



HAL
open science

L'expérience de la conversion en Huronie du point de vue des Hurons-Wendats (1634-1649)

Maxence Terrollion

► **To cite this version:**

Maxence Terrollion. L'expérience de la conversion en Huronie du point de vue des Hurons-Wendats (1634-1649). Histoire. 2019. dumas-02277576

HAL Id: dumas-02277576

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02277576>

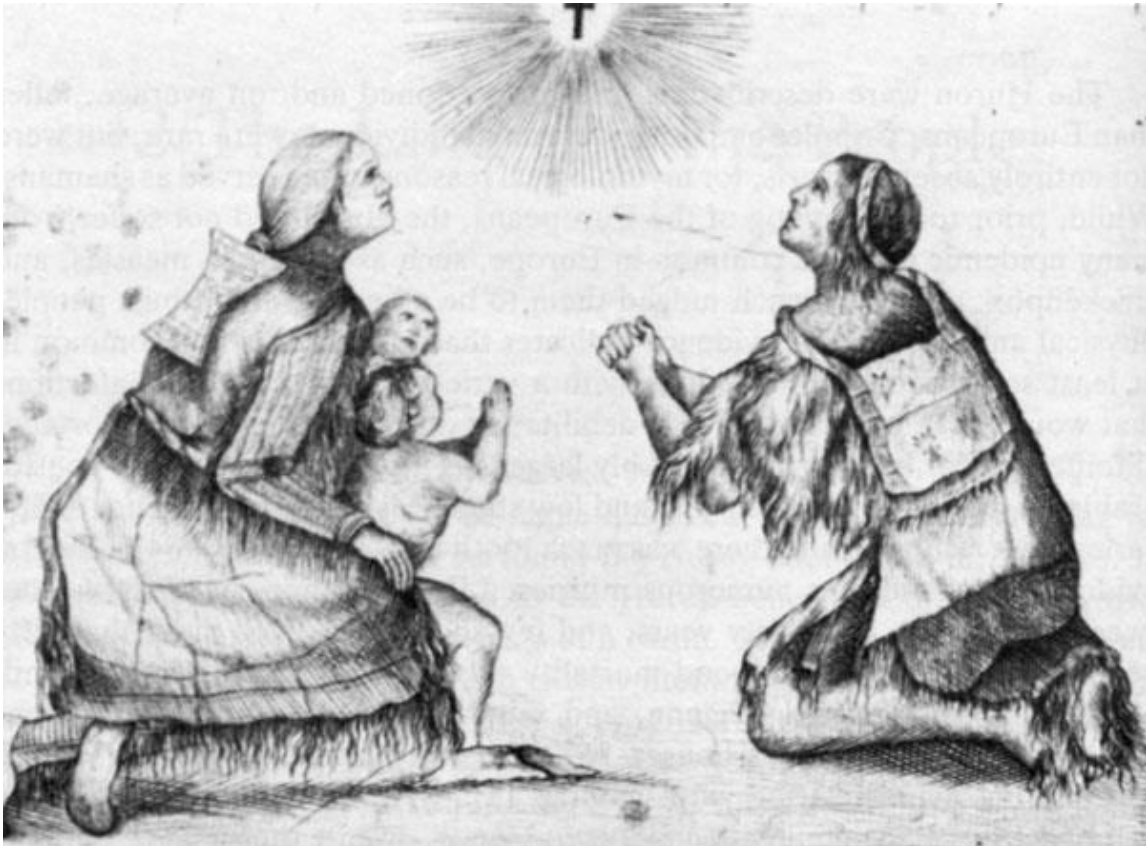
Submitted on 3 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Façonner le Sauvage

L'expérience de la conversion en Huronie du point de vue des
Hurons-Wendats (1634-1649)



Source : François-Joseph Bressani, *Novae Franciae Accurata Delineatio*, dessin sur carte, Washington, Library of Congress Geography and Map Division, 1657. [<https://www.loc.gov/item/00561829/>]

Mémoire présenté par Maxence Terrollion

Sous la direction de Nadine Béliand et Erik Langevin

Sommaire

Remerciements	iv
Introduction	5
Première partie. Les Hurons et les missionnaires avant 1634	20
Chapitre 1 - La Compagnie de Jésus	21
I. <i>L'ordre missionnaire</i>	21
II. <i>L'expérience des autres missions américaines</i>	26
III. <i>Les missionnaires de France et de Nouvelle-France</i>	32
Chapitre 2 - La société des « fermiers du Nord »	38
I. <i>L'importance économique des tribus du Bas-Saint-Laurent</i>	38
II. <i>Les relations diplomatiques entre la Huronie et la Nouvelle-France</i>	42
III. <i>La structure communautaire des autochtones en 1634</i>	46
Chapitre 3 - La religion huronne	52
I. <i>Les esprits et les chamans</i>	52
II. <i>Les rites religieux</i>	59
III. <i>La mort chez les Hurons</i>	64
Deuxième partie. Les succès des missionnaires	73
Chapitre 4 : Les bases de l'Église huronne (1634-1640)	74
I. <i>Les méthodes de conversion et les publics visés</i>	74
II. <i>Les exempla présentés comme la base de l'église huronne</i>	84
III. <i>L'impact de la conversion sur les liens communautaires</i>	89
Chapitre 5 - L'appropriation de la foi par les Hurons	93
I. <i>Dieu l'oki chrétien ?</i>	93
II. <i>La chrétienté apprivoisée</i>	98
III. <i>Le Paradis comme horizon d'attente</i>	105
Chapitre 6 : Les succès de la conversion (1641-1650)	112
I. <i>Le rôle des séminaires de Québec</i>	112
II. <i>La visibilité du christianisme</i>	118
III. <i>La structure de l'Église huronne</i>	124
Troisième partie. L'anti-chrétien ou le « Huron infidèle »	Error! Bookmark not defined.
Chapitre 7 : Les bases de la discorde	131
I. <i>Le jésuite refusant l'échange de connaissances</i>	131
II. <i>Les joutes spirituelles et rhétoriques dans les Relations</i>	135
III. <i>Le déchirement du pays : la question de la conversion chez les Hurons</i>	140

Chapitre 8 : Le jésuite, un mauvais sorcier.....	145
I. <i>L'étrange intérêt pour la mort</i>	145
II. <i>Les accusations d'empoisonnement dans les Relations</i>	148
III. <i>Les persécutions subies par les jésuites</i>	155
Chapitre 9 : Empêcher le « renversement du pays »	162
I. <i>La pression des raids iroquois sur une Huronie divisée</i>	162
II. <i>Ramener les nouveaux convertis dans la communauté</i>	166
III. <i>La destruction de la Huronie et ses conséquences</i>	172
Conclusion	179
Bibliographie	184
Index des illustrations	191

Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier mes directeurs, Nadine Béliand et Erik Langevin, pour leurs nombreuses relectures, leur écoute et les nombreux conseils qu'ils m'ont prodigués tout au long de l'année. Leurs connaissances et leur disponibilité ont été précieuses dans la rédaction de ce mémoire et dans mon parcours en tant qu'historien. Ils m'ont fait bénéficier de leur expertise et je leur en suis très reconnaissant.

Je souhaiterais aussi remercier Denys Delâge pour avoir pu m'accorder son temps précieux et son expertise sur la question wendate. Nos nombreuses conversations téléphoniques m'ont permis de mieux cerner les spécificités de mon sujet. Je le remercie donc chaleureusement pour l'aide qu'il a su m'apporter, les conseils et les pistes qu'il m'a suggérés.

Pour finir, je tiens à remercier mes parents pour leurs corrections et leur aide, ainsi que mes camarades David Deschênes, Myriam Blais et Jany-Claude Bouchard pour leur écoute et leur soutien. Mes collègues Oriane Déchand, Maria Goupil-Travert et Baptiste Puget ont aussi été des atouts précieux dans l'élaboration de ce travail de recherche, par leur présence indéfectible et les conseils qu'ils ont pu m'apporter tout au long de cette année.

Introduction

Lorsque les Français se lancent, à la suite des Espagnols et des Portugais, dans l'entreprise de découverte et de colonisation de ce nouveau continent qu'est l'Amérique, ils doivent choisir une région où s'implanter. Parmi les différents lieux explorés, le Nord semble propice à l'établissement d'une colonie. C'est ainsi qu'après une série d'explorations menées par Giovanni Verrazzano en 1524 puis Jacques Cartier en 1534 pour le compte de François I^{er}, la Nouvelle-France est fondée. Néanmoins, les nouveaux venus ne sont pas seuls sur ces territoires. En effet, les premiers explorateurs rencontrent de nombreuses populations autochtones avec lesquelles il faut composer. La Nouvelle-France « naît » après la signature, en 1603, d'accords diplomatiques avec les Amérindiens qui reconnaissent l'existence de la colonie. Dès lors, l'objectif des Européens est d'exploiter l'ensemble des ressources à leur disposition sur ce territoire. Cependant, ce n'est pas là leur seul objectif. En effet, comme le note Samuel de Champlain à propos des Premières Nations :

Dans la Nouvelle-France y a nombre infini de peuples sauvages, les uns sont sédentaires amateurs du labourage, qui ont villes et villages fermés de palissades, les autres errants qui vivent de la chasse et pêche de poisson, et n'ont aucune connaissance de Dieu. Mais il y a espérance que les Religieux qu'on y a mené, et qui commencent à s'y établir, y faisant des Séminaires, pourront en peu d'années y faire de beaux progrès pour la conversion de ces peuples. C'est le principal soin de sa Majesté, laquelle levant les yeux au ciel, plutôt que les porter à la terre, maintiendra, s'il lui plaît, ces entrepreneurs, qui s'obligent d'y faire passer des Ecclésiastiques, pour travailler à ceste sainte moisson, et qui se proposent d'y établir une Colonie, comme étant le seul et unique moyen d'y faire reconnaître le nom du vrai Dieu, et d'y établir la Religion Chrétienne¹.

En Nouvelle-France, comme dans d'autres colonies, l'accent est mis sur l'éducation des « Sauvages » rencontrés et la transmission de la Vraie Foi, comme elle est inscrite dans la charte de la Compagnie des Cent-Associés². Pour mener ce projet à terme, les autorités coloniales font appel à de nombreux ordres religieux dont l'un d'entre eux marque durablement l'expérience missionnaire du Canada : la Compagnie de Jésus. Cet ordre fondé en 1540 à Rome par Ignace de Loyola est spécialisé dans l'entreprise missionnaire depuis sa fondation. Que ce soit en Europe pour lutter contre la religion réformée ou dans des colonies lointaines pour prêcher la bonne parole aux autochtones ignorants, les jésuites, au cours de leurs interventions aux quatre coins du monde, ont su se démarquer des autres ordres de prédicateurs tels que les franciscains ou encore les récollets. Le Japon, le Brésil ou encore le Paraguay sont tout autant de lieux où les Pères sont présents afin d'éduquer et évangéliser les populations locales. Pour parvenir à leurs fins, les prédicateurs profitent d'une certaine proximité avec les Couronnes européennes

¹ Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, Québec, Georges-Étienne Desbarats, 1870, p. 660.

² Gilles Havard et Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2014, p. 333.

et les différents gouverneurs qui assurent leur transport et protection. Dans le cadre de la Nouvelle-France, les jésuites bénéficient également des liens d'amitiés noués entre Français et autochtones. En effet, nous avons mentionné plus tôt l'existence de traités de paix entre les différentes nations. Ces derniers s'accompagnent d'échanges économiques où, d'un côté, les Français requièrent des fourrures et, de l'autre, les autochtones obtiennent « [du] sel, [du] pain, [des] armes, [des] ustensiles et [de] la pacotille »³. Ces bons rapports, où chaque parti trouve un avantage, permettent aux jésuites d'atteindre les villages en tant qu'alliés et amis des populations à convertir.

Ainsi, lorsque les jésuites français pénètrent en Nouvelle-France, ils doivent s'assurer que les nouveaux peuples alliés des colons deviennent de bons chrétiens. Mais les débuts de l'entreprise de prédication sont difficiles. Véritablement installés depuis 1625⁴, les jésuites, avec les récollets, tentent péniblement de rattraper le retard accumulé lors de l'occupation anglaise. Toutefois la tâche est compliquée ; les prédicateurs rencontrent des difficultés liées à ce nouvel environnement. Citons notamment la malheureuse expérience du Père Paul Lejeune qui, au cours de l'hiver 1634-1635, accompagna des bandes montagnaises à la chasse pour tenter de mieux connaître leur langue. Au retour de l'expédition, le missionnaire admit qu'il était presque impossible de suivre et de convertir ces tribus nomades capables de marcher plusieurs kilomètres au beau milieu d'une tempête de neige sans se reposer⁵. Les peuples « errants », comme les nomme Lejeune⁶, ne peuvent recevoir convenablement la foi puisque leurs déplacements incessants rendent tout enseignement sur le long terme impossible. Ainsi, malgré le soutien octroyé par la monarchie française et ses agents coloniaux, nous ne pouvons pas affirmer que la Nouvelle-France est une terre chrétienne, au début des années 1630.

Cependant, si convertir des bandes nomades apparaît comme une entreprise complexe, les prédicateurs rencontrent rapidement des populations plus enclines à recevoir leur enseignement : c'est le cas de la confédération des Hurons-Wendats. Ce peuple pratique une forme d'horticulture⁷ tout en continuant à chasser et à pêcher. Il se détache des Montagnais ou d'autres tribus par leur mode de vie sédentaire. En effet, en plus de connaître l'agriculture, ils vivent dans des maisons-longues à l'intérieur de villages dont les plus importants sont ceints de

³ Jacques Mathieu, « Les programmes de colonisation, (1601-1663) » dans Jean Hamelin (dir.), *Histoire du Québec*, Toulouse, Privat, 1976, p. 89-126, p. 106.

⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁵ Léon Pouliot, « Lejeune, Paul » dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1, Université Laval, 2017. [http://www.biographi.ca/fr/bio/le_jeune_paul_1F.html].

⁶ Paul Lejeune, *Monumenta Novae Franciae* (ci-après *MNF*), vol. 3, 1635, p. 64.

⁷ Bruce G. Trigger, *The Huron: Farmers of the North*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 30.

larges palissades⁸. Ils ne les quittent que pour subvenir à leurs besoins alimentaires ou commercer avec les autres nations. De plus, ce peuple iroquoien⁹ est une confédération divisée en cinq nations : le peuple des Attignawantan (Peuple de l'Ours), celui des Attigneenongnahac (Peuple de la Corde), les Arendahronon (Peuple du Rocher), les Tohontaenrat (Peuple du Daim) ou encore les Ataronchronons (Peuple des Marais). De cette organisation résulte une forme d'élite dirigeante : les Capitaines et le Conseil des Anciens, qui négocient tous deux avec les autorités coloniales françaises. Ainsi, leur mode de vie sédentaire fait d'eux une communauté parfaite pour recevoir le christianisme. C'est donc pour ces raisons que le Père Paul Lejeune, responsable des missions du Canada, décide de déployer une mission en Huronie en 1634, avec à sa tête Jean de Brébeuf. Cette expérience missionnaire dure jusqu'en 1650, date de destruction du pays par les Iroquois, un autre peuple amérindien. Au cours de cette période, l'évangélisation s'organise rapidement et connaît quelques francs succès. En effet, les prédicateurs envoyés dans cette région du monde parviennent à convertir de nombreux autochtones et à bâtir une véritable Église huronne. Le succès est tel qu'après la perte de leurs terres en 1650, les disciples des Pères décident de fuir en direction de Québec, centre névralgique de l'entreprise coloniale française, et de se placer sous l'autorité des évangélisateurs. Toutefois, nous pouvons nous demander à qui imputer ce succès. Car si les prédicateurs transmettent des connaissances aux peuples amérindiens, ils ne peuvent les forcer à accepter leur religion. Les Français sont les alliés des Wendats ; ils n'exercent pas de domination directe sur cette population. Ainsi, lorsqu'ils pénètrent en Huronie, les Pères ne sont pas en position de supériorité vis-à-vis de leurs ouailles. Pourtant, certains autochtones décident d'embrasser la nouvelle foi et d'abandonner leurs anciennes coutumes. Dans l'historiographie traditionnelle, on impute cette transformation uniquement aux prédicateurs. Pour notre part, nous pensons que l'évangélisateur n'est pas le seul responsable de la conversion. Les Amérindiens ont un rôle à jouer dans cette entreprise. Selon nous, des facteurs autres que l'intervention des Français permettraient d'expliquer pourquoi, en 1650, il existe une communauté chrétienne unie et structurée. Il serait donc intéressant de suivre cette hypothèse en se focalisant sur le point de vue des nouveaux chrétiens. Car, si l'on admet que les Wendats ont une part de responsabilité dans leur propre conversion, on peut supposer qu'ils interprètent le christianisme à leur manière. Ainsi, on peut se demander en quoi l'expérience d'évangélisation de la Huronie, entre 1634 et 1650, est tout autant l'œuvre

⁸ Elizabeth Tooker, *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*, Washington, Government Print official, 1967, p. 39.

⁹ Le terme « iroquoien » désigne le groupe linguistique et culturel auquel appartiennent les Hurons. Ce dernier se distingue par la sédentarité des peuples qui en font partie, ainsi que par la présence d'agriculture et la forme allongée de leurs cabanes.

du missionnaire qu'une appropriation et une interprétation de la réalité chrétienne par les Amérindiens ?

Pour répondre à cette interrogation et étudier notre hypothèse, il est avant tout nécessaire de se focaliser sur les productions scientifiques antérieures. En effet, le sujet des Premières Nations du Canada, et plus encore les Hurons-Wendats, est un champ d'étude déjà largement traité. Beaucoup de scientifiques se sont intéressés à l'évangélisation de la Nouvelle-France. Cependant, tous ne l'ont pas abordée de la même manière si bien que l'historiographie des Premières Nations du Canada est en constante évolution depuis son apparition dans le paysage scientifique. On peut faire remonter l'origine des études des sociétés amérindiennes aux débuts de l'histoire missionnaire et des ouvrages traitant de quelques grandes figures de jésuites, dont les actions sont documentées par la « richesse des sources ecclésiastiques »¹⁰ mises à notre disposition. Néanmoins, dans des études comme *La mission des Jésuites chez les Hurons : 1634-1650* de Lucien Campeau¹¹, l'image de l'Amérindien ne sert qu'à mettre en exergue les difficultés de la mission et les efforts des missionnaires. Cette « histoire jésuite » se consacre principalement aux Pères et à leurs travaux ; les Amérindiens ne sont pas considérés comme des sujets d'études, mais plutôt comme des outils permettant de remettre en contexte les actions des prédicateurs. Pour reprendre les mots de Charlotte de Castelneau-L'Estoile, « les Indiens ne sont que des faire-valoir des missionnaires et ne sont pas des sujets d'histoire »¹². De manière plus large, ces études s'inscrivent dans une longue tradition historiographique née à la fin du XIX^e siècle, qui vise à présenter les racines de la société québécoise comme fondamentalement catholiques telles qu'exposées par le chanoine Lionel Groulx¹³. Ce dernier, comme ses successeurs, rend compte d'une « histoire héroïque » fondée sur les actions de quelques grands hommes (Jean de Brébeuf, Samuel de Champlain...) dans le but de bâtir une histoire nationaliste et patriotique du Canada¹⁴. La chose est d'autant plus évidente dans son *Histoire du Canada français depuis la conquête*¹⁵, où l'Indien ne fait pas partie de la « race canadienne » et où il demeure en retrait de son histoire :

¹⁰ John A. Dickinson, « L'historiographie du XVII^e siècle canadien depuis 1992 », *Dix-septième siècle*, vol. 252, N° 3, 2011, p. 538.

¹¹ Lucien Campeau, *La mission des Jésuites chez les Hurons : 1634-1650*, Montréal, Bellarmin, 1987.

¹² Charlotte de Castelneau-L'Estoile, « De l'observation à la conversation : le savoir sur les indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Evreux » dans Charlotte de Castelneau-L'Estoile *et al.* (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 269-293, p. 273.

¹³ Jean-François Mouhot, « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France : une exploration de l'historiographie canadienne de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997) », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 5, N° 1, 2002, p. 126.

¹⁴ Claude Fohlen, « Mutation de l'historiographie canadienne », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 289, N° 2, 1990, p. 112.

¹⁵ Lionel Groulx, *Histoire du Canada français depuis la conquête*, Montréal, L'Action Nationale, 1950.

Inutile de dire que cet élément inférieur ne s'est guère mêlé à notre population [...]. Et cela dispose déjà de ce prétendu métissage de nos ancêtres avec les Peaux-Rouges du Canada, métissage dont la légende continue de courir en des milieux très savants où l'on s'efforce d'établir, à l'aide de ce mensonge, notre caractère de race inférieure. L'étonnant et le plus pénible pour nous c'est que la légende ait obtenu et garde un si grand crédit même en France¹⁶.

Mais avec le recul de l'emprise de l'Église sur les études historiques, depuis quelques années, d'autres ouvrages portant sur la conversion ont pu voir le jour. Celui d'Allan Greer *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, par exemple, vise à appliquer une étude hagiographique à une femme¹⁷. L'étude des interactions entre une Amérindienne, Catherine Tekakwitha, et le missionnaire jésuite Claude Chauchetière, offre une nouvelle vision de la conversion. Plutôt que de placer l'Amérindien comme un être incapable de lutter face à cette « machinerie bien huilée » qu'est l'entreprise d'évangélisation, le chercheur replace plutôt la conversion dans un processus d'interaction entre les prêcheurs et les prêchés. On peut y discerner une manière de permettre aux sociétés amérindiennes de se réapproprier le moment de la prédication.

Outre les études religieuses, d'autres disciplines proches de l'histoire ont tenté de reprendre les archives laissées par les Européens. Plutôt que de mettre en avant les missionnaires, ceux-ci ont tenté de fournir une histoire amérindienne où l'Européen intervient à partir du XVII^e siècle. L'objectif de ces chercheurs est de prendre à contrepied l'idée que ces sociétés « sans histoire », pour reprendre l'expression de Claude Lévi-Strauss¹⁸, construisent leur identité au contact des Français. Au contraire, elles possèdent leur propre culture, qui n'est pas directement influencée par l'action des Blancs. Deux ouvrages, parus pour la première fois dans les années 1970, marquent la naissance de ce courant de pensée : *The Children of Aataentsic*, de Bruce Trigger¹⁹, et *The Invasion of America*, de Francis Jennings²⁰. La démarche de ces deux chercheurs se fonde sur une méthodologie interdisciplinaire qui mêle des connaissances anthropologiques, historiques et ethnologiques afin d'offrir une vision nouvelle des rapports entre Amérindiens et Européens. Leurs recherches s'organisent grâce aux documents de nature européenne, mais également avec les fouilles archéologiques récentes et les recherches ethnographiques. Cela leur permet de traiter de la question amérindienne sous d'autres dimensions. Ils se distinguent d'ouvrages issus de « l'histoire des contacts » qui vise à

¹⁶ *Idem*, p. 193.

¹⁷ Allan Greer, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2005.

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987, p. 32.

¹⁹ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1987.

²⁰ Francis Jennings, *The Invasion of America. Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.

expliquer l'histoire amérindienne par le biais des apports européens, comme ce fut le cas dans les travaux de George T. Hunt sur l'importance technologique des Européens²¹, ou encore d'Harold Innis traitant de la logique économique de la traite des fourrures imposée par les étrangers²².

Ces travaux importants, aussi bien ceux des scientifiques interdisciplinaires que les recherches récentes portant sur l'histoire religieuse, ont exercé une influence majeure sur les chercheurs actuels, notamment sur l'histoire des contacts que nous avons précédemment mentionnée. Le premier représentant de ce nouveau courant est *Le pays renversé* de Denys Delâge²³ qui se place dans la droite lignée des recherches de Trigger. L'historien propose de suivre son analyse des sociétés huronnes et françaises au moment des premiers contacts, puis de les analyser dans les périodes de contacts économiques, politiques et religieux. Son objectif est de montrer les réactions engendrées par cette rencontre, aussi bien pour les uns que pour les autres. Ainsi, d'une histoire ancrée dans la célébration de la colonisation où l'Étranger est le seul acteur du passé, on se retrouve avec une tendance historiographique portée sur une réhabilitation de la place de l'Amérindien dans la construction du Canada. Cela se sent dans la diversification, depuis quelques années, des thèmes abordés par ce champ historique. À titre d'exemple, nous pouvons citer les travaux de Philippe Jacquin portant sur les coureurs des bois, des acteurs sociaux marginaux qui vivaient au contact des autochtones²⁴.

Une autre forme d'analyse s'est également largement développée : il s'agit de la recherche organisée autour de thèmes généraux orchestrés dans une histoire comparative de plusieurs peuplades d'Amérique du Nord, telle l'histoire de la sexualité abordée dans un ouvrage commun dirigé par Gilles Havard et Frédéric Laugrand²⁵. L'absence « d'école historiographique » des sociétés amérindiennes et l'intérêt récent vis-à-vis de celles-ci, trop longtemps mises à l'écart, favorisent l'émergence de nouvelles études aux spectres variés pour tenter de combler le retard accumulé durant les siècles passés.

En somme, notre recherche s'inscrit dans la lignée des travaux de Denys Delâge et de Bruce Trigger en prenant à contrepied l'histoire religieuse : plutôt que de favoriser une vision prônant l'importance du prédicateur sur la conversion de cette confédération ou bien de fournir

²¹ George T. Hunt, *The Wars of the Iroquois*, Madison, University of Wisconsin Press, 1972.

²² Harold A. Innis, *The Fur Trade in Canada. An Introduction to Canadian Economic History*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

²³ Denys Delâge, *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*, Montréal, Boréal, 1991.

²⁴ Philippe Jacquin, *Les Indiens blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Payot, 1987.

²⁵ Gilles Havard et Frédéric Laugrand (dir.), *Éros et Tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*, Québec, Septentrion, 2014.

une histoire présentant uniquement la vision des autochtones, nous optons plutôt pour décrire ce processus comme une succession de tentatives de compréhension et d'acceptation entre deux acteurs sociaux qui ont créé cette expérience unique en Amérique du Nord qu'est l'Eglise huronne. Car, si les travaux récents des historiens ont pu démontrer une chose, c'est bien que les Pères et les Amérindiens peuvent être étudiés dans une histoire de contacts où les Premières Nations deviennent les principaux sujets de recherche. Ainsi, nous nous inscrivons dans cette perspective de recherche en focalisant notre analyse sur la société des Hurons-Wendats et, plus particulièrement, les individus qui la composent, afin de mieux comprendre le processus d'acculturation. Cependant, de telles ambitions requièrent un ensemble de sources permettant de décrire la Huronie entre 1634 et 1650.

C'est à travers l'analyse de deux sources primaires que nous tenterons de résoudre les questions posées. Ces sources écrites, ainsi que les vestiges archéologiques, permettent d'avoir une vision relativement précise du mode de vie traditionnel des Hurons au moment de l'arrivée des Européens. Néanmoins, notre angle d'approche pose la question du biais des sources : comme la majorité des populations d'Amérique du Nord, les Wendats ne maîtrisent pas l'écriture. Cela signifie donc qu'aucun document mis à notre disposition n'a été écrit par un des convertis. Nos auteurs, des Français, décrivent ces nouvelles sociétés du mieux qu'ils le peuvent, avec leurs préjugés et leur vision particulière. On pourrait donc penser qu'il est impossible de mener une recherche portant sur le point de vue des Amérindiens à cause de ce vecteur. Cependant, il est possible, selon nous, de présenter cet axe de recherche en abordant les données selon un angle spécifique. Pour débiter, il est bon de préciser qu'il existe deux types de sources : d'un côté les textes imprimés, présentant la vision des Européens vis-à-vis des populations locales et, de l'autre, les objets mis au jour par les fouilles archéologiques, nous donnant un aperçu de la culture matérielle des Premières Nations.

Parmi les sources archéologiques, nous nous concentrerons sur les résultats des recherches menées dans des sites en période de pré-contact, comme Mantle Site, largement étudié par Jennifer Birch et Ronald F. Williamson²⁶. À cela, nous pouvons ajouter un site datant de la période du contact, le village missionnaire de Sainte-Marie-aux-Hurons fouillé par Kenneth E. Kidd et Wilfrid Jury²⁷. Ces deux types de sites nous permettront de les comparer et de mettre en exergue les changements liés à l'arrivée des Européens dans l'Est du Canada. Pour ce faire, nous nous concentrerons sur une analyse des tombes retrouvées dans les aires

²⁶ Jennifer Birch et Ronald F. Williamson, *The Mantle Site. An Archeological History of an Ancestral Wendat Community*, New York, Altamira Press, 2012.

²⁷ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, op. cit., p. 669-681.

géographiques mentionnées²⁸. Les travaux des archéologues dans les différents sites attribués à la culture huronne présentent divers éléments analysables et révélateurs des pratiques funéraires autochtones : la présence d'os longs dans les ossuaires, de paquets funéraires spécifiques tout comme les pratiques d'inhumation forment autant de sources permettant une comparaison intéressante entre la culture wendate traditionnelle et celle des nouveaux convertis.

Viennent ensuite les sources textuelles. Dans ce mémoire, nous prévoyons d'utiliser trois corpus différents : les *Œuvres de Champlain*²⁹, *Le grand voyage du pays des Hurons* de Gabriel Sagard³⁰ ainsi que les différents volumes des *Monumenta Novae Franciae* de Lucien Campeau³¹. Il s'agit donc de trois types de documents rédigés par des auteurs dont l'écriture est guidée par des motivations spécifiques. Dans l'ordre, nous avons le carnet de voyage d'un explorateur français qui séjourna un hiver chez les Hurons en 1615, puis celui d'un prêtre récollet envoyé en Huronie entre 1623 et 1624 et, finalement, la compilation commentée de missives de jésuites officiant auprès de cette population entre 1634 et 1650. Ces trois sources documentaires offrent des regards différents sur un même objet à diverses périodes, mais, réunis, elles fournissent la vision la plus complète possible de cette société.

En ce qui concerne Champlain, cet explorateur français décrit les découvertes effectuées au cours de ses nombreux voyages³². L'auteur rapporte ses observations concernant les us et coutumes des populations qu'il a rencontrées, des plantes et des animaux qu'il a observés et des données géographiques qui y sont associées :

Après nous [être] reposé deux jours avec le chef desdits Nipisierinij : nous nous rembarquâmes en nos canaux, et entrâmes dans une rivière, par où ce lac se décharge, et fîmes par [celle-ci] quelques trente-cinq lieues et descendîmes par plusieurs [petites rapides], tant par terre, que par eau, [jusqu'au] lac Attigouautan. Tout ce pays est encore plus mal-agréable que le précédent, car je n'y ai point vu le long [de celui-ci] dix arpents de terre labourable, sinon rochers, et pays aucunement montagneux³³.

Dans cet extrait, on se rend compte que Champlain est un homme de terrain au discours pratique et concis, ce qui facilite la bonne compréhension de ses propos. Le récit est conçu sans chapitre

²⁸ Bien que les bases des cabanes huronnes et les barricades de bois qui ceignaient autrefois les villages nous soient parvenues, il ne faut pas oublier qu'il n'existe pas de bâtiments propres à l'exercice de la religion. La célébration de grandes fêtes ou de festins se font dans des cabanes de Capitaines jugées assez grandes pour les accueillir mais, au-delà de leur taille, rien dans leur tracé ou dans leur architecture ne laisse deviner qu'elles possèdent un rôle religieux.

²⁹ Samuel de Champlain, *op. cit.*.

³⁰ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, Montréal, Hurtubise, 1976.

³¹ Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1967-1996, vols. 3-8.

³² Samuel de Champlain a effectué au total douze voyages en direction du Canada entre 1603 et 1635.

³³ Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 511.

et peut être lu d'un seul tenant par son lectorat. De manière générale, l'ouvrage est relativement subjectif en ce sens où l'explorateur donne rarement son avis. Lorsqu'il le fait, comme dans cette citation, c'est uniquement pour comparer deux observations en se fondant sur des critères physiques. Ainsi, lorsque Champlain arrive dans une nouvelle contrée qu'il apprécie peu, il fait référence au manque d'intérêt économique de la région. Enfin, le récit est régulièrement ponctué de données géographiques comme des unités de mesures en « lieues » ou, parfois, de coordonnées précises :

[Nous] entrâmes dans le lac des Nipisierinij, par la hauteur de quarante-six degrés & un quart de latitude³⁴.

L'ouvrage est autant un récit destiné à un public curieux de prendre connaissance des découvertes faites en Nouvelle-France qu'un document de travail visant à établir une première carte précise du territoire connu. Son objectif, comme celui de bien d'autres explorateurs, est d'informer les différentes compagnies qui se succèdent en Nouvelle-France afin de planifier les prochaines étapes de la colonisation³⁵. L'ouvrage est du reste pourvu de nombreuses gravures qui décrivent les différentes étapes de l'exploration de Champlain ainsi que les coutumes des différents peuples autochtones.

À la suite des premières explorations menées par Samuel de Champlain, l'ordre des missionnaires récollets s'installe en Huronie en vue d'évangéliser les Amérindiens. Faisant partie de la première cohorte d'ecclésiastiques à entreprendre l'évangélisation des Premières Nations de l'axe Saint-Laurent, Gabriel Sagard, missionnaire récollet³⁶, a officié auprès des Hurons entre 1623 et 1624. Dans son récit bien plus subjectif, on retrouve une dimension descriptive similaire à celle de Champlain en ce qui concerne la faune et la flore du pays ainsi que les coutumes des Amérindiens. Cependant, la majeure partie de son ouvrage se consacre à contextualiser les raisons de l'échec de l'entreprise des récollets. Il est important de noter qu'au moment où Sagard rédige son récit, son ordre vient de perdre les faveurs des responsables de la Compagnie de Rouen ainsi que de la noblesse de France au profit de la Compagnie de Jésus. En effet, les récollets n'ont pas été en mesure de convertir le moindre Amérindien en bonne

³⁴ *Idem*, p. 510.

³⁵ Samuel de Champlain a notamment été membre de la Compagnie de Rouen entre 1614 et 1625 avant qu'elle ne fusionne avec la Compagnie de Montmorency pour devenir la Compagnie des Cent-Associés. Cette dernière s'est occupée de la gestion de la Nouvelle-France jusqu'en 1663.

³⁶ Les Récollets sont un ordre de frères mineurs liés aux franciscains dont ils sont une branche semi-autonome. Comme ces derniers, ils sont envoyés dans les colonies pour évangéliser les peuples autochtones.

santé ou de faire respecter les préceptes chrétiens. Selon l'auteur, les Amérindiens sont des êtres incapables d'apprendre quoi que ce soit :

Nous avons commencé à leur apprendre et enseigner les lettres, mais comme ils sont libertins, et ne demandent qu'à jouer et se donner du bon temps, comme j'ai dit, ils oublièrent en trois jours, ce que nous leur avons appris en quatre [...] ³⁷.

Le grand voyage au pays des Hurons prend la forme d'un plaidoyer en faveur de son ordre, témoignant du fait que les Amérindiens « étaient trop primitifs pour être convertis »³⁸ et que les marchands français les empêchaient de convertir ces populations en les pervertissant³⁹. Que les causes de l'échec récollet soient ou non celles identifiées par Sagard, il n'en demeure pas moins que deux éléments ont attiré notre attention dans ce livre : la critique des mœurs huronnes et la description de leur mode de vie.

La première, fondée sur des motifs religieux, peut être comparée aux écrits de la Compagnie de Jésus, tandis que la seconde livre des informations intéressantes sur le quotidien des autochtones. Ces données permettent, comme les descriptions de Champlain, de connaître plus en détails la religion et les coutumes du peuple iroquoien tout en ayant une première vision de l'entreprise de conversion. En résumé, nous comptons utiliser cet ouvrage à travers deux prismes distincts : les critiques de l'auteur et ses descriptions du mode de vie huron.

La troisième source principale consultée est composée par les lettres des missionnaires contenues dans les *Monumenta Novae Franciae* de Lucien Campeau qui regroupent l'ensemble des documents rédigés par les jésuites de 1632 à 1672 sur la Nouvelle-France. Il s'agit d'un formidable recueil de missives qui décrit tous les aspects de la prédication, aussi bien les concessions de terres que les lettres des Pères envoyées à leurs proches. Bien évidemment, dans le cadre de cette étude, nous ne comptons pas utiliser l'ensemble des lettres, mais nous circonscrivons aux *Relations*⁴⁰ envoyées depuis la Huronie entre 1634 et 1650, ainsi qu'aux documents complémentaires rédigés par les Pères œuvrant dans cette région. Notre but n'est pas de faire une histoire des missionnaires en Huronie, mais une analyse des contacts entre les Pères et les Amérindiens. Aussi, nous nous concentrerons sur les documents transmis par les agents de l'Eglise huronne ou sur ceux qui mentionnent le comportement des Hurons.

³⁷ Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 83.

³⁸ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 378.

³⁹ Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁰ Une *Relation* est un document rédigé par des jésuites envoyés en mission en Nouvelle-France qui compile l'ensemble des événements qui ont pu se dérouler au cours d'une année, qu'ils concernent les progrès de l'évangélisation ou bien des événements politiques, comme l'avancée de la guerre contre les Iroquois.

Nous procéderons à une analyse globalement similaire à celle du *Grand Voyage au pays des Hurons* de Gabriel Sagard, en ce sens où nous comptons nous intéresser aux critiques des missionnaires, à leur description des coutumes et à la manière dont les Amérindiens peuvent percevoir leurs diverses actions. Les procédés littéraires et le public visé⁴¹ se révèlent sensiblement les mêmes, qu'il s'agisse de lettres écrites par les jésuites ou de celles rédigées par Sagard. Les Pères tentent de convertir une population étrangère qu'ils essaient de comprendre. Dans certaines *Relations*, ils justifient le manque d'avancement par des critiques sur le mode de vie des Amérindiens et le comportement des Français qui ne les soutiennent pas⁴². Ils décrivent les avancées de la conversion du mieux qu'ils le peuvent. La différence majeure se situe au niveau de la durée de l'entreprise de prédication. Les jésuites sont demeurés plus longtemps en Huronie que les récollets ; dès lors, le corpus de données est nettement plus imposant.

Six auteurs différents ont fourni l'essentiel des données. Tout d'abord, nous avons trois Pères Supérieurs⁴³ de la mission : Jean de Brébeuf, qui occupe ce poste entre 1634 et 1637, Jérôme Lalemant qui le remplace de 1638 à 1645 et enfin Paul Ragueneau, Supérieur de 1645 jusqu'à la destruction complète de la mission en 1650. D'autres Pères ont aussi rédigé des missives intéressantes pour notre étude, tels François-Joseph Lemercier, auteur des *Relations en Huronie* de 1637 et 1638, ou encore Charles Garnier qui entretient une correspondance importante avec son Père, son frère et sa mère jusqu'à sa mort. Enfin demeure François-Joseph Bressani, un missionnaire italien mandaté par le Père Général, Mutius Vitelleschi, pour rendre compte de l'état d'avancement de la conversion en Nouvelle-France⁴⁴. Il faut distinguer les lettres classiques, divisées en quelques paragraphes, sans chapitres et plutôt courtes, et les *Relations*, documents plus longs divisés en différentes parties, chacun abordant un thème ou un sujet précis destiné à être lu par les membres de la Compagnie des Cent-Associés. La plupart

⁴¹ Les gérants des Compagnies coloniales françaises, soit la Compagnie de Rouen pour l'un et la Compagnie des Cent-Associés pour les autres.

⁴² Nous avons conscience que les accusations proférées par Gabriel Sagard ne concernent pas les mêmes individus que celles des jésuites. Le premier remet en cause le comportement de marchands français qui se rendent jusqu'en Huronie pour marchander tandis que les Pères critiquent le manque d'assistance, principalement financière, des membres de la Compagnie des Cent-Associés. En revanche, les critiques envers l'Européen se retrouvent dans les deux textes.

⁴³ Le terme « Supérieur » désigne un Père en charge d'une mission dans une région du monde. Par exemple, le Supérieur de la Huronie est le responsable de l'ensemble de la mission menée auprès de cette nation.

⁴⁴ Le cas du Père Bressani est particulier puisque le but de son travail est de fournir l'équivalent d'une *Relation* en italien. En effet, le Père Vitelleschi était incapable de lire le français et il devait généralement se contenter des quelques courtes lettres en latin envoyées par ses confrères français. L'envoi de Bressani est donc motivé par la volonté de saisir pleinement l'ampleur de l'entreprise d'évangélisation en permettant la création des *Breve Relatione*.

des copies des *Relations*, comme celles éditées par les Editions du Jour⁴⁵, sont des textes corrigés par les différents Provinciaux⁴⁶. A l'inverse, l'édition présentée par Lucien Campeau fournit des documents originaux conservés dans les archives des jésuites, ce qui offre une vision plus large et précise de la vie des Pères. En effet, les *Relations* étaient souvent coupées ou réécrites par les différents échelons de l'administration des missionnaires afin de fournir un texte compréhensible qui ne fournit que l'essentiel des informations pour les membres de la Compagnie des Cent-Associés. Les *Relations* originales, en revanche, étaient destinées aux Pères Provinciaux qui souhaitaient avoir une vision d'ensemble du travail des prédicateurs. C'est donc pour cette raison que nous privilégierons les documents présentés par Lucien Campeau.

Dans les *Relations*, les jésuites exposent les résultats de la prédication aux investisseurs des compagnies coloniales afin de démontrer leur avancée et la progression de la foi. En d'autres termes, le but des missionnaires n'est pas de fournir un travail d'ethnologue, similaire à ce que l'on peut retrouver chez Champlain, mais bien de présenter l'Église wendate. Ainsi, lorsqu'une coutume ou un rite est décrit par les Pères, le but n'est pas de le mentionner pour la postérité, mais de le présenter en rapport avec le christianisme : la pratique s'oppose-t-elle à la parole de Dieu ? Ou bien, au contraire, possède-t-elle des racines communes avec les rites chrétiens ? Peut-elle donner naissance à une forme de syncrétisme ? En résumé, les Français analysent la société huronne au prisme de leur foi. Il en résulte donc des interprétations ou des descriptions tronquées qui n'ont pour but que de faire ressortir les aspects négatifs ou positifs de la vie religieuse wendate. On pourrait donc en conclure que les lettres des Pères peuvent être difficilement analysables. Toutefois, cette manière de présenter les Amérindiens peut s'avérer utile pour notre recherche. En effet, même si les jésuites portent un jugement sur les coutumes qu'ils observent, leurs descriptions, parfois complètes, fournissent des données analysables. Ensuite, les prédicateurs ne se contentent pas uniquement de présenter les pratiques religieuses autochtones ; ils mentionnent aussi ceux qui les respectent et ceux qui les abandonnent pour le christianisme :

Pour moi, disait Atondo, j'ai été pris autrefois des Iroquois. Je m'échappai de leurs mains et mon camarade fut mis à mort. Je tombai certain jour du haut d'un arbre et je fis tant de soubresauts que j'en devais mourir. Est-il possible que Dieu m'ait voulu conserver la vie pour le connaître et pour jouir de tant de biens dedans le ciel dont on nous parle ? Quoi donc ?

⁴⁵ *Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*, Montréal, Editions du Jour, 1972.

⁴⁶ Un Père Provincial est un jésuite chargé d'administrer les différentes missions d'une province, telle la France, l'Espagne ou la Nouvelle-France.

Verrai-je mon fils en ce lieu de plaisir et de gloire ? Son âme y est déjà. C'est vous qui l'avez baptisé », disait-il au Père. L'estime de ce bonheur croissait tous les jours en eux, à mesure qu'ils en reconnaissaient la grandeur⁴⁷.

Dans leurs lettres, les jésuites ont pour habitude de rapporter les discours des autochtones qu'ils côtoient, soit pour encenser leur disposition au baptême, comme dans le cas d'Atondo, soit pour condamner leurs pratiques et leur refus du christianisme. Dans les deux situations, les Pères mettent en scène les Amérindiens pour présenter leur comportement, en bien ou en mal. Néanmoins, cette méthode d'écriture, bien que biaisée, peut s'avérer utile. En effet, dans notre exemple, nous pouvons remarquer plusieurs thèmes présents dans les paroles du Wendat : la conversion de son fils, sa volonté de rejoindre le Paradis et de retrouver son enfant. Pour les prédicateurs, ce discours est une preuve de la bonne foi d'Atondo qui en présente toutes les caractéristiques : un enfant converti, la volonté de suivre l'enseignement des prédicateurs, d'être baptisé et de rejoindre le Paradis, sans qu'aucun véritable syncrétisme ne soit visible. Dieu n'est pas associé à une divinité étrangère et l'au-delà rapporté ici n'est pas celui des Hurons. Toutefois, ces quelques éléments pourraient avoir d'autres significations. Dans notre exemple, l'importance de l'âme du garçon et la volonté du père de se convertir pour le retrouver est une piste à explorer. De plus, il ne s'agit-là que d'un exemple parmi tant d'autres, mais il permet de présenter notre manière d'appréhender les sources. En nous appuyant sur les cas présentés et rapportés par les jésuites eux-mêmes, nous souhaitons étudier les comportements spécifiques des Amérindiens. Nous pensons qu'en nous concentrant sur les actes exceptionnels des Wendats, sur la construction de leurs discours et sur leurs rapports à la spiritualité, nous sommes en mesure d'obtenir les données suffisantes à fournir une analyse de la conversion du point de vue des Hurons.

Dans un second temps, nous chercherons à comprendre comment ces deux groupes interagissent entre eux dans le cadre de l'entreprise d'évangélisation. Pour répondre à une telle question, il faut tout d'abord préciser qui sont les acteurs sociaux en présence. Comment les deux sociétés ont-elles été mises en contact ? Pour quelles raisons ? Quel fut l'accueil réservé aux jésuites, voire aux Hurons proches des nouveaux venus ? L'ensemble de ces interrogations contribue à établir une « première impression », une définition primaire de l'Autre. Sans cette base, il est impossible de comprendre la manière dont les Hurons traitent les jésuites et réciproquement. Au-delà de cela, les premiers contacts constituent l'occasion parfaite pour saisir les structures sociétales des Amérindiens, les rapports qu'ils entretiennent les uns avec

⁴⁷ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 416

les autres et la manière dont les Pères interprètent ce qu'ils observent. Notre objectif est de présenter les plans de la future mission amérindienne et les axes sur lesquels s'est construite la prédication. Dès lors, on peut analyser la conversion à travers les méthodes employées et ses résultats. Autre élément à considérer, les Pères ne doivent pas être perçus comme des prédicateurs tous puissants, capables de convertir les Hurons sans connaître la moindre difficulté. En réalité, les prêches des missionnaires peuvent être examinés comme des actions qui appellent à une réaction de leur auditoire. Il nous faut donc traiter du comportement des Hurons convertis afin de mieux comprendre leur interprétation du christianisme. Par la suite, nous pouvons classer le comportement des Wendats en deux catégories : l'acceptation de la foi nouvelle ou son refus. Le choix entre ces deux postures favorise l'apparition de deux réalités distinctes : le nouveau chrétien et le non-converti, ennemi de la foi. L'existence de ces deux groupes permet l'émergence d'un troisième axe de recherche structuré autour de deux grandes questions : quels sont les mécanismes de défense de la société wendate face à l'acculturation ? Comment les autochtones restés fidèles à leurs traditions réagissent-ils face à l'apparition de l'Église huronne ? Ces deux interrogations nous permettent d'étudier deux types de rapports, soit les Amérindiens face aux jésuites, puis les catéchumènes face aux « traditionalistes ». L'ensemble de ces focalisations nous permet donc de présenter l'impact du christianisme sur l'ensemble des pans de la société wendate en nous concentrant sur les relations établies entre les individus.

Première partie

Les Hurons et les missionnaires avant 1634

Chapitre 1 - La Compagnie de Jésus

Parmi les ordres religieux présents en Nouvelle-France au XVII^e siècle, les jésuites sont ceux qui ont laissé la trace la plus prégnante dans l'histoire de la colonisation. En Huronie, ils se sont attachés à la construction d'une véritable mission entre 1634 et 1650, prenant la place des récollets. Ces prédicateurs sont dès lors omniprésents dans les études portant sur les populations du Nord-Est. Néanmoins, pour comprendre pleinement les relations qui ont pu se tisser entre missionnaires et convertis, il faut tout d'abord étudier les représentants de l'ordre envoyés sur place. Quels enseignements ont-ils reçu ? À quel imaginaire de la conversion peuvent-ils se rattacher ? Comment les Pères envisagent-ils leur expérience en Nouvelle-France ? Ce sont autant de questions auxquelles il est nécessaire de répondre pour décrire l'outillage mental des prédicateurs qui se rendent en Amérique du Nord et ainsi mieux comprendre leur mode de pensée. L'entreprise de conversion occupe déjà les pensées des missionnaires, et ce avant même d'entrer en contact avec les Amérindiens, si bien qu'il est important d'analyser l'imaginaire de l'évangélisation avant de traiter de la prédication sur le terrain.

I. L'ordre missionnaire

Avant de devenir une réalité, l'expérience missionnaire se forme dans les esprits. Parmi les grands textes qui structurent l'imaginaire de la conversion, il en existe deux que tous connaissent et ont lu de nombreuses fois au cours de leur noviciat : les *Exercices Spirituels* et les *Constitutions* rédigées par saint Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie. Ces textes fondateurs comportent une succession de conseils destinés à l'ensemble des jésuites pour les accompagner dans leurs tâches à travers le monde, la principale étant de chercher la gloire de Dieu. Dans le cadre des missionnaires français du XVII^e siècle, cela se traduit par l'absence de peur face à la mort, voire la volonté de mourir en martyr, en défendant la parole de Dieu dans des terres inconnues⁴⁸. La persécution, les résistances, les coups et les blessures sont autant de conditions nécessaires pour mener une vie d'apostolat et terminer sa carrière en expérimentant ce que l'on peut qualifier de « bonne mort chrétienne ». La chose est particulièrement visible dans la « Lettre-Testament des Pères des Hurons au Supérieur Paul Lejeune », rédigée à un moment où les jésuites craignaient d'être exécutés par les Amérindiens :

⁴⁸ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003, p. 153.

Mon révérend Père, Pax Christi. Nous sommes peut-être sur le point de répandre notre sang et d'immoler nos vies pour le service de notre bon maître Jésus-Christ. Il semble que sa bonté veuille accepter ce sacrifice de moi pour l'expiation de mes grands et innombrables péchés et pour couronner dès cette heure les services passés et les grands et enflammés désirs de tous nos Pères qui sont ici. [...] Je vous dirai que tous nos Pères attendent le succès de cette affaire avec un grand repos et contentement d'esprit. Et pour moi, je puis dire à Vôte Révérence avec toute sincérité que je n'ai pas eu encore la moindre appréhension de la mort pour un tel sujet. [...] Quelque conclusion qu'on prenne et quelque traitement qu'on nous fasse, nous tâcherons avec la grâce de Nôtre-Seigneur de l'endurer patiemment pour son service. C'est une faveur singulière que sa bonté nous fait de nous faire endurer quelque chose pour son amour. C'est maintenant que nous nous estimons vraiment être de sa Compagnie. Qu'il soit béni à jamais de nous avoir entre plusieurs autres meilleurs que nous destinés en ce pays pour lui aider à porter sa croix. En tout, sa sainte volonté soit faite ! S'il veut que dès cette heure nous mourions, ô la bonne heure pour nous !⁴⁹.

Dans cet extrait, la vision de la mort est claire pour les missionnaires : elle n'est ni une fin, ni une raison de s'apitoyer sur son sort, mais plutôt une occasion de prouver son amour de Dieu et la volonté d'honorer le nom de leur Compagnie par leur trépas. C'est là la définition même de la « bonne mort chrétienne », telle qu'on la décrivait au XV^e siècle, qui s'inscrit dans la volonté de vivre et de mourir en bon catholique⁵⁰. Le décès en terre de conversion devient alors l'expression même de cette règle de vie, qui permet aux missionnaires tués par les autochtones d'accéder au rang de martyrs, voire d'apôtres⁵¹. Au-delà de la manière de mourir et d'honorer Dieu, le missionnaire perçoit son travail d'évangélisation comme une guerre sainte face à Satan⁵². Le passé militaire d'Ignace de Loyola se retranscrit dans les missives de ses compagnons ; le conflit armé est remplacé par la quête des âmes partout dans le monde⁵³, si bien que dans la *Relation* de 1637, le Père François-Joseph Lemercier écrit :

La guerre que nous ont déclaré ouvertement les puissances des ténèbres ne permet pas que nous soyons sans [...] armes [...]⁵⁴.

Dans la pensée missionnaire, le jésuite est tout autant un prédicateur suivant le chemin des apôtres et des martyrs, qu'un soldat de Dieu menant une véritable guerre sainte au nom du Seigneur. L'Amérique du Nord, comme tout autre territoire où les prédicateurs ont pu se rendre, n'est rien d'autre qu'une terre à conquérir et un lieu où ils peuvent démontrer leur dévotion. La victoire ne peut s'obtenir qu'en parvenant à recréer « la chrétienté primitive », soit la

⁴⁹ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, p. 151-152.

⁵⁰ Dominique Deslandres, *op. cit.*, p. 156.

⁵¹ L'expression « apôtre des Hurons » est d'ailleurs utilisée dans la notice nécrologique de Jean de Brébeuf après sa mort aux mains des Iroquois en 1649. Voir Anonyme, *MNF*, vol. 7, p. 469.

⁵² Dominique Deslandres, *op. cit.*, p. 71.

⁵³ Bernard Cottret, « Noms de lieux : Ignace de Loyola, Jean Calvin, John Wesley », *Études théologiques et religieuses*, t. 80, N° 3, 2005, p. 377.

⁵⁴ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 3, p. 797-798.

communauté des croyants datant du temps des apôtres et qui représente un âge d'or jamais retrouvé depuis⁵⁵. Pour cela, l'ordre lutte contre Satan où qu'il se trouve, que ce soit en Europe ou au Nouveau-Monde. Des grandes figures de la Compagnie comme José de Acosta, ou d'autres influences tel Jean Bodin, fondent une véritable démonologie qui place le Diable dans chaque pratique contraire au catholicisme⁵⁶.

Seulement, pour remporter cette bataille, il faut une stratégie claire et ordonnée. C'est pourquoi l'ordre se dote d'une structure administrative performante, permettant de transformer l'aspect théorique de la mission en une réalité pratique visible par tous. L'organisation de la Compagnie de Jésus se caractérise par une centralisation autour de la Curie généralice romaine ; elle concentre l'ensemble des savoirs accumulés par les Pères depuis leurs origines⁵⁷. Depuis Rome, la Congrégation s'étend dans diverses régions du monde divisées ensuite en Provinces avec, à leur tête, un Père Provincial. Ce dernier doit contrôler et organiser l'entreprise de conversion dans sa région, tout en rédigeant un rapport pour le Supérieur Général de la Compagnie qui réside à Rome. Cette organisation décrite dans les *Constitutions* possède une structure fortement hiérarchisée qui permet de diriger plusieurs dizaines de Pères conditionnés à une obéissance totale envers les règles de la Compagnie⁵⁸. Que ce soit en Nouvelle-France, où ailleurs dans le monde, cette hiérarchie a toujours été respectée scrupuleusement.

Pour qu'une telle organisation puisse se mettre en place, il lui faut pouvoir compter sur des associés puissants, tant économiquement que politiquement, afin d'en garantir le succès. Ces prérogatives sont généralement assurées par la papauté et les administrations coloniales. Pour le premier, il s'agit surtout de garantir des privilèges pour la Compagnie qui octroie aux Pères la possibilité d'évangéliser les peuples amérindiens comme ils l'entendent. Avec cette autorisation, les évangélistes sont en mesure de pratiquer des rites ou d'octroyer des sacrements, tel celui du mariage⁵⁹. En ce qui concerne les autorités coloniales, en revanche, le rapport avec l'ordre est plus aléatoire : comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, d'autres missionnaires sont présents sur les territoires coloniaux et ce sont généralement les grands personnages politiques qui, de par leur faveur, permettent à une congrégation plutôt qu'à un autre d'officialiser dans les colonies. Le maintien des jésuites en Nouvelle-France est favorisé

⁵⁵ Serge Gruzinski, *La pensée primitive*, Paris, Fayard, 1999, p. 92.

⁵⁶ Peter A. Goddard, « The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-50 », *Canadian Historical Review*, vol. 78, N°1, 1997, p. 45.

⁵⁷ Giovanni Pizzorusso, « La congrégation de la Propaganda Fide à Rome » dans Charlotte de Castelnau-L'Estoile et al. (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 25-40, p. 27.

⁵⁸ Maurice Ezran, *Une colonisation douce : les missions du Paraguay. Les lendemains qui ont chanté*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 59.

⁵⁹ Charles Lalemant, *MNF*, vol. 3, p. 181.

par le cardinal Richelieu qui ordonne aux membres de la Compagnie des Cent-Associés de transporter les jésuites jusqu'en Nouvelle-France et de les protéger durant leur séjour⁶⁰. Ces liens privilégiés entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux sont essentiels aux jésuites car, malgré la puissance administrative de l'ordre, ce dernier peut difficilement assumer les coûts de transport pour chaque province ainsi que leur protection armée. Cela prend tout son sens lorsque les Amérindiens se montrent récalcitrants à aider les Pères dans leurs voyages jusqu'à leur nation, comme ce fut le cas en 1635 quand le Père Brébeuf eut quelques difficultés pour faire en sorte que les autochtones acceptent de transporter ses bagages et sa personne jusqu'en Huronie :

Monsieur du Plessis y interposa son autorité ; monsieur Olivier et monsieur Coullart, leur industrie, et tous les Français, leur affection⁶¹.

Au sein de l'ordre, le jésuite reçoit l'aide de Théodore Bochart du Plessis, commis général de la Compagnie des Cent-Associés, d'Olivier Letardif, commis de la Compagnie, et de Jacques Couillard de Lespinay, un proche compagnon d'Emery de Caen, ancien gouverneur de la Nouvelle-France jusqu'en 1633 et membre de la Compagnie lui aussi. En d'autres termes, le Père est entouré du personnel des Cent-Associés qui s'assure qu'il ne rencontre aucun obstacle dans son périple. Il en est de même pour l'ensemble de la congrégation qui peut compter sur l'assistance des puissants, aussi bien pour leur protection que pour leur soutien financier qui se traduit par des dons ou encore par des legs *post-mortem* :

Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Moi, Samuel de Champlain, sain d'esprit et d'entendement, considérant qu'il n'y a rien de si incertain que l'heure de la mort, ne désirant pas être surpris sans déclarer mes dernières volontés, je laisse ce présent écrit afin qu'elles soient manifestées et notoires à tout le monde. Donc, mon Dieu, constitué en votre présence et de toute votre cour céleste, je proteste que je veux vivre et mourir en la foi et religion catholique, apostolique et romaine et recevoir tous les sacrements dont je puis être capable, qu'elle ne refuse point à ses enfants. Je suis prêt de signer de mon sang et de ma mort toutes les vérités qu'elle propose à croire, comme aussi l'obéissance à vos saints commandements [...]. Je donne à la mission des Pères de la Compagnie de Jésus à Québec les trois mille livres que j'ai en la Compagnie générale et neuf cent livres que j'ai en la compagnie particulière, désirant qu'ils en emploient cinq cent livres pour orner la chapelle de Notre-Dame-de-Recouvrance située à Québec de tapisseries ou au très meubles servants à l'autel. Et outre ce, je donne à ladite mission quatre cent livres, me recommandant aux prières des Pères et Frères

⁶⁰ Armand-Jean du Plessis Richelieu, *MNF*, vol. 2, p. 274-276.

⁶¹ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, p. 87.

qui sont ici et les suppliants, pour la bonne affection qu'ils me portent, de dire les ans au jour de mon décès une messe pour le repos de mon âme⁶².

Ainsi, la proximité avec les autorités permet aux jésuites d'appuyer leur organisation administrative sur une structure coloniale préexistante et, partant, de bénéficier du soutien nécessaire pour pouvoir convertir les peuples autochtones. Outre l'insistance mise sur l'organisation administrative, l'étude des langues des peuples autochtones constitue la pierre angulaire de leur prédication, si bien que leur apprentissage est l'une des premières choses qu'ils font en débarquant dans des terres inconnues :

Premièrement, nous nous sommes employez en l'étude de la langue, qui à cause de la diversité de ses mots composés est quasi infinie. On ne peut néanmoins rien faire sans cet étude⁶³.

Les grammaires des peuples convertis et les différents dictionnaires autochtones qui nous sont parvenus sont souvent produits par les jésuites eux-mêmes pour servir dans leur collège afin de former les futurs missionnaires⁶⁴. Mais avant d'arriver à ce stade avancé de la connaissance de la langue vernaculaire des peuples, il faut procéder à une étude longue et complexe de chacun des points du langage parlé dans les régions reculées du monde : la conjugaison, la grammaire et la syntaxe sont autant de points discutés dans les missives des Pères destinées à leur Supérieur pour rendre compte de leur avancée, année après année. Leur objectif est de fournir des traductions des prières fondamentales comme le *Pater Noster* ou le *Credo*, ou des versions de la Bible rédigées dans les langues des peuples convertis⁶⁵. Le but visé est alors de fournir un ensemble d'outils pour élargir l'éventail des possibilités qui se présentent au missionnaire : sans langage, il n'y a pas de compréhension mutuelle et donc pas de catéchisme ni de conversion.

Au final, l'imaginaire de la conversion de la Compagnie de Jésus est structuré autour des relations avec les pouvoirs politiques et l'administration qui gravite autour de la Curie généralice à Rome. De telles connaissances et de telles aides permettent de transformer une conception théorique et administrative de la prédication en une expérience pratique et réelle où le missionnaire se trouve face à des peuples aux coutumes diverses auxquelles il faut s'adapter. Les missionnaires savent comment agir, comment se comporter auprès des populations

⁶² On peut prendre en exemple le cas de Samuel de Champlain qui, dans son testament, écrit qu'il offre trois mille livres à la Compagnie de Jésus et quatre cents autres livres pour la mission de Québec uniquement.

⁶³ Samuel de Champlain, *MNF*, vol. 3, p. 108.

⁶⁴ Il faut noter que dans le cadre de la Huronie, le premier dictionnaire en huron a été rédigé par le récollet Gabriel Sagard. Les jésuites se sont ensuite servis de cette base pour produire leurs propres grammaires et leurs propres outils de travail.

⁶⁵ On peut notamment citer la tentative de Bernardino de Sahagún de traduire la Bible en nahuatl afin de permettre aux Indiens de Nouvelle-Espagne de mieux comprendre la parole de Dieu.

autochtones grâce à l'expérience qu'ils ont pu acquérir au siècle précédent, notamment dans les missions déployées en Amérique.

II. L'expérience des autres missions américaines

Lorsque les Pères Paul Lejeune et Jean de Brébeuf reviennent en Nouvelle-France en 1632 et que débute réellement l'entreprise de conversion des peuples amérindiens, leur travail ne consiste pas à redéfinir ce qu'est l'entreprise de conversion mais plutôt à mettre à profit un réservoir de connaissances accumulées dans les missions antérieures, notamment américaines. Les prédicateurs français s'inscrivent dans une entreprise de conversion large qui s'appuie sur des processus définis par leurs prédécesseurs, ce qui leur permet d'organiser leur travail plus efficacement avant même que ce dernier ne débute.

Grâce aux expériences passées, les Pères sont en mesure d'instaurer des règles qui permettent d'empêcher les erreurs et les syncrétismes, comme on a pu l'observer en Nouvelle-Espagne :

D'avantage, la pratique a déjà montré cette nécessité de bien catéchiser avant le baptême, en un pays où la [population] n'était point sauvage, [...] ; non coureuse, mais arrêtée ; [...] [à savoir] au Pérou et Mexique. Car au commencement, on y baptisa fort facilement. Qu'en advint-il ? On se trouva subitement sur les bras plutôt une synagogue de Samaritains qu'une église de fidèles. Car [les] baptisés venaient bien à l'église, mais ils y [murmuraient] leurs anciennes idolâtries⁶⁶.

Trois éléments sont à noter dans cette citation : le rapport aux anciennes colonies américaines, l'expérience que le Père Biard a pu en tirer en 1611 et la vision de l'Autre. Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler le legs des expériences menées en Nouvelle-Espagne, mais il est bon de souligner que le Mexique et le Pérou figurent dans l'imaginaire des Français comme les premières formes visibles de syncrétismes des populations américaines⁶⁷. Des récits comme ceux portant sur le culte de la Vierge de Guadalupe font craindre un syncrétisme similaire parmi les populations du Nord. L'objectif de Biard est donc de ne pas reproduire les erreurs du passé en s'appuyant sur les expériences antérieures de son ordre en Amérique et de les mettre à profit. C'est ainsi qu'apparaissent les premières descriptions de l'Amérindien, cet Autre que l'on peine à définir. Pour les missionnaires, les autochtones de Nouvelle-France ne sont guère différents de ceux de Nouvelle-Espagne et ils considèrent que les « Sauvages » possèdent les mêmes

⁶⁶ Pierre Biard, *MNF*, vol. 1, p. 512.

⁶⁷ Dominique Deslandres, *op. cit.*, p. 226.

caractéristiques que leurs homologues du centre et du sud. Un Montagnais ou un Huron serait proche d'un Aztèque ou d'un Inca : toutes ces populations sont capables d'apprécier la foi, mais ils sont aussi naturellement capables de syncrétisme. Dans le texte, la faute n'est pas rejetée sur l'Amérindien, mais plutôt sur les méthodes employées par les missionnaires qui n'ont pas su prêcher correctement. De là, on peut supposer que l'entreprise de conversion en Nouvelle-France se construit en opposition à celle du Mexique ou du Pérou. En résumé, face à des populations considérées similaires voire identiques, les Pères comptent utiliser une méthode plus stricte, qui vise à faire oublier les anciennes coutumes des autochtones allant à l'encontre de la chrétienté.

Mais toutes les expériences passées ne sont pas mauvaises. Les jésuites se servent aussi des nouveautés employées dans d'autres régions du monde. À titre d'exemple, nous pouvons évoquer le terme « dogique » apparaissant à plusieurs reprises dans les missives. Ce terme est emprunté au mot *dojiku* qui désigne les assistants japonais des jésuites⁶⁸. Ainsi, lorsque les Pères qualifient certains autochtones, tel Étienne Totiri, de « dogiques », ces derniers s'appuient sur l'héritage de l'expérience japonaise de leur ordre. L'autre grande expérience missionnaire, qui façonne la pensée des jésuites en Nouvelle-France et ailleurs, est celle du Paraguay⁶⁹ :

Ces peuples où nous sommes sont tout semblables à ces autres Américains nommés [Guaranis], lesquels se mangeaient, il n'y a pas longtemps, les uns les autres. La grâce abonde néanmoins où le péché a régné fort longtemps [...]. Comptez combien il y a d'années que les [Espagnols] tiennent ces endroits de l'Amérique d'où nous apprenons ces belles conversions. Il y a plus de quarante ans que nos Pères travaillent pour les réduire. Il y en a plus de quatre-vingts que ces peuples ont [entendu] parler de notre [foi]⁷⁰.

Outre l'idée que les populations américaines sont toutes similaires, on peut aisément remarquer l'admiration que porte Paul Lejeune aux missions du Paraguay, lorsqu'il écrit ces mots en 1637. En réalité, il n'est pas le seul à le penser : pour beaucoup de jésuites de cette époque, l'entreprise de conversion réalisée auprès des Guaranis constitue un horizon d'attente que tous souhaitent atteindre, une structure proche de la chrétienté primitive, isolée de la décadence des sociétés modernes. Ainsi, en citant le cas des Guaranis, Paul Lejeune espère que la conversion des peuples de la Nouvelle-France atteigne cet horizon d'attente que représentent les *aldeas*⁷¹.

⁶⁸ Takao Abé, *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Boston, Brill, 2011, p. 142.

⁶⁹ Il est important de préciser qu'au XVII^e siècle, la conversion des Guaranis est en train de se stabiliser dans les missions. Au Paraguay, elles sont défaites en 1750, à la suite du traité de Madrid et les jésuites sont expulsés des territoires ibériques en 1767.

⁷⁰ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, p. 669.

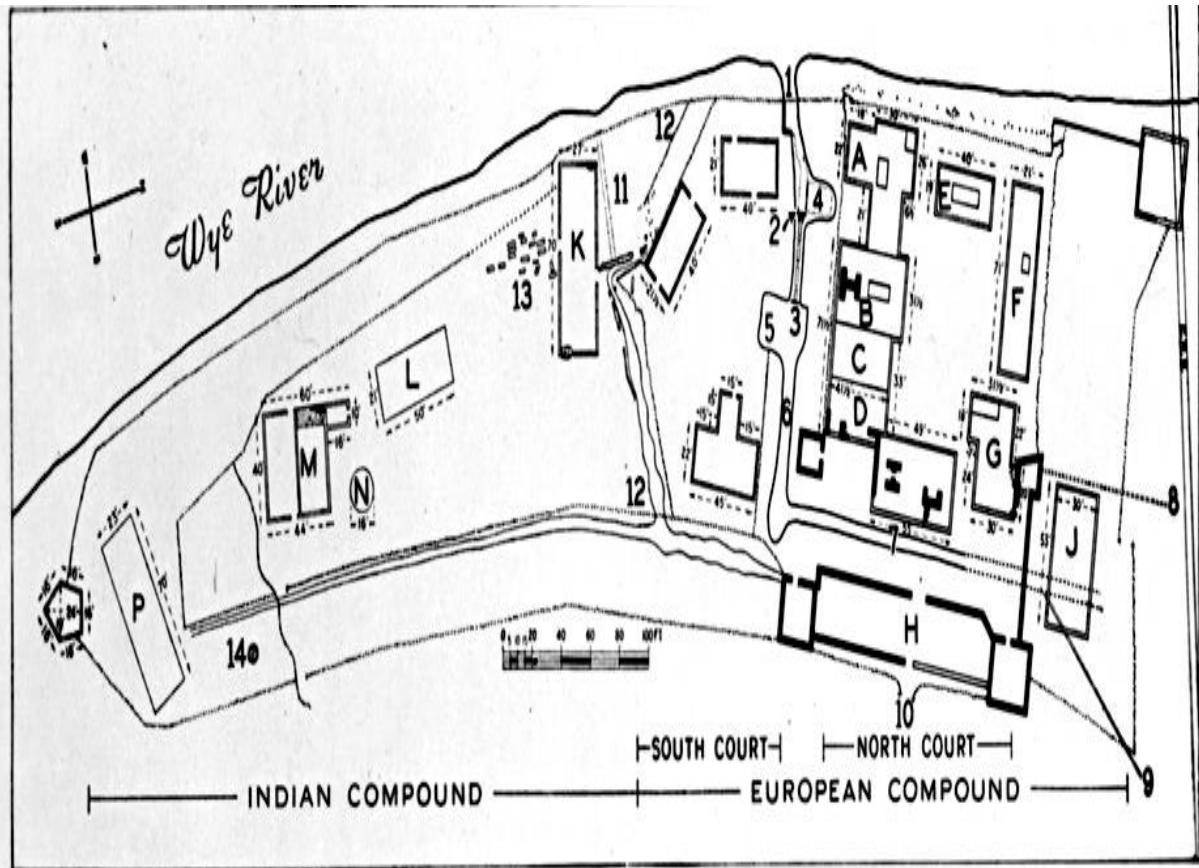
⁷¹ Jean-François Lozier, *Flesh Reborn. The Saint-Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*, Montréal & Kingston, London, 2018, p. 58

Il faut tout d'abord noter qu'au Paraguay, pour la première fois, les jésuites furent en mesure d'adapter presque parfaitement le message chrétien à la mythologie amérindienne sans que n'apparaisse un syncrétisme aussi prononcé qu'au Mexique⁷². Les rites nécessitant d'asperger une personne d'eau furent remplacés par le baptême, les ossements des chamans devinrent des reliques... En somme, les Pères parvinrent à transmettre des notions importantes du catholicisme sans s'acculturer eux-mêmes. Cette réussite, basée sur une analyse fine de la culture des Guaranis, laisse préfigurer ce que donnera le travail du Père Brébeuf en Huronie ; dans ses *Relations* de 1635 et de 1636, il consacre des chapitres entiers à l'étude de la culture huronne. Il identifie ce qui peut être assimilé aux pratiques chrétiennes ou ce qui, au contraire, peut empêcher la bonne propagation de la foi.

L'envie d'imiter leurs confrères du Paraguay est telle que lors de la construction de la mission de Sainte-Marie-aux-Hurons, un village pour la communauté des convertis, les commodités et la disposition des bâtiments (Figure 1) ressemblent énormément à celle des missions paraguayennes (Figure 2). La séparation entre les Pères et les autochtones, la présence de bâtiments d'artisanats pour pallier les manques, les cimetières chrétiens proches des églises et des chapelles, sont autant de marqueurs d'une volonté d'imiter les prédicateurs envoyés dans les territoires espagnols. L'inspiration est omniprésente dans les actions des missionnaires.

⁷² Maurice Ezran, *op. cit.*, p. 67.

Figure 1 - Plan représentant Sainte-Marie-aux-Hurons



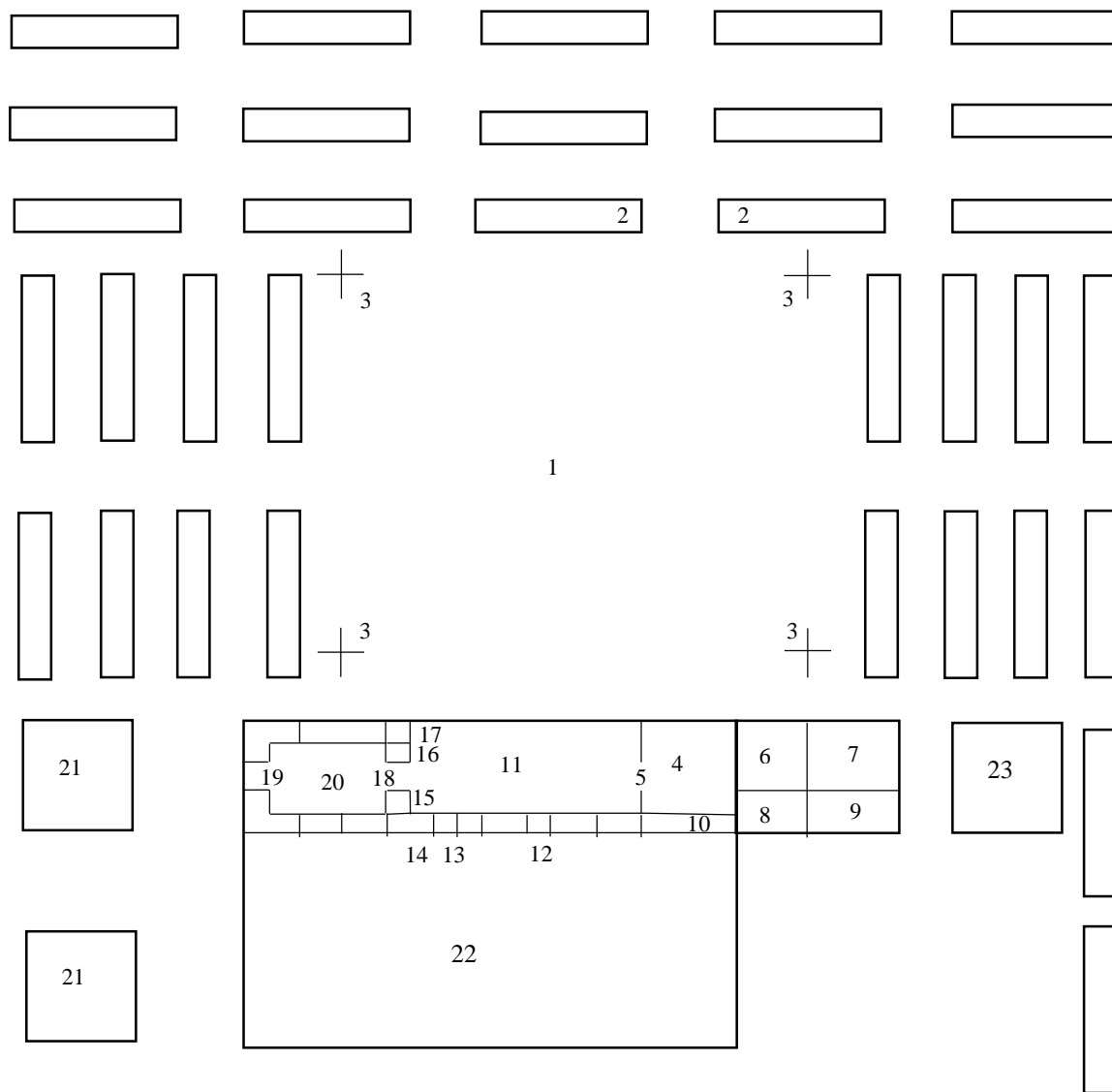
Légende :

Bâtiments : A. Habitation ; B. Chapelle ; C. Menuiserie ; D. Forge ; E. Cuisine ; F. Habitation ; G. Habitation ; H. Caserne ; J. Grange ; K. Église indienne ; L. Habitation huronne ; M. Hôpital ; P. Habitation huronne.

Commodités : 1, 2, 3. Barrages ; 4. Retenue d'eau ; 5. Bassin de déchargement ; 6. Canal d'eau est-ouest ; 7. Canal d'eau nord-sud ; 8. Canalisations d'eau potable ; 9. Canalisations d'eau courante ; 10. Puits ; 11. Tunnel d'évacuation ; 12. Tranchées ; 13. Cimetière chrétien ; 14. Puits.

Source : Anonyme, *Plan de Sainte-Marie-aux-Hurons*, Photographie en noir et blanc, Archives publiques de l'Ontario [http://www.archives.gov.on.ca/fr/explore/online/franco_ontarian/big/big_14_marie_plan.aspx]

Figure 2 - Plan d'une mission-type chez les Guaranis



Légende : 1. Place ; 2. Deux chapelles où les morts adultes sont veillés ; 3. Croix ; 4. Église ; 5. Porte qui donne sur la cour des Pères ; 6. Cimetière : zone des garçons ; 7. Cimetière : zone des filles ; 8. Cimetière : zone des adultes ; 9. Cimetière : zone des femmes adultes ; 10. Sacristie ; 11. Cour de la maison des Pères ; 12. Logis des Pères ; 13. Avant-réfectoire ; 14. Réfectoire ; 15. Bureaux des serviteurs et magasins du commun ; 16. Magasins où les armes étaient conservées ; 17. Chambre de musique et de danses ; 18. Porte qui donne sur la cour ; 19. Porte ; 20. Cour séparée ; 21. Dépôts du commun du peuple ; 22. Jardin potager des Pères ; 23. Maison des veuves (*cotiguaçu*).

Source : D'après Carlos Zerón, « Mission et espace missionnaire. Les bases matérielles de la conversion », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 169, 2015, p. 319.

Est-il surprenant que les Pères s'inspirent de l'expérience du Paraguay ? Après tout, il s'agit, à l'époque, de la mission qui représente le mieux la volonté de reproduire « la chrétienté primitive » en parvenant à structurer une communauté autour du christianisme pour la mettre à l'abri des prédateurs du système colonial. Les missionnaires agissent comme des gens de leur temps et reprennent donc le modèle le plus efficace de leur époque. D'autant que certaines décisions de leurs homologues du Paraguay paraissent avisées. Si l'on se penche sur les écrits de Gabriel Sagard par exemple, on peut citer un passage concernant la proximité qui s'installe entre les marchands français qui accompagnent les missionnaires et les Huronnes. Avant l'arrivée des étrangers, le Père tentait d'expliquer l'importance de mener une vie dépourvue de sexualité pré-maritale :

Si les François qui [étaient] montez avec nous ne leur eut dit le contraire, pour pouvoir toujours jouir à cœur saoul, comme bêtes brutes, de leurs charnelles voluptés, auxquelles ils se [vautrèrent], jusqu'à avoir en plusieurs lieux des haras de garces, tellement que ceux qui [durent nous] seconder à l'instruction et bon exemple de ce peuple, [étaient] ceux-là même qui [détruisaient] et [empêchaient] le bien que nous établissions au salut de ces peuples, et à l'avancement de la gloire de Dieu⁷³.

Ce que conclut Sagard, quelques pages plus loin, c'est qu'il est essentiel de maintenir les autochtones à l'écart des Français décadents pour parvenir à une conversion de ces peuples. Or, les jésuites du Paraguay étaient déjà arrivés à une telle conclusion plusieurs années auparavant, et avaient fait le choix de bâtir des villages éloignés des villes espagnoles afin de prêcher plus librement. Jean de Brébeuf et ses confrères, connaissant aussi bien l'expérience du Paraguay que celle des récollets, considéraient que le modèle développé chez les Guaranis était bel et bien le plus efficace de tous. Par conséquent, il paraît clair que les jésuites présents en Huronie s'appuient sur une « culture missionnaire » et une succession d'expériences qui permettent de fournir une base à leur action et une méthodologie pour l'appréhender. Ceci évite les syncrétismes et les mauvaises interprétations de la part des Amérindiens.

Après avoir traité de la théorie de la mission et des expériences américaines, il nous semble plus qu'approprié d'appréhender la dernière influence qui façonne la perception de la conversion dans l'esprit des missionnaires : l'influence des récollets et de leurs confrères demeurés en France.

⁷³ Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 84.

III. Les missionnaires de France et de Nouvelle-France

Le XVII^e siècle connaît un renouveau de l'activité missionnaire en France : jésuites, sulpiciens, capucins et récollets s'embarquent en direction des diverses possessions de la Couronne. La Nouvelle-France, le Levant ou encore Goa sont autant de destinations gagnées par les différents ordres missionnaires⁷⁴. A ce moment-là émerge un apostolat au sein même du royaume qui prend de plus en plus d'ampleur entre le XVI^e et le XVII^e siècle.

Si ces deux grandes entreprises de conversion, l'une intérieure et l'autre extérieure, apparaissent au même moment, cela ne signifie pas qu'elles ne sont pas corrélées. Bien au contraire, la province de la Nouvelle-France avance au rythme de la prédication en France. Le système de quadrillage de l'entreprise de conversion en différentes missions ou l'usage d'images se retrouve aussi bien dans les régions d'Europe que dans celles du Nouveau-Monde⁷⁵. Cela s'explique par le passé des missionnaires envoyés en Nouvelle-France, comme par exemple Paul Lejeune retenu dans l'historiographie pour ses années passées au Canada, mais qui a d'abord officié à Dieppe en tant que prédicateur. Il est donc chargé d'administrer une nouvelle province en Amérique du Nord après avoir connu ses premières expériences en France. On peut supposer que son travail et ses années en tant que professeur au moment du renouveau de l'entreprise missionnaire en France l'ont durablement marqué. Ainsi, lorsqu'au cours de la période traitée dans ce mémoire apparaissent de nouvelles missions en dehors de Québec, comme celles de Trois-Rivières ou de Huronie, on ne peut que songer au quadrillage effectué en France où l'on distingue la Normandie de la Bretagne ou du Lyonnais⁷⁶. Comme avec le Paraguay, les jésuites de Nouvelle-France réutilisent ce qu'ils connaissent et ce qu'ils admettent comme moyens les plus efficaces pour affronter cette nouvelle contrée dépourvue de toute connaissance de la foi.

L'ensemble des connaissances préalablement décrites au cours de ce chapitre forme ce que Michel Foucault désigne comme « l'épistémè », soit un ensemble de connaissances possédées par un groupe à une période donnée⁷⁷. Toutes les expériences accumulées par l'ordre forment l'univers mental des Pères envoyés en Nouvelle-France. Néanmoins, il existe une autre forme d'héritage qui ne relève pas des jésuites, mais qui leur incombe tout de même : l'expérience des récollets. Ces derniers, malgré leur faible nombre, ont tenté de convertir les

⁷⁴ Dominique Deslandres, *op. cit.*, p. 22-23.

⁷⁵ *Idem*, p. 353-354.

⁷⁶ Dominique Deslandres, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 111, N° 1, 1999, p. 254.

⁷⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 13.

tribus Wendats lors de leur passage en Huronie entre 1615 et 1629⁷⁸. L'un d'eux, Gabriel Sagard, décrit son expérience au milieu de cette nation et offre un récit intéressant sur le comportement des premiers religieux qu'accueille cette nation. Bien que cette congrégation ne soit pas rattachée à la Compagnie de Jésus, les premières impressions laissées par les missionnaires eurent un impact sur la manière dont les robes noires allaient envisager leur propre entreprise de conversion. Plusieurs indices permettent de se rendre compte que Gabriel Sagard et ses compagnons ont laissé une empreinte durable dans la mémoire des habitants. L'un des plus révélateurs, à notre sens, est la manière dont les prédicateurs vont se détacher peu à peu de l'hospitalité des autochtones. Dans un premier temps, les Hurons cherchent à intégrer ces étrangers à leur propre nation, à les assimiler à leur groupe :

Une des grandes et plus fâcheuses importunités qu'ils nous [donnèrent] au commencement de notre arrivée en leur pays, [était] leur continuelle poursuite et prières de nous marier⁷⁹.

Un tel comportement ne se retrouve pas dans les *Relations* et aucune lettre des Pères, entre 1634 et 1650, ne suggère que les Amérindiennes les demandèrent en mariage. Comment expliquer cela ? La réponse se trouve à nouveau dans *Le grand voyage au pays des Hurons* :

À la fin [de notre séjour], [...] ils ne nous importunèrent plus [avec le mariage]⁸⁰.

Ces deux courts extraits décrivent un changement dans le comportement des autochtones au contact des Pères sur la durée, ce qui montre qu'à la fin du séjour de Sagard, les Hurons avaient compris que le mode de vie des religieux différait du leur. De plus, l'absence de ce type de requête dans les lettres jésuites prouve que les récollets ont laissé leur empreinte dans la mémoire des Hurons. D'autres exemples vont dans ce sens, notamment le fait que lorsqu'ils débarquent en Huronie en 1634, les Pères ont la possibilité de se faire construire une cabane à l'écart de celles des Amérindiens⁸¹, alors que dans les années 1620, bâtir un logement spécialement pour les Européens était une nouveauté :

[Nous nous] résolûmes d'y bâtir un logement, pour prendre possession, au nom de Jésus Christ de ce pays [...]. [Nous] priâmes le Chef qu'ils nomment Garihoüa Androntia [...] de nous le permettre, ce qu'il fit, après avoir assemblé le Conseil des plus notables, et [écouté] leurs avis

⁷⁸ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1986, p. 6.

⁷⁹ Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 79.

⁸⁰ *Idem*, p. 79-80.

⁸¹ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, p. 97.

: et après qu'ils se furent efforcés de nous dissuader ce dessein, nous persuadant de prendre plutôt logement en leurs Cabanes pour y être mieux traités⁸².

Les récollets constituent donc une première image du missionnaire, avec ses comportements et ses capacités⁸³. Du reste, le lien entre jésuites et récollets est d'autant plus net lorsque l'on compare l'emplacement des lieux où Sagard et ses compagnons ont prêché la bonne parole (Figure 3) et ceux où se sont rendus les jésuites (Figure 4).

⁸² Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 48.

⁸³ Par « capacités », nous entendons les pouvoirs magiques qui lui sont attribués et dont les récollets ont fait usage au cours de leur prédication. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

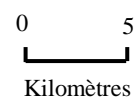
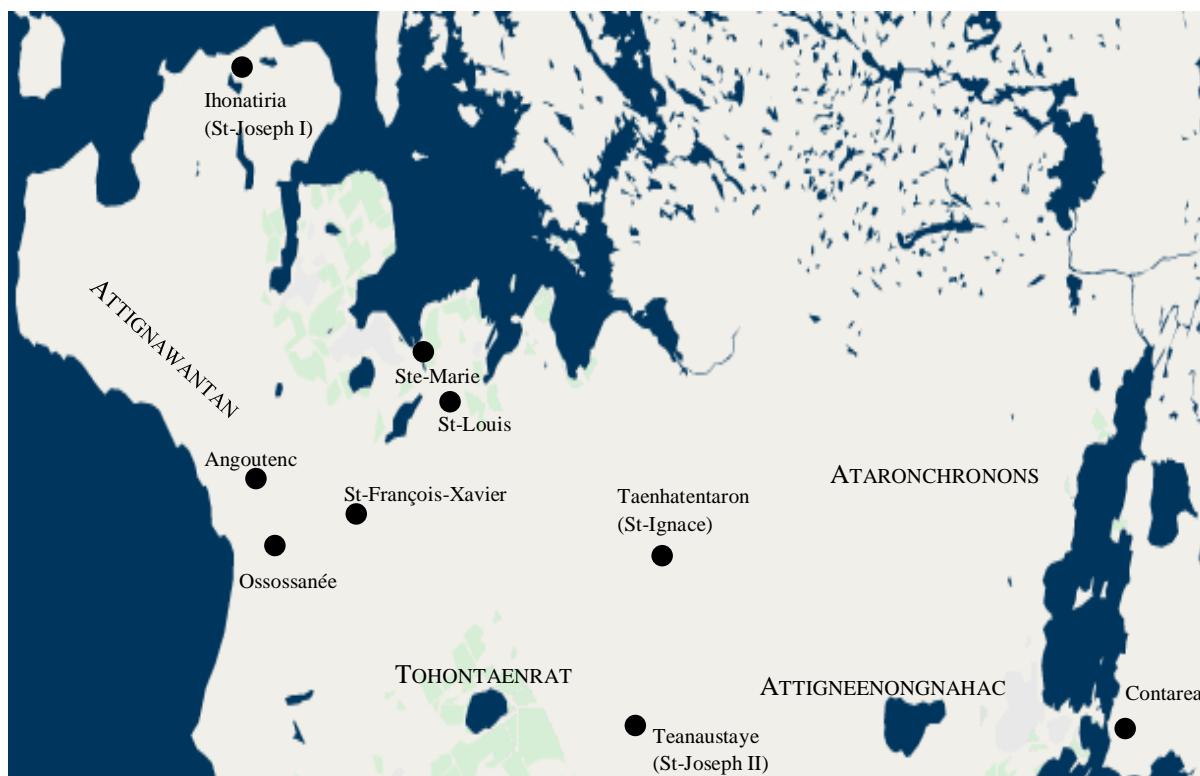
Figure 3 - Carte représentant la Huronie vers 1623



0 5
Kilomètres

Source : D'après Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic. op. cit.*, p. 392.

Figure 4 - Carte représentant la Huronie entre 1634 et 1650



Source : D'après Denys Delâge, *Le pays renversé*, op. cit., p. 418.

Bien que quelques noms diffèrent, on peut aisément se rendre compte que parmi les endroits où les récollets ont pu officier, se trouvent ceux qui devinrent les points d'ancrage du christianisme à l'époque des jésuites : Ihonitiara (nommé Toanché à l'époque de Sagard) et Ossossanée, surnommé le « bourg chrétien » à l'époque de Jean de Brébeuf⁸⁴. Ainsi, non seulement les récollets ont introduit une première image du missionnaire, mais ils ont également cherché à convertir les mêmes populations que les jésuites ont rencontré dix ans plus tard. L'héritage laissé par Sagard peut ainsi se transmettre à Brébeuf et à ses confrères.

Au final, lorsque les jésuites se dirigent vers la Huronie pour convertir les populations, ils jouissent d'un vaste ensemble d'expériences et d'héritages, auxquels ils se réfèrent et qui façonnent une certaine vision de l'Amérique et de l'entreprise de conversion en tant que telle.

Il est temps maintenant de présenter la société à laquelle ils se confrontent.

⁸⁴ Denys Delâge, *op. cit.*, p. 194.

Chapitre 2 - La société des « fermiers du Nord »

Lorsque les jésuites débarquent en Huronie pour fonder une mission en 1634, ils se retrouvent face à une société différente de celles des nomades montagnais ou algonquins. Leur sédentarité et leur agriculture constituent autant de caractéristiques spécifiques qui les rendent uniques par rapport aux autres peuples. Ainsi, après avoir défini les spécificités des jésuites, il faut se pencher sur la question des Hurons : comment appréhender cette société en relation directe avec les Français ? Pour quelles raisons ont-ils laissé les missionnaires pénétrer sur leur territoire ? Et surtout, quels rôles, politiques ou diplomatiques, attribuent-ils aux jésuites ? En effet, si la conversion est une affaire de religion, elle peut se doter d'une toute autre dimension qui transforme les prédicateurs en des agents politiques. Il ne faut pas oublier que les principaux soutiens financiers de l'ordre jésuite sont des membres de la Compagnie des Cent-Associés, soit les autorités coloniales. Afin de réussir à comprendre cette réalité, nous nous intéresserons aux liens qu'entretiennent les « fermiers du Nord » pour reprendre l'expression de Bruce Trigger⁸⁵, avec les autorités coloniales qui s'assurent de l'envoi des missionnaires en Huronie, tant sur un plan diplomatique qu'économique. Le but est de comprendre à quel point les rapports diplomatiques entre ces deux civilisations influencent la manière dont les jésuites sont traités et perçus, une fois débarqués au sein de cette confédération.

I. L'importance économique des tribus du Bas-Saint-Laurent

Avant de traiter de la conversion en tant que telle, il convient de définir la situation économique de la confédération huronne. Si les Français nouent des liens avec ce groupe iroquoien, ce n'est pas uniquement pour s'assurer un soutien militaire, mais bien pour profiter des ressources que les Amérindiens ont à offrir. Avant l'arrivée des Français, les Hurons occupent une position économique importante au Canada grâce à leur agriculture fortement développée, comme le décrit Champlain dans son récit de voyage :

[Ils] sèment grande quantité de blé d'Inde⁸⁶, qui y vient très beau, comme aussi des citrouilles⁸⁷.

⁸⁵ Bruce G. Trigger, *The Huron : Farmers of the North*, *op. cit.*.

⁸⁶ Le « blé d'Inde » désigne le maïs à l'époque.

⁸⁷ Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 519.

En effet, les autochtones entretiennent d'importantes relations entre eux avant même l'arrivée des colons. La culture du maïs constitue la base de leur alimentation ; il est produit en telle quantité que la Huronie constitue un véritable « grenier à blé » pour les groupes avec lesquels ils sont en contact⁸⁸. Les Algonquins, leurs partenaires économiques principaux à l'Est, échangeaient leurs poissons et quelques vêtements de fourrure contre les productions agricoles des Iroquoiens, tandis que ceux de l'Ouest, comme les Neutres ou les Tionontati, leur troquaient des peaux d'écureuil noir et de raton laveur provenant des Ériés ou encore des coquillages de la baie de Cheasapeake⁸⁹. Cependant, avant l'arrivée des Européens, il s'agissait surtout d'une économie de subsistance basée principalement sur l'échange de nourriture qui s'étendait sur l'ensemble du continent septentrional.

Malgré tout, quelques sites archéologiques, basés dans la vallée du Saint-Laurent, présentent des pièces de poterie de style huron dans des zones algonquines qui laissent présager que les relations économiques entre les peuples pouvaient avoir pour but l'échange d'outils ou d'objets provenant d'autres tribus⁹⁰. Du reste, Gabriel Sagard note dans son *Histoire du Canada* la chose suivante :

[D'un large filet de chanvre], les hommes en font leurs rets⁹¹, et seines⁹² pour la pêche, mais en telle quantité qu'ils en trafiquent encore à nos Montagnais, et en plusieurs Nations étrangères pour d'autres marchandises⁹³.

L'arrivée des Français dans les Basses-Terres du Saint-Laurent et la construction de sites de traites modifient durablement le rapport qu'entretiennent les Amérindiens avec leur écosystème. Les Wendats passent d'une logique de survie à une véritable exploitation de leurs ressources. La demande en fourrures, autrefois limitée à la nécessité de « passer l'hiver », décuple avec l'arrivée de ce nouveau partenaire économique. En échange, les autochtones achètent des outils en fer et des armes d'un genre nouveau que proposent les étrangers. Ceux-ci prennent rapidement une place importante dans le quotidien des Hurons au point de les retrouver dans les ossuaires iroquois comme celui d'Ossossanée avant même le début de la mission jésuite⁹⁴. Il s'agit donc d'un réseau économique et politique d'interdépendance entre les populations autochtones et les Européens. Les premiers souhaitent acquérir des outils plus

⁸⁸ Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 25.

⁸⁹ Bruce G. Trigger, *The Huron: Farmers of the North*, *op. cit.*, p. 42-43.

⁹⁰ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 170-171.

⁹¹ Le « ret » désigne le filet de pêche.

⁹² Le terme « seine » fait référence à un certain type de filet de pêche que l'on traite le long des plages.

⁹³ Gabriel Sagard, *Histoire du Canada*, Paris, Librairie Tross, 1866, p. 259.

⁹⁴ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 237.

performants pour faciliter leur quotidien et les seconds ont besoin des fourrures pour assurer la viabilité de la colonie auprès de la Couronne⁹⁵. La Huronie assure une place toute particulière dans ce commerce d'un genre nouveau qui requiert une importante quantité de produits à échanger dans les postes de traite. Comme nous l'avons mentionné, des produits en provenance de régions éloignées du Canada transitent par la Huronie. Ainsi, avant même l'arrivée des Français, la confédération sert de plateforme d'échange entre les nations, comme le note Champlain dans son journal :

Ils sont couverts de peaux de Cerfs, et Castor, qu'ils traitent avec les Algonquins, et Nippisiriens⁹⁶, pour du blé d'Inde, et [de la] farine⁹⁷.

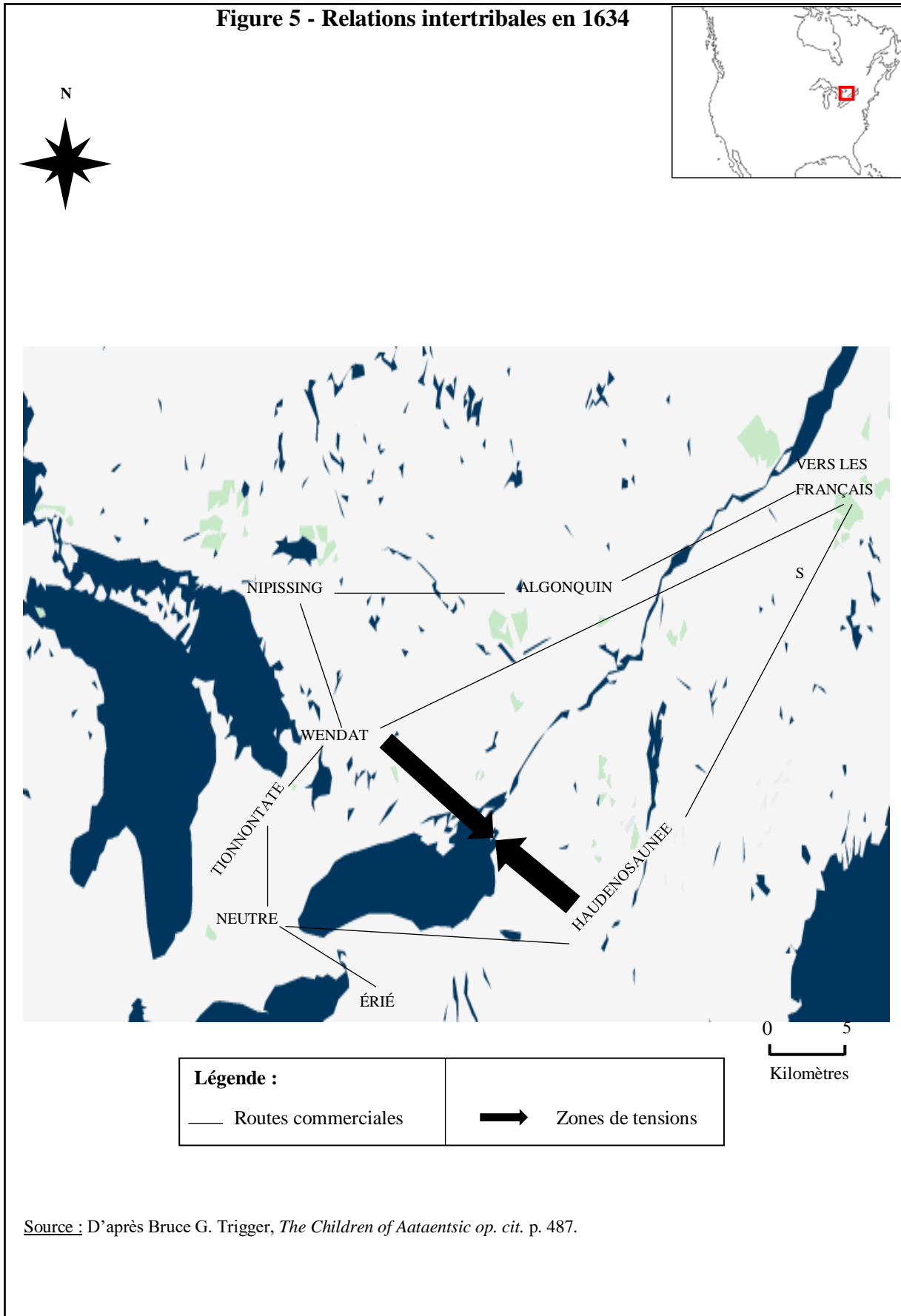
Le commerce européen contribue à renforcer son importance et consolider la place de ce peuple en tant que partenaire économique essentiel, aussi bien pour les étrangers que pour les peuples de l'Ouest, trop éloignés de Tadoussac ou de Québec pour venir y commercer. Les commerces de fourrures avec les Neutres deviennent alors plus importants et ce dans le but de subvenir aux demandes des Français et d'obtenir les objets que réclament les Amérindiens. Le nouveau commerce de la traite des fourrures va simplement s'appuyer sur les relations préexistantes entre autochtones pour pouvoir subsister, si bien qu'en 1634 les relations intertribales sont toujours similaires à celles qui existaient au milieu du XVI^e siècle (Figure 5).

⁹⁵ Nous ne mentionnons pas l'importance de la pêche dans les échanges commerciaux car les Hurons, contrairement aux Algonquins, n'ont joué qu'un rôle mineur dans ce commerce. Les sources se concentrent surtout sur l'importance que prend la confédération dans la traite des fourrures.

⁹⁶ Les Nippisiriens forment un peuple autochtone vivant autour du lac Nipissing et culturellement proche des Algonquins.

⁹⁷ Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 520.

Figure 5 - Relations intertribales en 1634



À partir de 1616, le commerce est florissant entre la France et la Huronie au point que, selon Bruce Trigger, il n'a jamais été interrompu jusqu'en 1628. Les Amérindiens se plaignaient fréquemment du fait que les Français ne possédaient jamais assez d'outils ou d'armes pour satisfaire leurs demandes⁹⁸. D'un point de vue matériel, ce lien de plus en plus étroit entre économie européenne et autochtone aboutit à une augmentation croissante du nombre d'objets présents dans les tombes et les ossuaires hurons. Du reste, on les retrouve en large quantité lors des fouilles archéologiques⁹⁹.

Ainsi, la position géographique de la Huronie et les relations intertribales qu'elle entretient avec les autres peuples lui assurent une place de choix dans le commerce de la traite des fourrures avec les Français. De plus, au vu des remarques que note Champlain concernant la situation économique de cette confédération, on peut en conclure que les Français ont rapidement compris l'intérêt de commercer avec les Hurons. Désormais, la question est de connaître la teneur des relations diplomatiques qui les unissent. Si nous avons déjà montré l'importance militaire de la Huronie et son implication commerciale, ce sont les traités diplomatiques qui permettent de faire le lien entre l'intérêt politique des autochtones et leur conversion.

II. Les relations diplomatiques entre la Huronie et la Nouvelle-France

Dès les origines de la mission, la Nouvelle-France et la Huronie ont des liens économiques et diplomatiques qui permettent la survivance des deux sociétés au Canada. Seulement, si les populations autochtones appliquent une logique de survie à leur mode de fonctionnement, il en est autrement pour les Européens qui ne souhaitent pas se contenter de quelques traités de paix. Dès les années 1610, les autorités coloniales vont chercher à transformer les mentalités des populations autochtones pour se faire des alliés fidèles plus prompts à échanger leurs ressources avec eux, voire les transformer en sujets de Sa Majesté. Pour cela, il faut transmettre la culture des colons aux Amérindiens, les « franciser » en quelque sorte. Parmi toutes les caractéristiques qui définissent la culture française, il en est une que l'on juge centrale : la religion chrétienne. On considère que la conversion des peuples offre la possibilité de transmettre des valeurs européennes pour modeler les sociétés à l'image des colons. La religion est envisagée comme

⁹⁸ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic, op. cit.*, p. 361.

⁹⁹ Kenneth E. Kidd, « The Excavation and Historical Identification of a Huron Ossuary », *American Antiquity*, vol. 18, N° 4, 1953, p. 367.

l'expression de certaines valeurs nationales et s'inscrit dans le projet de colonisation de la monarchie européenne¹⁰⁰. Dans le contexte de la Nouvelle-France, l'expression de tels sentiments se retrouve chez Samuel de Champlain qui, dès 1615, note dans son journal l'importance de transmettre la foi à ces « Barbares sans dieux » :

C'est une occasion pour accroître en nous le désir qu'avons [depuis] longtemps d'envoyer des peuplades et colonies par-delà, pour leur enseigner avec la connaissance de Dieu, la gloire et les triomphes de [Votre Majesté] de faire en sorte qu'avec la langue Française ils conçoivent aussi un cœur, et courage français, lequel ne respirera rien tant après la crainte de Dieu, que le désir qu'ils auront de vous servir¹⁰¹.

Les intentions de l'explorateur sont on ne peut plus claires et illustrent parfaitement ce que nous analysons plus haut : la religion catholique et la culture française ne font qu'un dans l'esprit des autorités coloniales. Samuel de Champlain n'est qu'un exemple parmi tant d'autres d'hommes politiques qui cherchent à tout prix à envoyer des religieux pour leur inculquer les préceptes du christianisme aux Amérindiens. C'est ainsi que les récollets puis les jésuites se rendent en Nouvelle-France sous la protection de la Compagnie des Cent-Associés. Les missionnaires doivent discipliner les Amérindiens et mettre en place des ponts entre les sociétés pour leur permettre de communiquer d'égal à égal en effaçant les différences culturelles. En somme, on peut dire que les prédicateurs doivent s'efforcer de façonner un *Middle Ground* pour le compte des autorités coloniales, pour reprendre l'expression de Richard White¹⁰².

Si cette nouvelle donnée nous aide à expliquer comment les Pères ont pu rejoindre la colonie, elle permet aussi de contextualiser leurs actions : le jésuite s'inscrit dans des relations diplomatiques et économiques ; il n'est pas seulement un agent religieux. Le missionnaire n'est pas simplement financé par la Compagnie des Cent-Associés ; il est un lien précieux entre les Français et les populations évangélisées. Le rapport entre les deux entités est tel qu'en 1632, lorsque Samuel de Champlain reprend contact avec les Hurons pour signer de nouveaux traités, il insiste sur la nécessité pour les autochtones d'accueillir les « robes noires » sous peine de perdre le soutien des Français¹⁰³. Les prédicateurs ne travaillent pas conjointement avec les autorités coloniales, mais ils doivent obéir à certaines de leurs directives. Cette réalité est d'autant plus perceptible dans les lettres des jésuites :

¹⁰⁰ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, op. cit., p. 23.

¹⁰¹ Samuel de Champlain, op. cit., p. 491.

¹⁰² Richard White, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis, 2009.

¹⁰³ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal, Boréal, 1990, p. 369.

Monsieur de Champlain et monsieur le Général du Plessis-Bochart nous obligèrent grandement l'année passée, exhortant les Hurons en plein conseil à embrasser la religion chrétienne et leur disant que c'était-là l'unique moyen, non seulement d'être un jour véritablement heureux dans le ciel, mais aussi de lier à l'avenir une très étroite amitié avec les François, lesquels en ce faisant viendraient volontiers en leur pays, se marieraient à leurs filles, leur apprendraient divers arts et métiers et les assisteraient contre leurs ennemis et que, s'ils voulaient amener quelques-uns de leurs enfants l'an prochain, qu'on les instruirait à Québec, que nos Pères en auraient un grand soin¹⁰⁴.

Comme on peut le constater, il est évident que la présence des jésuites en Huronie est motivée par la volonté de renforcer les liens entre les autochtones et les Français sous couvert « d'union » qui ne peut passer que par la conversion. La mission des Pères n'est donc pas seulement de nature pastorale ; elle est aussi politique. De plus, l'importance qu'accordent les gouverneurs aux jésuites se transmet aux Hurons, considérés eux-aussi comme des agents diplomatiques. L'image des évangélistes se dote d'une toute nouvelle dimension qui influe directement sur la manière d'envisager la mission en Huronie. Elle n'est à imputer ni aux récollets ni aux membres de la Compagnie de Jésus : il ne faut pas oublier que ces peuples n'ont jamais connu de prédicateurs avant l'arrivée des récollets dans leur région et ils cherchent à comprendre leur place dans la société européenne. Les rapports qu'entretiennent des « capitaines français », comme Champlain, avec ces mystérieux prédicateurs parlant de Paradis et d'Enfer permettent de connaître leur degré d'importance. Les Pères sont parfois traités davantage comme des agents politiques que comme des prédicateurs. Déjà dans les années 1620, Gabriel Sagard note une compréhension erronée du rôle du missionnaire :

Pour mon département et quartier, ils me donnèrent à moi seul, autant de place qu'en pouvait occuper un petit ménage [...]. Je remarquais particulièrement leur bonne affection, et comme ils désiraient de me contenter, et m'assister et servir avec toute l'honnêteté et respect dû à un grand Capitaine et chef de guerre, tel qu'ils me [considéraient]¹⁰⁵.

Outre le traitement réservé aux personnes d'importance, les missionnaires bénéficient d'un statut politique influent qui leur confère une grande respectabilité et, surtout, la capacité de se faire écouter et entendre. De plus, leur accueil est un facteur déterminant pour le maintien ou la rupture des accords avec les Français. Sans cette hospitalité, il serait impossible d'obtenir les précieux produits européens ou de maintenir le commerce de la traite. Le jésuite acquiert donc un rôle important, bien plus grand que celui dont il est investi en réalité, puisque le futur de la nation dépend du bon traitement qui lui est réservé. On peut alors aisément supposer que les

¹⁰⁴ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 314.

¹⁰⁵ Gabriel Sagard, *op. cit.* p. 45.

autochtones cherchent à attirer ses faveurs, et donc celles du gouverneur, en le traitant avec respect et en accédant à toutes ses requêtes. Ainsi, lorsque Jean de Brébeuf se réjouit de l'écoute attentive des Hurons en 1635, ce n'est pas parce que les autochtones sont gagnés par une ferveur religieuse mais simplement pour faire bonne figure auprès des envoyés des Français. De la même façon, si les habitants du village d'Ossossané sont moins prompts à vouloir accuser les jésuites d'être la cause de grandes épidémies dans les années suivantes¹⁰⁶, ce n'est pas parce qu'ils apprécient plus les Français que les Amérindiens des bourgs plus reculés, mais bien parce qu'il s'agit d'un haut-lieu de la traite des fourrures¹⁰⁷.

En somme, l'entreprise de conversion mettant en scène les jésuites et les Hurons se superpose aux traités économiques et politiques préexistants qui influent directement sur la manière dont les Amérindiens perçoivent les robes noires. Parce qu'ils sont montrés comme proches du pouvoir colonial, les récollets puis les jésuites ne purent se départir de ce rôle de « chefs de guerre français ». Ils furent dotés d'autres prérogatives comme celle d'intermédiaires entre les gouverneurs et les autochtones ou encore de fournisseurs d'armes et de denrées en cas de nécessité¹⁰⁸, au point même de minimiser leur rôle de prédicateurs. Ainsi, lorsque Jean de Brébeuf et ses confrères atteignent les rives du lac Huron, ils doivent suivre les directives d'acculturation demandées par la Compagnie des Cent-Associés et héritent d'un rôle spécifique qui les place au-dessus des simples marchands français, faisant d'eux la clé de voûte des relations franco-amérindiennes.

Nous avons observé les dimensions économiques et politiques qui unissent la société des fermiers du Nord et celle des Européens, ce qui explique dans quel contexte les jésuites ont pu accéder à la Huronie. Mais si l'on a décrit la manière dont les Natifs se comportent avec les étrangers, il reste à expliquer comment leur société fonctionne. Or, si l'imaginaire missionnaire et le contexte politique fournissent une première définition de la naissance de l'entreprise de conversion, la structure communautaire des autochtones est aussi déterminante pour fournir une analyse complète de la rencontre entre les deux mondes.

¹⁰⁶ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 135-136.

¹⁰⁷ Denys Delâge, *Le pays renversé*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁰⁸ Ce rôle de « protecteur des Amérindiens » est d'autant plus crucial lors des grandes famines qui suivent la perte des récoltes ou pendant une escarmouche face aux Iroquois.

III. La structure communautaire des autochtones en 1634

Au moment de l'arrivée des Français en 1634, la Huronie base l'ensemble de sa structure politique et économique sur les notions de clan, de famille et de liens entre les individus. Pour les Amérindiens, tout individu vivant sur leurs terres fait partie de ce système. Or, les jésuites dépêchés dans cette région du monde ont fait le choix de vivre parmi les Wendats, bien loin de la colonie française. Ils se retrouvent donc confrontés à la vie quotidienne de ces peuples et sont intégrés dans cette nouvelle structure communautaire. Par exemple, lorsque Jean de Brébeuf revient en Huronie en 1634, il est accueilli d'une manière bien particulière :

Quoi, Echom¹⁰⁹, mon neveu, mon frère, mon cousin, es-tu donc revenu ?¹¹⁰.

Deux choses sont intéressantes à noter dans ce court extrait : le surnom du Père et le système de parenté utilisés pour le qualifier. Pour le premier, Jean de Brébeuf n'est pas le seul à recevoir un nouveau nom. En effet, chaque jésuite, ou même chaque étranger qui se rend dans les villages se voit attribuer un surnom fondé sur ses compétences ou sur ses caractéristiques physiques. À titre d'exemple, Gabriel Sagard est connu sous le nom de Garihouanne qui signifie « Grand Chef », tandis que Jérôme Lalemant obtient le surnom de « Achiendassé », un nom dont on ignore la signification réelle, mais qui a servi ensuite à désigner tous ses successeurs au supérieurat¹¹¹. Si le but du surnom est de pouvoir rendre familiers les Pères qui pénètrent sur leur territoire, il ne faut pas minimiser leur capacité intégratrice. En effet, les surnoms permettent de donner une nouvelle identité aux Français en leur attribuant des termes issus de leur culture. Par le simple biais du nom, les Hurons reconnaissent une forme d'appartenance à leur communauté : lorsque Jean de Brébeuf reçoit le surnom d'Echom, il n'est plus un simple étranger, mais un membre à part entière de la communauté dont la fonction est de soigner. Bien que les missionnaires ne perçoivent pas leur surnom de cette manière, force est de constater que nul ne se sert de son nom d'origine en Huronie, si ce n'est dans les lettres envoyées entre missionnaires. « Jean de Brébeuf » demeure un nom étranger à la communauté ; il n'est d'usage que lorsque l'on s'adresse aux Européens. En Huronie, seul « Echom » compte, car Echom est membre de la Huronie, il se réfère à un mode de pensée amérindienne où les noms, en plus d'individualiser chacun, servent aussi à faire prévaloir une caractéristique propre à chaque

¹⁰⁹ Le terme « Echom » parfois écrit « Echon » est le surnom attribué à Jean de Brébeuf. Ce dernier signifie « plante médicinale » en lien avec l'activité de guérisseur du missionnaire.

¹¹⁰ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 93.

¹¹¹ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 366.

individu. Cette simple différence de perception constitue déjà, selon nous, une première forme d'intégration communautaire vis-à-vis des missionnaires.

Ensuite viennent les termes « frère », « neveu » et « cousin », qui font référence à une volonté d'intégration sociale bien plus affirmée encore que le surnom amérindien. Aucun des mots employés ci-dessus ne sont à prendre à la légère, car Jean de Brébeuf est considéré par l'ensemble du village qui l'accueille tantôt comme le frère de l'un ou le cousin de l'autre par son degré de rapprochement avec tel ou tel membre de la communauté. Pour comprendre ce rituel d'intégration, il faut savoir que dans la compréhension amérindienne d'une société, tous sont frères, cousins ou neveux, en fonction de l'âge des interlocuteurs et de leur degré d'empathie mutuelle. Les Hurons ne forment qu'une seule et même grande communauté comprise comme un clan étendu à l'ensemble des membres d'un ou plusieurs villages. Ainsi, lorsque Jean de Brébeuf est accueilli comme un « frère », ce n'est pas seulement parce qu'il est grandement apprécié par la communauté, mais parce qu'il est considéré comme un membre du clan à part entière. On peut supposer que cette incorporation est nécessaire pour les Hurons car, dans leur conception de la société, un étranger qui interagit avec le reste de la société amérindienne ne peut demeurer résolument à l'écart, il doit être associé. Ce ne sont pas des marchands qui ne sont que de passage et repartent une fois leurs négociations terminées, mais des individus qui vivent parmi eux sur une longue période de temps¹¹².

En d'autres termes, les autochtones imposent une réalité communautaire aux jésuites qui résident parmi eux. De plus, l'intégration des Pères ne se limite pas uniquement aux noms et à leur place dans la communauté ; elle passe aussi par leur logement. Lorsque Jean de Brébeuf atteint la Huronie en 1634, il ne bénéficie pas d'un lieu isolé, à l'écart des autochtones ; au contraire, il réside dans la maison-longue de Aouandoïé, un riche Huron¹¹³. Les prédicateurs ont vu cet accueil comme une marque d'hospitalité, car l'architecture de la maison-longue constitue l'expression même de l'intégration communautaire. En effet, ce type de foyer abrite en son sein entre huit et dix familles¹¹⁴. En d'autres termes, la maison-longue incarne à elle seule l'expression même du système communautaire huron où l'individualité est peu apparente. Et même lorsque les jésuites demandent à faire construire une cabane séparée du reste des autochtones, le modèle communautaire n'est pas réellement brisé puisque là aussi, il ne s'agit

¹¹² Le modèle d'intégration est aussi intéressant en ce sens où d'autres Français, comme Étienne Brûlé, furent envoyés en Huronie et adoptèrent parfaitement le mode de vie autochtone au point de porter leurs vêtements et de se comporter comme eux. On peut donc supposer que les Hurons appliquent aux jésuites le même traitement qu'ils ont offert aux truchements et premiers coureurs des bois.

¹¹³ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 93.

¹¹⁴ Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 40.

pas d'un habitat différencié, puisque les religieux continuent à vivre en communauté, à partager le même feu et les mêmes repas. Pour les autochtones, la cabane des Pères n'est rien d'autre qu'une maison-longue de plus bâtie au-milieu du village.

Ainsi, on peut se rendre compte avec une plus grande clarté de la manière dont les missionnaires ont été associés à la communauté huronne, aussi bien par l'octroi d'un nouveau nom que par la construction d'une cabane sur le modèle architectural iroquoien. Par cette assimilation, les jésuites purent observer de l'intérieur le fonctionnement communautaire des Hurons et décrire avec attention certains points pouvant favoriser les premières conversions des autochtones ou, au contraire, s'y opposer.

Le premier aspect qui choque les missionnaires est la sexualité amérindienne, un point qui a déjà été abordé par Sagard des années auparavant :

[Parmi les jeunes Hurons, ceux-ci] ont licence de s'adonner au mal si tôt qu'ils peuvent, et les jeunes filles de se prostituer si tôt qu'elles en sont capables, voire même les pères et mères sont souvent maquereaux de leurs propres filles¹¹⁵.

La sexualité prémaritale et le concubinage, ou *Asqua* en huron¹¹⁶, sont deux aspects de la vie des Amérindiens qui s'opposent à la mise en place d'une religion régie par le principe de virginité et de mariage occidental. Pour les Hurons, l'éducation sexuelle est essentielle pour les jeunes hommes et les jeunes femmes qui doivent découvrir les plaisirs de la chair avant de s'unir à un seul conjoint. Or, bien que les hommes s'entourent de nombreuses concubines, le mariage autochtone existe et il est monogame :

Je trouve dans leur mariage deux choses qui me plaisent fort : l'une qu'ils n'ont qu'une femme ; l'autre qu'ils ne se marient point à leurs parents en ligne directe ou collatérale, pour éloignés qu'ils puissent être¹¹⁷.

En d'autres termes, chez les Amérindiens la sexualité est bel et bien un apprentissage qui survient dès le plus jeune âge, mais c'est aussi une manière de renforcer les liens entre les membres de clans différents. En effet, chez les Hurons, les rapports sexuels ne pouvaient avoir lieu qu'entre personnes ayant moins de trois degrés de consanguinité¹¹⁸. De plus, les membres de la confédération iroquoienne ne pouvaient avoir de rapports qu'avec des personnes qu'ils pouvaient épouser, soit des Amérindiennes jugées dignes d'intérêt par les parents. Parmi les

¹¹⁵ Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 103.

¹¹⁸ Bruce G. Trigger, *The Huron: Farmers of the North*, *op. cit.*, p. 78

critères déterminants pour le choix d'un conjoint, les unions arrangées étaient courantes et cela dans le but de contracter des alliances pour maintenir des relations amicales entre les tribus de la confédération huronne¹¹⁹.

Si les « mariages diplomatiques », comme on pourrait les qualifier, ne relèvent pas directement des croyances religieuses, ils montrent un réseau d'alliances et de relations qui s'étendent à travers la nation huronne et même au-delà. L'attribution d'un surnom et la vie dans une maison-longue n'est qu'un processus d'intégration limité aux confins d'un village, alors que les alliances matrimoniales font survivre la confédération huronne. Chaque nation est liée à l'autre par l'existence de réseaux familiaux étendus. Avec un plus grand nombre de données, il serait possible de présenter un mariage reliant une femme issue des Attignawantan à l'Ouest et un homme provenant des Arendarhonon à l'Est pour unir ces deux tribus. Or, les missionnaires veulent interférer avec ce processus classique du mariage en le christianisant et, par conséquent, en influant sur les rapports entre les différents clans. L'intervention des missionnaires touche non seulement les liens d'amitié entre les nations, mais également la place des hommes et des femmes dans cette société. En effet, au cours de l'entreprise missionnaire, les Pères ont pu qualifier les mariages hurons d'« instables » :

La licence dans les mariages est si grande et la liberté de se quitter dès la moindre occasion tellement reçue pour loi fondamentale de ces peuples [...] ¹²⁰.

Chez les Amérindiens, il existe la possibilité de quitter son conjoint pour quelque raison que ce soit, ce qui déplaît fortement aux prédicateurs. Et la raison de l'existence d'un tel phénomène s'explique par la place qu'occupe la femme :

Si nous prenons femme, la première quinte qui la prendra, elle nous quittera là et partant, nous voilà réduit à une vie misérable, attendu que ce sont les femmes en notre pays qui sèment, qui plantent et qui cultivent la terre et qui nourrissent leurs maris ¹²¹.

Dans ce discours rapporté, le jeune séminariste Jean-Armand Andehoua décrit la femme huronne comme capable de l'abandonner quand elle le souhaite. Gilles Havard les décrit comme des « femmes maîtresses de leur corps »¹²², des Amérindiennes qui décident de leur propre sexualité, mais aussi du maintien ou non de leur propre mariage, ce qui contraste avec la

¹¹⁹ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 372.

¹²⁰ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 538.

¹²¹ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 117-118.

¹²² Gilles Havard, « Des femmes-sujets ? La question du consentement sexuel des Amérindiennes dans le contexte de la rencontre avec les Européens (XVII^e-XIX^e siècle) » dans Gilles Havard et Frédéric Laugrand, *op. cit.*, p. 321.

conception européenne de l'union matrimoniale. Toutefois, la « maîtrise de son propre corps » relève d'une réalité sociale plus large que celle de la survie du mariage. En réalité, la prédominance de la femme dans le couple est le reflet de son importance dans la société, car les Hurons ont une structure matrilineaire, dont les origines reposent sur la division sexuée du travail. Les hommes s'occupent du commerce des fourrures, de la chasse et de la pêche, c'est-à-dire des activités qui nécessitent de se déplacer sur de longues distances, et donc de s'absenter des villages. À l'inverse, les femmes demeurent dans les bourgs pour se consacrer aux travaux agricoles dans les champs à proximité et à l'éducation des enfants. Pour reprendre la théorie de Bruce Trigger sur l'origine de la matrilinearité, on peut dire que c'est l'absence des hommes dans les villages qui en favorisa l'émergence¹²³. On peut donc considérer que la capacité des femmes à se séparer de leurs époux n'est qu'un des droits octroyés aux Huronnes du fait des responsabilités qu'elles doivent assumer. La remise en cause de cette prérogative féminine risquerait d'ébranler l'ensemble des rapports qu'entretiennent les deux sexes voire le système de fonctionnement socio-économique basé sur une répartition sexuée des tâches.

L'importance de la femme dans la société huronne ne se limite pas à son travail, elle s'étend aussi au système de parenté qui relie les individus entre eux. Pour reprendre les mots de Jean-François Lozier : « la descendance au sein de cette société est matrilineaire, si bien qu'on considère qu'un individu appartient au même groupe que sa mère »¹²⁴. La centralité de la femme est telle que ce sont les hommes qui rejoignent la cabane familiale de leurs épouses après le mariage avec, à sa tête, une doyenne et non un doyen. En d'autres termes, remettre en cause l'aspect matrilineaire de la société huronne aurait des conséquences sur les relations qu'entretiennent les individus entre eux, mais aussi sur le rapport avec leurs ancêtres, puisque tous sont liés par des femmes.

Pour résumer, la structure communautaire, bien que fonctionnelle et régulée par des règles de vie précises, repose sur une pierre angulaire qui est la femme. C'est elle qui permet la persistance des liens qui unissent aussi bien les villages que les nations entre elles, ou encore la répartition des tâches. La question est de savoir comment les jésuites réagissent à ces pratiques bien éloignées des coutumes européennes. Pour réussir à comprendre cela, il faut avant tout s'intéresser à la raison de la venue des Pères, c'est-à-dire aux pratiques religieuses huronnes. Il faut réussir à déterminer le mode de fonctionnement des rites autochtones et la manière dont

¹²³ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, op. cit., p. 420.

¹²⁴ « descent was matrilineal, meaning that an individual was considered to belong to the same kin group as her or his mother ». Jean-François Lozier, *Flesh Reborn. The Saint-Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, p. 92.

les prédicateurs les perçoivent pour parvenir à analyser les changements que la confédération dans son ensemble va devoir affronter au contact du christianisme.

Chapitre 3 - La religion huronne

En 1619, Samuel de Champlain écrivait à propos des Hurons :

Au reste, ils ne reconnaissent aucune Divinité, ils n'adorent et ne croient en aucun Dieu, ni chose quelconque : ils vivent comme bêtes brutes¹²⁵.

Les explorateurs qui vivaient parmi les peuples iroquoiens réalisaient que ces derniers ignoraient tout de la religion : ils n'avaient pas de prêtres, pas de temples ou de rites conçus pour honorer un Dieu quelconque. Tout juste possédaient-ils quelques « superstitions », pour reprendre le terme de Jean de Brébeuf¹²⁶, que l'on peut assimiler à des croyances. Jusqu'à l'époque des jésuites, cette perception subsiste : les autochtones sont ignorants de tout précepte religieux. Pourtant, leur religion existe bel et bien et possède une structure cosmogonique, un ensemble de rituels conçus pour chaque situation et une conception de la vie après la mort transmise par la tradition orale. Le peuple iroquoien étant doté d'une pensée religieuse structurée, il faut l'analyser pour répondre à quelques questions essentielles : comment les Hurons appréhendent-ils les mystères de leur environnement ? Comment interprètent-ils ce que la raison ne peut expliquer ? Comment se perçoivent-ils et comment peuvent-ils interagir avec le monde qui les entoure ? De quelle manière les jésuites ont-ils appréhendé cette pensée religieuse si différente de la leur ? Si l'on est capable de répondre à l'ensemble de ces questions, alors on peut être en mesure de comprendre la pensée huronne, ou du moins concevoir leur conception religieuse du monde, ainsi que la manière dont les jésuites l'interprètent. En d'autres termes, il s'agit à la fois de définir la situation religieuse initiale des autochtones avant l'arrivée des Pères et de traiter de la première rencontre entre ces deux univers mentaux. Pour commencer, penchons-nous sur la façon dont les Amérindiens considèrent leur place dans l'univers.

I. Les esprits et les chamans

Comme tous les peuples, les Hurons ont cherché à comprendre le monde qui les entoure, à définir aussi bien leur environnement que leur place au sein de ce dernier. Parmi toutes les questions qu'ils ont tenté d'élucider, il en est une commune à tous les peuples : d'où venons-

¹²⁵ Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 574.

¹²⁶ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 104.

nous ? Et comme toutes les sociétés, les Hurons ont cherché une explication surnaturelle à leur existence en fondant un mythe des origines propre à leur société :

Ils disent qu'une certaine femme nommée [Aataentsic] est celle qui a fait la terre et les hommes. Ils lui baillent pour adjoint un certain appelé Iouskeha, qu'ils disent être son petit-fils, avec lequel elle gouverne le monde. Cet Iouskeha a soin des vivants et des choses qui concernent la vie et par conséquent ils disent qu'il est bon. [Aataentsic] a soin des âmes et parce qu'ils croient qu'elle fait mourir les hommes, ils disent qu'elle est méchante¹²⁷.

On peut définir par ce court extrait deux caractéristiques de la société huronne fondées sur leur cosmogonie :

La prédominance de la femme

Dans le mythe, la femme est symbolisée par la filiation ; une femme, Aataentsic, a bâti le monde. Son mari, quant à lui, n'est jamais nommé dans toutes les versions du mythe recensées par les prédicateurs ; il est simplement évoqué. Iouskeha, l'autre personnage masculin de la mythologie huronne, est le petit-fils d'Aataentsic. Il doit le respect à sa grand-mère et n'est pas son égal. Cela n'est pas sans rappeler la matrilinearité qui caractérise la société huronne et qui trouve son origine dans un mythe cosmogonique.

La dualité des deux esprits fondateurs

Par le biais de ces deux entités, les Hurons séparent le cycle de la vie en deux phases symbolisées par ces deux êtres : Iouskeha représente la vie sur terre et Aataentsic la vie dans l'au-delà, dans le monde des ancêtres. La présence d'adjectifs qualificatifs est révélatrice de la pensée huronne. On note que les Amérindiens ont une certaine crainte de la mort, rôle qu'accapare Aataentsic, et des mystères de l'au-delà. Pourquoi expriment-ils cette crainte ? Certainement parce que l'intégralité de la religion autochtone se fonde sur le maintien de la vie ; que ce soit au niveau des rites ou des croyances, l'objectif de chaque pratique religieuse est de soigner les malades ou de rétablir un certain équilibre dans leur environnement. De plus, leurs connaissances mettent davantage l'emphase sur la vie que sur la mort. Celle-ci possède un caractère malsain ou terrifiant qui est aux antipodes de leurs croyances. Cette ambivalence permet d'incarner tous les pans de la société en mettant en scène une famille composée d'une grand-mère et de son petit-fils. Par ce procédé, tous sont représentés : les femmes, les hommes, les enfants et les anciens.

¹²⁷ *Idem*, p. 102-103.

Un autre récit, plus long cette fois-ci, permet d'approfondir la pensée cosmogonique huronne :

Or pour commencer par ce qui est comme le fondement de leur croyance, la plupart se vantent de tirer leur origine du ciel [...]. Ils reconnaissent pour chef de leur nation une certaine femme qu'ils appellent Aataentsic, qui est disent-ils tombée du ciel. Car ils supposent que les cieus étaient longtemps auparavant cette merveille et ne sauraient vous dire ni quand, ni comment ces grands corps ont été tirés des abîmes du néant. [...] Ils ne s'accordent pas en la façon qu'arriva ceste chute si heureuse. Les uns disent qu'un jour qu'elle travaillait dans son champ, elle aperçut un ours ; son chien se mit à le poursuivre, et elle-même après. L'ours, se voyant pressé de près et ne cherchant qu'à esquiver les dents du chien, tomba par mégarde dans un trou. Le chien le suivit. Aataentsic, s'étant approchée de ce précipice, ne voyant ni l'ours, ni le chien [...], touchée de désespoir, s'y jeta aussi ; néanmoins, sa chute se trouva plus favorable qu'elle n'eut pensé ; car elle tomba ici-bas dans les eaux sans se blesser, quoi qu'elle fut enceinte ; après quoi, les eaux s'étant asséchées peu à peu, la terre parut et se rendit habitable [...]. Ils tiennent que Iouskeha est le soleil et Aataentsic la lune, et toutefois que leur cabane est située au bout de la terre, c'est-à-dire vers notre mer océane [...]. Au reste, ils s'estiment grandement obligés à ce personnage, car premièrement, au dire de quelques-uns [...], sans lui, nous n'aurions pas tant de belles rivières et tant de beaux lacs. Au commencement du monde, disent-ils, la terre était seiche et aride et toutes les eaux étaient ramassées sous l'aisselle d'une grosse grenouille, de sorte que Iouskeha ne pouvait avoir une goutte que par son entremise. Un jour, il se résolut de se délivrer lui et toute sa postérité de cette servitude et pour en venir à bout, il lui fit une incision sous l'aisselle, d'où les eaux sortirent en telle abondance qu'elles se répandirent par toute la terre et de là les fleuves, les lacs et les mers ont pris naissance [...]. Ils tiennent aussi que sans Iouskeha, leur chaudière ne pourrait bouillir et qu'il a appris de la tortue l'invention de faire du feu. [...] À les entendre, c'est Iouskeha qui leur donne le blé qu'ils mangent ; c'est lui qui le fait croître et le conduit à maturité ; s'ils voient leurs campagnes verdoyantes au printemps, s'ils recueillent de belles et plantureuses moissons et si leurs cabanes regorgent d'épis, ils n'en ont l'obligation qu'à Iouskeha. Je ne sais ce que Dieu nous garde ceste année, mais à entendre les bruits qui courent, nous sommes menacés tout de bon d'une grande stérilité. On a vu, dit-on, Iouskeha tout défait et maigre comme un squelette, avec un épi en sa main mal fourni ; d'autres ajoutent qu'il portait une jambe d'homme et la déchirait à belles dents. Tout cela, disent-ils, est une marque indubitable d'une fort mauvaise année¹²⁸.

À nouveau on retrouve des éléments que l'on a déjà présentés précédemment, comme la division entre Iouskeha et Aataentsic, symbolisés ici par le Soleil et la Lune. On peut supposer que cette séparation fait référence à une association d'idées avec d'un côté le Soleil/la vie et de l'autre la Lune/la mort. On souligne également le thème de la prédominance de la femme. En effet, c'est elle qui donne naissance au monde par sa chute, ou par un « plongeon cosmogonique »¹²⁹ dans les eaux, avant que son petit-fils ne lui insuffle la vie. L'extrait permet aussi d'approfondir nos connaissances sur les deux entités créatrices. Ainsi, on apprend que Iouskeha peut être assimilé à la notion de « prospérité », voire au concept plus général de « vie » formulé dans la citation antérieure. Lorsque cette prospérité cesse, les symboles utilisés pour qualifier Iouskeha sont des références directes au quotidien des Amérindiens : « l'épi mal

¹²⁸ *Ibidem*, 1636, p. 346-349.

¹²⁹ Mircea Éliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970, p. 109.

fourni » fait référence aux mauvaises récoltes tandis que la « jambe d'homme » qualifie les actes de cannibalisme qui surviennent parfois en cas de famine lorsque le maïs vient à manquer. Enfin, les Hurons font référence aux esprits qui vivent dans des cabanes éloignées des leurs, et qu'ils sont à même de voir. Ce récit fait allusion, comme nous le verrons plus loin, à la capacité de communiquer avec le domaine du surnaturel. Du reste, on peut pousser l'analyse plus loin en évoquant leur filiation : d'après les Hurons, Aataentsic et son petit-fils sont leurs ancêtres. Cela signifie donc qu'ils ont un pied dans le spirituel puisque la « Grand-Mère » provient du ciel où vivent les esprits. Ainsi, les Amérindiens possèdent une double-nature : physique, car ils sont des humains vivant dans le monde terrestre, et spirituelle car leurs ancêtres sont originaires de l'au-delà. En résumé, les mythes fondateurs, fondés sur le quotidien des autochtones, permettent d'affirmer la pérennité de leur modèle social et leurs origines. Les femmes s'occupent des terres agricoles, car Aataentsic le faisait avant même que leur peuple n'existe ; les hommes et les femmes n'accomplissent pas les mêmes tâches, car Iouskeha et sa grand-mère n'ont pas le même rôle ; ils cultivent le maïs grâce à l'action de leurs ancêtres. Il s'agit de la base spirituelle sur laquelle leur société est bâtie.

Après avoir traité de l'origine des Hurons, il convient de se focaliser sur leur environnement religieux. En effet, l'imaginaire autochtone est peuplé d'esprits, *oki*, avec lesquels il faut apprendre à vivre et communiquer :

Ils ont bien quelque respect à ces esprits, qu'ils appellent *Oki* ; mais ce mot *Oki*, signifie aussi bien un grand Diable, comme un grand Ange, un esprit furieux et démoniaque, comme un grand esprit, sage, savant ou inventif, qui fait ou sait quelque chose par-dessus le commun¹³⁰.

Si Gabriel Sagard tente ici de définir le concept d'*oki* avec une grille de lecture chrétienne, force est de constater qu'il s'agit d'une bonne définition de ce qu'est un « esprit » pour les Hurons. Ni bonne ni mauvaise, cette entité se caractérise par sa capacité à appréhender son environnement. Par exemple, un *oki* peut influencer sur le cours du fleuve tandis qu'un autre peut faire tomber la foudre. Chaque esprit peut manipuler un élément ou influencer une seule chose selon sa spécificité, si bien qu'il existe une multitude d'*oki* qui vivent de par le monde. Cependant, comme nous l'avons mentionné plus tôt, Iouskeha et Aataentsic sont des *okis* qui ont pris une apparence humaine. Cela signifie que les Amérindiens sont connectés avec les entités surnaturelles et peuvent, par conséquent, tenter de communiquer avec elles. Pour ce faire, ils s'adressent à l'apparence physique que certains *okis* ont adoptée dans leur monde. Un

¹³⁰ Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 106.

esprit peut s'incarner dans un rocher, dans un arbre ou même dans un cours d'eau s'il le désire. À l'inverse, si un Huron souhaite une protection pour lui-même et sa famille, par exemple, il peut faire une offrande à un esprit protecteur qui n'a pas d'incarnation physique. Lorsqu'un individu s'adresse à une de ces créatures, il peut demander plusieurs choses. Prenons pour exemple les cérémonies rendues à l'*oki* du ciel pour voir les différents comportements à adopter :

Ils s'adressent à la terre, aux rivières, aux lacs, aux rochers dangereux, mais surtout au ciel et croient que tout cela est animé et qu'il y réside quelque puissant démon. Ils ne se contentent pas de former de simples vœux, ils les accompagnent souvent d'une espèce de sacrifice. J'en ai remarqué de deux sortes. Les uns sont pour se les rendre propices et favorables ; les autres, pour les apaiser, quand ils en ont reçu selon qu'ils s'imaginent quelque disgrâce ou se persuadent avoir encouru leur ire et leur indignation. Voici les cérémonies qu'ils gardent en ces sacrifices. Ils jettent du pétun dans le feu et si c'est, par exemple, au ciel qu'ils s'adressent, ils disent : *Aronhiaté onné aonstaniouas taitenr* ; Ciel, voilà ce que je t'offre en sacrifice ; aie pitié de moi, assiste-moi. Si c'est pour impêtrer la santé : *taenguaens* ; guéris-moi¹³¹.

Dans ce court extrait se trouve l'essentiel des demandes faites aux esprits : soit on cherche à s'accaparer sa puissance, soit on se place sous sa protection en implorant une guérison¹³². Ce contact est rendu possible par l'utilisation de l'*orenda*, une « puissance spirituelle mystique », pour reprendre les termes de Marcel Mauss¹³³. Par ce biais, les Hurons parviennent à influencer sur leur environnement, à le contrôler. Le fait d'acquérir la puissance surnaturelle de ces entités est un gage de survie. Leur existence ne peut se passer de cette aide, au point que leur vie est rythmée par des rites rendus aux *okis*. En somme, la vie quotidienne est autant ancrée dans le monde physique que dans le monde des esprits. Néanmoins, cette relation n'est pas unilatérale et les esprits sont en mesure de communiquer avec les Hurons selon leur propre volonté. Par le biais des songes ou des maladies, ils sont en mesure de rejoindre le monde des vivants et d'agir sur leur vie. Comment la religion wendat justifie-t-elle cette introduction du spirituel dans le quotidien ? Parce que les *okis*, comme les humains, ont des besoins ; qu'il s'agisse de tabac, d'une fourrure ou d'un objet spécifique, ils transmettent leurs demandes aux vivants par ces deux moyens, car ils ne peuvent rejoindre le monde des hommes pour s'en emparer eux-mêmes. Mais contrairement aux humains, ils n'ont pas à passer par une série de rituels pour s'adresser

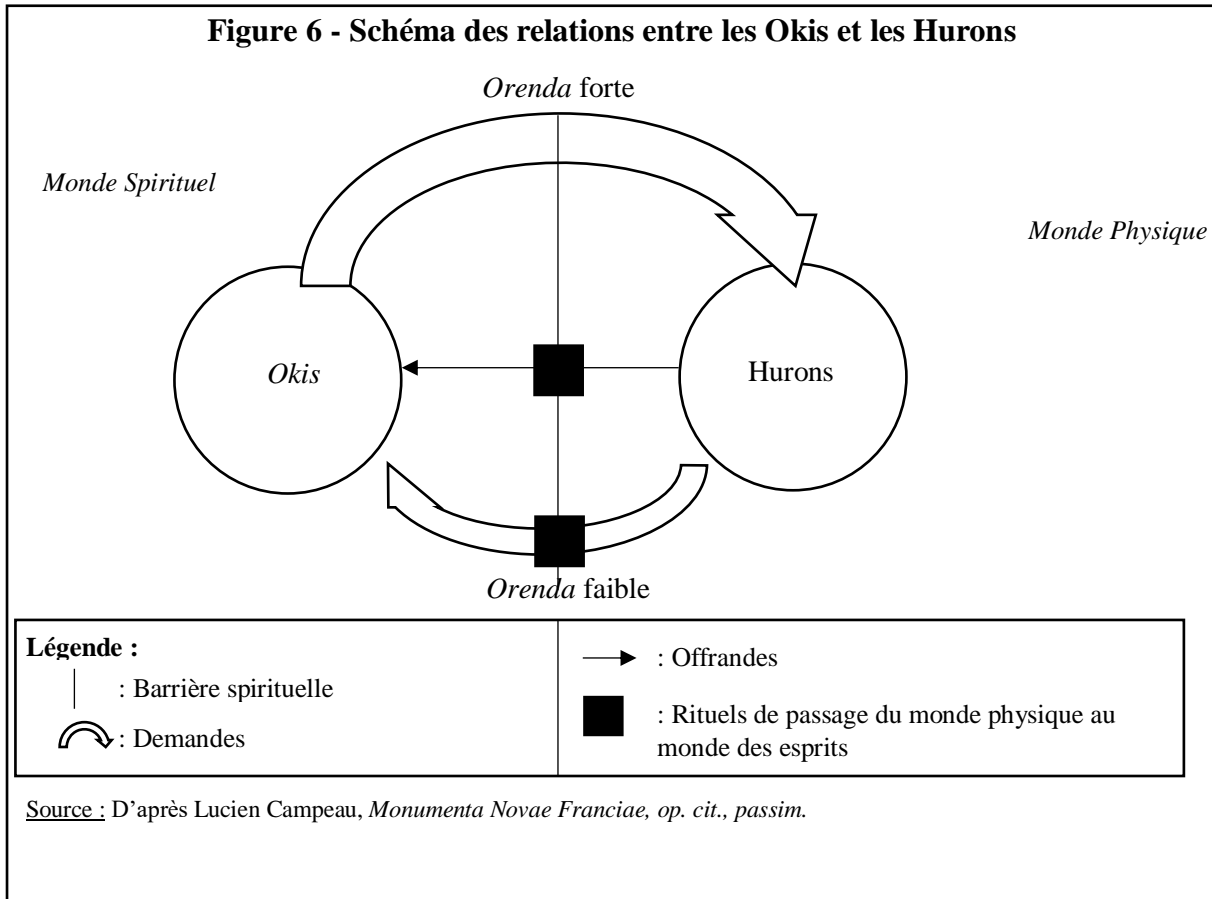
¹³¹ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 355-356.

¹³² Il est intéressant de noter que certains esprits sont parfois invoqués dans la mise en place d'une alliance avec d'autres tribus. Celui qui prête serment devant le Ciel agit pour que celui-ci témoigne de sa sincérité. Si quelqu'un manque à sa parole, les Amérindiens pensent que l'esprit du Ciel se fâchera et abattra son courroux sur ceux qui ont manqué à leur parole.

¹³³ Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 106.

à eux, ils le font naturellement grâce à leur *orenda* supérieure. Et c'est par le biais de rites spécifiques que les Hurons parviennent à contenter les demandes des *okis*.

En résumé, la relation qu'entretiennent les autochtones avec les esprits est fondée sur une forme de réciprocité : les Hurons ont besoin de ces entités surnaturelles pour leur survie et leur prospérité, tandis que les *okis* usent de leur puissance pour contraindre les hommes à leur faire des offrandes (Figure 6). Le monde physique et le monde spirituel s'entrecroisent constamment.



Toutefois, tous ne peuvent accéder de la même manière au monde des esprits et l'*orenda* est, par définition, un trait chamanique. Le chaman, cet être mystérieux et mystique, occupe une place particulière au sein de la société autochtone :

[Nos] pauvres Sauvages, pour remédier aux maladies ou blessures qui leur peuvent arriver, ont des Médecins et maîtres de cérémonies, qu'ils appellent *Oki*, auxquels ils croient fort, pour autant qu'ils sont grands Magiciens, grands Devins et Invokeurs de Diables : ils leur servent de Médecins et Chirurgiens, et portent toujours avec eux un plein sac d'herbes et de drogues pour [...] les malades : ils ont aussi un Apothicaire à la douzaine, qui les suit en queue avec ses drogues, et la Tortue qui sert à la chanterie, et ne sont point si simples qu'ils n'en sachent bien faire accroire au menu peuple par leurs impostures, pour se mettre en crédit, et avoir meilleure part aux festins et aux présents.

S'il y a quelque malade dans un village, on l'envoie aussi tôt querir. Il fait des invocations à son Démon, il souffle la partie dolente, il y fait des incisions, en suce le mauvais sang, et fait tout le reste de ses inventions, n'oubliant jamais, s'il le peut honnêtement, d'ordonner toujours, des festins et récréations pour premier appareil, afin de participer lui-même à la fête, puis s'en retourne avec ses présents. S'il est question d'avoir nouvelle des choses absentes, après avoir interrogé son Démon, il rend des oracles, mais ordinairement douteux, et bien souvent faux, mais aussi quelques fois véritables : car le Diable parmi ses mensonges, leur dit quelque vérité¹³⁴.

Ce court extrait livre une définition précise de ce qu'est le chaman. La première chose qui intrigue le lecteur à la lecture de ce passage, c'est le surnom que Sagard note pour les désigner : *oki*, terme qui fait référence aux esprits du monde autochtone. Comment se fait-il que l'on retrouve cette expression associée aux « médecins et maîtres de cérémonies » ? Pour répondre à cette question, il faut interroger les origines du chaman qui, contrairement aux autres Hurons, n'est pas simplement né d'un père et d'une mère. Un des sorciers wendats, Tonneraouanont, explique aux jésuites que ce n'est pas un homme mais un *oki* puissant qui a décidé de s'incarner dans le ventre d'une femme¹³⁵. De ce fait, il conserve les caractéristiques propres aux identités spirituelles : il possède de grandes connaissances, ici médicales, et peut manipuler certains éléments, voire « gagner l'appui des esprits et les mettre aux services des humains »¹³⁶. Grâce à son statut d'esprit incarné, il possède les capacités nécessaires pour soigner les maladies les plus graves ou accomplir les plus grands prodiges en utilisant son *orenda* particulière. Il faut rappeler que l'usage de la puissance mystique dans le soin d'une maladie est un combat : c'est la force du chaman qui lutte contre celle de l'esprit, qui la soumet à sa propre volonté pour réussir à la vaincre. Les rites de guérison employés par le reste de la communauté doivent servir à renforcer son *orenda* et à l'aider dans cette tâche. Enfin, il est honoré de la même manière que

¹³⁴ Gabriel Sagard, *op. cit.*, p. 120-121.

¹³⁵ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 716.

¹³⁶ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, N° 1, 1991, p. 58.

les entités ésotériques puisqu'il reçoit des présents et des offrandes pour ses propres bienfaits. En d'autres termes, le sorcier est un élément essentiel de la société huronne et de sa médecine puisque sans lui, les autochtones seraient incapables de survivre contre la puissance des éléments et des *okis*.

Ainsi, la religion wendat, contrairement à ce qu'affirmait Samuel de Champlain, est extrêmement structurée et très présente dans de nombreux aspects de la vie : elle entérine les rapports sociaux entre les individus, explique le fonctionnement du monde et permet d'interagir avec l'environnement pour mieux l'exploiter. Mais il ne s'agit que d'une description théorique du fait religieux. Il faut s'intéresser également aux rites pour comprendre comment les Amérindiens mettent en application leurs connaissances spirituelles.

II. Les rites religieux

On peut diviser l'ensemble des rituels religieux qui parsèment la culture huronne en deux sortes : les rites, ou les charmes, familiaux ou individuels, et les rites communautaires. Les premiers sont connus sous le nom d'*aaskwandiks* et désignent aussi bien une prière spécifique rendu à un *oki* qu'un talisman censé renfermer la puissance d'un esprit¹³⁷. Ce « sort »¹³⁸, doit les aider dans la chasse et la pêche jusqu'à ce que la magie s'affaiblisse. Il faut alors organiser une cérémonie et faire des offrandes pour solliciter la force de l'esprit. Ainsi, les autochtones n'empruntent que temporairement la puissance d'une entité ; ils ne l'obtiennent pas indéfiniment, contrairement au chaman. Ces mêmes charmes se transmettent de génération en génération, si bien que la connaissance des *okis* et de leurs pouvoirs fait partie intégrante du processus de formation des jeunes. Malgré tout, les sorts ne sont qu'une faible partie de la puissance spirituelle que les Hurons peuvent mettre à leur disposition. Pour réussir à obtenir une aide plus importante, les autochtones organisent des cérémonies communautaires. Il est possible de diviser les rites communautaires en deux grandes catégories : les cérémonies permettant d'obtenir la puissance des *okis* pour le bénéfice du village et les rituels de guérison.

Le premier cas est relativement large puisqu'une cérémonie peut avoir des fonctions différentes selon les besoins de la communauté : il peut s'agir de demander à un *oki* d'abattre sa foudre sur les Iroquois¹³⁹, ou bien d'obtenir l'assistance de l'esprit d'une rivière pour réaliser

¹³⁷ Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 120.

¹³⁸ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 439.

¹³⁹ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 757.

une pêche fructueuse¹⁴⁰. Les rituels sont multiples et s'adaptent aux besoins de la communauté selon une logique que nous pourrions qualifier de « minimaliste » en ce sens où une cérémonie n'est réalisée que si elle est nécessaire. En période de chasse par exemple, les autochtones peuvent requérir la puissance d'un esprit par le biais d'un rite, mais une fois la chasse terminée, cet *oki* n'est plus honoré parce qu'il n'est plus utile. Ainsi, plutôt que de suivre un calendrier précis de rites au cours de l'année, leurs rituels sont organisés selon les nécessités du quotidien. Pour ajouter encore à « l'adaptabilité » de la pensée religieuse huronne, on peut mentionner l'origine des différentes pratiques qu'ils respectent et suivent à la lettre. Pour ce faire, nous prenons en exemple la cérémonie dite du « mariage de la Seine »¹⁴¹, dont l'origine est connue à travers nos sources :

[À la suite d'une saison où le poisson fut peu abondant], les Algonquins là-dessus tiennent conseil et avisent que pour apaiser et donner satisfaction à la seine, il [fallait] présenter [à la Seine] des filles en si bas âge qu'il n'eut plus de sujet de se plaindre, et que pour [garantir sa] grande satisfaction, il [fallait en] présenter deux pour une. Ils le font donc en la manière que j'ay marqué ci-dessus dans un festin, et aussitôt leur pêche réussit à merveilles. Les Hurons, leurs voisins, n'en eurent pas plus tôt le vent que voilà une fête et solennité instituée, qui depuis a toujours duré et se célèbre tous les ans en cette même saison¹⁴².

Ce que montre cet extrait, c'est la capacité des Hurons à adopter de nouvelles pratiques ; parce que les Algonquins ont connu un soudain succès dans leur pêche, les Wendats incorporent cette nouvelle cérémonie en vue d'obtenir les mêmes résultats. On peut ainsi noter que la religion amérindienne possède une dimension « intégratrice » qui lui permet d'adopter de nouveaux rites, puisqu'il n'existe pas de règles ou de dogmes qui pourraient s'y opposer. Pour adopter une nouvelle pratique, il faut que les Hurons aient été témoins de résultats probants. De cet exemple, on peut déduire qu'une pratique exogène peut être admise si elle est utile et si elle apporte une plus-value au quotidien. Au cours de nos recherches, nous n'avons pas trouvé de pratique religieuse qui aurait pour but d'honorer des esprits sans rien attendre en retour. La pensée religieuse des Wendats se fonde sur un principe d'échange équitable : les hommes offrent des biens matériels aux esprits par le biais du rituel et, en contrepartie, ceux-ci leur accordent des bienfaits.

En ce qui concerne les rites de guérison, nous nous concentrerons sur les rites d'origine « spirituelle », par opposition aux cas de maladies naturelles qui sont soignées par la

¹⁴⁰ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 435-436.

¹⁴¹ La cérémonie du « mariage à la Seine » est un rituel visant à assurer une pêche fructueuse. Pour ce faire, deux jeunes filles vierges sont présentées à l'*oki* de la rivière ou du lac exploité par les autochtones. S'ensuit un rite où l'on marie les deux jeunes filles à l'esprit pour le contenter et garantir ses bienfaits.

¹⁴² Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 437.

consommation de plantes ou d'herbes médicinales. L'origine de ce mal provient souvent du songe. Si un individu tombe malade, un rêve lui révèle les conditions de sa guérison. Comme le formule Elizabeth Tooker : « l'une des croyances primaires des Hurons est que ce sont les désirs de l'âme qui causent le malheur et les maladies, et ces désirs sont fréquemment révélés au cours des songes »¹⁴³. Ce que l'ethnologue met en exergue, c'est que la cause des maladies relève du domaine spirituel. Les besoins qui sont révélés dans un songe peuvent être ceux de l'âme ou ceux d'un *oki* qui a pris possession d'un corps et exprime ses désirs à travers le rêve de l'individu en question. Le déséquilibre dans le monde des esprits entraîne un impact direct sur le monde physique. Le but des cérémonies et des différents rituels est de rétablir l'équilibre. Voyons comment cela se traduit dans les faits :

L'aoutaerohi est un remède qui n'est que pour une certaine sorte de maladie, qu'ils appellent aussi *aoutaerohi*, du nom d'un petit démon gros comme le poing, qu'ils disent être dans le corps du malade et surtout dans la partie qui lui fait mal. Ils reconnaissent qu'ils sont malades de cette maladie par le moyen d'un songe ou par l'entremise de quelque sorcier. [...] Or pour chasser ce démon, ils font des festins qu'ils accompagnent de quelques chansons, que fort peu savent bien chanter¹⁴⁴.

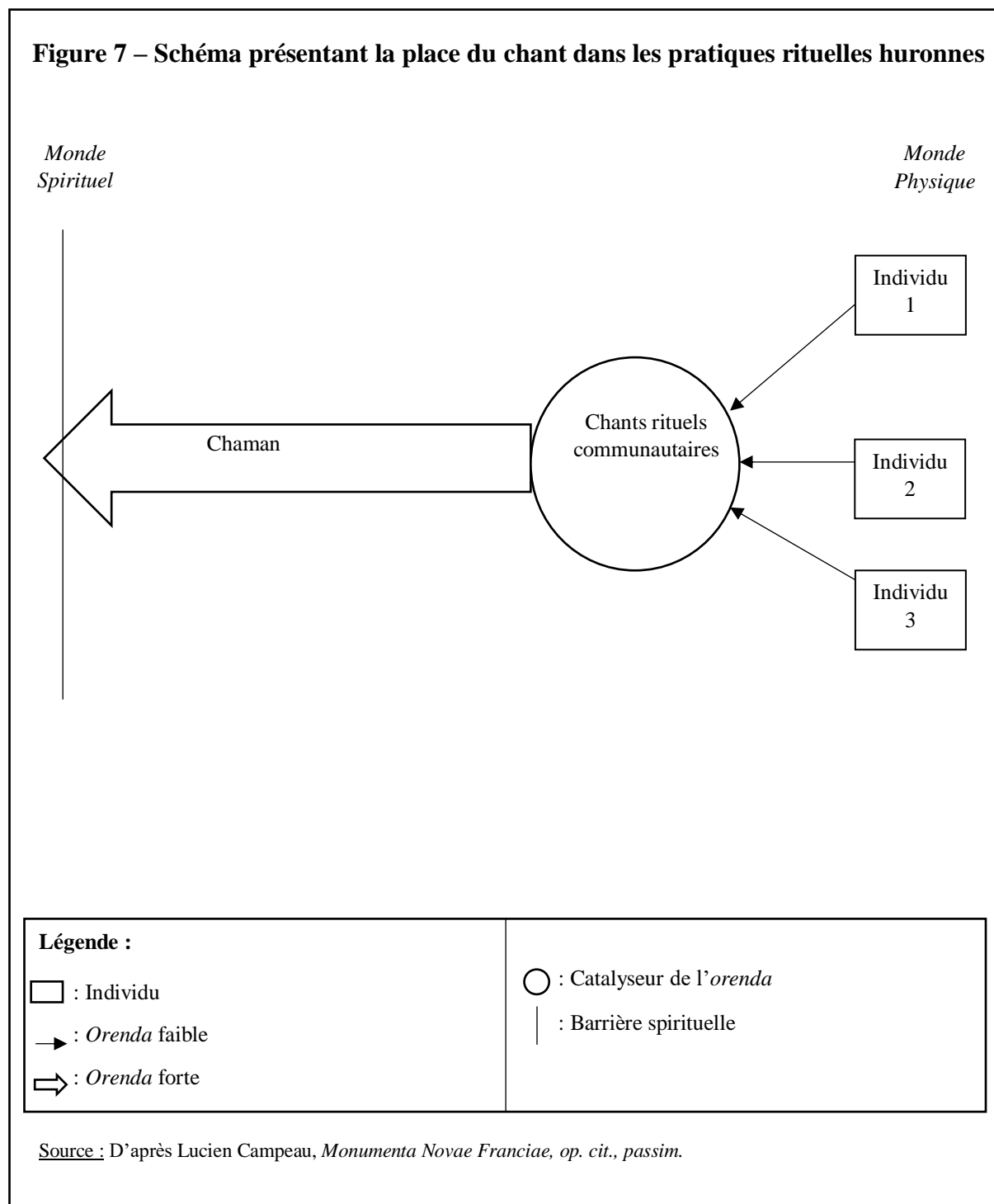
Dans cet exemple, le songe est essentiel, puisque c'est par ce biais que les symptômes sont connus. Une bonne interprétation du rêve est primordiale. Les conclusions qu'en retient le chaman ou la personne concernée permettent de formuler un « diagnostic » et de trouver un moyen de guérison. Généralement, les dispositifs employés impliquent ce que note le jésuite : des festins et des chants. Ces deux pratiques sont d'abord communautaires, ce qui signifie que chaque personne a pour devoir de festoyer et de danser avec les autres, sans quoi le rite de guérison risque d'échouer. On suppose que l'aspect est déterminé, à nouveau, par le concept d'*orenda*. D'après Marcel Mauss, lors des rites, la voix et le son constituent l'expression de la puissance mystique des Hurons¹⁴⁵. On peut en conclure qu'une multitude de voix, incarnées dans des chants ou de la musique, produisent une forte *orenda*, permettant de soigner le malade. Pour reprendre les mots de Caroline Humphrey et Urgunge Onon qui traitent d'une pratique similaire chez les Mongols : « les refrains, qui devaient être répétés par des assistants compétents dirigeant l'ensemble de l'audience, étaient essentiels pour accroître la puissance

¹⁴³ « One of the basics beliefs of the Huron was that the desires of the soul could cause illnesses and misfortune and were often revealed in dreams ». Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁴ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 363.

¹⁴⁵ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 107.

mystique du chaman »¹⁴⁶. La coopération entre les individus dirigés par un chaman est donc un élément essentiel pour permettre la guérison du malade (Figure 7).



¹⁴⁶« The refrains, which had to be repeated by competent assistants leading the whole audience, were essential to raise the shaman's soul energy ». Caroline Humphrey, Urgunge Onon, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 234

Il faut enfin souligner la dimension matérielle de ces cérémonies. Pour ce faire, nous aimerions prendre comme exemple la cérémonie dite de l'*ononhouaroia* qui illustre bien cette caractéristique :

[La malade] retourne en sa cabane et, aussitôt qu'elle y est arrivée, la voilà par terre avec un tournoiement de teste et une contraction de nerfs qui fit juger qu'elle était malade d'une maladie dont le remède est une cérémonie qui en la langue de nos barbares s'appelle « *ononhouaroia* », ou tournoiement de teste, mot pris du premier symptôme de ceste maladie ou plutôt belle superstition. La malade fût confirmée en ceste créance, ne voyant en songe qu'allées et venues et clameurs par sa cabane, ce qui la fit résoudre de demander au public qu'on lui célébrât cette fête [...]. On vient donc de sa part en faire la proposition aux capitaines, qui aussitôt assemblent le conseil, où il fut déclaré que ceste affaire était une de celles qui fussent des plus importantes pour le bien du pays et qu'il fallait bien se donner de garde de manquer en telle occasion de donner tout contentement et satisfaction à la malade. Le lendemain matin, on publie l'affaire par le bourg et exhorte-t-on puissamment qu'on eut à aller promptement quérir la malade et à se préparer à la fête. On y court plutôt que d'y aller, de sorte que sur le midi la voilà qu'elle arrive, ou plutôt qu'on la porte sur les épaules, dans une certaine espèce de hotte, avec un convoi de vingt-cinq ou trente personnes qui [chantaient] [...]. [On] lui envoya deux hommes et deux filles [...] pour apprendre de sa propre bouche ses désirs et ce qu'il lui fallut pour sa guérison. Aussitôt proposé, aussitôt exécuté [...]. Les députés donc déclarèrent vingt-deux présents qu'elle désirait qu'on lui fit, qui étaient ceux que [l'*oki*] lui avait spécifié en son apparition [...]. L'un était six chiens d'une certaine façon et couleur. Un autre était cinquante pains de [tabac]. Un autre, un grand canot [...]. Le rapport fait par les députés, les capitaines se mettent à exhorter tout le monde de satisfaire promptement aux désirs de la malade, leur représentant et inculquant sans cesse l'importance d'une telle affaire. On s'y échauffe de la sorte que, devant que nos Pères fussent sortis de l'assemblée, on avait déjà fourni quinze de ces présents [...].

S'ensuit le dernier présent de la part du public, qui consiste à [fournir] et combler le dernier désir de la malade par-dessus ce que celui des particuliers qui l'aura deviné aura pu donner. Et là se termine la cérémonie [...]. [Cette] pauvre malheureuse s'est trouvée après la fête plus soulagée de beaucoup qu'auparavant, quoiqu'elle ne fut pas entièrement libre et délivrée de son mal, ce qui est attribué par les sauvages à l'ordinaire au défaut et manquement de quelque circonstance et perfection de la cérémonie : ce qui entretient ces peuples dans les frayeurs continuelles et applications si exactes aux formes et particularités de leurs cérémonies¹⁴⁷.

Outre le fait que la cérémonie confirme la perception de la religion autochtone, cette procession permet de voir l'importance des offrandes et des dons matériels issus de l'interprétation des songes. Tous doivent y participer ; chacun apporte un présent précieux pour tenter de satisfaire la malade, car on considère qu'il s'agit d'une maladie de l'âme. Les présents doivent apaiser sa peine et rétablir l'équilibre dans son esprit pour permettre, dans un don ultime, de chasser la maladie hors de son corps. Outre les chants et les danses, les objets servent aussi de catalyseurs de l'*orenda* de la communauté. Toute cette puissance mystique est ensuite transmise à l'âme du malade ou à l'*oki* qui le possède. Par cet exemple, on remarque l'importance que prend la maladie chez les Hurons. La malade occupe l'attention de tous et sa guérison devient une

¹⁴⁷ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 425-432.

priorité du fait du caractère exceptionnel du mal. Si l'un des membres du groupe ne participe pas à la cérémonie ou si elle n'est pas respectée, la guérison ne peut aboutir. Dans le cas de la « patiente » évoquée plus haut, si elle n'a pas pu être guérie, c'est à cause du manque de respect des coutumes. Ce qui est intéressant ici, c'est la responsabilité des autochtones : si un rite curatif échoue, l'ensemble de la communauté se blâme pour son échec. Ainsi, les rituels de guérison sont fondamentaux et constituent la base de la médecine huronne.

Pour résumer, les rites, familiaux ou communautaires, permettent d'obtenir la puissance des *okis* et de soigner une maladie spirituelle grâce aux conseils du chaman. Ces rites sont ancrés dans le spirituel comme dans le monde physique ; ils ont pour origine un songe qui informe des symptômes et du traitement à suivre. La guérison passe par des chants et des danses qui doivent matérialiser et renforcer l'*orenda* de la communauté. Mais ces rites impliquent des festins et des présents, soit des offrandes en vue d'obtenir les bienfaits des esprits qui, en échange, contribuent à la guérison. Ainsi, les rituels suivent une mécanique générale précise qui s'appuie sur l'aspect communautaire de la société et visent à maintenir l'équilibre entre le monde physique et le monde spirituel. Il reste à aborder les conceptions huronnes relatives à la mort.

III. La mort chez les Hurons

Avant d'évoquer les rites funéraires, il faut exposer la conception de l'imaginaire mortuaire chez les Wendats. Chez les Hurons, le concept d'âme existe, ainsi qu'en témoignent les *Relations* :

C'est un plaisir de les entendre parler des âmes [...]. Ils lui donnent divers noms, selon ses divers états ou diverses opérations. [Si] elle anime seulement le corps et lui donne la vie, ils l'appellent *khiondhecoui*; [si] elle est raisonnable, *oki andaérandi*, semblable à un [esprit], qui contrefait [l'esprit]; [si] elle pense et délibère sur quelque chose, ils l'appellent *endionrra* et *gonennoncouat*; [si] elle se porte d'affection vers quelque objet, d'où vient qu'ils disent souvent: « *ondayee ihaton onennoncouat* » ; voilà ce que le cœur me dit, voilà ce que mon appétit désire. Maintenant, si elle est séparée du corps, ils l'appellent *esken*, et les os mêmes des morts *atiskan*. A mon avis, sur cette fausse persuasion qu'ils ont que l'âme y demeure en quelque façon attachée quelque temps après la mort, au moins qu'elle n'en est pas beaucoup éloignée, ils se la figurent divisible et vous auriez toutes les peines du monde à leur faire croire que notre âme est toute entière en toutes les parties de notre corps ; ils lui donnent même une teste, des bras, des jambes, en un mot un corps¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 350-351.

Selon les Hurons, l'âme est la partie spirituelle de chaque être humain, tandis que le corps est son enveloppe physique, d'où la présence du terme *oki* dans l'une des définitions. Il existe cinq dispositions de l'âme en fonction des situations, si bien que « âme » et « raison » se confondent. À la mort d'un individu, l'âme, *esken*, se sépare quasi intégralement de son enveloppe charnelle ; toutefois, une partie demeure dans les os (*atiskan*). Une fois séparé du corps, *esken* est censé rejoindre Aataentsic dans ce que l'on nomme le « Village des âmes », tandis que l'*atiskan* demeure sur terre, et ce même après le décès. Dans ce cas-là, trois interrogations s'imposent : comment s'assurer que l'âme trouve le chemin du village de l'au-delà ? Et qu'en est-il de l'*atiskan* ? Existe-t-il des cérémonies spécifiques pour la libérer ou demeure-t-elle sur terre ?

Pour ce qui est du concept de l'*esken*, la réponse est assez simple. Certes, les Hurons n'apprécient guère la mort, mais cela ne veut pas dire qu'ils n'y soient pas préparés. Ainsi, il existe des récits transmis oralement qui véhiculent les connaissances nécessaires pour que tous soient capables de rejoindre le « Village des morts » en empruntant le « chemin des âmes », *atiskan andahatey*¹⁴⁹. Étant donné que « raison » et « âme » ne font qu'un, les connaissances transmises au cours de la vie sont utilisées après la mort pour rejoindre le « Village des âmes ». En revanche, la notion d'*atiskan* est plus complexe. Selon leurs croyances, les Wendats pensent que malgré les cérémonies des premières funérailles, une partie de l'âme des défunts continue d'errer parmi eux avant de passer complètement dans l'au-delà lors de la cérémonie des secondes funérailles.

En réalité, la cérémonie funéraire est souvent préparée avant la mort de l'individu. Lorsqu'une personne sent sa mort approcher, il organise ce qu'on appelle un « festin d'adieux ». Les proches de la famille du futur défunt et ses amis viennent festoyer une dernière fois avec lui avant son trépas. Trois jours après son décès, il est enveloppé dans une peau de castor avant d'être amené dans un cimetière à l'écart du village¹⁵⁰. Son cadavre est ensuite déposé en plein air, dans un réceptacle fermé fait de bois et d'écorces, soutenu par quatre poteaux de trois mètres de haut dans lequel il va lentement se décomposer¹⁵¹ (Figure 8).

¹⁴⁹ Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 140.

¹⁵⁰ Bruce G. Trigger, *The Huron. Farmers of the North*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁵¹ Erik R. Seeman, *op. cit.*, p. 22.

Figure 8 - Funérailles wendates



Source : Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, Québec, Georges-Étienne Desbarats, 1870, p. 587.

C'est alors qu'à lieu le second festin en mémoire du mort¹⁵². Ainsi s'achèvent les premières funérailles qui ne représentent qu'une des trois phases du processus funéraire.

Après avoir été brusquement séparé du monde des vivants, le mort doit encore intégrer la communauté des ancêtres. Il lui reste à accomplir ce que l'anthropologue Robert Hertz nomme la période intermédiaire avant de pouvoir quitter la terre lors de la cérémonie finale des

¹⁵² Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 390.

secondes funérailles¹⁵³. Dans ce modèle, les vivants ont aussi leur place ; après le décès d'un de leurs proches, les individus sont séparés de leur communauté durant une période de deuil :

Les funérailles faites, le deuil ne cesse pas ; la femme le continue toute l'année pour le mary et le mary pour la femme ; mais le grand deuil proprement ne dure que dix jours. Pendant ce temps, ils demeurent couchés sur leurs nattes et enveloppez dans leurs robes, la face contre terre, sans parler ni répondre que « *Couay* »¹⁵⁴ à ceux qui les viennent visiter. Ils ne se chauffent point, même en hiver ; ils mangent froid ; ils ne vont point aux festins, ne sortent que la nuit pour leurs nécessitez ; ils se font couper au derrière de la tête une poignée de cheveux et disent que ce n'est pas sans grande douleur, principalement quand le mary pratique cette cérémonie à l'occasion de la mort de sa femme, ou la femme à l'occasion de la mort du mari. Voilà pour ce qui est du grand deuil.

Le petit deuil dure toute l'année. Quand ils veulent visiter, ils ne saluent point et ne disent point « *Couay* ». Ils ne se graissent point les cheveux : les femmes néanmoins le font, quand leurs mères le leur commandent, qui ont en leur disposition leur chevelure et mêmes leurs personnes¹⁵⁵.

Dans cet extrait, on peut percevoir avec acuité la mise à l'écart des personnes endeuillées, et ce à plusieurs niveaux. Du point de vue topographique, leur espace est confiné à celui de leurs cabanes ; elles sont alors isolées physiquement du reste de la société. De plus, une personne en deuil a une attitude bien particulière. En effet, si l'individu est un proche du défunt, il se tient face contre terre, symboliquement fermé au reste de la société. Il adopte un comportement bien différent de celui de la communauté. Pour signifier socialement leur deuil, les personnes ne se lavent plus, ne participent plus aux festins, ni aux danses. Et même après la fin du grand deuil, il demeure une certaine distance entre les endeuillés et le reste de la société. Selon Robert Hertz, ces pratiques s'expliquent par le lien qu'entretenait la personne avec le défunt. À cause de sa proximité, l'individu endeuillé est assimilé au domaine de la mort. Par conséquent, une sorte d'exclusion pèse sur lui le temps que la période intermédiaire s'achève et que surviennent les secondes funérailles¹⁵⁶.

La période des secondes funérailles intervient à des moments variables. En effet, la « Fête des morts » est organisée tous les dix ans environ¹⁵⁷. Ce temps d'attente permet au corps de se décomposer suffisamment pour pouvoir ensuite ne prélever que ses ossements :

¹⁵³ Robert Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort » dans Robert Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Chicoutimi, Presses Universitaires de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2003, p. 3. [http://classiques.uqac.ca/classiques/hertz_robert/socio_religieuse_folklore/socio_religieuse_.html]

¹⁵⁴ Je n'ai pas trouvé de traduction exacte de ce terme dans les lettres jésuites ni dans le dictionnaire huron-français de Gabriel Sagard, certainement à cause d'une mauvaise compréhension phonétique de l'auteur. En revanche, d'après le dictionnaire huron-français mis en ligne par le Centre de Développement de la Formation et de la Main-d'œuvre Huron-Wendat (CDFM Huron-Wendat), il semblerait qu'il s'agisse du terme *kwe* signifiant « salutations ». [<http://languewendat.com/dict/detail.php?tag=3-prt-0014>]

¹⁵⁵ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 391.

¹⁵⁶ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁷ Bruce G. Trigger, *The Huron. Farmers of the North*, *op. cit.*, p. 126.

[Au moment de la Fête des Morts], chacun s'en retourne à son Village, et [tous] prennent tous les ossements des défunts, qu'ils nettoient, et rendent fort nets, et les gardent soigneusement, encore qu'ils sentent comme des corps fraîchement enterrés : ce fait, tous les parents, et amis des défunts, prennent lesdits os avec leurs colliers, fourrures, haches, chaudières, et autres choses qu'ils estiment de valeur, avec quantité de vivres qu'ils portent au lieu destiné, et étant tous assemblés, ils mettent les vivres en un lieu, où ceux de ce village en ordonnent, faisant des festins, et danses continuelles l'espace de dix jours que dure la fête, et pendant [celle-ci] les autres nations de toutes parts y abordent, pour voir cette fête, et les cérémonies qui s'y font, et qui sont de grands frais entre eux. Or par le moyen de ces cérémonies, comme danses, festins, et assemblées ainsi faites, ils contractent une nouvelle amitié entre eux, disant que les os de leurs parents, et amis, sont pour être mis tous ensemble, posant une figure, que tout ainsi que leurs os sont assemblés et unis en un même lieu, ainsi aussi que durant leur vie ils doivent être unis en une amitié, et concorde, comme parents, et amis, sans s'en pouvoir séparer. Ces os des uns et des autres parents et amis, étant ainsi mêlés ensemble, font plusieurs discours sur ce sujet, puis après quelques mines, ou façons de faire, ils font une grande fosse de dix toises en carré, dans laquelle ils mettent ces dits os avec les colliers, chaînes de porcelaines, haches, [marmites], lames d'épées, couteaux, et autres bagatelles, lesquelles néanmoins ne sont pas de petite valeur parmi eux, et couvrent le tout de terre, y mettant plusieurs grosses pièces de bois, avec quantité de piliers qu'ils mettent à l'entour, faisant une couverture sur [ceux-ci]. Voilà la façon dont ils usent, pour les morts, c'est la plus grande cérémonie qu'ils aient entre eux¹⁵⁸.

Plusieurs éléments présentés dans cet extrait permettent de mieux comprendre les cérémonies funéraires huronnes. Dans un premier temps, il faut se poser la question du traitement du cadavre. Chez les Hurons, au moment de la Fête des Morts, les ossements les plus anciens sont dépouillés du reste de leurs chairs et nettoyés avec la plus grande attention. Ils sont préparés pour les secondes funérailles. Ainsi, ce qui représentait autrefois une source de dégoût et de répulsion est désormais traité avec respect. On peut aisément supposer que le but d'une telle pratique est de retirer toute attache au monde physique des *atiskan*. Ainsi ils peuvent quitter le village des vivants et rejoindre celui des morts dans un rituel de réincorporation¹⁵⁹. Dans le cadre où un individu décède peu de temps avant la Fête des Morts, un autre rituel est prévu. En effet, contrairement à certaines pratiques comme l'*Imerina Famadihana* des Mérimas de Madagascar, l'état de décomposition du corps n'est pas important pour les Hurons puisque même un individu décédé au cours de l'année pourra rejoindre ses ancêtres dans l'ossuaire. Dans ce cas de figure, les Wendats nettoient tout de même le corps et le revêtissent d'une nouvelle peau de castor. Par la suite, les dépouilles sont déposées en premier au fond de l'ossuaire avant d'être rejoints par les os des autres individus¹⁶⁰. En d'autres termes, à la suite de l'entretien des ossements ou des corps et de leur dépôt au fond de l'ossuaire, l'âme des défunts quitte la période intermédiaire pour rejoindre le monde des morts et libérer les vivants

¹⁵⁸ Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 586-587.

¹⁵⁹ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶⁰ Erik R. Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead: Indian-European Encounters in Early North America*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011, p. 76.

de sa présence. La préparation du cadavre « constitue un moment où une puissante connexion se forme entre les vivants et le monde spirituel »¹⁶¹. Cette connexion particulière se poursuit durant la cérémonie de « la Chaudière », *Yandatsa*¹⁶², dont la fonction est double : elle sert à honorer l'âme du défunt mais est aussi dotée d'une dimension intégratrice. Comme l'explique Bruce Trigger : « la Fête des Morts n'était pas seulement un rite ancestral pratiqué parmi les tribus huronnes, c'était aussi leur rituel principal permettant d'exprimer leur solidarité »¹⁶³. Au cours de cette cérémonie, la communauté partage un repas collectif et on s'échange des cadeaux¹⁶⁴. Par ce biais, les vivants, ou du moins les « survivants », pour reprendre l'expression d'Arnold Van Gennep¹⁶⁵, resserrent leurs liens communautaires et s'unissent pour se préparer à la séparation des défunts. Ces derniers peuvent désormais intégrer le monde des ancêtres. Les ossements nettoyés sont alors enterrés dans un ossuaire suffisamment large pour les accueillir. L'ossuaire décrit par Champlain ferait, selon lui, 20 mètres de diamètre (Figure 9).

¹⁶¹ « It was a moment of powerful connection between the living and the spirit world ». Erik R. Seeman, *op. cit.*, p. 65.

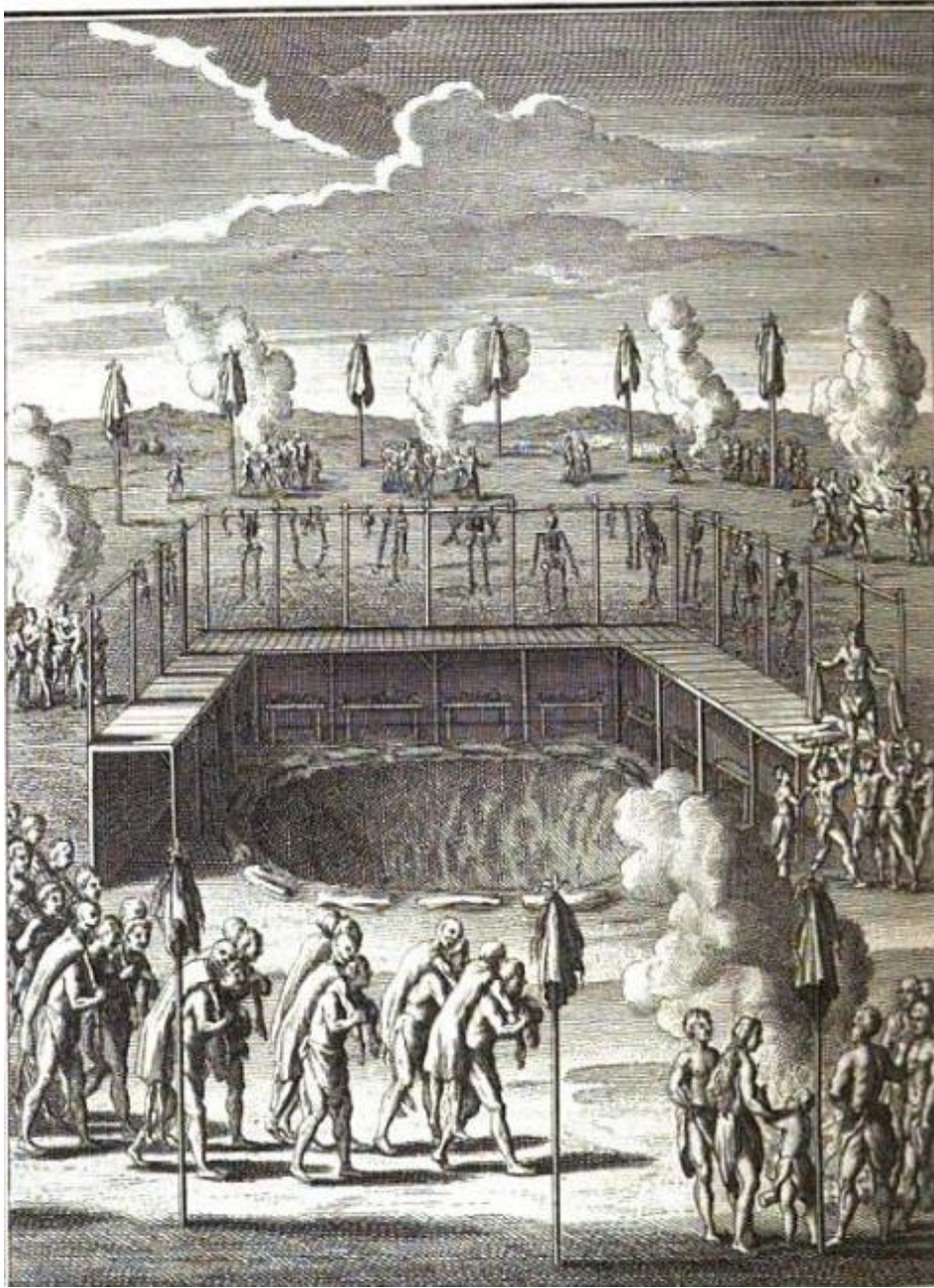
¹⁶² Le rituel est tellement important qu'il donne son nom aux secondes funérailles. En d'autres termes, les Wendats ne parlent pas de « Fête des Morts » mais *Yandatsa*.

¹⁶³ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic, op. cit.*, p. 427.

¹⁶⁴ Harold Hickerson, « The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes », *American Anthropologist*, vol. 60, N° 1, 1960, p. 88.

¹⁶⁵ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage : étude systématique des rites. De la porte et du seuil, De l'hospitalité, De l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, De la naissance, de l'enfance de la puberté, De l'initiation, de l'ordination, du couronnement, Des fiançailles et du mariage, Des funérailles, des saisons etc.*, Paris, Éditions Picard, 1981, p. 211.

Figure 9 - Cérémonie de la Fête des Morts



Source : Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. 2, Paris, Saugrain l'aîné, 1724, p. 456.

On peut penser que ce chiffre est largement exagéré puisqu'à titre de comparaison, l'ossuaire de Tabor Hill atteignait la dimension de quatre mètres de diamètre¹⁶⁶, et celui d'Ossossané sept mètres¹⁶⁷. En revanche, l'importance des nombreux objets placés parmi les ossements n'est pas surestimée. Comme le précise Erik R. Seeman : « [avec l'arrivée des Européens], les Wendats ont commencé à introduire dans les ossuaires de larges quantités d'offrandes matérielles [...] comme des pipes en argile, des billes de porcelaines, des fourrures de castor et d'autres offrandes funéraires »¹⁶⁸. Ainsi, au moment où Samuel de Champlain décrit les pratiques funéraires autochtones, les offrandes associées à l'ossuaire sont courantes et doivent servir aux morts dans leur voyage vers l'au-delà.

Le dépôt des corps et des ossements dans l'ossuaire marque le début du voyage du défunt qui est prêt pour la dernière étape de son parcours, soit son intégration dans la communauté des ancêtres. L'âme, définitivement séparée des vivants, finit sa transition vers le « Village des Morts » avec la mise en terre et rejoint la communauté des ancêtres. La manière dont les Hurons conçoivent cette étape est intéressante : si, lors des premières funérailles, chaque individu est enveloppée dans une peau de castor et est séparé des autres défunts, lors des secondes funérailles, les os sont agrégés aux autres ossements. Comme le montrent les recherches menées par Charles S. Churcher et Walter Andrew Kenyon : « les os étaient disposés de manière aléatoire dans les fosses, sans tenter de maintenir les os d'un individu ensemble. Les ossements étaient peut-être transportés jusqu'au bord de l'ossuaire dans des paniers ou des contenants similaires, avant d'être dispersés »¹⁶⁹. Contrairement à d'autres sociétés qui trient les os, selon leur nature, avant de les mettre en terre, les Wendats choisissent délibérément de mélanger les ossements des différents individus sans chercher à séparer les os longs des crânes. Cette disposition doit permettre de recréer visuellement une communauté des morts unifiée. Enfin, la cérémonie se conclut sur un ultime festin pour la communauté des vivants. Il faut préciser qu'au cours de la Fête des Morts, l'ensemble des chefs et des individus des différentes communautés se rendent dans le lieu désigné pour la mise en place de l'ossuaire¹⁷⁰. Ces derniers s'échangent une multitude de présents avant de participer à des grands festins communs.

¹⁶⁶ Charles S. Churcher, Walter Andrew Kenyon, « The Tabor Hills Ossuaries: a Study in Iroquois Demography », *Human Biology*, vol. 32, N° 3, 1960, p. 251

¹⁶⁷ Kenneth E. Kidd, *op. cit.*, p. 361

¹⁶⁸ « The Wendats began to include large quantities of material offerings in their ossuaries [...]. Wendats also began to use items of native manufacture such as clay pipes, shell beads, and beaver robes as grave goods ». Erik R. Seeman, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶⁹ « The bones were randomly scattered throughout the pits, with no attempt to keep the remains of any single individual together. Possibly the skeletons were carried to the edge of the pits in baskets or similar containers, and then strewn over ». Charles S. Churcher, Walter Andrew Kenyon, *op. cit.*, p. 253.

¹⁷⁰ À titre d'exemple, les secondes funérailles décrites par Jean de Brébeuf en 1636 se déroulaient à Ossossané.

L'objectif est de profiter de cette occasion pour resserrer les liens qui unissent les survivants à la suite du décès de leurs proches. En somme, l'ensemble de la confédération wendate réaffirme son unité si bien que « la société des vivants se recrée »¹⁷¹. Ainsi, alors que la communauté des vivants réaffirme ses liens autour de la fête, celle des défunts se recompose dans l'ossuaire où les tous les ossements sont mélangés afin de recréer, symboliquement, l'unité du groupe dans sa dernière demeure.

¹⁷¹ Robert Hertz, *op. cit.*, p. 64.

Deuxième partie

Les succès des missionnaires

Chapitre 4 : Les bases de l'Église huronne (1634-1640)

L'arrivée des jésuites en Huronie en 1634 provoque un choc entre les sociétés en contact. Les Pères mettent en application l'expérience des missions précédentes pour tenter de convertir les Hurons. Or, les deux sociétés sont extrêmement différentes et la confédération iroquoienne possède des caractéristiques culturelles qui lui sont propres. On peut alors se demander comment les missionnaires ont adapté leur prédication à ce nouvel environnement. De quelle manière sont-ils parvenus à intéresser les Amérindiens à leur religion ? Comment ont-ils structuré cette mission naissante ? Ce sont ces interrogations qui permettent de comprendre comment la mission est née au milieu d'une Huronie où les coutumes ancestrales rythmaient la vie de chacun. Cependant, le bon déroulement de la conversion n'est pas uniquement du ressort des jésuites. Les Français, certes, ont initié le mouvement, mais les Wendats se sont approprié la nouvelle religion. C'est la combinaison de la vision des Pères et de celle des Hurons qui ont formé l'expérience de la mission. Il convient par conséquent d'étudier la conversion en quatre temps : en premier lieu, à travers l'analyse des missionnaires de la culture autochtone, puis l'image qu'ils transmettent du christianisme ; ensuite, l'interprétation huronne du discours des prédicateurs et leurs réactions ; en troisième lieu, les adaptations des jésuites, consécutives aux réactions qu'ils suscitent ; enfin la manière dont les Wendats réagissent face à ce nouveau discours. En somme, les étapes successives de réajustements. Ces quatre temps imposent d'aborder le sujet de manière chronologique en commençant par l'analyse que font les Pères de la culture huronne.

I. Les méthodes de conversion et les publics visés

Lorsque Jean de Brébeuf met le pied en territoire wendat en 1634, il rédige la première *Relation* dans laquelle il décrit les coutumes indigènes. Le Père ne considère pas son travail comme une somme de connaissances sur les Amérindiens, mais au contraire comme un outil de travail utile aux missionnaires dépêchés dans cette région du monde. Ce qui frappe d'emblée Jean de Brébeuf est la « licence » sexuelle des Hurons :

Je trouve dans leur mariage deux choses qui me plaisent fort : l'une qu'ils n'ont qu'une femme ; l'autre qu'ils ne se marient point à leurs parents en ligne directe ou collatérale, pour

éloignés qu'ils puissent être. Il y a assez d'ailleurs à y reprendre, [concernant] le fréquent changement que les hommes font de leurs femmes et les femmes de leurs maris ¹⁷².

Si cet extrait ressemble à une simple description des pratiques huronnes, dès lors que l'on s'intéresse aux mots « plaisent fort », ce court extrait prend un autre sens. Le but de Jean de Brébeuf est d'établir des « passerelles » entre la religion chrétienne et les coutumes ancestrales wendats. Les prédicateurs cherchent dans la culture amérindienne des éléments pour rapprocher les deux civilisations ou, au contraire, des pratiques parfaitement opposées à la pastorale jésuite. Dans cet exemple, l'auteur apprécie en particulier le fait que les autochtones ne prennent qu'un seul conjoint. En revanche, la liberté sexuelle, puisque c'est de cela dont il s'agit, est peu appréciée par le prédicateur puisqu'il entre en contradiction avec la pensée chrétienne. Dans les deux premières *Relations*, l'emphase est mise sur la culture autochtone afin de décrire rapidement ce qui est proche de la religion chrétienne et ce qui ne l'est pas. Plutôt que de citer point par point les différents éléments notés par les missionnaires successifs, voyons un panorama des caractéristiques culturelles majeures relevées par les Pères (Tableau 1).

¹⁷² Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 103.

Tableau 13- Les différences religieuses entre Hurons et jésuites du point de vue des missionnaires

	Culture traditionnelle	Pastorale jésuite
<u>Généralités sur les religions</u>		
Présence d'une cosmogonie	+	+
Cosmogonie impliquant un Dieu unique	-	+
Présence d'esprits animant les objets ou l'environnement	+	-
Possibilité de s'adresser à des entités surnaturelles par le biais de rites	+	+
Rituels oraux basés sur des paroles précises à réciter	+	+
Appréciation et présence de chants religieux	+	+
Pratiques religieuses communautaires	+	+
Pratique du jeûne	+	+
Pratique du jeûne afin de calmer les divinités	+	-
<u>Rites et croyances funéraires</u>		
À la mort d'un individu, son âme rejoint l'au-delà	+	+
Présence d'âme dans les ossements	+	-
Présence d'un au-delà	+	+
Existence de lieux dans l'au-delà positifs ou négatifs pour l'âme des individus (ex : Paradis ou Enfer)	-	+
Présence de cérémonies funéraires impliquant l'enterrement des corps	+	+
Attentions prêtées à la préparation des corps avant l'enterrement	+	-
<u>Mariages</u>		
Sexualité prémaritale	+	-
Mariage monogame	+	+
Possibilité de quitter son conjoint dès qu'on le désire	+	-

Source : D'après Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae, op. cit., passim.*

Ce que l'on remarque en premier lieu à la lecture de ce tableau, c'est que pour chaque pratique autochtone se rapprochant du catholicisme, il existe toujours un aspect qui s'oppose à la pastorale chrétienne. Par exemple, le mariage huron est monogame, mais rien n'empêche de changer de conjoint(e). En d'autres termes, pour les missionnaires, la religion amérindienne possède des racines communes avec le catholicisme, mais elle est altérée par l'action du Diable qui sévit en Huronie. Le but des enquêtes jésuites est autant de reconnaître les potentiels obstacles à la prédication que d'identifier des aspects semblables, un point de départ commun d'où les Pères pourraient transmettre les préceptes du catholicisme. Cela signifie que le mariage monogame doit devenir, à terme, indissoluble. De plus, cette méthode permet d'inculquer le catholicisme sans heurter les traditions amérindiennes, ou du moins sans trop froisser l'audience. Plutôt que combattre de front tout ce qui contredit le dogme chrétien, les jésuites considèrent qu'il est plus simple de conserver certains aspects de la religion autochtone et certaines pratiques pour transmettre la foi.

La première chose qu'ils doivent accomplir, c'est de capter l'attention des Amérindiens. En effet, il ne faut pas oublier que ceux que l'on surnomme les « robes noires » sont des étrangers en Huronie, tout au mieux perçus comme des agents diplomatiques à la solde du gouvernement colonial. L'accord conclu avec Samuel de Champlain inclut seulement le transport et l'accueil des Pères chez les Wendats. Le reste ne dépend que de l'ingéniosité et de la détermination des missionnaires. Il faut donc parvenir à susciter l'intérêt des autochtones, et ce par le biais de quelques objets que transportent les prédicateurs :

À propos de leurs admirations, je pourrai en coucher ici plusieurs faites au sujet de la pierre d'aimant, en laquelle ils regardaient s'il y avait de la colle, et d'une lunette à onze facettes, qui leur représentait autant de fois un même objet, d'une petite fiole dans laquelle une puce [paraissait aussi grosse qu'] un hanneton, du verre triangulaire, des outils de menuiserie, mais surtout de l'écriture. Car ils ne pouvaient concevoir comme ce qu'un de nous, étant au village, leur avait dit et couché en même temps par écrit, un autre, qui cependant était dans la maison bien éloignée, [répétait les paroles du premier] en voyant l'écriture. Je crois qu'ils en ont fait cent expériences. Tout cela sert pour gagner leurs affections et les rendre plus dociles, quand il est question des admirables et incompréhensibles mystères de notre foi. Car la croyance qu'ils ont de notre esprit et de notre capacité fait que sans réplique ils croient ce qu'on leur annonce¹⁷³.

Dans cet extrait, il apparaît avec clarté que les Hurons sont captivés par les objets européens. Néanmoins, on peut se demander quelle perception ont les Amérindiens des missionnaires à la suite de ces démonstrations techniques ? La réponse à cette question n'est qu'une simple hypothèse, mais on peut penser que les Hurons virent les premiers missionnaires comme des

¹⁷³ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 100.

chamans français, renouant du même coup avec l'héritage laissé par les récollets. En effet, le chaman amérindien possède deux caractéristiques majeures : il manipule les éléments et il possède des connaissances supérieures au reste de la population. L'aimant, la lunette déformante et l'écriture sont autant d'expressions de ces deux caractéristiques fondamentales. Or, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la religion des Wendats est capable d'absorber aisément de nouvelles connaissances pour peu qu'elles se révèlent utiles. En d'autres termes, en présentant ces objets aux autochtones, les jésuites, sans le savoir, endossaient un nouveau statut. De simple agents du gouvernement colonial, ils devinrent des chamans qui devaient faire leur preuve.

La culture matérielle semble être un terreau fertile pour la transmission de la foi. Étant donné que la plupart des Pères maîtrisent encore mal la langue dans les premières années de la mission, il leur faut trouver un autre moyen de communication. Les chapelets et les crucifix contribuent à la transmission des connaissances. Cet aspect de la culture sert en effet à transmettre la gestuelle chrétienne ainsi que les rites chrétiens. Comme l'écrit Emmanuelle Friant : « Les Hurons sont très conscients de la valeur particulière que ces signes revêtent pour les religieux, d'autant que les objets sont très présents au sein de la mission, représentant [...] le Dieu des chrétiens en terre huronne »¹⁷⁴. Pour les Amérindiens, les crucifix et les chapelets que les jésuites portent au cou sont semblables à leurs *aaskwandiks*, leurs charmes familiers. D'autant que ces mêmes objets sont capables d'accomplir des miracles que même les Pères peuvent remarquer :

Il a plu à Dieu d'assister les ouvriers qu'il employait de faveurs extraordinaires [...] par le don de guérison qui [s'est] ensuivi de l'usage et application du crucifix et eau bénite¹⁷⁵.

Ainsi, les Hurons cherchent à s'approprier cette puissance particulière, et il se trouve justement que les Pères sont prêts à leur enseigner les gestes nécessaires à l'utilisation de ces objets. De leur côté, les jésuites se rendent bien compte de l'importance des articles qu'ils possèdent et qui fascinent les Wendats. De plus, la culture matérielle permet de dépasser les difficultés liées au mode de vie des autochtones (Figure 10). En effet, les activités de chasse, de pêche, de traite, coïncident avec les grandes fêtes religieuses où les Pères sont censés convertir leurs ouailles. Dans les périodes de Pâques ou de Carême, les Amérindiens sont occupés par leurs activités

¹⁷⁴ 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*, vol. 77, N° 1, 2011, p. 9.

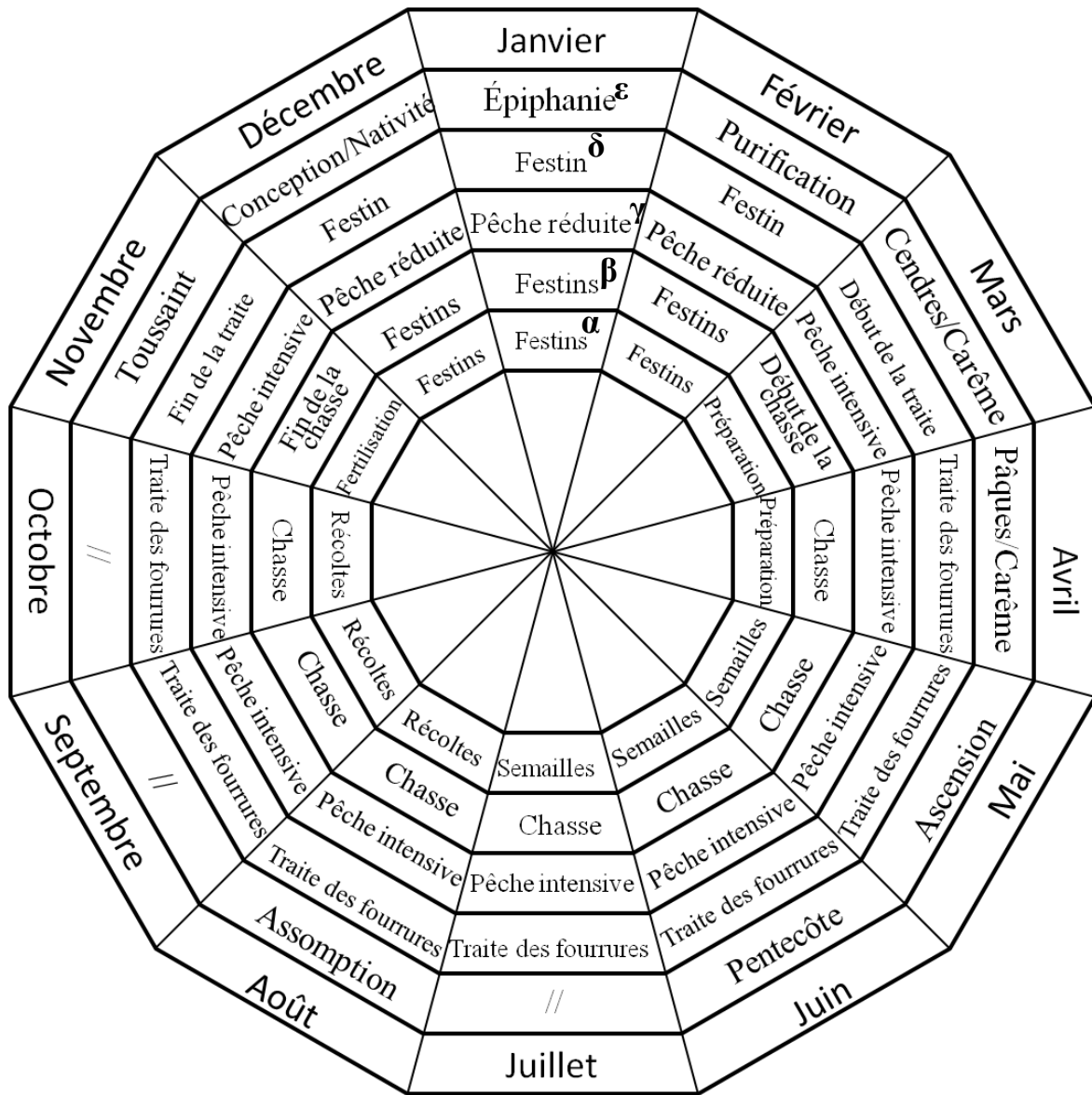
¹⁷⁵ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1640, p. 669-670.

commerciales. La présence d'objets dans leur quotidien, en plus de l'adaptation des Pères¹⁷⁶, permet de pallier ce problème : lorsque les marchands sont à Québec ou que les chasseurs se rendent dans les bois, ils conservent sur eux des éléments du christianisme dont ils peuvent se servir pour pratiquer leur foi même en dehors des villages.

En résumé, le schéma de conversion est simple : il faut d'abord attirer l'attention des autochtones, capter leur intérêt, avant de leur transmettre de nouvelles connaissances. Le chapelet, le geste de la croix et les paroles à réciter sont autant d'outils nécessaires à la transmission régulière du christianisme.

¹⁷⁶ Par « adaptation », nous entendons le changement qui s'opère dans les méthodes de conversion. En effet, au lieu de convertir les Amérindiens lors des grandes fêtes, alors que ces derniers sont à l'extérieur des villages, ou bien de leur demander de jeûner au moment de l'ouverture de la chasse, les prédicateurs abandonnent ces règles pour se conformer au mode de vie des Hurons.

Figure 10 - Calendrier des pratiques huronnes selon les fêtes catholiques



Légende :	
α : Calendrier agricole	δ : Calendrier de la traite
β : Calendrier de chasse	ε : Calendrier des fêtes chrétiennes
γ : Calendrier de pêche	

Source : D'après Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae, op. cit., passim.*

Néanmoins, il ne s'agit là que de quelques éléments mis au service des méthodes de conversion au début de la mission jésuite. Les Pères ont une manière beaucoup plus précise et organisée de professer les fondements de la chrétienté :

La première est la méthode que nous tenons à l'instruction des sauvages. Nous assemblons les hommes le plus souvent que nous pouvons, car leurs conseils, leurs festins, leurs jeux et leurs danses ne nous permettent pas de les avoir ici à toute heure, ni tous les jours. Nous avons égard particulièrement aux anciens, d'autant que ce sont eux qui déterminent et décident des affaires et tout se fait suivant leur avis. Tous viennent volontiers nous entendre ; tous universellement disent qu'ils ont envie d'aller au ciel et qu'ils redoutent ces braises ardentes de l'enfer. Ils n'ont quasi rien à nous répliquer [...].

[Mais] le mal est qu'ils sont si attachés à leurs vieilles coutumes que, connaissant la beauté de la vérité, ils se contentent de l'approuver sans l'embrasser. Leur réponse ordinaire est : « *Oniondechouten* » ; la coutume de notre pays est telle. Nous avons combattu cette excuse et la leur avons ôtée de la bouche, mais non encore du cœur ; Notre-Seigneur le fera quand il lui plaira. C'est ainsi que nous agissons avec les anciens. Car pour autant que les femmes et les enfants nous causent beaucoup de trouble, nous avons trouvé cette invention qui nous réussit assez bien. Le Père Antoine Daniel et les autres Pères vont tous les jours par toutes les cabanes enseigner aux enfants [...] la doctrine chrétienne, savoir est le signe de la croix, le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, les commandements de Dieu, l'oraison à l'ange gardien et aux très brèves prières, le tout en leur langue, pour ce que ces peuples ont une aptitude naturelle d'en apprendre une autre. Les dimanches, nous assemblons toute cette jeunesse par deux fois dans notre cabane qui nous sert de chapelle. Le matin, nous les faisons assister à la messe jusques à l'offertoire, devant laquelle nous faisons solennellement l'eau bénite. Puis je leur fais dire à tous ensemble après moi le *Pater*, l'*Ave* et autres prières qu'ils savent. L'après-dînée, je leur propose quelque petite demande du catéchisme et leur fais rendre compte de ce qu'ils ont appris pendant la semaine, donnant à chacun quelque petit prix, selon son mérite. Cette méthode, conjointe avec ces petites récompenses, a des effets incroyables. Car premièrement cela a allumé parmi tous les enfants un si grand désir d'apprendre qu'il n'y en a point du tout, pourvu qu'ils sachent tant soit peu bégayer, qui ne veulent être instruits et, comme ils sont quasi tous d'un assez bon esprit, c'est avec un grand progrès, car même ils s'instruisent les uns les autres¹⁷⁷.

On peut noter, dans un premier temps, que les jésuites cherchent à transmettre la base de leurs connaissances grâce à l'intérêt qu'ils suscitent. Ils décident donc, dans un premier temps, de se focaliser sur l'au-delà et sur le destin de l'âme. La présence de récompenses encourage ce système d'apprentissage qui permet, même aux plus réticents, d'obtenir des objets européens. En somme, les Pères choisissent une méthode d'enseignement favorisant la participation de tous afin de transmettre les bases du christianisme à chaque individu, qu'ils soient intéressés par les valeurs chrétiennes ou par les objets offerts par les jésuites. Ensuite, on peut remarquer une classification entre les différents individus. En effet, tous ne reçoivent pas la même attention de la part des jésuites et ces derniers se concentrent sur quelques individus, notamment les anciens et les enfants¹⁷⁸. Ce choix s'explique par une analyse précise de la société huronne : les

¹⁷⁷ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 310-312.

¹⁷⁸ Même si les femmes sont mentionnées dans cet extrait, nous n'avons pas trouvé, au cours de nos recherches, de passages mentionnant les méthodes de conversion les concernant. Du reste, les Huronnes sont peu présentes dans les lettres des jésuites au point que l'aspect matrilineaire de la société wendat a été rendu invisible.

Pères ciblent des figures d'autorité que sont les anciens mais aussi les enfants qui, chez les autochtones, sont écoutés et sont capables de toucher leurs parents en leur parlant du catéchisme.

Néanmoins, on peut remarquer que les prédicateurs ne peuvent imposer facilement leur doctrine. Les Wendats, de prime abord, refusent de changer certaines de leurs pratiques, comme l'exigent les missionnaires. Cette information permet de caractériser la distanciation qui existe entre la conception des Pères d'une population docile et prête à accepter la foi sans résistance, et la réalité. Les Amérindiens ne souhaitent pas abandonner leurs croyances ; ils veulent en ajouter d'autres, plus performantes et capables de leur accorder de nouveaux bénéfices. Ils aspirent à apprendre à éviter cet Enfer que les Pères leur décrivent, sans pour autant reconnaître Dieu comme à l'origine de leur existence. En d'autres termes, les Hurons cherchent à s'accaparer les rites chrétiens utiles sans pour autant renier leurs coutumes, tandis que les jésuites veulent leur inculquer les fondements de leurs dogmes sans modifier les pratiques qu'ils jugent inoffensives. Dès les premières années de la mission, la vision antagoniste des deux groupes est à l'origine d'une première discorde.

La situation aurait pu demeurer ainsi, avec des jésuites pratiquant des leçons dès qu'ils le peuvent si un élément exogène n'était venu accélérer le développement de l'entreprise de conversion : les épidémies. Selon Gisèle Levasseur, trois grandes vagues épidémiques touchèrent les Hurons entre 1634 et 1640¹⁷⁹ : une épidémie meurtrière et indéterminée en 1634¹⁸⁰, une série de maladies infectieuses liées à une grippe (entre 1636 et 1637) qui toucha tous les villages et enfin une pandémie de variole foudroyante en 1639. Ces trois maladies, contractées par les Amérindiens auprès des acheteurs français, se transmirent par la suite à des milliers d'individus. Les survivants de ces pandémies restèrent moribonds de longs mois durant, si bien que le moindre rhume causé par une forte humidité ou un exercice physique prolongé dans des conditions climatiques extrêmes, comme la chasse au castor en hiver, aggravèrent encore le bilan de mortalité chez les Wendats.

La réaction des natifs ne se fit pas attendre : les personnes touchées n'avaient pas subi de coups ni ingéré de plantes empoisonnées ; ces maladies d'un genre nouveau ne pouvaient donc être que des maladies spirituelles. Tous les chamans furent alors mobilisés pour contrer

¹⁷⁹ Gisèle Levasseur, *S'allier pour survivre. Les épidémies chez les Hurons et les Iroquois entre 1634 et 1700 : une étude ethnohistorique comparative*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 190.

¹⁸⁰ Les chercheurs hésitent entre une épidémie de rougeole ou de variole. Néanmoins, au vu des symptômes décrits dans les *Relations* et de la période à laquelle ils se déclenchent (éruption cutanée, perte totale ou partielle de la vue, diarrhée...), les démographes penchent plutôt pour un cas de variole à la propagation fulgurante circulant par le biais des cercles économiques de la traite des fourrures.

ces infections, et lorsque les rites de guérison échouèrent, on demanda l'aide des jésuites. La maladie devint le quotidien des prédicateurs, à tel point qu'ils passaient des journées entières à visiter les malades pour leur prodiguer les sacrements. Ainsi, en 1638, soit durant une nouvelle épidémie, le Père Charles Garnier écrit à son frère :

Pour moi, depuis que je vins ici l'an passé, mon occupation a été de visiter presque tout le long des journées les cabanes de ce bourg pour avoir connaissance des malades, les instruire et baptiser [...]. Cette occupation a continué jusqu'au mois de mars, que la maladie a discontinué¹⁸¹.

Comme l'explique le missionnaire, les jésuites se consacrent surtout à accorder le baptême aux Hurons qu'ils visitent après leur avoir parlé de leur religion. Ceci, avec les instructions mentionnées précédemment, représente le quotidien des missionnaires. Tous les individus qu'ils baptisent sont malades, voire mourants ; c'est la raison pour laquelle ils acceptent facilement le baptême dans les débuts de la mission. Comme le formule Bruce Trigger : « les Hurons crurent que le baptême était un rituel qui protégeait les enfants de la maladie et du malheur »¹⁸². On peut même aller plus loin en affirmant que ce sacrement fut perçu comme une médecine spirituelle pour l'ensemble de la communauté. Le prisme autochtone favorise alors le recours au missionnaire qui devient un chaman-médecin indispensable. Et lorsque les baptisés guérissent de leur maladie, leur crédit s'en trouve renforcé.

Au début, l'Église huronne se compose essentiellement de malades qui décèdent suite aux complications de leurs maladies, mais qui acceptent néanmoins la conversion et le baptême. En d'autres termes, les vagues d'épidémies successives associées à la vision huronne de la médecine permet d'accroître le nombre de baptisés. Néanmoins, le schéma de pensée wendat cause les premiers torts à la prédication des missionnaires ; en effet, si on lit avec attention les *Relations*, on peut trouver ce type de discours :

Ils ne recherchent presque le baptême que pour la santé. Nous tâchons de purifier ceste intention [...]. Cependant, ils ont ceste opinion si fort imprimée que les baptisez, nommément les enfants, ne sont plus malades, qu'ils l'auront tantôt divulguée et publiée partout, de sorte qu'on nous apporte plusieurs enfants à baptiser de deux, de trois, voire mêmes de sept lieues¹⁸³.

Il est intéressant de voir, par le biais de cet exemple, à quel point la popularité des jésuites est à double-tranchant. En essayant de s'attirer les faveurs des Hurons, ils ont embrassé, sans le

¹⁸¹ Charles Garnier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 30.

¹⁸² Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, op. cit., p. 516.

¹⁸³ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 309.

savoir, le modèle autochtone de compréhension des maladies. Ainsi, de nombreux Wendats accourent pour faire soigner leurs enfants ou recevoir l'aide de ces chamans français mais, en contrepartie, ils appréhendent les rites chrétiens comme des pratiques amérindiennes. En effet, chez les Hurons, les rites ne sont réalisés que pour subvenir à des besoins immédiats. Une fois qu'un *oki* leur a prêté sa force, on l'a vu, il n'est plus nécessaire de lui verser des offrandes. Et il en va de même pour Dieu : parce qu'il a soigné leur progéniture, il n'est plus nécessaire de recourir à sa puissance. Ainsi, les autochtones oublient ce qu'ils ont appris lorsqu'ils étaient malades.

Les Pères se heurtent à une religion qui ne requiert pas de pratiques rituelles régulières, parfaitement opposée en ce point à la leur. Néanmoins, à partir des années 1640, la situation se modifie et l'Église huronne s'enrichit de nouveaux types de convertis, au comportement bien différent.

II. Les *exempla* présentés comme la base de l'église huronne

Au moment de rédiger les *Relations*, un problème de taille s'est imposé aux Pères : comment expliquer leur travail à leurs lecteurs ? Comment rendre compte des avancées sur le terrain ? De quelle manière peut-on présenter les premiers autochtones convertis ? Pour répondre à ces interrogations, les jésuites ont utilisé un procédé littéraire efficace qui n'est pas sans rappeler les *exempla* rhétoriques médiévaux¹⁸⁴. Dans les missives jésuites, on trouve des exemples d'actions ou de comportements qu'ont eu certains Hurons remarquables. On peut classer les *Relations* de la Huronie en deux catégories : les *exempla* primaires, soit des autochtones cités pour avoir accompli un acte extraordinaire ou pour avoir consacré leur vie à la propagation de la foi, et les *exempla* secondaires, regroupant des Wendats anonymes qui se distinguent par des actes remarquables.

Entre 1634 et 1640, il existe peu d'*exempla* secondaires puisqu'il n'y a pas de communauté chrétienne en tant que telle. Aussi, nous centrerons notre propos sur les deux *exempla* primaires les plus importants et les plus remarquables de cette période : Pierre Tsiouendentaha et Charles Chiouatenhoua. Le premier est demeuré important dans les *Relations*, puisqu'il s'agit du tout premier Huron adulte qui demande à être baptisé alors qu'il est en bonne santé. Ce comportement marque une rupture avec les tous premiers convertis qui

¹⁸⁴ Jacques Berlioz, « Exempla » dans *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1992, p. 437-438.

ne requièrent ce sacrement qu'au seuil de la mort. En d'autres termes, il s'agit du premier individu qui voit le baptême et la prière comme autre chose qu'un simple rituel curatif et qui est prêt à endurer les épreuves qu'organisent les prédicateurs pour s'assurer de la véracité de sa foi :

Le mercredi des cendres, il vint trouver le Père Supérieur et lui demanda instamment le baptême. Le Père lui répondit qu'il était bien aise de le voir dans cette bonne volonté, mais néanmoins que la chose était de telle importance qu'elle méritait bien qu'il y pense encore sérieusement quelques mois, pendant lesquels il prendrait un soin plus particulier qu'auparavant de l'instruire de tout ce qui est de nos saints mystères. [Durant] une grande partie du Carême, il venait nous voir tous les jours de grand matin et le Père l'instruisait et lui racontait les évangiles de chaque jour. Il y prenait un grand plaisir et ces connaissances lui firent dès lors concevoir une grande estime de Notre-Seigneur. Un jour que le Père lui demandait s'il croyait fermement tout ce qu'il lui avait enseigné : « Oui [...] dit-il, je le crois » [...]

Tout cela nous contentait grandement ; néanmoins, nous ne pouvions nous lasser de le sonder sur la disposition de sa volonté, pour renoncer à toutes ses superstitions et vivre chrétiennement le reste de sa vie ; en quoi il nous a toujours montré beaucoup de courage, disant que pour ce qui était des superstitions, il n'avait point de regret de les quitter, puisque ce n'était que péché [...]. Le terme de son baptême s'approchant, nous souhaitons, pour son plus grand bien et pour sa consolation et la nôtre, qu'il fit publiquement ouverture de son dessein, afin que par après, il eut plus de liberté de changer de vie et faire comme nous. Il s'y accorda très volontiers et se proposa de faire un festin pour assembler plus commodément tous ceux de notre bourgade [...]. Là il ne fit point la petite bouche et déclara nettement la résolution qu'il avait prise ; la plupart se [réjouirent] [...]. Pendant le festin, il entretint la compagnie sur nos saints mystères ; il leur expliqua celui de l'Annonciation de Notre-Dame, quelques miracles de Notre-Seigneur, sa mort et passion¹⁸⁵.

En plus d'être le premier adulte baptisé de la Huronie en 1637, Pierre Tsiouhendentaha est aussi le premier Wendat réellement façonné par les jésuites. Par le biais d'une analyse poussée de ses sentiments religieux, les prédicateurs sont en mesure de corriger avec acuité les potentiels syncrétismes et de vérifier s'il ne perçoit pas le baptême comme un rituel parmi tant d'autres. Ces longues sessions d'apprentissage ont pour but de parfaire ses connaissances religieuses afin que, progressivement, il puisse imiter les Pères et défendre l'importance du christianisme parmi les siens, d'où la petite leçon qu'il octroie à ses compatriotes au moment de l'annonce de son futur baptême. Ainsi, les prédicateurs transforment radicalement le quotidien de cet homme en lui demandant de ne plus participer aux rites communautaires ancestraux, d'adopter un nouveau mode de vie et d'accepter l'acculturation¹⁸⁶. Enfin, le nom chrétien qu'il obtient n'est pas choisi au hasard puisque, comme l'apôtre, il doit être la base d'une future Église huronne qui tarde à se construire. Ainsi, l'*exemplum* n'est pas une simple figure littéraire ; il incarne un exemple à

¹⁸⁵ François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 789-792.

¹⁸⁶ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 701.

suivre pour chaque Wendat ; il doit permettre une propagation de la foi chapeauté par les missionnaires. Cette première conversion marque bien un tournant puisque Pierre Tsiouhendentaha, le premier converti, est aussi le premier prosélyte huron. En s'adjoignant les services d'un converti, les prédicateurs espèrent atteindre plus facilement les autres Amérindiens.

Le deuxième *exemplum* important est Joseph Chiouatenhoua. Il a été baptisé en 1637, alors qu'il était souffrant. Toutefois, sa dévotion et son intérêt pour la foi furent si grands qu'il marqua durablement l'histoire de la mission huronne. Tout d'abord, il suivit les traces de Pierre Tsiouhendentaha et, après s'être remis de sa maladie, se conforma aux enseignements des Pères avec ferveur jusqu'à solenniser, en 1638, son baptême lors de la fête de la Saint-Joseph, dont il adopta le nom. Néanmoins, cela n'explique pas pourquoi les Pères accordèrent une si grande importance à cet homme en particulier. Pour comprendre leur intérêt, il faut s'intéresser aux caractéristiques spécifiques de Joseph. D'après nos sources, il n'a jamais eu qu'une seule femme, ne s'est jamais livré au libertinage et a assisté avec attention à chaque prêche des missionnaires depuis leur arrivée. Enfin il a tenté de lui-même d'instruire sa communauté¹⁸⁷. En somme, il a adopté la même attitude que son prédécesseur : un grand intérêt pour le christianisme dès l'arrivée des jésuites, un comportement différent de celui des autres Hurons, plus proche de la morale chrétienne, et une acceptation de l'acculturation. Néanmoins, cela n'est pas la seule chose qui le rend intéressant. En effet, contrairement à Tsiouhendentaha, Chiouatenhoua est marié et père de famille. Il insiste pour que tous ses enfants soient baptisés et se fait unir à sa femme par le sacrement du mariage, ce qui signifie que le couple forme la première famille chrétienne de Huronie. Malgré la maladie qui s'abattit durement sur ses enfants, il ne renia jamais sa foi¹⁸⁸. Ce comportement, imité par sa femme puis ses enfants, leur valut le surnom de « famille des croyants »¹⁸⁹.

Ainsi, les missionnaires sont tout autant intéressés par le comportement de ce nouveau croyant que par celui de sa famille. Là où Tsiouhendentaha apparaît comme un individu isolé, Chiouatenhoua est connecté à une cellule familiale et symbolise une première communauté de convertis. Même si, comme le rappelle à juste titre Denys Delâge, le père de famille était « un homme plutôt marginal », en ce sens où il ne participait pas aux activités communautaires comme le jeu de la paille, le partage du tabac ou même une activité sexuelle plus affirmée¹⁹⁰,

¹⁸⁷ François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 156-159.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 161-162.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 164.

¹⁹⁰ Denys Delâge, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 190

c'était le neveu d'un capitaine du village d'Ossossanée¹⁹¹. En somme, même si l'on peut expliquer la facilité à convertir les Amérindiens par leur moindre attachement aux pratiques communautaires que la moyenne, cela n'empêche pas d'affirmer que la conversion de Chiouatenhoua marque le début d'un prosélytisme plus affirmé¹⁹². De plus, sa conversion entraîne les premières moqueries et les premières persécutions à l'encontre de chrétiens, rapportées dans les *Relations* :

[Certains Hurons se] moquent [de la famille de Chiouatenhoua] et appellent sa famille, par dérision, la famille des croyants. Il s'en est trouvé quantité qui lui ont reproché les dangers où il se mettait, lui et les siens, ne se voulant servir des remèdes de tout le pays¹⁹³.

Ce changement d'attitude envers Chiouatenhoua confirme que la conversion de Tsiouendentaha, si elle est importante pour les missionnaires, ne l'est pas vraiment pour les Amérindiens si bien que les deux individus n'ont pas le même degré d'importance. Il semble que le deuxième *exemplum* touche directement au système communautaire huron du fait de la position de l'individu dans la société, et de la pression exercée par ses proches. Ensuite, il ne faut pas oublier que nous sommes face à deux agents acculturateurs majeurs qui modifient le rapport de force entre les prédicateurs et les Wendats. Auparavant, les « éléments perturbateurs » n'étaient que des Européens, des étrangers, qui professaient une nouvelle religion que l'on pouvait écouter ou non. Mais l'arrivée des *exempla* change cet équilibre puisque, désormais, ce sont des autochtones qui professent les bienfaits octroyés par la religion chrétienne ainsi que la nécessité de se franciser :

Vous vous rebutez, mes frères, leur dit [Joseph Chiouatenhoua], sur ce que les affaires de votre salut que vous proposent les Français sont choses nouvelles et leurs propres coutumes qui renversent les nôtres. Vous leur dites que chaque pays a ses façons de faire, que comme vous ne les pressez pas de prendre les nôtres, aussi vous étonnez-vous de ce qu'ils nous pressent de prendre en cela les leur et de reconnaître avec eux le même Créateur du ciel et de la terre et le Seigneur universel de toutes choses. Je vous demande, quant au commencement vous [obtinrent] leurs haches et chaudières, après avoir reconnu qu'elles étaient incomparablement meilleures et plus commodes que nos haches de pierre et que nos vaisseaux de bois et de terre, avez-vous pour cela rejeté leurs haches et chaudières, parce que c'était chose nouvelle à votre pays et la coutume de France de s'en servir et non pas la vôtre ? Que s'ils nous pressent de croire ce qu'ils croyaient et de vivre conformément à cette [croyance], nous leur en avons

¹⁹¹ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 157.

¹⁹² À l'inverse, Tsiouendentaha ne fut jamais moqué pour ses convictions, ou du moins ces incidents ne furent-ils jamais rapportés par les missionnaires. Cela parvient à s'expliquer par le fait que cet homme a très peu de liens avec sa propre communauté : il n'a ni femme ni enfant et n'occupe aucune position importante dans la société huronne.

¹⁹³ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 164.

beaucoup d'obligation, car en effet si ce qu'ils disent est vrai, comme il est, nous sommes les plus misérables gens du monde, si nous ne faisons ce qu'ils nous disent¹⁹⁴.

Dans cet extrait, on remarque l'usage d'expressions huronnes comme « renverser les coutumes » ou l'excuse faite à Jean de Brébeuf : « ce ne sont pas leurs coutumes ». Ces procédés rhétoriques sont importants à signaler puisqu'à l'époque, les prédicateurs envoyés en Huronie sont incapables de s'exprimer clairement ; les Français, contrairement à eux, ne sont pas issus de cette culture. L'exemple de « l'outillage en fer » ou la verve autochtone sont autant d'outils à la disposition de l'*exemplum* pour mieux faire passer le message chrétien. Chiouatenhoua est donc en mesure d'agir plus efficacement que n'importe quel prédicateur en haranguant les siens de cette façon. De plus, symboliquement, un Wendat professant les bienfaits du christianisme a davantage d'impact qu'un simple inconnu envoyé en Huronie sur ordre d'un gouvernement étranger. En d'autres termes, les *exempla*, plus que de simples procédés littéraires, sont de véritables agents de la propagation de la foi, éduqués et façonnés par les jésuites pour devenir une base de la communauté chrétienne et des exemples à suivre pour tous les Hurons.

La question est bien de connaître l'impact réel des nouveaux convertis dans leur société. Ont-ils réussi à convaincre leurs frères et sœurs de suivre leurs traces ou bien ont-ils été exclus de cette société à cause de leur comportement différent ?

La réponse à cette question est floue en ce sens où les autochtones qui vont se convertir à la suite de Pierre Tsiouhendentaha ou Joseph Chiouhatenhoua ne disent pas s'ils ont suivi l'exemple des néophytes ou s'ils ont été touchés par le message des prédicateurs. En revanche, après ces deux premières figures de la chrétienté huronne, on peut remarquer l'apparition d'une première communauté chrétienne composée d'individus adultes en bonne santé. Les missionnaires purent faire l'éloge des premières messes avec les cathéchumènes et les baptisés dans une missive datée de 1639 :

Serait-il possible de retenir les larmes de joie, voyant un dimanche matin arriver chez nous, pour entendre la messe, ces pauvres gens partis de leurs cabanes à point nommé et, quelque temps qu'il fasse, traverser un espace notable qu'il y a de leur bourg à notre demeure¹⁹⁵.

Dans cette même lettre, les Pères suggèrent que cette apparition soudaine d'une communauté chrétienne est le fruit des actions menées par Chiouatenhoua. Il est le modèle à imiter pour les autochtones et est capable d'expliquer avec précision, depuis sa propre culture, les éléments des

¹⁹⁴ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 382.

¹⁹⁵ *Idem*, p. 378.

Saintes Écritures. Cela signifie que l'enseignement des jésuites a porté ses fruits et que les grandes figures chrétiennes ont produit des émules permettant l'apparition d'une Église huronne communautaire composée de cathéchumènes et de baptisés.

Toutefois, il ne faut pas oublier que Tsiouendentaha et Chiouatenhoua ne sont que des exceptions, et non la norme parmi les néophytes. Ainsi que nous l'avons vu, ce sont des marginaux, des individus pour qui le changement de religion n'implique pas un changement radical de leur mode de vie. Mais ce n'est pas le cas de tous les convertis. Certains ont activement participé aux rites communautaires de guérison et aux différents festins. Or, leur nouvelle foi leur impose de délaisser ces anciennes pratiques et de renoncer aux relations qu'ils nouaient avec les autres Wendats dans ce cadre rituel. Aussi faut-il aborder l'impact qu'a eu la conversion sur les relations communautaires.

III. L'impact de la conversion sur les liens communautaires

Si l'entreprise de conversion est une activité religieuse, la conversion chez les Hurons amène une série de changements sociaux qui vont affecter directement la structure communautaire de la société amérindienne. L'impact immédiat de la conversion concerne la participation aux activités religieuses communautaires. Nous l'avons vu, pour être baptisé, un autochtone se doit de délaisser toutes les anciennes coutumes, dont les festins et les rites de guérison. D'un point de vue sociétal, cette interdiction brise les liens communautaires qu'entretenaient les Amérindiens. S'il s'agit d'une pratique religieuse, les festins permettent aussi d'affirmer les relations que maintiennent les Hurons entre eux. Ce sont des moments où les habitants d'un même village échangent des présents, affirment leurs liens d'amitié et leur respect mutuel en partageant une pratique ou un repas commun. Cette coutume renforce le « ciment social » du groupe et permet la cohésion à l'intérieur du bourg¹⁹⁶. L'apparition du christianisme met en péril cette construction sociétale et crée une première séparation entre les néophytes et les non-convertis.

Cette division intrinsèque de la société huronne ne se limite pas aux festins et aux différentes pratiques religieuses. Une autre divergence concerne la sexualité et son importance dans la vie des individus. Comme nous l'avons vu précédemment, l'éducation sexuelle fait partie intégrante de la formation des jeunes Wendats, et les relations sexuelles avec plusieurs partenaires se poursuivent jusqu'au mariage monogame qui n'empêche pas pour autant le

¹⁹⁶ Denys Delâge, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 211.

concubinage, *asqua*. Évidemment, les prédicateurs n'apprécient guère cette liberté qui permet bien trop facilement d'abandonner le mariage chrétien au dernier moment :

La licence dans les mariages est si grande et la liberté de se quitter dès la moindre occasion tellement reçue pour loi fondamentale de ces peuples, que quelque chrétien que ce soit, pour lors même qu'il se marie, s'expose à un danger de se voir le lendemain de ses noces obligé de garder tout le reste de sa vie la continence. Que fera donc un jeune homme chrétien, si le même jour de ses noces, sa femme abandonnant la foi rompt aussi par même moyen ce lien sacré ? Elle prendra aussitôt parti ailleurs, et dut-il brûler mille et mille fois, il faudra qu'il vieillisse vierge sans jamais en avoir fait vœu¹⁹⁷.

Ce que les prédicateurs critiquent, c'est ce que Gilles Havard appelle « les femmes maîtresses de leurs corps »¹⁹⁸. Au-delà de la luxure qu'induisent les multiples relations sexuelles, la possibilité de quitter son ou sa partenaire aussi facilement nuit au travail des missionnaires. N'oublions pas que les évangélistes souhaitent fonder une Église huronne pérenne ; cela implique que les convertis aient des enfants nés dans la foi chrétienne afin que la communauté puisse se renouveler et ne disparaisse pas à la mort des premiers convertis. Les jésuites s'appliquent donc à contrôler et éradiquer cette pratique chez les néophytes. Malgré tout, cette transformation visant uniquement les cathéchumènes a des répercussions à l'échelle de la confédération huronne toute entière. En effet, ce changement implique des transformations à deux échelles : celle de la communauté ou du village, comme celle des relations qu'entretiennent les différentes nations de la confédération huronne. Dans les deux cas, les relations sexuelles et les mariages servent aussi de ciment social, si bien qu'ils permettent d'affirmer des amitiés entre deux familles ou des relations amicales entre les nations. Avec l'arrivée du mariage chrétien, plus restrictif, ces relations sont condamnées et disparaissent. En résumé, chaque Huron nouvellement converti crée une rupture dans le système d'alliance et d'amitié traditionnel wendat.

De plus, la religion devient un véritable critère dans la sélection de son ou sa partenaire à tel point que les *Relations* sont parsemées de refus d'engagement dans des relations sexuelles ou plus encore¹⁹⁹ :

Un chrétien, quelques jours après son baptême, fit rencontre d'une femme infidèle, qui le tirant doucement par la robe lui dit : « Je suis à toi ». « Tu me prends pour un autre, lui répliqua-t-il, tu es au diable ; je n'ai point de part avec lui ».

¹⁹⁷ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 538.

¹⁹⁸ Gilles Havard, « Des femmes-sujets ? La question du consentement sexuel des Amérindiennes dans le contexte de la rencontre avec les Européens (XVII^e-XIX^e siècle) », *op. cit.*, p. 321.

¹⁹⁹ Rappelons que lorsqu'ils sont arrivés à l'âge adulte, les Wendats entretiennent des rapports uniquement avec des individus avec lesquels ils peuvent se marier.

Un jeune païen, ayant eu souvent le refus d'une fille chrétienne, épia l'occasion de la trouver seule à l'écart, lorsqu'elle alla quérir du bois dans la forêt voisine : « Pas un maintenant ne te vois, lui dit-il. Pourquoi rougirais-tu de pécher avec moi ? » « Massacre-moi au milieu de ces bois, lui répond la fille chrétienne. Pas un maintenant ne te vois. Pourquoi aurais-tu horreur de ton crime ? Pour moi, je souffrirais plus volontiers la mort que de commettre le péché dont tu me sollicites ». Ce fripon n'y est pas retourné²⁰⁰.

Le refus de se marier selon les anciennes coutumes ou d'entretenir des relations sexuelles en dehors du mariage cristallise la division qui s'opère au sein de la Huronie et marque la naissance de deux factions : les autochtones non-convertis, qualifiés d' « infidèles » par les Pères, et les cathéchumènes. Parce qu'ils n'ont pas la même religion, ils ne peuvent fonder de famille ou se marier ensemble ; ils ne peuvent que coexister malgré leurs différences.

Toutefois, il ne faut pas penser que ce changement de religion supprime tout rapport communautaire pour les nouveaux convertis, bien au contraire. Dans un premier temps, la conversion par famille nucléaire ou étendue, initiée par l'exemple de Chiouatenhoua, aide à la formation d'une communauté chrétienne. En effet, une Église huronne ne peut s'appuyer sur des individus marginaux et isolés comme Pierre Tsiouhendentaha. Les familles, à l'inverse, conservent leurs liens après le baptême, si bien qu'elles peuvent se rassurer mutuellement et obtenir un soutien moral de la part de leurs proches. D'autre part, la conversion de plusieurs familles permet de recréer un système de réseaux et d'amitié tel qu'il existait auparavant : en se mariant entre différentes familles chrétiennes, les Hurons recréent naturellement le système de filiation et d'union qui était à l'œuvre. Comme ce groupe fonde sa spécificité culturelle sur la religion chrétienne, les réseaux qu'il met en place constituent la base de sa nouvelle communauté.

La religion chrétienne possède ses propres rituels communs qui permettent de créer un tissu social, comme les messes ou les communions. Les nouveaux convertis se réunissent, selon l'aveu même des Pères, tous les dimanches à l'église²⁰¹, si bien que « la maison de Dieu » devient le lieu de rencontres et remplace les pratiques communautaires des festins et des rites de guérison. Cela signifie qu'un glissement s'opère chez les nouveaux convertis entre les anciennes pratiques et les nouvelles. Cette transformation est permise parce que les rituels chrétiens et amérindiens possèdent tous deux des caractères communautaires. En d'autres termes, les cathéchumènes empruntent certaines passerelles culturelles mises en exergue par Jean de Brébeuf pour assurer une transition entre leur ancien et leur nouveau mode de vie. Rapidement, on voit surgir « une forte identité chrétienne », pour reprendre les mots de Bruce

²⁰⁰ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 6, 1644, p. 190.

²⁰¹ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1641, p. 170.

Trigger²⁰², construite à l'intérieur de l'église par le biais des messes et des communions. Cela permet de se distinguer des « infidèles » et de s'affirmer comme chrétiens. Il reste à comprendre comment cette Église naissante, composée de quelques dizaines d'individus unis par de nouveaux liens matrimoniaux, parvient à se développer et à s'organiser autour de la figure des jésuites.

²⁰² Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 711.

Chapitre 5 - L'appropriation de la foi par les Hurons

En parcourant les quelques lignes des missives des jésuites qui décrivent l'appareil de conversion, on peut se demander comment les Wendats ont perçu ces étrangers aux croyances si différentes. Bien sûr, nous avons déjà abordé le cas des premiers cathéchumènes et les raisons externes qui ont pu les pousser vers la conversion, mais nous n'avons pas encore traité de la façon dont les Amérindiens intègrent cette nouvelle religion. Même si les études en histoire religieuse ont présenté avec acuité les mécanismes de la prédication, les nouveaux convertis, contrairement à ce qu'affirment les Pères, ne sont pas de parfaits chrétiens. Les missionnaires sont uniquement en mesure de leur transmettre la connaissance du christianisme ainsi que la bonne compréhension des concepts chrétiens. Cependant, les clés de lecture et l'appréhension de ce nouvel univers religieux est résolument autochtone. Aussi est-il essentiel de se poser la question de la perception du christianisme selon les Hurons, sachant qu'elle est étroitement liée à celle du syncrétisme. Nous avons constaté que les Pères sont particulièrement attentifs aux mauvaises compréhensions ou aux idolâtries suite à l'expérience de la Compagnie en Amérique ibérique. En revanche, on peut se demander comment les évangélisateurs définissent le syncrétisme. Pour eux, il s'agit de processus mélangeant anciennes et nouvelles croyances, de prières invoquant d'anciennes divinités. Leur vigilance vise à indiquer ce type de comportement en Huronie, mais cela signifie-t-il pour autant que toute mauvaise compréhension est évitée ? Ou bien les Amérindiens, consciemment ou inconsciemment, ont-ils reproduit une autre forme d'association entre le christianisme et leurs propres croyances ? Pour répondre à ces questions, il faut se pencher sur les trois grands thèmes qui structurent la vie religieuse des cathéchumènes : Dieu, les rituels chrétiens et la nouvelle perception de l'au-delà.

I. Dieu l'*oki* chrétien ?

Avant de traiter de la manière dont les Wendats perçoivent Dieu, il faut évoquer au préalable son représentant : le jésuite. Ce dernier, on l'a vu, est assimilé à un chaman grâce à ses connaissances et à la magie qu'il emploie, notamment l'écriture. Mais ce n'est pas là son seul champ de compétence ; en effet, on lui reconnaît le pouvoir, tout comme son homologue amérindien, de contrôler les éléments et d'affirmer publiquement sa puissance. Ainsi, dans la *Relation* de 1646, on peut trouver la mention suivante :

Nous avons ici averti quelques-uns d'une éclipse de lune qui arriva le trentième de janvier et dont le commencement nous parut à dix heures et quarante-six minutes. J'étais alors dans le bourg de la Conception²⁰³. On ne manque pas de sortir des cabanes pour voir si en effet l'éclipse serait telle que nous l'avions prédite²⁰⁴.

La question que l'on est en droit de se poser à la lecture de ce court extrait est : pourquoi les missionnaires mettent-ils en scène une de leur prédiction concernant une éclipse lunaire ? Pourquoi avoir averti les Wendats que ce phénomène aurait lieu bientôt ? Pour continuer à attirer l'attention des Amérindiens, prouver continuellement leur importance et la supériorité de leur religion sur celle des autochtones ? Nous ne sommes plus au stade où les jésuites présentent l'écriture ou les objets européens qui fascinent les Hurons. À présent, c'est une démonstration de puissance où les Pères s'approprient les codes chamaniques ; ils savent que les sorciers se réclament à même de contrôler les éléments, alors ils utilisent des connaissances européennes pour les imiter.

Mais quelle image ce comportement renvoie-t-il auprès des Wendats qui les observent ? À l'instar des chamans hurons, ils apparaissent comme de puissants sorciers capables de manipuler les astres et les éléments. Toutefois, il est nécessaire de se remémorer la manière dont les sorciers et les autochtones procèdent à leurs cérémonies pour comprendre ce que l'association chaman-jésuite implique. Nous avons vu précédemment que, pour réussir à accomplir des exploits, le sorcier doit influencer sur un *oki* dans le but d'obtenir sa puissance. Si les missionnaires sont assimilés à de grands connaisseurs du domaine spirituel, on peut aisément en conclure que l'esprit auquel ils font appel est le même que celui de leurs prières. En d'autres termes, Dieu est l'*oki* des chrétiens et les prédicateurs sont capables de recourir à ses dons et à ses compétences.

Après avoir identifié la source des pouvoirs des prédicateurs, il reste à connaître l'extension de la puissance de ce nouvel *oki* afin de déterminer s'il peut s'avérer utile pour les Wendats. Le premier rôle qu'on lui attribue est celui de guérisseur et de protecteur face aux maladies. En effet, comme le rappelle Denys Delâge : « la maladie frappa très inégalement Amérindiens et Européens »²⁰⁵. Comme nous l'avons vu, les Hurons sont très durement touchés par les différentes épidémies des années 1630 alors que les jésuites, de leur côté, ne souffraient que des conditions climatiques extrêmes de la région. Rapidement, on assimile cette résistance des Français à une puissance surnaturelle qui surpasse celle des chamans, incapables de vaincre les différents maux qui assaillent les Hurons. Ainsi, on peut aisément supposer que la volonté

²⁰³ Le bourg de la Conception désigne Ossossané.

²⁰⁴ Paul Ragueneau. *MNF*, vol. 6, 1646, p. 667.

²⁰⁵ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », art. cit., p. 64.

de se protéger des maladies européennes ait pu constituer une des motivations à la conversion de certains autochtones. Il n'est donc pas étonnant de voir apparaître dans les prières des Hurons des demandes de protection face aux épidémies :

[Que les enfants] ne deviennent point malades, qu'ils ne pêchent jamais, détournez tout ce qui est mal ; que si la contagion nous attaque derechef, détournez-la aussi²⁰⁶.

Par conséquent, la divinité chrétienne qui accorde sa puissance aux jésuites possède une certaine magie permettant de protéger ceux qui l'honorent. Tantôt guérisseur, tantôt esprit guerrier assurant la victoire des Hurons²⁰⁷, Dieu est doté de nombreux pouvoirs et sa force est requise à de multiples reprises par les Amérindiens. Il agit comme un *oki* vivant dans le monde spirituel, invisible et capable d'agir sur l'environnement des hommes. Si le Seigneur est bel et bien assimilé à un esprit (*oki*), cela signifie qu'il a le même comportement que les autres *okis*. En d'autres termes, Dieu serait capable d'agir directement sur le monde des hommes pour les forcer à accéder à ses différentes requêtes et lui faire des offrandes ; dans le cas contraire, il pourrait déclencher des catastrophes sur les Wendats. Arrive-t-il aux nouveaux convertis de procéder à des rites spécifiques ou à des dons permettant de contenter leur nouveau Dieu ? Pour répondre à cette interrogation, il faut déterminer deux prérequis dans le comportement des Hurons : ont-ils peur d'un potentiel courroux de Dieu et, si oui, tâchent-ils d'apaiser sa colère ou de la prévenir par le biais d'offrandes ?

Bien évidemment, il n'existe pas de réponse claire à ces questions rédigées en toutes lettres dans les sources. Nous n'avons que des indices disséminés dans différents textes qui permettent pour le moins de supposer une forte association entre Dieu et les esprits hurons. La première preuve d'une telle conception se retrouve dans une missive, datée de 1638, qui concerne Armand-Jean, un des séminaristes hurons, alors qu'il est encore en apprentissage à Québec :

Depuis son baptême, il se confesse et communie tous les huit jours avec une dévotion et une modestie qui nous fait reconnaître en lui la présence de la grâce. Surtout, il a une aversion grande du péché, nommément de l'impureté [...]. Se sentant attaqué la nuit en songe de quelque pensée [mauvaise], il se lève en sursaut, se met à genoux pour prier Dieu jusqu'au son de quatre heures pour le lever. Alors il me vient trouver avec tant de confusion et d'humilité

²⁰⁶ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 328.

²⁰⁷ Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Paris, Septentrion, 2003, p. 699.

qu'il me fut aisé de connaître que le prince des superbes avait quitté la place. Il s'accusait comme coupable d'un grand acte de vertu qu'il avait exercé²⁰⁸.

Le comportement d'Armand-Jean est intéressant : après avoir visiblement péché en songe, il est pris d'une panique soudaine et se blâme pour son mauvais comportement. Or, le thème du blâme ne nous est pas inconnu, notamment lorsqu'il concerne les *okis*. Nous avons déjà vu qu'au cours de cérémonies curatives, si ces dernières se révèlent infructueuses, la communauté se blâme de ne pas avoir respecté à la lettre les traditions des anciens et les paroles des chamans. Avec cet exemple, nous nous retrouvons dans un cas de figure similaire : pour obtenir les bienfaits de Dieu, le séminariste doit respecter à la lettre l'enseignement des jésuites. S'il ne le fait pas, il risque d'offenser le Seigneur et se blâme lui-même pour cet échec. À notre avis, « l'accusation » mentionnée n'est pas une simple confession. Il s'agit du blâme tel qu'il apparaît dans les rites traditionnels autochtones. Bien évidemment, il ne s'agit que d'une simple hypothèse, mais cette peur soudaine et cette volonté de s'accuser de sa faute auprès des missionnaires est similaire au comportement des Wendats lors des rites de guérison. De plus, cette notion de « peur » vis-à-vis de l'esprit des chrétiens n'est pas propre à Armand-Jean, il se retrouve aussi chez d'autres individus comme Joseph Chiouatenhoua :

[Lorsqu'un de ses enfants tombe malade, il s'écrie] : « Mon Dieu, dit-il, cette maison est la vôtre. Je sais le soin que vous en devez avoir, puisque vous nous aimez, soit en la vie, soit en la mort de celui qui est malade. En tout, il est sans doute que vous aurez égard à notre plus grand bien. Grand Dieu, que votre volonté soit faite et que la vôtre soit la nôtre ». Va-t-il en quelque voyage : « Mon Dieu, dit-il, que j'ai fait de pas inutiles en ma vie, parce que je ne vous ai pas connu. Faites, mon Dieu, en quelque endroit où j'aïlle, que jamais je ne m'oublie que vous êtes avec moi, afin qu'en aucun lieu je n'ai l'assurance de vous y offenser²⁰⁹.

On retrouve ici à la fois la notion de « blâme » pour ne pas avoir cru en Dieu avant l'arrivée des jésuites, ainsi que le sentiment de peur qui habite le converti. En effet, Joseph craint « d'offenser » le Seigneur de la même façon qu'Armand-Jean redoute son courroux pour avoir rêvé de choses impies. Cette idée de « peur » et d'appréhension quant à la puissance de la divinité chrétienne est importante puisqu'elle fait partie intégrante de la notion d'*oki* : ils sont aussi utiles que dangereux car démesurément puissants. De plus, dans un contexte où les épidémies et la guerre touchent indistinctement convertis et non-convertis, le recours aux puissances surnaturelles est vital. Offenser l'esprit des chrétiens serait le meilleur moyen de perdre sa protection contre ces nouveaux maux spirituels. Si l'on prend en compte ces

²⁰⁸ Paul Le Jeune, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 118.

²⁰⁹ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1640, p. 712.

paramètres, alors le comportement des cathéchumènes que les jésuites qualifient de « zèle des convertis » prend un tout autre sens :

C'est un plaisir d'être en ceci témoin de leur ferveur. On voit des vieillards, des jeunes hommes, des femmes et des enfants, n'avoir point de récréation plus sensible que de se faire interroger et se répondre les uns aux autres. Et ce qui nous console le plus est qu'il n'y a point d'autre attrait ni espérance d'autre récompense pour eux que celle du paradis. Tel âgé de cinquante et de soixante ans, rencontrant un enfant, lui dira : « Mon neveu, tu as un bon esprit ; enseigne-moi ; fais-moi suer à te répondre ». La femme interrogera le mari ; le fils enseignera pareillement sa mère et si elle manque à bien répondre, il se moquera d'elle, la menaçant de ne plus l'instruire, puisqu'elle ne veut pas retenir ce qu'on lui veut apprendre. Et le bon est que la mère ne s'en fâchera pas. « Il a raison, dira-t-elle, de me tancer, car je n'ai pas bien retenu ma leçon »²¹⁰.

Pour les missionnaires, ces récitations ne sont que des activités ludiques durant lesquelles les autochtones cherchent à renforcer leur foi. Néanmoins, cette volonté d'acquérir de plus grandes connaissances n'est pas anodine chez les Wendats. En effet, si on admet que Dieu est bel et bien considéré comme un *oki*, alors des rituels spécifiques sont nécessaires pour profiter de sa puissance. Or, nous l'avons vu, dans les rites autochtones, le respect scrupuleux de chaque composante du rituel est primordial, sans quoi ce dernier ne peut opérer. Ce qui est qualifié de simple jeu, se trouve être en réalité un apprentissage essentiel pour les Amérindiens. Il permet de participer aux cérémonies chrétiennes et de contribuer à l'effort de la nouvelle communauté des croyants afin de se protéger des épidémies et de la guerre face aux Iroquois. Dieu semble doté des mêmes pouvoirs que les *okis*²¹¹. Il agit comme un être surnaturel, dont la puissance est accessible par le biais de rites et dont les capacités exceptionnelles se révèlent utiles à la population Wendat. On pourrait alors être tenté de se demander pourquoi les jésuites ne furent pas capables de distinguer ce qui s'apparente à un syncrétisme de la part de leurs ouailles. Pourquoi ne furent-ils pas en mesure de distinguer ces indices ? Probablement parce que la perception huronne de la religion chrétienne est moins probante que ce qui était présenté dans les lettres portant sur le Mexique, notamment.

Pour un prédicateur, la mauvaise compréhension doit être visible : elle passe par l'idolâtrie, la pratique de rituels traditionnels, en substituant le nom d'une divinité par celui de Dieu ou tout simplement l'intégration de Dieu au panthéon des divinités autochtones. Chez les Wendats, les prédicateurs ont mis un point d'honneur à empêcher ce genre de comportement.

²¹⁰ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 507.

²¹¹ Ce comportement ne semble pas propre uniquement aux Wendats. D'après Gilles Havard, d'autres populations comme les Renards ou les Allouez tendent à inclure Dieu dans leur panthéon. Voir Gilles Havard, *Empire et métissages*, *op. cit.*, p. 484-485.

Seulement, les jésuites furent aveuglés par cette vision étriquée du syncrétisme ; leur perception ne se fondait que sur les connaissances religieuses des Amérindiens et n'incluait pas leur mode de pensée, l'imaginaire autochtone. Les Iroquoiens ne présentent pas ce type de comportement, ils savent identifier Dieu et éliminent systématiquement tout élément pouvant se référer à leurs anciennes croyances. Or, l'enseignement des Pères ne peut pas transformer en un laps de temps aussi court la manière même dont les Amérindiens comprennent le monde. L'héritage culturel de leurs ancêtres est un cadre conceptuel, si bien que même après le baptême, ils ne peuvent s'empêcher de penser comme des Wendats. Ainsi, il ne s'agit pas d'un syncrétisme conscient ou visible, mais d'une mauvaise compréhension issue de leur culture d'origine et d'une acculturation incomplète.

Pour résumer, les cathéchumènes appréhendent le concept de « Dieu » chrétien comme un esprit puissant, qu'il faut craindre et honorer pour éviter son courroux et acquérir ses bienfaits. Il s'agit de la base d'un syncrétisme huron né de la volonté de comprendre une notion inédite et éloignée de leurs anciennes croyances. Ainsi, il est légitime de se demander si cette mauvaise compréhension ne se limite qu'à la nouvelle divinité ou si elle trouve ses ramifications dans d'autres aspects de la vie religieuse des convertis.

II. La chrétienté apprivoisée

Après avoir inclus Dieu dans leur univers religieux, les Hurons sont désormais en mesure de participer aux différentes cérémonies chrétiennes. Nous ne reviendrons pas sur le baptême, étant donné que nous avons déjà eu largement l'occasion d'évoquer sa capacité curative. En revanche, nous n'avons pas encore abordé la vie spirituelle des cathéchumènes ayant rejoint la nouvelle communauté chrétienne. Comment appréhendent-ils cette nouvelle religion et leurs nouveaux rapports avec Dieu ? Il nous faut procéder par indices afin d'obtenir une vision d'ensemble de cette communauté chrétienne.

Tout d'abord, les autochtones comprennent la nécessité de se rapprocher de Dieu et de l'honorer d'une manière plus fréquente que leurs anciens *okis*. La communion, notamment, est un rituel crucial pour les nouveaux chrétiens :

L'expérience que nous avons ici de l'esprit des sauvages nous rend fort réservés à les recevoir au baptême, et plus encore à leur permettre l'usage de la communion. C'est toutefois de là que la plupart de nos chrétiens ont reçu ce courage ; et nommément les deux derniers dont je viens de parler y ont senti un changement si soudain de leur cœur qu'ils en furent tout hors d'eux-mêmes. Et depuis, nous avons vu dans leurs actions la vérité de leurs paroles. « Ce n'est point un mensonge que Jésus-Christ soit en l'hostie, nous dit un jour Estienne [Totiri]. Je l'y sentis

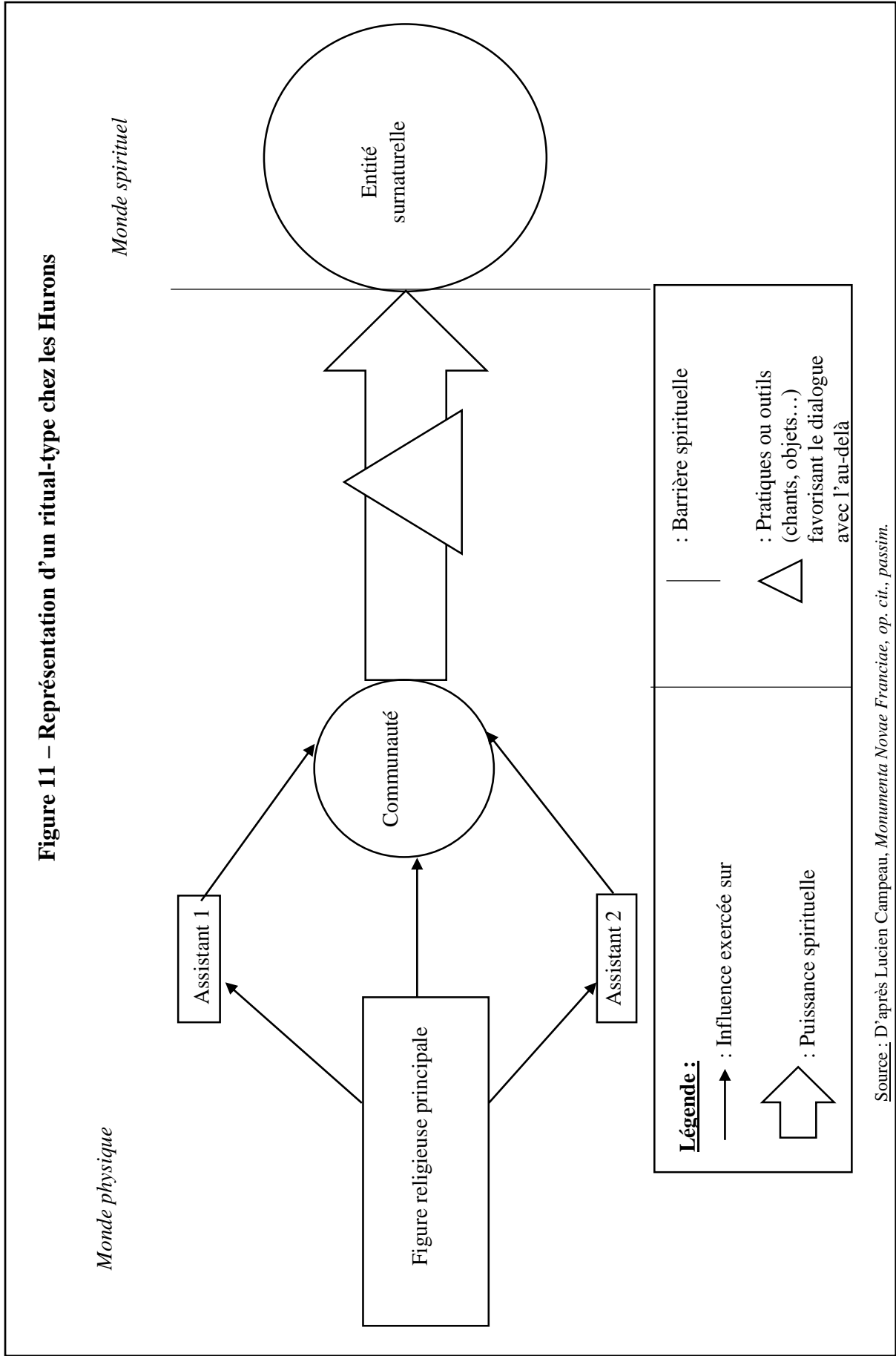
le jour de Noël après avoir communié. Mais je ne sais si depuis ce temps-là il demeure toujours dedans mon cœur. Car bien souvent, faisant autre chose, je me sens tout changé, comme s'il y avait dedans moi-même quelqu'un qui me parlât, et souvent je lui parle sans dire mot. Il me répond et je vois bien pour lors qu'il entend mes désirs »²¹².

Dans cet extrait, l'importance d'une union personnelle avec Jésus est largement détaillée. La communion apparaît comme un moyen de renouveler la relation spirituelle. Ainsi, les autochtones considèrent que l'eucharistie permet de communiquer avec le Seigneur. La notion est intéressante puisque cela signifie qu'ils sont en mesure de recréer une forme de « passerelle » avec le monde spirituel de manière similaire aux rites de guérison wendats traditionnels. En effet, si l'on rapproche les deux rites, nous sommes en mesure d'identifier des points communs, voire d'expliquer le sens des paroles de Totiri (Figure 11). Tout d'abord, les deux éléments essentiels s'y retrouvent : une communauté suivant des directives communes, répétant les mêmes paroles et effectuant les mêmes gestes ; une figure religieuse particulière, le jésuite, remplaçant le chaman, avec ses assistants²¹³. Tous deux sont réunis dans le cadre d'un rituel aspirant à passer d'un monde matériel à un monde spirituel afin de s'adresser à cet esprit qu'est Dieu. Les prières représentent les ordres donnés par le « chaman blanc » pour mener à bien ce rituel et l'hostie est un objet rituel permettant d'acquérir les pouvoirs de l'esprit et de s'adresser à lui. En somme, dans les communions ou dans les messes, les Wendats calquent les pratiques chrétiennes sur leur ancien modèle religieux. Seuls les discours, l'identité des chamans et les esprits changent.

²¹² Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 521.

²¹³ Dans la religion huronne traditionnelle, les chamans ont des assistants qui les aident à coordonner la communauté religieuse. Dans le cas des nouveaux convertis, ce rôle est assumé par les *exempla* qui éclairent les cathéchumènes.

Figure 11 – Représentation d'un rituel-type chez les Hurons



Source : D'après Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae, op. cit., passim.*

Néanmoins, même si les rituels chrétiens se rapprochent de ceux des Amérindiens, ceci n'explique pas comment les Wendats sont capables de les respecter à la lettre. L'éducation jésuite permet aux Hurons de connaître les paroles des prières et des cantiques chantés durant la messe. Mais la bonne compréhension des gestes religieux est à imputer aux autochtones eux-mêmes plus qu'aux Pères. Dans le cas des nouveaux convertis, nous sommes face à un processus d'imitation visant à acquérir les compétences des jésuites pour se comporter comme de parfaits chrétiens. Il existe de nombreux exemples de processus mimétiques décrits dans les différentes missives des évangelisateurs, qu'il s'agisse d'apprendre à embrasser la croix et à l'adorer après qu'un jésuite a réussi à faire tomber la pluie en accomplissant ces gestes²¹⁴, ou encore d'utiliser le crucifix après qu'un missionnaire a guéri un malade²¹⁵. Les religieux deviennent donc des modèles pour les autochtones. En tentant de susciter l'intérêt des Wendats et en présentant la puissance de ces objets, les prédicateurs encouragent le comportement mimétique des Amérindiens qui cherchent à acquérir les mêmes capacités que les prédicateurs. Comme le note Emmanuelle Friant, « il n'est [...] pas surprenant de lire que de nombreux Hurons réclament des objets catholiques »²¹⁶. Désormais, la question est de définir la nature de ce comportement.

On distingue deux formes de mimétisme : l'adoption consciente par un individu d'un comportement jugé utile, que Gilles Havard qualifie d'« imitation-réinstanciation », et l'imitation inconsciente construite comme un réflexe automatique qui se développe au contact d'étrangers²¹⁷. Dans le cadre de la transmission de nouveaux gestes rituels, tout porte à croire que nous sommes face à un processus d'imitation-réinstanciation puisqu'il vise à saisir l'utilité intrinsèque de cette nouvelle gestuelle. Ce comportement est rendu possible par la formation d'un espace de communication, un *Middle Ground*, où missionnaires et Amérindiens s'adaptent les uns aux autres dans une dynamique d'improvisation²¹⁸. Dans le cadre de la conversion, la formation de cette « zone grise », à mi-chemin entre la culture autochtone et la pensée chrétienne, résulte de l'adoption des traits culturels de l'Autre : le jésuite se comporte comme un chaman et les Hurons copient les gestes des missionnaires. En revanche, le modèle du *Middle Ground* n'est conçu que dans un cadre de communication, de compréhension de l'étranger. Or, il se trouve que dans notre cas, cette fameuse zone grise n'est pas juste un espace de

²¹⁴ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 321.

²¹⁵ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1640, p. 669-670.

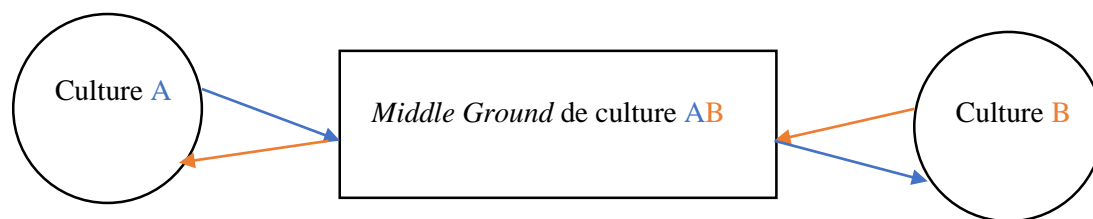
²¹⁶ Emmanuelle Friant, « “Ils aiment bien leur chapelet” », art. cit., p. 10.

²¹⁷ Gilles Havard, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, vol. 62, N°3, 2007, p. 541.

²¹⁸ Richard White, *op. cit.*, p. 75-93.

communication, elle devient le lieu de naissance des nouveaux convertis et de leur syncrétisme (Figure 12).

Figure 12 - Représentation schématique du Middle Ground



Légende :

○ : Culture

□ : *Middle Ground*

→ (bleu) : Transmission/accaparation des éléments de culture A

→ (orange) : Transmission/accaparation des éléments de culture B

Source : Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae, op. cit., passim.*

Le concept de *Middle Ground* de Richard White implique que deux cultures, A et B, tentent de communiquer. Pour ce faire, des individus issus d'un groupe de culture A s'accaparent des éléments culturels du groupe B afin de communiquer avec les membres de ce groupe. De leur côté, les ressortissants de la société B s'approprient des « codes culturels » A afin de converser avec le groupe B. Il en découle un espace de communication AB empruntant des caractéristiques aux deux entités. Seulement, ce *Middle Ground* sert aussi à transférer des connaissances religieuses d'origine chrétienne (A dans notre exemple). Or, en essayant de communiquer leur enseignement en s'appropriant des éléments culturels hurons pour se faire comprendre, les Pères s'exposent au risque d'une diffusion inexacte de leur message. En effet, dans ce cadre, les éléments d'origine A deviennent influencés par le *Middle Ground* de nature AB. Ainsi, les nouveaux convertis ne peuvent comprendre le christianisme qu'au prisme de ces transformations et de ces modifications. Ils parviennent à appréhender l'importance des rites ou des gestes chrétiens, mais ignorent tout de certaines spécificités liées à la nouvelle religion. À titre d'exemple, citons la notion de séparation clercs/laïcs, ou encore l'impossibilité pour les convertis de pratiquer des rites réservés aux prédicateurs²¹⁹. Cela est d'autant plus visible dans certains exemples recensés par les missionnaires :

[Un jour où les Pères ne sont pas présents], tous ceux de la cabane sont surpris de voir [une jeune huronne] quasi revenue en santé retomber tout d'un coup malade et à l'extrémité. Elle perd le jugement et la parole et on n'attend plus que le dernier soupir. Charles [Tsondatsaa, un autre *exempla*] retourne bien fatigué de son voyage, assez avant dedans la nuit. Il n'entend que des pleurs et apprend de ses yeux ce que pas un n'a le courage de lui dire. « Vous pleurez, leur dit-il, sa mort ; et moi ce qui m'attriste le plus est qu'elle ne soit point baptisée. Demain matin, les Pères doivent [être] de retour ici, mais l'enfant n'aura plus de vie. Ayons donc notre recours à Dieu ». Disant cela, il sort et va assembler promptement les principaux chrétiens du bourg, leur représente sa peine, leur disant : « Hélas ! quelqu'un de vous autres ne sait-il point les paroles sacrées qu'il faut dire pour baptiser ? » — « On me les a apprises », répond Joseph Teondechoren. — « Allons donc de ce pas, dit Charles ; voilà mon esprit grandement soulagé ». Ils entrent tous de compagnie dans cette cabane désolée ; ils y font leurs prières. Joseph baptise cet enfant, qui tire à la mort. Puis se retournant vers l'assistance dit : « Arrêtons maintenant nos larmes ; consolons-nous ; son âme est en assurance ; elle s'envolera dans le ciel, où elle priera Dieu pour nous²²⁰.

L'exemple précédent présente des convertis pratiquant le baptême, ou plutôt l'ondoïement, à la place des Pères dans un cas de nécessité extrême. Il s'agit de néophytes qui copient une gestuelle et pensent qu'il suffit de connaître les bonnes paroles pour que le baptême soit réussi, sans savoir que seul un prêtre ordonné peut permettre de faire du baptême un sacrement. Cet exemple

²¹⁹ Nous pensons notamment au baptême, sacrement que seul un clerc peut administrer pour qu'il soit effectif.

²²⁰ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 502-503.

permet de mettre en application notre définition de l'imitation : les Hurons observent les missionnaires réaliser le baptême et, par mimétisme et habitude, ils commencent à retenir les « phrases sacrées » nécessaires à sa bonne exécution. Les convertis procèdent par assimilation ; ils savent, grâce à leurs anciennes coutumes, que les paroles possèdent une puissance spirituelle, une *orenda*, si bien qu'ils cherchent à les retenir. Malgré tout, leur assimilation est imparfaite ; elle demeure ancrée dans la culture amérindienne. Ainsi, ils sont convaincus que n'importe qui connaissant les bonnes paroles peut tenter de réaliser le baptême, ou bien qu'en agissant en communauté, comme pour une cérémonie curative, ils peuvent transmettre leur *orenda* pour offrir le salut à l'âme du défunt. En d'autres termes, parce que les missionnaires et les Wendats cherchent à se comprendre en empruntant des éléments culturels de l'autre société, les nouveaux convertis sont condamnés à une compréhension syncrétique de leur nouvelle religion.

L'influence qu'exerce ce *Middle Ground* religieux ne se limite pas uniquement à la pratique du baptême ; elle touche tous les aspects de la nouvelle vie des Amérindiens et conditionne leur rapport à la foi. En effet, la conversion ne consiste pas en un glissement naturel des coutumes traditionnelles vers les nouveaux rites chrétiens. Si les Hurons cherchent à comprendre leur nouvelle religion en créant leurs propres passerelles entre les deux univers spirituels, ils doivent réussir à trouver des équivalents, quitte à les fabriquer eux-mêmes :

Un chrétien d'environ soixante et dix ans, étant interrogé des pensées qu'il fallait avoir dans les douleurs qui nous affligent : « Il n'y a pas longtemps, dit-il, que brulant de la fièvre je ne pus prendre aucun repos toute la nuit. Alors, je remerciai Dieu, songeant que dans le ciel ces douleurs n'auraient point de lieu. Je lui offrais mon corps qui s'allait ainsi consommant et jugeais qu'il devait agréer cette offrande, m'imaginant que c'était lui qui prenait son plaisir à me faire sentir l'ardeur du feu qui me brûlait ». Le même, se brûlant un jour à dessein, fut averti par un de ses amis de se retirer de la flamme. « Non, non, dit-il, c'est ainsi que j'apprends qu'il fait mauvais offenser Dieu, si on n'est résolu de bruler dans un feu dont jamais on ne pourra se retirer et dont ceci n'est rien qu'une ombre ». Un autre, quasi de même âge, venant aux prières publiques, pensa se tuer d'une chute qui lui décharna tout un bras. « Mon Dieu s'écria-t-il, je vous offre cet accident et je l'accepte volontiers, puisqu'ainsi vous l'avez permis ». Après cela, il poursuit son chemin sans rien dire autre chose, entre dans la chapelle et jamais n'y fit ses prières avec plus grande dévotion. On tâcha à lui donner quelque secours. Mais à peine fut-il ressorti qu'il retombe pour la seconde fois et se blesse rudement à la tête [...]. « [C'est Dieu qui m'a fait cela], il n'a que de l'amour pour moi et se contentera de cette douleur passagère pour la punition de mes fautes »²²¹.

Cet extrait met en exergue un phénomène fascinant qui se développe chez plusieurs néophytes au cours de l'entreprise d'évangélisation : la croyance apparaît telle une notion d'équivalence, voire de marchandage. La souffrance physique est conçue comme apportant des bénéfices dans

²²¹ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 6, 1644, p. 188.

l'au-delà. Les blessures, les sévices corporels ou la perte de proches durant les épidémies constituent autant de bienfaits offerts à la divinité chrétienne. Si l'origine de ce comportement est incertaine, il est possible qu'il s'agisse d'une transformation du processus religieux d'offrandes qui s'est par la suite métamorphosé en un rapport de don et de contre-don avec Dieu²²².

En résumé, en changeant de religion, il est possible que les convertis aient souhaité continuer à honorer ce nouvel esprit selon leurs anciennes coutumes. Étant donné que le christianisme transforme l'usage d'offrandes comme des objets ou des festins, les cathéchumènes cherchent des équivalents, soit l'autosacrifice ou la douleur, physique ou morale, offerte au Seigneur. Ainsi, ils conservent le système du don et du contre-don propre à leur culture mais ils adaptent ce principe au cadre chrétien. Dès lors, on se rend compte que, dans leur quête de compréhension de leur nouvelle foi, les cathéchumènes procèdent à une série de syncrétismes, non pas pour conserver leurs anciennes traditions, mais pour réussir à assimiler ce nouvel univers religieux. Il en résulte une forme particulière de christianisme amérindien, à mi-chemin entre l'acculturation et la conservation du mode de pensée autochtone, qui s'exerce au quotidien.

Nous avons observé la manière dont les baptisés s'approprient les enseignements des prédicateurs dans leur vie quotidienne. Il reste à comprendre comment une nouvelle définition de l'au-delà, incluant les deux lieux du Paradis et de l'Enfer, est interprétée par les Hurons.

III. Le Paradis comme horizon d'attente

Un changement majeur s'opère chez les Hurons-Wendats avec la naissance d'une communauté chrétienne structurée : les Amérindiens se préparent à l'au-delà. La transformation est importante puisque, si l'on continue à demander le baptême pour échapper aux maladies, la question de l'au-delà et la manière de rejoindre le Paradis occupe de plus en plus l'esprit des autochtones. Les « bénéfiques » du christianisme²²³ laissent désormais la place aux avantages spirituels :

²²² Sans aller jusqu'à comparer les actions de la communauté huronne convertie avec les sacrifices humains des populations précolombiennes étudiées par Claude François Baudez. On retrouve, dans les deux cas, une logique similaire dans les pratiques, notamment avec le principe d'autosacrifice où la douleur physique permet d'acquérir des bienfaits spirituels selon un rapport de don et de contre-don. Voir Claude-François Baudez, *La Douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, Paris, Riveneuve, 2012.

²²³ Par « bénéfiques », nous entendons la protection contre les maladies, les famines et la guerre.

Et quoi, Dieu ne voit-il pas notre cœur ? répartirent ces bons chrétiens. N'est-il pas pour tenir compte de ces pertes et nous les rendre avec usure et les présents que nous avons fait sont-ils plus précieux que l'âme de nos frères ? Ceux qui sont faibles cet hiver et pour qui nous craignons la chute seront plus forts avec le temps et rendront à leur tour une semblable charité à ceux qui en auront besoin. Tu nous as dit, et nous le croyons, que les biens de la terre ne sont que pour le ciel et que si nous n'en faisons un bon usage, ils seront notre plus grand malheur. Les pouvons-nous mieux employer que pour le salut de quelqu'un ?²²⁴.

Les Wendats ne cherchent pas simplement à acquérir des talismans ou s'accaparer de nouvelles puissances ; ils souhaitent aussi assurer leur salut et leur vie dans l'au-delà. Cette nouvelle notion s'oppose à l'ancienne religion qui ne considère pas que les actions dans le monde physique influent directement sur le sort du défunt dans l'autre-monde. Seule la manière de mourir peut influencer sur la capacité d'un individu à rejoindre le Village des Morts²²⁵. Pour les Wendats, il n'existe pas d'entités surnaturelles jugeant les actes d'un défunt après son trépas. Néanmoins, l'enseignement des jésuites change cette réalité en introduisant une divinité capable de décider du sort des chrétiens après la mort. Il convient donc de savoir ce qu'encourent les autochtones qui continuent de vivre dans le péché malgré les avertissements des Pères.

Tout d'abord, il n'est pas étonnant que les Amérindiens développent un certain intérêt pour les notions de Paradis et d'Enfer, vu que les prédicateurs mettent l'emphase sur la vie après la mort dans leurs enseignements. Dès 1635, les missionnaires décrivent le Paradis céleste et ce qui attend ceux qui souhaitent se convertir :

Nous commençâmes nos catéchismes par cette vérité mémorable que les âmes, qui sont immortelles, vont toutes après la mort en paradis ou en enfer. Et c'est ainsi que nous les abordons, soit en public, soit en particulier. J'ajoutais qu'ils avaient le choix, pendant la vie, de prendre parti après la mort ici ou là où ils aviseraient présentement. A quoi un bon vieillard m'ayant dit : « Aille qui voudra dans les feux d'enfer, pour moi je désire aller au ciel ». Tous les autres le suivirent et, usant de la même réponse, nous prièrent de leur en montrer le chemin et ôter les pierres, les arbres et les halliers qui y sont et qui pourraient les arrêter²²⁶.

Dès les débuts de la mission, les autochtones éprouvent un certain intérêt pour la vision de l'au-delà des chrétiens. On retrouve de nouveau le schéma de compréhension des Hurons selon lequel il faut acquérir de nouvelles connaissances pouvant se révéler utiles. Ici, les Français leur exposent les deux options possibles de l'au-delà : l'une présente l'Enfer comme un lieu de damnation éternelle, et l'autre décrit le Paradis comme un lieu de repos éternel plus proche de

²²⁴ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 6, 1646, p. 646.

²²⁵ Les âmes des Hurons morts sur le champ de bataille, comme celle des suicidés n'étaient pas autorisées à accéder au Village des Défunts. Voir Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 141.

²²⁶ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 112-113.

la vision du Village des Morts. Enfin, la formulation de la dernière phrase n'est pas anodine puisqu'elle souligne clairement la volonté des Amérindiens d'acquiescer ces nouvelles connaissances spirituelles pour éviter ces feux qu'ils semblent tant redouter. Il n'est donc pas étonnant que les jésuites aient mis l'emphase sur la vie après la mort, et plus particulièrement sur la peur de l'Enfer. Ainsi, on peut retrouver dans les lettres de Charles Garnier adressées à son frère, la vision d'un prédicateur cherchant à impressionner les Wendats :

Les images dont nous aurions particulièrement besoin seraient celles-ci [...]. Je voudrais avoir une âme bienheureuse descendant du ciel blanche comme neige et qu'il sortit de tout son corps une lumière, et qu'elle eut sur soit un bel habit d'une couleur vive qui lui laissa une partie du corps honnêtement découverte, qui eut un visage serein et riant et qui regarda amiablement ceux qui la regardent, comme les invitant au ciel [...]. Si faut-il encore que je vous explique comme je désirerais que fut faite l'âme damnée dont j'ay parlé ci-dessus, si cela dépendait de moi. Je désire qu'elle paraisse grillée et noire dans les flammes qui lui montassent au-dessus de la teste par derrière et que tout le vide de l'image fut rempli de flammes, et même quelques flammes par-devant par-ci par-là, qui ne la couvrissent trop, les yeux étincelants, qu'elle eut la bouche ouverte comme une personne qui crie bien fort, qu'au fond de sa bouche parussent quelques flammes ; item qu'il en sorte du nez et des oreilles et des yeux, tout le visage refrogné, les cheveux hérissés, les deux mains liées de fer brulant et les pieds aussi, et une autre chaîne de fer brulant au milieu du corps, un dragon effroyable entortillé à l'entour de son corps qui la morde vers l'oreille, mais que ce dragon ait une écaille horrible et non d'un beau bleu comme j'en ai vu, deux démons puissants et effroyables à ses deux côtés qui la déchirent par le corps avec deux harpons de fer, et un autre en haut qui la veut enlever par les cheveux²²⁷.

La demande spécifique du Père Garnier, parsemée de nombreux détails, décrit clairement les intentions des prédicateurs quant à l'éducation de leurs ouailles. L'objectif de ces deux peintures est d'offrir un langage visuel dépouillé et compréhensible par tous afin que chaque converti puisse s'y retrouver et comprenne ce qui l'attend en Enfer. L'emphase est mise sur les tourments et les douleurs physiques des damnés afin d'effrayer les Amérindiens pour qu'ils respectent les commandements des évangélistes. La différence entre les deux réalités ne doit faire aucun doute si bien que tous souhaitent rejoindre le Paradis et donc devenir chrétiens. Enfin, il faut tout de même mentionner l'insistance du Père concernant le feu : l'âme damnée intégralement dévorée par les flammes. Cette représentation de l'Enfer est particulièrement intéressante puisque, comme cela est évoqué dans le premier extrait, le feu génère un sentiment de peur chez les Hurons. Cet élément, d'une manière traditionnelle, est lié aux tortures qui impliquaient notamment de brûler entièrement le corps d'un guerrier ennemi captif par le biais de morceaux de métal chauffé à blanc ou de braises disposées sur ses plaies²²⁸. Le feu fait donc référence aux tortures et à la mise à mort rituelle à tel point que l'on parle du « feu des Iroquois »

²²⁷ Charles Garnier, *MNF*, vol. 6, 1645, p. 266-267.

²²⁸ Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 33.

pour désigner les supplices infligés à leurs ennemis²²⁹. Le parallèle entre ces atrocités perpétrées par les Iroquois et les flammes de l'Enfer est évident. Du reste, la comparaison entre les deux univers se retrouve à de multiples reprises dans les missives jésuites au cours desquelles les convertis font référence à l'au-delà. Nous pouvons prendre comme exemple Aëotahon, un Huron souhaitant être baptisé, qui, dans une missive datant de 1642, dit aux membres de sa communauté :

Si vous craignez autant que moi le feu des Iroquois, excusez-moi ; pardonnez à ma lâcheté, si je crains mille fois davantage le feu d'enfer qui est cent mille fois plus dangereux et plus cuisant²³⁰.

En somme, les prédicateurs insistent sur la peur qu'inspire l'au-delà et les supplices qui attendent les mauvais chrétiens. Il convient donc pour les Amérindiens d'agir selon les préceptes des Pères pour éviter la sentence divine. Néanmoins, la peur des flammes de l'Enfer n'est pas la seule chose qui pousse les Wendats à vouloir rejoindre le Paradis. En effet, il existe une autre raison, issue des anciennes traditions amérindiennes, qui force certains individus à accepter le baptême et à mourir en chrétiens :

[Au cours d'un enterrement d'une chrétienne, une convertie prononce ce discours :] « A quoi bon toutes ces larmes ? leur dit-elle ; tachons à les suivre là-haut dedans le ciel. Faisons-y une famille toute entière de saints ; servons tous Dieu fidèlement »²³¹.

Dans cet extrait, le terme « famille » n'est pas à prendre comme une figure de style. Rappelons que les Hurons recréent symboliquement la communauté en rassemblant les ossements de leurs défunts lors de la Fête des Morts. Plus qu'une simple coutume, ce geste fait référence à un aspect de leur imaginaire funéraire : les Wendats considèrent que la communauté des ancêtres rejoint le Village des Morts et continue à former une communauté dans l'au-delà. Cependant, l'introduction du concept de Paradis entraîne un changement radical, puisqu'on considère que ces deux lieux de repos de l'âme sont différents. Un nouveau converti enterré comme un chrétien ne peut rejoindre ses ancêtres dans l'au-delà et faire partie de leur communauté puisqu'il ne reçoit pas de secondes funérailles. Le défunt va donc rejoindre le Paradis et non le Village des Morts à l'issue du rite funéraire chrétien²³². Cela signifie aussi que si un individu se convertit, certains membres de sa famille pourraient vouloir embrasser la nouvelle foi pour

²²⁹ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 6, 1643, p. 59.

²³⁰ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642 p. 529.

²³¹ *Idem*, p. 495.

²³² Bruce G.Trigger, *The Children of Aataentsic, op. cit.*, p. 532.

le retrouver après la mort. Ainsi, le changement de religion d'une personne peut créer un effet démultiplicateur en ce sens où il peut pousser ses parents, ses oncles, ses tantes et ses cousins à suivre son exemple pour maintenir les liens familiaux au-delà de la mort²³³.

L'imaginaire lié à l'au-delà influence donc la conversion des autochtones, si bien que le jugement divin occupe leurs pensées jusqu'au moment de leur trépas. La Fête des Morts et les enterrements traditionnels laissent place aux rites funéraires chrétiens parmi la nouvelle communauté de croyants. Les découvertes archéologiques témoignent de ce changement majeur qui se traduit notamment par l'abandon du système des double-funérailles et des ossuaires, communs au village, au profit d'une cérémonie unique et de cercueils individuels. On ne retrouve plus l'abondance de haches, de vêtements de fourrures ou d'outils en fer comme dans les sépultures d'autrefois. Désormais, les morts sont enterrés avec des chapelets²³⁴. Les corps reposent dans des cercueils de bois de style européen ; les cadavres sont enterrés et non plus disposés à l'intérieur de structures de bois et d'écorces²³⁵. En apparence, les cathéchumènes semblent respecter à la lettre les consignes des jésuites et imitent bien les rites funéraires français. Cependant, certains indices suggèrent que la réalité est plus complexe que cela et qu'à nouveau, les Amérindiens, consciemment ou inconsciemment, reproduisent le modèle Wendat.

Tout d'abord, il est intéressant de noter que la plupart des personnes baptisées demandent à être enterrées à Sainte-Marie-aux-Hurons, le centre du christianisme dans cette région du monde :

[Un jeune homme mourant dit à sa mère] : « Hélas ! ma mère, lui dit ce petit innocent, j'ai un feu qui brûle dans ma tête. [Les Français] pourraient-ils bien l'éteindre ? Je ne songe plus à la vie ; n'en ayez point aucun désir pour moi. Mais je vous avertirai de ma mort et quand elle sera proche, je vous prierai de me porter à Sainte-Marie, car je veux y mourir et y être enterré avec les excellents chrétiens »²³⁶.

Deux hypothèses peuvent expliquer la demande explicite du jeune converti : soit Sainte-Marie-aux-Hurons représente le seul lieu de repos pour les corps des cathéchumènes, soit la mise en terre dans ce lieu précis renvoie à une autre réalité religieuse proche des coutumes anciennes. À notre connaissance, aucune fouille archéologique réalisée dans les sites iroquoiens n'a révélé la présence de sépultures chrétiennes, si bien que nous ne sommes pas en mesure d'écarter complètement ce postulat. Malgré tout, la seconde hypothèse se place dans la continuité de

²³³ Denys Delâge, *Le pays renversé*, op. cit., p. 193.

²³⁴ Erik R. Seeman, op. cit., p. 105.

²³⁵ Elizabeth Tooker, op. cit., p. 130.

²³⁶ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1649, p. 583.

notre démonstration. En effet, la volonté d'être enterré dans un même lieu, proche des autres chrétiens, n'est pas sans rappeler la symbolique de l'ossuaire wendat. Nous avons montré que la proximité des cadavres permet de recréer visuellement et spirituellement une notion de « communauté des défunts ». De plus, nous venons de démontrer que pour les Hurons, le baptême favorise le maintien des liens communautaires au Paradis. Il est donc probable qu'en étant enterrés à proximité des corps de leurs ancêtres, les baptisés cherchaient à reproduire le rite de passage de l'ossuaire afin de conserver leurs liens communautaires une fois arrivés dans l'au-delà. L'hypothèse d'une forme de syncrétisme funéraire paraît donc plausible. Par ailleurs, les fouilles archéologiques corroborent l'idée d'une mauvaise compréhension, ou du moins d'une adaptation, des préceptes chrétiens.

Dans les fouilles menées par Kenneth E. Kidd dans les années 1940 sur le site de Sainte-Marie-aux-Hurons, vingt tombes chrétiennes ont été mises au jour. Parmi celles-ci, se retrouvent deux types de dispositions des corps : certains sont allongés sur le dos, les jambes tendues, tandis que les autres sont recroquevillés en position fœtale²³⁷. La première est caractéristique du positionnement du corps chez les chrétiens, tandis que la seconde révèle la survivance de pratiques autochtones²³⁸. Ensuite, même si les chapelets sont présents dans les sépultures, le mobilier funéraire autochtone ne disparaît pas complètement et continue à être disposé autour des dépouilles :

Un corps était accompagné de multiples *wampums*²³⁹ [...]. Dans le cercueil d'un homme, nous avons noté la présence d'un paquet mortuaire traditionnel. Dans le coin droit de son cercueil, nous avons retrouvé un petit réceptacle en cuivre [...]. Il était accompagné d'une lame de couteau en fer et d'une pipe en étain [...] magnifiquement décorée avec un modèle présentant deux fleurs de lys²⁴⁰.

La provenance de ces objets ne fait aucun doute : il s'agit de produits européens. De plus, il est impossible que les sépultures découvertes soient celles de non-chrétiens. Tous les individus avaient été inhumés dans des cercueils de style chrétien et les Pères n'auraient jamais toléré qu'on enterre de relaps dans leur cimetière. La seule explication logique à ces découvertes est que les chrétiens, au moment de leur enterrement, ont conservé des pratiques autochtones,

²³⁷ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, op. cit., p. 671.

²³⁸ Erik R. Seeman, op. cit., p. 105.

²³⁹ Le *wampum* désigne un collier de perles en porcelaine possédant des propriétés spirituelles importantes.

²⁴⁰ « One body was accompanied by a quantity of wampum beads [...]. A [...] male was accompanied, in the same coffin, by a native bundle burial. In the upper right-hand corner of this coffin was a small copper vessel [...]. Alongside it was an iron knife-blade and a pewter pipe [...] beautifully decorated with a pattern that incorporated two fleurs-de-lis ». Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, op. cit., p. 671.

notamment la croyance en une vie dans l'au-delà similaire à celle qu'ils avaient eu sur Terre. Les Pères n'ont donc pas été en mesure de les dissuader.

Enfin, au moins une des sépultures constitue un exemple de syncrétisme entre les anciennes et les nouvelles coutumes. La tombe 19 contenait deux corps, celui d'un homme, enterré dans un cercueil européen en position fœtale, accompagné d'un paquet mortuaire contenant les ossements d'une femme²⁴¹. D'après les spécialistes, il s'agirait d'un couple dont la femme serait décédée avant le mari. Ce dernier se serait probablement converti au catholicisme peu de temps après et aurait été enterré dans le cimetière des chrétiens. En ce qui concerne son épouse, celle-ci a pu être baptisée avant sa mort mais sa famille, non-croyante, l'aurait enterrée selon leurs rites traditionnels. Ses ossements auraient ensuite été placés auprès du cadavre de son mari. Ou bien, plus simplement, les Hurons auraient rassemblé les deux amants sans que les jésuites ne le sachent. Dans les deux cas, la découverte de deux corps au même endroit n'est pas anodine et renforce la théorie d'une reproduction de la symbolique de l'ossuaire. Les autochtones cherchaient à maintenir les liens de leur communauté à travers des rites chrétiens.

En somme, l'ensemble des rituels chrétiens, s'ils ont été acceptés et respectés par les nouveaux convertis, ont été reproduits dans un cadre autochtone. Qu'il s'agisse d'une nouvelle définition du monde spirituel, des rituels quotidiens ou du domaine funéraire, les Wendats continuent à maintenir leur ancien mode de vie sans que les missionnaires ne paraissent lutter contre ces syncrétismes dissimulés. Même si les Pères parviennent à établir une communauté chrétienne en Huronie qui respecte leurs enseignements, ils ne peuvent influencer sur la compréhension de ce nouvel univers religieux. Néanmoins, cela n'empêche pas l'Église huronne de prospérer et de voir ses rangs s'accroître.

²⁴¹ Erik R. Seeman, *op. cit.*, p. 105-106.

Chapitre 6 : Les succès de la conversion (1641-1650)

La communauté chrétienne des années 1640 est structurée autour des relations entre les individus, l'enseignement des jésuites et le rôle des *exempla*. C'est ainsi qu'elle a pu se développer durant la décennie suivante, au point de former une nouvelle nation au sein de la confédération huronne. Si au début de l'entreprise de conversion, l'enseignement des jésuites au sein d'une église avec quelques Amérindiens pour les seconder suffisait, ce n'est plus le cas par la suite. Désormais, il faut repenser la structure même de la mission. Cette nécessité implique des changements dans le quotidien des catéchumènes, un nouveau mode de vie qui les rapproche de plus en plus de la chrétienté et les éloigne progressivement de leur ancien mode de vie. Une question demeure toutefois : comment se caractérise cette transition vers un quotidien encore plus marqué et régulé par la religion chrétienne ? Quelle forme prend le christianisme amérindien dans les années 1640 ? Comment les Wendats intègrent-ils ces modifications et interprètent le christianisme à la fin de cette période ? Les réponses à ces questions doivent permettre de mieux comprendre l'expérience d'une mission organisée et la manière dont un groupe d'Amérindiens s'accapare les préceptes et les rites propres à leur nouvelle religion.

I. Le rôle des séminaires de Québec

En 1636, le Père Paul Lejeune décrit dans ses *Relations* un projet qu'il souhaite mener sous son supériorat :

J'apprends que quelque personne bénite du ciel pense à fonder un séminaire de petits Huron. Ô la sainte pensée ! C'est de ces jeunes plantes qu'on doit espérer de bons fruits. Dieu soit à jamais béni du soin qu'il a de cette nouvelle colonie, la favorisant du secours de personnes qui chérissent ces pauvres barbares beaucoup plus qu'ils ne se sont jamais aimés eux-mêmes²⁴².

Cette structure a pour but d'accueillir de jeunes Amérindiens afin de leur prodiguer un enseignement spécifique. C'est ainsi qu'est né le séminaire de Notre-Dame-des-Anges en 1636 qui, toutefois, échoua rapidement dans ses prétentions d'enseignement et ferma ses portes en 1640. Comme le résume très bien Denys Delâge : « en 1636, sur douze enfants que l'on devait envoyer à Québec, cinq seulement s'y rendent. L'expérience s'avère désastreuse : deux meurent, les autres ne peuvent se soumettre à la discipline des Jésuites [et seuls deux Hurons

²⁴² Paul Le Jeune, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 191.

parviennent à obtenir le baptême à la suite de leur séjour] »²⁴³. Néanmoins, si le séminaire de Notre-Dame-des-Anges ne parvient pas à remplir ses objectifs, cela ne signifie pas pour autant que tous les Wendats envoyés à Québec ne retirent rien de l'enseignement prodigué par les jésuites. Certains séminaristes ne quittent pas le séminaire des prédicateurs²⁴⁴. De plus, l'ordre de Sainte-Ursule, en place au Canada depuis 1639, a connu des succès dans l'éducation des jeunes Amérindiennes. Ainsi, même si l'histoire des séminaires est parsemée d'échecs, elle a aussi produit des résultats qui font partie de l'histoire religieuse de la Huronie et qu'il ne faut pas négliger.

La première chose qu'il faut mettre en perspective, ce sont les raisons qui poussent les religieux à créer de telles structures. Après tout, les missionnaires sont déjà capables de convertir des autochtones en Huronie même. Pour comprendre l'intérêt des séminaires, il faut s'interroger sur le contexte de la prédication et les rapports de force qui existent entre prédicateurs et autochtones. Au sein de la confédération wendat, les prédicateurs ont beau être des agents diplomatiques importants et des chamans puissants, capables de guérir leurs malades, ils n'en restent pas moins des étrangers. Le poids de leurs paroles dépend uniquement de l'attention qu'on leur accorde ; ils n'ont aucun moyen de pression pour forcer les autochtones à prêter une oreille attentive. De plus, s'ils parviennent à convertir, ils ne sont pas à l'abri du retour vers les anciennes coutumes, omniprésentes dans les villages. En revanche, les Hurons envoyés à Québec sont éloignés de leur région natale ; ils ne sont pas influencés par les autres et ne peuvent renouer avec les anciennes pratiques communautaires. Ils sont peu nombreux, placés sous la bonne garde des religieux et du christianisme. L'un des premiers objectifs est donc de s'assurer que les jeunes Wendats reçoivent une éducation religieuse complète qui ne sera pas perturbée par une influence extérieure. Ensuite, même si les séminaires trouvent leur origine dans le Concile de Trente, ces derniers s'inscrivent dans le prolongement de l'expérience des *exempla*. L'enseignement y est tout aussi rigoureux, mais l'omniprésence des Pères et des Sœurs dans les établissements, ainsi que la malléabilité de leurs jeunes pensionnaires assure une meilleure transmission des préceptes chrétiens. Car, à terme, ces jeunes autochtones ne seront pas de simples convertis parmi tant d'autres. Chaque Huron ou Huronne qui arrive dans un séminaire n'est pas destiné à vivre parmi les Français, mais à retourner dans sa région d'origine pour professer la bonne parole auprès de sa communauté. En

²⁴³ Denys Delâge, *Le Pays renversé*, op. cit., p. 188.

²⁴⁴ On peut notamment citer Armand-Jean Andehoua qui entra au séminaire de Notre-Dame-des-Anges en 1636 et qui devint, ensuite, un grand défenseur de la foi dans son village natal de Scanonaenrat. Il retourna à Québec pour se renforcer dans la foi après 1642 ; après cette date, on ne le mentionne plus dans les sources.

ce qui concerne les jeunes filles, celles-ci possèdent un rôle un peu plus important. En plus d'assumer la fonction de dogiques auprès des femmes de leurs villages²⁴⁵, elles se marient avec d'autres chrétiens pour assurer l'ancrage de la communauté chrétienne.

L'acculturation des autochtones présents dans les séminaires débute par l'organisation de leur quotidien :

Le matin, étant levés, on les fait prier Dieu. Ils le remercient de ce qu'il les a créés et de ce qu'il les a conservés et de ce qu'il lui plaît les appeler à sa connaissance. Ils lui demandent son secours et sa grâce pour ne le point offenser pendant la journée et puis lui offrent toutes les actions, les consacrant à la très Sainte Trinité, en l'honneur de laquelle ils récitent trois fois l'oraison de Notre-Seigneur et trois fois la Salutation angélique pour honorer la sainte Vierge. Ils récitent aussi le symbole des Apôtres et quelques autres prières. Après leur prière, ils vont à la chapelle, où ils assistent à la sainte messe jusques à l'offertoire seulement [...]. Après la messe, on les fait déjeuner, puis on leur montre à lire et à écrire. Après quoi, ayant pris quelque relâche, le Père leur fait le catéchisme, leur expliquant les mystères de notre créance, auxquels ils se rendent fort attentifs. L'heure du diner étant venue, eux-mêmes dressent leur table avec un ou deux jeunes Français qui ont demeuré avec eux. Et quelque temps après avoir pris leur réfection, ils ne manquent pas d'aller saluer et adorer Notre-Seigneur en la chapelle, lui présentant cette petite oraison : « Mon Dieu, je vous remercie de m'avoir conservé depuis le matin jusques à maintenant. Conservez-moi le reste du jour ; oubliez mes fautes et [aidez-moi] à n'y plus retomber. Je vous présente toutes mes actions, donnez-moi votre grâce pour bien les faire ». Après cela, on leur enseigne encore un peu à lire, puis on leur donne la liberté de s'aller promener ou de s'adonner à quelque exercice. Ils s'en vont ordinairement à la chasse ou à la pêche, ou font des arcs et des flèches, ou défrichent quelque terre à leur façon, ou font quelque autre action qui leur agrée. Sur le soir, ayant soupé, ils font l'examen de leur conscience comme aussi leurs prières à genoux, puis s'en vont prendre leur repos²⁴⁶.

La première chose que l'on remarque dans cet extrait, c'est la réglementation et le contrôle de la vie des séminaristes. Du lever jusqu'au coucher, les jésuites rythment la vie des pensionnaires. Ils ne peuvent côtoyer les jeunes filles vivant dans le séminaire des Ursulines. Ce changement, qui peut sembler anodin, est important pour un Huron. En effet, la temporalité autochtone est cyclique : certaines activités ne se pratiquent que certains mois et non durant une journée précise. En ce qui concerne les rites religieux, nous avons observé que ces derniers ont lieu pour répondre à des besoins spécifiques, sans calendrier liturgique fixe. Or, les jésuites imposent une discipline beaucoup plus stricte aux jeunes autochtones, contraire à leur ancien mode de vie. Combinée à l'apprentissage de la nouvelle pratique de la lecture et de l'écriture, l'ensemble de l'apprentissage jésuite constitue déjà une première forme d'acculturation²⁴⁷. En d'autres termes, par le biais d'une éducation régulée et encadrée, les jésuites cherchent à

²⁴⁵ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire*, op. cit., p. 406.

²⁴⁶ Paul Le Jeune, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 618.

²⁴⁷ Il est intéressant de noter que la rigueur du quotidien imposée par les missionnaires a fait fuir plusieurs des premiers séminaristes.

imposer un nouveau mode de vie aux jeunes néophytes²⁴⁸. Bien évidemment, ce premier changement s'accompagne de la formation d'un sentiment chrétien. Le fait de réguler les activités qui autrefois nuisaient à la prédication (chasse, pêche, coupe du bois...) à l'intérieur d'un calendrier spécifique permet d'exercer un plus grand contrôle sur les autochtones tout en limitant leurs déplacements. En somme, les séminaires permettent de fixer les Amérindiens autour d'un lieu précis et d'accroître l'enseignement religieux de manière régulière. Dès lors, les leçons des jésuites sont apprises par cœur et récitées quotidiennement.

La transformation ne se limite pas à l'instauration d'un rythme journalier ou à l'apprentissage de la religion chrétienne ; elle passe aussi par l'usage de nouveaux chants. En effet, la musique fait partie intégrante de la religion huronne. Or, au contact des missionnaires, cette réalité se transforme et les chants qui permettaient autrefois de matérialiser l'*orenda* de la communauté sont remplacés par des cantiques religieux à la gloire du Seigneur ; ils sont chantés par les premiers convertis durant les messes. Chez les séminaristes en revanche, la musique est plus importante que dans les missions volantes, si bien que, selon Paul-André Dubois : « l'église et l'école constituent les deux principaux pôles de diffusion de la musique missionnaire au cours de la première moitié du XVII^e siècle »²⁴⁹. Le même procédé se retrouve chez les Ursulines qui firent du cantique religieux le pivot de leur entreprise de conversion. Ainsi, autour de Mère Marie de Saint-Joseph, les Amérindiennes apprirent la viole et les chansons chrétiennes²⁵⁰. Naturellement douées pour le chant grâce à leur culture, elles participent alors activement aux cantiques si bien que les séminaristes peuvent facilement participer à la messe ou aux vêpres grâce à leurs talents. Proposée comme une expérience ludique et rappelant les anciennes coutumes de leur pays, la chanson devient un instrument supplémentaire d'acculturation et de transformation.

Cependant, les leçons et les chants ne sont que la partie visible et contrôlée de l'apprentissage des jeunes autochtones. Car, à force de côtoyer les hommes et les femmes d'Église, un certain lien se crée entre les jeunes gens et leurs maîtres ou maîtresses qui leur servent de modèle. L'affection que portent les jeunes Amérindiennes à leurs Sœurs est réelle²⁵¹. Ainsi, il n'est pas rare de voir se développer des cas d'imitation de la part des jeunes autochtones :

²⁴⁸ Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 81.

²⁴⁹ Paul-André Dubois, *De l'oreille au cœur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France 1600-1650*, Québec, Septentrion, 1997, p. 108.

²⁵⁰ *Idem*, p. 127.

²⁵¹ Claire Gourdeau, *Les Délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*, Québec, Septentrion, 1994, p. 91.

Comme c'est notre coutume de nous retirer parfois huit ou dix jours pour faire les exercices spirituels, c'est-à-dire pour traiter avec Dieu des affaires de l'éternité, les sauvages, ne nous voyant point, disent que nous nous cachons. Les Mères s'étant donc cachées en cette sorte, la petite séminariste huronne²⁵² se voulut aussi cacher. Elle se retire dans un petit bocage qui est dans la clôture, se fait une espèce de cabane et passe une bonne partie de la journée à prier Dieu. L'une de ses compagnes, l'ayant trouvée, lui demande ce qu'elle fait là. "Je me cache, fit-elle, comme les Mères pour prier Dieu pour moi, pour vous, pour les Français et pour les sauvages". Celle-ci le va dire à ses compagnes. Elles accourent aussitôt. Elles se font toutes une petite maison de feuillages, exceptées les deux plus jeunes. Elles se renferment dans cette verdure, gardant le silence, employant une bonne partie de leur temps à faire prières, à réciter leur chapelet, avec autant d'affection que des personnes meurent et plus âgées²⁵³.

Ici, la séminariste utilise un processus d'imitation pour attirer l'attention des Sœurs et agir selon les normes sociales transmises aux enfants par le biais de l'éducation religieuse. En résumé, Thérèse Khionreha décide d'imiter les Ursulines, car elle considère que c'est la norme au sein du séminaire et espère ainsi être plus appréciée des religieuses. Ce comportement est loin d'être exceptionnel. En effet, selon Fayda Winnykamen, dans une dyade asymétrique²⁵⁴, la relation que l'on observe entre les Ursulines et les Amérindiennes, soit l'accaparement d'une nouvelle pratique par le biais de l'imitation, n'est pas rare²⁵⁵. L'adaptation d'un comportement jusqu'alors inconnu vient de deux types d'influences selon la théorie de « l'apprentissage social » d'Albert Bandura²⁵⁶ : tout d'abord, le nouveau modèle de conduite s'acquiert en observant un comportement inconnu, ce qui modifie les compétences²⁵⁷ ; ensuite, ce comportement produit un effet discriminant pour les autres séminaristes puisque toutes les Sœurs et Thérèse pratiquent la retraite. Par émulation et mimétisme de leur consœur, les autres jeunes femmes vont naturellement être enclines à effectuer des retraites à leur tour pour se rapprocher des Mères. Les liens affectifs servent alors de véhicule aux pratiques chrétiennes. Les leçons et le processus d'imitation sont donc deux outils utiles pour expliquer une forme d'acculturation chez les pensionnaires des religieux-ses. Néanmoins, la transformation passe aussi par des aspects moins visibles de leur quotidien, notamment dans les pratiques vestimentaires de rigueur dans les séminaires. Car, si l'esprit des séminaristes est altéré, il en va de même de leurs corps, notamment chez les femmes²⁵⁸. En effet, les jeunes pensionnaires

²⁵² La séminariste en question se prénomme Thérèse Khionreha.

²⁵³ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 433-434.

²⁵⁴ Une dyade asymétrique désigne un groupe composé de deux ensembles distincts maintenus séparés par une position sociale et un ensemble de savoir-faire. Dans notre exemple, la différence se fait au niveau de l'âge, de la position d'enseignante des Ursulines et du réservoir de connaissances religieuses plus important.

²⁵⁵ Fayda Winnykamen, *Apprendre en imitant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 113.

²⁵⁶ *Idem*, p. 57.

²⁵⁷ Dans notre cas, la retraite spirituelle permet à la jeune séminariste d'être plus proche de Dieu et de mieux prier.

²⁵⁸ Claire Gourdeau, « Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes (1639-1672). Stratégies d'acculturation », dans Frank Lestringant, *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles) (Colloque International d'Études Humanistes)*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 355.

ne conservent pas leurs vêtements traditionnels. À leur arrivée, elles troquent leurs fourrures et vêtements de peaux pour du linge français changé fréquemment au cours de la journée²⁵⁹. Ainsi, en 1644, le Père Barthélémy Vimont rapporte :

Comme les séminaristes sédentaires sont vêtues à la française, demeurant avec les pensionnaires françaises, on tâche parfois de leur donner de l'émulation²⁶⁰.

Ce changement d'apparence doit servir à renforcer le sentiment d'identité européenne et parfaire l'acculturation. Car le but de l'enseignement n'est pas seulement de les convertir ; il s'agit bien d'en faire de véritables chrétiennes francisées, capables de métamorphoser leur société d'origine. Même si ce changement vestimentaire peut paraître anodin, le fait que les Amérindiennes, comme le mentionne le Père Vimont, se retrouvent au milieu de Françaises, vêtues comme elles, crée un sentiment d'appartenance à un groupe européenisé. Parce que les séminaristes sont éloignées des pratiques de leur village natal, leur transition et leur francisation sont bien plus faciles à mettre en place. Ainsi, les pensionnaires sont transformées physiquement, culturellement et religieusement afin de correspondre à un idéal chrétien qui doit servir de modèle aux autres Hurons. L'objectif est de poursuivre l'expérience des *exempla* afin de créer de véritables modèles :

[Armand-Jean Andehoua] qui, ayant demeuré deux ans au séminaire des Hurons qu'autrefois nous avions à Québec, après y avoir été baptisé, remonta ici haut, plein de zèle et de foi, il y a environ quatre ans. Et depuis ce temps-là, quoiqu'il ait toujours vécu parmi les infidèles, dans un âge assez sujet aux débauches et à l'inconstance, jamais néanmoins sa foi n'a pu être ébranlée et partout où il s'est trouvé, il a tenu à très grande gloire et honneur d'être reconnu pour chrétien²⁶¹.

Par conséquent, l'expérience des séminaires, bien que limitée, doit être considérée dans la structuration de la communauté chrétienne comme un prolongement de l'expérience des *exempla*. Les quelques autochtones envoyés à Québec subissent une acculturation suffisamment importante pour agir comme des défenseurs et des promoteurs de la foi chrétienne. Il faut se demander si les efforts investis par les jésuites portent leurs fruits et si la chrétienté prend de l'ampleur en Huronie.

²⁵⁹ Claire Gourdeau, *Les délices de nos cœurs*, op. cit., p. 63.

²⁶⁰ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 6, 1643, p. 101.

²⁶¹ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 534.

II. La visibilité du christianisme

La base de la communauté chrétienne mise en place dans les années 1630 se développe rapidement dans quelques grands villages importants de la Huronie durant les décennies suivantes. C'est le cas à Ossossané, la ville la plus conséquente des Attignawattan, tant au plan démographique qu'économique et politique²⁶², ou encore à Ihonatiria, une autre ville importante de cette nation. L'importance de la nouvelle religion dans ces villages devient telle que : « à partir de 1645 environ, les convertis deviennent suffisamment influents dans certains villages pour s'abstenir des rituels et pratiquer les leurs en public »²⁶³. Ce que décrit Denys Delâge constitue un moment de basculement dans l'entreprise de conversion, quand l'influence chrétienne supplante les coutumes ancestrales au point que les anciens non-convertis reconnaissent eux-mêmes la suprématie du catholicisme sur leurs terres en 1645 :

Il faut donc, disent les anciens, se résoudre à voir notre pays perdu²⁶⁴.

Comment expliquer ce changement qui s'opère au cours de ces années-là ? S'agit-il uniquement de l'action des *exempla* et des séminaristes qui, par leurs discours, parviennent à convaincre le plus grand nombre ? Si leur impact n'est pas négligeable, il ne faut pas non plus penser qu'ils sont les seuls garants de ce succès. D'autres facteurs sont responsables de cette visibilité nouvelle qui contraste avec la période où les jésuites pratiquaient la messe à l'abri des murs de leur église. D'un point de vue chronologique, le changement dans l'Église huronne se fait ressentir par les Pères dès 1642 :

Pour ce qui est de l'état du christianisme en ces contrées, je puis dire avec vérité que l'Eglise s'y fortifie en nombre et plus encore en sainteté, que le Saint-Esprit y travaille visiblement autant peut-être qu'en aucun lieu de ce nouveau monde et qu'en des personnes nourries dès le berceau parmi les exemples de vertu et de religion. On admire la foi, la piété et le courage dont nous sommes témoins en quelques-uns de nos barbares, qui ne respirent rien plus ardemment que le ciel, depuis que Dieu a pris possession de leur cœur. Aussi, jamais nous n'avons vu plus clair dans la façon de les instruire et jamais l'Évangile n'a été ici annoncée plus paisiblement que depuis environ huit mois²⁶⁵.

Visiblement, les néophytes et les nouveaux convertis semblent affirmer leur nouvelle foi de telle manière que les prédicateurs puissent en rendre compte. Ce changement, qui se développe

²⁶² Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 300.

²⁶³ Denys Delâge, *Le pays renversé*, *op. cit.*, p. 226.

²⁶⁴ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 6, 1645, p. 408.

²⁶⁵ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 479.

tout au long des années 1640, s'explique par une succession de facteurs. Le premier est le développement d'un prosélytisme public qui sort du domaine familial. En effet, auparavant, la conversion et les conversations autour du christianisme se limitaient fréquemment à la cellule familiale proche : les enfants enseignaient aux parents, les maris aux femmes ou inversement, mais cela n'allait pas plus loin. La défense du christianisme était réservée aux rares *exempla*, quoique Joseph Chiouatenhoua fût le seul à réellement défendre les intérêts du christianisme en public. Or, dans les années 1640, la situation évolue :

Jusqu'à maintenant, le zèle de nos chrétiens s'était, ce semble, retenu dans les cabanes au milieu de quelques assemblées. Du moins n'avait-il pas paru si publiquement et avec tant d'éclat qu'il s'est fait depuis reconnaître. Lorsque le feu embrase puissamment un cœur, il faut enfin qu'il se fasse ouverture et qu'il pousse ses flammes au dehors, pour embraser les autres des mêmes ardeurs qui le consomment.

Étienne Totiri, de la mission de Saint-Joseph fut le premier qui commença. Tout le pays était assemblé dans le bourg de Saint-Ignace²⁶⁶, pour y brûler un pauvre misérable captif²⁶⁷, qui, ayant quasi autant de bourreaux que de spectateurs, élançait des cris effroyables qui [animaient] la rage et la cruauté des Hurons, bien loin de tirer de leur cœur aucun mouvement de pitié. Au milieu de ces cris et de ces feux barbares, ce bon chrétien, animé d'un feu plus divin, s'écrie publiquement à tout le monde : « Écoutez, infidèles, et voyez en cet homme l'image du malheur qui vous accueillera pour une éternité. Qui pourra de vous autres soutenir la colère d'un Dieu, la rage des démons et s'apprivoiser à des flammes toujours impitoyables pour ceux qui auront refusé en ce monde d'éprouver les bontés de Dieu, d'obéir à ses lois et reconnaître son pouvoir ? »

Jamais on n'avait entendu au milieu de ces cruautés de semblables harangues [...]. Après avoir longtemps parlé des horreurs de l'enfer et surtout de l'éternité de ses peines [...], plusieurs des assistants furent touchés d'un si saint zèle ; d'autres l'appelèrent folie. Mais je ne doute point que les anges du ciel ne l'allumassent puissamment. Du moins parut-il efficace pour le salut de ce pauvre captif qui, au plus fort de ses misères, trouva le commencement de son bonheur²⁶⁸.

Si le comportement d'Étienne Totiri est le seul que les Pères ont retenu, parce qu'il se rapprochait de celui d'un *exemplum*, force est de constater que son action de lutte contre les autochtones refusant la propagation du christianisme créa un certain engouement de la part des « assistants », soit d'autres Amérindiens convertis qui soutinrent publiquement Étienne. Il est également intéressant de remarquer que la réaction des Wendats a lieu au moment précis où les autres Hurons cherchent à attaquer le christianisme de front. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'affrontement qui s'opéra entre les non-convertis et les jésuites, mais toujours est-il que les chrétiens s'exposèrent au grand jour. Parce que les autres Amérindiens voulurent se débarrasser

²⁶⁶ Le nom wendat de ce village est Téanaostaiaé.

²⁶⁷ Le captif en question est un prisonnier Iroquois que les Pères ont converti. Or, dans les pratiques huronnes, il ne faut pas adoucir la peine des prisonniers et, au contraire, le torturer avant de le mettre à mort. Les Wendats non-convertis considèrent que c'est là un affront trop grand de la part des Pères qui cherchent à protéger ce prisonnier et ils essaient donc de le tuer pour s'en débarrasser. Ainsi, il s'agit d'une attaque indirecte contre les Pères et leur prédication.

²⁶⁸ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 6, 1646, p. 642-644.

des Pères et de leur nouvelle religion de façon violente, la communauté vint défendre le christianisme dans les villages. En d'autres termes, la réaction violente des catéchumènes est la conséquence du comportement brutal des non-convertis vis-à-vis des jésuites.

Néanmoins, pour expliquer le changement qui s'opère dans les années 1640, se contenter des faits dont les prédicateurs sont témoins serait une erreur. N'oublions pas la pression que peuvent exercer les convertis à l'intérieur de leur propre cabane sur les membres de leur famille proche. Même si cela n'est guère évoqué dans les sources, on peut aisément imaginer qu'un converti dans une famille de non-convertis possède une certaine influence sur son cercle familial et sur ses amis proches. Or, nous avons déjà vu que la communauté wendat fonctionne selon un système de réseaux entremêlés, si bien qu'un seul converti peut avoir une forte influence sur plusieurs de ses proches. À titre d'exemple, examinons le cas de Louis de Sainte-Foy, ou Louis Amantacha, un jeune Huron baptisé par les jésuites :

J'eus du plaisir à ouïr Louis expliquant nos mystères à ses parents ; il le faisait avec grâce et montrait qu'il les comprenait et possédait très bien. Ah ! que je souhaiterais parler en huron aussi bien que lui, car il est vrai qu'en comparaison je ne fais que bégayer et cependant la façon de dire donne toute une autre face. Comme j'eus mis en avant l'embrassement des cinq villes abominables et la préservation de Loth et de sa famille, pour montrer comme Dieu châtie sévèrement dès cette vie les méchants et les vilains et comme il sauve les bons, Louis en tira cette conséquence pour ses parents que, s'ils servent fidèlement Dieu, leur cabane ne brûlerait pas, quand bien tout le village serait embrasé²⁶⁹.

Même si la parole des convertis n'est pas forcément écoutée, elle est présente dans le quotidien des non-convertis. Chaque néophyte a un impact sur son entourage et l'affirmation en public de sa nouvelle foi donne l'impression que le christianisme est omniprésent dans l'imaginaire des autochtones. Ainsi, la conversion d'un seul enfant comme Louis Amantacha impacte l'espace mental de son père, de sa mère, de sa tante, de son oncle et de ses grands-parents s'ils sont encore en vie. Le christianisme investit désormais la vie de cinq individus et de plusieurs générations, alors que la conversion a été menée sur une seule personne. Le système de réseau, autrefois ciment de la communauté autochtone, devient le relai de la nouvelle pensée européenne et renforce la présence du christianisme. De plus, étant donné que le nombre de convertis en Huronie va toujours en s'accroissant (Tableau 2), l'impact de la conversion touche de plus en plus de personnes au point que tous connaissent, de près ou de loin, au moins un nouveau converti. En somme, plus le temps passe et moins la communauté chrétienne apparaît

²⁶⁹ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 326.

comme une entité isolée et marginale que l'on peut facilement ignorer. Elle devient l'affaire de tout un chacun et dans les grands lieux de la conversion, elle est l'affaire de tous.

Tableau 21 - La christianisation en Huronie

Année	Nombre de jésuites	Nombre de baptêmes d'après les Relations
1634	12	8
1635	18	36
1636	25	115
1637	25	300
1638	30	250
1639	36	450
1640	42	1 000
1641	42	115
1642	39	220
1643	40	200
1644	43	100
1645	40	184
1646	43	224
1647	46	600
1648	43	1 300
Total		5 107

Source : Françoise Weil, « La Christianisation des Indiens de la Nouvelle- France, XVII^e-XVIII^e siècles », *Hispania Sacra*, vol. 40, N° 82, 1988, p. 747-761, p. 752-753.

Cette première visibilité des individus s'accompagne d'une dimension matérielle. Tout d'abord, la croix, symbole même du christianisme, est omniprésente dans les bourgs contenant un grand nombre de convertis, comme Ossossané ou Ihonatiria. Comme nous l'avons déjà mentionné, les jésuites offrent aux autochtones des chapelets ou des crucifix pour les aider dans l'apprentissage de la nouvelle foi. Cela signifie que plus le nombre de convertis augmente, plus le nombre de croix visibles dans les villages augmente. De plus, de par la gestuelle et les grandes créations en bois qui trônent près des églises jésuites, la croix, symbole par excellence du christianisme, est visible et omniprésente partout dans la société wendat. Cette pression mentale menée par les catéchumènes s'intensifie à partir de 1645 dans des grands villages comme Ossossané ou Teanaostaiaé où les chrétiens se mettent à prier ouvertement à haute voix ou encore à graver des croix sur les arbres tout autour de leur village, sur les bons conseils des missionnaires²⁷⁰. Cette pression mentale et cette symbolique connaît son paroxysme dans les années 1640 où de nouvelles conversions constituent un tournant dans l'histoire de la mission :

Entre autres néophytes qu'il a plu [à Dieu] nous donner est un capitaine nommé Thomas Tsondakoua, qui était notre hôte depuis quatre ans. Enfin, il a plu à Dieu de lui toucher le cœur avec une sienne sœur nommée Andiora, que nous avons nommé Marie. Depuis qu'ils sont chrétiens, nous avons quitté leur cabane pour loger chez Etienne [Totiri], où est la chapelle, ayant trop d'incommodité à être dans une autre cabane que celle où est la chapelle, où nous avons à entrer fort souvent pour y faire prier les chrétiens [...].

Un autre capitaine nommé Assikoua c'est aussi fait chrétien, grâce à Dieu, et nous contente bien. Ce jeune homme a quitté sa capitainerie pour être exempt de plusieurs soins superstitieux des malades, qui appartiennent aux capitaines²⁷¹.

Comme nous l'apprend cette missive du Père Charles Garnier à son frère, datée de 1643, les jésuites parvinrent à convertir des Capitaines, soit une personnalité politique et décisionnelle puissante en Huronie et un rempart à la propagation du christianisme. Sachant que, dans ces mêmes années, les jésuites sont en mesure de convertir certains Anciens²⁷², l'autre organe politique et religieux essentiel des Wendats, on comprend plus facilement pourquoi cette décennie est considérée comme un tournant majeur dans l'histoire religieuse des Hurons. Ceux qui, autrefois, refusaient d'accepter les directives des missionnaires parce qu'elles étaient contraires à leurs coutumes, sont dorénavant ceux qui sont baptisés et qui renoncent à leurs anciennes pratiques. Désormais, ce ne sont plus des Hurons isolés ou marginaux que l'on convertit comme au début de la mission, mais d'anciens défenseurs des traditions et des détenteurs des savoirs de leurs ancêtres. Ainsi, le christianisme, dans les années 1640, touche

²⁷⁰ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, op. cit., p. 356.

²⁷¹ Charles Garnier, *MNF*, vol. 5, 1643, p. 583.

²⁷² Denys Delâge, *Le pays renversé*, op. cit., p. 204.

de plein fouet la culture et la religion traditionnelle huronne pour lui porter un coup décisif. Les conséquences de cette transformation se font rapidement ressentir dans les villages : désormais, grâce à l'influence des Anciens et des nouveaux capitaines chrétiens, les rites curatifs ne sont plus les seuls à occuper la scène publique. Désormais, les processions apparaissent dans les nouveaux centres du christianisme autochtone ; la croix se dresse fièrement parmi les convertis²⁷³. Les professions de foi au beau milieu de la rue²⁷⁴ deviennent de plus en plus importantes durant les funérailles publiques ou dans les grands centres de la nouvelle religion.

En résumé, le christianisme connaît un accroissement fulgurant dans les grands villages hurons dans la dernière décennie de la mission au point de supplanter les anciennes traditions. Par sa nouvelle visibilité, par l'essor démographique de sa population et par ses symboles omniprésents, la nouvelle communauté chrétienne parvient à s'affirmer et à attirer dans son camp les grandes figures de l'autorité politique qui refusaient jusqu'alors de se plier aux commandements des jésuites. La victoire du christianisme est d'autant plus florissante qu'elle touche les grands centres politiques et économiques de la Huronie : Ihonatiria, Ossossané, Teanaostaié... Ainsi, nous avons pu observer les causes de la montée en puissance du christianisme entre 1640 et 1645 ainsi que ses conséquences sur le plan religieux. En revanche, il reste encore à déterminer comment cette communauté, désormais présente dans tous les pans de la vie des Wendats, s'organise et se structure en une véritable Église amérindienne.

III. La structure de l'Église huronne

Au début de la mission, à l'époque où Jean de Brébeuf était encore le Supérieur de celle-ci, les jésuites devaient se fondre sur le quotidien des autochtones. Les chasses, les festins, les traites, conditionnaient les moments où les Pères pouvaient professer leur foi. Le prédicateur suivant en charge de l'évangélisation des Hurons, Paul Ragueneau, a mis en place une nouvelle organisation de la vie religieuse fondée sur l'autorité des jésuites. Désormais, les catéchumènes jeûnent pendant le Carême, se rendent à la messe tous les dimanches et obéissent scrupuleusement aux directives des jésuites, si bien que les Pères sont en mesure d'organiser leur quotidien :

Le Père Ragueneau est aussi toujours au bourg de la Conception où il a bon nombre de chrétiens ; et nos autres Pères sont aussi dispersés ailleurs, chacun dedans la vigne de Notre-Seigneur où ils travaillent avec bien de la peine. C'est une des consolations que j'ai en ce pays

²⁷³ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1648, p. 376.

²⁷⁴ *Idem*, 1649, p. 580.

que de voir leur courage et leur vertu signalés [...]. A peine avons-nous le loisir le matin de faire notre oraison, que les chrétiens viennent à la messe pendant laquelle on est occupé à les faire prier Dieu et à leur dire quelque petit mot pour les entretenir en dévotion. Après nos messes, ceux qui n'y ont assisté viennent prier Dieu, et comme plusieurs ne savent pas de longues prières et néanmoins sont bien aises de les dire, nous les disons avec eux, puis nous prenons l'occasion de les instruire ou de catéchisme ou de quelque chose de pratique, ou même leur apprenons quelques prières. Le reste de la journée se passe encore en ces exercices ou à en confesser quelques-uns ou à fortifier quelqu'un contre quelque tentation, ou à les aller visiter dans leurs cabanes pour les instruire, ou à aller visiter quelque infidèle pour lui dire quelque bon mot. Bref, vient le coucher du soleil. Nous redonnons les prières, où ils viennent. Enfin, nous sommes tout étonnés que la journée est passée²⁷⁵.

Dans cette lettre du Père Charles Garnier, datée de 1645, on se rend compte avec acuité de ce changement, car désormais, ce ne sont plus les Pères qui traversent les bourgs pour appeler les convertis, mais bien les catéchumènes qui se rendent d'eux-mêmes chez les jésuites pour prier et recevoir de nouveaux enseignements. La conversion dans les cabanes, au cas-par-cas, n'est plus aussi importante qu'autrefois. À présent, les évangélisateurs doivent s'occuper de l'éducation des convertis et de la consolidation de leur foi pour qu'ils n'abandonnent pas leur nouvelle religion. En d'autres termes, les missionnaires réussissent à recréer l'expérience des séminaires de Québec en parvenant à contrôler le quotidien des catéchumènes et en faisant en sorte que leur vie soit rythmée par les prières. Toutefois, le quotidien n'est pas la seule chose que les jésuites altèrent dans cette nouvelle communauté. En parvenant à convertir de manière massive les Hurons et à prendre le contrôle des plus hautes instances du pouvoir, c'est le mode de vie même des Wendats qui est désormais christianisé. À présent, les jésuites mettent en place des cimetières chrétiens ; les conseils de capitaines, auparavant consacrés à la préparation des rites de guérison, ont laissé place à des conseils conçus spécifiquement pour les convertis. Au cours de ces réunions, les autochtones réfléchissent à la manière de propager leur foi ou de la renforcer²⁷⁶.

Néanmoins, la prédominance des règles imposées par les jésuites dans les villages de croyants entraîne une certaine transformation dans le comportement des autochtones. En effet, en écoutant de manière aussi attentive les missionnaires, le rôle de « tête pensante » est désormais attribué aux jésuites, si bien qu'ils deviennent « dépendants d'un clergé qui détient le monopole d'une autre tradition »²⁷⁷. Là où les Hurons possédaient chacun une part du capital religieux de la communauté, ils sont désormais tributaires d'un groupe de spécialistes du culte. Les Capitaines ne décident plus du protocole des fêtes ; ils sont les relais des décisions des

²⁷⁵ Charles Garnier, *MNF*, vol. 6, 1645, p. 262.

²⁷⁶ *Idem*, p. 184.

²⁷⁷ Denys Delâge, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 204.

missionnaires. Les Anciens ne transmettent plus les récits fondateurs de leur communauté ; ces derniers sont remplacés par le mythe de la Genèse que les missionnaires leur ont inculqué. En somme, avec la prédominance des prédicateurs, les Amérindiens deviennent idéologiquement dépendants des Européens. Cette même dépendance est la conséquence d'un contrôle rigoureux des moindres faits et gestes des Amérindiens pour éviter toute forme de syncrétisme, et ce même lorsqu'il s'agit d'autochtones dont la forte prédisposition à la foi est connue :

Un bon vieillard nommé René Tsondihouanné rempli de mérites, dont la vie est constamment dans la sainteté et qui partout où il se trouve prêche et d'exemple et de parole et avance puissamment notre christianisme, étant interrogé d'un de nos Pères combien de fois par jour il [a songé] à Dieu en un voyage dont il était fraîchement de retour : « Une seule fois, répondit-il fort simplement, mais qui [dura] depuis le matin jusqu'au soir ». Le Père lui demanda si cet entretien avec Dieu était mentale. « Nenni, dit-il, je me trouve mieux de lui parler et en suis moins distrait ». Quelque peu de jours après, le même Père apprit la façon d'entretien que ce bon vieillard avait avec Dieu, en un voyage qu'il fit avec lui. Car entrant en chemin, ce bon sauvage se mit à dire les prières qu'il savait, puis ayant gagné le devant, il éleva sa voix petit à petit. Le Père fut curieux de prêter l'oreille, le suivant d'assez près, et fut tout étonné d'entendre les doux colloques qu'il faisait. Tantôt, il remerciait Dieu de l'avoir appelé à la foi ; tantôt il le bénissait d'avoir créé les forêts et la terre et le ciel ; tantôt il déplorait la misère des infidèles [...]. Et alla, continuant dans cet air deux et trois heures entières²⁷⁸.

Ici, nous sommes face à un Amérindien qui, aux dires des jésuites eux-mêmes, est un bon converti qui a beaucoup contribué à l'expansion de la foi. Malgré ses bonnes dispositions, il est interrogé par les missionnaires afin de connaître ses sentiments vis-à-vis de Dieu et vérifier qu'il n'a pas succombé à ses anciennes coutumes. Cette peur du syncrétisme continue de diriger l'action des Pères, et ce malgré l'importance qu'a fini par prendre le christianisme au fil des années. Or, il semble que ce contrôle et cette ingérence omniprésente des Pères contribuent à rendre les Amérindiens dépendants des Français. Parce que les missionnaires sont les seuls à savoir comment atteindre le Paradis, comment s'adresser à Dieu et communiquer avec lui. D'autant qu'au cours de l'enseignement missionnaire, les Hurons ont pu découvrir que leur ancien mode de vie était l'incarnation même du péché. Ainsi, si l'influence des jésuites touche en premier lieu la religion, ils deviennent des conseillers essentiels pour cette nouvelle communauté chrétienne qui s'en remet entièrement à eux.

Cette prédominance des prédicateurs sur la vie de leurs ouailles ne se limite pas à un contrôle dirigé par les Pères ; elle est aussi renforcée par la manière dont les Amérindiens perçoivent les robes noires et leur travail. Pour comprendre cette nouvelle dimension de la mission, il faut se pencher sur la structure administrative des jésuites de Nouvelle-France et la

²⁷⁸ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1648, p. 407-408.

manière dont Jean de Brébeuf et ses confrères maintiennent le contact avec le reste de la Compagnie. Les missionnaires échangent des lettres, se déplacent de mission en mission ou encore entre Québec et leur lieu de prédication. Ils possèdent une mission principale organisée autour de la construction de Sainte-Marie-aux-Hurons, un espace fortifié à destination des Pères²⁷⁹. Mais pour les autochtones, cet endroit revêt une tout autre dimension :

[Sainte-Marie] étant le centre du pays, a bien souvent la consolation de recevoir les chrétiens qui y viennent de divers endroits pour y faire leurs dévotions plus en repos que dans les bourgs et, dans cette espèce de solitude, y concevoir plus à loisir les sentiments de piété et de religion. Nous leur avons dressé pour cet effet un hospice ou cabane d'écorce, où Dieu nous donne les moyens de loger et nourrir ces bons pèlerins dans leur propre pays²⁸⁰.

Comme cela est présenté dans la lettre, Sainte-Marie-aux-Hurons n'est pas juste un refuge pour les prédicateurs, elle est aussi un lieu de protection pour les chrétiens qui peuvent y trouver des vivres, des soins et la paix dont ils ont besoin pour prier plus efficacement. Cet endroit devient donc le centre névralgique de toute la communauté chrétienne, si bien qu'il attire des Amérindiens en provenance d'autres villages éloignés. Ainsi le jésuite, en plus d'être un guide spirituel, assure toutes les fonctions nécessaires à la survie de la communauté : il guide, protège et nourrit les chrétiens qui viennent quérir son aide. Dès lors, on peut supposer que la volonté des catéchumènes de se rapprocher des jésuites ou de se convertir à une période plus tardive, a d'autres motivations que la spiritualité. Les avantages matériels peuvent aussi être une cause de la conversion de certains. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'on sait qu'à partir de 1642, ordre est transmis de ne donner des arquebuses qu'aux convertis²⁸¹. Or, dans une période où la guerre contre les Iroquois bat son plein, obtenir l'armement européen, technologiquement plus avancé, est une question de survie. L'arme à feu n'est qu'un exemple parmi tant d'autres objets, mais toujours est-il que l'outillage étranger est devenu une composante essentielle de leur vie. En somme, si le prédicateur s'affirme réellement comme un chef religieux dans les années 1640, il est revêtu d'autres rôles qui, parce qu'ils sont utiles, peuvent expliquer l'augmentation du nombre de convertis lors des périodes de famines ou de guerres.

Néanmoins, Sainte-Marie-aux-Hurons a une autre fonction que celle de protéger et de subvenir aux besoins des convertis et des missionnaires. Comme nous l'avons mentionné au début de notre étude, les prédicateurs cherchent à recréer l'expérience d'autres missions passées, notamment celles du Paraguay. Les prédicateurs espagnols avaient cherché, comme le

²⁷⁹ Nous avons déjà eu l'occasion d'y faire référence dans le chapitre 1.

²⁸⁰ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 5, 1648, p. 481.

²⁸¹ *Idem*, 1650, p. 775.

montre Carlos Zerón, à compartimenter la vie des autochtones pour transformer leur mode de vie et l'adapter à un quotidien plus organisé²⁸². Alors que les Guaranis avaient accès à des ateliers et devaient travailler la terre, les prédicateurs ont maintenu les Wendats à l'écart des espaces d'habitations et de stockage. Les jésuites comprirent rapidement que les autochtones pouvaient se convertir dans le seul but d'obtenir des armes à feu françaises ou des outils en fer, plus performants que les leurs. Les Pères usèrent de cette dépendance des produits français pour forcer les Amérindiens à renoncer publiquement à leurs anciennes coutumes et à leur faire suivre un enseignement rigoureux afin de les acculturer complètement. Il fallait donc que les prédicateurs exercent un contrôle sur les produits français afin de s'assurer la bienveillance des autochtones. Ce n'est donc pas un hasard si la forge ou la caserne se situent à quelques mètres à peine de l'habitation des Pères et par conséquent relativement éloignées des habitations huronnes. Sainte-Marie n'est donc pas juste le centre de toute la chrétienté wendate ; elle est aussi le principal point d'accès aux produits européens en dehors des postes de traite. Malgré tout, les raisons économiques ne doivent pas invisibiliser la volonté de certains d'acquérir de nouvelles connaissances religieuses. En effet, lorsque les Pères doivent se rendre dans une autre mission ou à Québec, ils sont accompagnés par des catéchumènes afin d'éviter qu'ils ne se perdent durant le voyage. Lorsque ces derniers se rendent jusqu'au centre de la Nouvelle-France, les Amérindiens qui les accompagnent en profitent pour parfaire leurs connaissances de la foi auprès des religieux et raffermir leur sentiment d'appartenance à la communauté chrétienne :

Un autre Huron [ayant accompagné les Pères jusqu'à Québec] et non encore baptisé, allant voir de temps en temps cette bonne Mère [des Ursulines] dont je viens de parler, lui dit certain jour : « Marie²⁸³, mes camarades me veulent mener à la chasse. Donnez-moi conseil. Que dois-je faire ? ». La Mère lui répartit : « Si tu désires d'être bientôt baptisé, demeure, pour être plus parfaitement instruit. Si tu n'es pas pressé de jouir de ce bonheur, tu peux aller à la chasse ». — « S'en est fait, répondit-il ; la conclusion est prise. Je n'irai point à la chasse. Je ne suis point resté parmi les François pour amasser d'autres richesses que celles de la foi, ni d'autres biens qu'une instruction plus particulières des affaires de Dieu et de mon salut. Voilà l'unique trésor que je veux remporter en mon pays ». Il fit bien connaître que la grâce avait formé ces paroles, car il ne manqua pas un seul jour, quatre mois durant, de venir visiter la Mère Ouarie : c'est ainsi qu'ils prononcent le nom de Marie, pour n'avoir point de M en leur langue, ni autre lettre labiale²⁸⁴.

²⁸² Carlos Zerón, « Mission et espace missionnaire. Les bases matérielles de la conversion », *Archives de Sciences sociales des religions*, vol. 169, N° 1, 2015, p. 328.

²⁸³ Il s'agit de Marie de l'Incarnation, fondatrice du monastère des Ursulines à Québec.

²⁸⁴ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 7, 1647, p. 150.

Dans cet extrait, non seulement on peut observer que les autochtones sont prêts à parcourir de grandes distances pour parfaire leurs connaissances auprès des religieux²⁸⁵, mais on peut aussi se rendre compte avec acuité de l'emprise qu'ont les prédicateurs sur leur quotidien au point que ces derniers préfèrent le baptême à la chasse. Ici, il n'est pas question de recevoir un quelconque objet français à la suite de son baptême, mais bel et bien d'acquérir des connaissances plus approfondies de la religion pour assurer son accès au Paradis. Ainsi, vers la fin de l'expérience missionnaire, peu avant la destruction du pays par les Iroquois, la communauté chrétienne est importante, régulée et contrôlée. Les prédicateurs assurent une forte aura parmi les catéchumènes grâce aux objets de manufacture européenne ou à leurs connaissances et leur puissance, si bien qu'ils parviennent à contrôler les moindres faits et gestes de leurs ouailles.

Nous sommes donc face à une Église huronne affirmée qui est parvenue à « renverser le pays », mais qu'en est-il réellement de son importance et de la propagation du succès des Pères ? Nous avons pu voir, en filigrane, naître quelques tensions de la part des autochtones non-convertis. Existerait-il des moments d'affrontements entre le christianisme et la religion traditionnelle ? Et si oui, quelle est leur ampleur ? De plus, les exemples utilisés pour présenter le succès des prédicateurs ne se limitent pas qu'aux grands villages comme Ossossanée par exemple. Qu'en est-il des autres missions déployées dans le reste de la nation wendate ? Toutes ces questions appellent à une autre lecture de l'entreprise de prédication en Huronie. Après s'être placé du côté des Pères et avoir exposé leurs succès, il faut maintenant aborder le point de vue des Amérindiens qui accueillent les étrangers, et plus particulièrement de ceux que les jésuites surnomment « les infidèles ».

²⁸⁵ La distance entre Québec et Sainte-Marie-aux-Hurons, au centre de la Huronie, représente environ 840 kilomètres.

Troisième partie

L'anti-chrétien ou le « Huron infidèle »

Chapitre 7 : Les bases de la discorde

Le bilan jusqu'ici dressé illustre que la communauté chrétienne est nombreuse au sein des plus importants villages hurons, et ce malgré le syncrétisme latent qui la caractérise. Nous avons exposé les succès des jésuites et leur impact sur l'ensemble de la communauté wendat. Cependant, ce n'est là qu'une facette de l'histoire de la conversion. En effet, s'ils connaissent des réussites, les prédicateurs se heurtent à des résistances et des échecs. Les convertis sont issus des plus grands villages, mais ceux-ci ne sont pas majoritaires dans l'ensemble de la Huronie. De plus, nous avons eu l'occasion de mentionner brièvement des formes de contestation parmi les non-convertis, une barrière qui s'érige entre les catéchumènes et ceux que les Pères surnomment les « infidèles ». Ainsi, on constate qu'il existe une forme de discorde entre les Français et les Hurons, ce qui tend à prouver que la prédication ne se déroule pas aussi aisément que les lettres le laissent entendre. Il faut donc revenir en amont, au début de la conversion, afin de comprendre les origines de l'opposition aux jésuites et la construction de l'autre Huronie, l'opposée des « bourgs croyants » : la terre de l'infidélité.

I. Le jésuite refusant l'échange de connaissances

La rencontre entre les autochtones et les Français se structure sur trois niveaux : économique, politique et religieuse. Dans les deux camps, les trois domaines sont liés : la conversion des Hurons doit les « franciser » et simplifier la ratification de traités. Du côté des Wendats, la formation d'alliances est l'occasion de mettre en place un échange de connaissances religieuses et de pratiques culturelles. La pratique de la Seine, que nous avons déjà évoquée, en est un parfait exemple :

[À la suite d'une saison où le poisson fut peu abondant], les Algonquins là-dessus tiennent conseil et avisent que pour apaiser et donner satisfaction à la seine, il [fallait] présenter [à la Seine] des filles en si bas âge qu'il n'eut plus de sujet de se plaindre, et que pour [garantir sa] grande satisfaction, il [fallait en] présenter deux pour une. Ils le font donc en la manière que j'ay marqué ci-dessus dans un festin, et aussitôt leur pêche réussit à merveilles. Les Hurons, leurs voisins, n'en eurent pas plus tôt le vent que voilà une fête et solennité instituée, qui depuis a toujours duré et se célèbre tous les ans en cette même saison²⁸⁶.

²⁸⁶ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 437.

Le fait que les Hurons aient emprunté une coutume aux Algonquins n'est pas anodin. En effet, ces derniers sont en bons termes avec les tribus nomades du Nord²⁸⁷. Les contacts économiques et politiques fréquents, mêlés au caractère « plastique et malléable »²⁸⁸ de la religion amérindienne, permettent aux Wendats d'appréhender de nouvelles pratiques religieuses et de les observer avec curiosité. Dans le cas des origines du mariage de la Seine, cet épisode illustre l'ensemble des caractéristiques nécessaires à l'adoption d'un nouveau rituel. Tout d'abord, les Hurons sont en mesure d'observer clairement le rite : la pratique concerne un domaine important pour eux et pourrait se révéler intéressante. De plus, les Algonquins fournissent une preuve visible de l'efficacité de leurs croyances en obtenant une pêche extraordinaire. Tout est mis en œuvre pour que les Hurons cherchent à imiter leurs voisins en apprenant à leur contact, et intègrent naturellement cette nouvelle pratique dans leur champ rituel.

L'échange de connaissances n'est pas une pratique spécifique aux Hurons. Si nous reprenons l'exemple des bandes algonquiennes, il semblerait que ces dernières aient pratiqué pendant quelques années la cérémonie de la « Fête des Morts » selon le modèle wendat. D'après Harold Hickerson, aucun ossuaire n'a été retrouvé au Nord de la région des Grands Lacs²⁸⁹ et il faut attendre l'arrivée des jésuites pour apprendre l'existence d'une telle coutume parmi les tribus ayant eu des contacts avérés avec les Wendats²⁹⁰. *A contrario*, nulle mention n'est faite d'une quelconque pratique empruntée aux Iroquois, leurs ennemis jurés. Tous ces éléments suggèrent que l'alliance politique, dans l'ensemble des sociétés amérindiennes, s'intensifie dans la prise de contact religieuse.

Comment le christianisme, s'insère-t-il dans ce système de pensée ? Il semblerait que ce dernier remplisse tous les critères nécessaires pour la mise en place d'un échange de connaissances religieuses. En affichant leurs pouvoirs de manière visible, les jésuites sont perçus comme de grands chamans aux pouvoirs immenses ; le baptême et la prière leur permettent de se protéger des maladies et d'obtenir des bienfaits. Les pratiques chrétiennes des missionnaires peuvent être intégrées aux leurs si bien qu'ils sont tolérés dans les villages et écoutés attentivement. De plus, comme il s'agit d'un échange, les Hurons cherchent à leur tour à enseigner leurs pratiques aux étrangers. L'objectif de ce contact est de se renforcer mutuellement et de consolider les relations avec de nouveaux alliés. Ainsi, pour reprendre Paul-André Dubois, la religion chrétienne devient « le ciment

²⁸⁷ Bruce G. Trigger, *The Huron. Farmers of the North*, *op. cit.*, p. 27.

²⁸⁸ Gilles Havard, *Empire et métissages*, *op. cit.*, p. 697.

²⁸⁹ Cette zone géographique correspond au territoire d'origine de la majorité des tribus algonquiennes.

²⁹⁰ Harold Hickerson, *art. cit.*, p. 87.

de l'alliance franco-amérindienne »²⁹¹. Accueillir les jésuites et les écouter se transforme en une question d'étiquette et de politique :

Les esprits [des Hurons] y sont dociles et flexibles [...]. Car d'ailleurs, ils n'ont point d'aversion de la foi ni de la loi chrétienne. Ils recourent volontiers à Dieu en leurs nécessités, viennent faire bénir leurs blés avant que de les semer et demandent ce que c'est que nous désirons d'eux²⁹².

Outre la volonté d'acquérir la puissance de Dieu pour en tirer des bienfaits, il faut surtout se concentrer sur les deux premières phrases : lorsque Jean de Brébeuf décrit les Wendats, il les décrit comme « dociles », souhaitant apprendre de nouvelles connaissances. Nous pouvons mieux comprendre pourquoi : dès les débuts de la prédication, les jésuites découvrent un public attentif et réceptif à leurs paroles. En effet, à cette étape de la mission, nous sommes encore dans une phase d'échange de connaissances où les Hurons sont enclins à écouter les discours des Pères pour honorer leur alliance avec les Français et pour acquérir leurs pouvoirs. Mais rapidement, ce processus de partage des connaissances est rompu par les étrangers au moment où les premières épidémies se déclarent. À cette occasion, les Pères rencontrent pour la première fois un sorcier huron, Tonneraouanont :

[Tonneraouanont] dit là-dessus qu'il nous enseignerait les racines dont il se faudrait servir, mais que pour expédier plus promptement, si nous voulions, il y travaillerait lui-même ; qu'il prierait et ferait une suerie en son particulier, en un mot toutes ses charlataneries ordinaires, et que dans trois jours tous nos malades seraient guéris. Il s'était parfaitement bien adressé. Le Père le contenta, ou plutôt l'instruisit là-dessus, lui fit entendre que nous ne pouvions approuver cette sorte de remède, que la prière qu'il faisait ne valait rien et n'était qu'un pacte diabolique, vu qu'il n'avait pas la connaissance ou la croyance du vrai Dieu, auquel seul il est permis d'adresser des vœux et des prières ; que pour ce qui était des remèdes naturels, nous nous en servirions volontiers et qu'il nous obligerait de nous en apprendre quelques-uns. Il ne fit pas davantage d'instance sur sa suerie et nous nomma deux racines, à ce qu'il disait, fort excellentes contre les fièvres. Il nous instruisit de la façon d'en user, mais nous ne nous mîmes guères en peine d'en voir les effets²⁹³.

Il s'agit ici de la première opposition des missionnaires vis-à-vis des croyances de leurs hôtes. Cet exemple permet d'observer une forme d'échange de connaissances, concernant les racines et la pratique de la sudation, intégralement rejetées par les jésuites. À l'inverse, ces derniers tentent de convertir le chaman et de prouver que ses croyances ne sont faites que de

²⁹¹ Paul-André Dubois, « La religiosité catholique, ciment de l'alliance franco-indienne au XVIII^e siècle » dans Gilles Havard et Mickaël Augeron (dir.) *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Paris, Indes Savantes, 2013, p. 107-124, p. 107.

²⁹² Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 115.

²⁹³ François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 715.

« charlataneries » dictées par le Diable en personne. En d'autres termes, les Hurons se heurtent pour la première fois aux croyances chrétiennes et à leur combat contre le paganisme. De leur côté, les missionnaires entament leur lutte face à ce qu'ils pensent être un membre de la « ligue du Malin »²⁹⁴. Pour les Pères, le Démon est omniprésent en Huronie ; il se cache dans les songes, enseigne aux autochtones toutes leurs superstitions et les maintient dans l'erreur au quotidien. Dans leur volonté de croisade et de conquête spirituelle, les prédicateurs cherchent le conflit avec le chaman, perçu comme le principal représentant du Diable, afin d'asseoir leur domination. Avec cette première remise en question de la spiritualité amérindienne, le système d'échange de connaissances est fragilisé dès 1635. Il laisse peu à peu place à « un conflit entre deux approches du sacré »²⁹⁵ où les deux univers religieux se confrontent. C'est dorénavant le chaman blanc qui lutte contre le sorcier amérindien. L'offensive des jésuites ne tarde pas à se faire sentir et dès 1637, les prédicateurs ciblent les coutumes autochtones :

En même temps, le capitaine fit assembler le conseil et y invita le Père [Jean de Brébeuf], où d'abord il lui demanda ce qu'ils avoient à faire afin que Dieu ait pitié d'eux. Le Père Supérieur leur répondit que le principal était de croire en lui et d'être bien résolu de garder ses commandements et leur toucha en particulier quelques-unes de leur coutumes et superstitions auxquelles ils avoient à renoncer, s'ils faisaient état de le servir. Entre autres, il leur proposa que puisqu'ils étaient dans cette volonté, ils eussent dorénavant à quitter la croyance qu'ils avoient à leurs songes. 2. Que leur mariage fussent stables et à perpétuité, qu'ils gardassent la chasteté conjugale. 3. Il leur fit entendre que Dieu défendait les festins à vomir. 4. Ces assemblées impudiques d'hommes et de femmes — je rougirais de parler plus clairement. — 5. De manger la chair humaine [...]. Voilà les points que le Père leur recommanda particulièrement²⁹⁶.

Les missionnaires visent l'ensemble de la culture autochtone : les songes, les unions matrimoniales, la pratique socioreligieuse des festins, la consommation de chair à la suite des supplices infligés aux ennemis, etc. En résumé, l'ensemble de la culture religieuse amérindienne est directement pris pour cible. Le système d'échanges de connaissances a laissé le champ libre aux prédicateurs pour mettre en place leur discours de conversion et s'opposer directement aux chamans, en refusant, par exemple, de participer aux cérémonies curatives :

[Le jour de la cérémonie de l'*ondinonc*] on assemble le conseil général auquel nous fumes invités. Trois de nos Pères s'y en vont, sans savoir de quoi il était question. D'abord, on leur donne à entendre qu'on avait désiré de nous voir en ce conseil pour savoir notre avis sur la proposition qu'une telle malade avait fait et ce que nous en pensions. La réponse et substance fut qu'ils ne pouvaient faire une plus mauvaise affaire pour le pays, que c'étaient des hommages

²⁹⁴ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, op. cit., p. 529.

²⁹⁵ Ronald Creagh, « Le Sacre du Jésuite ou le Huron transcendant », *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, vol. 22, N° 1, 1998, p. 83.

²⁹⁶ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 736-737.

qu'ils continuaient de rendre aux malins esprits, desquels par conséquent ils confirmaient de plus en plus l'empire sur eux et sur le pays, et qu'il ne leur pouvait arriver que malheur, continuant de servir un si mauvais maître [...].

[La cérémonie se déroule par la suite et l'on demande aux jésuites d'y participer]

On attaque cependant nos Pères à diverses occasions et reprises et les exhorte-t-on de ne pas épargner au moins ce qui les regardait et dépendait d'eux. Nos Pères à cela répondent qu'on se moque de nous et que si c'est pour ce sujet qu'on nous a appelés au conseil, que le malade s'en peut bien retourner, si sans notre contribution et notre hommage rendu au diable et à ses ordonnances, elle ne peut guérir. Nonobstant cela, une demie-heure après que nos Pères furent retournés à la cabane, un capitaine y vint de la part du conseil pour nous dire que tout était fourni, excepté la couverture qu'on attendait de nous, suivant le désir de la malade²⁹⁷.

L'objectif d'insister sur la présence du Diable dans ces pratiques, comme le mentionne Gilles Havard, est de « détruire leurs « idoles » »²⁹⁸ et de remettre en cause l'ensemble de leur système de croyances. En refusant de participer à une pratique religieuse, les prédicateurs attirent l'attention sur leurs personnes et peuvent enseigner les préceptes de la foi. L'objectif est de faire douter les Amérindiens de la pertinence de leurs propres coutumes. De plus, les prêtres concentrent tous leurs efforts à saper l'autorité du sorcier, considéré comme l'incarnation suprême du mal qui ronge la nation. En somme, ils cherchent à attiser le conflit avec leur homologue autochtone pour le forcer à faire montre de ses pouvoirs. Il ne leur reste alors qu'à prouver l'absence de logique et d'efficacité de leurs soi-disant « pouvoirs » et *oki*.

Ainsi, l'échange de connaissances est rompu dans les premières années de l'entreprise de conversion ; les rites des Wendats sont remis en question et contestés. Afin de protéger leurs traditions, les autochtones n'ont pas d'autre choix que de riposter face à cet ennemi inattendu. Le conflit spirituel qui éclate entre les Hurons et les Pères constitue dès lors un frein à la progression du christianisme.

II. Les joutes spirituelles et rhétoriques dans les *Relations*

Après la phase d'échange de connaissances, une controverse éclate entre les prédicateurs et les Hurons afin de déterminer la prédominance d'un système de croyances sur l'autre. Avant toute chose, précisons que même lorsque les jésuites remettent directement en question l'ensemble du système wendat, ces derniers ne sont jamais expulsés du pays, et ce quels que soient leurs propos. Il semblerait que les Hurons, ou plutôt leurs principaux responsables, privilégient les liens diplomatiques avec les Français aux dépens de leur héritage ancestral. En effet, malgré leur entreprise de prédication, les missionnaires demeurent des agents politiques essentiels au

²⁹⁷ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 426-428.

²⁹⁸ Gilles Havard, *Empire et métissages*, op. cit., p. 479.

maintien du commerce avec les Européens. Les chasser de leur confédération reviendrait à mettre en péril leur nouvelle alliance, se priver d'un allié précieux et perdre le principal fournisseur d'outils métalliques et d'armes à feu. Ainsi, les joutes entre sorciers autochtones et chamans blancs se placent dans un contexte politique et économique important ; l'objectif des Hurons n'est pas uniquement de mener un duel rhétorique contre les Français, mais aussi de défendre leurs traditions tout en préservant leurs relations avec les Européens. De plus, la conversion peut se révéler dangereuse pour tout le pays. En effet, les rites chamaniques s'appuient sur l'accumulation de l'*orenda* de toute la communauté pour recourir aux forces des *okis*. Or, en se convertissant, la communauté se retrouve privée d'une partie de sa puissance spirituelle, au risque de faire échouer les rituels. Les Wendats seraient alors soumis à la volonté des esprits et deviendraient incapables d'apaiser leur courroux. L'autre mission des sorciers est donc de protéger la nation des menaces spirituelles en faisant en sorte que nul ne se convertisse. Ainsi, les Amérindiens se doivent de certifier la supériorité de leurs croyances sur celles des jésuites. Pour affirmer leur prédominance, deux possibilités s'offrent à eux : prouver leur supériorité par la rhétorique ou par la démonstration de leur puissance spirituelle. Pour ce qui est de l'éloquence, il existe peu de controverses véritables. Cependant, les quelques éléments dont nous disposons permettent d'analyser le comportement des Amérindiens :

Souvent, ils nous avaient avoué qu'ils nous prenaient pour des menteurs et ne croyaient en façon du monde ce que nous enseignions, et que ce que nous disions n'était aucunement probable, qu'il n'y avait aucune apparence que nous eussions, eux et nous, un même Dieu, créateur de leur terre aussi bien que de la nôtre, et que nous eussions tous pris naissance d'un même père. « Comment, disait un jour Sononkhiaconc ; qui nous aurait amené en ce pays ? Comment aurions-nous traversé tant de mers dans de petits canots d'écorce ? Le moindre souffle nous aurait abimés ou au moins serions-nous morts de faim au bout de quatre ou cinq jours. Et puis, si cela était, nous saurions faire des couteaux et des habits aussi bien que vous autres ». Je perdrais trop de papier, si je voulais entreprendre de coucher ici toutes leurs extravagances²⁹⁹.

Ici, nous sommes placés face à une remise en cause directe des préceptes des jésuites, non pas par simple moquerie, mais en se basant sur l'observation et les connaissances acquises au contact des Pères. Ainsi, même si l'échange de connaissances a échoué dans la transmission des pratiques amérindiennes aux Européens, elle a au moins permis de connaître certaines idées de l'Étranger pour s'y opposer. Les autochtones utilisent le mythe de la Genèse et l'idée selon laquelle les descendants des Wendats proviendraient d'Europe pour les mettre face à leurs propres contradictions. Cependant, le but de ces remises en question n'est pas d'obtenir des

²⁹⁹ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 751-752.

réponses, bien au contraire ; il s'agit d'une stratégie de résistance de la part des « traditionalistes » dont l'objectif est de discréditer la nouvelle religion qui cherche à supplanter la leur. Cette conduite s'inscrit dans un ensemble de pratiques conçues pour empêcher la propagation du christianisme. Les Capitaines parcourent les villages en hurlant qu'on ait pitié de leur pays gangrené par le catholicisme ; on rapporte des songes décrivant le courroux des *okis* et des témoignages d'individus qui auraient vu dans leurs rêves les baptisés décédés décrivant le Paradis comme un lieu de supplice³⁰⁰. Les Amérindiens redoublent d'ingéniosité pour faire céder les convertis. Néanmoins, les jésuites ne sont pas en reste. Même s'ils ne réagissent pas à cette attaque puisque, comme le note Micah True, la vérité écrite prime sur les remarques orales des Amérindiens³⁰¹, ces derniers remettent fréquemment en question les pouvoirs des chamans :

Ces trompeurs disent avoir ce pouvoir et cette vue si [perçante] par la faveur du démon qui leur est familier et ils sont crus à leur parole ; ou au moins pourvu que de cent prophéties, ils rencontrent une fois [le succès], cela suffit à leur donner un grand crédit. J'en ai vu qui assuraient avoir fait des prodiges, avoir changé une baguette en un serpent, avoir ressuscité un animal qui était mort. À force de le dire, quelques-uns les croyaient et disaient même l'avoir vu. On s'est vanté en notre présence de faire ces coups, pensant que nous devions prendre les paroles pour des effets, mais nous avons défié ces gens-là, et pour les piquer davantage au jeu et les engager à une confusion publique, étant très assuré qu'ils n'en viendraient jamais à bout, nous leur avons promis de grandes récompenses, s'ils faisaient ces miracles. Ils ont taché de s'en retirer sans confusion, mais leur retraite honteuse a été un aveu solennel que tout leur jeu n'était que fourbe et qu'ils ne paraissaient véritables qu'à ceux qui reçoivent les mensonges sans les examiner³⁰².

Contrairement à l'exemple précédemment cité, la stratégie des jésuites consiste à user de codes régissant la spiritualité amérindienne pour les retourner contre eux. Dans cet extrait, les prédicateurs utilisent la notion de « preuve visible » qu'accordent les Wendats à leurs pratiques religieuses. Aussi, les Pères demandent-ils des preuves de la puissance spirituelle des sorciers hurons tel que reproduire les prodiges qu'ils se vantent d'accomplir. Les chamans, qui souhaitaient prouver la supériorité de leurs pratiques sur celles des religieux, se retrouvent incapables de faire montre de leurs pouvoirs. Ainsi, ils brisent la « visibilité » de leurs rites et, du même coup, fragilisent leurs croyances. Chacune des parties tente de diminuer l'autre, de remettre en cause ses croyances et l'ensemble de son système religieux. Il ne s'agit pourtant là que d'un aspect du pugilat qui s'opère entre missionnaires et autochtones. Car après avoir tenté

³⁰⁰ Denys Delâge, *Le pays renversé*, op. cit., p. 226.

³⁰¹ Micah True, *Masters and Students : Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 120.

³⁰² Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1648, p. 420-421.

de diminuer son adversaire, chaque camp tente de prendre sa place et de le supplanter. En somme, après le temps de la rhétorique vient celui de la preuve physique de la supériorité des sorciers et des Pères :

Tous criaient à l'aide et imploraient à leur ordinaire le secours des sorciers [...] qui se font ici adorer, promettants qu'ils détourneraient les malheurs dont le ciel les menace [...]. Il y eut un de ces sorciers, nommé Tehorehaegnon, plus fameux que les autres, qui promit merveilles, pourvu que tout le pays lui fasse un présent de la valeur de dix haches, sans compter une infinité de festins. Mais ces efforts furent en vain. Il avait beau songer, festiner et danser ; il n'en tombait pas une goutte d'eau, de sorte qu'il confessait qu'il n'en pouvait venir à bout et assurait que les bleds ne muriraient point. Mais le mal était pour nous, ou plutôt le bonheur, qu'il disait qu'il était empêché de faire pleuvoir par une croix qui est vis à vis de notre porte et que la maison des Français était une maison de démons [...]. D'autres ajoutaient que les Algonquins leur avaient dit que les Français ne venaient ici que pour les faire mourir et que d'eux était venue la contagion de l'année passée. En suite de ces discours, on nous [dit] que nous [devrions abattre] la croix [...]. Mais Notre-Seigneur ne permit pas qu'ils la frappassent d'un seul coup. D'autres étaient d'autant plus méchants qu'ils étaient déjà mieux informés de la connaissance d'un Dieu créateur et gouverneur de toutes choses, car ils accusaient sa bonté et providence avec d'horribles blasphèmes. Il eut fallu être de bronze pour [ne pas être] irrité de ces insolences [...]. Nous assemblâmes donc en notre cabane les hommes et les femmes de notre village, attendu particulièrement qu'eux seuls n'avoient point eu recours aux sorciers, ainsi nous demandaient continuellement que nous fissions pleuvoir [...]. Je leur dis que ni nous, ni aucun homme ne disposait de la pluie ou du beau temps ; que celui qui a fait le ciel et la terre en était seul le maître et la distribuait selon son bon plaisir ; que c'était à lui à qui il fallait avoir recours ; que la croix que nous avons plantée n'empêchait point la pluie, vu que depuis que nous l'avions érigée, il avait plu et tonné par plusieurs fois ; mais que par aventure, Dieu était fâché de ce qu'ils en parlaient mal et de ce qu'ils recouraient à de méchants [sorciers], lesquels ou n'avoient point de pouvoir, ou bien peut-être causaient eux-mêmes les sécheresses par les hantises et pactes qu'ils avaient avec le diable [...] ³⁰³.

Nous retrouvons ici la situation de controverse rhétorique précédemment évoquée. Les autochtones accusent les missionnaires de vouloir la perte du pays, remettent en cause leurs croyances et usent des connaissances acquises pour s'en prendre aux missionnaires. Les jésuites, quant à eux, répliquent en tentant à leur tour de remettre en cause les croyances des Wendats en essayant de les substituer par les leurs. Cependant, la suite de la citation permet de constater que les Européens profitent de la faiblesse des sorciers, incapables de faire tomber la pluie, pour prendre le dessus :

Partant, que s'ils voulaient obtenir ce qu'ils désiraient, je leur dis qu'ils s'adressassent à celui qui a tout fait et qui est seul auteur de tous biens, duquel nous leur avons tant parlé, et que nous leur enseignerions la façon de le prier [...]. Ils me répondirent tous qu'ils n'ajoutaient point foi à leurs devins et que c'étaient des abuseurs, qu'ils ne voulaient point d'autre Dieu que celui que nous leur enseignions et qu'ils feraient ce que nous leur dirions. Je leur dis donc qu'ils devaient détester leurs péchés et se résoudre à bon escient à servir ce Dieu que nous leur annonçons et que dorénavant nous ferions tous les jours une procession, pour implorer son

³⁰³ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636, p. 317-318.

aide, que c'était ainsi que faisaient tous les chrétiens [...]. Nous ajoutâmes à cela un vœu de neuf messes en l'honneur du glorieux époux de Notre-Dame, protecteur des Hurons ; nous exposâmes aussi le Saint-Sacrement à l'occasion de sa fête, qui arriva en ce temps-là. Or il advint justement que la neuvaine étant accomplie, qui fut le treizième juin, nous ne pûmes parachever la procession sans pluie, qui suivit fort abondante et dura à diverses reprises l'espace de plus d'un mois avec un grand amendement et accroissement des fruits de la terre. Et d'autant que, comme j'ay dit, ces terres sablonneuses demanderaient quasi des pluies de deux jours l'un, une autre sécheresse étant survenue depuis la mi-juillet jusques à la fin du mois, nous entreprîmes une autre neuvaine en l'honneur de notre bienheureux Père saint Ignace, par les prières duquel nous eûmes, dès le lendemain de la neuvaine [recommencée] et du depuis, telle abondance de pluies qu'elles firent parfaitement [croître] les blés et les amenèrent à maturité [...]. Or ces pluies ont fait deux biens : l'un en ce qu'elles ont accru les fruits de la terre, et l'autre en ce qu'elles ont étouffé toutes les mauvaises opinions [...] conçues contre Dieu, contre la croix et contre nous. Car tous les sauvages de notre connaissance, et notamment de notre village, sont venus expressément nous trouver pour nous dire qu'en effet, Dieu était bon et que nous étions aussi bons et qu'à l'avenir ils voulaient servir Dieu, ajoutant mille [insultes] à l'encontre de leurs [chamans]³⁰⁴.

En implorant les pluies au cours de leurs oraisons, les jésuites parviennent à égaler, voire surpasser, les chamans ; ils obtiennent ce que les Amérindiens ont été incapables d'obtenir. Par ce biais, les missionnaires savent se rendre indispensables aux autochtones et prouvent la puissance de leur foi ainsi que l'importance de leurs paroles. Dès lors, les Pères remplacent, petit à petit, les chamans en fournissant une preuve de la véracité de leur pouvoir. En utilisant les codes des sorciers hurons, les prédicateurs prennent peu à peu leur place jusqu'à devenir des chamans blancs. Chaque fois que les jésuites s'opposent aux détenteurs des savoirs traditionnels, ils s'approprient un peu plus la culture de leur adversaire jusqu'à finir par se substituer à eux. Ce n'est donc pas un hasard si les Wendats se tournent vers les Français pour les secourir ; ils savent qu'en s'adressant à eux, ils peuvent bénéficier du pouvoir de Dieu. Plus qu'une joute rhétorique, l'affrontement devient spirituel entre les chamans et les Pères. La « preuve » devient cruciale et chaque groupe tente de prendre l'ascendant sur l'autre afin d'attirer le reste des Amérindiens dans son camp.

Cependant, cette situation ne dure qu'un temps. En effet, à partir du 7 juin 1637, avec le baptême de Pierre Tsiouhendentaha, les chamans ne doivent plus seulement empêcher les leurs d'avoir recours au christianisme ; ils doivent lutter contre l'acculturation et faire revenir les convertis dans leur communauté. Les pressions psychologiques et les méthodes pour discréditer les missionnaires n'ont pas réussi à faire fuir les Européens ; les discours de ces derniers ont réussi à toucher les cœurs et à les christianiser. Le « modèle manichéen » opposant les « traditionalistes » aux prédicateurs laisse place à un espace d'affrontement entre les « infidèles », dirigés par les Capitaines et les chamans, et les convertis, dirigés par les Pères ; le

³⁰⁴ *Idem*, p. 318-319.

conflit quitte le domaine des « élites » religieuses pour s’immiscer dans chaque village, chaque famille et chaque maison longue où réside au moins un catéchumène.

III. Le déchirement du pays : la question de la conversion chez les Hurons

Les premières conversions provoquent un véritable choc parmi les Wendats. Pour la première fois, les traditions ancestrales sont publiquement remises en cause par des membres de la confédération. À partir de ce moment-là, les conversions s’accélèrent selon les divers facteurs que nous avons évoqués précédemment. Les *exempla* et le reste des convertis vont non seulement prêcher la bonne parole et défendre les prédicateurs, mais également tenter de discréditer publiquement les défenseurs des coutumes.

Cependant, suite à l’accroissement du nombre de convertis et à un durcissement des luttes contre les missionnaires, les « traditionalistes » raffermissent leurs méthodes de résistance. Ainsi, dès 1639, on note l’augmentation de la ténacité des « infidèles » à enrayer l’entreprise de prédication :

La résolution des ouvriers de l’Évangile, en ces dernières années, de les venir attaquer en un tel fort et leur donner l’alarme les avait irrité jusques au point qu’on a bien vu, particulièrement ces deux dernières années, qu’ils avaient conjuré leur ruine. Mais comme ils ne peuvent pas tout ce qu’ils veulent, leurs efforts ont abouti où depuis le commencement du monde ils sont arrivés et arriveront à jamais, savoir à la plus grande gloire de Dieu et à leur confusion [...]. Ce n’est pas toutefois l’humeur de ces esprits orgueilleux de se rendre si tôt. Tant plus leur confusion est grande, tant plus leur rage croît, qui leur fournit tous les jours de nouvelles inventions de traverser les affaires de Dieu, surtout quand ils voient qu’il s’agit de l’étendue du royaume de Jésus-Christ, de lui former de nouvelles épouses, en un mot d’établir de nouvelles églises ou assemblées de chrétiens, cela allant à la ruine fondamentale de leur empire et au renversement de leurs principales prétentions³⁰⁵.

Ce texte témoigne bien du changement de comportement chez les autochtones quant à l’attitude à adopter vis-à-vis des jésuites depuis les premières conversions³⁰⁶. Ce changement qui touche l’ensemble des non-convertis s’explique par l’impact négatif qu’entraîne la conversion. En effet, tant que les prières et les baptêmes permettent de se soigner, d’obtenir des pluies ou de réaliser une bonne chasse, la population amérindienne continue de maintenir l’échange de connaissances, excepté chez les élites. Mais à partir du moment où le christianisme empêche la

³⁰⁵ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 405-406.

³⁰⁶ Étant donné que la lettre mentionne un changement de comportement datant d’il y a deux ans, on peut en conclure que les « traditionalistes » se comportent de manière plus agressive depuis les premiers baptêmes de Pierre Tsiouhendentaha et de Joseph Chiouhathenhua comme nous l’avions suggéré précédemment.

tenue des festins, la formation d'unions matrimoniales ou encore la possibilité de rejoindre les autres Wendats dans l'au-delà, les Amérindiens remettent en cause l'intérêt des croyances chrétiennes. En somme, les Hurons adoptent de nouvelles pratiques lorsque ces dernières n'entrent pas en conflit avec le reste de leurs coutumes. Lorsqu'un nouveau rite nuit à ces dernières, les relaps se retournent contre les Pères :

[Oronton, un Huron non-converti] ne voulut jamais ouïr parler du baptême pour toutes les considérations que le Père Supérieur lui pût représenter. Je lui en parlais encor fort particulièrement un peu avant sa mort ; mais je ne pus tirer de lui autre réponse, sinon qu'il voulait aller au lieu où étaient ses ancêtres. Il y avait déjà longtemps que ce mauvais esprit s'était déclaré et avait souvent fait paraître qu'il ne croyait point ce que nous enseignions. Il s'en était même moqué et, s'il assistait quelquefois au catéchisme, ce n'était que pour avoir quelque morceau de pétun. Outre cela, c'était un lion et un tigre dans sa colère et s'offensait de rien. Il avait parfois mis quelques-uns de nos domestiques en des peurs et des appréhensions qui n'étaient pas trop agréables. Il avait même témoigné quelque mauvaise volonté et usé de menaces ; néanmoins, nous l'assistâmes de tout ce que nous pûmes pendant sa maladie, pour tâcher de le gagner à Dieu. Mais nous avons déjà souvent remarqué en plusieurs de nos sauvages que le mépris de nos saints mystères est une fort mauvaise disposition à une bonne conversion à l'article de la mort. Je ne me souviens point d'en avoir vu un seul qui ait fait une heureuse fin. Au contraire, j'ai remarqué que la plupart sont sortis de cette vie avec des signes manifestes d'un abandonnement de Dieu et de réprobation³⁰⁷.

Oronton est un bon exemple du changement qui s'opère au sein des Hurons après les premières conversions. Après avoir assisté aux premières séances des prédicateurs pour profiter de son rôle de fournisseur de denrées précieuses et, probablement, essayer de capter ses connaissances, soudainement, il résiste et renie les enseignements. Au moment où il réalise quel est le but véritable des jésuites, il les insulte, remet en cause la véracité de leurs croyances et refuse catégoriquement de se faire baptiser. Du reste, le fait que les Wendats soient plus agressifs lorsqu'ils tombent gravement malades n'est pas anodin. Nous avons montré précédemment qu'entre 1635 et 1640, les prédicateurs se consacrent aux malades durant les grandes phases d'épidémies. Nous avons aussi expliqué que, pour les autochtones, le baptême est rapidement apparu comme une forme de guérison. Seulement, cette conception du rite chrétien est erronée, et Oronton s'en est rendu compte ; il sait que le baptême condamne l'âme des défunts à rejoindre un autre lieu que celui du Village des Morts, un espace chrétien où ils ne parviennent pas à se joindre aux âmes de leurs ancêtres³⁰⁸. Ainsi, plutôt que de renier ses anciennes traditions, il préfère mourir sans recourir à l'aide des évangélistes, comme tous ceux que les jésuites

³⁰⁷ François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 727.

³⁰⁸ Il faut tout de même préciser que la supposée capacité de guérison du baptême ne disparaît pas, même après la rupture des échanges de connaissances. Les Amérindiens finissent simplement par comprendre qu'il implique aussi de rejoindre la communauté des croyants après la mort.

mentionnent dans leurs lettres. Les *Relations* et autres textes des religieux sont ainsi parsemés d'exemples de « faux-convertis » ou d'autochtones qui s'étaient fourvoyés sur les motivations réelles des jésuites :

Entre ceux-ci a été un des plus considérables du bourg et des meilleurs esprits de tout le pays, dont l'humeur et les bonnes qualités nous avoient toujours fait souhaiter la conversion et la demander à Dieu avec beaucoup d'instance. En effet, un peu auparavant le cours de la maladie, il demanda le baptême et fut baptisé [...]. Il semble que Dieu ne nous eut accordé notre requête que pour nous apprendre que nous ne devons non plus que lui avoir acception de personnes, ou plutôt que c'était à lui et non pas à nous de choisir ses élus. Tant y a qu'aux premiers tourbillons qui s'élevèrent contre nous, il rendit son chapelet et fit toute sorte de protestation publique et particulière de son renoncement au christianisme³⁰⁹.

Si elles n'ont pas enrayé la propagation du christianisme dans les plus grands villages, par manque d'organisation, les protestations des chamans et des « traditionalistes »³¹⁰ sont au moins parvenues à ralentir la conversion. Cependant, l'action des élites spirituelles et des « infidèles » n'est pas la seule chose qui explique ce refus de conversion. Avec l'arrivée des jésuites, chaque Amérindien est confronté à un choix dépendant de plusieurs facteurs : certains membres de sa famille sont-ils baptisés ? Sont-ils morts et ont-ils rejoints le paradis ? Considère-t-il le pouvoir des chrétiens plus efficace que celui des chamans ? Quel impact sa conversion aura-t-elle sur ses proches ? Quels bénéfices espère-t-il obtenir en se convertissant ? Nous pourrions résumer l'ensemble de ces interrogations selon un rapport avantages/désavantages où chaque autochtone, en fonction de sa situation particulière, se positionne différemment. Ensuite, l'individu applique un système de valeurs à chacune des questions qu'il se pose. Par exemple, un Amérindien peut considérer que les membres de sa famille convertis sont plus importants que les biens matériels qu'il peut acquérir et fait donc le choix de se convertir. Ainsi, chaque Wendat confronté à la question de la conversion, fait une succession de choix purement subjectifs. C'est de là sans doute que résultent trois catégories : les « traditionalistes », les catéchumènes zélés et les « mauvais chrétiens » ou les chrétiens *arechs*³¹¹. Si les deux premières catégories sont claires, la dernière constitue un cas particulier dans lequel un Wendat peut décider de faire semblant de se convertir et de respecter les traditions chrétiennes, car le christianisme lui permet de séduire le jésuite, ou bien d'accéder à des biens spécifiques considérés comme essentiels : les soins en période de maladie ou

³⁰⁹ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1640, p. 693.

³¹⁰ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 719.

³¹¹ Gilles Havard, *Empire et métissages*, *op. cit.*, p. 705.

l'obtention de fusils, que les missionnaires ne donnaient qu'aux convertis³¹². Étant donné que ces nouveaux chrétiens cachent leurs intentions réelles, il est difficile de déterminer l'ampleur exacte de ce phénomène. En revanche, il existe quelques rares exemples de convertis qui avouent leurs motivations véritables, le plus connu étant Joachim Annieouton qui, en 1671, confessa n'avoir été qu'un chrétien *arech* pendant près de 25 ans³¹³ :

A la première entrevue qu'il eut du Père Chaumonot ; ah ! Mon Père lui, dit [Joachim Annieouton], je vous ai trompé jusqu'à présent, j'ai trompé autrefois Aondechete (c'est le nom du Père Ragueneau) j'ai trompé aussi plusieurs fois Teharonhiagannra, c'est-à-dire le Père Lemercier, je vous ai tous trompés; vous me pressiez très souvent de me convertir ; et moi, pour vous contenter, et pour me délivrer, comme je disais alors, de cette importunité, je vous accordais en apparence ce que vous souhaitiez de moi ; je vous disais, oui je me convertirai ; mais il faut que je vous découvre un secret, il faut que vous sachiez que nous avons un « oui » qui veut dire « non » ; un certain « oui » trainé et languissant, quand nous disons, *aaaoo* quoi que nous semblions accorder ce qu'on demande de nous ; cet *aaaoo* néanmoins ainsi trainé, veut dire, « je n'en ferais rien » ; au lieu que quand nous accordons quelque chose tout de bon, nous coupons plus court et disons *Ao*, « oui »³¹⁴.

Ce texte prouve qu'il existe donc une catégorie de Hurons en apparence convertis mais qui, en réalité, ne renient en rien leur ancienne culture, leur but étant que les jésuites exaucent leurs requêtes. Cependant, comme on peut s'en douter, ce type de convertis n'est que très peu mentionné dans les lettres des Pères et ne paraissent jouer qu'un rôle mineur dans la naissance d'une « fracture sociale » qui secoue l'ensemble de la Huronie.

Nous avons déjà évoqué le concept de « fracture » pour désigner l'impact qu'a engendré le christianisme dans les relations communautaires. Celle-ci ne se limite pas aux liens matrimoniaux qui unissent les différentes tribus ; elle se répercute aussi dans la vie quotidienne des villages où les convertis, qui prennent de l'importance dans les années 1640, n'hésitent plus à remettre en cause les rites traditionnels. En somme, le conflit se répand depuis les élites religieuses vers les habitants des villages qui abritent des nouveaux chrétiens. À ce titre, on peut prendre l'exemple d'un nouveau chrétien qui décide, entre 1647 et 1648, de convertir un prisonnier iroquois en s'opposant frontalement aux tortures traditionnelles :

Un excellent chrétien [...], voyant l'opposition opiniâtre des infidèles à ne vouloir permettre qu'on baptisa quelques captifs : « Et quoi, mes frères, leur dit-il, si vous ne croyez pas que notre foi soit véritable, pourquoi vous opposez-vous à l'instruction de ces captifs ? Et si c'est

³¹² Kathryn Magee Labelle, *Dispersed but not Destroyed: A History of the Seventeenth-century Wendat People*, Toronto, UBC Press, 2013, p. 31

³¹³ Pour cet exemple uniquement, nous nous servons des lettres jésuites telles qu'elles apparaissent dans Reuben Gold Thwaites (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows Bros. Co., 1899, vols. 73.

³¹⁴ Reuben Gold Thwaites (ed.), *op. cit.*, vol. 55, p. 296.

un mensonge ce que nous prêchons du paradis et de l'enfer, pourquoi nous refusez-vous ce contentement de raconter ces fables et de tromper vos ennemis ? Que si vous pensez qu'en effet la parole de Dieu que nous portons soit véritable, embrassez donc la foi vous-mêmes et redoutez pour vous ces feux d'enfer que vous souhaitez à ces pauvres misérables ». Là-dessus, il se met à prêcher à toute l'assemblée, qui lui preste audience³¹⁵.

Dans cet exemple, le converti vient directement remettre en cause l'aspect cérémoniel de la torture. En effet, tout comme leurs ennemis les Iroquois, les Hurons mettent l'emphase sur la douleur dans les cérémonies de torture sans accorder la moindre pitié³¹⁶. Or, la conversion d'un Iroquois par un Wendat peut être perçue comme un geste de sympathie envers le guerrier capturé, ce qui remet en cause le rite dans son ensemble. Si les jésuites ont considéré cet acte comme une preuve de charité chrétienne, il nous est difficile de le considérer comme tel. Il nous semble que l'action du chrétien était motivée par la volonté d'entraver la bonne tenue de la torture et de s'opposer directement au modèle traditionnel. En effet, il est impossible que le catéchumène, en se comportant comme il l'a fait, ne puisse ignorer la réaction des « traditionnalistes ». En plus de cela, le baptisé profite de cet instant où tous les regards sont tournés vers lui pour prêcher sa foi et tenter de convertir les « infidèles » présents. En réalité, les initiés imitent leurs modèles en s'opposant directement à leurs anciennes coutumes et en essayant de convertir les autres Hurons.

Ainsi, la discorde qui règne entre chamans et jésuites se reporte sur les habitants des villages. Chaque camp suit son modèle pour combattre l'autre religion jugée dangereuse. De ce fait, la rupture de l'échange des connaissances entraîne une vague de contestations contre les Pères que l'on accuse de vouloir « renverser le pays » et d'en changer les fondements. En voulant transformer la culture autochtone, les missionnaires créent, d'une part, une Église huronne et, d'autre part, une forte opposition « traditionnaliste ». En plus d'être accusés de vouloir « renverser » la Huronie, les prédicateurs sont vus pour certains comme des sorciers envoyés par les Français dans le but de propager des maladies et d'exterminer les Wendats.

³¹⁵ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1648, p. 381.

³¹⁶ Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 32.

Chapitre 8 : Le jésuite, un mauvais sorcier

En plus d'être considéré comme un agent acculturant, le jésuite est soupçonné d'être un sorcier, un chaman maléfique envoyé par les Français pour détruire les Hurons de l'intérieur. Dans les *Relations* se profilent peu à peu les accusations des « traditionalistes » à l'encontre des évangélistes. Selon eux, les missionnaires sont venus pour user de leurs pouvoirs destructeurs et pour les éliminer en leur administrant le baptême³¹⁷. Cela peut sembler étrange quand on sait que les missionnaires sont considérés comme les représentants politiques des Français ; c'est à ce titre particulier qu'ils n'ont jamais été expulsés de la Huronie. Dès lors, comment les Wendats peuvent-ils mettre en doute des individus qu'ils considèrent comme leurs alliés ? Et surtout, de quoi les jésuites sont-ils accusés ? Si la transformation du pays est évidente, les accusations d'« empoisonnement » posent plusieurs questions. En effet, les Pères sont venus en Huronie pour sauver les âmes des autochtones et non pour les faire périr. Comment expliquer, dans ce cas, que les Amérindiens en arrivent à ce constat ? Pour y répondre, il nous faut aborder les accusations en deux temps ; tout d'abord, il faut déterminer l'origine des incriminations des Hurons. Sur quels points de la doctrine chrétienne ou sur quels actes des Pères se fondent-ils pour les traiter de « sorciers » ? Après avoir identifié le motif de l'accusation, il convient d'étudier les différentes inculpations qui pèsent sur les prédicateurs et la manière dont les autochtones les formulent.

I. L'étrange intérêt pour la mort

Rappelons tout d'abord le lien étroit qui existe entre l'entreprise de conversion et le domaine funéraire. Les envoyés de la Compagnie de Jésus doivent « composer avec la mort », notamment en périodes d'épidémies. La visite des malades représente une activité importante du quotidien des Pères dépêchés parmi les Wendats, au point que les moribonds forment le premier groupe de convertis de Huronie. Ainsi, en 1635, Jean de Brébeuf signale :

[Nous] nous sommes employés à la visite, sollicitation et instruction des malades, qui ont été comme j'ai dit en très grand nombre. Ç'a été dans ce pieux exercice que nous avons acquis des âmes à Notre-Seigneur, jusques au nombre de treize³¹⁸.

³¹⁷ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic, op. cit.*, p. 500.

³¹⁸ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 108.

Ces treize premiers catéchumènes représentent les fondements de l'Église huronne. D'autres malades suivirent leur exemple pour guérir ou bien pour échapper aux feux de l'Enfer. Les épidémies sont un facteur important de l'entreprise de conversion ; la douleur peut conduire à la conversion. Il n'est donc pas étonnant que les prédicateurs consacrent une grande partie de leurs journées à la consultation des malades et s'intéressent de près à leur état de santé. Néanmoins, tous ne perçoivent pas l'action des missionnaires de cette manière et leur présence constante autour des moribonds peut en choquer certains :

Nous avons baptisé plus de cent personnes, tant hommes faits que petits enfants, dont quarante-quatre sont maintenant, comme nous croyons, dans le ciel. Au moins sommes-nous bien assurés que vingt-deux petites âmes innocentes que la mort a tirées du berceau et la grâce du saint baptême a mis au nombre des bienheureux. La plus grande de nos peines était de savoir ceux qui étaient malades, tant cette recherche leur était odieuse. « Vous n'aimez que les malades et les morts », nous disait-on. Si bien que sans cesse nous faisons la ronde par les cabanes, car souvent tel était pris et emporté en moins de deux jours. Le plus ordinaire de nos métiers était celui de médecins, en dessein de décréditer de plus en plus leurs sorciers avec leurs régimes imaginaires, quoique pour toute médecine nous n'eussions rien à leur donner qu'un petit morceau d'écorce de citron ou citrouille de France, qu'ils appellent, ou quelques grains de raisin dans un peu d'eau tiède, avec une pincée de sucre³¹⁹.

Dans cet exemple, nous retrouvons le modèle de l'affrontement entre prédicateurs et chamans dans le domaine médical. C'est en tant que guérisseurs que les jésuites se présentent pour tenter de pénétrer l'esprit des Hurons. Ensuite, les autochtones font remarquer que les Pères ne s'intéressent qu'aux malades. C'est là que la stratégie d'appropriation de la culture des autochtones par les missionnaires connaît ses limites. En effet, aux yeux d'un Wendat le fait qu'un chaman s'intéresse autant aux mourants n'est pas correct.

Revenons sur la définition du système de croyances présent en Huronie : d'un côté se trouvent les coutumes traditionnelles avec, à leur tête, un chaman, dont la tâche est de soigner toutes les formes de maladie, qu'elles soient spirituelles ou physiques. Il intervient très peu dans le domaine funéraire, puisque les pratiques mortuaires et funéraires, tout comme la transmission des connaissances sur l'au-delà sont prises en charge par d'autres individus. Ainsi, les chamans agissent pour le bien d'une tribu et sont cantonnés au domaine de la vie. *A contrario*, les missionnaires concentrent leurs enseignements sur l'au-delà, un domaine traditionnellement dévolu à des professionnels hurons. Qu'il s'agisse d'un individu en bonne santé ou d'un mourant, le Paradis, l'Enfer et le jugement individuel sont les sujets de prédilection des religieux. Dès lors, même si les jésuites continuent de se présenter comme des guérisseurs, leur insistance sur le destin de l'âme, et sur la mort de manière plus générale, n'échappe pas aux

³¹⁹ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 154.

autochtones. L'intérêt pour la mort paraît étrange aux yeux de la communauté, d'autant plus que le baptême n'est pas administré à tous les malades :

Le 30, nous commençâmes une neuvaine en l'honneur de la bienheureuse Vierge. Nous avions fait ce vœu, afin qu'il plût à Dieu tirer sa gloire de la maladie d'une femme de notre bourgade. Ce qui nous avait porté particulièrement à cette dévotion était la bonne volonté que nous avions remarquée en toute la cabane pour recevoir le saint baptême et que nous espérions tirer pour l'avancement de ce dessein de grands avantages du baptême de ceste femme, de quelque façon qu'il plût à Dieu pour après en disposer, fusse pour la vie ou la mort. La bienheureuse Vierge sembla agréer notre dévotion, car le même jour que le Père Supérieur l'alla voir sur le soir et la trouva assez mal, il ne lui eut pas si tôt fait ouverture du baptême qu'elle répondit qu'elle en était très contente et que, quand elle perdrait la parole, elle le souhaiterait toujours en son cœur et qu'elle entendait qu'on ne laissa pas pour cela de passer outre. « Car, dit-elle, s'il est vrai, comme vous m'en assurez, que notre âme après le baptême aille au ciel, je désire être baptisée et aller trouver mon frère ». Ce sauvage fut baptisé et mourut il y a deux ans. Cette bonne disposition, avec le mauvais état de sa santé qui menaçait de mort, invita le Père Supérieur à l'instruire amplement avec beaucoup de satisfaction et de consolation de notre côté. Le Père Pierre Chastellain la baptisa et [elle] fut nommée Marie pour l'accomplissement d'un vœu qu'il avait fait. Elle mourut quelque peu de jours après³²⁰.

Dans cet extrait, l'élément important concerne l'état de la personne malade : la moribonde reçoit le baptême quelques jours avant sa mort, alors qu'elle est gravement affectée. Les prédicateurs ne lui accordent pas le sacrement immédiatement ; ils attendent qu'elle soit sur son lit de mort pour exaucer son vœu. Cette décision est liée au système d'évangélisation conçu par les prédicateurs. L'enseignement, tel que nous l'avons montré plus tôt, est essentiel pour s'assurer de la véracité de la foi du converti ; avant que ce dernier ne puisse prouver la valeur de ses sentiments, il ne peut être baptisé. Cependant, si une personne manifeste le souhait de rejoindre la communauté des croyants et qu'elle tombe malade ensuite, les jésuites passent outre l'instruction pour administrer le baptême *in articulo mortis*. Avec ces informations à l'esprit, on comprend mieux l'importance des visites réalisées par les Français pour se rendre auprès des malades. Il est essentiel de s'assurer de leur état de santé et de débiter l'enseignement du baptême afin de les préparer l'heure venue. Si les Pères considèrent leur mission en ces termes, ce n'est pas le cas des Amérindiens :

On a beau leur dire que c'est pour leur annoncer les biens et les richesses de l'autre vie, ils n'y conçoivent rien, n'appréhendant autres biens que ceux qu'ils voient de leurs yeux. Et comme on est contraint de leur dire que les biens que nous leur prêchons ne se voient qu'après la mort, ces discours où la mort entre les confirment plus que jamais dans leur imagination que nous les faisons mourir. De sorte que les plus modérés et même quelques-uns de nos pauvres chrétiens pensent tout simplement qu'il en est ainsi, mais que ce que nous en faisons c'est par amour et affection que nous avons de leur faire voir Dieu au plus tôt et de les rendre jouissants de ces biens dont nous faisons tant d'état. Mais là-dessus, ces pauvres gens se trouvent bien

³²⁰ François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 692.

empêchés. Les uns disent qu'ils ne voient pas comment, ayant de si mauvaises jambes, ils pourront faire un si grand voyage et arriver jusques au ciel. D'autres témoignent avoir déjà peur et craindre de choir de si haut, ne pouvant pas appréhender comment ils se pourront tenir là longtemps sans tomber. Vous en trouverez qui sont en peine s'il y aura du pétun, disant qu'ils ne s'en peuvent passer. Bref, ce sont des faiblesses inimaginables qu'à ceux qui les voient³²¹.

Si d'aucuns acceptent le baptême pour tenter de guérir, quelques-uns commencent à associer les prédicateurs aux épidémies. Après tout, quand les Français se rendent dans les cabanes, les leurs ne se rétablissent pas ; pire, dès qu'ils administrent le baptême aux malades, ceux-ci rendent l'âme peu de temps après. De fait, si certains Hurons considèrent le baptême comme un remède, d'autres pensent qu'il s'agit d'un sort mortel qui les condamne définitivement. Là où l'idée du Paradis et les avantages du sacrement peuvent convaincre certains d'accepter le baptême alors qu'ils sont mourants, d'autres prennent peur et considèrent que les étrangers ne sont venus que pour les éliminer. En somme, en pleine épidémie, au moment même où de nombreux Wendats acceptent la nouvelle religion pour se sauver et se prémunir des dangers de l'au-delà, d'autres accusent les prêtres de sorcellerie.

II. Les accusations d'empoisonnement dans les *Relations*

Alors que les épidémies font des centaines de victimes année après année, des soupçons et des accusations naissent parmi les « traditionalistes » : qui sont réellement ces chamans français ? Sont-ils vraiment venus pour les aider comme ils le prétendent, ou cachent-ils leurs véritables intentions ? Plus le temps passe et plus le doute s'enracine chez les non-convertis qui ne peuvent s'empêcher de voir les Français comme des ennemis de la Huronie. Finalement, ils cherchent avant toute chose à transformer leur pays, à substituer leurs coutumes aux leurs. En conséquence, les Amérindiens développent un sentiment de méfiance vis-à-vis des Pères. Ainsi, en 1638, Charles Garnier écrit :

[Les Wendats malades] témoignaient être forts contents que nous les vinssions voir pour passer un peu de temps, mais une grande partie des sauvages n'eusse été content s'ils eussent su que nous ne les visitons que pour chercher les malades. Si bien que notre peine était à les éloigner de ces ombrages et ainsi il nous fallait passer le temps en plusieurs cabanes comme nous pouvions. Pour faire quelques choses en quelques-unes, nous faisons semblant d'aller chercher quelques choses à acheter. Quand nous rencontrons un malade, nous faisons semblant d'avoir trouvé autre chose que ce que nous cherchions et de l'entretenir comme par occasion. Nous lui donnions quelques pincées de sucre ou trois ou quatre pruneaux, cinq ou six raisins, je conte exactement, ou lui promettions de lui en apporter le lendemain. Enfin,

³²¹ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 411.

nous avons bien de la peine à dissimuler notre dessein, étant contraints de réitérer souvent nos visites, de peur d'être surpris³²².

Dans cet extrait, nous sommes bien loin des rondes que décrivait Jean de Brébeuf en 1635 où les jésuites ne se cachaient pas pour baptiser un mourant. Ici, les prédicateurs ne peuvent agir en pleine lumière ; ils doivent constamment masquer leurs intentions, de peur de froisser ceux qu'ils visitent. Afin d'expliquer le changement qui s'opère entre 1635 et 1638, nous pouvons préciser que les Amérindiens cachent très peu leurs peurs et leurs soupçons. On peut supposer que l'attitude des Wendats et leurs remarques ont contraint les missionnaires à modifier leur approche. Ensuite, vers 1638, les autochtones formulent les premières accusations à l'encontre des jésuites et les rendent responsables des épidémies³²³. Les Pères sont tout simplement accusés d'être des empoisonneurs répandant la maladie au sein des villages. Or, malgré le caractère exceptionnel des pandémies qui s'abattent sur la région, ce type d'inculpation n'est pas anodin chez les autochtones. En effet, il existe chez les Hurons le concept de « mauvais sorcier », ce que l'on pourrait qualifier de « magie noire » :

Tout ce pays, et je crois qu'il en va de même ailleurs, ne manque pas d'hommes méchants, lesquels par envie ou par vengeance, ou autre motif, empoisonnent ou ensorcellent et enfin tôt ou tard font mourir ceux qu'ils entreprennent. Quand tels gens sont surpris, on les exécute sur le champ, sans autre forme de procès, et il n'en est autre bruit³²⁴.

Nous avons déjà mentionné les blessures physiques ou spirituelles. En revanche, il n'y a que de très rares cas où les maux d'un individu sont causés par la sorcellerie ou par l'action d'un individu ayant jeté un sort à cette personne³²⁵. Ainsi, les Iroquoiens connaissent l'existence de ce que les Européens nomment « sorciers » et « sorcières » dans leur aspect maléfique. Ils n'hésitent alors pas à les éliminer lorsqu'ils les prennent sur le fait. Or, comme le rappelle Alison Games, le développement rapide des maladies dans l'ensemble des tribus constitue le signe avant-coureur de la présence de sorciers dans les villages³²⁶. Les mêmes symptômes étendus à tout un village ou une tribu, ne peuvent constituer une coïncidence : il s'agit forcément d'un mauvais sort lancé par un être malfaisant.

Aujourd'hui, nous savons que ces sortilèges sont, en réalité, deux maladies infectieuses, la variole et la grippe. La variole est la maladie qui a fait le plus de ravages chez les

³²² Charles Garnier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 30-31.

³²³ *Idem*, p. 31.

³²⁴ Jean de Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1635, p. 104.

³²⁵ Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 117.

³²⁶ Alison Games, *Witchcraft in Early North America*, Toronto, Rowman & Littlefield Publishers, 2010, p. 23.

Amérindiens, parce qu'elle se propage très vite. Le temps d'incubation³²⁷ varie entre dix et quatorze jours chez un patient non-traité³²⁸. Quatre jours après, la fièvre et les douleurs dorsolombaires laissent place aux premières éruptions cutanées. C'est autour du dix-huitième jour que les signes « invisibles » sont remplacés par les marqueurs corporels « visibles », preuves d'un acte de sorcellerie. Si l'on compare les durées d'incubation au temps pris par Gabriel Sagard pour rejoindre le pays des Hurons³²⁹, on peut établir des parallèles. Le périple du religieux se déroule entre le 2 août 1623 et le 20 août, soit sur une période de dix-neuf jours³³⁰. Cette durée semble assez bien coïncider avec la période d'incubation de la variole. Il est probable que des autochtones pratiquant le commerce de la fourrure aient contracté cette maladie au contact des marchands français. Les premiers symptômes n'apparaîtraient ainsi que sur le chemin du retour en Huronie, bien avant l'apparition des premières éruptions cutanées. Par conséquent, la maladie des autochtones ne serait visible qu'au moment où les jésuites arrivent dans les villages. Cependant, que Québec fut un foyer d'infection responsable de l'épidémie qui affecta les Wendats n'est qu'une hypothèse. Traditionnellement, les historiens considèrent que les Pères eux-mêmes sont à l'origine de la contagion. Notons toutefois que l'un n'exclut aucunement l'autre, les Pères ayant nécessairement contracté le virus en milieu urbain, avant de le transmettre à leurs guides autochtones.

Selon les spécialistes, les jésuites remplissent le rôle d'agents propagateurs principaux au sein des villages autochtones. D'après Gisèle Levasseur, les Pères possèdent dans leur organisme des agents pathogènes endogènes³³¹ de la variole ou de la grippe qu'ils transmettent en côtoyant chaque jour les Amérindiens et en particulier quand ils leur rendent visite dans leurs cabanes³³². Ainsi, les Wendats seraient constamment au contact de porteurs sains qui favoriseraient la diffusion de la maladie lors des visites auprès des mourants. Enfin, la structure de la maison-longue en fait un parfait foyer de propagation. De trente à trente-six individus

³²⁷ Le terme « incubation » fait référence à la durée comprise entre la contraction d'une maladie et l'apparition des premiers symptômes.

³²⁸ Thierry Debord, « La variole et le bioterrorisme. Smallpox and bioterrorism », *Médecine Générale et infectieuse*, vol. 34, N° 1, 2004, p. 9.

³²⁹ Jean de la Croix Rioux, « SAGARD, GABRIEL (baptisé Théodat) », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1, Québec, Presses de l'université Laval, 2003. [http://www.biographi.ca/fr/bio/sagard_gabriel_1F.html.]

³³⁰ On peut supposer que la durée du trajet Québec-Huronie n'était probablement pas celle d'un Wendat. En effet, les récollets n'étaient pas habitués à la rigueur de ce voyage, alors que les autochtones mettaient moins de temps à effectuer ce périple.

³³¹ La formulation « agent de maladie endogène » désigne une forme de virus qui ne peut atteindre son porteur à cause de son système immunitaire performant mais qui continue de subsister au sein de son organisme. En revanche, un individu dépourvu d'anticorps contre cette maladie spécifique et au contact du porteur sain peut développer les symptômes de la pathologie.

³³² Gisèle Levasseur, *op. cit.*, p. 165-166.

vivent au sein de la même *yannonchia*³³³ ; cette promiscuité favorise la propagation des pandémies, d'autant que les deux maladies sont également transmissibles par voie aérienne. Le mode de vie communautaire, ignorant le concept de foyer individuel, permet les allées et venues d'autochtones en bonne santé dans les cabanes où se trouvent les malades ; c'est ainsi que le virus se propage à travers tout le village. En résumé, nous avons un premier foyer de contagion aux alentours de Québec, auprès des marchands français, et l'autre en Huronie, parmi les autochtones eux-mêmes. Entre ces deux foyers se trouvent les jésuites ou leurs accompagnateurs. Les prédicateurs assument le rôle de relais en se rendant d'un foyer à l'autre ; ils répandent la maladie sans en avoir conscience.

Cette rapide étude de la propagation des épidémies en Huronie est importante puisqu'elle permet d'expliquer les soupçons des autochtones. En effet, nous avons supposé que les premiers symptômes des malades contractant la variole auprès des marchands français ne se déclencheraient qu'à leur retour en Huronie, soit là où se trouvent les jésuites. En ce qui concerne la grippe, même si son temps d'incubation est faible, estimé entre zéro et six jours en moyenne³³⁴, il semblerait que les prédicateurs l'aient contractée durant leur entreprise³³⁵. Bien évidemment, ces derniers survécurent mais ils devinrent des porteurs sains et contribuèrent à la répandre dans les villages où ils se trouvaient. Pour ce qui est des autochtones qui ont contracté la grippe ou une autre forme de cet agent pathogène auprès des marchands français, ils sont morts avant d'avoir pu rejoindre la Huronie. Ainsi, la maladie ne touche qu'un groupe réduit d'individus. *A contrario*, l'action des Pères au sein de la confédération iroquoise favorisa l'émergence de l'épidémie de grippe de 1636-1637, si bien que les malades périrent par centaines³³⁶. Dès lors, la manière dont apparaissent les pathologies et leur forte progression coïncident avec l'arrivée des jésuites, ce qui, inéluctablement, conduit à suspecter les religieux de sorcellerie. Afin de justifier ces accusations, les Hurons ne se contentent pas de simples observations, ils cherchent à la fois un « mobile » expliquant l'action des Pères, ainsi que des preuves physiques, des actions pouvant confirmer leurs allégations. Pour eux, l'explication est assez simple : les Pères sont des envoyés du gouvernement colonial français. Ce sont donc Champlain et ses pairs qui cherchent à les perdre. Mais pour quelle raison ? La réponse se trouve

³³³ Bruce G. Trigger, *The Huron. Farmers of the North*, *op. cit.*, p. 70.

³³⁴ Justin Lessler, Nicholas G. Reich *et al.*, « Incubation Periods of Acute Respiratory Viral Infections: a Systematic Review », *The Lancet. Infectious Diseases*, vol. 9, N° 5, 2009, p. 296.

³³⁵ Gisèle Levasseur, *op. cit.*, p. 192.

³³⁶ Le taux de mortalité à cette période est très difficile à estimer pour les Attignawantan qui regroupent les villages d'Ossossanée et Ihonatiria, et impossible à évaluer pour les autres nations par manque de sources.

dans les *Relations* au moment où les Wendats tentent de comprendre le comportement des jésuites :

Quelques autres attribuaient la cause de leur contagion à notre vengeance, disant que nous n'étions montés en leur pays que pour sacrifier tous leurs corps à l'âme d'un nommé Étienne Brûlé, qu'ils ont misérablement assassiné³³⁷.

Dans cet extrait, il est question d'Étienne Brûlé, le premier truchement français qui a séjourné chez les Hurons aux alentours de 1618³³⁸ et fut assassiné par ces derniers en 1633 pour des motifs inconnus³³⁹. La seule chose que nous savons sur la mort du traducteur concerne ses meurtriers : nous savons que les Wendats l'ont condamné à mort avant de le dévorer³⁴⁰. Brûlé était considéré, lui aussi, comme un agent politique important, puisqu'il servait souvent d'interprète aux Français. Les Amérindiens ont pu croire avoir offensé les autorités coloniales en exécutant l'un de leurs agents. Cela pourrait expliquer pourquoi les gouverneurs auraient envoyé des sorciers maléfiques. La vengeance et l'empoisonnement prennent alors tout leur sens, et ce malgré les protestations des jésuites.

Afin de prouver l'existence de sorciers dans leurs villages, ils doivent trouver leurs charmes³⁴¹ et les objets qu'ils utilisent pour lancer leur sort³⁴². Dans le cas des jésuites, plusieurs spéculations sont faites quant à l'origine de leur sorcellerie :

Nos Pères avaient dressé comme une manière d'autel où ils avaient placé quelques petits tableaux, pour prendre de là sujet de leur faire entendre quel était le principal motif qui nous amenait ici et nous avait attiré dans leur bourg. Toute la cabane retentit de voix d'admiration à la vue de ces objets extraordinaires. Surtout, ils ne pouvaient se lasser de regarder deux tableaux, l'un de Notre-Seigneur et l'autre de Notre-Dame. Nous avions de la peine à leur faire croire que ce ne fut que de plates peintures [...]. Cette première vue nous coûta bien cher. Car, sans parler de l'importunité que nous ont depuis causé les curieux, c'est-à-dire tout autant de personnes qui arrivent des autres bourgades, si nous en avons tiré quelque avantage pour leur parler de nos saints mystères et les disposer à la connaissance du vrai Dieu, plusieurs en ont pris sujet de semer de nouveaux bruits et autoriser les premières calomnies, savoir est que nous faisons mourir ces peuples par nos images³⁴³.

³³⁷ Paul Lejeune, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 625.

³³⁸ La date exacte d'arrivée de Gabriel Sagard parmi les Hurons nous est inconnue. Le témoignage le plus ancien de son expérience parmi les Wendats provient de Samuel de Champlain qui le mentionne sous le qualificatif « mon garçon » lors de son passage dans cette région en 1618. Dans son récit de voyage, il rapporte l'existence d'un jeune homme envoyé à une date inconnue pour séjourner parmi les Amérindiens et servir de truchement par la suite. Voir Samuel de Champlain, *op. cit.*, p. 398.

³³⁹ Olga Jurgens, « Brûlé, Étienne », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1, Université Laval [http://www.biographi.ca/fr/bio/brule_etienne_1F.html.]

³⁴⁰ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 473.

³⁴¹ Le terme « charme » est ici utilisé dans le sens de « talisman », soit un objet chargé d'énergie spirituelle.

³⁴² Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 66.

³⁴³ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 135.

Les peintures ne sont qu'un échantillon des soupçons formulés par les Hurons³⁴⁴, mais elles restent les plus marquantes et les plus présentes dans les *Relations*. En effet, comme le souligne cet exemple, les autochtones perçoivent les représentations comme des individus ou des esprits enfermés dans un cadre. Or, de tels objets possèdent toutes les caractéristiques du charme d'un *oki ontatechiata*³⁴⁵. Ce sont des objets physiques concentrant une énergie spirituelle, en l'occurrence celle d'un *oki*. Il n'est donc pas impossible que ces objets étranges et inconnus des Amérindiens soient des outils malfaisants destinés à les empoisonner. Ainsi, en 1637, au moment de la seconde vague d'épidémies, on assiste à l'émergence d'une hostilité générale au sein des villages accueillant les évangélistes³⁴⁶. À l'exception d'Ossossanée³⁴⁷, les autres centres de mission connaissent une vague de suspicion à l'encontre des prédicateurs au point que la plupart des pratiques chrétiennes utilisées par les missionnaires sont considérées comme de la sorcellerie. En 1640, au moment de la seconde épidémie de variole qui débute en 1639, les Pères expliquent :

Mais le comble de ces disgrâces est de n'avoir aucune hôtellerie pour retraite et d'être contraint de chercher la cabane de quelque sauvage qui veuille nous recevoir, où d'ordinaire la plus grande caresse qu'on nous ait fait cette année ont été des reproches continuels de la perte du pays, dont on nous tenait la cause. Pour lit, la terre couverte d'une méchante écorce ; pour toute nourriture, une poignée ou deux de blé rôti ou de farine détrempée dedans l'eau, qui bien souvent laissent notre faim toute entière. Et après tout cela, n'oser faire aucune action, non pas mêmes les plus saintes, qui ne soit soupçonnée et prise pour des sortilèges. N'est-ce pas là mener une vie qui n'a rien de douceur sinon la croix de Jésus-Christ ? Si nous voulions ou nous mettre à genoux, ou dire notre office à la lueur de cinq ou six charbons, c'était justement là ces magies noires dont nous les faisons tous mourir. Demandions-nous le nom de quelqu'un pour l'écrire dans le registre de nos baptisés et n'en pas perdre la mémoire, c'était, nous disaient-ils, pour le piquer secrètement et [déchirer] par après ce nom écrit, faire mourir d'un même coup celui ou celle qui portait ce nom-là ; en tout nous étions criminels³⁴⁸.

Toutes les pratiques chrétiennes sont considérées comme des sortilèges. Tout ce qui ne ressemble pas aux coutumes autochtones est analysé avec méfiance : les prières dans une langue étrangère, les objets exogènes, les étranges demandes concernant les malades... Tout cela constitue un ensemble de rites affiliés à la sorcellerie des chamans blancs. L'interprétation des Wendats n'est pas la seule à contribuer à ce sentiment de suspicion. En effet, les prédicateurs

³⁴⁴ Parmi les autres accusations, on peut retenir la nourriture considérée comme empoisonnée offerte aux malades ou l'idée que les prédicateurs avaient apporté un cadavre d'enfant qu'ils maintenaient enfermé dans leur tabernacle et qui était la cause des épidémies. Voir Bruce Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 536-537.

³⁴⁵ Traduit littéralement par « ceux qui tuent par des sorts ». Elizabeth Tooker, *op. cit.*, p. 118.

³⁴⁶ *Idem*, p. 541.

³⁴⁷ Il semblerait que ce village soit le seul à n'avoir connu que peu d'accusations de sorcellerie, ou du moins à ne pas avoir vu de convertis renier leur foi au cours des épidémies.

³⁴⁸ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1640, p. 669.

eux-mêmes sont partiellement responsables de ces accusations. Nous avons déjà indiqué la volonté des missionnaires d'apparaître comme de puissants chamans afin d'imposer leur foi ; non seulement cette stratégie devait servir à attiser la curiosité des Amérindiens, mais elle servait aussi à les présenter comme de puissants manipulateurs des éléments, des individus à l'*orenda* importante. Dans l'esprit des missionnaires, ils étaient des chamans guérisseurs et non des sorciers ; ils ignoraient que ces deux catégories recouraient également à la puissance des *okis* et possédaient une vaste connaissance du monde spirituel. Seule la nature de leurs intentions permet de différencier le guérisseur du sorcier malfaisant. Ainsi, malgré leurs connaissances de la culture huronne, les missionnaires ne purent échapper à l'acte d'accusation de sorcellerie. En plus d'être un concept bien défini dans l'univers religieux amérindien³⁴⁹, la magie est également un mécanisme de défense ; elle permet de préserver l'ordre social, de défendre les traditions et de lutter contre les agressions extérieures, provenant d'étrangers ou de marginaux³⁵⁰. En essayant de transformer la société amérindienne, les missionnaires devenaient forcément victimes du processus de « diabolisation » de leurs personnes et de leurs intentions. Par conséquent, comme leurs pratiques étaient mal vues, ils devaient masquer leurs intentions réelles en se rendant au chevet des malades :

[Le] Père Pierre Pijart baptisa à Anonatea un petit enfant de deux mois en danger manifeste de mort, sans que ses parents s'en aperçussent, n'ayant pu obtenir leur consentement. Voici l'invention dont il se servit. Notre sucre fait ici des merveilles. Il fait semblant de lui vouloir faire boire un peu d'eau sucrée et par même moyen trempe le doigt dans l'eau et, voyant que le père entrain en quelque défiance et lui recommande fort de ne le pas baptiser, il met la cuillère entre les mains d'une femme qui était là auprès et lui dit : « Fais-lui prendre toi-même ». Elle s'approche et trouva que l'enfant dormait et en même temps le Père, sous prétexte de voir si en effet il dormait, lui appliqua son doigt mouillé sur le visage et le baptisa. Au bout de deux fois vingt-quatre heures, il alla au ciel³⁵¹.

En somme, si les Pères sont en mesure de former une communauté chrétienne structurée et nombreuse, ils connaissent aussi de nombreux revers et une certaine résistance de la part des familles. Les mécanismes de défense de la communauté se mettent en place, à travers des accusations de sorcellerie, et les jésuites doivent dès lors masquer leurs intentions. Cependant, les suspicions ne durent qu'un temps. En effet, comme nous l'avons déjà montré, les sorciers pris sur le fait sont rapidement et sommairement exécutés. Et même si les missionnaires parviennent parfois à ondoyer un enfant mourant sans être démasqué, ainsi que le montre le

³⁴⁹ Nous utilisons le terme « amérindien » ici pour désigner l'ensemble des Premières Nations connaissant le concept de sorcellerie, comme les Algonquins, les Montagnais ou encore les Iroquois.

³⁵⁰ Amanda Poterfield, « Witchcraft and the Colonization of Algonquian and Iroquois Cultures », *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, vol. 2, N° 1, 1992, p. 106.

³⁵¹ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 777-778.

texte précédent, ce n'est pas toujours possible. Tous ne sont pas capables de la même discrétion et rapidement les tensions dans les villages se cristallisent en accusation et en persécution publique contre les sorciers français.

III. Les persécutions subies par les jésuites

Les suspicions grandissantes envers les prédicateurs et la volonté des missionnaires de continuer à baptiser les malades malgré le climat de tension ambiant poussent les Capitaines hurons à organiser la tenue d'un procès pour sorcellerie en 1637 :

L'autre assemblée s'ouvrit sur les huit heures du soir. Ce conseil était composé de trois nations, savoir de celle dite des Ours [...]. Ceux-ci tenaient un des côtés de la cabane. On nous plaça au milieu, du même côté. A l'opposite étaient les deux autres nations, au nombre chacun de quatre bourgades bien peuplées. C'est ici qu'il s'agit du fait des robes noires, que l'on croit partout être la cause de tous les malheurs du pays [...]. Je ne sache avoir rien vu jamais de plus lugubre que cette assemblée. Du commencement, ils se regardaient les uns les autres comme des cadavres ou bien comme des hommes qui ressentent déjà les affres de la mort. Ils ne parlaient que par soupirs, chacun se mettant à faire le dénombrement des morts et des malades de sa famille. Tout cela n'était que pour s'animer à vomir contre nous avec plus d'aigreur le venin qu'ils cachaient au dedans. Il ne se trouva personne qui [prit] ouvertement notre défense et tel pensait nous avoir grandement obligé de s'être tu tout à fait. Ils étaient tous comme autant d'accusateurs qui pressaient vivement l'arrêt de notre condamnation. Ils firent leur possible par leur dites et redites de surprendre le Père en quelqu'une de ses paroles³⁵².

Comme le souligne Bruce Trigger, la soudaine vague épidémique qui frappe les autochtones en 1637³⁵³ est à l'origine de nouvelles tensions qui entraînent la tenue d'une assemblée particulière. Après les premières maladies de 1634, la situation retourne à la normale et les plaintes contre les Français sont stoppées. Mais à l'arrivée de nouvelles pandémies que l'on juge être du fait de sorciers, les regards se tournent vers les prédicateurs. Du reste, même si ces derniers tombent malades en contractant le virus de la grippe, tous en réchappent. *A contrario*, les pertes chez les Wendats sont conséquentes, beaucoup plus que durant l'épidémie de 1634³⁵⁴. Pour les Amérindiens, cette étrange protection des étrangers ne peut signifier qu'une chose : ils sont à l'origine de la maladie et ils empoisonnent le pays. Dès lors, une assemblée mise en place dans l'urgence va accuser les Pères :

Mes frères [dit un capitaine], vous savez bien que je ne parle quasi jamais que dans nos conseils de guerre et que je ne me mêle que des armes. Néanmoins, il faut que je parle ici, puisque tous

³⁵² François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 142-144.

³⁵³ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 541.

³⁵⁴ Gisèle Levasseur, *op. cit.*, p. 192.

les autres capitaines sont morts. Avant donc que je les suive au tombeau, il faut que je me décharge et peut-être que ce sera le bien du pays qui s'en va perdu. Tous les jours, c'est pis que jamais. Cette cruelle maladie a tantôt couru toutes les cabanes de notre bourg et a fait un tel ravage dans notre famille que nous voilà réduits à deux personnes, et encore ne sais-je si nous échapperons à la furie de ce démon. J'ai vu autrefois des maladies dans le pays, mais je n'ai jamais rien vu de semblable. Deux ou trois lunes nous en faisaient voir la fin et en peu d'années, nos familles s'étant rétablies, nous en perdions quasi la mémoire. Mais maintenant, nous comptons déjà une année depuis que nous sommes affligés et ne voyons encore aucune apparence de voir bientôt le terme de notre misère³⁵⁵.

Le cas des jésuites incriminés par les capitaines hurons est aggravé par un nouveau facteur : la durée anormale des maladies. Les épidémies durent près d'un an et leurs effets continuent d'affecter les survivants³⁵⁶, ce qui est suffisant pour considérer que ces maladies ne sont ni d'origine physique, ni l'œuvre d'un *oki*. Le nombre important de décès crée alors une tension générale vis-à-vis des prédicateurs qui croient leur dernière heure arrivée. Néanmoins, malgré ce climat de tension, les jésuites ne sont pas exécutés sur le champ. En effet, les mêmes individus qui souhaitaient la mort des missionnaires tombent malades peu après. En désespoir de cause, ces derniers requièrent l'aide des chamans français :

Bien que ce conseil dont je viens de parler ne détermina rien à l'encontre de nous, si causa-t-il de grandes altérations dans les esprits, en sorte que ceux qui avaient écouté jusques ici avec assez d'indifférence les bruits qu'on semait de nous commencèrent à entrer dans de grandes défiances de nos façons de faire. Peu de temps après, [un Amérindien favorable aux jésuites] nous vint voir et nous ayant tiré à part nous avisa que plusieurs des capitaines qui s'étaient trouvés au conseil et avaient parlé contre nous étaient tombés malades ; qu'il venait de leur part pour savoir sur cela nos sentiments en ce qu'ils avaient à faire pour recouvrer leur santé. Ce nous fut une belle occasion pour l'instruire³⁵⁷.

Si, pour les Pères, l'absence de preuves tangibles marque la fin du procès et assure leur survie pour un temps, le fait que dans les *Relations* il ne soit plus fait mention d'un quelconque conseil pour actes de sorcellerie est étonnant. Même à la suite de l'épidémie de variole de 1639, aucun autre dispositif de cette nature n'est mis en place. Or, d'après ce que nous avons pu voir, la situation demeure inchangée : les autochtones restent toujours aussi hostiles envers les prédicateurs et les capitaines, malgré leur maladie, ne semblent pas considérer que les jésuites sont innocents. Si demander de l'aide auprès des évangélistes est perçu comme une forme de victoire sur les « traditionalistes », le comportement des chefs ne traduit pas un changement dans leur perception des Européens : ces derniers sont toujours appréhendés comme de

³⁵⁵ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 144-145.

³⁵⁶ Les survivants des épidémies passent généralement quelque temps en convalescence jusqu'à ce que leur système immunitaire parvienne à se débarrasser des derniers agents pathogènes.

³⁵⁷ François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 148.

puissants sorciers qui utilisent la force de leur *oki* pour atteindre ceux qui leur causent du tort. Néanmoins, à la surprise des jésuites et des autochtones, les Pères sont épargnés d'un quelconque jugement prononcé par les capitaines³⁵⁸. Comment peut-on expliquer ce brusque revirement dans l'attitude de ceux qui se lamentaient de la perte de leurs proches à l'assemblée et qui accusaient les prédicateurs ? Aucune des sources consultées ne permet de répondre clairement à cette interrogation. Des chercheurs se sont cependant penchés sur la question. Le statut du jésuite aurait empêché son exécution sommaire. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner le rôle diplomatique et économique des Pères : le lien privilégié qu'entretiennent les religieux avec la Compagnie des Cent-Associés leur a non seulement permis de pénétrer en Huronie, mais a aussi favorisé la conversion de certains Amérindiens. Dans le cadre des épidémies, ce statut continue de les protéger, où qu'ils soient. D'après Bruce Trigger, la peur de voir la fin du commerce entre les Français et les Hurons empêche les chefs d'agir³⁵⁹. Ainsi, l'ensemble des villages n'applique pas ses menaces envers les étrangers et la situation demeure inchangée³⁶⁰. D'autres, comme Denys Delâge, ajoutent que la crainte de voir le courroux de Dieu s'abattre sur ceux qui ont osé s'attaquer à leurs représentants a pu avoir un impact sur la décision des autorités amérindiennes de Huronie³⁶¹. Ce serait donc pour ces deux raisons principales que les prédicateurs auraient échappé à la peine de mort et poursuivi leurs activités de prêche dans les villages.

Le résultat de l'accusation fut néanmoins jugé insatisfaisant pour la population huronne et les tensions persistèrent. En effet, si les Amérindiens ne peuvent tuer les sorciers sous peine de mettre en péril les relations diplomatiques avec les Français, cela ne signifie pas pour autant qu'ils acceptent la conversion. Par conséquent, s'ils ne peuvent se débarrasser frontalement des étrangers, ils doivent trouver des moyens détournés pour les forcer à quitter leur région. C'est alors que s'ouvre une période de persécutions organisées contre le christianisme et les fléaux qu'il est censé engendrer. Cette nouvelle résistance à la propagation de la foi catholique a pris de nombreuses formes et s'est exercée différemment en fonction des villages³⁶². D'une manière

³⁵⁸ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, op. cit., p. 544.

³⁵⁹ *Idem*, p. 546.

³⁶⁰ Il faut préciser que seul un village, Contarea, décida de rompre tous liens avec les Français, aussi bien sur le plan religieux que politique ou économique. Denys Delâge, *La religion dans l'alliance franco-amérindienne*, art. cit., p. 79.

³⁶¹ *Idem*, p. 79.

³⁶² Il faut rappeler que la violence de la résistance à la conversion dépend de l'importance économique et politique du village en question. Le village marchand d'Ossossané, par exemple, connaît bien moins d'opposition à la conversion que des bourgs plus enfoncés dans les terres, comme Contarea, qui luttent violemment contre le catholicisme et vont jusqu'à couper tous liens avec les étrangers.

générale, l'ensemble de la Huronie refusa la conversion ; cependant, le rejet des « traditionalistes » prit une nouvelle forme :

Le bourg de Sainte-Anne³⁶³ fut le premier qui nous donna de l'exercice, ayant été le tout premier affligé de la maladie. Il plut à Dieu nous donner cette bénédiction que pas un presque n'y mourut sinon baptisé, ou instruit suffisamment pour jouir de ce bonheur. Ce ne fut pas sans essayer beaucoup de disgrâces qu'on emporta cet avantage. Car comme les baptêmes n'eurent pas le succès que plusieurs avaient prétendu, de rendre la santé du corps, ils furent bientôt décriés et le bruit fut incontinent répandu que cette eau sacrée du baptême était mortelle à ceux qui en étaient lavés. Ensuite de cela, les cabanes de plusieurs nous furent fermées. On nous regarde comme portant le malheur du pays. On nous menace et on nous dit tout haut que jamais sorcier huron n'avait été tué, qui en eût donné plus d'occasion que nous [...]. On nous chasse d'une cabane où nous voulons baptiser un malade ; nous entrons en une autre voisine. Incontinent, le malade que nous cherchions, par je ne sais quel accident, est transporté d'une maison à l'autre³⁶⁴.

Cet extrait présente un nouveau processus de résistance vis-à-vis des jésuites : le maintien d'une distance relative envers les Pères. Les Wendats mettent en place une forme d'ostracisme passif concernant l'enseignement des prédicateurs ; ils ont bien compris que les jésuites cherchent le conflit pour les amener sur le terrain de la controverse et affirmer leur supériorité³⁶⁵. Or, en maintenant leurs portes fermées et en les chassant des cabanes, les autochtones leur ôtent le droit à la parole et les empêchent de s'affirmer au sein des villages. La rhétorique, outil principal de la conversion, devient obsolète. De plus, une porte fermée n'est pas un concept anodin chez les Hurons. En effet, comme l'écrivait Jérôme Lalemant en 1639 :

S'ils viennent en votre cabane, ne pensez pas que vous puissiez facilement leur refuser votre porte, ni, quand ils sont dedans, les gouverner à votre mode. Ils se mettent où il leur plaît et n'en sortent pas quand il vous plaît. Il faut qu'ils entrent partout et qu'ils voient tout. Et si vous les voulez empêcher, ce sont querelles et reproches avec injures. Et dans tout cela, il faut filer doux. Un coup de hache est bientôt donné par ces barbares et le feu mis à une écorce³⁶⁶.

Ainsi, le concept de « porte fermée » n'est pas quelque chose de fondamentalement acceptable chez les autochtones. Les Amérindiens éprouvent une aversion profonde pour les habitations fermées, synonymes de « sphère privée ». Or, dans une société au fonctionnement communautaire telle que celle des Wendats, l'espace public et privé sont mélangés. La porte ouverte symbolise l'acceptation dans la communauté. La possibilité d'entrer dans n'importe

³⁶³ D'après Lucien Campeau, ce bourg porterait le nom de Kaontia. Malheureusement, ce dernier ne précise pas la carte d'où il a tiré l'information, si bien que ce toponyme reste une supposition.

³⁶⁴ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1640, p. 682-683

³⁶⁵ Un des exemples les plus marquants de ce comportement reste celui de Jean de Brébeuf qui, durant l'assemblée, profite de cet instant pour prêcher plus intensément la parole de Dieu. D'après François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 4, 1638, p. 146.

³⁶⁶ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 369.

quelle cabane fait partie intégrante de leurs habitudes communautaires, si bien qu'ils ne comprennent pas pourquoi les jésuites s'enferment. Nous avons vu qu'au moment des épidémies, les Hurons ferment leurs cabanes à l'arrivée des Pères. Il s'agit donc d'une innovation dans les modes de communication sociale. Comment expliquer ce comportement ? Simplement par le fait que les opposants au catholicisme considèrent différemment les jésuites. En effet, au début de l'entreprise de conversion dans les bourgs favorables au christianisme, les autochtones considéraient les prédicateurs comme des agents diplomatiques qu'il fallait tenter d'intégrer, avec tout le respect qui leur était dû. L'arrivée des épidémies et la remise en question, par les jésuites, des coutumes ancestrales transforment cette perception. Désormais, ce ne sont plus des alliés de la communauté, mais des ennemis. La « porte fermée » constitue dans ce contexte un processus d'expulsion pacifique qui exclut les étrangers des foyers. Ce système symbolique reflète que les prédicateurs ne sont plus les bienvenus ; ils sont devenus *persona non grata* au sein de la Huronie. À ce système d'exclusion s'ajoute l'ensemble des menaces proférées à l'encontre des Européens :

[Un] Père voulait [convertir un jeune enfant malade malgré la protestation des membres de sa famille], mais outre que la grand-mère se tenait toujours sur la négative pour ce qui était du baptême, sa mère, qui était pour lors dans une fièvre chaude, prit un tison ardent et se tournant vers le Père fit mine de lui vouloir jeter, lui criant qu'il s'en alla. Il se retira donc et ce pauvre enfant mourut la nuit³⁶⁷.

Ainsi, avant même le procès, les « traditionalistes » éloignent leurs malades pour les soustraire à la sorcellerie des jésuites. L'objectif de ces menaces, même si elles ne sont que verbales, est d'impressionner les Pères et de les tenir à l'écart des mourants pour protéger leur communauté. Il s'agit d'un mécanisme de défense du cercle familial face à l'altérité incarnée par le changement de religion. Ce mécanisme existe avant même la tenue de l'incrimination pour sorcellerie et continue de subsister à la suite de ce dernier. Il existe une autre forme de menace, cette dernière apparaît à la suite de l'assemblée de 1638 :

Nous n'avons pas laissé quasi en chaque bourg de gagner quelques âmes à Dieu, sinon dans celui de Sainte-Thérèse où nous eûmes un plus mauvais accueil. Nous ne fûmes pas plus tôt arrivés qu'un jeune homme bien fait nous prie de l'instruire. Il écoute volontiers et à le voir on eut jugé qu'il goûtait les paroles de Dieu. Après un long temps, voici un autre sauvage fort mal fait qui se présente le visage tout enflammé et nous commande de sortir. Je me lève. Ce jeune homme que nous avons instruit m'arrache avec effort le crucifix que je³⁶⁸ portais au col. Il prend une hache en main, dit que résolument j'en mourais [...]. Il lève la hache droit sur le

³⁶⁷ François-Joseph Lemerrier, *MNF*, vol. 3, 1637, p. 721-722.

³⁶⁸ Le « je » fait référence au Père Paul Ragueneau, auteur d'une lettre rapportée dans les *Relations* par Jérôme Lalemant.

milieu de ma tête alors découverte et décharge son coup si roidement que le Père Chaumonot et moi croyons voir en ce moment ce que nous souhaitons il y a si longtemps. Je ne sais ce qui arrêta le coup, sinon la grandeur de mes péchés. Mais à moins de sentir la hache fendre une teste en deux, on ne peut pas se voir plus proche de la mort. Il veut recommencer son coup. Une femme lui a [retenu] le bras et le saisit. Je bénis Dieu de la résolution qu'il nous donna³⁶⁹.

Nous ne sommes pas ici face à un mécanisme de défense. Au contraire, le non-converti va au-devant des prédicateurs pour les menacer de mort physiquement. Il les persécute en se débarrassant du crucifix. Même si cette réaction est différente de celle de la mère cherchant à protéger son enfant, l'objectif est identique. Après avoir fait taire les prédicateurs, les Amérindiens tentent de les effrayer et de les forcer à s'enfuir. Étant donné que les joutes rhétoriques n'ont pas réussi à endiguer la conversion, la force physique et les menaces de mort sont les nouvelles techniques employées pour éviter la conversion. Néanmoins, comme nous l'avons vu, toutes ces mesures n'empêchent pas d'autres Wendats de rejoindre la communauté chrétienne et malgré les résistances de certains villages, une partie des autochtones continue de requérir l'aide spirituelle des chamans français. De plus, la protection accordée aux jésuites par les capitaines et les anciens n'améliore en rien le sentiment de tension qui prévaut dans les villages de la Huronie. Les divisions s'accroissent au point que les simples menaces se changent en violences physiques réelles :

L'année 1640, en son action de grâce après la sainte messe, [Jean de Brébeuf] vit et sentit une main qui unit et son cœur et les puissances de son âme d'un baume sacré [...]. Fort peu de jours après cette vision, une sédition s'étant élevée contre nous dans le bourg Saint-Joseph, dans laquelle il avait été bien battu et avec lui quelques-uns de nos Pères, les capitaines mêmes, étant les boute-feux qui allumaient la sédition, animant la populace contre nous, qui nous chargeait d'injures et menaçait de nous brûler³⁷⁰.

L'extrait illustre une gradation dans le degré de brutalité employée par les autochtones. La parole laisse place aux actes. Ce changement d'attitude est lié à l'évolution de l'entreprise de conversion. En effet, plus les années passent et plus le nombre de convertis s'accroît. Pour canaliser ce phénomène qui s'aggrave, les Amérindiens se montrent de plus en plus convainçants sans jamais toutefois oser tuer un Père. Un tel degré d'hostilité de la population envers les étrangers fournit une raison suffisante aux élites politiques wendates pour leur interdire l'accès à certains villages. En agissant de cette manière, les capitaines et les anciens trouvent une excuse valable pour empêcher les prédicateurs d'accéder aux cabanes et convertir

³⁶⁹ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1640, p. 699-700.

³⁷⁰ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 7, 1649, p. 606.

d'autres Hurons³⁷¹. On assiste alors à une montée en puissance de la haine et de l'agressivité face aux sorciers blancs tenus responsables de la mort des Wendats par centaines. La mauvaise compréhension des actions des Pères, l'incapacité des missionnaires à s'adapter aux autochtones et la propagation rapide des épidémies constituent des facteurs de discorde et donnent naissance aux affrontements et aux persécutions organisées par les « traditionalistes ». Ainsi, on se rend compte que les malades, qui constituent une réserve d'âmes à baptiser et à sauver, n'abandonnent pas leurs anciennes coutumes aussi facilement qu'on pourrait le croire, au seuil de la mort. En réalité, les processus de résistance mettent en perspective que les Amérindiens devaient choisir leur camp. Enfin, malgré l'accroissement constant du nombre de convertis sur la période, les « traditionalistes » n'abandonnent jamais la lutte contre le prosélytisme. Au contraire, le succès des Pères entraîne un durcissement des mécanismes de défense employés par les autochtones pour priver les missionnaires de leur pouvoir et les forcer à quitter le pays. Il n'est pas envisageable de les éliminer, puisque cela romprait les accords diplomatiques avec les Français. Or, la Compagnie de Jésus n'est pas le seul élément dont les « traditionalistes » doivent s'occuper ; les cathéchumènes sont une réalité avec laquelle il faut composer. Ce groupe, qui acquiert de nouveaux droits et cherche à protéger les nouveaux venus, est stoppé par les protecteurs des anciennes coutumes qui ne les laissent pas agir à leur guise. L'existence d'un groupe hybride, porteur d'un système de compréhension autochtone et de connaissances chrétiennes, complexifie la réalité de l'affrontement. Comment sont-ils considérés ? Les néophytes et les baptisés sont-ils perçus comme complices des sorciers blancs ? Sont-ils eux-aussi victimes de persécutions ? Subissent-ils des procédures d'ostracisme pour les obliger à quitter le pays ? Ou bien sont-ils traités différemment des Européens ? La réponse à toutes ces interrogations devrait permettre de comprendre dans son ensemble l'expérience de la prédication en Huronie.

³⁷¹ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic, op. cit.*, p. 592.

Chapitre 9 : Empêcher le « renversement du pays »

Au cours de l'affrontement religieux qui se déroule en Huronie, les catéchumènes se retrouvent dans une situation très particulière. Lorsqu'ils défendent le christianisme, les « traditionalistes » qui leur font face vont devoir opter pour un comportement différent de celui adopté face aux jésuites. Si ces derniers peuvent être facilement évincés des villages parce qu'ils sont des étrangers non-intégrés à la communauté, ce n'est pas le cas des baptisés autochtones. Ils ne possèdent ni le même statut que les Pères ni ne jouent les mêmes rôles au sein de la confédération. Le changement de religion crée cependant une véritable rupture du système communautaire huron et met en péril l'ensemble de la nation. Il faut donc réagir face à cette menace d'un genre nouveau, mais comment procéder ? Si les joutes rhétoriques, les moqueries, l'ostracisme et les persécutions sont des mécanismes de défense efficaces contre des dangers extérieurs, leur utilisation face à des personnes d'une même communauté s'avère plus complexe et nécessite quelques ajustements. Ainsi, pour comprendre dans son ensemble l'expérience de la conversion chez les Hurons, il faut prendre en compte la manière dont les « traditionalistes » interagissent avec les nouveaux chrétiens.

I. La pression des raids iroquois sur une Huronie divisée

Le conflit qui oppose les Haudenosaunees³⁷² aux Wendats existe avant même l'arrivée des Européens sur le territoire canadien au point que les origines de l'opposition nous sont inconnues³⁷³. Au moment où les jésuites pénètrent en Huronie, la guerre entre les deux nations iroquoiennes en est au *statu quo* ; les deux groupes lancent des raids et capturent des prisonniers sans qu'aucun des deux camps ne prenne l'avantage sur l'autre³⁷⁴. De plus, la tribu des Seneca³⁷⁵ respecte un accord de paix signé avec ses anciens ennemis depuis 1635 ; cet affrontement ne concerne donc pas l'ensemble des Iroquois³⁷⁶. Toutefois, cette situation change au début des années 1640 : une bataille importante oppose les Hurons et les Iroquois aux abords du fleuve Saint-Laurent au cours de l'été 1637-1638 ; le traité de paix est alors rompu³⁷⁷.

³⁷² Le terme « Haudenosaunee » est le terme autochtone qui désigne les Iroquois.

³⁷³ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 219.

³⁷⁴ George T. Hunt, *op. cit.*, p. 69.

³⁷⁵ Les Iroquois sont organisés en confédération, tout comme leurs ennemis. Parmi ses membres, on peut distinguer les Seneca, les Cayugas, les Oneidas, les Onondagas, les Mohawks et les Tuscaroras. Voir Bruce E. Johansen et Barbara Alice Mann (ed.), *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*, Westport, Greenwood Press, 2000, p. XIII.

³⁷⁶ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 489.

³⁷⁷ *Idem*, p. 555.

L'enjeu du conflit est économique. Leurs adversaires savent que, grâce à leur alliance économique avec les Français, les Wendats sont des alliés privilégiés parmi les nations autochtones. De plus, dès 1641, les Hollandais, principaux partenaires économiques des Haudenosaunees, décident de restreindre la vente d'objets de manufacture européenne³⁷⁸ suite à une baisse conséquente de leur approvisionnement en castors. Selon certains historiens, l'accroissement des raids au cours des années 1640 aurait pour but de remplacer les Hurons dans les échanges commerciaux. Il est également possible d'envisager que la guerre menée par les Iroquois est motivée par une pression démographique. En effet, ceux-ci, comme leurs ennemis, ont connu une succession d'épidémies au cours du XVII^e siècle. D'après Gisèle Levasseur, ils auraient été frappés par deux épidémies de variole en 1634 et en 1642, ainsi que deux pandémies de grippe en 1636 et en 1646³⁷⁹. Ces événements avaient alors provoqué une baisse soudaine de la population des villages iroquois. Or, la pratique des raids est aussi un moyen de capturer des individus qui remplaceront les personnes récemment décédées³⁸⁰. Les tensions soudaines qui surviennent entre la fin des années 1630 et le début des années 1640 pourraient correspondre à la nécessité pour les Haudenosaunees de remplacer leurs parents défunts afin de permettre la survie de leur communauté³⁸¹. On remarque un changement à partir de la dernière décennie de la mission, après que le village d'Arendarhonon, près de Contarea, a été détruit en 1642³⁸². À partir de là, la guerre entre les deux confédérations connaît un tournant majeur. Il ne s'agit plus désormais de raids intempestifs, mais d'une première incursion militaire sur le sol huron conduisant à la perte d'un de ses bourgs. Le *statu quo* est désormais brisé ; il faut réagir à cette nouvelle menace.

Face à ces agressions, tous les Wendats sont sur le pied de guerre. Qu'ils soient convertis ou non, tous cherchent à défendre la terre de leurs ancêtres face à l'agresseur. Cependant, malgré leur objectif commun, la fracture entre baptisés et « traditionalistes » se retrouve au cœur du conflit. Par exemple, les missives jésuites mentionnent l'existence d'un rituel particulier observé par les catéchumènes avant leur départ pour la guerre :

Le jour avant leur prise, comme prévoyant leur malheur, si toutefois il le faut ainsi appeler, ils s'étaient confessés et avaient tenu un conseil exprès pour s'animer les uns les autres. « Hé quoi ! mes frères, avait dit le plus ancien de tous, y aurait-il quelqu'un de nous qui désistât de croire en Dieu, quand bien il se verrait brûlé des ennemis ? Nous avons embrassé la foi pour être

³⁷⁸ George T. Hunt, *op. cit.*, p. 74.

³⁷⁹ Gisèle Levasseur, *op. cit.*, p. 211.

³⁸⁰ Daniel K. Richter, « War and Culture: The Iroquois Experience » dans Roger L. Nichols (ed.), *The American Indian: Past and Present*, New York, Alfred A. Knopf, 1986, p. 105-126, p. 105.

³⁸¹ Jean-François Lozier, *op. cit.*, p. 86.

³⁸² Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic, op. cit.*, p. 661.

heureux là-haut au ciel, et non pas ici-bas en terre ». Tous promettaient d'être fidèles à Dieu. L'un disait que la pensée du paradis adoucirait ses peines ; un autre ajoutait à cela que ces tisons ardents et ces haches enflammées de feu, qu'on lui appliquerait sur le corps, lui renouvelleraient la mémoire du feu d'enfer qui brûle à jamais les pécheurs³⁸³.

La pratique décrite ci-dessus n'est pas sans rappeler le festin de guerre organisé avant le début d'une campagne militaire chez les Wendats. En effet, au cours de cette cérémonie traditionnelle, les chants et les danses des guerriers visent à favoriser leur succès et à prouver leur bravoure face à l'ennemi³⁸⁴. Or, au cours de ce rituel, nous retrouvons le même schéma de pensée : la confession permet de protéger l'âme des guerriers et les paroles d'un capitaine converti doivent affermir la volonté des combattants chrétiens. Si cet exemple présente les effets du syncrétisme dans un contexte autochtone, il montre aussi la persistance d'une division du pays en temps de guerre. Le fait que les catéchumènes choisissent de se réunir à l'écart pour mettre en place un conseil de guerre témoigne de la volonté de ne pas se mélanger avec les non-convertis, alors même que la survie de leur pays est en jeu. Ce comportement peut paraître étrange quand on sait que, malgré leurs différences, les convertis et les « traditionalistes » se considèrent toujours comme Hurons et continuent à appartenir à la même confédération. Ce n'est que lorsque la religion interfère avec leur quotidien que cette cohabitation est brisée. Ceci signifierait donc que, dans le cadre de la guerre contre les Iroquois, les nouvelles coutumes perturbent le bon déroulement des campagnes militaires :

Quasi en même temps, nos Hurons partaient en armée pour aller [à la] rencontre de quelque autre troupe ennemie. Ils consultent un fameux magicien pour recevoir ses ordres. Ce suppôt de Satan se fait bâtir un tabernacle ténébreux [...] le remplit de cailloux enflammés de feu et, se jetant au milieu de cette fournaise, commande qu'on l'y tienne enfermé jusqu'à ce que son démon lui ait donné réponse. Il chante ou plutôt hurle là-dedans comme une âme damnée [...]. Enfin, le magicien change de ton et s'écrie d'un accent tout rempli de joie : « Victoire ! victoire ! Je vois les ennemis qui viennent à nous du côté du midi. Je les vois qui prennent la fuite. Je vous vois tous, mes camarades, qui les prenez captifs » [...]. Jamais ce magicien ne parla plus assurément ; jamais on ne rendit plus volontiers à son démon les hommages qu'il désirait ; et jamais les infidèles ne triomphèrent avec plus d'insolence qu'à ce jour, que leur impiété l'emportait au-dessus de la foi de quelques bons chrétiens qui les avaient repris d'avoir recours à des démons impuissants de les assister. [Les infidèles] partent au même moment et courent du côté du midi, suivant l'avis du magicien. Les seuls chrétiens s'arrêtent longtemps sans parler, ne pouvant se résoudre d'obéir à un conducteur si impie. Enfin, l'un d'eux [...] s'adresse à Dieu au milieu de ces cris de victoire ; « Mon Seigneur, lui dit-il, il s'agit ici de votre honneur. C'est vous seul qui êtes le maître de nos vies et qui disposez des victoires. Si les promesses du démon se trouvent véritables, lui seul en tirera sa gloire et votre nom en sera blasphémé [...] ».

Après cela, il s'adresse aux autres chrétiens [...] : « Mes frères, leur dit-il, nous pécherions de suivre la route qu'a montré le démon. Tirons plutôt vers l'occident d'où plus souvent les ennemis abordent. Si Dieu nous veut favoriser, le diable n'aura point de part à sa gloire [...]

³⁸³ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 6, 1644, p. 175.

³⁸⁴ Bruce G. Trigger, *The Huron. Farmers of the North*, op. cit., p. 55.

». Aussitôt, il est obéi ; les infidèles suivant leur route d'un côté, les chrétiens vont de l'autre [...]. [Les] infidèles et leur démon se trouvèrent confus. Ils rencontrèrent en effet l'ennemi, mais ils n'en tuèrent pas un seul, la perte entière ayant été de leur côté et la peur les ayant tellement saisis que, quoiqu'ils fussent six fois en plus grand nombre, toute l'armée se dissipa et là se terminèrent les desseins de leur guerre³⁸⁵.

Ainsi, l'opposition entre religions se répercute sur l'organisation des campagnes militaires contre les Iroquois et déstabilise le bon déroulement de la guerre. En effet, les pratiques spirituelles possèdent une place importante dans la guerre et l'usage de l'augure est une méthode courante pour tenter de surprendre l'ennemi. La divination n'est rien d'autre qu'une arme de plus, avec les massues et les armes à feu. Mais ce procédé pose un cas de conscience pour les nouveaux convertis, vu que les jésuites ont insisté pour que les anciens rites soient reniés. Aussi, le recours au chaman, principal adversaire spirituel des Pères, est-il parfaitement proscrit dans la doctrine chrétienne. Ainsi, même s'il s'agit de sauver leur pays, les autochtones privilégient leur respect pour Dieu et les missionnaires au détriment des conseils des sorciers. La guerre devient donc un nouvel espace de lutte religieuse où les convertis cherchent à affirmer la puissance de leur divinité, en évitant de l'offenser et en refusant de suivre les conseils des chamans. Or, en s'interdisant de suivre leurs frères, les baptisés les privent d'une portion de leurs guerriers qui auraient pu empêcher la défaite³⁸⁶. Cette volonté de se distinguer des « traditionalistes » engendre un problème évident : le manque de coordination et d'unicité entre les Wendats. Par peur de s'attirer la colère de l'*oki* chrétien, les catéchumènes empêchent ainsi la formation d'un front uni face à la menace iroquoise et contribuent à diviser davantage leur nation. De plus, l'existence de capitaines convertis et de guerriers baptisés dans certains villages fournit le capital humain et politique nécessaire à la création d'un conseil de guerre chrétien autonome qui ne va pas nécessairement se concerter avec le reste de la Huronie. On peut aussi ajouter que, pour les chrétiens, la nouvelle religion prime sur la guerre en cours :

[Un jour], nous [...] baptisâmes publiquement [un individu] avec quelques autres, le samedi saint, et lui donnâmes le nom d'Eustache. Puis, ayant fait ses dévotions le jour de Pâques, il partit pour la guerre avec quelques-uns de nos meilleurs chrétiens qui n'étaient demeurés que pour célébrer ce saint jour, quoique les troupes auxquelles ils devoient se joindre fussent déjà parties³⁸⁷.

La prédominance du christianisme dans la vie des convertis est telle qu'ils choisissent d'assister à la conversion d'un des leurs et de célébrer Pâques plutôt que de participer à la guerre dès le

³⁸⁵ Barthélémy Vimont, *MNF*, vol. 6, 1644, p. 173-174.

³⁸⁶ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 712.

³⁸⁷ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 484.

début de l'offensive. En d'autres termes, la foi passe avant l'opération militaire, car les catéchumènes ont fini par intégrer ce que les jésuites ont tenté de leur enseigner : ils ont développé une peur plus grande pour les feux de l'Enfer que pour celui des Iroquois.

Nous pouvons ajouter que les cathéchumènes exercent sur les non-convertis une pression importante ; non seulement les convertis brisent les liens d'amitié entre les peuples, mais, en refusant de participer aux cérémonies communautaires, ils risquent le courroux des *okis* et mettent en péril l'ensemble de la Huronie. En s'opposant aux directives des « traditionalistes », ils accentuent encore un peu plus les divisions internes de la confédération et empêchent d'enrayer la progression des Iroquois. Du fait des perturbations engendrées par l'introduction du catholicisme et les fractures internes qui en découlent, les Wendats ne sont pas en mesure de repousser l'ennemi en dehors de leurs terres³⁸⁸. En somme, leur pays est menacé à tous les niveaux ; il leur faut réagir pour tenter de le sauver tant qu'il en est encore temps. Pour ce faire, les catéchumènes n'ont d'autre solution que de renier provisoirement le christianisme.

II. Ramener les nouveaux convertis dans la communauté

Même si les nouveaux convertis représentent tout au plus 15 % de la population totale de la Huronie en 1648³⁸⁹, leur impact sur les relations matrimoniales et les rituels de guérison est très important. Le changement de religion de quelques-uns suffit en effet à influencer plusieurs villages au point que les non-convertis redoutent les conséquences des succès de la prédication. À titre d'exemple, en 1638, les jésuites demandent aux capitaines de forcer les Wendats à changer de religion. À cela, ils rétorquent ce qui suit :

Les capitaines et anciens disent que, s'ils avaient entrepris ce changement, ils verraient bientôt leurs bourgs abandonnés et que chacun infailliblement se retirerait où il verrait les coutumes du pays observées et où il trouverait les remèdes ordinaires de leurs maladies. Cet article est le prétexte que prennent quelques-uns de ces plus anciens et capitaines, pour ne se pas encore rendre aux sermons du Saint-Esprit³⁹⁰.

Si les missionnaires portent peu de crédit au discours des élites, cette explication laisse apparaître la possibilité d'une division matérielle des villages. Les nouveaux chrétiens

³⁸⁸ Jean-François Lozier, *op. cit.*, p. 86.

³⁸⁹ Neal Salisbury, « Religious Encounters in a Colonial Context: New England and New France in the Seventeenth Century », *American Indian Quarterly*, vol. 16, N° 4, 1992, p. 505.

³⁹⁰ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639, p. 424.

demeureraient alors en un lieu et le reste de la Huronie en un autre, ce qui conduirait à la fin du système communautaire, à la rupture des liens familiaux, politiques et économiques de manière définitive. Cependant, nous l'avons vu, dans le cas des alliances matrimoniales notamment, la séparation existe déjà. Se pourrait-il que les « traditionalistes » ne perçoivent pas cette réalité ou est-ce volontairement qu'ils ne la prennent pas en compte ? Aucune de ces explications n'est satisfaisante. Les défenseurs des coutumes sont directement confrontés aux changements qui frappent leur mode de vie ; ils voient bien que certains baptisés ne sont pas des chrétiens *arechs* et qu'ils respectent scrupuleusement les dogmes des Pères. En revanche, il existe des cas de néophytes ou de baptisés qui ont renié leur ancienne religion pour diverses raisons, sans pour autant abandonner définitivement leurs anciennes croyances. Aussi, plutôt que de chercher à les évincer comme ils le feraient avec les Pères, les non-chrétiens tentent de convaincre les catéchumènes d'abandonner leur nouvelle foi. Ce nouveau comportement s'inscrit dans la continuité de l'initiative des Amérindiens de chercher à expulser les jésuites de leurs foyers. En effet, les religieux président de nombreux aspects de la vie quotidienne de leurs ouailles et monopolisent l'enseignement, ce qui nuit à la vie de la communauté. En évinçant les Français, les « traditionalistes » veulent éliminer le principal appui de la communauté chrétienne pour l'affaiblir. C'est pourquoi les non-convertis tentent de se rapprocher des nouveaux chrétiens pour leur offrir la possibilité de renouer avec leurs anciennes coutumes :

[Un] chrétien [...], se voyant sur le point d'être abandonné de sa femme et de ses enfants par les poursuites d'une belle-mère, qui le voyant chrétien ne le pouvait supporter chez elle. « Non, disait-il, je n'eusse jamais pensé que chose au monde m'eut pu séparer de ma femme. Il y a quinze ou seize ans que nous sommes ensemble. Cinq enfants que nous avons eus me semblaient autant de liens qui rendraient notre mariage indissoluble. Elle et moi, après avoir reçu le saint baptême, avons promis à Dieu de ne jamais nous séparer. Maintenant, elle a quitté la foi, ou au moins pour complaire à sa mère elle n'a plus le courage d'en faire profession. Elle ne laisse pas de m'aimer et je l'aime aussi ; et toutefois sa mère la contraint de m'abandonner, si je n'abandonne la foi. Cette division m'est sensible, mais j'y suis résolu plutôt que jamais me séparer d'avec Dieu »³⁹¹.

Cet exemple illustre l'utilisation des liens familiaux en vue d'obliger les nouveaux chrétiens à renoncer à leur foi. La rupture familiale présentée ci-dessus montre la volonté de renier la place des chrétiens dans leur famille. Face aux menaces de sa mère, la femme se voit obligée d'abandonner sa nouvelle religion pour retourner parmi les siens. En faisant pression sur les chrétiens, les « traditionalistes » les forcent à reconsidérer le choix moral qu'ils ont entrepris de désavouer leurs coutumes. Dans ce cas précis, le vecteur familial revêt une toute autre

³⁹¹ *Idem*, vol. 5, 1642, p. 515-516.

importance. Lors du baptême, les avantages du christianisme surpassaient les remarques et les critiques que les non-convertis émettaient à l'encontre des nouveaux chrétiens. Mais dans le cadre familial, l'enjeu est plus conséquent. Après le baptême, les membres d'un même groupe continuent à vivre au sein de la même maison longue et se côtoient au quotidien, même s'ils ne se retrouvent plus lors des cérémonies curatives. La situation est rendue caduque dès lors qu'il s'agit d'un couple qui doit redéfinir les avantages et les inconvénients de la conversion. La femme choisit ses parents, l'homme conserve sa religion. Cet exemple rappelle qu'en adoptant le christianisme, les Hurons ne souhaitent pas se séparer des leurs. L'effet « boule de neige », que nous avons décrit dans le cadre des baptêmes s'applique aux Wendats qui renouent avec leurs anciennes traditions. En effet, si l'épouse rejette les enseignements des prédicateurs, elle emporte ses enfants avec elle, en vertu du système matrilineaire de la société huronne. Cette séparation finit par faire pression sur le conjoint. Même si ce dernier ne cède pas, on peut aisément supposer que d'autres, dans le même cas, ont refusé de renoncer à leur vie conjugale et à leurs enfants. Bien évidemment, il ne s'agit là que d'un exemple isolé du comportement des « traditionalistes » vis-à-vis des nouveaux chrétiens. D'autres moyens de pression sont en effet utilisés pour effrayer les catéchumènes et les forcer à renoncer à leur nouvelle foi :

Ce ne sont pas toutefois ces rencontres qui nous ont donné plus de peine et de soucis, mais bien davantage les tempêtes et les tentations survenues à nos néophytes depuis leur baptême et la naissance de ces nouvelles églises, dont nous avons parlé dans les chapitres précédents [...]. [Si] un pauvre barbare se fait chrétien, aussitôt il est accueilli de tous ceux de sa connaissance, qui le lamentent et le déplorent comme s'il était déjà perdu et que ce fut fait de lui. Les uns l'assurent, si c'est l'hiver, qu'au printemps — s'il est encore en vie — tous les cheveux lui tomberont. Les autres, qu'il ne faut plus qu'il fasse état d'aller à la chasse, en traite ou à la guerre, devant être assuré que partout dorénavant il sera malheureux. On donne l'appréhension aux femmes qu'elles ne porteront plus d'enfants. Bref, on les menace tous ou plutôt on les assure que ce qu'ils craignent le plus au monde ne manquera pas de leur arriver. On leur représente en outre que les voilà dorénavant frustrés de festins, et par conséquent de l'unique douceur ou béatitude du pays ; qu'il faut nécessairement ensuite qu'ils renoncent à tous les droits et entretiens de l'amitié envers leurs proches et compatriotes. Et si ce sont capitaines qui aient charge de faire les criées et les cérémonies, qu'ils fassent état de se voir dépouillés de leur crédit et autorité [...]. Arrivant donc ce qui arrive tous les jours, que quelqu'un de la famille tombe malade, voilà aussitôt le pauvre catéchumène ou néophyte poursuivi de toute la parenté à ce qu'il ait à faire venir le médecin, c'est-à-dire le visiteur ou sorcier, et faire mettre en exécution les remèdes ordinaires du pays, qui sont les ordonnances du sorcier, lequel n'agit que dépendamment de la connaissance que lui donne le diable de la nature de la maladie et des remèdes qu'il y faut apporter. On ordonne des choses qui ne sont qu'abomination ou diableries. Que fera en ces rencontres un pauvre néophyte ? S'il le fait, il renonce publiquement à sa profession. S'il ne le fait, le voilà dans la haine et l'abandonnement des siens³⁹².

³⁹² *Ibidem*, vol. 4, 1639, p. 412-413.

On trouve dans cet extrait les techniques de persuasion habituelles qu'emploient les « traditionalistes » lors des prédications. Il est fait état des moyens de pression utilisés pour forcer les convertis à renier leur foi : les relations sociales avec la communauté ou la « réputation », s'il s'agit de Capitaines. Tout cela doit servir à déstabiliser les catéchumènes. En quelque sorte, le processus d'ostracisme est similaire à celui mis en place pour les jésuites à ceci près que, dans le cas des baptisés, il ne doit être que temporaire³⁹³. En maintenant les chrétiens à l'écart de la communauté et en les identifiant publiquement comme « déviants » face au reste du village, les autochtones peuvent être amenés à renouer avec leurs anciennes coutumes et, par conséquent, à reprendre leur position sociale. Le rejet vise à renforcer la conscience d'appartenir à la nation³⁹⁴. Les cérémonies auxquelles ils sont invités sont des moyens pour les convaincre de revenir dans leur groupe d'origine. Après avoir subi une période d'exclusion sociale et avoir été réidentifiés comme « non-conformes », les individus baptisés doivent ressentir le besoin de retourner auprès des personnes qui leur sont chères et ne plus être maintenus à l'écart du reste du village. Il s'agit en somme d'un mécanisme de régulation des comportements jugés irrationnels dont l'objectif est de convaincre à vivre en conformité avec les normes socioreligieuses huronnes. Tous les moyens sont bons pour atteindre cet objectif. Quand les menaces et les processus d'exclusion ne suffisent pas, les « traditionalistes » utilisent d'autres stratagèmes pour parvenir à leurs fins :

[Un jour, des Capitaines infidèles vinrent à la rencontre de Charles Sondatsaa pour lui quémander son aide]. [Le] plus hardi [d'entre eux] s'avance : « Mon frère, lui dit-il, je ne viens pas ici tout seul, ni de mon propre mouvement. Le conseil nous a envoyé pour te porter une parole, mais je n'ose parler. Non, ce n'est pas moi qui te parle, mais toutes ces cabanes. As-tu vu cette malade languissante ? Elle n'en peut plus et n'a de voix qu'autant qu'il lui en faut pour te dire : " Tsondatsaa, aie pitié de moi". Tout le public s'est employé depuis deux jours pour elle, mais nos remèdes sont sans force, n'étant pas animés de ta voix. Un tel désir que ce soit toi qui présides avec lui à la cérémonie. Ne refuse pas au public cette faveur, pour un jour seulement. » — « Mes frères, leur réplique-t-il, vous savez que je crois. Cette cabane est sainte. Si je pêche, quel exemple donnerais-je aux autres qui sont sur le point d'être baptisés ? Commandez-moi, quand nous irons en guerre, de me jeter dans le péril ; quand je serais moi seul, je ferais tête à l'ennemi. Mais plutôt mourir que pécher ». — « Mon frère, lui dit un apostat, ce n'est pas un mal sans remède. Nous venons de parler aux robes noires qui t'enseignent. Il est vrai qu'ils ne veulent pas t'exhorter à nous obéir en ce point, mais ils nous ont promis que demain, ils t'effaceront ton péché. Courage donc et ne crains pas un péché qui demain ne sera plus, quand tu te seras confessé ». Le diable est bien rusé, mais un cœur qui a pour sa devise « Plutôt mourir que de pécher » n'est pas pour être pris dedans ces pièges. Le

³⁹³ Malgré les menaces et la mise à l'écart des chrétiens, ces derniers continuent de recevoir des demandes pour participer aux différentes cérémonies. Ainsi, nous pouvons supposer que ce processus d'exclusion sociale n'est pas définitif et a pour but de convaincre les Amérindiens de réintégrer leur groupe d'origine

³⁹⁴ Kipling D. Williams, « Ostracism », *Annual Review of Psychology*, vol. 58, N° 1, 2007, p. 432.

combat n'en demeura pas là, mais toujours ce nouveau fidèle est semblable à soi-même. Ils tâchent enfin de corrompre sa femme, mais ils trouvent partout un généreux refus³⁹⁵.

Si l'on retrouve ici la volonté d'offrir au catéchumène la possibilité de se racheter, on remarque surtout l'utilisation des connaissances de la nouvelle religion comme une arme utilisée contre les convertis. Il ne faut pas oublier que la plupart des « traditionalistes » sont des individus qui ont déjà assisté à l'enseignement des Pères ; ils connaissent donc les bases de la religion chrétienne. Certains sont même des apostats comme le souligne Jérôme Lalemant. Cette méthode rappelle la manière dont les baptisés ont utilisé la rhétorique huronne et certains éléments culturels propres pour transmettre leurs convictions aux autres Wendats. Les catéchumènes utilisent les mêmes techniques pour tenter de faire plier leur volonté :

Un bon vieillard du bourg de la Conception, ayant enfin gagné à Dieu par ses discours, par ses exemples et plus encore par la force de ses prières et de ses larmes une famille très nombreuse, sa femme, ses enfants et les enfants de ses enfants, voyant un jour en sa maison quelque faute assez pardonnable et plutôt un simple manquement de ferveur qu'un péché : « Et quoi, dit-il, sont-ce là les promesses que vous avez données à Dieu, recevant le baptême ? Songez-vous que nous sommes chrétiens et qu'il faut que notre foi paraisse dans nos œuvres ? Voulez-vous en offensant Dieu me chasser d'ici ? Je suis vieil et sans forces, mais j'aurai moins de peine de trainer une vie misérable, errant quelque part dans les bois, que de me voir auprès de vous, si vous pensez à quitter Dieu. La mort me sera plus douce étant abandonné des hommes que de vivre en une maison d'impiété ». Ce peu de mots, entrecoupés des soupirs et des larmes d'un père, vaut mieux que dix mille de nos sermons³⁹⁶.

Cet exemple rappelle le comportement de la mère et de sa fille rapporté par Jérôme Lalemant. Celle-ci utilisait ses liens familiaux pour forcer sa fille à renouer avec ses anciennes coutumes. Le père présenté ici par Paul Ragueneau emploie le même type d'exhortation à des fins différentes : il s'agit d'éviter de se retrouver exclu par sa propre famille. En mettant en exergue l'impiété de ses enfants, il menace de les abandonner et de renier ses liens filiaux. Son objectif consiste à expurger les pratiques ancestrales auxquelles les jeunes Amérindiens ont recours. Ils doivent choisir entre la volonté de leur père ou l'apostasie. La méthode vise à utiliser les liens du sang pour les maintenir dans la communauté chrétienne. Malgré leurs différences, les nouveaux chrétiens et les non-convertis ont le même objectif et utilisent des méthodes semblables : la mise à l'épreuve vise à transformer celui qui hésite.

Même si l'ostracisme empêche un grand nombre d'autochtones à devenir chrétiens³⁹⁷, il semble que le groupe des catéchumènes remporte le combat. Leur nombre s'accroît

³⁹⁵ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 5, 1642, p. 490.

³⁹⁶ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 6, 1646, p. 648.

³⁹⁷ Howard L. Harold, « Missionary life-world and native response: Jesuits in New France », *Studies in Religion*, vol. 13, N° 2, 1984, p. 192.

continuellement et leur accès à la sphère religieuse publique (dans les années 1640) constitue des preuves importantes de leur succès. On peut se demander comment, en usant des mêmes procédés rhétoriques et persuasifs, les nouveaux chrétiens finissent par prendre l'avantage. Plusieurs éléments permettent de répondre à cette interrogation. Tout d'abord, même si certains ont renié leur foi durant cette période, les vagues d'épidémies ont surtout favorisé la conversion de nombreux autochtones et renforcé la communauté chrétienne. Ainsi, à l'orée des dernières années de la mission, les nouveaux chrétiens sont en position de force dans les plus grands villages. Les mesures restrictives d'octroi d'armes à feu ont sans doute joué un rôle important dans le choix de la conversion de certains. Néanmoins, il existe une autre explication qui permet de comprendre pourquoi les tentatives de séduction des « traditionalistes » ne fonctionnent pas réellement sur les baptisés :

Les ministres de Satan ont pris plaisir à susciter cet hiver quantité de mauvaises langues contre nos chrétiens. On se moque d'eux ; on les menace de les tuer ou du moins de les chasser du bourg. On ne les invite que rarement aux festins, mais se sont ces persécutions qui affermissent l'Église de Dieu. Véritablement, c'est une grande consolation que de voir dans une barbarie plusieurs âmes aussi pures que sont celles de bons religieux³⁹⁸.

Dans une lettre, datée de 1643, le Père Charles Garnier fait une observation intéressante sur ses protégés. Il indique que les différents processus d'exclusion sociale ont renforcé la foi des individus. Cette observation peut s'expliquer de deux manières. Tout d'abord, les persécutions sont des pratiques codifiées dans la nouvelle religion ; les menaces et la mise à l'écart sont considérées comme des épreuves. Le catéchumène doit les surmonter afin de prouver sa foi auprès des Pères. Résister à la pression des « infidèles » permet de se montrer digne du baptême et de l'amour de Dieu. En somme, le catholicisme se réapproprie le concept négatif d'exclusion sociale pour le réinvestir d'une dimension positive. Ensuite, il est possible que l'ostracisme ait favorisé l'émergence d'un groupe chrétien qui s'est affirmé. En présentant la nouvelle religion comme une menace, certains individus socialement marginalisés ont dû tisser des liens entre eux. La perte d'êtres chers, les menaces physiques ou encore l'exclusion de certains lieux ou l'interdiction de participer à des cérémonies, ont sans doute généré des rancœurs, avant de favoriser un sentiment d'appartenance à un autre groupe, celui des nouveaux chrétiens. Plutôt que de contribuer à la reformation d'une cohésion sociale, la pratique d'exclusion sociale mise en place par les « traditionalistes » a accentué la division de la société en deux groupes bien différenciés.

³⁹⁸ Charles Garnier, *MNF*, vol. 5, 1643, p. 584.

De manière paradoxale, même si non-convertis et nouveaux chrétiens se considèrent comme membres d'une même construction sociale, politique et économique³⁹⁹, les ennemis de la foi poussent à leur division et à leur séparation. Qu'il s'agisse d'une séparation ténue entre les rites religieux au sein des villages, ou bien d'une rupture géographique entre, à l'Ouest, les grands villages chrétiens et, à l'Est, les plus grands défenseurs des traditions, les Wendats sont désormais divisés en différentes factions. Les « traditionalistes » n'ont pas été en mesure d'empêcher le renversement du pays et sa destruction totale par les Iroquois.

III. La destruction de la Huronie et ses conséquences

À bien des égards, la fin des années 1640 marque un tournant dans le quotidien des Hurons. La conversion des capitaines, le renversement de certains bourgs comme Ossossanée en 1649⁴⁰⁰, tout comme l'accès progressif des chrétiens à la sphère religieuse publique, entérinent définitivement la séparation entre les convertis et les non-convertis. Ainsi, quand l'un des principaux chefs d'un « bourg christianisé » finit par se convertir en 1645, le destin du village semble irrévocable :

Peu de temps après son baptême, voyant que selon le dû de sa charge de capitaine on voulait l'obliger d'assister à quelques superstitions défendues aux chrétiens, il sortit de la compagnie, commanda en sa cabane qu'on porte ailleurs les marques de son autorité et les présents publics dont il était chargé [...]. Les infidèles s'étonnent de ce coup. Son père, sa femme, ses parents lui demandent ce qu'il prétend faire. « Je suis chrétien, répondit-il, et si pour éviter le péché, il faut encore quitter la vie, mon âme ne tient rien en mon corps ». Le bourg est en émeute. Le conseil s'assemble là-dessus. On lui députe les plus considérables qui le prient de ne pas les abandonner. « Je suis chrétien, leur dit-il pour toute réponse. La foi m'est plus chère que l'honneur et les biens ». On passe et la nuit et le jour pour fléchir son esprit. Mais il n'a point de répartie, sinon qu'il est chrétien. « Il faut donc, disent les anciens, se résoudre à voir notre pays perdu, puisque nos premiers capitaines se rangent du parti de la foi. Comment empêcherons-nous ce désordre ? » — « Vous y pensez trop tard, leur répondit-il. Il fallait vous opposer aux progrès de la foi avant qu'elle entra dans nos cœurs. Maintenant, elle y régnera malgré vous et plus tôt on nous arrachera l'âme du corps que la crainte du feu d'enfer et le désir du bonheur qui nous attend dedans le ciel sortent de notre esprit »⁴⁰¹.

Comme l'exprime ce nouveau chrétien, il est alors trop tard pour empêcher le renversement d'Ossossanée. D'une manière plus générale, les « traditionalistes » ne sont à présent plus en mesure de faire revenir parmi eux les convertis ; la division est trop profonde. À cette situation

³⁹⁹ Nous faisons référence ici à la confédération huronne.

⁴⁰⁰ Denys Delâge, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 193.

⁴⁰¹ Jérôme Lalemant, *MNF*, vol. 6, 1645, p. 408.

de tension s'ajoute la désastreuse campagne menée par les Iroquois au cours de laquelle, année après année, les villages wendats sont détruits :

Les derniers malheurs qui nous sont arrivés ont été sur la fin de cet hiver. Quelques-uns du bourg de Saint-Ignace, environ trois cents, tant hommes que femmes, étant cabanés pour la chasse à deux journées dans les bois vers le pays ennemi, une troupe de Sonnotoueronnonns⁴⁰² vint se jeter sur une des cabanes, un peu trop écartée des autres, lorsqu'elle était moins de défense, la plupart étant dissipés çà et là selon que leur chasse avait donné. Il y eut sept personnes tuées sur la place et vingt-quatre tant hommes que femmes emmenés captifs, l'ennemi s'étant retiré promptement [par] crainte d'être poursuivi. Cette cabane était quasi toute de chrétiens, qui s'étaient réunis ensemble pour y faire mieux leurs prières matin et soir. Et en effet, ils y vivaient dans l'innocence et répandaient partout une bonne odeur du christianisme. Le feu aura sans doute été le partage de quelques-uns. Je prie Dieu que les autres à qui peut-être les ennemis auront donné la vie leur donnent en échange la foi et la piété qui vit dedans leur cœur⁴⁰³.

Le village de Saint-Ignace n'est qu'un exemple des pertes subies par les Hurons durant la guerre contre les Iroquois. En effet, dans la dernière décennie de la mission, d'autres bourgs comme Saint-Denis ou Saint-Louis sont tombés ; ils ont été rasés et leur population capturée pour être intégrée aux Haudenausonees. La précipitation et la peur s'emparent alors de la nation. Tandis que la plupart des non-convertis fuient vers d'autres nations frontalières, notamment vers le territoire des Pétuns⁴⁰⁴, les chrétiens quémangent l'aide spirituelle des Pères :

À peine le Père achevait-il la messe et les chrétiens, qui selon leur coutume avaient rempli l'église après le lever du soleil, y continuaient encore leurs dévotions, qu'on crie aux armes et à repousser l'ennemi, lequel étant venu à l'improviste avait fait ses approches de nuit. Les uns courent au combat, les autres à la fuite ; ce n'est qu'effroi et que terreur partout. Le Père, se jetant [en premier] où il voit le péril plus grand, encourage les siens à une généreuse défense et, comme s'il eût vu le paradis ouvert pour les chrétiens et l'enfer sur le point d'abîmer tous les infidèles, il leur parle d'un ton si animé de l'esprit qui le possédait qu'ayant fait brèche dans les cœurs, qui jusqu'alors avaient été les plus rebelles, il leur donna un cœur chrétien. Le nombre s'en trouve si grand que, ne pouvant pas y suffire les baptisant les uns après les autres, il fut contraint de tremper son mouchoir en l'eau — qui était tout ce que la nécessité lui présentait alors — pour répandre au plus tôt cette grâce sur ces pauvres sauvages qui lui criaient miséricorde, se servant de la façon de baptiser qu'on appelle par aspersion⁴⁰⁵.

Cet exemple en dit long sur l'état de panique qui habite les villages en cette année 1649. Pour la première fois de l'histoire de la mission, les jésuites utilisent la technique de l'aspersion, méthode qui implique une conversion massive réalisée à la hâte. D'un simple geste, le Père asperge d'eau bénite tout un groupe. Aucun autre appareil cérémoniel n'est nécessaire. Cette

⁴⁰² Le terme « Sonnotoueronnonns » est un synonyme employé par les jésuites pour désigner les Seneca.

⁴⁰³ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1648, p. 375.

⁴⁰⁴ Charles Garnier, *MNF*, vol. 7, 1649, p. 493.

⁴⁰⁵ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1649, p. 575.

pratique va à l'encontre de la conception qu'ont les missionnaires du baptême. Même en plein cœur des épidémies les plus meurtrières, jamais ils ne recourent à de tels procédés⁴⁰⁶. Car, à leurs yeux, l'enseignement du catéchisme qui précède le baptême est essentiel, si bien que même en période d'épidémie, tout malade connaît les fondements du catholicisme et doit les accepter avant de recevoir le sacrement. Si en 1649, ils baptisent par aspersion, c'est que la situation est catastrophique. Les Pères s'affranchissent de leurs propres règles pour sauver tous ceux qui le désirent. Le contexte est particulièrement violent. Les ennemis progressent rapidement à l'intérieur du pays sans qu'aucune bande armée ne parvienne à les repousser ou à freiner leur avancée (Figure 13). Le nombre de convertis augmente drastiquement quand la destruction des villages atteint son paroxysme. Jean-François Lozier estime l'accroissement de la communauté chrétienne à 2 500 individus entre le printemps 1646 et le début de l'année 1649⁴⁰⁷. Lorsque « la campagne de 1649 »⁴⁰⁸ commence, une grande offensive est menée sur l'ensemble de la Huronie. Le 16 mars 1649, elle part du village de Tahenatenrahon d'où s'organisent les attaques contre les bourgs environnants⁴⁰⁹. En peu de temps, la Huronie est réduite à quelques villages et il ne faut que quelques mois pour que tout le pays tombe aux mains des Hodenausonees, à la suite de la destruction d'Ossossanée, de Sainte-Marie, d'Ihonatiria et des autres bourgs Wendats, entre l'été et l'hiver 1649⁴¹⁰.

En cette année 1649, les « traditionalistes » et les fidèles sont définitivement séparés par les conséquences de la guerre. Du côté des missionnaires, lors de l'attaque de Tahenatenrahon⁴¹¹, les Pères Jean de Brébeuf et Gabriel Lalemant, frère de l'ancien supérieur Jérôme Lalemant, sont tués. Après la mort de leurs prédicateurs, les nouveaux chrétiens se réunissent à Sainte-Marie, dernier bastion catholique, avant de rejoindre le village de Gahoendoe sur l'île Malitounine⁴¹². Les Hurons, démunis, cherchent donc à se rapprocher des prédicateurs et des Français pour obtenir de l'aide. C'est aussi pour cela que le 8 juin 1650, sous les directives du dernier supérieur Paul Ragueneau, les survivants décident de quitter leur

⁴⁰⁶ Le simple fait que l'auteur de la lettre se sente obligé de préciser ce qu'est un baptême « par aspersion » signifie qu'il s'agit de la première fois que cette technique est utilisée.

⁴⁰⁷ Jean François Lozier, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁰⁸ Keith F. Otterbein, « Huron vs. Iroquois: A Case Study in Inter-Tribal Warfare », *Ethnohistory*, vol. 26, N° 2, 1979, p. 141.

⁴⁰⁹ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, *op. cit.*, p. 369.

⁴¹⁰ Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic*, *op. cit.*, p. 769.

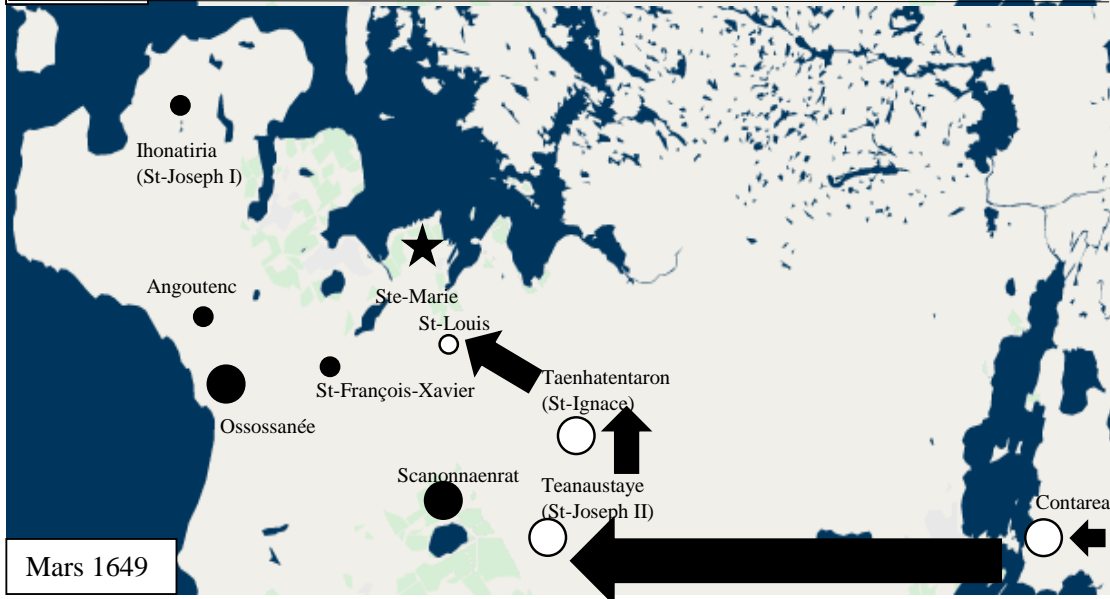
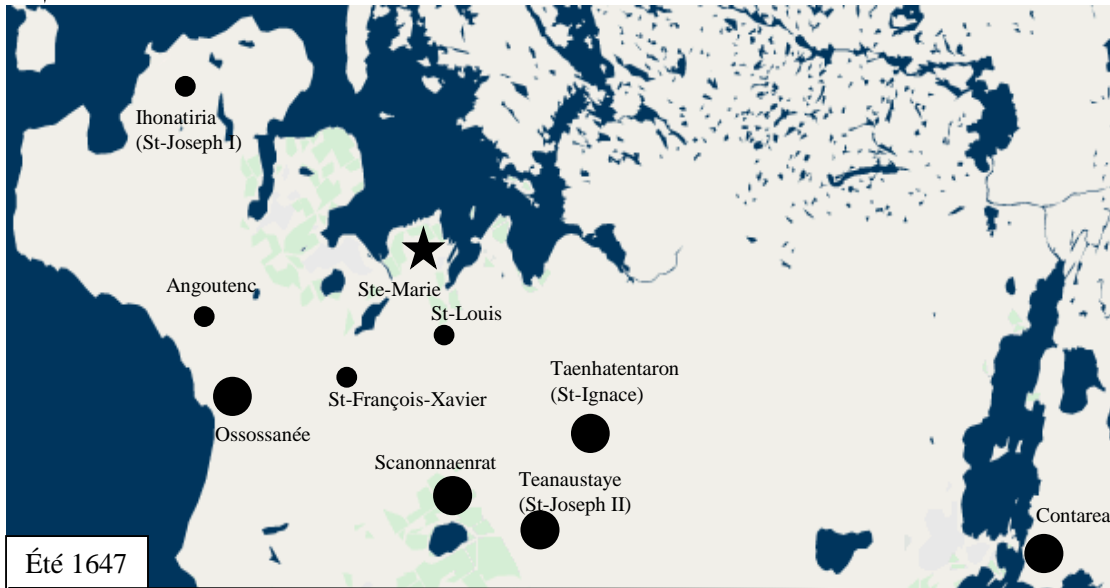
⁴¹¹ Bruce G. Trigger, *Les Indiens la fourrure et les Blancs*, *op. cit.*, p. 369.

⁴¹² Kathryn Magee Labelle, *Dispersed, But Not Destroyed: Leadership, Women, and Power within the Wendat Diaspora, 1600-1701*, Athens, OhioLINK Electronic Theses and Dissertations Center, 2011, p. 134. [https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=osu1306236416&disposition=inline]

refuge pour rejoindre Québec et s'y établir⁴¹³. Avec ces ultimes déplacements, les derniers Hurons baptisés rejoignent définitivement leurs alliés européens et laissent derrière eux leur pays détruit par la guerre, les maladies et la conversion.

⁴¹³ Jean-Claude Falardeau, « Les Hurons de Lorette », dans Denis Vaugeois (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Québec, Septentrion, 1996, p. 62-79, p. 65.

Figure 13 - Raids iroquois en Huronie entre 1647 et 1649



Légende :	
● Grands villages	➔ Grands raids Iroquois
● Petits villages	○ Villages détruits
★ Centre jésuite	

Source : D'après Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic, op. cit.*, p. 768-769.

Du côté des « traditionalistes », nous retiendrons notamment leur intégration dans les villages iroquois. En effet, même si certains connaissent une diaspora en direction de nations alliées, les captifs représentent tout de même près de 20 % de la population totale des Hurons au moment des grands raids⁴¹⁴. Même si pour les jésuites, l'incursion ennemie représente la destruction de nombreux villages et la mort d'un bon nombre d'individus, tous ne sont pas exécutés. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, l'un des buts des campagnes militaires consiste à résoudre la crise démographique vécue par les Haudenaounees au lendemain des grandes épidémies. Ce qui signifie donc que beaucoup sont faits captifs dans le but de rejoindre leurs communautés et d'être intégrés. Logiquement, ce changement devrait entraîner une série de transformations dans le quotidien des Hurons, que ce soit d'un point de vue politique, économique ou religieux. Cependant, il est aussi fort probable que les plus fervents opposants au catholicisme en Huronie aient vu dans l'intégration en Iroquoisie, une manière de conserver un mode de vie traditionnel⁴¹⁵. En d'autres termes, même s'ils n'ont pas pu empêcher la destruction de leur nation, les Wendats non-convertis parviennent à conserver un quotidien basé sur les coutumes chamaniques et l'utilisation de la puissance d'*okis*. Enfin, la capture de quelques prédicateurs a permis à certains individus non-convertis de faire face aux sorciers responsables de leur défaite :

Dès le moment [que les Pères Brébeuf et Lalemant] furent pris captifs, on les dépouilla nus, on leur arracha quelques ongles, et l'accueil dont on les reçut entrant dans le bourg Saint-Ignace fut d'une grêle de coups de bastons sur leurs épaules, sur les reins, sur les jambes, sur l'estomac, sur le ventre et sur le visage, n'y ayant partie de leur corps qui n'eût dès lors enduré chacune son tourment [...]. Quelques infidèles hurons, anciens captifs des Iroquois, naturalisez avec eux et anciens ennemis de la foi [...] coupent à l'un les mains ; ils percent l'autre [...] de pointes de fer ; ils leur appliquent sous les aisselles et sur les reins des haches toutes rouges de feu et leur en mettent un collier à l'entour du col, en sorte que tous les mouvements de leurs corps leur donnaient un nouveau supplice, car voulants se pencher en devant, les haches toutes en feu qui pendaient par derrière leur brulaient toutes les épaules [...]. Ils leur mirent des ceintures d'écorce toute pleine de poix et de racine, où ils mirent le feu qui grilla tout leur corps [...]. En dérision du saint baptême, que ces bons Pères avaient administré si charitablement [...], ces malheureux ennemis de la foi s'avisèrent de les baptiser d'eau bouillante. Tout leur corps en fut ondoyé plus de deux et trois fois, avec des railleries piquantes qui accompagnaient ces tourments. « Nous te baptisons, disaient ces misérables, afin que tu sois bienheureux dans le ciel, car sans un bon baptême on ne peut pas être sauvé ». D'autres ajoutaient en se moquant : « Nous te traitons d'ami, puisque nous serons cause de ton plus grand bonheur là-haut au ciel. Remercie-nous de tant de bons offices, car plus tu souffriras, plus ton Dieu t'en récompensera ». C'étaient des Hurons infidèles, anciens captifs des Iroquois, anciens ennemis de la foi, qui autrefois ayant eu assez d'instruction pour leur salut en méusaient avec impiété, en effet pour la gloire des Pères, mais il est bien à craindre que ce ne fut aussi pour leur propre malheur. Plus on redoublait ces tourments, les Pères

⁴¹⁴ Kathryn Magee Labelle, *Dispersed But Not Destroyed: A History of the Seventeenth-century Wendat People*, *op. cit.*, p. 120.

⁴¹⁵ Jean François Lozier, *op. cit.*, p. 104-105.

priaient Dieu que leurs péchés ne fussent pas la cause de la réprobation de ces pauvres aveugles, auxquels ils pardonnaient de tout leur cœur⁴¹⁶.

La confrontation entre les « infidèles » et les jésuites sert d'exutoire pour les premiers. Désormais, ils ne sont plus contraints par les impératifs économiques ou politiques de leurs villages et peuvent se venger. Rappelons aussi que, dans le cadre des tortures iroquoiennes, le but est de faire souffrir ceux que l'on accuse d'avoir contribué à la mort des leurs. Ainsi, la pratique de la torture sur les Pères permet de voir que ces derniers sont jugés comme responsables de la destruction de leur nation⁴¹⁷. De plus, la transformation du baptême en une pratique de torture est intéressante puisque les autochtones profitent de cette occasion pour prouver l'impuissance de cette nouvelle religion. En effet, les railleries et les moqueries ne sont pas sans rappeler l'affrontement spirituel qui faisait déjà rage en Huronie. Le baptême à l'eau bouillante permet donc de rabaisser une bonne fois pour toute le catholicisme qui, comme ils le rappellent, est à l'origine du décès d'un bon nombre d'entre eux. Enfin, l'usage d'une forme d'ironie rhétorique au cours du cérémoniel n'est pas un fait extraordinaire mais fait partie du déroulement classique de la torture⁴¹⁸. L'usage de rituels chrétiens, en plus d'être un exutoire, s'inscrit parfaitement dans le cérémoniel iroquoien. Avec ces derniers supplices, les « traditionalistes » mettent donc définitivement de côté le passé pour être pleinement intégrés aux Iroquois.

Ainsi, au terme de l'année 1649, le pays des Hurons n'existe plus. Les divisions religieuses subsistent par-delà la destruction de la confédération. Le renversement du pays a finalement eu lieu. Si la guerre contre les Iroquois le précipite, l'entreprise de conversion a eu un rôle à jouer dans son effritement. Désormais, les Wendats sont définitivement séparés par le traumatisme de l'entreprise de prédication et des campagnes militaires. Certains sont intégrés dans les villages ennemis, d'autres sont en fuite dans les nations voisines pour trouver un refuge ; quant aux convertis, ils suivent les Pères pour rejoindre Québec et quémander leur protection. En somme, la conversion devient l'ultime vecteur de division entre les différents groupes autochtones qui vont désormais vivre des destins séparés.

⁴¹⁶ Paul Ragueneau, *MNF*, vol. 7, 1649, p. 592-594.

⁴¹⁷ Même si l'évènement est rapporté dans le cadre d'un document visant à octroyer le statut de martyr aux Pères Brébeuf et Lalemant et que, par conséquent, les actes rapportés ont pu être embellis, la présence de Hurons naturalisés parmi les non-convertis ne nous semble pas impossible.

⁴¹⁸ Bruce G. Trigger, *The Huron. Farmers of the North*, *op. cit.*, p. 61.

Conclusion

La destruction de la confédération wendat en 1650 marque la fin de l'Église huronne. Les populations converties s'exilent, suite à la guerre perdue contre les Iroquois. Désormais, des centaines de kilomètres les séparent des Hurons restés fidèles à leurs traditions. Leur départ du pays rend leur étude plus difficile. Ce qui est certain, c'est qu'à cette époque les différences culturelles sont très accentuées. Une partie de la population amérindienne réussit à échapper aux Haudenosaunees, d'autres s'intègrent à leurs tribus. Quant aux anciens cathéchumènes, ils se rapprochent des Français, aussi bien géographiquement, en vivant à proximité de Québec, que culturellement. Au final, les non-convertis parviennent à maintenir un mode de vie traditionnel tandis que les convertis s'acculturent davantage, étant séparés de leur foyer d'origine. On les qualifie alors de « sauvages domiciliés »⁴¹⁹. Ils vivent dorénavant au plus près des étrangers et adoptent peu à peu la culture française tout en conservant, du moins pour un temps, leur identité amérindienne.

L'introduction du christianisme en Huronie n'est pas étranger à cet état de fait. Les jésuites avaient contribué à la division des familles en transformant leur quotidien pour assouvir leur idéal de forger au Canada un christianisme primitif sur le modèle des missions guaranis du Paraguay. En structurant le quotidien des néophytes, en leur inculquant de nouveaux concepts et en favorisant l'émergence de grandes figures chrétiennes, les Pères ont tout fait pour acculturer les Wendats. De leur côté, les Hurons n'ont pas réellement opposé de résistance à la venue des étrangers ; l'intérêt économique et diplomatique les a poussés à recevoir les missionnaires comme des agents diplomatiques. Les Wendats ont agi selon leurs règles d'hospitalité, en mettant en place un système d'échanges de connaissances. Cependant, ce rapport entre les deux groupes s'estompe rapidement lorsqu'ils se rendent compte que le but des évangélistes est de bouleverser leur mode de vie et transformer leurs coutumes. Les jésuites mettent en effet en place une méthode de prédication inspirée des précédentes expériences de la Compagnie de Jésus : une éducation privilégiée à destination des enfants, une focalisation sur des éléments culturels hurons proches des enseignements chrétiens, une surveillance des comportements des néophytes avant de leur administrer le baptême... Par le biais de diverses stratégies, les prédicateurs créent un terreau favorable à l'éclosion d'une nouvelle Église.

Nous avons montré que l'éducation n'est pas un processus unilatéral ; si les jésuites souhaitent transmettre la parole de Dieu, encore faut-il que les Amérindiens l'intègrent. De fait, les « robes noires » ne sont pas les seuls responsables de l'éclatement de la confédération.

⁴¹⁹ Gilles Havard, « Les forcer à devenir Cytoyens ». État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, vol. 64, N° 5, 2009, p. 995.

Comme nous l'avons vu, les nouveaux chrétiens ont accepté ces nouvelles connaissances pour diverses raisons et ont cherché à en tirer profit. Ainsi, ils affirment leur foi par le biais de démonstrations publiques, s'appuient sur quelques grandes figures de la conversion ou encore construisent de nouvelles relations dans le groupe des convertis. Après avoir reçu l'enseignement des Pères, les cathéchumènes participent activement à la progression du christianisme en Huronie en agissant au sein de leur village. Pour leur part, alors qu'ils cherchent à évincer les nouveaux chrétiens en exerçant des pressions sociales à leur encontre, les « traditionalistes » contribuent, bien malgré eux, à renforcer la communauté chrétienne et à maintenir la division. Au sein de chaque village, de chaque famille, les Amérindiens ont subi une série d'intimidations, chacun des deux camps cherchant à rallier l'autre à sa cause. Plus qu'une entreprise de conversion, l'expérience wendate a été synonyme de coercitions et de fragmentations qui ont secoué l'ensemble de la confédération.

Il s'est avéré nécessaire de mener une étude sur l'expérience de la prédication du point de vue des Amérindiens pour mettre au jour les mécanismes de résistance et de lutte qu'ils ont utilisés. Notre analyse a permis de mettre en exergue le rôle des missionnaires dans l'expérience huronne. Nous avons constaté qu'il s'est souvent limité à l'enseignement. Les Pères n'ont pas réussi à contrôler pleinement les populations qu'ils côtoyaient, ni à les façonner complètement à l'image de la civilisation européenne. La conversion est plutôt passée par les néophytes qui ont cherché à comprendre et à assimiler de nouvelles idées et de nouveaux concepts. Ce passage du paganisme au christianisme est l'occasion de voir apparaître différents profils, allant de *l'exemplum*, représentant de la foi, au simple converti. Cette variété de situations nous a permis de dresser un modèle de compréhension globale de la pensée chrétienne qui, malgré les efforts des missionnaires, a été adaptée à une lecture autochtone. Ainsi en est-il de la prière, considéré comme un rite de protection, de Dieu comme un puissant *oki* ou des inhumations qui conservent une dimension communautaire malgré l'individualité des tombes. Malgré la vigilance des prédicateurs, une forme de syncrétisme est née de cette nouvelle pensée religieuse. Par conséquent, même si les Européens ont été les éléments déclencheurs du changement, l'expérience de la mission est demeurée amérindienne et doit être traitée comme telle.

Cependant, notre étude n'est pas complète et notre réflexion n'est pas exempte de défauts. En premier lieu, notre focalisation sur la perception du catholicisme par les Amérindiens limite la place des jésuites dans notre étude. En effet, nous nous sommes concentrés sur leurs réalisations et non sur leurs propres réflexions. Or, les sources personnelles des Pères auraient pu nous permettre de pallier ce manque. Il aurait fallu confronter la vision des missionnaires à celle des Wendats afin d'obtenir une analyse plus précise de l'entreprise de

prédication en Huronie. Il en est de même pour les autorités coloniales qui n'ont qu'une place minime dans notre étude. Le rôle des gouverneurs est limité à une mise en contexte et n'est mentionné que lorsque leurs décisions touchent directement les autochtones. La volonté de « franciser » les populations locales n'a été présentée qu'au début de notre analyse. Étant donné qu'entre 1634 et 1650, les Hurons n'eurent pas le temps d'être pleinement assimilés à la Nouvelle-France, nous n'avons donc pas jugé utile de traiter du rôle des agents français outre mesure. Enfin, le manque d'informations concernant la majorité des peuples de la confédération wendate rend notre analyse incomplète. En effet, l'expérience wendate n'a duré que quelques années ; de plus, la méfiance des « traditionnalistes » envers les missionnaires les a empêchés de s'aventurer plus loin dans les terres. Ainsi, les villages les plus reculés ou fermés à l'influence française sont absents des sources et, par conséquent, de notre analyse. Bien que nous ignorions la perception de chaque communauté vis-à-vis des étrangers, nous disposons tout de même d'un nombre significatif d'exemples de conflits au sein de certains villages. Nous retrouvons une autre limite du côté des nouveaux chrétiens. En effet, les Pères n'ont pas décrit, dans leurs *Relations*, les moindres faits et gestes de leurs ouailles. Toutefois, les exemples d'Ossossanée, d'Ihonatiria, de Contarea et de bien d'autres nous ont fourni des données nécessaires pour pouvoir étudier le comportement des convertis, qu'il s'agisse des *exempla*, de séminaristes ou bien de simples personnes baptisées. En somme, malgré les quelques difficultés liées aux sources, nous avons été en mesure de mettre en place une étude de l'entreprise de conversion du point de vue autochtone.

Néanmoins, l'acculturation des Wendats ne se termine pas sur la destruction de leur nation. Les nouveaux chrétiens de Huronie suivent les prédicateurs jusqu'à Québec où ils trouvent refuge. Là-bas, ils établissent une « colonie huronne »⁴²⁰ et vivent à proximité des Français. Cette situation implique de nouvelles relations avec les Européens qu'il serait nécessaire d'étudier. Une recherche sur les processus d'acculturation des Premières Nations pourrait avoir comme fil conducteur la manière dont les Hurons convertis se sont intégrés à cette nouvelle culture et l'importance des jésuites dans ce nouvel environnement. Une série de questions pourrait ainsi être posée : de quelle manière les Wendats interagissent-ils entre eux ? Comment se déroule leur quotidien dans ce nouvel environnement ? Cherchent-ils à imiter les Européens ou, au contraire, affirment-ils clairement leur identité ? L'ensemble de ces interrogations offre un prolongement à une étude sur l'acculturation dans un nouveau contexte. Cette piste féconde serait l'occasion d'approcher les processus d'intégration, forcée ou

⁴²⁰ Jean-François Lozier, *op. cit.*, p. 88.

inconsciente, des valeurs d'une société de type colonial. Cependant, pour être mené à bien, un tel projet requiert des sources autres que les lettres des jésuites. Nous pourrions nous appuyer sur les rapports officiels des administrateurs de la colonie conservés dans les fonds d'archives des gouverneurs de la Nouvelle-France. La plus grande proximité des Amérindiens avec les Européens, à partir des années 1650, a donné lieu à de nombreux témoignages. Les notes d'observateurs plus tardifs, tels le baron de Lahontan⁴²¹ et le scientifique suédois Pehr Kalm⁴²², peuvent compléter les sources évoquées précédemment. En somme, une étude reprenant un angle d'approche similaire, sur la période postérieure, pourrait compléter cette première analyse et dresser un tableau plus complet de l'acculturation des Hurons-Wendats.

⁴²¹ Baron de Lahontan, *Œuvres complètes*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1990.

⁴²² Pehr Kalm, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977.

Bibliographie

Sources

CHAMPLAIN Samuel de, *Œuvres de Champlain*, Québec, Georges-Étienne Desbarats, 1870.

KALM Pehr, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977.

LAFITAU Joseph-François, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné, 1724, t. 1 à 2.

LOM D'ARCE Louis-Armand de, *Œuvres complètes*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990.

Monumenta Novae Franciae, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1967-1996, 9 vols. (voir CAMPEAU Lucien).

Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France, Montréal, Éditions du Jour, 1972, 75 vols.

SAGARD Gabriel, *Histoire du Canada*, Paris, Librairie Tross, 1866.

SAGARD Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons*, Montréal, Hurtubise, 1976.

Ouvrages scientifiques

ABÉ Takao, *The Jesuit Mission to New France. A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Boston, Brill, 2011.

BAUDEZ Claude François, *La Douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, Paris, Riveneuve, 2012.

BEAULIEU Alain, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1986.

BIRCH Jennifer, Ronald F. WILLIAMSON, *The Mantle Site. An Archaeological History of an Ancestral Wendat Community*, New York, Altamira Press, 2012.

CAMPEAU Lucien, *La mission des Jésuites chez les Hurons : 1634-1650*, Montréal, Bellarmin, 1987.

CASTELNAU-L'ESTOILE Charlotte de *et al.* (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

CHURCHER Charles S., Walter Andrew KENYON, « The Tabor Hills Ossuaries: a Study in Iroquois Demography », *Human Biology*, vol. 32, N° 3, 1960, p. 249-273.

COTTRET Bernard, « Noms de lieux : Ignace de Loyola, Jean Calvin, John Wesley », *Études théologiques et religieuses*, t. 80, N° 3, 2005, p. 375-383.

CREAGH Ronald, « Le Sacre du jésuite ou le Huron transcendé », *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, vol. 22, N° 1, 1998, p. 73-90.

DEBORD Thierry, « La variole et le bioterrorisme. Smallpox and bioterrorism », *Médecine Générale et infectieuse*, vol. 34, N° 1, 2004, p. 6-11.

DELÂGE Denys, *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*, Montréal, Boréal, 1991.

DELÂGE Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, N° 1, 1991, p. 55-87.

DELÂGE Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, N° 1, 1991, p. 55-87.

DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003.

DESLANDRES Dominique, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 111, N° 1, 1999, p. 251-276.

DICKINSON John A., « L'historiographie du XVII^e siècle canadien depuis 1992 », *Dix-septième siècle*, vol. 252, N° 3, 2011, p. 533-541.

DUBOIS Paul-André, *De l'oreille au cœur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France 1600-1650*, Québec, Septentrion, 1997.

ÉLIADE Mircea, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970.

EZRAN Maurice, *Une colonisation douce : les missions du Paraguay. Les lendemains qui ont chanté*, Paris, L'Harmattan, 1989.

FOHLEN Claude, « Mutation de l'historiographie canadienne », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 289, N° 2, 1990, p. 111-124.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990.

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*, vol. 77, N° 1, 2011, p. 7-20.

GAMES Alison, *Witchcraft in Early North America*, Toronto, Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

GODDARD Peter A., « The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-50 », *Canadian Historical Review*, vol. 78, N°1, 1997, p. 40-62.

GOURDEAU Claire, *Les Délices de nos cœurs. Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1639-1672*, Québec, Septentrion, 1994.

GREER Allan, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2005.

GROULX Lionel, *Histoire du Canada français depuis la conquête*, Montréal, L'Action Nationale, 1950.

GRUZINSKI Serge, *La pensée primitive*, Paris, Fayard, 1999.

HAMELIN Jean (dir.), *Histoire du Québec*, Toulouse, Privat, 1976.

HAROLD Howard L., « Missionary life-world and native response: Jesuits in New France », *Studies in Religion*, vol. 13, N° 2, 1984, p. 179-192.

HAVARD Gilles et Cécile VIDAL, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2014.

HAVARD Gilles, Frédéric LAUGRAND (dir.), *Éros et Tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*, Québec, Septentrion, 2014.

HAVARD Gilles, Mickaël AUGERON (dir.), *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Paris, Indes Savantes, 2013.

HAVARD Gilles, « “Les forcer à devenir Cytoyens”. État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, vol. 64, N° 5, 2009, p. 985-1018.

HAVARD Gilles, « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 62, N°3, 2007, p. 539-573.

HAVARD Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Paris, Septentrion, 2003.

HERTZ Robert, *Sociologie religieuse et folklore*, Chicoutimi, Presses Universitaires de l'Université du Québec à Chicoutimi (Édition électronique), 2003, [http://classiques.uqac.ca/classiques/hertz_robert/socio_religieuse_folklore/socio_religieuse_.html]

HICKERSON Harold, « The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes », *American Anthropologist*, vol. 60, N° 1, 1960, p. 81-107.

HUMPHREY Caroline, Urgunge ONON, *Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

HUNT George T., *The Wars of the Iroquois*, Madison, University of Wisconsin Press, 1972.

INNIS Harold A., *The Fur Trade in Canada. An Introduction to Canadian Economic History*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

JACQUIN Philippe, *Les Indiens blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Payot, 1987.

JENNINGS Francis, *The Invasion of America. Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.

JOHANSEN Bruce E., Barbara Alice MANN (ed.), *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*, Westport, Greenwood Press, 2000.

KIDD Kenneth E., « The Excavation and Historical Identification of a Huron Ossuary », *American Antiquity*, vol. 18, N° 4, 1953, p. 359-379.

LABELLE Kathryn Magee, *Dispersed but not Destroyed: A History of the Seventeenth-century Wendat People*, Toronto, University of British Columbia Press, 2013.

LESTRINGANT Frank, *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles) (Colloque International d'Études Humanistes)*, Paris, Honoré Champion, 1998.

LEVASSEUR Gisèle, *S'allier pour survivre. Les épidémies chez les Hurons et les Iroquois entre 1634 et 1700 : une étude ethnohistorique comparative*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987.

LESSLER Justin, Nicholas G. REICH *et al.*, « Incubation Periods of Acute Respiratory Viral Infections: a Systematic Review », *The Lancet. Infectious Diseases*, vol. 9, N° 5, 2009, p. 291-300.

LI Shenwen, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001.

LOZIER Jean-François, *Flesh Reborn. The Saint-Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century*, Montréal & Kingston, London, 2018.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

MOUHOT Jean-François, « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France : une exploration de l'historiographie canadienne de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997) », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 5, N° 1, 2002, p. 123-157.

NICHOLS Roger L. (ed.), *The American Indian: Past and Present*, New York, Alfred A. Knopf, 1986.

OTTERBEIN Keith F., « Huron vs. Iroquois: A Case Study in Inter-Tribal Warfare », *Ethnohistory*, vol. 26, N° 2, 1979, p. 141-152.

POTERFIELD Amanda, « Witchcraft and the Colonization of Algonquian and Iroquois Cultures », *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, vol. 2, N° 1, 1992, p. 103-124.

SALISBURY Neal, « Religious Encounters in a Colonial Context: New England and New France in the Seventeenth Century », *American Indian Quarterly*, vol. 16, N° 4, 1992, p. 501-509.

SEEMAN Erik R., *The Huron-Wendat Feast of the Dead: Indian-European Encounters in Early North America*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011.

TOOKER Elizabeth, *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*, Washington, Government Print Official, 1967.

TRIGGER Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal, Boréal, 1990.

TRIGGER Bruce G., *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1987.

TRIGGER Bruce G., *The Huron: Farmers of the North*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969.

TRUE Micah, *Masters and Students : Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage : étude systématique des rites. De la porte et du seuil, De l'hospitalité, De l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, De la naissance, de l'enfance de la puberté, De l'initiation, de l'ordination, du couronnement, Des fiançailles et du mariage, Des funérailles, des saisons etc.*, Paris, Éditions Picard, 1981.

WEIL Françoise, « La Christianisation des Indiens de la Nouvelle- France, XVII^e-XVIII^e siècles », *Hispania Sacra*, vol. 40, N° 82, 1988, p. 747-761.

WHITE Richard, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis, 2009.

WILLIAMS Kipling D., « Ostracism », *Annual Review of Psychology*, vol. 58, N° 1, 2007, p. 425-452.

WINNYKAMEN Fayda, *Apprendre en imitant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

ZERÓN Carlos, « Mission et espace missionnaire. Les bases matérielles de la conversion », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 169, 2015, p. 307-334.

Index des illustrations

Illustrations

Figure 1 - Plan représentant Sainte-Marie-aux-Hurons	29
Figure 2 - Plan d'une mission-type chez les Guaranis	30
Figure 3 - Carte représentant la Huronie vers 1623	35
Figure 4 - Carte représentant la Huronie entre 1634 et 1650	36
Figure 5 - Relations intertribales en 1634	41
Figure 6 - Schéma des relations entre les Okis et les Hurons	57
Figure 7 – Schéma présentant la place du chant dans les pratiques rituelles huronnes	62
Figure 8 - Funérailles wendates	66
Figure 9 - Cérémonie de la Fête des Morts	70
Figure 10 - Calendrier des pratiques huronnes selon les fêtes catholiques	80
Figure 11 – Représentation d'un ritual-type chez les Hurons	100
Figure 12 - Représentation schématique du Middle Ground	102
Figure 13 - Raids iroquois en Huronie entre 1647 et 1649.....	176

Tableaux

Tableau 1- Les différences religieuses entre Hurons et jésuites du point de vue des missionnaires.....	76
Tableau 2 - La christianisation en Huronie	122