missions d'évangélisation, comme en Chine ou au Pérou. Suivant le modèle de François Xavier, ils faisaient une immersion dans la culture de leurs hôtes pour mieux la comprendre et pouvoir évangéliser. Confrontés à des cultures et à des langues différentes, les jésuites ont rencontré chaque fois des problèmes de traduction qui touchaient à toutes les sphères de la vie. Cela pouvait avoir des conséquences dramatiques sur la manière dont le message catholique était perçu (comme l'essence de Dieu), et par conséquent sur la vision qu'avaient les autres ordres religieux et Rome de la Compagnie de Jésus. La problématique de la traduction en mission était donc une question religieuse et politique. C'est pourquoi ce point épineux, mais fondamental, fut soulevé à de multiples reprises, par des lettres, des conciles, des décrets. La création d'outils linguistiques en mission s'inscrit dans ce contexte.

Les jésuites arrivés en Nouvelle-France au début du XVII^e siècle étaient bien au fait des problèmes rencontrés ailleurs par les autres membres de leur ordre, puisque l'information circulait d'une mission et d'une communauté à l'autre. À l'instar de leurs confrères, ils se sont rapidement mis à apprendre les langues des peuples autochtones, comme le wendat. Les jésuites n'ont toutefois pas été les premiers à s'y initier, de manière formelle ou non : pêcheurs, truchements et récollets s'étaient déjà mis à cette étude, par des contacts fréquents avec les locuteurs natifs. Les récollets ont d'ailleurs écrit les premiers dictionnaires en wendat, dont il ne reste que celui de Gabriel Sagard, mais ce sont les jésuites qui ont rédigé les ouvrages (dictionnaires, grammaires, textes religieux) les plus complets en wendat.

Comment? Se rendant jusqu'à Wendake, les jésuites ont fait une immersion dans le monde, la culture et la langue des Wendat. Si entre eux ils pouvaient parler français ou latin, et que certains de leurs hôtes, comme Amantacha, parlaient français, leurs interactions au quotidien se faisaient en wendat. Cela se reflète dans les dictionnaires que les missionnaires ont écrits, qui donnent des détails sur les parties de la cabane ou de la raquette, les façons de faire cuire le maïs, la manière de décrire les liens de parenté. Suivant le principe d'*accomodatio*, les jésuites vont adapter leur message catholique à la culture des Wendat, en rapprochant, par exemple, le baptême à l'adoption d'un étranger dans une communauté, l'encens à de la gomme sainte ou choisie. Inversement, ils seront incapables de traduire en français certains concepts ou choses en wendat. Dans leurs dictionnaires, les missionnaires ont parfois utilisé des descriptions, emprunté un mot wendat ou laissé un espace blanc en attendant de trouver la traduction d'un terme.

Pour réussir à comprendre la culture et la langue wendat, les jésuites ont bénéficié du travail et de l'appui de maîtres de langue, des locuteurs natifs qui prenaient le temps de prononcer les mots, de corriger les missionnaires, de leur dicter des textes. Les jésuites avaient des listes de « demandes pour se faire instruire » à cet usage. Déjà dans cet apprentissage, le rapport entre oral et écrit se dessine : les Wendat partageaient leurs connaissances et aidaient oralement les missionnaires, mais ce sont les jésuites (qui avaient pour instruction d'avoir toujours de quoi écrire) qui décidaient ce qu'ils mettaient sur papier et dans quelle forme. Cette mise systématique par écrit n'était pas un aspect spécifiquement européen (pêcheurs et truchements écrivaient peu ou pas sur la langue), mais plutôt une tendance des organisations religieuses, dont les membres étaient formés dans une société et un système d'éducation où l'écrit était central. De plus, ces organisations devaient penser à la formation des nouveaux missionnaires. C'est pourquoi les jésuites chez les Wendat accordaient plus de valeur à leurs documents linguistiques qu'aux objets de culte ou même qu'à leur vie : à cause du caractère éphémère de la mémoire, parce que la mission allait s'étendre sur des décennies et employer des dizaines de jésuites, il fallait un moyen de sauvegarder les connaissances linguistiques essentielles au travail parmi les Wendat.

Ce sont donc les jésuites qui, en maîtrisant l'écriture et écrivant pour eux-mêmes, ont décidé de ce qui a été écrit et de la manière de rendre une langue orale sur papier. Ils ont pris le wendat et ont tenté de le plier aux formes qu'ils connaissaient afin de réussir, en le « réduisant » dans différents types d'ouvrages, pour mieux le maîtriser. Basés sur la structure des ouvrages français, les dictionnaires en wendat ont toutefois été adaptés aux besoins de la mission. Ainsi, ne pouvant faire autrement, les jésuites ont utilisé des

exemples tirés de leur expérience sur le terrain bien avant les premiers dictionnaires français imprimés. Ils ont également structuré le wendat dans des *radices*, en séparant les racines wendat par conjugaison avant de les classer en ordre alphabétique. Cet ordre, qui prévaut dans les ouvrages jésuites, est parfois interrompu par des sections thématiques qui permettaient aux missionnaires d'avoir accès facilement à un ensemble de mots pour parler, par exemple, du corps, du temps, des animaux. Ces manuscrits ne sont donc pas strictement des « dictionnaires », mais des documents protéiformes adaptés aux missions, corrigés et améliorés au fil du temps. Souvent petits, comportant parfois des taches d'humidité, les dictionnaires sont des documents faits pour être transportés d'un lieu à l'autre. Les jésuites ont aussi utilisé le savoir linguistique transmis par les Wendat pour se placer en position d'autorité entre ces derniers et la puissance surnaturelle catholique, se disant, à l'oral, porteurs des Écritures et intermédiaires indispensables entre les convertis et Dieu. Tout le travail de « réduction » à l'écrit du wendat par les jésuites était en effet destiné à une performance orale : les dictionnaires étaient des textes-à-lire².

Comment les Wendat se positionnaient-ils face à cette posture d'autorité des jésuites dans la vie quotidienne? Le ms. 60 montre que même dans la mission domiciliée de Notre-Dame-de-Lorette, dans la chapelle, les enfants riaient et couraient, alors que les adultes trouvaient les messes longues et en sortaient avant la fin, malgré les demandes des missionnaires. Les Wendat offraient aussi aux jésuites de quoi payer le service aux morts, chantaient lors des cérémonies, fabriquaient et portaient des chapelets. Ils partaient en guerre, chasser ou rencontrer leurs alliés, n'habitant la mission de Lorette que certains moments dans l'année : les jésuites, ne pouvant voir et discuter précisément de ces

² J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire... », p. 28.

activités, en parlent peu dans leurs dictionnaires. Ces documents nous éclairent donc plutôt sur le contact entre les Français et les Wendat, malgré le biais des jésuites (comme l'insistance de l'auteur du ms. 60 sur le contrôle de l'alcool) et les problèmes de traduction. Ainsi, le ms. 60 montre que les Wendat savaient nommer précisément plusieurs parties des armes à feu, mais pas celles des autres armes françaises; ils étaient en contact avec une variété de monnaies françaises qu'ils utilisaient pour satisfaire, par exemple, leurs besoins et désirs en matière d'habits. Ce faisant, certains contractaient des dettes dont le détail était mis sur papier, ou encore mettaient en gage des objets chez les Français. On peut aussi entendre au fil des pages certains dialogues, le rire des enfants glissant sur la neige ou des imprécations contre une personne paresseuse.

Les manuscrits montrent ainsi que l'expansion du catholicisme en Amérique du Nord-Est se produisait au quotidien, dans un espace contesté où jésuites et Wendat négociaient leurs positions de maîtres, d'élèves, de convertis et d'acteurs autonomes. Cette négociation se faisait à l'oral, mais on la trouve aussi sur papier. Même si l'écrit a ses limites et que son pouvoir était surtout symbolique, il a eu des impacts réels sur la vie des Wendat à l'époque par les informations que les jésuites ont pu leur demander, les changements apportés dans leur langue, ou encore l'image que les jésuites ont laissée d'eux.

Encre la parole parle surtout des jésuites et de la manière dont ils ont rédigé et utilisé les dictionnaires. Il est plus difficile d'analyser les rapports qu'ont entretenus les Wendat avec l'écrit, technologie de communication qui s'est insérée dans un vaste *mediascape*, et la mise par écrit de leur langue; entre autres, les mentions des maîtres de langue (et encore plus des maîtresses de langue) sont rares dans les écrits jésuites et aucun n'est nommé dans les travaux en wendat. Cet angle de l'histoire des dictionnaires mériterait d'être approfondi,

mais on peut déjà deviner que les Wendat qui devaient répondre aux questions des jésuites lors du voyage entre Québec et Wendake trouvaient leurs questions fatigantes, puisque le P. Brébeuf a demandé aux nouveaux missionnaires, dans les *Relations*, de rester silencieux pendant le voyage. Certains ont accepté d'aider les missionnaires à comprendre leur langue, leur dictant parfois des textes complets. Les Wendat ont intégré dans leur langue des mots pour nommer les livres, le papier, l'encre et les plumes à écrire. Amantacha et Chihouatenha ont appris à lire et à écrire, et ils ont utilisé l'écrit en français et en wendat pour communiquer avec les Français et coucher sur papier les affaires de leur communauté. L'écrit a permis, plus largement, aux séminaristes autochtones de Québec de correspondre avec leur famille, et était peut-être pour d'autres une porte d'accès au monde non humain catholique. Intégrée dans des modes de communication traditionnels comme les wampums, l'écriture alphabétique permettait aussi d'étendre les relations des Wendat outre-Atlantique. Au tournant du XX^e siècle, les outils linguistiques en wendat ont aidé Paul Picard à préserver cette langue qui entrait en dormance, même si « la langue a toujours été présente dans les cérémonies³ ». Prosper Vincent, en confiant son dictionnaire à Samuel Miller, espérait semble-t-il que des copies imprimées puissent circuler. Les dictionnaires, les *radices* et les grammaires – autrefois construits pour réduire les Wendat et le wendat – sont aujourd'hui à la base du travail de revitalisation de cette langue, étant encore une fois des textes qui servent ultimement à la parole⁴. J'espère avoir pu contribuer à cet effort en mettant en lumière la nature et les origines de ces documents linguistiques.

³ Arakwa Sioui dans Caroline Montpetit, « Le wendat : un voyage dans le passé », *Le Devoir*, 14 août 2017.

⁴ L.-J. Dorais, M. Lukaniec et L. Sioui, « Onsäyionnhont de onywawenda'... ».

Ainsi, pour reprendre l'appel lancé en introduction, pourquoi faire l'histoire des dictionnaires de langue autochtone, comme ceux en français et en wendat? Parce que ces documents, qui sont de plus en plus utilisés, doivent être étudiés pour que l'on comprenne la manière dont ils s'inscrivent dans les pratiques intellectuelles et textuelles de l'époque. De plus, la communication en Amérique du Nord entre les Wendat et les jésuites s'est faite principalement à l'oral, dans la vie de tous les jours. Si les paroles s'envolent et que les écrits restent, les dictionnaires ont capturé – non sans problèmes – une partie des mots qui ont été prononcés il y a 400 ans. On n'y trouve que ce que les Wendat ont partagé avec les missionnaires, et que ces derniers ont choisi de mettre par écrit. Ce rapport de la parole, de l'écrit et de la traduction au cœur des dictionnaires souligne d'ailleurs, peut-être avec plus d'acuité, ces mêmes problèmes que l'on retrouve dans les autres sources historiques où la parole autochtone est rapportée. Entre le mot wendat chargé d'une certaine signification, sa mise par écrit par les jésuites avec des signes européens et dans un discours européen, sa traduction en français selon la culture des jésuites, et enfin sa lecture et son utilisation par une tierce personne, il y a plusieurs étapes. C'est vrai également du français au wendat. Il faudrait peut-être en tenir davantage compte, même dans les sources littéraires.

Les dictionnaires et les *radices* sont des documents extraordinaires pour approfondir ou étudier sous un nouvel angle de nombreux sujets. Comme je l'ai montré, ces manuscrits permettent entre autres d'étudier les pratiques de l'écrit dans le contexte de la colonisation, l'histoire intellectuelle atlantique, les pratiques linguistiques en mission, les problèmes de traduction, la bibliographie matérielle, et cela sans compter la variété des sujets touchés par les entrées des dictionnaires (culture matérielle, spiritualité, commerce, nourriture,

temps, faune et flore, etc.) : non seulement la seule présence de ces sujets témoigne de leur importance dans le contexte de la vie quotidienne en Amérique du Nord-Est, mais en plus, les exemples sont souvent riches en détails uniques. En effet, ces ouvrages étant des outils pratiques de terrain qui n'ont jamais été destinés à la publication et qui ont pu être écrits grâce à une collaboration étroite avec les locuteurs wendat, ils capturent des moments d'interactions que d'autres sources publiées ou plus officielles (comme les *Relations* ou la correspondance) ne présentent pas ou discutent autrement.

Dans tous les cas, il faut garder à l'esprit que les travaux linguistiques en langue autochtone, tout comme les *Relations*, sont un genre en soi. La plupart des chercheurs utilisent les travaux linguistiques missionnaires en langue autochtone pour en extraire les entrées pertinentes à leurs recherches⁵. Toutefois, comme l'a montré cette thèse, il y a tout un contexte historique local et international derrière la création des ouvrages linguistiques, un processus d'apprentissage ainsi que de sélection et de mise par écrit des entrées dans une structure particulière. Les dictionnaires participent, par leur contenu et leur matérialité, à la colonisation, ce qu'il faut aussi prendre en compte. Analyser un thème en particulier à partir des dictionnaires, comme on l'a vu avec la chapelle et les échanges, permet de soulever des points nouveaux (rôle et attitude des servants de messe, recours au prêt sur gage, etc.), mais laisse beaucoup d'angles morts et de silences (échanges avec les autres peuples autochtones, raisons pour lesquelles les Wendat cherchaient un type d'étoffe en particulier, concept d'« achat », etc.), entre autres parce que les termes mis par écrit étaient le choix de jésuites de la fin du XVII^e siècle, dans la mission de Lorette, qui connaissaient et étaient intéressés par des vocabulaires particuliers, mis par écrit dans un ouvrage

⁵ Ann Laura Stoler, « Colonial Archives and the Arts of Governance », *Archival Science*, 2 (2002).

particulier. Étudier l'histoire des dictionnaires (et même de chaque manuscrit) et leur matérialité permet non seulement d'en apprendre plus sur le contexte entourant leur production et leur conservation, mais aussi de comprendre comment ces manuscrits ont fait violence à une langue et à une culture. Cela est essentiel si l'on veut pouvoir utiliser les entrées comme sources. S'appliquant aux dictionnaires et aux *radices* en wendat, mais aussi à production linguistique jésuite en Amérique du Nord-Est, *Encre la parole* situe ces textes dans la tradition de la culture de l'écrit et de la systématisation du langage en Europe, et plus largement dans les empires européens, ce dont devraient tenir compte les recherches utilisant des dictionnaires en langue autochtone.

Pour aller plus loin, l'étude des dictionnaires demanderait une collaboration étroite entre différents spécialistes (linguistes, historiens, littéraires), en collaboration avec les Wendat, afin de bien saisir ce que sont ces manuscrits et ce qu'ils disent. Je crois fermement qu'un tel travail sur un dictionnaire comme le ms. 60 (par exemple dans une édition critique) serait une avenue de recherche extrêmement prometteuse et un apport considérable pour plusieurs champs de recherche concernant l'Amérique du Nord-Est et l'histoire atlantique.

Une autre piste de recherche, dont l'intérêt n'était pas évident au premier abord, est la circulation des outils linguistiques en langue autochtone. Approfondir cette question serait intéressant pour les historiens, mais surtout pour les archives, les bibliothèques et les musées qui, selon mes discussions avec eux, connaissent très peu la manière dont ces documents sont arrivés dans leur collection. Retracer de près le parcours des dictionnaires

et des grammaires – comme celui d’autres objets tels que les wampums⁶ – entraîne toutefois des questionnements quant à la légitimité des archives de posséder des manuscrits en langue autochtone. Plusieurs artefacts et documents autochtones ont été vendus légitimement hors de leur communauté d’origine, mais à cause d’un contexte économique difficile créé en partie par le colonialisme. Paul Picard a de toute évidence évité de vendre le plus longtemps possible ses dictionnaires, ne s’y résignant qu’en dernier recours. Le cas du Codex Ind 12 est peut-être un exemple extrême de fraude, mais montre que certains documents ont aussi quitté illégalement leur communauté. Ces questions doivent être posées dans un contexte de réconciliation⁷.

Les documents linguistiques, donc, enracinant et ancrant des paroles sur papier, sont à la fois des archives-objets et des archives-sources, outils théoriques et pratiques, manuscrits de colonisation et de préservation. Ils ne sont ni des documents exclusivement jésuites ni exclusivement wendat, mais un patrimoine partagé créé par la collaboration, tension et omission entre les différents individus du XVII^e siècle à aujourd’hui.

⁶ M. M. Bruchac, « Broken Chains of Custody: Possessing, Dispossessing, and Repossessing Lost Wampum... ».

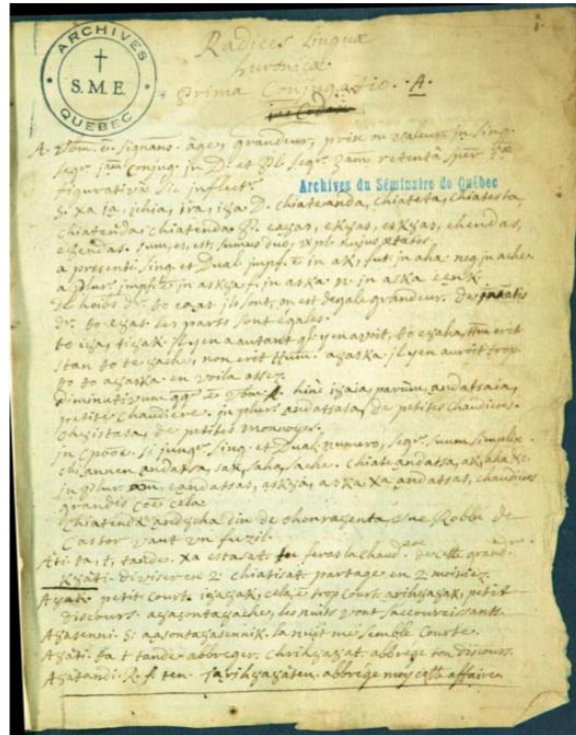
⁷ Isabelle Picard, « Se faire dépouiller de son patrimoine », *La Presse*, 2 février 2020, https://plus.lapresse.ca/screens/fb88c8f6-60d3-4431-95b5-45e277911289__7C__0.html.

Annexe 1 : Présentation des dictionnaires¹

	Langue d'entrée	Date
Ms. 62	Français (dictionnaire) Wendat (<i>radices</i>)	Circa 1650
Ms. ASS	Français	Circa 1650
Ms. 59	Wendat	XVII ^e siècle ?
Ms. 65	Wendat	XVII ^e siècle ?
Ms. 67	Français	XVII ^e siècle ?
Ms. 60	Français	Circa 1693
Ms. 60-1	Français et wendat	XVII ^e siècle ?
Codex Ind 12	Français	Circa 1697
Ms. Potier 1743	Wendat	1743
Ms. Potier 1744	Wendat	1744
Ms. Potier 1751	Wendat	1751

¹ Un merci infini à Sandra-Lynn Kahsennanó:ron Leclaire pour son aide précieuse.

Radices linguæ huronicæ. Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 59.



Titre

Cantique huron de lorette (premier folio)

Radices Linguæ huronicæ

Nombre de pages

206 pages (plus deux folios non numérotés entre les pages 38 et 39)

Dispositif

Le manuscrit wendat-français est divisé en cinq conjugaisons indiquées par un titre : A (p. 1), Ga (p. 39), E p. 165), Ge (p. 174) et O (p. 180). À la page 203 commence une dernière section sur les verbes en *i*. Des titres rayés se trouvent aux pages 17 et 33.

Les entrées sont en wendat, suivies de la traduction française du verbe et souvent de quelques autres exemples d'un mot dérivé de la racine du verbe. Si l'article a plus d'une ligne, le texte se poursuit avec un retrait d'environ 4 mm à droite par rapport à l'entrée. Sans colonnes, avec de petites interlignes, l'écriture est très dense sur la page. Les entrées, ou groupes d'entrées, sont séparés par un trait, comme dans le Codex Ind 12. Il arrive que des espaces soient laissés vides, comme à la page 132, peut-être pour être remplis plus tard, ou encore, comme aux pages 164 et 179, pour marquer la transition à une nouvelle section.

Quelques pages sont marquées par des ratures, parfois de la même main pour faire une correction (par exemple aux pages 7 et 18). Comme dans le Codex Ind 12, des notes marginales en forme de croix permettent d'indiquer une erreur d'emplacement des mots. Par exemple à la p. 6 une note marginale est précédée d'un †, et un autre † indique l'endroit dans la page où cette entrée aurait dû être placée. Un autre moyen de réparer un oubli est une section « Omissa » (p. 179) placée à la fin d'une conjugaison. Le dictionnaire est autrement bien structuré, comme le prouve le système de renvois à des entrées individuelles, tel que « *Atien. Vide gaen.* » (p. 26) ou « *gaakbasti. Beau. Vide gabasti* » (p. 41), ainsi que les quatre pages ne contenant que des renvois de la première à la deuxième conjugaison, comme « *Achiotaà. V. gachiòta* » (entre les p. 38 et 39), ce qui pourrait être un outil d'apprentissage.



Dimensions

19 x 15,5 x 2,2 cm

Mains

1. Il semble n'y avoir qu'une seule main, qui fait ses propres corrections (s'il y a une autre main, ce serait peut-être aux pp. 39 ou 167, un trait plus gros). Le dispositif et la calligraphie ressemblent d'ailleurs beaucoup au Codex Ind 12.

Date

1. Si le rédacteur est le P. Chaumonot (voir la discussion dans la description du Codex Ind 12), ce serait dans la deuxième moitié du XVII^e siècle.

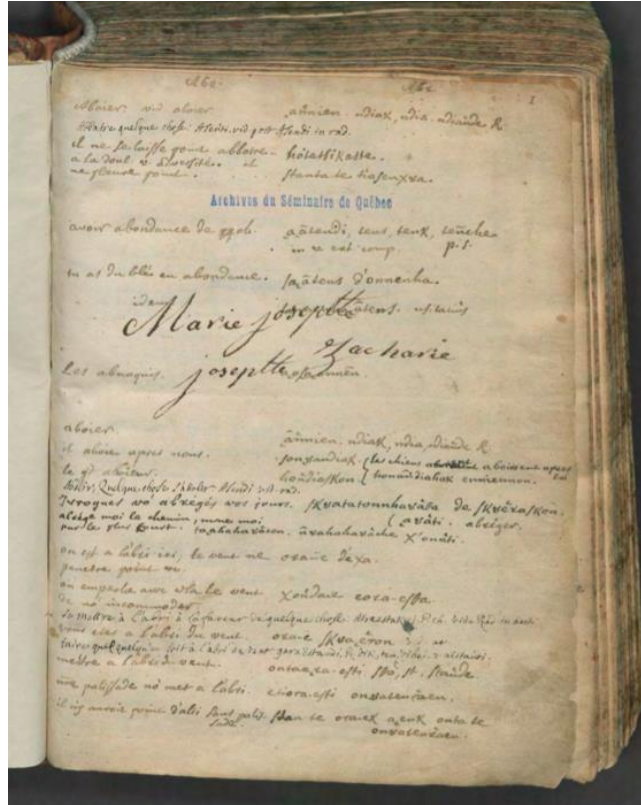
Marques de possession et de lecture

1. « ce livre appartient à Lorette le 18 Du mois 1815 » (page de titre)
2. Estampille *Archives Québec. S.M.E.* (p.1)
3. Estampille *Archives du Séminaire de Québec* (p.1)

Autres

1. Le mot « patriarche » est également écrit sur la page de titre. La même main, semble-t-il, a dessiné des têtes humaines de profil dans la marge.
2. Le manuscrit contient plusieurs taches d'encre (par exemple aux pages 74 et 103).

Dictionnaire français-huron. Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 60.



Titre

Le Ms. 60 n'est pas titré.

Nombre de pages

384 folios numérotés + 1 folio

Toutefois,

1. Il manque entre autres les folios 6-7, 13-15, 62-63, 65-74, 76-77
2. Un folio vide non numéroté se trouve entre les f^{os} 193 et 194
3. Les folios 42 r^o, 245 r^o et 302 r^o sont vides de la main principale, mais numérotés
4. Les folios 258 et 259 sont inversés dans la numérotation

Dispositif

Le dictionnaire, français-wendat, se présente en ordre alphabétique de A à V sans lettre K². Le texte est écrit principalement au recto des folios. Un titre courant (par exemple : « Abe, Abr » au f^o 1 r^o) se trouve au recto des folios, et parfois au verso quand la page est complète (« parl. », f^o 260 v^o). Il n'y a pas d'alinéa ni de colonnes. Si le rédacteur a oublié des entrées ou veut faire des ajouts, il l'indique au recto avec le symbole «Λ», et également sur le verso du folio précédent à côté des entrées ajoutées³.

Ce document ressemble plus à un guide de conversation qu'à un dictionnaire bilingue. Encore plus que les autres dictionnaires qui donnent en exemple des phrases après les entrées, le ms. 60 présente des listes de phrases parfois faiblement reliées entre elles. Par exemple les mots reliés non seulement à « enterrer », mais aussi « déterrer » et « cimetièrè » sont écrits sur les folios 119 r^o et 120 r^{o4}, ou encore les folios 148 et 149 présentent des listes de phrases par rapport au « feu ». Si cela est pratique pour avoir en un coup d'œil plusieurs phrases concernant un mot et ses dérivés, il n'est pas évident de savoir à l'avance ce qu'on va y trouver, sous quelle entrée il faut chercher et dans quel ordre les phrases sont présentées.

On trouve toutefois dans le ms. 60 des sections formellement thématiques dispersées dans le manuscrit. Pour mieux comprendre le wendat, on peut se référer à la catégorie grammaticale « Pronoms » (f^o 298 v^o) ou à la liste « quelques demandes pour se faire instruire » (f^o 187 v^o), liste que le P. Potier reprend pratiquement mot pour mot dans son *Elementa Grammatica Huronicæ*⁵. Des sections destinées à parler de traite, comme « Nombres » (f^o 241 v^o) et « Marchands » (f^o 11 v^o), qui renvoie par une note à la page thématique « monnoie » (f^o 22 v^o). « Les parentés », notion importante pour comprendre et parler des liens entre les personnes de la communauté, se trouve une première fois par la main principale (f^{os} 256 r^o-257 r^o), en français-latin-wendat, mais aussi par la main secondaire du verso jusqu'au recto du dernier folio. Les auteurs ont également mis l'emphase sur des éléments importants à leur travail de missionnaire : « Messe » et ses dérivés est à la fois une section thématique (f^o 221 v^o) et se trouve dans l'ordre normal du dictionnaire (f^{os} 221 r^o, 222 r^o, 223 r^o). On trouve certains courts textes en comme « pour donner une neuvaine » (f^o 238 r^o) ou « pour annoncer un service pour les morts » (f^o 230 v^o).

² Lettre utilisée pour un petit nombre de mots français à cette époque : « On s'en sert encore en ce mot Kyrielle, & en quelques noms propres pris des Langues estrangeres, comme, Stockolm, York, &c. » Académie française, « K », *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2 (Paris, J. B. Coignard, 1694), accessible sur le site de University of Chicago: The ARTLF Project, *Dictionnaires d'autrefois*, <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>. Par ailleurs, dans tous les dictionnaires français-wendat, on trouve une seule section ou « i/j » et « u/v ».

³ Par exemple aux folios 132v/133r, 352v/353r^o.

⁴ Le Codex Ind 12 (fol. 33r) est similaire : « Enterré , annont. f. tai. *Tétiennontaiouk*. Cimetièrè / Enterrer. *annontrahði*. Déterrer *annontakðan*. »

⁵ Canada, 0100-0875.2.1, *Elementa grammatix huronicæ*, 1745.

Les auteurs du dictionnaire ont mis en place un système de renvoi interne et externe. On trouve des renvois à un synonyme « Bête vid. animal » (f^o 33 r^o), « brai. vide. gomme. » (f^o 41 r^o) ou devaller. vide descendre » (f^o 97 v^o) ou à une section thématique, comme « fils, fille. Vid. parenté » (f^o 150 r^o), qui obligent à aller consulter une autre page puisqu'aucune traduction en wendat n'est offerte. Un mot français, traduit cette fois, peut renvoyer à une autre section ayant un vocabulaire semblable, même s'il s'agit d'une section écrite par un autre auteur, comme « *fornicari* v. p. 152 *endak8ande't* » (f^o 153 v^o). Enfin, certaines entrées font des renvois à la fin du document comme « Dieu vide in fine » (f^o 97 v^o), mais outre une section thématique sur la parenté, il n'y a pas de sections à la fin comme c'est le cas dans le Codex Ind 12 : ces pages auraient soit été enlevées ou jamais rédigées. Certaines entrées – jamais de la main de la main principale – renvoient à un autre ouvrage intitulé « *in rad* » (par exemple : f^{os} 128 v^o, 129 r^o, 243 r^o, 337 r^o) ou « *vide Radices* » (comme le très précis « *Vide Radices* Pag. 1 » aux f^o 168 v^o et 170 r^o). Il s'agirait d'un *Radices Huronicæ* qui se trouvait certainement à portée des rédacteurs. On sait par le P. Potier qu'en 1743, le ms. 60 a été conservé à Lorette, entre autres avec les *Radices Linguae Huronicæ* du P. de Carheil.

Dimensions

21,5 x 16,8 x 6,7 cm

Mains

On trouve au moins neuf mains dans ce manuscrit :

1. Une main principale qui écrit surtout au recto des folios
2. Une main secondaire qui écrit surtout au verso des folios ou ajoute des entrées dans les interlignes du recto
3. Mains occasionnelles
 - a. La main des f^{os} 63 v^o, 87 v^o, 184 v^o, 338 r^o ressemble à celle du ms. 60-1
 - b. La main du P. Pierre Potier se trouve aux f^{os} 30 v^o, 167 r^o, 246 r^o et peut-être ailleurs comme au f^o 168 v^o ⁶.
4. Autres mains plus tardives :
 - a. Inconnue, f^{os} 21 v^o et 42 r^o
 - b. Inconnue, f^o 240 v^o
 - c. Inconnue (« A La Jeune Lorette »), f^o 319 r^o
 - d. Marie-Joseppte Zacharie (f^{os} 1 r^o, 124 v^o) , qui est peut-être celle écrivant à l'endroit et à l'envers (f^{os} 1v, 2 r^o, entre autres)

⁶ Des renvois du P. Potier (par exemple : « gommeux p. 152 ») ne fonctionnent pas dans le cadre du manuscrit. Peut-être renvoie-t-il à un autre document.

- e. Paul Picard⁷, notaire wendat, ajoute des noms d'animaux dans le dictionnaire (par exemple aux f^{os} 63 v^o et 155 v^o), et corrige parfois le rédacteur principal (f^o 342 r^o, remplace « serpent » par « couloeuve » avant de donner la traduction de « serpent » ; donne la bonne traduction de « suisse, espèce d'ecureuil », f^o 354 r^o). Il se concentre sur les animaux probablement parce que la liste originale des noms d'animaux fait partie des folios manquants. On retrouve néanmoins quelques noms d'animaux de l'écriture originale dans le manuscrit, comme « crapeau », au f^o 84 r^o.

Ce manuscrit, unique dans sa composition, semble avoir été créé pour être un ouvrage collectif toujours en progression. Le verso des folios était vide au départ, et a été rempli par des ajouts de plusieurs mains. La main secondaire profite de l'espacement du recto pour ajouter des entrées entre les lignes de la main principale. Des folios sont laissés vides entre certaines lettres pour ajouter du contenu au besoin, comme le folio 302 entre « p » et « q ».

Date

1. Plusieurs mentions de villes : Montréal (1642) au folio 229 r^o, Lorette (1674) au folio 12 r^o ;
2. Plusieurs mentions de noms de personnes ou de congrégations religieuses se trouvent aux folios 240 v^o-242 r^o (par exemple : les hospitalières, le p. choleneq, Michel portier du college, chez le prêtres v.g. du seminaire). Une main tardive ayant étudié les dates a écrit au folio 240 v^o : « Par les noms ci-contre, la rédaction doit se placer entre 1690 et 1692. Arrivée du P. de Couvert en 1690. départ du P. Jean Lamberville en 1692. » La date de 1690 fait sens, toutefois, certains noms concernent des personnes décédées plus tôt (P. Rale, P. Gabriel L'Alleman), il est donc possible que le dictionnaire ait été rédigé même après le départ du P. Lamberville ;
 - a. Selon John Steckley, ce dictionnaire « can be said to have been completed no later than 1693 because, in the dictionary's list of missionary names, Chaumonot's (or rather his Huron name, Hechon) is conspicuously not mentioned. It seems likely that only Chaumonot, who died in 1693, would have left himself out—monkish modesty. Later writers would not have neglected to mention the missionary who had spent some fifty years with the people⁸. » Toutefois, la calligraphie du Ms. 60 n'est pas la même que la « prière en temps de guerre » signée par le P. Chaumonot.

Marques de possession et de lecture

1. Signature de Marie-Joseppte Zacharie ;
2. Estampille *Archives du Séminaire de Québec*.

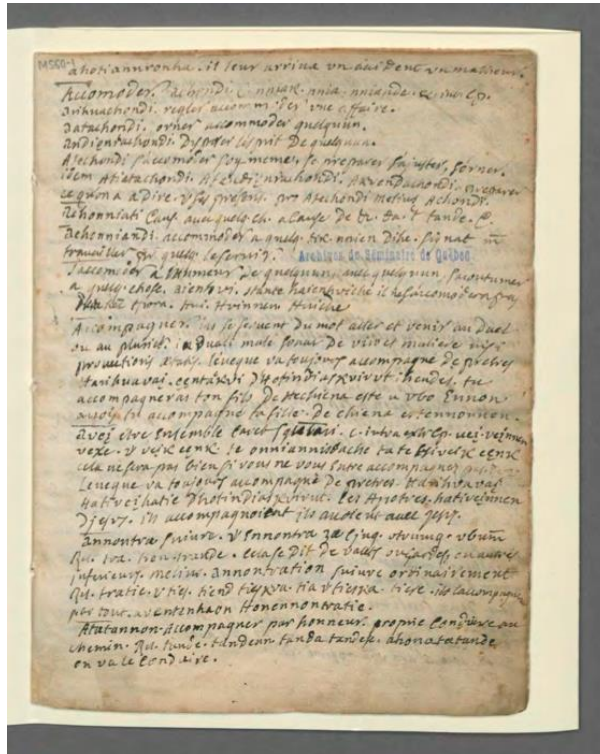
⁷ On retrouve son écriture dans les Mss. 62 et 66 des Archives du Séminaire de Québec.

⁸ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. xiv.

Autres

1. Une partie d'un autre dictionnaire français-wendat (ms. 60-1) a été trouvé, non relié, à l'intérieur du ,s. 60. Il est d'une autre main que les rédacteurs du ms. 60 ;
2. On a coupé la moitié inférieure du folio 135, qui termine la lettre «e», et du folio 244, qui termine la lettre « n » (y avait-il des illustrations) ;
3. Il y a des notes de musiques au folio 258 r^o ; des additions et autres chiffres au folio 169 r^o.

Dictionnaire français-huron. Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 60-1.



Titre

Le ms. 60-1 n'est pas titré.

Nombre de pages

8 folios non numérotés

Dispositif

Ce cahier rassemble les entrées commençant par « A », tant en français qu'en wendat, sans ordre alphabétique. Les entrées sont séparées par un trait, comme dans le ms. 59 et le Codex Ind 12. On y trouve des renvois (par exemple : « Vide douleur, maladie », f^o 8 r^o) : à un autre cahier, ou était-ce la copie d'un article d'un autre document ?

Dimensions

21,5 x 16,8 x 6,7 cm

Mains

Une seule main.

Date

Inconnue

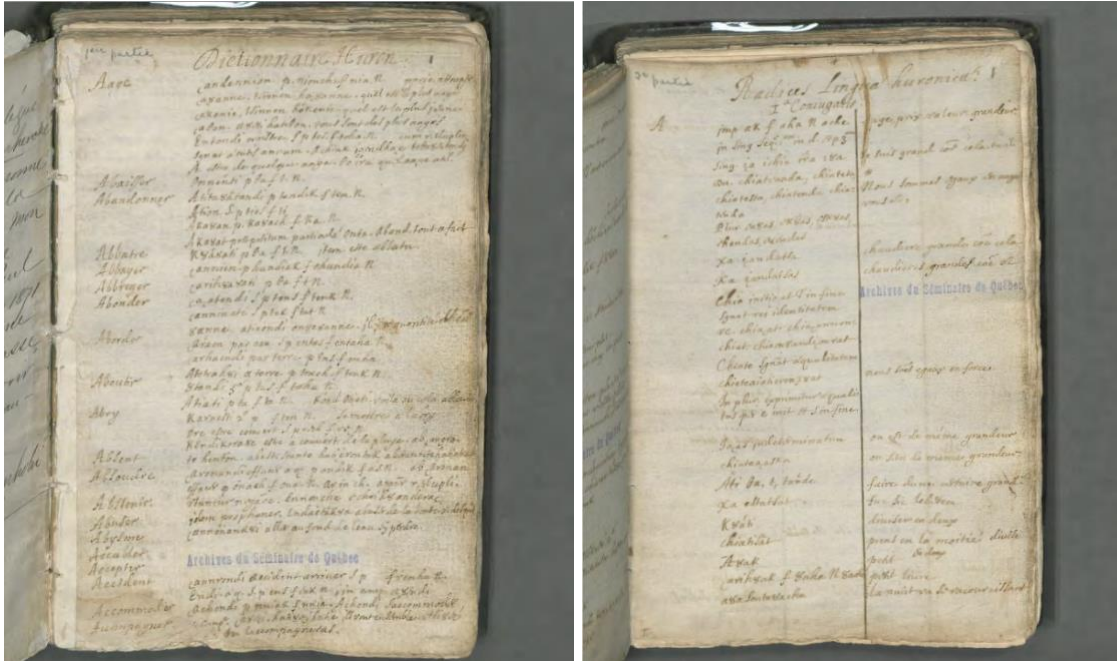
Marques de possession et de lecture

1. Estampille *Archives du Séminaire de Québec*.

Autres

1. Cahier dépareillé (non relié) au manuscrit ms. 60.
2. Taches d'encre et lettres à l'envers au dernier folio, sûrement plus tardif.

Radices linguæ huronicæ. Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 62.



Titre

Dictionnaire Huron (p. 1 de la première partie)

Radices Linguæ huronicæ (p. 1 de la deuxième partie)

Nombre de pages

Première partie : 70 pages numérotées (dont deux pages vides entre les pp. 61 et 62)

Deuxième partie : 44 pages + 2 folios vides

Troisième partie : 138 pages + 1 folio vide

Quatrième partie : 35 pages (dont trois pages vides entre les pp. 33 et 34) + 3 folios vides

Dispositif

Le ms. 62 est le seul manuscrit à la fois français-wendat et wendat-français. Le dictionnaire français-wendat se présente en ordre alphabétique de A à P sans K. Plusieurs entrées en « ch » se trouvent sous la section « a » (pp. 9-12). Ce n'est pas une erreur de relieur : l'auteur semble avoir sauté quelques pages de son modèle avant de se rendre compte de son erreur et de revenir à l'ordre alphabétique. Cette section ne contient qu'une seule note marginale en forme de « x » indiquant un mauvais ordre alphabétique (p. 13), pour inverser « Attacher » et « Attache ». Le *radices* wendat-français pour sa part se divise en cinq

conjugaisons et une section « Verba in I. et O ». Les trois premières conjugaisons ont chacune leur propre numérotation, alors que les conjugaisons « 4 » et « 5 » et les verbes en « i » et « o » sont regroupés sous une même pagination. Les entrées et leurs traductions dans tout le dictionnaire se présentent en deux colonnes distinctes, séparées, dans le cas des *radices*, par une ligne verticale. La section en wendat-français contient plus d'entrées que celle en français-wendat (qui n'est peut-être pas complète comme elle termine à « p »).

Les traductions et exemples du français au wendat sont assez courtes, si on compare par exemple avec celles du Codex Ind 12. Toutefois, une entrée peut s'étirer en sous-entrées pour aller plus dans le détail. Ainsi, sous « Aller et venir. *Ennon / Eti* » (p. 4) se retrouvent plusieurs expressions du verbe, de « Aller faire » à « Aller lentement ». Comme dans les autres dictionnaires français-wendat, certaines entrées introduisent une section thématique comme « Arbres » (p. 5), « Animaux » (p. 7) ou « Corps » (p. 23). Certaines sections thématiques (et quelques rares entrées isolées) n'ont pas de traduction, mais un large espace est laissé vide, comme sous « Estre » (p. 38), « Heures » (p. 47), « Nombres » (p. 61) ou [Parenté] (p. 65). Le rédacteur semble avoir voulu remettre à plus tard ces larges sections, sans finalement mettre son projet à exécution. Dans la deuxième partie du dictionnaire, quelques entrées en wendat n'ont pas non plus de vis-à-vis.

Comme d'autres dictionnaires, le rédacteur a inséré plusieurs renvois : « Adioster v. accroistre » (p. 2), « Aise v. joyeux » (p. 3) ou « Jeune v. homme » (p. 49). Dans quelques cas, une entrée a un renvoi et une traduction : « Disner v. manger *Atsataion*. P onk f on » (p. 33). Les renvois dans la section wendat-français sont plus rares, mais existent, comme « *Atennion* v. *Ennion* » (première conjugaison, p. 26).

Aucun cahier ne contient plus qu'une partie : il est donc fort possible que les différentes parties aient été dans les cahiers séparés auparavant. L'auteur (ou un autre jésuite) a numéroté les parties en wendat-français conjugaison 1 et 2 (après la rédaction), mais pas le dictionnaire français-wendat (numérotation à la mine postérieure) ni la troisième conjugaison en wendat-français. La pagination contient beaucoup d'erreurs.

Dimensions

19 x 13,5 x 3 cm

Mains

1. Une seule main.

Date

1. Le plus ancien dictionnaire wendat-français, selon John Steckley, rédigé dans les années 1640 ou 1650⁹.

⁹ J. Steckley, *The First French-Huron Dictionary*....

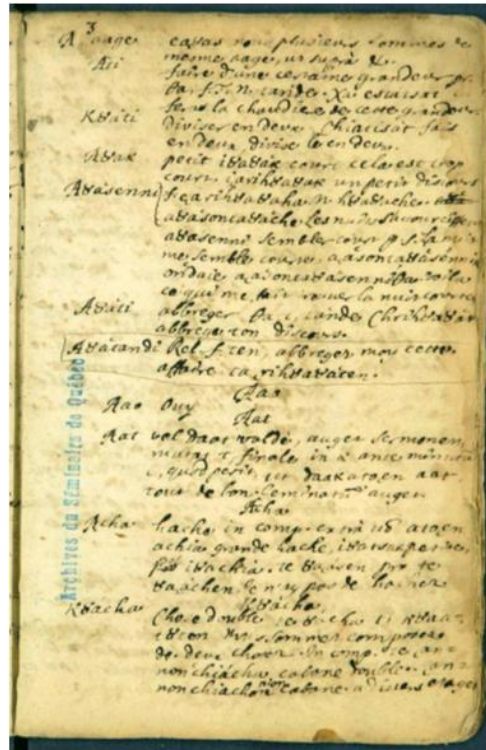
Marques de possession et de lecture

1. Note signée par Paul Picard Tsa8enhohi, N. P. (f° 4 v°);
2. Estampille « Archives du Séminaire de Québec » (première section, p.1).

Autres

1. Note manuscrite sur le deuxième plat : « Relié par Chabot mars 1948 aux frais de M. Werden Grant ;
2. Note manuscrite récente à mine, au folio 1 r° : « 78 854 » ;
3. « 1^{ere} partie » rédigé à mine (première partie, f° 1 r°).

Radices linguæ Hronicæ. Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 65.



Titre

Radices Linguæ Hronicæ

Nombre de pages

265 pages numérotées

Dispositif

Le texte est disposé sur deux colonnes : sur la première se trouve l'entrée (la racine d'un verbe ou d'un nom en wendat) et sur la seconde se trouve les dérivés de l'entrée, accompagnés de la traduction en français et d'exemples¹⁰. Seule la dernière page (non numéroté) ne suit pas ce dispositif : elle contient en une seule colonne des entrées en wendat suivis du français, les articles étant séparés par un trait.

¹⁰ M. Lukaniec, « The Form, Function, and Semantics... », p. 54.

« There are five conjugations in Huron, based on the pronominal prefixes that go with the noun or verb. Huron–French dictionaries are structured according to conjugation, with entries in each conjugation arranged alphabetically. » J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. xiv.

Les verbes, qui composent la majorité des mots wendat, sont divisés en cinq conjugaisons (selon les préfixes pronominaux qui se placent devant le nom ou verbe¹¹), puis en ordre alphabétique. Chaque conjugaison commence une nouvelle section, titrée *Radices Linguae Huronicae* avec le numéro de la conjugaison: 1^{ère} (p. 1), 2^e (p. 46), 3^e (p. 198), 4^e (p. 214), « I » (p. 224)¹², 5^e (p. 230). À l'intérieur des sections, quand la racine peut porter à confusion, on trouve sous l'entrée en wendat une indication en français : « A. Grandeur », « A. Prix, valeur » et « A. aage » (pp. 1-3) ou encore, « Aton. Devenir, estre » et « Aton. estre possible » (pp. 36-37).

Les renvois à d'autres entrées ou sections (par exemple : « *Aθo.* froid. *Vide 2.* Conjug. », p. 35) sont rares dans ce dictionnaire. On y trouve toutefois plusieurs notes marginales en forme de « x » (pp. 54, 56, 100 entre autres), sûrement pour indiquer des erreurs d'emplacement, comme dans le Codex Ind 12. Enfin, notons que certaines entrées et traductions sont encadrées, comme « *Akohia 'k8andi* » (p. 9).

Dimensions

15,3 x 10 x 2,5 cm

Mains

1. Main principale ;
2. Main(s) occasionnelle(s) qui fait des corrections : pp. 33, 109, 138, 139 et 176 ;
 - a. Certains mots sont encadrés (par exemple aux pages 22, 33, 120 et 201) ou raturés (par exemple aux pages 41, 49 et 147) ou les deux (par exemple aux pages 128 et 131), mais la main qui l'a fait n'est souvent pas clairement identifiable¹³.

Date

1. Sillery (1637) est mentionnée à la p. 170.

Marques de possession et de lecture

1. Estampille *Archives du Séminaire de Québec* (p. 1)

Autres

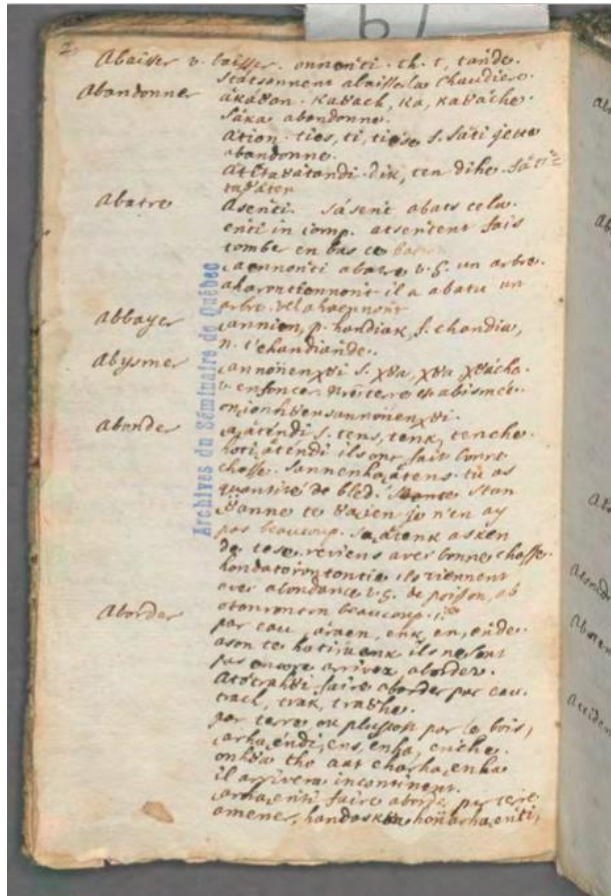
1. Mention d'un vocabulaire obsolète, p. 82.

¹¹ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. xiv.

¹² Ce n'est pas une conjugaison, mais cette section commence comme les autres par le titre *Radices Linguae Huronicae*. Le Ms. 59 possède également une section de verbes en *i*.

¹³ Parfois cela l'est, comme les corrections de la main secondaire p. 176.

Dictionnaire huron. Archives du Séminaire de Québec, Québec, Ms. 67.



Titre

Dictionnaire Huron (p. 1)

Nombre de pages

276 pages numérotées

Dispositif

Le dictionnaire français-wendat se présente en ordre alphabétique de A à V, sans lettre K. À la fin d'une section, le rédacteur laisse le reste de la page vide avant de reprendre une nouvelle lettre à la page suivante. Le texte est présenté en deux colonnes : l'entrée en français d'un côté et la traduction en wendat accompagnée d'exemples de l'autre côté.

L'ordre alphabétique inclut les expressions reliées à un même mot. Par exemple, sous « Aller » se trouve « venir », « aller en canot », « aller viste », « aller à cheval » (pp. 9-12).

Dans le cas de noms composés, la place du mot dans le dictionnaire dépend de celui qui semble le plus important. Ainsi, « Bete Puante *oàtatsida_{en}* » (p. 165) se trouve sous « p » et non « b ». À l'intérieur de l'ordre alphabétique on trouve quelques sections thématiques. La section « Animaux » (entre « Ange » et « Anse ») s'étend sur trois pages (pp. 15-17) et contient aussi des sous-thèmes : animal terrestre, leurs peaux, animaux aquatiques, oiseaux, insectes. La section « Parties du corps », sous l'entrée « Corps » (p. 53), est également bien garnie, et fait même l'objet d'un supplément (p. 208). La partie inférieure de la p. 149, après « une femme » et « une tante », est vide, peut-être devait-elle accueillir une section thématique sur la parenté, comme on le voit dans plusieurs autres dictionnaires.

Quelques erreurs se sont glissées dans l'ordre alphabétique (comme « affiler, afin, affreux », pp. 5-6), et ne sont pas indiquées. Toutefois, certains ajouts postérieurs ont été faits dans la marge ou dans les interlignes (quelques exemples à la p. 6 ou p. 179) et on trouve un supplément pour les mots oubliés (début p. 200). Cette section est séparée par lettre, bien que certaines lettres ne contiennent aucune entrée.

Enfin, quelques renvois à d'autres entrées parsèment le dictionnaire, comme « Aiguiser voyez afiler » (p. 6), « Asieger v. Entourer » (p. 22) ou « Chariot, Charettes v. Carosse » (p. 43).

Dimensions

15,5 x 10,5 x 3 cm

Mains

1. Une seule main pour le dictionnaire
2. Main plus tardive qui pratique son écriture au recto du dernier folio

Date

Inconnue

Marques de possession et de lecture

1. Ex-libris manuscrit *Séminaire de Québec* (f^o 1 r^o)
2. Estampille *Archives Québec. S.M.E.* (p. 1)
3. Estampille *Archives du Séminaire de Québec* (p. 1)

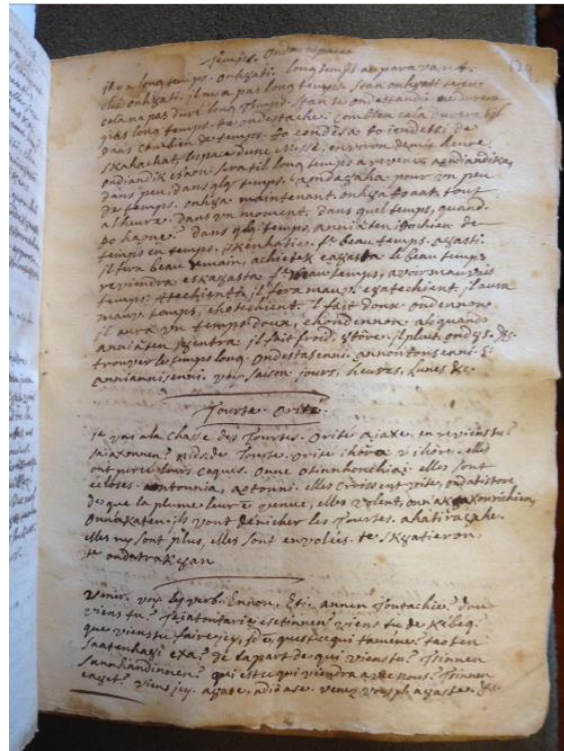
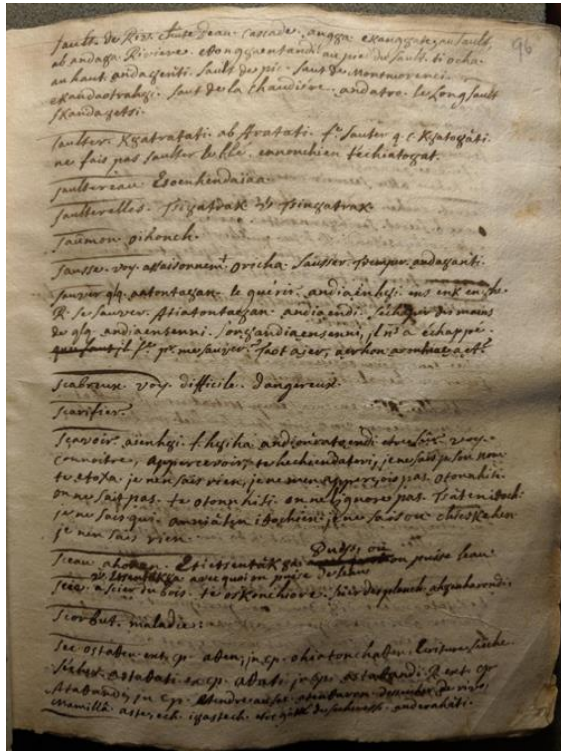
Autres

1. Les « 8 » ressemblent beaucoup à des « d » ;
2. Le dossier d'acquisition du Codex Ind 12 contient une lettre demandant de comparer ledit codex à un manuscrit dont la description correspond au ms. 67. Il se

peut que les deux soient reliés, toutefois, l'écriture et le dispositif des deux dictionnaires ne correspondent pas¹⁴.

¹⁴ The John Carter Brown Library, Dossier d'acquisition 16444, Dr. Richard Boulind, Curator of Manuscript, à M. André Bissonnette, Curator, Rare Books and Archives, Université Laval, 18 mars 1974.

Dictionnaire français-huron. John Carter Brown Library, Providence, Codex Ind 12.



Titre

Aucun titre

Nombre de pages

130 folios numérotés

1. Avec deux folios non numérotés : entre le folio 98 et le folio 99 et entre le folio 101 et le folio 102

Dispositif

Le dictionnaire, français-wendat (sauf la première entrée), se présente en ordre alphabétique de « a » à « v », sans lettre « k ». Entre les changements de lettres, le rédacteur a laissé une page vide s'il n'y avait pas assez d'espace sur la dernière page pour effectuer une transition visible. Les entrées sont séparées d'un trait, comme dans le ms. 59, mais la disposition sur la page est très dense. Plusieurs entrées n'ont pas de traduction (« Chardon. herbe piquante. », f^o 17 r^o ; « flasquer », f^o 39 r^o ; « Pagée », f^o 69 r^o). D'autres présentent des synonymes, et la même traduction en wendat, comme « Bonnet. chapeau » ou « Chapeau. Bonnet », traduits tous deux « *Onnonðarocho* ». Le dictionnaire est par ailleurs truffé de renvois d'une entrée à une autre, pour ne prendre que l'exemple du f^o 45 v^o :

« guider. voy. conduire, montrer le chemin », « guinder. voy. lever en haut, se guinder. voy. monter. », « guirlande. voy. fleurs » et « guize. voy. vouloir être content ».

Comme dans le ms. 59, des notes marginales en forme de croix (†) permettent d'indiquer une erreur dans l'emplacement des mots. Par exemple, « Communier » est précédé d'un †, et un autre deux lignes plus haut permet d'indiquer l'emplacement correct de cette entrée en ordre alphabétique, après « Commodité » (f^o 19 v^o). Dans un seul cas, un mot mal placé est dans une section alphabétique différente : « Magnifique » (f^o 56 r^o) est à la fin de la lettre « l » par manque de place dans les pages suivantes. On retrouve toutefois des entrées marginales dans plusieurs cas comme « fois » (f^o 39 v^o) ou « imprecation » (f^o 49 v^o), ainsi que des ajouts interlinéaires, tels qu'« inhumain » (f^o 50 v^o).

Plusieurs entrées dans le dictionnaire renvoient à la deuxième section (« voy. in fine »). Cette dernière, qui commence au folio 114 r^o, est unique. On y trouve un large éventail de thèmes suivit d'une liste suivie de mots français ou wendat et leur traduction : Animaux terrestres, Volatiles, Aquatiques, Arbres, Armûres, Cabane, Parties de la Cab[ane], Canot, Champ, Chemin, Chaudière, Festins, Corps, Couleurs, Fêtes, Diverses fêtes, feu, fruits, fusil, hache, heure, Jour, nuit, Lune, [Mois], Maladies, Manger, Marchandise, Medecine, Messe, nations quelconque, neige, neufvaine, nom, les missions, nombres, nouvelles, Parentez, Raquetter, saigner, souliers, Temps, Tourte, [Venir], le vent, blé d'inde, chanter, Loger. Dans ces thématiques, les entrées se présentent en un paragraphe compact, sauf dans le cas des divers animaux – en colonnes –, ou de la parenté – un mélange de grammaire et d'entrées séparées comme dans le corps du dictionnaire par des traits. Les entrées sont arrangées en ordre logique (le corps : de la tête aux pieds) ou sans ordre particulier (animaux).

Il semble que les deux parties du dictionnaire poursuivent un objectif différent. En effet, la première partie en ordre alphabétique donne des mots « communs » aux deux langues (montrer, nager, outil) et beaucoup plus de mots typiquement français (boulangier, bouton d'habit, cartes à jouer, dentelles, épée, étable, fer, fromage, grammaire, prélat) que typiquement wendat (calumet, crosser, épi, érable). Toutefois, cette tendance est inversée dans la deuxième partie classée par thèmes. Dans cette dernière section, on trouve certes une liste des fêtes catholiques et des termes relatifs aux fusils, à la messe ou à la neufvaine, mais la majorité des thèmes concernent spécifiquement la vie autochtone (cabane, canot, chaudière, festins, raquette, blé d'Inde), dont plusieurs présentent d'abord le mot wendat. L'élaboration des thèmes de la seconde partie pourrait indiquer à la fois l'importance de trouver rapidement ces entrées pour la vie de tous les jours chez les Wendat et le fait qu'il y a eu une communication étendue à propos de ces thèmes. À cause des multiples renvois *in fine* de certains mots de la première partie, l'auteur semble avoir pensé à cette double composition du dictionnaire dès le début de la rédaction.

Le Codex Ind 12 fait référence à au moins deux autres ouvrages. D'abord à un dictionnaire wendat-français, probablement intitulé *Radices Linguae Huronicae* (« in Rad. » ou « in Radices », aux folios 14 r^o, 57 r^o, 61 v^o, 87 r^o, 110 r^o) et ensuite, à une grammaire (« Particules. Pr apprendre une lang. voy. Gram. in fine », 70 v^o ; « Venir. voy. aller. Ennon. Eti. in gram. [...] », f^o 108 v^o), ou aux deux (« Apporter [...] vide Gram et Rad. », f^o 7v). Le *Radices* pourrait être le ms. 59, puisque son dispositif est très semblable à celui du

Codex Ind 12.

Dimensions

19 x 15 x 3,5 cm

Mains

1. La tradition orale à Laurette (donnée par Prosper Vincent Sawatanin à la fin du manuscrit) voulait que ce dictionnaire soit de la main du P. Chaumonot et plusieurs personnes se sont penchées sur la question¹⁵. Si l'écriture dans des lettres du P. Chaumonot conservées dans les Archives jésuites de Rome (ARSI) correspond plus ou moins¹⁶, il se pourrait que la « prière en temps de guerre », lettre manuscrite signée par le jésuite, présente une écriture semblable à celle du Codex Ind 12¹⁷. Toutefois, la date du dictionnaire ne concorderait alors pas, puisque le P. Chaumonot est décédé en 1693.
2. Autre main (ou mains) faisant ajouts ou corrections (f^{os} 63 v^o, 114 v^o, 122 v^o, 123 v^o, 130 r^o).

Date

1. Après 1697 selon John Steckley car : « it includes a reference to “L’ancienne Lorette” [f^o 123 v^o], a Huron settlement that would not have received that name until the Huron moved to the second or “Jeune Lorette” in 1697¹⁸. »

Marques de possession et de lecture

1. Étiquette ex-libris de Victor Morin, Montréal (deuxième plat).
2. Étiquette (retirée) de la John Carter Brown Library (deuxième plat).
3. Étiquette arrachée (deuxième plat).
4. Estampille « RPJCB » (deuxième plat).
5. Ex-libris manuscrite de L. C. Harper (f^o 130 v^o).
6. Cote manuscrite de la John Carter Brown Library (f^o 130 v^o).
7. Note signée par le Révérend Prosper Vincent Sawatanin, prêtre (troisième plat).
8. Note signée par Gosselin (troisième plat).

¹⁵ Library, Dossier d'acquisition 16444, Letter to Mr. Lawrence C. Wroth, Librarian, The John Carter Brown Library, October 15th, 1935. Voir aussi la note manuscrite de « Gosselin » sur le troisième plat.

¹⁶ Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome, Gal 109 I, 96.

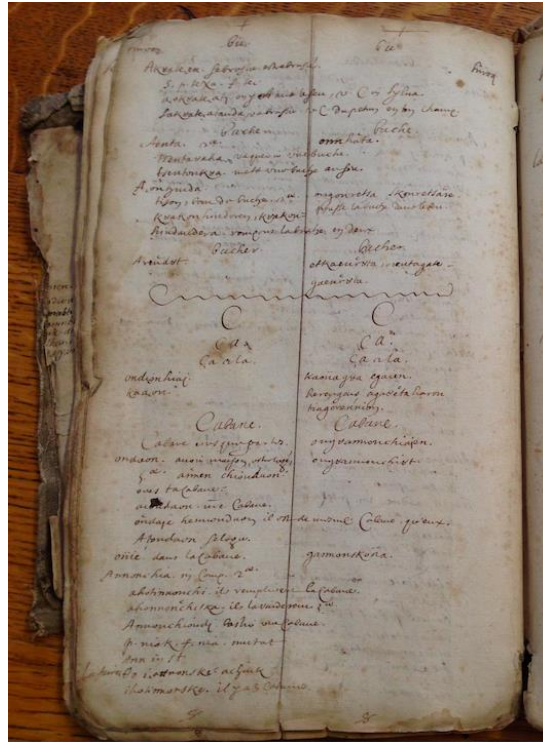
¹⁷ Canada, Q, 0001, D349, Prière en temps de guerre, c. 1689.

¹⁸ J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. xiv.

Autres

1. Plusieurs autres notes manuscrites indiquant le parcours du dictionnaires sont détaillés dans le dernier chapitre de cette thèse.
2. Une goutte d'encre bleue tache les folios 71-73.

Dictionnaire huron et hiroquois onontaheronon. Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal, Ms. P1:84.4/017.



Titre

Dictionnaire huron & hiroquois onontaheronon (p. 1)

Nombre de pages

188 folios numérotés (avec plusieurs erreurs).

Dispositif

Ce dictionnaire trilingue (français, wendat et onondaga) est en ordre alphabétique de « a » à « v » (sans « k »). Il est divisé en deux colonnes – séparées par une ligne – une pour chacune des deux langues autochtones. L'entrée en français est placée au milieu de chaque colonne. Un titre courant en haut de la page permet de naviguer aisément dans les différentes entrées. Quand la traduction en langue autochtone est longue, il y a un retrait à droite par rapport à la première ligne à partir de la deuxième.

Comme plusieurs autres manuscrits, le dictionnaire contient certaines parties thématiques à l'intérieur de l'ordre alphabétique, tel qu'« animaux : loup, ours, cerf, vache [...] » (f^o 20) ou « cabane : les piliers, les poutres, les perches [...] » (f^o 45). L'auteur a également a

mis en place un système de renvois : « Aise. *Vide* Joyeux » (f^o 13 r^o), « Verolle. *Vide* maladie » (f^o 186 v^o).

Dimensions

28 x 19,5 x 3,8 cm

Mains

1. Une seule main principale : le dictionnaire est peut-être celui rédigé par les PP. Chaumonot et Dablon lors de leur mission chez les Onongada en 1655, accompagnés par les ambassadeurs Wendat¹⁹.
2. Deux autres mains font des corrections ou des ajouts (par exemple aux f^{os} 14 r^o, 20 r^o).
3. Le premier folio est rédigé par une autre main.

Date

1. Probablement au milieu des années 1650²⁰. Selon Megan Lukaniec, ce serait le plus vieux des dictionnaires étudiés ici²¹.

Marques de possession et de lecture

1. Estampille *Archives du Séminaire de Saint-Sulpice. Montréal* (étiquette collée sur le premier plat).

Autres

1. Les traductions en wendat sont plus complètes que les entrées en onondaga (qui sont parfois vides), sûrement parce que la partie en wendat a été rédigée avant la mission et que l'espace vide fut rempli au fur et à mesure de l'apprentissage de l'onondaga par les missionnaires²².
2. Il y a une référence à une grammaire (« Estre. *Vide in Grammatica* », f^o 101 r^o, colonne en onondaga).
3. On trouve quelques notes manuscrites historiques et religieuses sous la couverture.
4. Ce dictionnaire est en mauvais état, très fragile ; tous les autres dictionnaires wendat sont mieux conservés.

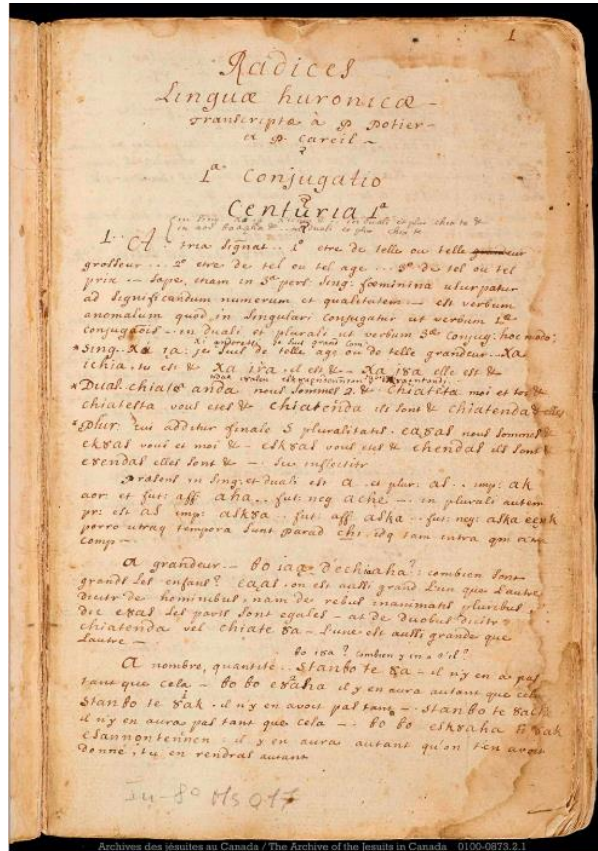
¹⁹ L.-J. Dorais, M. Lukaniec et L. Sioui, « Onsäayionnhont de onywawenda'... », p. 111; J. Steckley, *Words of the Hurons...*, p. xiii; J.-F. Lozier, *Flesh Reborn...*, p. 131.

²⁰ John Steckley, « The Clans and Phratries of the Huron », *Ontario Archaeology*, 37 (1982), p. 29.

²¹ L.-J. Dorais, M. Lukaniec et L. Sioui, « Onsäayionnhont de onywawenda'... », p. 111.

²² J. Steckley, « The Clans and Phratries of the Huron... », p. 29.

Pierre Potier. *Radices Linguæ huronicæ* [Vol I], Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0873.2.1, 1743²³.



Titre

Radices Linguæ huronicæ (p. 1)

Nombre de pages

260 pages numérotées (avec une erreur : après la p. 173 la numérotation continue à 178)

Dispositif

De dictionnaire wendat-français donne les racines en wendat divisées en plusieurs parties : *1ª Conjugatio, Centuria 1ª* (p.1), *1 Centuria 2ª* (p.43) *Radices verborum 3ª conjug* (p. 109), *Centuria 3ª* (p. 111), *Radices verborum 4ª conj. In e* (p. 145), *Radices verborum 4ª conjug. In i* (p. 160), *Radices 5ª conj O* (p. 181), *Centuria 4ª* (p. 202) et enfin *Omissa* (p. 258). Les

²³ Des descriptions plus complètes des manuscrits linguistiques du P. Potier, notamment à propos des filigranes, se trouvent dans les Archives des jésuites au Canada.

« *centuria* », comme le mot latin l'indique, sont divisées en 100 entrées, numérotées, ce que l'on ne retrouve pas chez les autres auteurs des *radices*. La section *Omissa* contient plusieurs entrées oubliées, mais certaines ont également été ajoutées par la suite directement à la fin des conjugaisons (pp. 201, 257).

L'entrée en wendat – la racine d'un verbe – commence après un alinéa et est écrite en plus gros (mais toujours en minuscules) que la traduction, ce qui rend la page très lisible, malgré l'écriture en patte de mouche. L'entrée est suivie de la traduction, puis d'expansions basées sur la racine afin de donner plusieurs exemples d'utilisation. On trouve parfois des sous-entrées précédées d'un astérisque (*), pour introduire des conjugaisons plus complexes pour lesquelles les pronoms devant les racines doivent être changés. Même s'il se basait sur près d'un siècle de connaissances linguistiques, il reste que ses documents ne sont pas parfaits. Comme l'expliquent Michel Gros-Louis et Benoît Jacques :

À l'époque de Potier, on en savait peu sur le sujet [des changements phonétiques], avec la conséquence que ce qui est identifié comme une racine unique dans *Radices Huronicæ* peut en réalité se décomposer en un préfixe, un ou deux radicaux et un ou deux suffixes. Dans la liste de Potier, un radical peut être répété plusieurs fois selon les suffixes qui le modifient. Par conséquent, la liste est surchargée de particularismes qui n'auraient pas eu leur raison d'être si les règles morphologiques et phonologiques de la langue avaient été mieux connues. Par exemple, la partie intitulée *De verbis anomalis* contient plusieurs verbes que Potier n'a plus classifiés. Une compréhension des changements phonétiques aurait simplifié et facilité les choses. En fait, pour décrire la langue, Potier a appliqué les concepts et méthodes propres aux langues européennes parce que c'étaient ceux qu'il connaissait²⁴.

Toutefois, ajoutent ces auteurs, le P. Potier a marqué les aspirations par la lettre *h* et les coups de glotte par accent circonflexe, ce qui permettait de clarifier le sens de plusieurs mots.

Le P. Potier a corrigé le document original du P. Carheil, qu'il copiait en inscrivant en plus petit des commentaires, correction ou indication de changements dans la langue (« *non aud.* » ou « *non dict.* » par exemple) partout à travers le dictionnaire.

Ce dictionnaire possède également un système de renvois : à des entrées contenues dans ce même volume (par exemple : « *vide pag. 6^a* », p. 4) ou au deuxième volume (par exemple : « *vide in 2^a conj.* », p. 195).

Dimensions

18 x 11,8 cm

²⁴ M. Gros-Louis et B. Jacques, *Les Hurons-Wendats...*, p. 113.

Mains

1. P. Pierre Potier, qui copie un dictionnaire du P. Etienne de Carheil (p. 1).
2. Notes plus tardives d'une autre main sur les deuxième et troisième plats. Peut-être la même main qui a écrit sur la p. 260 : « Ce vol MS a été écrit à Québec car le P. Potier au part de là pour la Détroit le 26 juin 1744. »

Date

22 décembre 1743 (colophon, p. 260)

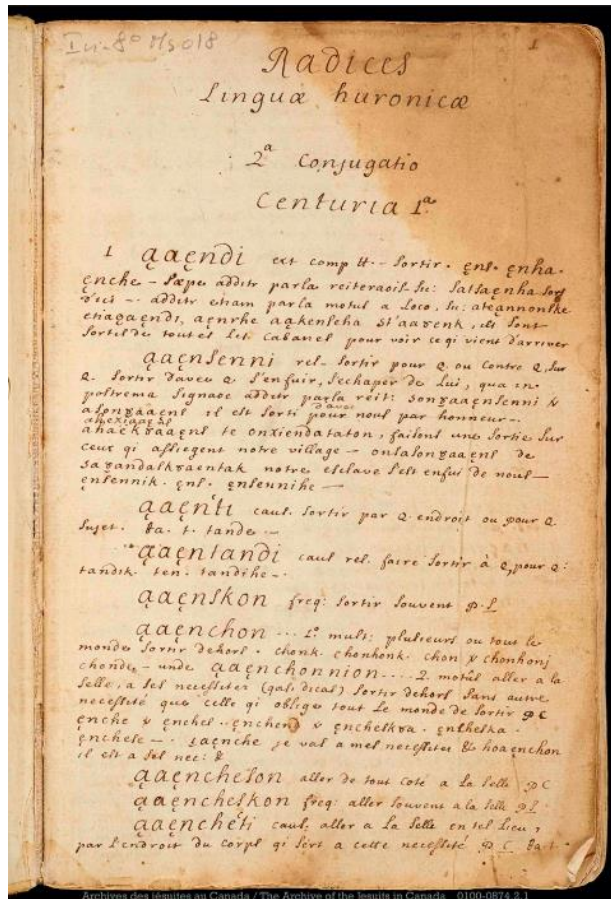
Marques de possession et de lecture

1. Inscription manuscrite à l'encre par l'archiviste jésuite Arthur E. Jones sur un papier collé (deuxième plat).

Autre

1. Le P. Potier est le seul à rajouter un cul-de-lampe, à la fin de chacune des sections.

Pierre Potier, *Radices Linguae huronicæ* [Vol II], Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0874.2.1, 1744.



Titre

Radices Linguae Huronicæ

Nombre de pages

303 pages numérotées

Dispositif

Le même que pour le premier volume, à l'exception du contenu : 2ª Conjugatio, Centuria 1ª (p. 1), Centuria 2ª (p. 84), Centuria 3ª (p. 155), Centuria 4ª (p. 206), Centuria 5ª (p. 288) et Addita (p. 301).

Dimensions

18 x 11,6 cm

Mains

1. Le P. Pierre Potier (même main que le manuscrit précédent).
2. Notes plus tardives d'une autre main sur le troisième plat.

Date

1. 17 février 1744 (colophon p. 300)

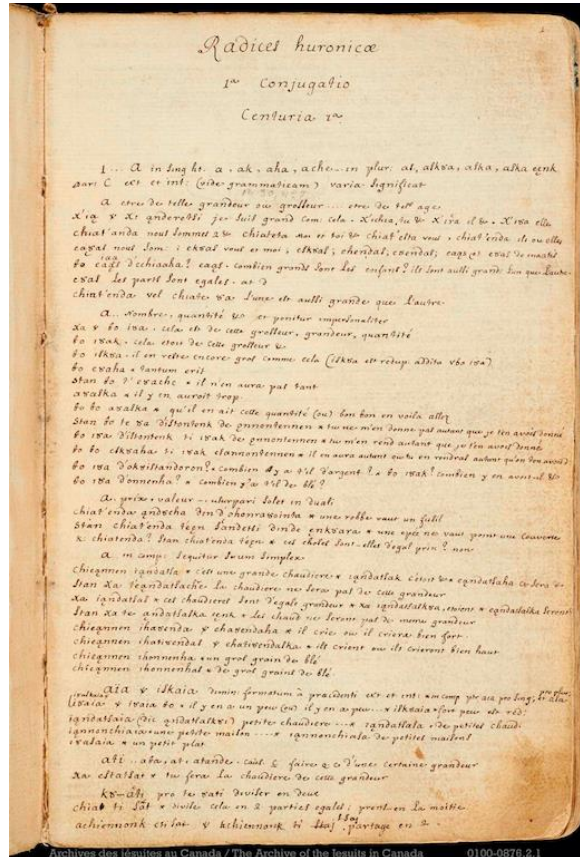
Marques de possession et de lecture

1. Inscription manuscrite à l'encre par Arthur E. Jones sur un papier collé (deuxième plat).

Autres

1. Une partie des pages de la fin du manuscrit ont été grignotées par des rongeurs.

Pierre Potier. *Radices Linguæ huronicæ*, Archives des jésuites au Canada, Montréal, 0100-0876.2.1, 1751.



Titre

Radices huronicæ (p. 1)

Nombre de pages

295 pages numérotées

Dispositif

Le même que pour les deux premiers volumes, à quelques exceptions près. Le contenu d'abord, que le rédacteur répertorie dans une table des matières des conjugaisons sur le premier plat : *1a Conjugatio, Centuria 1a* (p. 1), *Centuria 2a* (p. 17), *Centuria 3a* (p. 33), *2a Conjugatio* (p. 47), *Centuria 2a* (p. 90), *Centuria 3a* (p. 131), *Centuria 4a* (p. 162), *Centuria 5a* (p. 208), *addita à P Richer* (p. 211), *3a Conjugatio* (p. 212), *4a Conjugatio* (p. 226), *5a Conjugatio* (p. 241), *addita* (p. 283), *Quaedam substantiva* (p. 285). Cette dernière section rassemble les noms, organisés et compilés par conjugaisons²⁵.

²⁵ M. Lukaniec, « The Elaboration of Verbal Structure... », p. 24.

Comme dans son premier manuscrit, le rédacteur fait des références à d'autres entrées dans le même dictionnaire (« *vide* » ou « *vide supra* », par exemple aux pp. 159, 174, 236) et renvoie également à sa grammaire (« *vide grammaticam* » p. 212 et « *vide gram* » p. 230), peut-être le ms. UPenn ou ms. Potier 1745.

Dimensions

18 x 11,3 cm

Mains

1. P. Pierre Potier (même main que Ms. Potier 1743) ;
2. Notes plus tardives d'une autre main sur le premier plat, p. 242, p. 295, p. 297.

Date

1. 20 septembre 1751 (colophon p. 295)

Marques de possession et de lecture

1. Inscription manuscrite à l'encre par Arthur E. Jones sur un papier collé (deuxième plat).

Autres

1. Ce manuscrit serait le dictionnaire wendat plus complet²⁶. Il est aussi le dernier dictionnaire en wendat rédigé par un jésuite en Nouvelle-France (ou du moins qui a été conservé).

²⁶ Megan Lukaniec et Wallace Chafe, « Huron/Wendat Interactions with the Seneca Language », dans Andrea L. Berez-Kroeker, Diane M. Hintz et Carmen Jany, dir., *Language Contact and Change in the Americas. Studies in honor of Marianne Mithun* (Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2016), p. 191.

Annexe 2 : Circulation des dictionnaires et *radices*

Abréviations

ACSM : Archives du Collège Sainte-Marie

AJC : Archives des jésuites au Canada

ASQ : Archives du Séminaire de Québec

JCBL : John Carter Brown Library

	Codex Inq 12	ASS	Potier 1743	Potier 1744	Potier 1751	59	60	62	65	67
XVIIIe			Détroit - missionnaire	Détroit - missionnaire	Détroit - missionnaire		Lorette - jésuites			
XIXe	Lorette - famille Vincent						Lorette - famille Zacharie, famille Picard	Lorette - famille Picard		
1815						Lorette «Etienne»				
1888 (selon Pilling)	Lorette (?) date 1663 correspond, pas le nombre de pages		sl	sl	sl	Québec Université Laval	Lorette - famille Picard		Québec Université Laval	Québec Université Laval
1891	Lorette - famille Vincent (?)				Montréal - ACSM		Lorette - famille Picard (?)		Québec Université Laval	
1894			Montréal - ACSM	Montréal - ACSM	Montréal - ACSM					
1895							Lorette - famille Picard (?)	Lorette - famille Picard (?)		
1896							Québec Séminaire de Québec			
1906						Québec Université Laval	Québec Université Laval	Québec - Cyrille Tessier	Québec Université Laval	Québec Université Laval
1908			Montréal - ACSM	Montréal - ACSM	Montréal - ACSM					
2 sept. 1909	Notre Dame de Levis - Prosper Vincent									
3 sept. 1909	Dr. Miller									
1910	Londres - Dr. Miller									
1916- 1917								Québec Université Laval		
1931	Montréal - Victor Morin									
1933	USA - L. C. Harper									
1938 (Barbeau)	USA - JCBL					Québec - ASQ	Québec - ASQ	Québec - ASQ	Québec - ASQ	Québec - ASQ
2017	USA - JBCL	Montréal - ASS	Montréal - AJC	Montréal - AJC	Québec - AJC	Québec - ASQ	Québec - ASQ	Québec - ASQ	Québec - ASQ	Québec - ASQ

Annexe 3 : Entrées des dictionnaires en français

Estienne, Robert, Dictionnaire françois-latin (Paris, 1539).	Nicot, Jean, Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne (Paris Douceur, 1606).	Furetière, Antoine, Le Dictionnaire universel (Paris, 1684).	Le Dictionnaire de l'Académie française (Paris, Coignard, 1694).	Ms. 60²⁷	Ms. 62	Ms. 67	Codex Ind 12	Ms. ASS
Aage	A	A	A	Abaier	Aage	Aage	Aboucher	Aage
Abaduc	À	Abadir	Au	Abatre	Abaisser	Aages	Abreger	Estre plus aagé
Abaisser	Ada	Abaissement	Aux	Abondance	Abandonner	Abaisser	Abreuver	Abbaïsser
Abandon	Aage	Abaisser	Abandonner	Abnaquis	Abatre	Abandonner	Abri	Abandonner
Abastardir	Aagé	Abaisseur	Abandonnée	Aboier	Abbayer	Abatre	Abroger	Abbattre
Abbattre	Abacuc	Abalourdir	Abandon	Abolir	Abbreger	Abbayer	Absent	Ormenti. vide abbaïsser
Abbay	Abaisser	Abandon	Abandonnement	Abréger	Abonder	Abysmer	Absolu	Abbayer
Abbaïsser	Abanat	Abandonnement	Abbat-jour	Abris	Aborder	Abonde	Absoudre	Abisme
Abbe	Abbaïsser	Abandonner	Abbé	Absent	Aboutir	Aborder	Abstenir	Abonder
Abbrege	Abbaïsseur	Abaque	Abbesse	Accomoder	Abry	Aboutir	Abuzer	Aborder
Abbrever	Abbaïssement	Abassi	Abbaye	Accomplir	Absent	Abry	Accent	Aboutir
Abece	Abbandon	Abastardir	Abbatial	Accorder	Absoudre	Absent	Accabler	Abry
Abhorrir	Abbandonner	Abastardissement	Abboyer	Accoutumer	Abstenir	Absoudre	Accez	Absent
Abject	Abbandonnement	Abatement	Abboyé	Acheter	Abuser	Abstenir	Accident	Absoudre

²⁷ Le ms. 60 étant plus un guide de conversation, il contient plus des listes de phrases que des entrées. Je présente ici les mots principaux dans les phrases.

Abile	Abandonné ment	Abateur	Abboyant	Achever	Abysme	Accident	Accommode r	Absternir
Abiller	Abastardir	Abatis	Abboy	Admirer	Accabler	Accommode r	Accompagn er	Accident
Able	Abattre	Abatre	Abboyemen t	Affermir	Accepter	Accompagn er	Accomplir	Accomoder
Abolir	Abatement	Abatures	Abboyeur	Agacer	Accident	Accomplir	Accorder	Accompagn er
Abominer	Abbatis	Abat-jour	Abc	Age	Accommode r	Accorder	Accoucher	Accomplir
A bon escent	Abbay	Abat-vent	Abécédaire	Agiter	Accompagn er	Accoûtumer	Accoupl.	Accorder

Bibliographie

Archives consultées

- Archives des jésuites au Canada, Montréal.
D7, Dossiers biographiques des jésuites
M, Missions
Q, Archives anciennes
- Archives jésuites en France, Vanves.
Brotier
Canada FCa, Nouvelle Compagnie
- Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome.
Gal 109 I-II
Gal 110 II-III
- Archivio Storico di Propaganda Fide, Vatican.
SC, Americana Settentrionale-Canada
- Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Québec.
Fonds Prévôté de Québec
- Bibliothèque Nationale de France, Paris.
Bibliothèque de l'Arsenal
Anciens fonds : manuscrits français 2000 à 7465
Département des Manuscrits
Américains
Français (Nouvelles acquisitions françaises)
Archives institutionnelles de la Bibliothèque (Archives Ancien Régime)
- John Carter Brown Library, Providence.
Indigenous Collection
- Musée de la Civilisation, Québec
Archives du Séminaire de Québec
- Musée McCord, Montréal.
D.R. McCord 5304-5339
D.R. McCord 5270-5303
- McGill University, Rare Books and Special Collections and Archives.
Lande Canadiana Collection
- Univers culturel de Saint-Sulpice - Département des archives, Montréal.
P1:8A.4, Manuscrits amérindiens, 1670-1885
- Université de Montréal, Bibliothèque des livres rares et collections spéciales.
Exposition *Sur les traces de Victor Morin, « Montréaliste de vieille roche »*
- Université de Montréal, Division de la gestion de documents et des archives.
P0056, Fonds Victor Morin

University of Pennsylvania, Kislak Center
Berendt-Brinton Linguistic Collection
Ms. Coll. 700

Ville de Montréal, Section des archives.
Collection Philéas Gagnon - 1546-1961

Sources imprimées

BRÉBEUF, Jean de, *Doctrine chrestienne, du R. P. Ledesme de la Compagnie de Iesus. Traduite en langage canadois, pour la conversion des habitans dudit pays* (Rouen, Richard L'Allemant, 1630).

---, *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons, en l'année 1636* (Paris, S. Cramoisy, 1637).

CADIEUX, Lorenzo, *Lettres des nouvelles missions du Canada, 1843-1852* (Montréal-Paris, Editions Bellarmin-Maisonneuve et Larose, 1973).

CAMPEAU, Lucien, *Établissement à Québec (1616-1634)* (Rome-Québec, Monumenta Hist. Soc. Iesu-Presses de l'Université Laval, 1979).

---, *Fondation de la mission huronne (1635-1637)* (Rome-Québec, Monumenta hist. Soc. Iesu-Presses de l'Université Laval, 1987).

---, *Les grandes épreuves (1638-1640)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1989).

---, *La bonne nouvelle reçue (1641-1643)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1990).

---, *Recherche de la paix (1644-1646)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1992).

---, *Le témoignage du sang (1647-1650)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Societatis Iesu-Bellarmin, 1994).

---, *Au bord de la ruine (1651-1656)* (Rome-Montreal, Institutum Historicum Soc. Iesu-Bellarmin, 1996).

---, *Pour le salut des Hurons (1657-1661)* (Rome-Montréal, Institutum Historicum Soc. Iesu-Bellarmin, 2003).

CARAYON, Auguste, *Le père Pierre Chaumonot de la Compagnie de Jésus. Autobiographie et pièces inédites* (Poitiers, Henri Oudin, 1869).

GIBERT, Jean-Pierre, *Consultations canoniques sur les sacremens : fondées sur l'Écriture sainte, les conciles, les statuts synodaux, les ordonnances royaux, & sur l'usage; où l'on explique ce qu'il y a de plus important dans les commandemens de Dieu & de l'Église, & dans les loix civiles qui les font exécuter. Volume 4* (Paris, Bauche, 1750).

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca* (Lima, Francisco del Canto, 1607).

LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, *Mémoire de l'Amérique septentrionale* (La Haye, L'Honoré, 1703).

LOYOLA, Ignace de, *Écrits* (Paris, Desclée de Brouwer, 1991).

NICOLAS, Louis, GAGNON, François-Marc, OUELLET, Réal et SENIOR, Nancy, *The Codex Canadensis and the Writings of Louis Nicolas: The Natural History of the New World* (Tulsa-Montréal, Gilcrease Museum-McGill-Queen's University Press, 2011).

SAVARY, Jaques et SAVARY, Philemon-Louis, *Dictionnaire universel de commerce : T. 3, Supplément A - C* (Amsterdam, Waesberge, 1732).

TOUPIN, Robert, *Les écrits de Pierre Potier* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1996).

THWAITES, Reuben Gold dir., *The Jesuit Relations and Allied Documents* (Cleveland, The Burrows Brothers, 1899).

WITEK, John W., *Dicionário Português-Chinês = : Pu Han ci dian = Portuguese-Chinese dictionary* (San Francisco, Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History 2001).

Monographies et articles

ABÉ, Takao, *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan* (Leiden-Boston, Brill, 2011).

ANDERSON, Emma, *La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2009).

ARTIÈRES, Philippe, « L'exceptionnel ordinaire. L'historien à l'épreuve des écrits de criminels et vice versa », *Sociologie et sociétés*, 40, 2 (automne 2008), p. 35-49.

AUDET, Bernard, *Le costume paysan dans la région de Québec au XVII^e siècle: Île d'Orléans* ([Montréal], Leméac, 1980).

AXTELL, James, « Babel of Tongues: Communicating with the Indians in Eastern North America », dans Edward G. Gray et Norman Fiering, dir., *The Language Encounter in the Americas, 1492-1800* (New York, Berghahn, 2000), p. 15-60.

BAKKER, Peter, « “The Language of the Coast Tribes is Half Basque”: A Basque-American Indian Pidgin in Use between Europeans and Native Americans in North America, ca. 1540-ca. 1640 », *Anthropological Linguistics*, 31, 3-4 (1989), p. 117-147.

BALLÉRIAUX, Catherine, *Missionary Strategies in the New World, 1610-1690: An Intellectual History* (New York, Routledge, 2016).

BARBEAU, Marius, *Trésor des anciens Jésuites* (Ottawa, Edmond Cloutier, 1957).

---, *Mythologie huronne et wyandotte* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994).

BARLOW, Julie et NADEAU, Jean-Benoît, *La grande aventure de la langue française : de Charlemagne au Cirque du Soleil* (Montréal, Québec Amérique, 2007).

- BASU, Paul et JONG, Ferdinand de, « Utopian Archives, Decolonial Affordances: Introduction to Special Issue », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 24, 1 (2016), p. 5-19.
- BEAULIEU, Alain, BÉREAU, Stéphanie et TANGUAY, Jean, *Les Wendats du Québec : territoire, économie et identité, 1650-1930* (Québec, GID, 2013).
- BEAULIEU, Alain et TANGUAY, Jean, « François-Xavier Picard Tahourenche : un témoin de la modernité huronne », dans Alain Beaulieu et Stéphanie Béreau, dir., *Les autochtones et la modernité* (Montréal, Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, 2012), p. 197-217.
- BELLON, Roger, « *Qui, Que, Quoy* dans *Le Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne* de Jean Nicot et *L'acheminement* de Jean Masset », *Langue française*, 139 (2003), p. 47-58.
- BERGERON, Yves, *Un patrimoine commun : les musées du Séminaire de Québec et de l'Université Laval* (Québec, Université Laval-Musée de la civilisation, 2002).
- BERTHIAUME, Pierre, « Babel, l'Amérique et les Jésuites », dans Frank Lestringant, dir., *La France-Amérique, XVI^e - au XVIII^e siècles: actes du 35^e colloque international d'études humanistes* (Paris, Honoré Champion, 1998), p. 341-354.
- BIRON, Johanne, « Les ex-libris, ex-dono, lettres et notes manuscrites, ces témoins de l'unité et de la dispersion des collections des jésuites du Québec », *Mémoires du livre*, 5, 1 (2013), <https://doi.org/10.7202/1020219ar>.
- BISHOP, John, « Comment dit-on *tchistchimanisi8* en français? The Translation of Montagnais Ecological Knowledge in Antoine Silvy's Dictionnaire montagnais-français (ca. 1678-1684) », mémoire de maîtrise (histoire), Memorial University of Newfoundland, 2006.
- , « Qu'y a-t-il de si drôle dans la chasse au canard? Ce que les ouvrages linguistiques nous disent de la rencontre entre les jésuites et les *Nehiraw-Iriniw* », *Tangence*, 92 (2010), p. 39-66.
- BISHOP, John et BROUSSEAU, Kevin, « The End of the Jesuit Lexicographic Tradition in Nêhirawêwin: Jean-Baptiste de la Brosse and his Compilation of the *Radicum Montanarum Silva* (1766-1772) », *Historiographia Linguistica*, 38, 3 (2011), p. 293-324.
- , « I Speak Cree, Not Innu: Ethnically United, Ethnonymically Divided? », dans Stéphan Gervais, Raffaele Iacovino et Mary Anne Poutanen, dir., *Engaging with Diversity : Multidisciplinary Reflections on Plurality from Québec* (Bruxelles-New York, P.I.E. Peter Lang, 2018), p. 159-184.
- BLAIR, Ann, *Too Much to Know : Managing Scholarly Information Before the Modern Age* (New Haven, Yale University Press, 2010).
- BOHAKER, Heidi, « “Nindoodemag”: The Significance of Algonquian Kinship Networks in the Eastern Great Lakes Region, 1600-1701 », *The William and Mary Quarterly*, 63, 1 (2006), p. 23-52.

- , « Indigenous Histories and Archival Media in Early Modern Great Lakes », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes : Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014), p. 99-138.
- BÖHME-ECKERT, Gabriele, « De l'ancien français au français moderne : l'évolution vers un type "à part" à l'époque du moyen français », *Langue française*, 1, 141 (2004), p. 56-68.
- BONNOTTE, Céline, « Le truchement dans les récits de voyageurs : interprète et personnage médiateur de l'espace frontalier », *@nalyzes*, 10 (2015), p. 129-148.
- BONO, James J., *The Word of God and the Languages of Man : Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine* (Madison, University of Wisconsin Press, 1995).
- BOUCHERON, Patrick, « L'empire du français », dans Patrick Boucheron, Nicolas Delalande, Florian Mazel, Yann Potin et Pierre Singaravelou, dir., *Histoire mondiale de la France* (Paris, Seuil, 2017).
- BOULANGER, Jean-Claude, *Les inventeurs de dictionnaires : de l'eduba des scribes mésopotamiens au scriptorium des moines médiévaux* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2003).
- BRAS, Yvon Le, « Les Relations du père Jean de Brébeuf en Huronie: écriture missionnaire et ethnographie », dans François Paré, Guy Poirier et Marie-Christine Gomez-Géraud, dir., *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2011), p. 129-148.
- BRAULT, Lucien, « Les instruments de musique dans les églises de la Nouvelle-France », *Rapport - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 24 (1956), p. 91-101.
- BRENNAN, Thomas Edward, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris* (Princeton, Princeton University Press, 2014).
- BROUSSEAU, Kevin, « Medials in the Historical Cree-Montagnais-Naskapi Dialect of Nehirawewin », mémoire de maîtrise (linguistique), Université de Québec à Montréal, 2009.
- , « La lexicographie des dialectes cris, innus, naskapis, et atikamekws au Québec », dans Lynn Drapeau, dir., *Les langues autochtones du Québec* (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011), p. 129-156.
- BRUCE, Henri Addington, « New Light on the Mecklenburg Declaration of Independence », *The North American Review*, 183, 596 (1906), p. 47-61.
- BRUCHAC, Margaret M., « Broken Chains of Custody: Possessing, Dispossessing, and Repossessing Lost Wampum », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 62, 1, p. 56-105.
- , « Decolonization in Archaeological Theory », dans Claire Smith, dir., *Encyclopedia of Global Archaeology* (New York, Springer Science and Business Media, 2014), p. 2069-2077.
- BRUNELLE, Patrick, « Un cas de colonialisme canadien : les Hurons de Lorette entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle », mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1998.

- BURKE, Peter, *Languages and Communities in Early Modern Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004).
- , « The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006), p. 24-32.
- , « Translating the Language of Architecture », dans Jane Tylus et Karen Newman, dir., *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia-Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015), p. 25-44.
- BURKHART, Louise M., *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson, University of Arizona Press, 1989).
- CARAYON, Celine, « “The Gesture Speech of Mankind”: Old and New Entanglements in the Histories of American Indian and European Sign Languages », *American Historical Review*, 121, 2 (2016), p. 461-491.
- CARPENTER, Roger M., *The Renewed, the Destroyed, and the Remade: The Three Thought Worlds of the Huron and the Iroquois, 1609-1650* (East Lansing, Michigan State University Press, 2004).
- CHAPDELAINE, Claude et LOEWEN, Brad, *Contact in the 16th Century: Networks Among Fishers, Foragers and Farmers* (Gatineau, Canadian Museum of History, 2016).
- CHARTIER, Roger, *Culture écrite et société: l'ordre des livres XIV^e-XVIII^e siècle* (Paris, A. Michel, 1996).
- CLAIR, Muriel, « Entre vision et audition : la lumière dans les missions iroquoises du 17^e siècle », *Anthropologie et Sociétés*, 30, 3 (2006), p. 71-92.
- , « Du décor rêvé au croyant aimé: une histoire des décors des chapelles de mission jésuite en Nouvelle-France au XVII^e siècle », thèse de doctorat (histoire de l'art), Université du Québec à Montréal, 2008.
- , « Une chapelle en guise de maison », *Journal*, 41 (2008), <http://ccrh.revues.org/3412>.
- CODIGNOLA, Luca, « The Holy See and the Conversion of Aboriginal Peoples in North America, 1760-1830 », dans Anthony G. Roeber, dir., *Ethnographies and Exchanges: Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America* (University Park, Pa., Pennsylvania State University Press, 2008), p. 77-96.
- COHEN, Paul, « Langues et pouvoirs politiques en France sous l'Ancien Régime: cinq anti-lieux de mémoire pour une contre-histoire de la langue française », dans Serge Lusignan, France Martineau, Yves Charles Morin et Paul Cohen, dir., *L'introuvable unité du français : contacts et variations linguistiques en Europe et en Amérique (XII^e-XVIII^e siècle)* (Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2011), p. 109-143.
- , « The Power of Apprehending “Otherness”: Cultural Intermediaries as Imperial Agents in New France », dans Guido Abbattista, dir., *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture* (Trieste, EUT-Edizioni Università di Trieste, 2011), p. 223-237.

- , « Penser un empire de Babel. Langues et célébration du pouvoir royal dans le monde atlantique français XVI^e-XVII^e siècles », dans Cécile Vidal et Thomas Wien, dir., *Français? La nation en débat entre colonies et métropole (XVI^e-XIX^e siècle)* (Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2014), p. 35-54.
- , « Qu'est-ce que c'est que le français? Les destins d'une catégorie linguistique, XVI^e-XVIII^e siècle », dans Dominique Lagorgette, dir., *Repenser l'histoire du français* (Chambéry, Université de Savoie, 2014), p. 139-164.
- COLLÈGE SAINTE-MARIE, *Exhibition of old mss., &c., selected from the Archives of St. Mary's College* (Montreal, W. Boucher, 1894).
- COLLISON, Robert Lewis, *A History of Foreign-Language Dictionaries* (London, Deutsch, 1982).
- CONSIDINE, John, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage* (Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008).
- , *Academy Dictionaries 1600-1800* (Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2014).
- COOK, Peter Laurence, « Les voyes de douceur et d'insinuation: French-Amerindian policy on New France's western frontier, 1703-1725 », mémoire de maîtrise (histoire), Université d'Ottawa, 1993.
- COTTIER, Jean-François, « Les lettres et les mots : édition des deux premiers chapitres des *Montanicæ linguæ elementa* de Jean-Baptiste de la Brosse, s.j. (c. 1768) », *Rursus*, 6 (2011), <https://doi.org/10.4000/rursus.561>.
- COWAN, William, « Native Languages of North America: The European Response », *American Indian Culture and Research Journal*, 1, 2 (1974), p. 3-10.
- DAGOGNET, François, *Écriture et iconographie* (Paris, J. Vrin, 1973).
- DAINVILLE, François de et Compère, Marie-Madeleine, *L'éducation des Jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)* (Paris, Éditions de Minuit, 1978).
- DAVIAULT, Diane, *L'algonquin au XVII^e siècle : une édition critique, analysée et commentée de la grammaire algonquine du Père Louis Nicolas* (Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1994).
- DAVIS, Natalie Zemon, « “Leo Africanus” and His Worlds of Translation », dans Federico M. Federici et Dario Tessicini, dir., *Translators, Interpreters, and Cultural Negotiators: Mediating and Communicating Power from the Middle Ages to the Modern Era* (New York, Palgrave Macmillan, 2014), p. 62-80.
- DECHÊNE, Louise, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle* (Paris, Plon, 1974).
- DEHERGNE, Joseph, « Un problème ardu: le nom de Dieu en chinois », dans *Appreciations par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII^e siècle* (Paris, Les Belles lettres, 1983), p. 13-44.
- DELÂGE, Denys, « La traite des pelletries aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Les Cahiers des dix*, 70 (2016), p. 343-389.

- DÉLÉAGE, Pierre, « L'écriture attachée des Mi'kmaq, 1677-1912 », *Acadiensis*, 42, 1 (2013), p. 3-36.
- DELFOSE, Annick, « La correspondance jésuite : communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula scribendi », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 104, 1 (2009), p. 71-114.
- DELISLE, Jean, « Les pionniers de l'interprétation au Canada », *Histoire de la traduction au Canada*, 22, 1 (mars 1977), p. 5-14.
- DERRIDA, Jacques, « Scribble (Writing-Power) », *Yale French Studies*, 58 (1979), p. 117-147.
- DESBARATS, Catherine, « Deux pas vers une histoire du politique décolonisée : les problèmes de la souveraineté et de l'esclavage amérindien en Nouvelle-France », *Bulletin d'histoire politique*, 18, 3 (2010), p. 51-64.
- , « Les Jésuites, *Relations des jésuites* », dans Claude Corbo, dir., *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : aux origines d'une tradition culturelle* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014), p. 51-64.
- DESBARATS, Catherine et GREER, Allan, « Où est la Nouvelle-France? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64, 3-4 (2011), p. 31-62.
- DESLANDRES, Dominique, « *Exemplo Æque Ut Verbo* : The French Jesuits' Missionary World », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 1999), p. 258-273.
- , *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)* (Paris, Fayard, 2003).
- , « Entre persuasion et adhésion : la mission française au XVII^e siècle », *Théologiques*, 13, 1 (2005), p. 95-117.
- , « The Impossible Acculturation: French Missionaries and Cultural Exchanges in the Seventeenth Century », dans Anthony G. Roeber, dir., *Ethnographies and Exchanges: Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America* (University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2008), p. 67-76.
- , « Le cas de la collaboration missionnaire entre Récollets et Jésuites en Nouvelle-France », dans Paul-André Dubois, dir., *Les récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018), p. 109-122.
- DIONNE, Fannie, « *De regione et moribus Canadensium seu Barbarorum Novæ Franciæ*. Les "Barbares de Nouvelle-France", texte anonyme (1616) édité par Joseph de Jouveny (1710) », mémoire de maîtrise (littérature française), Université de Montréal, 2012.
- , « Les dictionnaires au-delà des mots : apprentissage et contacts entre Autochtones et jésuites en Nouvelle-France », *Strata revue d'histoire des étudiants diplômés de l'Université d'Ottawa*, 7 (2017), p. 19-40.
- DORAIS, Louis-Jacques, *The Language of the Inuit: Syntax, Semantics, and Society in the Arctic* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010).

- DORAIS, Louis-Jacques, LUKANIEC, Megan et SIOUI, Linda, « *Onsäyionnhont de onywawenda* ’ “Nous redonnons vie à notre voix”. La revitalisation de la langue huronne-wendat », dans Lynn Drapeau, dir., *Les langues autochtones du Québec* (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011), p. 107-125.
- DUBOIS, Paul-André, « Naissance et évolution de la musique religieuse en langue vernaculaire dans les missions amérindiennes de Nouvelle-France au cours de la première moitié du XVII^e siècle », mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1996.
- DUBOIS, Paul-André, *De l'oreille au cœur : naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France, 1600-1650* (Sillery, Septentrion, 1997).
- DUBOIS, Paul-André et KAUPP, Dorothee, « Les récollets en Nouvelle-France : portraits et tableaux », dans Paul-André Dubois, dir., *Les récollets en Nouvelle-France : traces et mémoire* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018), p. 15-60.
- DÜRR, Renate, « Reflection on Language in Christian Mission. The Significance of Communication in the Linguistic Concepts of José de Acosta SJ and Antonio Ruiz de Montoya SJ », dans Antje Flüchter et Rouven Wirbser, dir., *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World* (Leiden-Boston, Brill, 2017), p. 50-91.
- DURSTON, Alan, *Pastoral Quechua : the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007).
- ECO, Umberto, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne* (Paris, Éditions du Seuil, 1994).
- , *Dire presque la même chose : expériences de traduction* (Paris, Grasset, 2007).
- ELLIOTT, Richard R., « The Jesuit Manuscript. The Account Book of the Huron Mission of Detroit... », *United States Catholic Historical Magazine*, 4, 3 (1891-1893), p. 290-327.
- FARIBAULT, Marthe, « Les œuvres linguistiques des missionnaires de la Nouvelle-France : intérêt pour l'histoire du français en Amérique », dans Ramón Lorenzo, dir., *Actas do XIX Congreso internacional de lingüística e filoloxía románicas : Universidade de Santiago de Compostela, 1989* (La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1992), p. 813-837.
- , « L'emprunt amérindien en français de la Nouvelle-France: solutions à quelques problèmes d'étymologie », dans Marie-Rose Simoni-Aurembou, dir., *Français du Canada, français de France : actes du cinquième colloque international de Bellême du 5 au 7 juin 1997* (Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 2000), p. 137-152.
- FEEST, Christian, *Premières nations, collections royales : les Indiens des forêts et des prairies d'Amérique du Nord* (Paris, RMN-Musée du quai Branly, 2007).
- , « The Collecting of American Indian Artifacts in Europe, 1493-1750 », dans Karen Ordahl Kupperman, dir., *America in European Consciousness, 1493-1750* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2017), p. 324-360.

- FERLAND, Catherine, « Bacchus en Canada. Boissons, buveurs et ivresses en Nouvelle-France, XVII^e-XVIII^e siècles », thèse de doctorat (histoire), Université Laval, 2004.
- FLUCHTER, Antje, « Translating Catechisms, Translating Cultures: An Introduction », dans Antje Fluchter et Rouven Wirbser, dir., *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World* (Leiden-Boston, Brill, 2017), p. 3-49.
- FONTAINE, Laurence, *L'économie morale pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle* (Paris, Gallimard, 2008).
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, 3 (1969), p. 73-104.
- FRASER, Alexandre, *Fifth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario* (Toronto, L.K. Cameron, 1909).
- , *Fifteenth Report of the Bureau of Archives for the Province of Ontario* (Toronto, Clarkson W. James, 1920).
- FRIANT, Emmanuelle, « “Ils aiment bien leur chapelet” : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l’objet de piété (1634-1649) », *Études d'histoire religieuse*, 77 (2011), p. 7-20.
- FURNO, Martine, « *Qui et Que* dans le *Dictionnaire françois-latin* de Robert Estienne », *Langue française*, 139 (2003), p. 28-46.
- , « De l'érudit au pédagogue: prosopographie des auteurs de dictionnaires latins, XVI^e-XVIII^e siècles », dans Emmanuel Bury, dir., *Tous vos gens a latin. Le latin, langue savante, langue mondaine (XIV^e-XVII^e siècles)* (Genève, Droz, 2009), p. 147-176.
- GAGER, Kristin Elizabeth, *Blood Ties and Fictive Ties: Adoption and Family Life in Early Modern France* (Princeton, Princeton University Press, 2014).
- GAGNON, François-Marc, *La conversion par l'image: un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle* (Montréal, Bellarmin, 1975).
- GASCARD, Carole, « Les commentateurs de Despautère : présentation d’une bibliographie des manuels de grammaire latine au XVII^e siècle », *Histoire de l'éducation*, 74 (1997), p. 215-234.
- GAUDREAU, Mariane et LESAGE, Louis, « Interpréter ethnicité et la liation culturelle : les points de vue huron-wendat et anthropologique », dans Louis Lesage, Jean-François Richard, Alexandra Bédard-Daigle et Neha Gupta, dir., *Études multidisciplinaires sur les liens entre Hurons-Wendat et Iroquoiens du Saint-Laurent* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018), p. 4-14.
- GENDRON, Céline, *Papier voyageur : provenance, circulation et utilisation en Nouvelle-France au XVII^e siècle* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018).
- GERVAIS, Bertrand, « Le territoire par le truchement de la langue : l'exemple de Samuel de Champlain », dans Michèle Duchet et Jean Rousseau, dir., *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e et XVIII^e siècles) : actes du Colloque de décembre*

- 1988 à Fontenay aux Roses (Saint-Cloud, École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, 1992), p. 53-65.
- GIRARDIN, Chantal, « Une doctrine jésuite de l'exemple. *Le Dictionnaire Royal Augmenté de François-Antoine Pomey* », *Langue française*, 106 (1995), p. 21-34.
- GLENCROSS, Bonnie, WARRICK, Gary, EASTAUGH, Edward, HAWKINS, Alicia, HODGETTS, Lisa et LESAGE, Louis, « Minimally Invasive Research Strategies in Huron-Wendat Archaeology. Working toward a Sustainable Archaeology », *Advances in Archaeological Practice*, 5, 2 (2017), p. 147-158.
- GOODY, Jack, *La raison graphique la domestication de la pensée sauvage* (Paris, Éditions de Minuit, 1978).
- GOUSSE, Suzanne et GOUSSE, André, *Lexique illustré du costume en Nouvelle-France, 1740-1760* (Chambly, Fleur de Lyse, 1995).
- GRABOWSKI, Jan, « French Criminal Justice and Indians in Montreal, 1670-1760 », *Ethnohistory*, 43, 3 (1996), p. 405-429.
- GRAY, Edward G., *New World Babel: Languages and Nations in Early America* (Princeton, Princeton University Press, 1999).
- GREER, Allan, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France* (Montréal, Boréal, 1998).
- , *The Jesuit Relations: Natives and Missionaries in Seventeenth-Century North America* (Boston, Bedford-St. Martin's, 2000).
- , *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits* (New York, Oxford University Press, 2005).
- , *La Nouvelle-France et le monde* (Montréal, Boréal, 2009).
- GROS-LOUIS, Michel et JACQUES, Benoît, *Les Hurons-Wendats : regards nouveaux : Thonionwentsu'ten : mon peuple, ma langue, mon territoire* (Québec, Les Éditions GID, 2018).
- GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle* (Paris, Gallimard, 1988).
- , *La machine à remonter le temps : quand l'Europe s'est mise à écrire l'histoire du monde* (Paris, Fayard, 2017).
- GUILLOREL, Éva, « Gérer la “confusion de Babel” : politiques missionnaires et langues vernaculaires dans l'Est du Canada (XVII^e-XIX^e siècles) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 66, 2 (2012), p. 177-203.
- HALFORD, Peter W., *Le français des Canadiens à la veille de la Conquête : témoignage du père Pierre-Philippe Potier, s.j* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1994).
- HANSON, James Austin et POTTER, Gail DeBuse, *Clothing & Textiles of the Fur Trade* (Chadron, Museum of the Fur Trade, 2014).
- HANZELI, Victor Egon, *Missionary Linguistics in New France: A Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian Languages* (The Hague, Mouton, 1969).

- HARRIS, Steven J., « Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 1999), p. 212-240.
- HARVEY, Sean P., *Native Tongues: Colonialism and Race from Encounter to the Reservation* (Cambridge, Harvard University Press, 2015).
- HARVEY, Sean P. et Rivett, Sarah, « Colonial-Indigenous Language Encounters in North America and the Intellectual History of the Atlantic World », *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal*, 15, 3 (2017), p. p. 442-473.
- HASKINS GONTHIER, Ursula, « Une colonisation linguistique? Les *Mémoires de l'Amérique septentrionale* de Lahontan », *Études françaises*, 45, 2 (2009), p. 115-129.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715* (Sillery- Paris, Septentrion-Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2003).
- , *Histoire des coureurs de bois: Amérique du Nord, 1600-1840* (Paris, Les Indes savantes, 2016).
- HAYEZ, Cécile, « Le statut de l'auteur à partir de son rapport à l'écrit en droit et en littérature », dans Cécile Hayez et Michel Lisse, dir., *Apparitions de l'auteur études interdisciplinaires du concept d'auteur* (Bern, P. Lang, 2005), p. 67-190.
- HOECKEN, Christian, *Potawatemi nememissinoikan ewiyowat nemadjik catholiques endjik* (Baltimoinak, J. Murphy, 1846).
- HUGH-JONES, Stephen et DIEMBERGER, Hildegard, « L'objet livre », *Terrain*, 59 (2012), p. 4-17.
- JOHAUD, Christian, RIBARD, Dinah et SHAPIRA, Nicolas, *Histoire, littérature, témoignages : écrire les malheurs du temps* (Paris, Gallimard, 2009).
- JULIA, Dominique, « Entre universel et local: le collège jésuite à l'époque moderne », *Paedagogica Historica*, 40, 1-2 (2004), p. 15-31.
- KIM, Sangkeun, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644* (New York, P. Lang, 2004).
- KOPRIS, Craig Alexander, « A Grammar and Dictionary of Wyandot », thèse de doctorat (linguistique), State University of New York at Buffalo, 2001.
- KRISTOL, Andres, « Le plurilinguisme socialise dans l'espace « francophone » du XVIII^e siècle », dans Ursula Haskins Gonthier et Alain Sandrier, dir., *Multilinguisme et multiculturalité dans l'Europe des Lumières. Actes du Séminaires international des jeunes dix-huitiémistes 2004* (Paris, H. Champion, 2007), p. 25-50
- LAINEY, Jonathan, « Le fonds Famille Picard : un patrimoine documentaire d'exception », *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, 2 (2010), p. 94-105.
- , *La « monnaie des sauvages » : les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui* (Sillery, Septentrion, 2004).
- LAJEUNESSE, Marcel, « Les dictionnaires dans les bibliothèques de la Nouvelle-France », dans Monique-Catherine Cormier et Jean-Claude Boulanger, dir., *Les dictionnaires de*

- la langue française au Québec : de la Nouvelle-France à aujourd'hui* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008), p. 135-159.
- LAUFER, Roger, « L'espace visuel du livre ancien », *Revue française d'Histoire du Livre*, 16 (1977), p. 569-581.
- LAVAL, Université, *Annuaire de l'Université Laval* (Québec, Action Sociale, 1913-1914).
- LEAHEY, Margaret J., "To Hear with My Eyes": The Native Language Acquisition Project in the Jesuit Relations », thèse de doctorat (Comparative Thought and Literature), Johns Hopkins University, 1990.
- , « "Comment peut un muet prescher l'évangile". Jesuit Missionaries and the Native Languages of New France », *French Historical Studies*, 19, 1 (1995), p. 105-131.
- LEMIRE, Beverly et Riello, Giorgio dir., *Dressing Global Bodies: The Political Power of Dress in World History* (Abingdon, Routledge, 2019).
- LESAGE, Louis, Richard, Jean-François, Bédard-Daigle, Alexandra et Gupta, Neha, *Études multidisciplinaires sur les liens entre Hurons-Wendat et Iroquoiens du Saint-Laurent* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018).
- LIBRARY, The John Carter Brown, *Annual Reports 1901-1966* (Providence, The John Carter Brown Library, Brown University - The Colonial Society of Massachusetts, 1972).
- LOACH, Judi, « Revolutionary Pedagogues? How Jesuits Used Education to Change Society », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006), p. 66-85.
- LOEWEN, Brad, « Intertwined Enigmas: Basques and Saint Lawrence Iroquoians in the Sixteenth Century », dans Claude Chapdelaine et Brad Loewen, dir., *Contact in the 16th Century: Networks among Fishers, Foragers and Farmers* (Gatineau, Canadian Museum of History, 2016), p. 57-71.
- LOGAN, Robert K., *The Alphabet Effect: A Media Ecology Understanding of the Making of Western Civilization* (Cresskill, Hampton Press, 2004).
- LONG, Lynne, *Translation and Religion: Holy Untranslatable?* (Clevedon, Multilingual Matters, 2005).
- LOPENZINA, Drew, *Red Ink: Native Americans Picking Up the Pen in the Colonial Period* (Albany, State University of New York Press, 2012).
- LOZIER, Jean-François, *Flesh Reborn: The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century* (Montreal, McGill-Queen's University Press, 2018).
- LUKANIEC, Megan, « The Form, Function, and Semantics of Middle Voice in Wendat », mémoire de maîtrise (anthropologie), Université Laval, 2010.
- , « John L. Steckley, Words of the Huron », *International Journal of American Linguistics*, 76, 2 (2010), p. 304-306.
- , « The Elaboration of Verbal Structure: Wendat (Huron) Verb Morphology », thèse de doctorat (linguistique), University of California, 2018.

- LUKANIEC, Megan et Chafe, Wallace, « Huron/Wendat Interactions with the Seneca Language », dans Andrea L. Berez-Kroeker, Diane M. Hintz et Carmen Jany, dir., *Language Contact and Change in the Americas. Studies in honor of Marianne Mithun* (Amsterdam-Philadelphie, John Benjamins, 2016), p. 189-218.
- MACCORMACK, Sabine « Grammar and Virtue: The Formulation of a Cultural and Missionary Program by the Jesuits in Early Colonial Peru », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006), p. 576-601.
- MALDAVSKY, Aliocha, « Jesuits in Ibero-America: Missions and Colonial Societies », dans José Casanova et Thomas F. Banchoff, dir., *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges* (Washington, Georgetown University Press, 2016), p. 92-110.
- MALDAVSKY, Aliocha « The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640) », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 2006), p. 602-615.
- MARTIN, Henri-Jean et DELMAS, Bruno, *Histoire et pouvoirs de l'écrit* (Paris, Librairie académique Perrin, 1988).
- , *Histoire et pouvoirs de l'écrit* (Paris, Albin Michel, 1996).
- MATHIEU, Jacques, « La naissance d'un nouveau monde », dans Michel Plourde et Pierre Georgeault, dir., *Le français au Québec : 400 ans d'histoire et de vie* (Montréal, Fides, 2008), p. 47-55.
- MAY, Nicholas P., « Feasting on the Aam of Heaven: the Christianization of the Nisga'a, 1860-1920 », thèse de doctorat (histoire), University of Toronto, 2013.
- MCSHEA, Bronwen Catherine, « Presenting the "Poor Miserable Savage" to French Urban Elites: Commentary on North American Living Conditions in Early Jesuit Relations », *The Sixteenth Century Journal*, 44, 3 (2013), p. 683-711.
- , *Apostles of Empire: The Jesuits and New France* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2019).
- MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003).
- MONET, Jacques, « The Jesuits in New France », dans Thomas Worcester, dir., *The Cambridge Companion to the Jesuits* (Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008), p. 186-198.
- MONTRÉAL, Société d'archéologie et de numismatique de, *Condensed Catalogue of Manuscripts, Books and Engravings on Exhibition at the Caxton Celebration : Held under the Auspices of the Numismatic and Antiquarian Society of Montreal at the Mechanics' Hall, on the 26th, 27th, 28th and 29th June, 1877, in Commemoration of the 400th Anniversary of the Introduction of Printing into England* (Montreal, s.n., 1877).
- MOOGK, Peter N., « When Money Talks: Coinage in New France », *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, 12 (1988), p. 69-105.

- MORIN, Victor, *Les médailles décernées aux Indiens d'Amérique : étude historique et numismatique* (Ottawa Société Royale du Canada, 1915).
- MORRISSEY, Robert Michael, *Empire by Collaboration: Indians, Colonists, and Governments in Colonial Illinois Country* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015).
- MORSEL, Joseph, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », *Memini. Travaux et documents, Société des études médiévales du Québec*, (2000), p. 3-43.
- MURRAY, David, *Indian Giving: Economies of Power in Indian-White Exchanges* (Amherst, University of Massachusetts Press, 2000).
- MURRAY, Laura J., « Vocabularies of Native American Languages: A Literary and Historical Approach to an Elusive Genre », *American Quarterly*, 53, 4 (2001), p. 590-623.
- MUSEUM, McCord, *McCord family papers, 1766-1945. Vol. II.* (Montreal, s.n., 1986).
- NABOKOV, Peter, *A Forest of Time: American Indian Ways of History* (New York, Cambridge University Press, 2002).
- NAPPI, Carla, « Full. Empty. Stop. Go.: Translating Miscellany in Early Modern China », dans Jane Tylus et Karen Newman, dir., *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia-Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015), p. 206-220.
- NEVITT, Barrington, *The Communication Ecology: Re-presentation Versus Replica* (Toronto-Boston, Butterworths, 1982).
- NEWMAN, Andrew, « Early Americanist Grammatology », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014), p. 76-98.
- NOEL, Jan, « N'être plus la déléguée de personne : une réévaluation du rôle des femmes dans le commerce en Nouvelle-France », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 63, 2-3 (2009-2010), p. 209-241.
- O'MALLEY, John W. , « The Distinctiveness of the Society of Jesus », *Journal of Jesuit Studies*, 3 (2016), p. 1-16.
- OMONT, Henri, *Catalogue des manuscrits américains de la Bibliothèque nationale* (Paris, E. Champion, 1925).
- OST, François, « Mort et survie de l'auteur en Droit - Drame en deux actes, un prélude et un interlude », dans Cécile Hayez et Michel Lisse, dir., *Apparitions de l'auteur études interdisciplinaires du concept d'auteur* (Bern, P. Lang, 2005), p. 1-36.
- OSTLER, Nicholas, « The Social Roots of Missionary Linguistics », dans Otto Zwartjes et Even Hovdhaugen, dir., *Missionary Linguistics/Linguistica Misionera: Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13-16 March 2003* (Amsterdam-Philadelphie, John Benjamins Publishing, 2004), p. 33-46.

- OUELLET, Pierre-Olivier, « Ornaments, tableaux et vases sacrés : libéralités des seigneurs en faveur des lieux de culte ruraux en Nouvelle-France », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 78, 1 (2012), p. 25-41.
- PAGDEN, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).
- PALMER, Alexandra et Clark, Hazel dir., *Old Clothes, New Looks: Second Hand Fashion* (Oxford, Berg, 2005).
- PARSONS, Chris, « Medical Encounters and Exchange in Early Canadian Missions », *Scientia Canadensis*, 31, 1-2 (2008), p. 49-66.
- PARSONS, Christopher M., « Natives, Newcomers, and Nicotiana: Tobacco in the History of the Great Lakes Region », dans Robert Englebort et Guillaume Teasdale, dir., *French and Indians in the Heart of North America, 1630-1815* (East Lansing, Michigan State University Press, 2013), p. 21-41.
- , *A Not-so-New World: Empire and Environment in French Colonial North America* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018).
- PASCHOUD, Adrien, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle France (1632-1672): enjeux et perspectives », *Journal*, 2 (2012), <https://doi.org/10.7202/1009268ar>.
- PEACE, Thomas G. M., « Two Conquests: Aboriginal Experiences of the Fall of New France and Acadia », thèse de doctorat (histoire), York University, 2011.
- PERROT, Nicolas et Berthiaume, Pierre, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004).
- PHAN, Peter C., *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Maryknoll, Orbis Books, 1998).
- PILLING, James Constantine, *Bibliography of the Iroquoian Languages* (Washington, Government Publishing Office, 1888).
- PIOFFET, Marie-Christine, « Le discours missionnaire comme scénographie d'un échange imaginaire entre serviteurs du Christ et Indiens d'Amérique », dans François Paré, Guy Poirier et Marie-Christine Gomez-Géraud, dir., *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2011), p. 149-164.
- PIRON, Sophie, « La grammaire du français au XVI^e siècle », *Journal*, 13, 4 (2008), <http://correspo.ccdmd.qc.ca/index.php/document/bon-chic-bon-genre-a-la-page/la-grammaire-du-francais-au-xvie-siecle/>.
- , « La grammaire du français au XVII^e siècle », *Journal*, 14, 1 (2008), <http://correspo.ccdmd.qc.ca/index.php/document/pages-dhistoire-tendances-2008-2009/la-grammaire-du-francais-au-xviie-siecle/>.
- PLANTE, Gille, « De l'épinette au serpent : la gamme des instruments en Nouvelle-France », *Cap-aux-Diamants*, 67 (2001), p. 11-13.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie « Language Acquisition and Missionary Strategies in China, 1580-1760 », dans Charlotte de Castelneau-L'Estoile, dir., *Missions d'évangélisation et*

- circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècle* (Madrid, Casa de Velázquez, 2011), p. 211-229.
- PODRUCHNY, Carolyn et LABELLE, Kathryn Magee, « Jean de Brébeuf and the Wendat Voices of Seventeenth-Century New France », *Renaissance and Reformation*, 34, 1-2 (2011), p. 97-126.
- POIRIER, Jean, *La toponymie des Hurons-Wendats* (Québec, Commission de toponymie, 2001).
- PORTER, David, *Ideographia: the Chinese Cipher in Early Modern Europe* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 2001).
- POUSSART, Annick, *Au temps de la fondation de Montréal* (Montréal Pointe-à-Callière, 2017).
- PRESTON, David L., *The Texture of Contact: European and Indian Settler Communities on the Frontiers of Iroquoia, 1667-1783* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2009).
- PRÉVOST, Marie-Laure, « Babel heureuse. Vocabulaires d’Afrique et d’Amérique au département des Manuscrits », *Revue de la BnF*, 45 (2013), p. 24-31.
- PRIETO, Andrés I., *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810* (Nashville, Vanderbilt University Press, 2011).
- PRUVOST, Jean, *Les dictionnaires français, outils d'une langue et d'une culture* (Paris, Ophrys, 2006).
- QUEMADA, Bernard, *Les dictionnaires du français moderne, 1539-1863* (Paris, Didier, 1967).
- RATH, Richard Cullen, « Hearing Wampum », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014), p. 290-321.
- RESTALL, Matthew, *Life and Death in a Maya Community: The Ixil Testaments of the 1760s* (Lancaster, Labyrinthos, 1995).
- , « A History of the New Philology and the New Philology in History », *Latin American Research Review*, 38, 1 (2003), p. 113-134.
- RICHARD, Jean-François, « Les Hurons-Wendat et le Nionwentsio : quelques aspects historiques et ethnographiques », *Histoires forestières du Québec*, 4 (2012), p. 8-20.
- RIFFAUD, Alain, « Imprimer son identité: l’exemple des pages de titre du théâtre imprimé au XVII^e siècle », dans Nicole Jacques-Lefèvre et Marie Leca-Tsiomis, dir., *Écriture, identité, anonymat de la Renaissance aux Lumières* (Nanterre, Université Paris X, 2007), p. 71-111.
- RIVETT, Sarah, « The Algonquian Word and the Spirit of Divine Truth », dans Matt Cohen et Jeffrey Glover, dir., *Colonial Mediascapes: Sensory Worlds of the Early Americas* (Lincoln, University of Nebraska Press, 2014), p. 376-407.
- , « Learning to Write Algonquian Letters: The Indigenous Place of Language Philosophy in the Seventeenth-Century Atlantic World », *The William and Mary Quarterly*, 71, 4 (2014), p. 549-588.

- , « Conversion, Communication, and Translation in the Seventeenth-Century Protestant Atlantic », dans Jane Tylus et Karen Newman, dir., *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia - Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015), p. 189-205.
- , *Unscripted America: Indigenous Languages and the Origins of a Literary Nation* (New York, Oxford University Press, 2017).
- ROBITAILLE, Marie-Paule, *Voyage au coeur des collections premiers peuples* (Québec, Éditions du Septentrion, 2014).
- ROY, Lyse, « Le *Dictionarium historicum, geographicum ac poeticum* de Charles Estienne : filiation et représentation du monde », dans Janick Auberger, dir., *Quand les Jésuites veulent comprendre l'autre : le témoignage de quelques livres anciens de la collection de l'UQAM* (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012), p. 29-52.
- RUSHFORTH, Brett, *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slavery in New France* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012).
- S.A., « Indian Lorette », *Montreal Daily Star*, XVI, 152 (28 June 1884).
- S.A., « Donations to the Library for the 27th December, 1830, to 31st October, 1837 », *Transactions of the Literary and Historical Society of Quebec*, 3 (1837), p. 401-408.
- S.A., « The Huron Language in Print and Manuscript in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *United States Catholic Historical Magazine*, 4, 3 (1891-1893), p. 335-336.
- S.A., « Notes », *United States Catholic Historical Magazine*, 4, 4 (1891-1893), p. 457-461.
- S.A., *Catalogue des manuscrits et des imprimés en langues sauvages, ainsi que des reliques indiennes, exposés à Québec à l'occasion du XV^e Congrès international des américanistes, septembre 1906* (Québec, Dussault & Proulx, 1906).
- S.A., *The American Portion of the Historical Library of Victor Morin* (New York, American Art Association, Anderson Galleries, 1931).
- S.A., « In the Sale Room », *The Connoisseur*, 27 (May-August 1910).
- SALLEY, Alexander S. et Ford, Worthington C., « Dr. S. Millington Miller and the Mecklenburg Declaration », *The American Historical Review*, 11, 3 (1906), p. 548-558.
- SASSEVILLE, Jérôme, FAIRCHILD, George M. et SHEA, John Gilmary, *Notes on the Two Jesuit Manuscripts Belonging to the Estate of the Late Hon. John Neilson, of Quebec, Canada* (New York, Léon Bossue dit Lyonnais, 1887).
- SCHREYER, Rudiger, « "Take Your Pen and Write": A Documented Sketch of the Beginnings of Huron Linguistics », dans Even Hovdhaugen, dir., ... *And the Word Was God. Missionary Linguistics and Missionary Grammar* (Munster, Nodus Publikationen, 1996), p. 77-121.
- SILVERMAN, David J., *Thundersticks: Firearms and the Violent Transformation of Native America* (Cambridge, Belknap Press, 2016).
- SIOUI, Georges E., *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle* (Vancouver, UBC Press, 2014).

- STANDAERT, Nicolas, « Jesuit Corporate Culture As Shaped by the Chinese », dans John W. O'Malley, dir., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* (Toronto, University of Toronto Press, 1999), p. 352–363.
- STECHER, Annette de, « Les arts wendats au service de la diplomatie et de la traite », *Recherches amérindiennes au Québec*, 44, 2-3 (2014), p. 65–77.
- STECKLEY, John, « The Clans and Phratries of the Huron », *Ontario Archaeology*, 37 (1982), p. 29-34.
- , *De Religione: Telling the Seventeenth-Century Jesuit Story in Huron to the Iroquois* (Norman, University of Oklahoma Press, 2004).
- , *A Huron-English/English-Huron Dictionary: Listing both Words and Noun and Verb Roots* (Lewiston, Edwin Mellen Press, 2007).
- , *Words of the Huron* (Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2007).
- , *The First French-Huron Dictionary by Father Jean de Brébeuf and His Jesuit Brethren* (Lewiston, Edwin Mellen Press, 2010).
- , « Inventing New Words: Father Jean de Brébeuf's Wendat Catechism of 1632 », dans Antje Flüchter et Rouven Wirbser, dir., *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World* (Leiden-Boston, Brill, 2017), p. 127-169.
- , « Des Iroquoiens du Saint-Laurent parmi les Wendat : démonstration linguistique », dans Louis Lesage, Jean-François Richard, Alexandra Bédard-Daigle et Neha Gupta, dir., *Études multidisciplinaires sur les liens entre Hurons-Wendat et Iroquoiens du Saint-Laurent* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2018), p. 15-23.
- , « The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity », *Ethnohistory*, 39, 4 (automne 1992), p. 478-509.
- STEUCKARDT, Agnès, LECLERCQ, Odile, NIKAS-SALMINEN, Aïno et THOREL, Mathilde, « Présentation », dans Agnès Steuckardt, Odile Leclercq, Aïno Niklas-Salminen et Mathilde Thorel, dir., *Les dictionnaires et l'emprunt : XVI^e-XXI^e siècle* (Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2011), p. 5-21.
- STOICHEFF, Peter, « Materials and Meanings », dans Leslie Howsam, dir., *The Cambridge Companion to the History of the Book* (Cambridge, Cambridge University Press, 2015), p. 73-89.
- STOLER, Ann Laura, « Colonial Archives and the Arts of Governance », *Archival Science*, 2 (2002), p. 87-109.
- , *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton, Princeton University Press, 2009).
- TOMCZYSZYN, Pat, « Le costume traditionnel: A Study of Clothing and Textiles in the Town of Quebec 1635-1760 », mémoire de maîtrise (clothing and textiles), University of Manitoba, 1999.
- TOOKER, Elisabeth, *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649* (1964).

- , *Ethnographie des Hurons, 1615-1649* (Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1997).
- TOUPIN, Robert, *Arpents de neige et robes noires : brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Montréal, Éditions Bellarmin, 1991).
- TREMBLAY, Guy, « Louis Nicolas: sa vie et son oeuvre. Les divers modes de transport des Indiens américains. », mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1983.
- TREMBLAY, Myriam et BERGERON, Yves, *La collection amérindienne du Séminaire de Québec et la part de l'oeuvre de Joseph-Charles Taché* (Québec, Musée de la civilisation, 1998).
- TRIGGER, Bruce G., *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660* (Montreal, McGill-Queen's University Press, 1976).
- , *Les enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* (Montréal, Libre expression, 1991).
- TRUDEL, Marcel et D'Allaire, Micheline, *Deux siècles d'esclavage au Québec* (Montréal, Hurtubise HMH, 2004).
- TRUE, Micah, « “ Il faut parler pour estre entendu ”: Talking about God in Wendat in 17th Century New France », *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*, XII, 1 (2008), p. 17-36.
- , « Maistre et Escolier: Amerindian Languages and Seventeenth-Century French Missionary Politics in the Jesuit Relations from New France », *Seventeenth-Century French Studies*, 31, 1 (2009), p. 59-70.
- , *Masters and Students : Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015).
- TYLUS, Jane et Newman, Karen, *Early Modern Cultures of Translation* (Philadelphia-Washington, University of Pennsylvania Press-Folger Shakespeare Library, 2015).
- VAN LIESHOUT, Helena Henrica Maria, « Dictionnaires et diffusion du savoir », dans Hans Bots et Françoise Waquet, dir., *Commercium litterarium la communication dans la République des Lettres, 1600-1750 conférences des colloques tenus à Paris en 1992 et à Nimègue en 1993* (Amsterdam Maarssen, APA-Holland university press, 1994), p. 131-150.
- VÉLEZ, Karin, « Les voyages outre-mer d'un nom : de Loreto en Italie à la Jeune-Lorette au Canada », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64, 3-4 (2011), p. 119-144.
- VÉZINA, Robert, « “Mots américains, tournures barbares et expressions sauvages” : la rencontre linguistique entre Amérindiens et francophones », dans Gilles Havard et Mickaël Augeron, dir., *Un continent en partage : cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français* (Paris, Les Indes savantes, 2013), p. 252-272.
- VIALA, Alain, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique* (Paris, Éd. de Minuit, 1985).

- VINCENT, Sylvie et BACON, Joséphine, *Le récit de Uepishtikueiau : l'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue* (Québec, Recherches amérindiennes au Québec, 2003).
- VINCENT TEHARIOLINA, Marguerite, *La nation huronne : son histoire, sa culture, son esprit* (Sillery, Septentrion, 1995).
- W., L. C., « Lathrop Colgate Harper », *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 60, 2 (October 1950), p. 175-180.
- WANG, Ming Xing, « Power and Translation: The Jesuits' Translation of the Christian God into Chinese », mémoire de maîtrise (traductologie), Université Concordia, 2004.
- WAQUET, Françoise, *Le latin ou l'empire d'un signe : XVI^e-XX^e siècle* (Paris, Albin Michel, 1998).
- WARKENTIN, Germaine, « Aristotle in New France: Louis Nicolas and the Making of the "Codex canadensis" », *French Colonial History*, 11 (2010), p. 71-107.
- WARWICK, Jack et SAGARD, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons suivi du Dictionnaire de la langue huronne* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998).
- WEEKS, John M., *The Library of Daniel Garrison Brinton* (Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2002).
- WELD, Kirsten, *Paper Cadavers: The Archives of Dictatorship in Guatemala* (Durham, Duke University Press, 2014).
- WHITE, Bruce, « Encounters with Spirits: Ojibwa and Dakota Theories about the French and Their Merchandise », *Ethnohistory*, 41, 3 (1994), p. 369-405.
- WHITE, Bruce M., « The Trade Assortment: The Meanings of Merchandise in the Ojibwa Fur Trade », dans Sylvie Dépatie, Catherine Desbarats, Danielle Gauvreau, Mario Lalancette et Thomas Wien, dir., *Habitants et marchands, vingt ans après : lectures de l'histoire des XVII^e et XVIII^e siècles canadiens* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 1998), p. 115-137.
- WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).
- WHITE, Sophie, *Wild Frenchmen and Frenchified Indians: Material Culture and Race in Colonial Louisiana* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012).
- WIEN, Thomas, « Le Pérou éphémère : termes d'échange et éclatement du commerce franco-amérindien, 1645-1670 », dans Sylvie Dépatie, Catherine Desbarats, Danielle Gauvreau, Mario Lalancette et Thomas Wien, dir., *Habitants et marchands, vingt ans après : lectures de l'histoire des XVII^e et XVIII^e siècles canadiens* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 1998), p. 160-188.
- WILKIE, John, « Grammar of the Huron Language », *Transactions of the Literary and Historical Society of Quebec*, 2 (1831), p. 94-198.
- WILLIAMSON, Ronald F., BURCHELL, Meghan, FOX, William A. et GRANT, Sarah, « Looking Eastward: Fifteenth- and Early Sixteenth-Century Exchange Systems of the

- North Shore Ancestral Wendat », dans Claude Chapdelaine et Brad Loewen, dir., *Contact in the 16th Century: Networks among Fishers, Foragers and Farmers* (Gatineau, Canadian Museum of History, 2016), p. 235-251.
- WORLEY, Paul Marcus, « Telling and Being Told: Storytelling and Cultural Control in Contemporary Mexican and Yukatek Maya Texts », University of North Carolina (English and Comparative Literature), 2009.
- WRIGHT, Roy, « The People of the Panther - A Long Erie Tale », dans Michael K. Foster, dir., *Papers in Linguistics from the 1972 Conference on Iroquoian Research* (Ottawa, National Museum of Man, 1974), p. 47-118.
- WYSS, Hilary E., *Writing Indians: Literacy, Christianity, and Native Community in Early America* (Amherst, University of Massachusetts, 2000).
- YONG, Heming et PENG, Jing, *Chinese Lexicography: A History from 1046 BC to AD 1911* (Oxford, Oxford University Press, 2008).