

La religion dans l'alliance franco-amérindienne

Denys Delâge

Volume 15, Number 1, 1991

La rencontre des deux mondes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015158ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015158ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Delâge, D. (1991). La religion dans l'alliance franco-amérindienne.
Anthropologie et Sociétés, 15(1), 55–87. <https://doi.org/10.7202/015158ar>

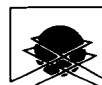
Article abstract

Religion in the French-Indian Alliance

The religious question played an important role in the meeting between the two worlds. In Northeastern America in the 17th and 18th centuries, missionaries, shamans, and believers were confronted and mutually influenced by the conquest, organized alliances and devastating epidemics. In recreating the total social context, we avoid a history that for too long focused uniquely on missionaries and, therewith, reveal the full character of all the actors in this historical drama.

LA RELIGION DANS L'ALLIANCE FRANCO-AMÉRINDIENNE

Denys Delâge*



Aux XVII^e et XVIII^e siècles, en Amérique du Nord, les rapports entre nations autochtones et Français se sont inscrits dans le cadre d'alliances qui prescrivait les droits et les obligations des partenaires. En s'alliant avec les Français, les Amérindiens concevaient qu'il en irait des connaissances religieuses comme des autres domaines touchés par l'alliance (économique, militaire, etc.) : chacun échangerait et s'initierait à la tradition de l'allié. N'était-il pas de l'intérêt de tous de mieux connaître ces êtres surnaturels toujours entourés de tant de mystère ? Pourquoi ne pas profiter de l'expérience des autres peuples dans la communication avec l'au-delà pour ainsi s'en rapprocher et en tirer une assistance plus certaine ? Voilà pourquoi les Amérindiens reçurent les missionnaires dans leurs villages comme de puissants chamanes (JR, vol. 12 : 8), de qui ils apprendraient beaucoup, certes, mais à qui ils enseigneraient tout autant. Telle n'était toutefois pas la position du partenaire européen, qui se considérait le seul détenteur du pouvoir spirituel. Les Français avaient en effet la conviction qu'au plan spirituel, dans l'alliance, ils étaient les seuls donateurs et qu'en corollaire, les Amérindiens ne pouvaient que recevoir. C'est dans cette logique qu'ils se fixèrent pour objectif primordial d'implanter solidement la religion catholique chez leurs alliés, chez qui ils postèrent de nombreux missionnaires (C¹A-5 f^o308-309). De leur côté, les Amérindiens reçurent les « révérends Pères » comme des « capitaines et des hommes considérables » qui seraient à la fois des ambassadeurs des Français et des otages pour garantir la sécurité des Amérindiens lorsqu'ils se rendaient dans la colonie française (Leclerc 1691, vol. 1 : 552).

L'absence de consensus relevait de la conception différente que l'une et l'autre civilisation avaient de la religion. Pour comprendre l'histoire religieuse de cette époque, il importe de cerner les points de convergence et de divergence entre les systèmes religieux des Amérindiens et des catholiques.

Tout comme le panthéon des Amérindiens, celui des catholiques était peuplé d'esprits (anges, démons, saints, proches décédés, etc.), mais globalement, la place occupée par les esprits y était moindre. Les catholiques ne considéraient pas que les phénomènes naturels, les plantes et les animaux étaient habités par un esprit. Certes on concevait que Dieu ou les saints pouvaient faire pleuvoir, arrêter la grêle.

* Je remercie de leurs commentaires Alain Beaulieu, Paul-André Dubois, Fernand Dumont, Andrée Fortin, Nicole Gagnon, Jean-Jacques Simard et Marie Taillon.

faire périr les ennemis, mais sur terre, on n'accordait d'esprit qu'aux humains puisqu'ils étaient corps et âme. Dépourvus d'âme ou d'esprit, les différentes espèces de la vie animale ou végétale et les objets inanimés ne relevaient donc pas, dans la conception chrétienne, du monde spirituel.

Dans la tradition religieuse des Amérindiens du nord de l'Amérique, le monde divin se confondait avec le cosmos. Derrière la réalité telle que les humains la percevaient agissaient des forces spirituelles. Il appartenait aux humains, et tous le pouvaient, d'en reconnaître les signes derrière les apparences afin de pouvoir agir sur elles. Dans les religions chrétiennes, les dieux n'intervenaient pas dans toutes les affaires du monde et ne se manifestaient pas non plus comme cause derrière tous les événements singuliers. Les dieux avaient donc quitté, au moins partiellement, le monde sensible des phénomènes. Désormais le monde divin ne se confondait plus tout à fait avec le cosmos. Un Dieu régnait au-dessus du monde tout en garantissant le maintien, l'ordre, la justice (Freitag 1989 : 56-78).

De ce point de vue, tandis que chez les Amérindiens la religion participait à tous les domaines de la vie puisque le rapport à la réalité en était également un au plan spirituel, chez les Européens, elle occupait une place davantage circonscrite puisqu'un univers profane se juxtaposait à l'univers religieux. Chacune des civilisations mettait de l'avant son récit de la genèse, son ou ses dieux, ses héros originels. Ces mythes fondateurs révélaient des conceptions du monde fort différentes : conception du temps, origine du bien et du mal, hiérarchie des êtres. Pour les Amérindiens, aucune division n'existait entre l'univers humain et matériel et celui des dieux ou des esprits. Les dieux ou les héros d'origine qui les avaient engendrés continuaient d'accompagner les humains. Dans la conception amérindienne, le bien et le mal sont inhérents à l'existence. Les forces surnaturelles peuvent engendrer l'un ou l'autre et ces catégories ne correspondent pas non plus aux catégories judéo-chrétiennes, puisque le bien est associé à la facilité tandis que le mal l'est à la difficulté. Ce qui importe aux Amérindiens dans l'univers spirituel, c'est l'existence d'une multitude d'être surnaturels plutôt que leur hiérarchisation.

Bien que cela soit contesté, la plupart des auteurs soutiennent l'existence d'une croyance proprement autochtone à un Être suprême. Qu'en est-il donc du concept du Maître de la Vie si souvent invoqué par les Amérindiens ? Cette figure, absente des premières relations des missionnaires, résulte probablement d'une influence chrétienne, bien qu'il ne soit pas impossible que les Amérindiens aient considéré que, de même que chaque espèce d'êtres relevait d'un esprit, l'ensemble de ces esprits relevait à son tour d'un maître des esprits. Au-delà de ce débat, retenons que les religions amérindiennes n'insistent ni sur la hiérarchie entre esprits, humains, animaux et autres êtres ni non plus sur la hiérarchie entre les esprits. S'il y avait croyance en une divinité centrale, celle-ci n'était ni associée à la création, ni à l'ordonnement de l'univers, ni à l'histoire humaine. L'important était donc l'univers des esprits pris dans son ensemble. Retenons également au passage que ce débat comporte souvent le postulat évolutionniste implicite que le monothéisme constituerait une forme de religion supérieure au polythéisme. Si cette perspective est contestable, il faut néanmoins souligner les implications de ces deux conceptions religieuses (Charlevoix 1744, vol. 1 : 346-347, 395 ; vol. 3 : 343-

344 : Lahontan 1990 : 653-668 ; Feest 1986 : 6-10 ; Radin 1975 : 219-247 ; Cooper 1934 : 1-78).

Aux yeux des Amérindiens il était indispensable de conclure une alliance avec les êtres surnaturels pour obtenir leur aide et leur appui et se protéger des malheurs. C'était la règle de l'échange, plus spécifiquement celle du don et du contre-don, qui structurait le rapport avec le surnaturel. Le respect des totems pour la force spirituelle qu'ils comportaient, le respect des tabous en signe de soumission aux règles et aux exigences des esprits, les festins, les jeûnes, l'offrande de tabac matérialisaient la relation que les humains entendaient maintenir avec leurs dieux et plaçaient également ceux-ci en une position débitrice à l'égard des humains. En effet, si les humains s'étaient adressés aux esprits de manière appropriée, signifiant ainsi à la fois leur générosité et la connaissance spécifique qu'ils avaient d'eux — lorsqu'on connaît bien quelqu'un, on sait comment s'adresser à lui —, alors c'était à leur tour de manifester leur générosité (Charlevoix 1744, vol. 3 : 347). Cette manière de voir conduisait les Amérindiens à penser qu'ils pouvaient acquérir la force et la dignité nécessaires pour contraindre les esprits à les aider. De ce point de vue, la magie, c'est-à-dire la manipulation des dieux, constituait un trait central de leur religion, tandis que le culte, c'est-à-dire la vénération des dieux, formait un aspect secondaire.

La pensée judéo-chrétienne établissait un commencement avec la création, œuvre d'un Dieu unique. Depuis la révolte de Satan, les esprits étaient soit totalement bons, soit totalement méchants. Dieu avait ensuite créé l'homme pour qu'il règne sur la terre, les animaux et les plantes. Le péché du premier couple avait entraîné sa déchéance mais, dans son infinie bonté, Dieu avait donné son fils pour racheter l'humanité. Il appartenait aux humains de suivre l'exemple de leur Sauveur pour gagner leur salut ; sinon ils iraient en enfer après le jugement dernier. Partant d'un début pour évoluer vers une fin, la représentation du temps était donc linéaire plutôt que circulaire.

Dans la logique de l'échange, la conception chrétienne plaçait les humains en position éternellement débitrice. Déchue, l'humanité devait son salut à la magnanimité de Dieu. Jamais ne pourrait-elle rendre au monde surnaturel l'équivalent de ce qu'elle avait reçu. Jamais donc ne pourrait-elle placer Dieu, qu'il était inconcevable de manipuler, en position débitrice. Le Dieu chrétien régnait sur l'univers plus qu'il n'y intervenait et c'était du devoir des humains de réaliser son règne. En le vénérant, en étant fidèle à sa parole et en respectant ses tabous, on n'obtenait pas la garantie de son intervention dans l'immédiat. C'est une vie éternelle que l'on recherchait, c'est-à-dire celle de l'au-delà. Contrairement aux religions amérindiennes centrées sur le présent, la religion chrétienne l'était plutôt sur l'avenir, puisque tournée vers la vie après la mort (Charlevoix 1744, vol. 3 : 353). Serviteur de Dieu plutôt que servi par les dieux, le peuple des fidèles devait se soumettre à son Dieu afin qu'advienne son règne.

Cela ne signifie pas que la magie n'avait pas de place dans l'univers chrétien. Si l'on ne pouvait pas contraindre Dieu, on pouvait faire pression sur les saints ou les anges. Aussi les invoquait-on et les plaçait-on en position débitrice par des prières, des offrandes, des sacrifices pour obtenir la guérison, l'arrêt d'un incendie, la survie à un naufrage, ou la défaite de ses ennemis. Le pouvoir des saints et des

anges se limitait à l'intercession auprès de Dieu, mais celui-ci savait écouter ses proches, particulièrement sainte Anne, la sainte Vierge et saint Joseph, à qui il devait d'avoir élevé son fils.

La magie se trouvait donc au fondement des deux univers religieux, Français et Amérindiens recherchant l'alliance et l'appui des forces surnaturelles. Aux amulettes des Amérindiens correspondaient les scapulaires et les médailles des catholiques, les tatouages de figures totémiques rappelaient ceux de croix et de saints, et les fumées du tabac et de l'encens montaient toutes deux au ciel. La religion des uns et des autres marquait les grands événements de la vie comme les temps forts du cycle annuel.

Si des Amérindiens comme des Européens pouvaient communiquer avec l'au-delà et avoir des visions (de l'oiseau du tonnerre, de la Vierge), dans l'ensemble toutefois, chez les premiers, la communication s'établissait directement avec l'au-delà tandis que chez les seconds, le clergé s'imposait comme indispensable intermédiaire. Certes chacun pouvait prier, mais la commémoration par la messe du sacrifice du Sauveur, l'administration de la plupart des sacrements, dont celui de la rémission des péchés, étaient réservés aux prêtres. Les Amérindiens reconnaissaient à certains d'entre eux une force spirituelle plus grande : ces hommes, ces femmes, étaient des chamanes, appelés parfois également guérisseurs (*medicine men*). Ils agissaient généralement seuls, mais se regroupaient parfois en confréries d'initiés comme les Gardiens de la Foi chez les Iroquois ou les guérisseurs Mide de la société curative du Midewiwin chez les Ojibwés. Grâce à leur pouvoir spirituel supérieur, ces chamanes savaient gagner l'appui des esprits et les mettre au service des humains. Il en allait certes de même du prêtre, à qui l'on reconnaissait la capacité de guérir l'âme, et parfois le corps grâce à l'administration des sacrements. Toutefois, les fonctions du chamane et du prêtre se distinguaient nettement sur des points fondamentaux.

Contrairement au chamane, dont la réputation reposait sur le succès des invocations et dont les fonctions religieuses se doublaient toujours des fonctions productives de la vie courante, le prêtre exerçait son ministère à temps plein, de façon permanente, et ses interventions visaient moins à guérir, ou à obtenir l'intercession immédiate des puissances surnaturelles dans la vie, qu'à vénérer et à faire vénérer Dieu. Il ne tenait pas son pouvoir du consensus comme le chamane, mais d'une institution ecclésiale, qui lui déléguaient le monopole exclusif de l'accès au surnaturel pour certains rituels. Enfin, contrairement aux croyances du chamane qui n'excluaient pas celles des autres, celles du prêtre, qui relevaient largement du dogme, devaient s'imposer à l'exclusion des autres.

Dans la tradition amérindienne de l'Amérique du Nord-Est (il en allait autrement dans le sud-est des États-Unis actuels où existaient des clergés et des temples), l'interprétation des mythes d'origine appartenait aux anciens. Aucun membre de la communauté, qu'il soit ancien, chef ou chamane, ne pouvait prétendre à une transcendance inaccessible au reste de la société et ensuite légitimer sa prétention à être obéi de manière inconditionnelle (Freitag 1989 : 57). Si le chamane souhaitait échanger ses croyances avec le prêtre, ce dernier ne cherchait qu'à amener son vis-à-vis à abjurer les croyances tenues de ses ancêtres et gagner sa conversion au christianisme.

La fonction du prêtre s'accompagnait donc de celle du missionnaire puisqu'il fallait rassembler toutes les nations sous le « joug de la foi ». Tout en conduisant à la lutte contre les religions des autres nations, cela comportait par contre l'idée d'une commune humanité par-delà les différents régionalismes.

Les missionnaires deviennent des chamanes

Au XVII^e siècle, un peu plus d'une centaine de missionnaires catholiques sont allés vivre parmi les Amérindiens alliés aux Français : le mouvement s'est ralenti au XVIII^e siècle avec un déclin relatif des missions. On retrouvait au moins un missionnaire chez presque chacune des nations alliées. Il n'y a qu'en Huronie que les missionnaires se regroupèrent en plus grand nombre à partir de 1639 : une dizaine de jésuites y prêchaient à partir de leur résidence de Sainte-Marie-aux-Hurons. En période de paix, tout au plus quatre ou cinq missionnaires résidaient chez les Iroquois. Jésuites (robes noires), récollets (robes grises), sulpiciens (collets blancs), en Acadie, sur les rives des Grands Lacs ou sur celles du Mississipi, ces missionnaires ne furent jamais plus que quelques-uns au milieu de centaines ou de milliers d'Amérindiens (Charlevoix 1744, vol. 3 : 314). Il leur fallut donc s'intégrer aux premières nations et s'y comporter d'une manière qui les rende dignes d'être écoutés. Ils surent être à la hauteur de ce défi. Ils apprirent d'abord une ou plusieurs langues amérindiennes, et réussirent souvent à acquérir l'art oratoire indispensable à la prise publique de la parole. Ils s'adaptèrent aux modes de vie et manifestèrent généralement une intégrité morale exemplaire doublée d'une grande générosité. Certes, ils se conformaient ainsi aux dures exigences de leur vocation, mais ils se pliaient également à celles de leurs hôtes. Les missionnaires se devaient d'être dignes du nom amérindien qu'on leur attribuait. *Echon* (arbre à médecine) pour le père Brébeuf chez les Hurons, *Ondessonk* (oiseau de proie) pour le père Jogues chez les Iroquois, *Hateriate* (homme brave et magnanime) pour le père Nau au Sault-Saint-Louis (Kanahwake) (Axtell 1985 : 84). Un comportement exemplaire répondait également aux attentes des Amérindiens chez qui la reconnaissance d'un pouvoir spirituel dépendait de la générosité, de l'abnégation, des privations. À cet égard, les jeûnes, le port du silice et surtout la chasteté, comme le courage et la détermination des missionnaires face aux dangers, impressionnaient les Amérindiens (Charlevoix 1744, vol. 1 : 187, vol. 3 : 339; Axtell 1985 : 86; Dickason 1979 : 68).

Leur rôle fut donc largement celui que leur assignaient les Amérindiens : ils étaient des chamanes de la puissance surnaturelle desquels on voulait bénéficier. Les Amérindiens demandèrent aux missionnaires de baptiser les mourants afin de les guérir. Ils offrirent du tabac au missionnaire ou au crucifix, apprirent le signe de la croix afin que le manitou des chrétiens leur procure d'abondantes récoltes, de bonnes pêches et chasses ou encore la protection pour franchir des rapides. Ils n'invoquaient pas le Dieu nouveau pour se soumettre à sa volonté et gagner leur salut comme le souhaitaient les missionnaires. Ils cherchaient plutôt à s'approprier la puissance de ces esprits supplémentaires qu'étaient à leurs yeux le Dieu et les saints catholiques (Peregrine 1988a : 4). Ils testaient et expérimentaient l'efficacité des Manitous connus outre-Atlantique. Se révélaient-ils efficaces qu'on poursuivait

la pratique des rituels nouvellement appris. S'avéraient-ils inefficaces ou nuisibles que l'on y renonçait aussitôt (JR, vol. 50 : 281 ; vol. 54 : 203-223 ; vol. 56 : 145-147 ; vol. 57 : 265-267 ; vol. 58 : 51, 65-67 ; Charlevoix 1744, vol. 1 : 134, 135, 244, 245, 448 ; vol. 3 : 389 ; RJ, vol. 6, 1670 : 99 ; La Potherie 1722, vol. 2 : 11, 12 ; Axtell 1985 : 111).

Croyant que les Amérindiens du Nord-Est n'avaient pas de religion puisqu'ils ne possédaient pas de clergé à temps plein et d'édifices religieux permanents, les missionnaires s'attendaient à ce qu'ils adhèrent quasi spontanément au catholicisme. Voilà qui relevait de l'ignorance et de la présomption. La réalité se présenta tout autrement : à travers leur volonté d'adaptation et leur détermination à susciter l'intérêt d'un auditoire, ce sont plutôt les missionnaires qui durent se rapprocher culturellement de leurs hôtes ; comment d'ailleurs pouvait-il en être autrement ? En un premier temps, les Amérindiens ne se convertirent pas. Jusqu'à un certain point c'est plutôt le contraire qui se produisit. En effet, ce sont les missionnaires qui devinrent, dans une certaine mesure, des chamanes. Non seulement était-ce la place qui leur était socialement réservée, mais encore les missionnaires se convainquirent-ils eux-mêmes qu'ils étaient les meilleurs chamanes et que leur « manitou » était le plus puissant. Comment auraient-ils pu convaincre les Amérindiens de renoncer à leurs propres croyances pour accepter celles du catholicisme sinon en cherchant à faire montre d'une plus grande puissance spirituelle, c'est-à-dire d'une plus grande capacité à manipuler les forces surnaturelles. Appartenant à une tradition religieuse qui faisait passer la vénération de Dieu et la réalisation de son règne avant la prière pour obtenir son intervention dans les affaires du monde, les missionnaires durent s'adapter à leur public en valorisant ce qui constituait un aspect secondaire de leur religion, la manipulation des forces surnaturelles. À cet égard, en mettant l'accent sur le caractère magique plutôt que cultuel de leur religion, les missionnaires se faisaient chamanes plutôt que prêtres. Ils croyaient en l'existence des esprits auxquels s'adressaient les Amérindiens et leurs chamanes ; au-delà de toutes les formes, ils y voyaient la personnification d'un esprit du mal très réel : *Satan* (Charlevoix 1744, vol. 3 : 291, 360 ; Désy 1988 : 124, 140). N'était-ce pas ce Prince qui s'adressait aux Amérindiens dans leurs rêves et agitait leurs tentes tremblantes afin de les enchaîner dans son royaume des ténèbres ? Une Amérindienne s'inquiétait-elle d'entendre un esprit rôder la nuit ? Le missionnaire sortait et ordonnait à Satan de se retirer tandis que les Amérindiens jetaient du tabac au feu. Qui, au juste, avait alors repoussé le mauvais manitou ? La chasse à l'original était-elle mauvaise ? Le missionnaire dénonçait l'inefficacité de la musique et des chants incantatoires du chamane et suspendait à la tente une image pieuse, un crucifix (RJ, vol. 1, 1634 : 61-62, 64-65, 74, 78 ; JR, vol. 8 : 34). Il en allait de même avec les pères Louis André et Claude Allouez, que leur mission à la baie des Puants (Green Bay) plaçait, à leur dire, au centre de plus de dix nations et de quinze mille âmes. Lorsqu'ils croyaient avoir déclassé le chamane par l'efficacité plus grande de leurs prières à attirer les esturgeons dans les filets ou qu'ils attribuaient la déroute d'un ennemi au fait que les jeunes guerriers outagamis avaient fait le signe de la croix avant de livrer combat à l'ennemi, les missionnaires y voyaient un premier signe du recul de « l'empire du démon » et la première étape vers la conversion. Mais ils se leurraient. Non seulement chacune de leurs paroles et chacun de leurs gestes étaient-ils reçus et interprétés par les Amérindiens dans la

logique du chamanisme, mais encore ils agissaient à la manière des chamanes (RJ, vol. 6, 1672 : 36-42 ; Grant 1984 : 53).

Certes ils ne se comportaient pas *exactement* comme des chamanes. Telle quelle, l'affirmation serait exagérée. Ayant étudié la théologie catholique pendant des années, ces missionnaires n'allaient pas renoncer à toute leur formation en empruntant aux Amérindiens leurs conceptions du surnaturel. Par contre, ils ne pouvaient pas non plus transmettre la leur telle qu'ils l'avaient apprise puisqu'ils ne trouvaient pas récepteurs à leurs messages. Il leur fallut proposer à leurs hôtes les formes et les contenus du catholicisme les plus facilement compatibles avec les traditions religieuses d'Amérique du Nord-Est, tout en expliquant les différences. Les missionnaires misèrent donc sur les aspects de leur religion qui relevaient principalement de l'univers de la magie, mais ils ne pouvaient sur ce terrain aller aussi loin que les Amérindiens. Aussi, tout en jouant au chamane, rappelaient-ils constamment qu'on ne devait pas passer de marché avec Dieu ni chercher à le contraindre, que l'essentiel était la santé, non pas du corps, mais de l'âme. Le dialogue du père LeJeune et d'un chamane montagnais qui vient de perdre sa femme et qui est à son tour malade illustre bien les enjeux. Le missionnaire lance un défi : joue du tambour pendant dix soirs, si tu ne guéris pas, je me retirerai trois jours dans une petite cabane pour prier. Seul le Dieu que j'adore peut t'accorder la guérison du corps et de l'âme. Si tu guéris, renonce à la magie et reconnais mon Dieu. Le chamane rétorque : que ton Dieu me guérisse d'abord, je croirai en lui ensuite. Mais le missionnaire ne peut accepter ce pacte, on ne joue pas donnant-donnant avec Dieu, explique-t-il. Même un prêtre ne dispose pas en propre du pouvoir de guérir. Aussi incite-t-il le chamane à se confier au seul Dieu tout-puissant et à s'estimer comblé d'obtenir la guérison de son âme même s'il n'obtient pas celle de son corps. Ne me parle pas de l'âme que je ne vois pas, réplique le chamane, c'est de la santé de mon corps que je me soucie (RJ, vol. 1, 1634 : 71-72).

Aux yeux des premiers habitants, la prétention des missionnaires au monopole de la puissance « magique » était insensée. Cela constituait même une grave atteinte aux règles de la politesse. Témoins, cette réaction montagnaise au refus du père LeJeune d'accepter qu'un malade puisse faire appel à la fois aux prières catholiques et à celles du chamane. « Tu n'as point d'esprit, lui reproche-t-on, tu fais ce que tu peux pour guérir ce malade, tu n'en saurais venir à bout, le [chamane] te veut aider et tu t'en fâches. Ce n'est pas trop de deux personnes pour guérir une si grande maladie. Fais de ton côté, lui du sien, voilà comment il se faut accorder » (JR, vol. 9 : 52 ; Beaulieu 1988 : 100-101).

Non seulement les missionnaires cherchaient-ils à exclure les chamanes, mais ils s'attaquaient également aux représentations religieuses des Amérindiens en détruisant souvent, par exemple, les sculptures et les peintures qu'ils associaient à des idoles (Charlevoix 1744, vol. 1 : 447). Bien que réprouvées, ces pratiques sacrilèges, curieusement, ne manquaient probablement pas d'impressionner les Amérindiens, cette audace à transgresser des tabous ancestraux cachant sans doute une exceptionnelle force spirituelle.

Qu'ils cherchent à s'adapter ou à s'opposer, les missionnaires sont perçus socialement comme des chamanes, ce qui affecte leur pratique religieuse. Aux Amérindiens qui offrent la fumée du tabac au crucifix, ils distribuent des médailles

de bronze de la Vierge et de l'Enfant. Un Amérindien demande-t-il à être baptisé, convaincu qu'une telle médaille lui confère l'invulnérabilité, les missionnaires remercient alors la Vierge de la grâce de cette conversion comme de celle de la survie temporelle (Charlevoix 1744, vol. 3 : 387; Axtell 1985 : 113; Peregrine 1988a : 9; JR, vol. 55 : 223).

Les missionnaires commencent donc par baptiser ceux qui accordent au panthéon catholique une puissance supérieure à celle du panthéon amérindien. La conversion en 1642 d'un capitaine (*sachem*) huron du nom chrétien d'Eustache illustre ce processus de décision :

J'ai souvent couru de grands risques, et en plusieurs rencontres j'ai eu le bonheur d'échapper, lorsque tous ceux qui m'accompagnaient périssaient à mes côtés. Je me disais alors à moi-même, il faut que quelque puissant Génie prenne un soin tout particulier de mes jours, et je n'ai jamais pu me tirer de l'esprit que ce Génie ne fut infiniment supérieur à ceux qui sont honorés parmi nous. Je n'ai pu m'empêcher aussi de regarder comme des sottises tout ce qu'on nous débite au sujet des songes, et à peine ai-je entendu parler de Jésus, que j'ai senti comme une assurance qu'il était le protecteur à qui j'avais été si souvent redevable de la liberté et de la vie [...] Depuis longtemps je m'adresse à [Jésus] [...] tous les matins, je lui attribue tous mes succès et je vous demande en son nom le baptême afin qu'il ait pitié de moi après ma mort.

Charlevoix 1744, vol. 1 : 230

Comme on le fit pour Eustache, le père Allouez qui prêchait parmi plus de cent mille Amérindiens en baptisa environ dix mille (Peregrine 1988a : 2). Au-delà des intentions des missionnaires, ces baptêmes pouvaient aussi bien passer pour des rituels chamaniques d'alliance avec les nouveaux esprits. Ils ne représentaient pas nécessairement une rupture d'avec l'univers religieux amérindien. De même, le respect des jours de jeûne du calendrier catholique ne répondait pas chez les nouveaux convertis à un rituel d'expiation des péchés et de mortification de la chair mais plutôt à une quête de visions. Constamment confrontée à la réinterprétation amérindienne de leurs enseignements et de leurs pratiques, les missionnaires furent réduits à se satisfaire de l'adoption des formes extérieures du culte catholique par leurs pupilles, quitte à reporter sur Dieu la tâche d'apprendre leur conversion (JR, vol. 58 : 57; vol. 5 : 223; vol. 59 : 231; Peregrine 1988a : 5-6).

En un premier temps, la réaction amérindienne à l'arrivée de religieux et de religieuses cherchant à les convertir fut la curiosité et l'intérêt, mais rarement la conversion à l'univers spirituel proposé. Les Amérindiens se sont comportés avec les missionnaires comme ils le faisaient avec quiconque manifestait des aptitudes particulières pour entrer en communication avec le monde des esprits. Ils les reçurent comme les chamanes des Européens et les traitèrent avec le respect et la crainte qui caractérisaient leurs rapports avec leurs propres magiciens. Comme ils l'auraient fait avec n'importe quelle autre nation nouvellement alliée, les Amérindiens désiraient au plus haut point partager les savoirs religieux. L'alliance entre peuples ne comportait-elle pas l'échange de connaissances religieuses autant que techniques ou géographiques ? N'exigeaient-elles pas le support mutuel pour affronter la réalité tant matérielle que sociale ou spirituelle ? Les Amérindiens concevaient donc que leurs chamanes auraient certes beaucoup à apprendre de

leurs collègues européens en robes noires, mais qu'en corollaire ceux-ci adopteraient la même attitude. La désillusion ne tarda pas. Dès le départ, les rapports entre chamanes et missionnaires furent tendus. Les missionnaires voulaient enseigner, non pas apprendre, sauf pour améliorer leurs méthodes de conquête morale. Tout en constatant la prétention des missionnaires au monopole du discours et du pouvoir religieux, les Amérindiens ne le reconnurent pas pour autant.

De leur côté, les missionnaires durent s'adapter à l'environnement social de leur exercice. Tout en tenant compte des dogmes sur lesquels ils ne pouvaient pas céder, ils devaient proposer un discours qui soit socialement recevable. De la même manière qu'en Chine ils avaient renoncé à parler de la mort en croix de leur Sauveur, pour ne pas effrayer les mandarins qui trouvaient inconcevable d'adorer un Dieu supplicié comme le dernier des esclaves, en insistant plutôt sur le rôle d'un Dieu central, en Amérique, ils durent s'adapter à la civilisation amérindienne. C'est principalement à la représentation du rapport des humains au surnaturel qu'il leur fallut s'ajuster. De par leur volonté de contraindre les dieux pour obtenir aide et protection, de par également la proximité symbolique des hommes et des esprits, les religions amérindiennes relevaient plutôt de l'univers de la magie tandis que les religions chrétiennes, de par l'importance accordée à la vénération d'un Dieu créateur et juge, de par également l'indignité dans laquelle elles plaçaient l'humanité face à l'infiniment bon, relevaient davantage de l'univers du culte. Certes les deux traditions religieuses relevaient à la fois de la magie et du culte, mais le poids relatif des deux modes de rapport au surnaturel n'y était pas le même. Pour que leur message ait quelque chance d'être reçu dans l'univers culturel amérindien, les missionnaires durent valoriser les aspects du catholicisme qui relevaient de la magie (culte des saints, prières d'intercession, propriétés curatives des sacrements, médailles etc.), tout en insistant moins, certes sans y renoncer, sur l'aspect cultuel. Notons que, même à cet égard, les missionnaires acceptèrent de garder une certaine marge de tolérance concernant les dogmes. Bien que d'un côté ils aient fait certifier à Rome la conformité aux dogmes de leur traduction en langue huronne du signe de la croix, ils acceptaient couramment la désignation de Dieu par Maître de la vie, même si cette manière amérindienne de désigner l'Être Suprême référait moins à la « Sainte Trinité » qu'à l'esprit suprême qui règne sur tous les esprits. En voulant convertir les Amérindiens, les missionnaires étaient donc forcés d'entrer dans la culture religieuse amérindienne et de s'y assimiler, au moins partiellement. À cet égard, les Amérindiens imposaient aux missionnaires leur conception du surnaturel. En un premier temps il est certain que les missionnaires se sont davantage convertis à l'univers religieux amérindien que les Amérindiens ne se sont christianisés. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement. Un énorme bouleversement social allait toutefois changer complètement le contexte de l'action missionnaire. Il s'agit essentiellement de ces terribles catastrophes que furent les épidémies.

Épidémies et religion

Puisque « Dieu se sert de tout pour le salut des élus » (Charlevoix 1744, vol. 3 : 310), il allait de soi que les missionnaires ne ménagent aucun effort et tirent partie de tout ce qui était à leur disposition pour mener avec succès leur œuvre

d'évangélisation. Dans la mesure où l'alliance franco-amérindienne reposait, au point de vue économique, sur la traite des fourrures, les missionnaires cherchèrent à se rapprocher des nations et de leurs chefs qui occupaient une position privilégiée dans ce commerce. Ils fixèrent leurs missions dans tous les lieux importants de traite (Leclerc 1691, vol. 1 : 550), cherchant à « convertir le trafic de la terre en celui du ciel » (JR, vol. 8 : 227 ; Beaulieu 1990 : 46). Mais la stratégie de conversion « commerciale » ne donna que de bien éphémères victoires. Celle de la création de couvents et de collèges destinés aux enfants autochtones pour lesquels on escomptait que l'éducation chrétienne allait servir de levain dans leurs nations d'origine n'eut guère plus de succès. Il n'en alla pas autrement de la première « réduction » de Sillery dont l'hôpital et les champs labourés par des ouvriers ne transformèrent pas les Montagnais en paysans français et catholiques. Le changement vint avec les épidémies.

Apparues au XVI^e siècle avec la présence de pêcheurs et de baleiniers dans le Golfe, des épidémies fauchèrent la population amérindienne, particulièrement à partir de 1634, et par vagues successives, toutes aussi meurtrières les unes que les autres. Retenons pour notre propos deux aspects centraux de ces épidémies. Le premier est qu'elles entraînèrent une chute drastique, bien que difficile à chiffrer, de la population amérindienne. D'une manière générale, dans le siècle et demi qui suit le contact avec les Européens, la population amérindienne a décliné généralement de 95 %, c'est-à-dire une décroissance de l'ordre de vingt pour un. Le témoignage du père Vimont nous livre des indices du terrible dépeuplement entre 1636 et 1644 :

[...] là où l'on voyait il y a huit ans [en 1636] quatre vingt et cent cabanes, à peine en voit-on maintenant cinq ou six, et tel capitaine qui commandait pour lors à huit cent guerriers n'en compte plus à présent que trente ou quarante ; et au lieu des flottes de trois ou quatre cent canots, nous n'en voyons plus que vingt à trente.

JR, vol. 25 : 108

Non seulement le choc microbien fut-il terrible, mais en plus, la maladie frappa très inégalement Amérindiens et Européens. L'effet différentiel fut en conséquence énorme. Les Amérindiens mouraient en grand nombre des nouvelles maladies introduites involontairement sur leur continent par les Européens, tandis que ces derniers, plus résistants parce que leurs populations y avaient été exposées depuis des siècles ou des millénaires, étaient toujours affectés moins durement et, en conséquence, mouraient en moins grand nombre. Qui plus est, la plus récurrente de ces maladies, la variole, outre qu'elle était probablement la plus mortelle, laissait ses victimes survivantes défigurées et souvent aveugles.

Pourquoi la mort était-elle soudainement à ce point cruelle et surtout pourquoi s'acharnait-elle sur les nations de l'Amérique ? Les Amérindiens associèrent les épidémies à la venue des Européens (JR, vol. 11 : 192), qui reconnurent pour leur part le caractère fondé de cette association (RJ, vol. 3, 1643 : 73). Mais surtout, pourquoi les Européens, arrivés avec ces vagues de « mortalités si universelles », en étaient-ils épargnés ? On questionnait également la présence des missionnaires. Sans qu'ils y soient personnellement pour quelque chose, missionnaires et épidémies s'accompagnaient. Les Amérindiens remarquaient qu'au début des contacts, les Européens mouraient souvent. (Nous savons maintenant pourquoi : ils

manquaient de nourriture fraîche et, ne sachant pas comment s'alimenter durant l'hiver, ils mouraient du scorbut par carence de vitamine C). À partir des années 1630 environ, les Européens avaient appris des Amérindiens comment trouver de quoi vaincre la saison froide au pays même, de sorte que la plupart s'en tiraient. Mais c'est durant cette même période que les missionnaires vinrent en plus grand nombre et que frappèrent, surtout à partir de 1634, les terribles épidémies qui décimaient les Amérindiens. Plusieurs associeront donc les épidémies aux missionnaires : ou bien les robes noires lançaient leurs forces occultes contre les Amérindiens, ou bien ils s'en servaient plutôt pour protéger leurs propres congénères en abandonnant les natifs du pays aux calamités du mauvais sort.

En réalité, les missionnaires n'étaient pour rien dans les épidémies, sauf pour en être, comme bien d'autres Européens, les vecteurs. Personne évidemment ne disposait à cette époque de la connaissance scientifique de l'origine et des mécanismes de circulation des épidémies. Aussi les Amérindiens comme les Européens cherchèrent-ils dans l'ordre surnaturel des explications à l'horrible sélectivité de la mort. La discussion suivante entre deux Montagnais et un missionnaire en témoigne :

[Avant] que les robes noires vinssent et ce pays-ci, les Français mourraient fort souvent, depuis qu'ils [les robes noires] sont arrivés, ils [les Français] ne meurent plus et nous [les Montagnais] au contraire nous mourons, il faut qu'ils [les robes noires] sachent quelque chose qui conserve leur nation. Un autre tira de là une bonne conclusion : « si depuis qu'ils [les robes noires] sont avec les Français, les Français ne meurent plus, il est croyable que s'ils avaient nos enfants, ils les empêcheraient aussi de mourir car nous voyons qu'ils aiment la jeunesse », bref l'un d'eux prit la résolution de nous emmener deux de ses garçons.

JR, vol. 12 : 166

Vont donc se rapprocher du christianisme les Amérindiens qui croient que les missionnaires ont le pouvoir spirituel de mieux protéger leurs fidèles de la maladie et que leur Dieu est, soit un manitou plus puissant que les leurs, soit un manitou qui sait mieux comment combattre ces nouvelles puissances de la mort parce que tout comme lui, elles originent d'Europe. Vont s'éloigner du christianisme et de ses représentants les Amérindiens qui croient que les missionnaires ou encore leur Dieu se sont engagés dans une œuvre vengeresse. En effet, de nombreux Amérindiens crurent que les Français, et plus spécifiquement les missionnaires, les tuaient par sorcellerie (JR, vol. 16 : 38-40, 54, 108 ; vol. 12 : 86, 184). Était-ce par l'écriture (JR, vol. 9 : 206), par les litanies, avec des images ou encore avec les vases du tabernacle (RJ, vol. 1, 1636 : 9 ; vol. 2, 1638 : 33, 35, 37 ; vol. 3, 1643 : 13) ? Peut-être même était-ce l'œuvre des religieuses puisque les Français enseignaient qu'une femme, la première, Ève, avait introduit le mal dans le monde (JR, vol. 16 : 38-40). Des rumeurs rapportaient les paroles d'un grand-père amérindien qui aurait prédit que « plus il y aurait de Français moins il y aurait de Sauvages » et que les robes noires les feraient mourir (*ibidem*). Si le vieux avait tort quant à la forme, il avait raison sur le fond. Les Amérindiens accusèrent donc les missionnaires de les faire mourir (RJ, vol. 2, 1638 : 36). Viennent-ils en visite chez les Pétuns qu'on les fuit (RJ, vol. 2, 1640 : 100). C'est pour ces raisons, et parce qu'on les croit en outre à l'origine d'une invasion de sauterelles, que les Iroquois tuent en 1646 le père Isaac

Jogues et son compagnon Jean de la Lande. Écoutons le père Jérôme Lalemant là-dessus :

Le sujet de cette perfidie provient à mon avis de leur humeur guerrière [...] et de la gloire et des profits qu'ils tiraient de la guerre, et de plus, de leurs superstitions et de la haine que les Hurons captifs leur ont donnée de la doctrine de Jésus-Christ : ces captifs nous ayant vu l'opprobre de tout leur pays, à raison des maladies contagieuses et populaires dont ils nous faisaient auteurs par nos prières qu'il appelaient des charmes, ont jeté ces pensées dans l'esprit des Iroquois : que nous portions des démons, que nous et que notre doctrine ne tendait qu'à leur ruine ; si bien qu'ils accusèrent le P. Isaac Jogues en son premier voyage depuis la paix faite, d'avoir caché des sorts dans un coffret ou dans une petite caisse qu'il laissait à son hôte pour gage de retour. Le père, les voyant émus prit cette caisse, l'ouvrit devant eux et leur montra et laissa tout ce qui était dedans. La maladie s'étant depuis son départ jeté sur leurs corps, [...] et les vers ayant peut-être endommagé leurs blés [d'Inde] [...], ces pauvres aveuglés ont cru que le père avait laissé le démon parmi eux et que tous nos discours et tous nos enseignements ne visaient qu'à les exterminer. Voilà les sujets pour lesquels ils ont repris la guerre.

RJ, vol. 4, 1647 : 2

Les Iroquois n'étaient pas des alliés des Français, c'est probablement ce qui les incita à passer les premiers aux actes. Liés par l'alliance, les Montagnais, les Algonquins, les Hurons pensèrent fréquemment à expulser ou à tuer les missionnaires quand frappait la maladie. Les Montagnais et les Algonquins les tinrent à distance ou les malmenèrent tandis que les Hurons discutèrent à plusieurs reprises de leur mise à mort. Chez eux les tensions montèrent à un point tel que les jésuites durent construire le village fortifié de Sainte-Marie-aux-Hurons pour se regrouper et se protéger (JR, vol. 16 : 152 ; RJ, vol. 2, 1640 : 63 ; vol. 3, 1646 : 41). Personne toutefois n'osa passer à l'acte : c'eût été au risque d'une rupture avec les Français, mais par-dessus tout, c'eût été s'exposer à leurs sorciers et à leur Dieu dont la vengeance serait à la mesure de la trahison des nations autochtones alliées. Par contre, tous les Amérindiens ne raisonnaient pas dans cette logique de sorcellerie. Plusieurs observaient minutieusement l'origine et la diffusion des épidémies. Manifestement, elles n'originaient pas toujours des Français et de leurs missionnaires. Elles arrivaient parfois des peuples voisins du côté de l'est, comme les Agniers, alliés des Hollandais, et les Andastes, alliés des Suédois (RJ, vol. 2, 1637 : 158).

Si les missionnaires comme les autres Français nient toute volonté de faire mourir les Amérindiens, ils n'en croient pas moins que c'est leur Dieu qui impose des fléaux aux Amérindiens pour les attirer à lui (JR, vol. 22 : 50). Les missionnaires font ainsi remonter à leur propre panthéon la source des malheurs, tout en partageant avec les Amérindiens une explication de la maladie par la sorcellerie, dans la mesure où ils situent les causes dans l'ordre surnaturel. Certes les missionnaires rejettent l'idée que leur Dieu infiniment bon puisse être à l'origine de la mort, aussi introduisent-ils parfois une nuance qui n'avait rien de rassurant. Dieu ne faisait pas mourir mais il avait le pouvoir de permettre à Satan d'affliger les humains qui ignoraient son règne. Inversement, les missionnaires prêchaient que leur Dieu lie les mains aux « malins esprits » pour qu'ils ne nuisent pas à ses enfants qui Le prient (RJ, vol. 2, 1637 : 99). En un mot, pour purifier l'air et échapper aux épidémies, il fallait reconnaître et rendre un culte au Dieu des chrétiens (Charlevoix

1744, vol. 3 : 294). Les chamanes pouvaient bien protester contre ces exigences, ni le son de leurs tambours, ni leurs danses, ni leurs festins, ni leurs jeûnes ne protégeaient des maladies nouvelles dont eux-mêmes mouraient souvent, contrairement aux missionnaires (JR, vol. 11 : 252 ; RJ, vol. 1, 1636 : 40, 113, 115-117 ; vol. 2, 1637 : 123, 135 ; Delâge 1985 : 180-181).

Était-ce donc la croyance en Dieu et le respect de ses commandements qui prémunissaient les Français contre les fléaux accablant les Amérindiens ? La doctrine chrétienne était-elle leur bouclier (JR, vol. 12 : 184-198) ? Les esprits avaient-ils abandonné les Amérindiens (JR, vol. 12 : 8) ? Plusieurs d'entre eux concurent que les esprits tutélaires des Français étaient plus forts, argument que les missionnaires reprirent à leur compte (Charlevoix 1744, vol. 3 : 232, 262, 263). C'est la volonté de se concilier le puissant manitou qui déclencha les premières vagues de conversions : « S'il plaisait à sa divine Bonté » de délivrer de la maladie, on voulait bien le louer et lui construire une chapelle (RJ, vol. 2, 1637 : 137).

À partir de 1640 environ, la maladie vainc maintes résistances. De nombreux Montagnais, Hurons, Algonquins choisissent de se convertir (JR, vol. 21 : 80 ; Beaulieu 1990 : 143 ; RJ, vol. 2, 1638 : 53-54). Durant plus de deux siècles encore, la volonté d'échapper aux épidémies s'avérera le facteur décisif pour se rallier au manitou des chrétiens, tandis que le clergé, lui, verra la main de la Providence. « Dieu irrité », persiste à croire M^{re} Provencher à Saint-Boniface en 1846. « continue [...] à moissonner notre jeunesse [...] Il envoie ces maladies pour punir et sauver par la terreur » (cité dans Martel 1984 : 77). Vingt ans plus tard, les Pieds Noirs, qui avaient toujours résisté à l'évangélisation, cédaient et sollicitaient le baptême sous le coup de la variole qui les décimait. Retenons en conclusion à ces « coups de la Providence » cette supplique d'un vieil Amérindien à M^{re} Grandin, lors d'une épidémie dans l'Ouest en 1870 :

Grand Chef de la prière, prie pour moi qui suis bien misérable. La maladie a emporté six de mes enfants. Je n'en ai plus qu'un et même lui est dans un état pitoyable. Je n'ai que lui pour avoir soin de moi, et tu vois qu'il est bien malade. Je ne suis point fâché contre le Grand Esprit qui m'a enlevé 5 de mes garçons et ma fille unique. Malgré cela, je le remercie, mais prie-le bien pour qu'il épargne au moins celui-ci.

Martel 1984 : 78

Du chamane missionnaire au prêtre missionnaire

Les premières vagues de conversion n'impliquaient pas un reniement des religions de naissance, mais plutôt un ralliement au camp du manitou apparemment plus puissant. Croix et médailles remplaçaient les amulettes et les sacs à médecine, les jours d'abstinence du calendrier catholique se substituaient aux vieux tabous alimentaires, et les anges gardiens veillaient à la place des esprits protecteurs (Grant 1984 : 44). Les missionnaires s'étaient comportés en chamanes responsables, soignant les malades et courant au chevet des mourants qu'ils baptisaient pour leur épargner les feux de l'enfer qu'ils ne cessaient d'évoquer (Charlevoix 1744, vol. 1 : 241-242, 358 ; vol. 2 : 266-267 ; RJ, vol. 1, 1636 : 40).

Tandis que les récollets avaient baptisé une cinquantaine d'Amérindiens (Beaulieu 1990 : 40-46) entre 1615 et 1630, les jésuites en auraient baptisé environ 16 000 entre 1632 et 1672. Pour le malheur de la souche chrétienne en milieu autochtone, la plupart furent baptisés *in extremis* et décédèrent peu après. D'autre part, parmi ceux que la maladie poussait vers le catholicisme, plusieurs revenaient à leurs anciennes traditions religieuses aussitôt guéris (Musée du Québec 1984a : 59).

D'une manière générale, toutefois, les jésuites refusèrent de baptiser sans condition les adultes en santé et ne leur administrèrent le sacrement qu'après leur avoir enseigné le catéchisme (Charlevoix 1744, vol. 1 : 405). Les missionnaires visaient de véritables conversions, aussi à des Amérindiens prêts à les écouter pour survivre purent-ils commencer à enseigner leur doctrine. Le père Brébeuf traduisit en huron un catéchisme du père Ledesme. *Doctrine chrétienne*. L'on pouvait y apprendre le signe de la croix, le « Credo », le « Notre Père », le mystère de la Trinité, le rôle de la Vierge et des Anges, les vertus cardinales, les sacrements, les commandements (Raymond 1986 : 19-47; Axtell 1985 : 106). Les missionnaires eurent recours également à de grandes images pour illustrer leur enseignement devant des groupes de même qu'à de petites que les néophytes pouvaient porter sur eux (Gagnon 1975 : 73). Chez les Agniers, le père Jean Perron, s'inspirant d'affiches ou « cartes de bandes dessinées » conçues à la même époque par le père Michel Le Nobletz pour l'évangélisation des Bretons, peignit des scènes qui illustraient son enseignement. Il inventa ensuite le jeu du Point au point, sorte de « Parchesi » où les joueurs parcouraient le chemin qui menait de la naissance à l'éternité, au paradis ou en enfer (Gagnon 1975 : 75). Nous avons malheureusement perdu toute trace de l'œuvre de ce jésuite, mais son idée fut reprise par les autres missionnaires qui, jusqu'au début du XX^e siècle, utilisèrent le jeu du Point au point pour appuyer leur œuvre d'évangélisation (Musée du Québec 1984b : 17-20; 1984a : 111).

Les missionnaires ont toujours attaché une grande importance à l'introduction de l'écriture pour accélérer et approfondir le processus de conversion. En 1767, les jésuites Pierre Michel Laure et Jean Baptiste de la Brosse ont publié respectivement un abécédaire et un livre de prières en montagnais (Musée du Québec 1984a : 35, 55; Hébert 1986 : 59-83). Plus tôt, au lieu d'avoir recours à l'alphabet romain, les pères Chrestien Leclerc et Pierre Maillard élaborèrent, à partir de pictogrammes amérindiens, tout un système d'écriture pour transcrire en langue micmaque les textes religieux. Ils souhaitaient ainsi réserver l'écriture à l'usage exclusif du sacré et éviter que leurs ouailles ne puissent, grâce à la connaissance de l'alphabet romain, avoir accès à l'écriture profane. Toutefois cette stratégie ne reposait pas que sur une attitude restrictive du côté des missionnaires; elle visait à tirer parti le plus longtemps possible de l'extraordinaire force magique qu'accordaient les Amérindiens à l'écriture, perçue comme un talisman (JR, vol. 12 : 184; Beaulieu 1990 : 99), comme un moyen symbolique d'appropriation du surnaturel, qui ne s'était jusqu'alors jamais exprimé autrement qu'à travers la parole fuyante, qu'à travers le verbe. Avec l'écriture on pouvait s'approprier le sacré (Simard 1983 : 44).

Contrairement à l'Europe, où les protestants bien plus que les catholiques favorisaient l'alphabétisation parce qu'ils encourageaient la lecture de la Bible, en

Amérique, les missionnaires catholiques attachèrent une grande importance à l'écrit. Une fois établi que les autochtones y voyaient un puissant talisman, les pères s'en sont servis. À cet égard, tout en étant prédicateurs du catholicisme, les missionnaires exploitaient à leurs fins les attributs de chamanes qu'on leur prêtait.

Des Amérindiens étaient donc venus se placer sous le bouclier protecteur du nouveau Dieu, avaient ensuite tenté de s'approprier sa puissance par ses fétiches, surtout l'écrit. Tout cela respectait la logique propre à l'univers religieux amérindien. Néanmoins ces Amérindiens acceptaient désormais d'écouter prêcher. Dès lors, les missionnaires pouvaient enseigner leur doctrine et insister sur ce qui la distinguait des croyances de leurs hôtes. Tout en continuant d'attacher de l'importance au culte des saints et aux aspects magiques de leur religion, les missionnaires faisaient connaître leur Dieu, leurs dogmes, leurs mystères, leur récit des origines.

Les conditions sociales favorisant la conversion

Les missionnaires expliquèrent sincèrement les conversions par l'opération de la grâce sur les cœurs (Charlevoix 1744, vol. 1 : 218). Il n'appartient pas à l'historien de débattre du bien-fondé de la foi et de l'engagement religieux. Nous nous en tiendrons donc à l'analyse des facteurs sociaux qui ont présidé à la rencontre des religions. Quelles furent donc les causes sociales des conversions ?

Pour que quelques missionnaires vivant parmi des centaines et des milliers d'Amérindiens qu'ils ne pouvaient pas contraindre arrivent à gagner des cœurs, il fallait qu'existent des conditions sociales de réception de message. Ces conditions apparaissent dans le contexte des horribles bouleversements qui affectent les sociétés amérindiennes avec l'intensification des épidémies à partir de 1634. Le message chrétien tombe alors dans une terre fertile et acquiert pour les Amérindiens un sens qu'ils ne lui trouvaient pas auparavant. Mais comment ?

À partir de 1634, les épidémies sèment la désolation, nous l'avons dit, mais on n'insistera jamais assez sur leur impact. Ces épidémies se doublent d'une forte intensification de la guerre en Amérique du Nord-Est. Beaucoup plus qu'auparavant, on se fait la guerre à la fois pour des raisons économiques, à cause de la concurrence dans la traite des fourrures, et à la fois pour des raisons démographiques, car il faut capturer des prisonniers qui remplaceront les morts. Il y a donc un cercle infernal de la mort, où la maladie et la guerre dansent leur sinistre ronde. Qu'en résulte-t-il ? Des populations d'orphelins, de réfugiés, de captifs. Après 1650, la carte humaine de l'Amérique du Nord-Est est complètement bouleversée. La désolation n'a pas affecté que le nombre, elle a lézardé les structures sociales, démanché les unités familiales de production, ébranlé la confiance en soi, brisé les mécanismes de transmission du savoir entre les générations, miné les réseaux d'entraide, de partage, de troc entre groupes alliés et personnes apparentées, percé les frontières ethniques. Dès lors, les enseignements catholiques sur la fraternité humaine au-delà des appartenances ethniques, sur la déchéance de l'humanité depuis la faute originelle et la rédemption, ce discours appelant à la résignation et à l'espérance sur une terre où il fallait souffrir en attendant le jugement dernier et la redistribution des places au ciel, tout cela collait peut-être mieux aux conséquences de la colonisation que les antiques traditions autochtones qui décrivaient l'au-delà

comme une prolongation du maintenant. Tout comme aux commencements de la chrétienté dans l'empire romain (les missionnaires reconnurent maintes fois le parallèle), les premières conversions américaines survinrent parmi les plus démunis (Delâge 1985 : 187-202). Globalement, elles répondaient à une demande de compensation. Aux prisonniers ennemis soumis à la torture, les missionnaires promettaient la béatitude céleste, aux captifs, aux réfugiés, aux orphelins, ils offraient un réseau de support fondé sur l'appartenance à la religion nouvelle plutôt que sur une parenté défaillante, et promettaient des lendemains meilleurs, dans l'au-delà (RJ, vol. 2, 1637 : 138-139 ; vol. 3, 1644 : 78 ; vol. 5, 1657 : 25). Les plus blessés recréaient sur les bases de la nouvelle religion un réseau de support, mais plus fondamentalement, ils retrouvaient un sens à leur monde devenu une vallée de larmes. La religion chrétienne pouvait remplir cette fonction sociale parce qu'elle promouvait un Dieu universel qui transcendait les barrières ethniques.

Le comportement des Hurons convertis au catholicisme et faits captifs par les Iroquois après la destruction de leur pays nous renseigne sur l'authenticité des conversions : en l'absence des missionnaires et malgré l'hostilité des Iroquois, ils y ont maintenu, en se regroupant en cachette pour prier, la ferveur et le zèle d'une Église des catacombes (RJ, 1664 : 27 ; Charlevoix 1744, vol. 1 : 223, 237, 306-316, 320, 335, 431).

Le désenchantement qui résulte de la confrontation soudaine de deux traditions religieuses a pu également favoriser le catholicisme aux dépens des religions amérindiennes. En effet, les Amérindiens n'avaient jamais contesté leurs valeurs religieuses et leurs croyances avant l'arrivée des Européens. La seule juxtaposition de deux traditions religieuses, même si aucune n'admet le doute, finit néanmoins par l'introduire. L'incertitude, l'imprévu, le conflit pénétrant dans les fibres de la foi, le doute apparaît à deux niveaux (Charlevoix 1744, vol. 1 : 117 ; vol. 3 : 230). D'abord qui a raison à propos des esprits ? Quels dieux sont les plus puissants ? La croyance aux uns exclut-elle la croyance aux autres ? Doute donc, à l'intérieur du paradigme de la foi aux esprits. Mais la confrontation des religions pose la question de l'existence des esprits. Là-dessus les missionnaires combattent avec acharnement la croyance aux esprits, non pas seulement par leur propre croyance en un Dieu universel, mais également avec le savoir scientifique des mathématiques, de l'astronomie, de la géographie ; par exemple : il n'y a pas d'esprit dans la force magnétique de l'aimant, l'au-delà ne peut être à l'ouest puisque les navires européens circulent sur tous les océans d'une planète ronde comme une sphère. Les chamanes n'ont de pouvoir que celui qu'on leur reconnaît (Charlevoix 1744, vol. 1 : 117 ; vol. 3 : 118, 348-349 ; Delâge 1985 : 177-179). Ce discours, en particulier dans sa forme d'objectivation sociologique de la religion, était certes réversible et il finit effectivement par se retourner contre l'intolérance religieuse en Europe. Néanmoins, sa relative transparence pouvait facilement séduire certains Amérindiens. Même si, pour la plupart, la conversion s'accompagnait d'une augmentation de la ferveur religieuse, chez d'autres, à l'inverse, elle fut probablement associée à une réduction du sentiment religieux : en effet, la figure transcendante de Dieu ou du Maître de la Vie était moins présente que les esprits dans la vie quotidienne.

Le syncrétisme

La nouvelle religion avait-elle complètement remplacé l'ancienne ? Était-il possible d'être catholique et Amérindien ? Il est certain que la conversion a posé la question de l'identité. Fallait-il ou non renoncer à toutes ses traditions ? L'attitude au départ rigide des missionnaires s'est ultérieurement assouplie. Aussi non seulement les Amérindiens ont-ils pratiqué leur religion nouvelle dans des formes propres à leur civilisation, mais encore ont-ils souvent retenu du catholicisme ce qui était en continuité avec leurs croyances. Sans compter qu'ils ont généralement, malgré l'opposition des missionnaires, continué d'adhérer en même temps aux deux traditions religieuses, rejetant ainsi dans les faits la prétention missionnaire au monopole de la vérité.

La ligne de partage entre les deux traditions religieuses a souvent fait problème. Plutôt que d'offrir au manitou d'un grand lac un chien égorgé pour se prémunir de la tempête, suffisait-il aux néophytes d'adresser l'offrande au nouveau Dieu (Charlevoix 1744, vol. 1 : 394) ? Les chrétiens pouvaient-ils danser avec des masques comme le faisaient les membres de la société curative des Faux Visages (RJ, vol. 2, 1637 : 138) ? Les jésuites s'y opposaient au début, tout occupés qu'ils étaient à combattre la résurgence de Satan. À partir du moment où ils exercèrent leur ministère dans les réserves et que la pression des traditionalistes se fit moins sentir, les missionnaires jugèrent qu'ils étaient allés trop loin dans leur volonté d'extirper toute trace du passé. Ils s'inspirèrent plutôt du pape Grégoire Le Grand qui avait encouragé la construction d'églises sur les sites païens (Grant 1984 : 44 ; Axtell 1985 : 107). Ils utilisèrent le cuivre du lac Supérieur, qui était vu des Amérindiens comme un présent des esprits, pour la confection de leurs objets de culte (Charlevoix 1744, vol. 3 : 281). Réalisant l'importance de la musique et du chant dans les religions amérindiennes — le sacré s'était révélé par la parole (Harrod 1987 : 241) —, ils y portèrent une grande attention. Dans toutes les réserves, des chœurs d'hommes et de femmes chantaient des dizaines de cantiques dans leur langue (Charlevoix 1744, vol. 3 : 82 ; Axtell 1985 : 119).

Le culte des Hurons à sainte Anne, la grand-mère du Sauveur, à qui ils offrent en 1672 un collier de wampum et qu'ils vont prier en pèlerinage à Beaupré (Blouin 1987 : 269-271), n'est pas sans rappeler la place d'Aataentsic dans cette société matrilineaire où l'appartenance relève de la lignée des grands-mères. Les missionnaires qui n'avaient vu que manifestation de Satan dans l'écoute des songes les décodent désormais autrement : « Leurs songes étaient autrefois le Dieu de leur cœur, maintenant Dieu est dans leurs songes : car la plupart n'en ont point d'autres, sinon de Dieu et du paradis, et de l'enfer, et de songes qui les invitent à venir à eux dans le ciel » (RJ, vol. 5, 1654 : 21). Au terme d'un jeûne, on cherchait également dans la solitude du teepee la vision de Jésus (Tedlock et Tedlock 1975 : XV). Les wampums continuent d'être les archives des Amérindiens convertis, ils marquent toujours l'alliance. En 1672, les Hurons ont fait parvenir un ex-voto de wampum au bourg de Foye, près Dinant en Belgique, en remerciement d'une copie d'une vierge miraculeuse qu'on leur avait fait parvenir. On peut encore voir à la cathédrale de Chartres un wampum huron offert en 1678 à l'intention de la Vierge et de l'Enfant (Blouin 1987 : 269, 292). Des Abénaquis firent un don semblable accompagné d'un

canot et de personnages miniatures (Coll. 1987 : 2, 15; voir la couverture de ce numéro). C'est par un collier que les jésuites obtinrent la permission de construire une église dans le village de Lorette (Freed 1983 : 130) comme c'est par un collier offert à l'archange saint Michel que les guerriers hurons souhaitaient gagner ses faveurs dans leurs expéditions (Roy 1924 : 313).

La nouvelle religion et l'ancienne s'entremêlent d'autant plus facilement qu'elles partagent certaines conceptions du surnaturel. Derrière les apparences des pratiques rituelles catholiques, les racines religieuses amérindiennes sont omniprésentes. Quand les pratiques traditionnelles ne rencontrent pas l'approbation des autorités religieuses, on y recourt privément ou en dehors de la réserve. Aucune réserve n'a complètement effacé les religions amérindiennes et elles ont partout survécu (JR, vol. 17 : 202; Rogers et Leacock 1981 : 184). À long terme toutefois, le catholicisme finit par prendre la plus grande place, reléguant la religion traditionnelle à la marge. Encore que, l'Église catholique ne réussit pas à recruter un clergé autochtone avant le XIX^e siècle alors que le huron Prosper Vincent est ordonné prêtre en 1870 (Vincent 1984 : 309).

Loin des réserves, c'est finalement le christianisme qui fait partie des religions autochtones et qui les enrichit. C'est ainsi que les premiers voyageurs blancs en Colombie-Britannique et dans le Montana y ont observé au XIX^e siècle, chez les Athapascans, avant l'arrivée des missionnaires, la pratique de rituels chrétiens tels le signe de la croix, le baptême, de nombreuses prières, le respect du dimanche et des jours fériés du calendrier catholique. L'ensemble de ces pratiques était intégré dans la religion traditionnelle, les Amérindiens désignant eux-mêmes leurs prêtres qui entendaient les confessions. Il y aurait eu une double source à ces transferts religieux : d'une part, des Iroquois catholiques de Kanahwake qui, regroupés autour du chef Ignace Lamousse, sont embauchés vers 1820 par la Compagnie du Nord-Ouest et s'installant chez les Têtes Plates; d'autre part, deux jeunes Amérindiens de Colombie-Britannique, Spogan Garry et Kootenay Pelly, initiés au protestantisme dans un poste de traite de la rivière Rouge. Lamousse et Garry ont probablement été à l'origine d'un mouvement prophétique autochtone de renouveau spirituel et moral. Plutôt que l'inverse, ils auraient introduit des éléments chrétiens dans un mouvement religieux de tradition autochtone. Cela n'empêche pas Lamousse de faire, dans les années 1830, plusieurs voyages à Saint-Louis, au Missouri, au nom des Nez Percés et des Têtes Plates chez qui il résidait, pour obtenir la venue de missionnaires catholiques parmi eux (Grant 1984 : 120-123).

La religion dans l'alliance

Les Français accordèrent une grande place à la religion dans l'alliance. Pouvant religieux et civil s'épaulaient à cet égard. L'empire spirituel de l'évêché de Québec (Charlevoix 1744, vol. 3 : 74) allait de pair avec celui, temporel, des rois de France en Amérique. De même, malgré de nombreuses tensions, l'expansion commerciale de la traite des fourrures et celle des missions étaient parallèles (RJ, vol. 16, 1672 : 37). La conversion de chefs amérindiens fut plusieurs fois marquée de solennité, à Québec ou ailleurs, par des baptêmes en présence du gouverneur et de l'évêque (Charlevoix 1744, vol. 1 : 434). Mais ces conversions pouvaient répon-

dre, du côté amérindien, à des mobiles davantage politiques que religieux (Charlevoix 1744, vol 3 : 320; Grant 1984 : 4).

Les missionnaires s'avèrent des acteurs de premier ordre au service de l'empire français. Leur connaissance des sociétés amérindiennes dans lesquelles ils vivaient fournirent aux Français un immense avantage aux dépens des Anglais dans leur lutte impériale. Les missionnaires furent en outre fréquemment ambassadeurs et interprètes, ils étaient de toutes les expéditions des premières explorations françaises. C'est ainsi que les Ojibwés appelaient les Français les *Wa-Me-Tig-Oshe*, ce qui veut dire les hommes qui brandissent le bois ou le bâton, faisant référence au fait que les premiers Français à débarquer dans leurs villages étaient accompagnés de prêtres portant une croix au-dessus de leur tête (Vizenor 1987 : 33-34).

Dans la mesure toutefois où les missionnaires servaient également d'espions, intervenaient pour préserver le réseau d'alliance des Français et travaillaient à saboter systématiquement tout rapprochement entre Amérindiens (principalement entre Hurons, Outaouais et Iroquois), les missionnaires servaient l'empire non seulement contre les Anglais, mais principalement contre les premières nations (Charlevoix 1744, vol. 1 : 513).

Par contre, s'ils étaient au service de l'empire et associaient trop étroitement la conquête des âmes à celle du continent, les missionnaires eurent le courage de s'opposer aux intérêts de « mammon » lorsqu'ils menaçaient les valeurs spirituelles et plus largement humaines. La lutte envers et contre tous de M^{re} de Laval et de ses successeurs contre la vente de l'alcool aux Amérindiens en constitue la meilleure illustration (Charlevoix 1744, vol. 1 : 431; Grant 1984 : 56,139).

Au XVIII^e siècle, la plupart des nations amérindiennes d'Acadie (Micmacs, Malécites, Abénaquis) s'étaient converties. Il en allait de même pour une partie des Montagnais et des Algonquins. Chez les Iroquois, les seuls convertis au catholicisme étaient ceux qui vivaient dans les réserves. En Iroquoisie même, la religion traditionnelle demeura prédominante (Charlevoix 1744, vol. 2 : 246-248) malgré une percée des Églises des anglicans et des Quakers à la fin du XVIII^e siècle. À la même époque, dans le bassin des Grands Lacs, la plupart des nations restent fidèles à leur tradition religieuse. Plus au sud, seuls les Illinois étaient tous convertis (Charlevoix 1744, vol. 3 : 403, 449; Grant 1984 : 68).

Les missionnaires considéraient que les Amérindiens convertis étaient les seuls vrais alliés (Charlevoix 1744, vol. 1 : 501; vol. 2 : 317; vol. 3 : 90, 111). Les Abénaquis, « principal boulevard [rempart] de la Nouvelle-France » contre la Nouvelle-Angleterre, en seraient la meilleure illustration (Charlevoix 1744, vol. 3 : 90). S'il est indéniable que les Amérindiens convertis étaient de plus proches alliés des Français, on ne peut retenir cependant que le seul effet de la religion. La détermination des Abénaquis à combattre aux côtés des Français s'explique en grande partie par leur expulsion de leurs terres par les colons anglais.

Si les Amérindiens convertis endossèrent la conception religieuse de l'alliance des Français en adhérant à leur religion, tel n'était pas le point de vue des Amérindiens traditionalistes qui, refusant aux Français le monopole de la vérité en matière de religion, voulurent placer la leur sur un même pied que celle des Français dans

l'alliance. Ainsi en 1695, alors qu'une partie des alliés des Français s'opposaient à la politique de guerre contre les Iroquois, avec qui ils souhaitaient la paix, un chef huron du nom de Le Baron communiqua aux Amérindiens et aux Français réunis en conseil à Michilimakinac le message d'un prophète, un vieillard huron plus que centenaire qui communiquait avec le Maître de la Vie. Tout en recommandant de maintenir l'alliance avec les Français, le prophète interdisait de lever la hache contre les Iroquois. Il demandait enfin d'honorer le huitième jour (non le septième) et de déposer les morts sur des tréteaux, à la mode amérindienne, pour faciliter la route du ciel plutôt que de les enterrer, ce qui les conduisait sur le chemin de l'enfer. Tandis que les Français refusaient d'entendre les paroles du « prétendu homme de Dieu des Sauvages », les Amérindiens objectaient : « Les robes noires voulaient bien être écoutés dans les contes qu'ils leurs faisaient de Paul et des anachorètes du vieux temps, pourquoi donc [...] notre vieillard n'aurait-il pas les mêmes lumières » (C¹A - 13 f^o 224r-226r).

Ces « prétentions » furent évidemment rejetées des Français qui refusèrent d'accepter le collier portant ces paroles, mais ce document nous informe de la résistance amérindienne face à l'offensive des Français pour acquérir le monopole du pouvoir religieux dans l'alliance.

La politique officielle française a toujours consisté à vouloir occuper de façon exclusive la position de donateur dans le domaine religieux, les Amérindiens ne pouvant qu'apprendre et jamais enseigner. Ainsi jamais les Français n'auraient accepté de recevoir des chamanes amérindiens dans leurs villages de la métropole ou des colonies. Le rapport colonial plaçait donc le christianisme, ici le catholicisme, en position dominante face aux religions amérindiennes. Nous avons vu que les épidémies ont renforcé de façon décisive ce rapport inégal. Par contre, cela n'a pas empêché les Amérindiens de définir les paramètres du dialogue religieux et de forcer les missionnaires à s'inscrire, à se comporter et à prêcher dans le cadre des conceptions amérindiennes de la religion. Plusieurs Amérindiens se sont convertis. Il serait trop facile de dire qu'ils n'ont adopté que la religion des conquérants, que la conquête de leurs terres se devait d'être complétée par la conquête de leur âme. Bien que ce raisonnement ne soit pas dépourvu de vérité, les Amérindiens se sont également convertis parce que le christianisme offrait une interprétation symbolique du monde qu'ils jugeaient plus adéquate pour rendre compte des bouleversements sociaux dans lesquels ils vivaient. Certains Amérindiens ont pu également se convertir parce que la confrontation religieuse avait introduit une part de relativisme et de doute face à l'univers religieux. La transition de l'animisme à celle de la vénération d'un seul Dieu créateur allait peut-être de pair avec une certaine désacralisation du monde et un progrès de la pensée rationnelle. D'autres Amérindiens, la plupart, ont refusé la conversion. Ils ont forcé les Français à renoncer à la conversion comme condition à long terme de l'alliance.

Dans l'ensemble les Amérindiens ont donc réagi à une offensive venue d'ailleurs plutôt qu'ils n'ont conduit leur propre offensive. C'est pourquoi leurs croyances religieuses ont moins influencé celles des communautés chrétiennes que les croyances chrétiennes n'ont influencé les leurs. Hors des communautés chrétiennes amérindiennes, le christianisme n'a rien emprunté aux religions amérindiennes pour ce qui concerne le système de ses croyances, alors qu'à l'inverse, l'influence

fut grande (*Journal étranger*, mai 1762 : 1). Relevons toutefois deux influences périphériques. À la fin du XVI^e siècle, la popularisation du culte au Sacré-Cœur (dont la pratique au Moyen Âge était réduite) doublée de la représentation réaliste du cœur du Christ serait attribuable à une influence du contact avec les Espagnols et les représentations sacrificielles des Aztèques (Carrol 1989 : 134-139). La seconde influence concerne la consommation du tabac par le clergé européen des XVI^e au XVIII^e siècles, qui croyait, comme les médecins de l'époque d'ailleurs, y trouver une panacée anti-aphrodisiaque et un remède contre divers maux. De nombreux prêtres ont développé une telle dépendance qu'ils fumaient la pipe, chiquaient et prisait à l'autel pendant qu'ils disaient la messe. On dit qu'il n'y avait pas d'abbé en France au début du XVIII^e siècle sans sa boîte à priser. Fabriquées en argent, on les plaçait sur l'autel durant le Saint-Office. Le pape Urbain VIII promulgua une bulle interdisant cette pratique en 1642 et Innocent X fit de même en 1650 pour interdire cette pratique qui avait atteint Saint-Pierre-de-Rome. Aucune de ces bulles ne réussit à faire disparaître les crachoirs du pied des autels. Cette habitude n'eut pas cours en Nouvelle-France, car les missionnaires y voyaient une influence directe des religions amérindiennes sur la leur. Ceux-ci s'en tinrent à la coutume amérindienne d'offrir du tabac en toute occasion, y compris pour inciter les néophytes à venir à la messe. Durant le rituel toutefois, la fumée de l'encens montait au ciel, non pas celle du tabac (Von Gernet 1988 : 326-381).

On a tendance à oublier que les conversions n'ont pas eu lieu qu'en sens unique. Il n'y a pas que des Amérindiens qui soient devenus chrétiens, nombreux furent les Européens qui participèrent et même adhèrent aux religions autochtones. Durant tout le XVII^e et le XVIII^e siècles, les Amérindiens assimilent de nombreux Européens, principalement des coureurs de bois canadiens. Ces Blancs qui se sont intégrés à la société et à la civilisation amérindienne en ont adopté également la religion. D'autres, qui ont épousé des Amérindiennes et qui, plutôt que de s'assimiler complètement, ont été à l'origine des communautés métisses, ont emprunté comme on le sait de nombreux traits culturels aux Amérindiens, y compris sur le plan religieux.

Les archives fourmillent de dénonciations des coureurs de bois qu'on accuse de fainéantise, de libertinage, d'insubordination et à qui on impute un esprit irréligieux. Fainéants ? Surprenant pour ces hommes qui avironnaient de Montréal aux Grands Lacs. Mais voilà, entre ces périodes de travail intense, il y avait des temps d'arrêt. Libertins ? En effet, plutôt que de se marier devant un prêtre, les coureurs de bois se mariaient à la mode du pays, c'est-à-dire selon les rituels et les coutumes amérindiennes. Leurs mariages étaient d'ailleurs relativement stables. Insubordonnés ? Souvent illégaux, ils échappaient aux lois françaises mais non pas à celles des Amérindiens chez qui ils vivaient. Irréligieux ? Ils ne recevaient pas les sacrements et se montraient critiques à l'égard des missionnaires (Radisson 1967 : 173). Bien que croyants et religieux, ils étaient donc jugés mauvais pratiquants. Voilà qui ne correspond certes pas à une conversion aux religions amérindiennes. Y aurait-il des indices d'une évolution dans ce sens ? Oui ! Nicolas Perrot nous dit que ces Canadiens se sont tellement rendus semblables aux « Sauvages » qu'ils oublièrent ce qu'ils devaient à la subordination et à la discipline française de même qu'au christianisme (Perrot 1864 : 131). Des coureurs de bois participaient

aux rituels des tentes à sueries avec, nous disent les missionnaires, les « superstitions » que cela comportait (JR, vol. 68 : 73); ils se mêlaient aux danses des Amérindiens telle celle des raquettes en l'honneur du vent du nord, ils tatouaient leur corps de motifs chrétiens (la Vierge et l'enfant Jésus, la croix) et amérindiens (figures totémiques), ils ne s'aventuraient pas dans un rapide dangereux pour les canots ni ne s'engageaient pour la traversée d'un lac aussi dangereux que le lac Supérieur sans offrir du tabac au manitou, quitte à invoquer sainte Anne en même temps (Scalberg 1989 : 6-11 ; Sagard 1866 : 456-457). Plus tard au XIX^e siècle, on relève chez les coureurs de bois de nombreux autres recours à des rituels amérindiens (Scalberg 1989 : 8). Pas plus que pour les Amérindiens qui intégraient des fétiches chrétiens dans leur univers religieux, ces emprunts ne révèlent une conversion en sens inverse des coureurs de bois. Il s'est probablement agi d'une intégration d'éléments rituels de la société hôte dans une représentation religieuse dont la structure demeurerait chrétienne. Bref, il s'agit de syncrétisme. De même que l'Amérindien qui assiste à la messe d'un missionnaire n'est pas nécessairement converti, le coureur de bois qui participe à la danse des raquettes n'y investit peut-être pas le même rapport envers l'esprit du vent du nord. Le seul emprunt de rituels ne signifie pas la conversion. Il faut pour cela adopter la cosmologie de l'autre, ce qui demande probablement plus d'une génération. Y a-t-il donc eu des conversions vers les religions amérindiennes ? Oui ! Les coureurs de bois ou leurs enfants complètement assimilés aux sociétés autochtones en ont adopté intégralement la religion. Et les Métis ? Allons voir ce qu'en disent les missionnaires oblats qui renouent contact avec eux au XIX^e siècle. Tout en relevant des différences selon les groupes, ils constatent la forte influence de ce qu'ils appellent les « superstitions » des Amérindiens mais aussi la survivance de traces chrétiennes (Dieu unique, respect du prêtre). Bref, chez plusieurs à tout le moins, une religion amérindienne avec des racines chrétiennes. Il fallut donc procéder à l'évangélisation des Métis de l'Ouest : « Beaucoup, écrit Marcel Giraud, avaient oublié dans la fréquentation des Indiens, toute notion de christianisme ou avaient adopté, en les simplifiant, les croyances de ces derniers. Dans certains cas, les missionnaires durent procéder à de véritables conversions parmi les Métis trop étroitement associés à la vie des indigènes » (Giraud 1945 : 1069, voir aussi 434, 470, 693, 697, 807-809, 859, 879, 1043, 1063).

Le rejet de la conversion comme condition de l'alliance

Nous sommes Indiens et appartenons au Dieu de l'homme rouge. Ce livre [la Bible], c'est le Dieu de l'homme blanc qui l'a fait c'est pourquoi il convient aux hommes blancs. Ils peuvent le lire, nous ne le pouvons pas, ce qu'il [Dieu] a dit est approprié à l'homme blanc mais en ce qui nous concerne, cela n'a rien à voir avec nous. Une fois, du temps de nos grands-pères, il y a de cela plusieurs années, ce Dieu de l'homme blanc est venu en personne dans ce pays pour nous réclamer. Mais notre Dieu l'a rencontré quelque part près des grandes montagnes. Ils se sont disputés à propos de leur droit sur ce pays. Finalement ils se sont entendus pour régler la question, en mettant leur pouvoir à l'épreuve pour déplacer une montagne. Le Dieu de l'homme blanc s'est agenouillé, il a ouvert son Grand Livre puis s'est mis à prier et à parler : la montagne n'a pas bougé. Alors le Dieu de l'homme

rouge a pris sa baguette magique, commença un pow-wow, et battit de la coquille de tortue : la montagne se mit à vibrer, à trembler puis à s'élever. Effrayé le Dieu de l'homme blanc s'est enfui, nous n'en avons pas entendu parler depuis à l'exception de ces hommes blancs qu'il a envoyés pour voir ce qu'ils pourraient faire.

Le grand chef réorganisa sa bande et nomma Scioun-tah son grand prêtre. Ils [les Hurons-Wyandots] se réunissaient à chaque jour du sabbat et leurs prêtres racontaient les grandes choses de leur Dieu indien : comment il les avait enjoins de ne pas abandonner leurs fêtes et leurs danses comme de ne pas laisser écrire leur nom sur papier, puisque c'était là une disgrâce pour un Indien. Il ne garderait pas parmi les siens ceux qui feraient cela mais les rejetterait pour toujours.

Rév. J.B. Finley, vers 1798, dans Barbeau 1915 : 296; notre traduction

Ce récit de la tradition orale huronne représente de façon allégorique le choc des religions en Amérique aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le christianisme y est perçu non pas comme une religion universelle mais comme une religion occidentale, et son Dieu comme celui de l'homme blanc. Les Amérindiens s'y représentent la religion de leurs ancêtres comme la leur, celle qui marque l'appartenance à leur monde des esprits et qui définit leur identité. Bref c'est la religion qu'ils doivent conserver. On pourrait y voir une forme de relativisme culturel : à chacun sa religion — mais cela suppose une forme d'objectivation des cultures qui n'existe pas encore. Cette tolérance religieuse emprunte moins au doute face à la religion qu'à la croyance universelle aux esprits et aux alliances que chaque communauté a maintenues depuis toujours avec ceux-ci. Personne n'aurait le droit de saboter cette relation d'une communauté avec ses dieux. Le document soulève ensuite la question de la force relative des dieux, question qui, nous l'avons vu, s'est posée de manière récurrente lors des épidémies. Dans ce cas-ci on tranche pour la supériorité des dieux amérindiens, et en conséquence pour la nécessité de leur rester fidèle en respectant les fêtes et danses des ancêtres. Par contre, un élément judéo-chrétien s'est introduit puisque les célébrations ont lieu aux sept jours, celui du sabbat. Plus fondamentalement, la centralité du Dieu indien résulte probablement de la diffusion des idées chrétiennes.

Enfin, se pose ici le problème de l'identité et du modernisme à travers la question de l'écriture. Plutôt que de s'approprier ce nouvel outil qui constitue un progrès de civilisation, le narrateur, piégé par la peur associée au fétichisme de l'écriture, rejette ce mode d'expression et reste incapable de le dissocier de la société qui vise sa domination. On ne résout donc pas ici le problème, tragique pour les colonisés, de la sauvegarde de l'identité et de l'appropriation des éléments culturels de la modernité.

On trouve dans les archives maintes traces de ces débats. Tandis que des Amérindiens se sont convertis au christianisme, d'autres, très certainement la majorité de ceux qui sont entrés en relation avec les missionnaires aux XVII^e et XVIII^e siècles, ont préféré rester fidèles à la conception amérindienne de l'au-delà (JR, vol. 11 : 206; vol. 18 : 190). On pouvait laisser parler les missionnaires et leur répondre oui-oui tout en ne retenant rien (JR, vol. 5 : 130, 150), comme on pouvait soulever les contradictions de leur discours ainsi que l'illustre ce document :

Vous enseignez que Dieu était [existait] avant la création du ciel et de la terre : s'il était, où se logeait-il puisqu'il n'était ni au ciel ni en la terre ? Vous dites encore

que les anges ont été créés au commencement du monde et que ceux qui désobéirent furent jetés en enfer : d'ailleurs vous mettez l'enfer dans le fond de la terre ; cela ne se peut accorder, car si les anges ont péché devant la création de la terre, ils n'ont pu être jetés en enfer, ou l'enfer n'est pas où vous le placez.

JR, vol. 16 : 182-184

D'autres refusaient d'entendre et chassaient de leur cabane ces « imposteurs qui n'ayant point en ce pays d'autre défense que par la crainte d'un feu imaginaire de l'enfer nous intimident de ces peines » (RJ, vol. 3, 1642 : 90). Puisque les renseignements livrés aux missionnaires sur leurs croyances engendraient toujours leur remise en question, les Amérindiens préférèrent souvent en garder le secret plutôt que de les faire connaître aux Européens (Charlevoix 1744, vol. 3 : 348). En d'autres circonstances, on pouvait emprunter un rituel, une prière des chrétiens et en tester l'efficacité. Ce nouveau Dieu, dont on disait qu'il était le Tout-Puissant, saurait-il procurer une bonne chasse ou arrêter un feu ? En cas d'échec, on renonçait à son intercession (Van der Konck 1968 : 103).

Ainsi que nous l'avons exposé précédemment, les épidémies ont posé la question dramatique de la force relative des dieux et de la confiance qu'on pouvait leur accorder. L'association maladie-Dieu des chrétiens était réversible. On pouvait y voir un protecteur plus puissant et plus efficace ou encore un ennemi plus terrible. On pouvait se convertir au nouveau Dieu pour échapper à la mort comme on pouvait s'y opposer parce qu'il engendrait la mort. Quel profit y avait-il à croire puisque « la mort et la foi marchent quasi toujours de compagnie » (RJ, vol. 3, 1643 : 73), puisque « mourir et croire n'étaient qu'une même chose » (JR, vol. 11 : 238 ; vol. 18 : 106) ? Les missionnaires eux-mêmes reconnaissaient le fondement de cette association : « Depuis que nous avons publié la loi de Jésus Christ dans ces contrées, les fléaux se sont jetés comme à la foule. Les maladies contagieuses, la guerre, la famine sont les tyrans qui ont voulu ravir la foi aux fidèles, et qui l'ont fait haïr aux infidèles » (RJ, vol. 3, 1643 : 73). L'acharnement des missionnaires à baptiser les mourants, croyant ainsi les arracher aux feux de l'enfer, contribua à associer encore plus étroitement christianisme et mort (JR, vol. 7 : 250-252 ; Charlevoix 1744, vol. 1 : 241, 242, 358).

Aux missionnaires qui profitaient du doute qu'introduisaient les épidémies quant à la puissance des dieux autochtones pour insister sur la supériorité du Dieu des chrétiens, les Amérindiens opposés à la conversion rétorquaient, selon le père Charlevoix : « Vous avez vos Dieux et nous avons les nôtres : c'est un malheur pour nous qu'ils ne soient pas aussi puissants que les vôtres » (Charlevoix 1744, vol. 3 : 232, 262-263, 267 ; vol. 2 : 267). Ailleurs, le père Charlevoix écrivait plutôt que les Amérindiens ne craignaient pas « d'avouer que leurs esprits tutélaires ont bien moins de puissance que les nôtres » (vol. 2 : 267). Cela nous indique que les missionnaires croyaient également à cet adage et qu'ils en tiraient une grande assurance, tandis que, sur la défensive, les Amérindiens se repliaient sur l'argument du contrat de réciprocité qui liait chaque communauté à ses dieux (Charlevoix 1744, vol. 3 : 232). Par contre, environ quatre-vingts ans plus tard, le document de la tradition orale huronne cité plus haut nous informerait d'une reprise de confiance des Amérindiens en leurs dieux.

Même si le doute a été introduit concernant la puissance de leurs esprits, la plupart des Amérindiens s'opposèrent à la foi catholique parce qu'ils l'associaient aux malheurs qui les assaillaient, malheurs qu'à leur avis les missionnaires redoublaient en « ébranlant leurs bourgs » par leur volonté de « renverser le pays » (RJ, vol. 1, 1635 : 40, 1636 : 80; vol. 2, 1637 : 137; vol. 3, 1644 : 95, 1645 : 41-42; 1646 : 59; Charlevoix 1744, vol. 1 : 231). C'était évidemment sous-estimer le fait que les « robes noires » ne pouvaient avoir d'impact que si des fidèles acceptaient de les écouter. Néanmoins les traditionalistes ne manquaient pas de souligner que, tandis que les Amérindiens, Hurons, Algonquins et autres alliés des Français s'entre-déchiraient sur la question de la foi, leurs ennemis iroquois, qui ne croyaient pas au Dieu chrétien et avaient la prière en horreur, prospéraient (RJ, vol. 3, 1643 : 73, 1644 : 95). La rétorque des jésuites ne pouvait convaincre : « Dieu [...] se sert des Iroquois comme d'un fouet pour vous corriger, pour vous donner la foi, pour vous faire avoir recours à lui. Quand vous serez sages, il jettera les verges au feu, il châtiara les Iroquois s'ils ne s'amendent » (RJ, vol. 3, 1643 : 73). Les traditionalistes demeuraient convaincus que le Dieu des chrétiens les abandonnait et laissait triompher l'ennemi iroquois (Charlevoix 1744, vol. 1 : 255).

Malgré leur vive opposition aux missionnaires, malgré les menaces de mort qu'ils proféraient à plusieurs reprises à leur intention, les traditionalistes n'osèrent jamais, avant la destruction de la Huronie, passer aux actes. Seul un village huron, Contarea, coupa tout contact avec les Français (RJ, vol. 2, 1638 : 34; vol. 5, 1656 : 10). Des mobiles religieux, économiques et politiques rendent compte de cette retenue : on craignait tout autant le pouvoir de vengeance dans l'au-delà de ces chamanes catholiques que la rupture de l'alliance avec les Français.

La chute de la Huronie et la dispersion de cette nation et de ses alliés aux mains des Iroquois constitua un tournant dramatique. Les Outaouais, comme la plupart des nations alliées des Grands Lacs, refusèrent désormais de se convertir « par crainte d'attirer sur eux les malheurs dont les Hurons avaient été accablés » (Charlevoix 1744, vol. 1 : 356-357). Les Wyandots, descendants des Hurons et des Pétuns, s'objectèrent très longtemps à la présence d'un missionnaire parmi eux (Charlevoix 1744, vol. 3 : 256, 292).

Bien que les missionnaires et les Français reconnussent plus tard l'erreur de n'avoir pas su fortifier les Hurons contre les Iroquois en restreignant la vente d'armes aux seuls convertis, les Amérindiens alliés exclurent à toutes fins pratiques la religion du domaine de l'alliance. Puisque les Français ne concevaient l'échange religieux qu'à sens unique et que les querelles religieuses avaient contribué à la défaite, désormais les alliés amérindiens garderaient leurs distances face aux missionnaires. On pourrait certes, comme le firent des Outaouais en 1665, inviter un missionnaire — le père Mesnard — chez soi puisque les Français le souhaitaient, mais on n'était pour autant nullement disposé à « embrasser la foi ». Et le prêtre ne serait pas un invité de marque, il devrait avironner comme tous les autres et serait contraint de « prendre sur son sommeil pour réciter son office [bréviaire] » (Charlevoix 1744, vol. 1 : 356, 392, 393). En somme, les nations amérindiennes alliées des Français s'inspirèrent de l'exemple victorieux des Iroquois qui avaient gardé leur religion et s'étaient alliés à un partenaire hollandais peu soucieux de les convertir. Ultérieurement, la multiplication des contacts entre Amérindiens et

Européens de religions différentes fit percevoir le « christianisme comme une religion arbitraire » (Charlevoix 1744, vol. 1 : 398). Ajoutons à cela la critique amérindienne du comportement de chrétiens qui ne suivent pas les préceptes moraux de leur religion (La Hontan 1990 : 661-662 ; Charlevoix 1744, vol. 3 : 352).

L'opposition à la religion nouvelle s'exprima fréquemment par le récit de rêves et de visions dont la rumeur circulait d'un bourg ou d'une nation à l'autre. Ils avaient pour thèmes centraux le caractère erroné des enseignements des missionnaires, concernant l'enfer particulièrement, et le courroux des esprits abandonnés. Ainsi, en Huronie en 1642, un spectre sème l'épouvante en menaçant de quitter les Hurons qui lui refusent les honneurs pour gagner le pays des Agniers (RJ, vol. 3, 1643 : 83). On eut aussi, en 1646, la vision d'un fantôme d'une prodigieuse grandeur, sorte de grand manitou amérindien tenant symboliquement dans ses mains le blé d'Inde et le poisson dont il nourrissait ses enfants. Il augmenterait son amour et ses soins pour les Hurons lorsque ceux-ci le reconnaîtraient, enfin il les rassurait quant à l'inexistence de l'enfer dont on tentait faussement de les épouvanter (RJ, vol. 3, 1646 : 64-65). Outre les thèmes du caractère erroné des enseignements de la religion nouvelle et de la fidélité à sa tradition religieuse, ce document réfère à la figure centrale d'un créateur dans le panthéon amérindien. Peut-être s'agit-il ici d'une réappropriation du concept chrétien d'un Dieu central. Ce n'est qu'ultérieurement, à ma connaissance, dans le dernier tiers du XVII^e siècle, que les Amérindiens se réfèrent au Maître de la vie.

Selon d'autres rumeurs, des Algonquins ou des Hurons revenus du pays des âmes en confirment l'existence. Une Huronne ressuscitée rapporte que les Français viennent en Amérique « comme en un pays de conquête » « afin d'avoir quantité d'âmes captives » qu'ils torturent dans l'au-delà, tandis que les âmes des traditionalistes gagnent le village des âmes où les attendent danses et festins (RJ, vol. 3, 1646 : 64-65).

Régénération des religions amérindiennes

Aux épidémies, aux brassages de populations qu'ont entraînés la traite des fourrures puis ultérieurement la conquête de leurs terres, à la remise en question de leurs croyances religieuses, les sociétés amérindiennes ont réagi, comme elles l'avaient déjà fait à maintes reprises en période de crises au cours de la préhistoire, par des mouvements charismatiques de régénération spirituelle. Dès la seconde moitié du XVII^e siècle apparaissent des prophètes et des mouvements religieux nouveaux qui prônent le retour aux sources et le renouvellement du contrat sacré entre les Amérindiens et leurs esprits. C'est par le Midewiwin que les nations algonquiennes des Grands Lacs et quelques nations sioux des Prairies ont cherché à resserrer les liens avec le surnaturel. Ce rituel aux racines très anciennes rassemblait chaque été, pendant plusieurs jours, des centaines de personnes. On le célébrait dans une immense tente en forme de maison longue construite spécialement pour la cérémonie et pouvant mesurer huit mètres de largeur par trente mètres ou davantage de longueur. Des totems pouvaient la jalonner. La célébration en était une de guérison et de rappel des origines. Ici encore, mais cette fois du côté de leurs propres dieux, les Amérindiens recherchaient une solution spirituelle à l'effet dévastateur des épidémies et de l'invasion européenne.

La célébration en était à la fois une d'initiation des membres appelés Mide, d'une société curative secrète, et de participation collective. Ce sont les membres de cette société qui prenaient en charge le déroulement du cérémonial. Ces chamanes guérisseurs, hommes et femmes, étaient divisés en quatre ou huit sous-groupes échelonnés correspondant aux étapes d'acquisition d'un énorme savoir ésotérique concernant la cosmologie, les mythes d'origine, l'histoire, les prières. Des dessins et des pictogrammes facilitaient la mémorisation (Feest 1986 : 18). Les motifs de peinture corporelle, les types de sacs à médecine, les sculptures marquaient les différents stades d'une formation acquise contre des présents considérables, et faisaient des initiés de nouveaux prêtres guérisseurs.

Le cérémonial commémorait les morts et on y récitait les mythes fondateurs. L'initié était ensuite symboliquement mis à mort puis ressuscité grâce à des perles sacrées et à des sacs à médecine. Enfin, chants et danses marquaient dans la fête la reconnaissance, la régénération (Spindler 1978 : 714; Ritzenthaler 1978 : 749-755; Fulford 1988 : 64-66; Vecsey 1984 : 445-467). Parlant de l'origine du Midewiwin, un Ojibwé du nom de George Copway rapportait en 1850 le récit suivant de tradition orale :

Il y avait une fois un monde d'abondance où la maladie et la mort n'existaient pas. Les êtres surnaturels visitaient régulièrement la terre, empruntant une branche de vigne reliant la terre et le ciel. Les humains ont brisé ce rameau de communication et la maladie et la mort se sont alors répandus. Les humains ont cherché à se rapprocher des esprits pour que soit rétablie la vigne, que cesse la maladie et la sorcellerie, que revienne l'abondance et qu'on les soulage dans leur détresse. Sans que disparaisse la mort et malgré une communication désormais plus difficile avec l'au-delà, la vigne est restée brisée, le Grand Esprit a procuré des remèdes aux malades avec la danse et les herbes du Midewiwin.

Vecsey 1984 : 445-465 ; notre traduction

À partir du milieu du XVIII^e siècle, de nombreux prophètes amérindiens ont, à la suite de visions, proposé à leurs compatriotes le retour aux sources, la paix entre les nations autochtones et le rétablissement des liens entre les Amérindiens et leurs esprits. C'est ce que prêchait le prophète delaware Neolin dont on sait qu'il eut une grande influence sur le mouvement d'insurrection dirigé par Pontiac en 1763. Chez les Iroquois, Handsome Lake prêcha le ressourcement moral à partir de 1799. Il fonda la religion de la Maison Longue. Née dans le contexte d'une profonde désorganisation de la société iroquoise, après sa défaite aux mains des révolutionnaires américains, et promulguée par un prophète qui avait été réduit à l'état de loque humaine avant d'avoir des visions qui inspirèrent son enseignement, chez les Tsonnontouans (Senecas) d'abord puis chez l'ensemble des Iroquois, la nouvelle religion exigeait la célébration des fêtes traditionnelles de même qu'un retour à des préceptes moraux plus rigides : interdiction de l'alcool, des jeux de hasard, de la violence envers les femmes, des meurtres. Elle empruntait au christianisme les notions de ciel, d'enfer, de péchés, qu'elle incitait à confesser. Enfin, les préceptes de Handsome Lake, codifiés après sa mort en 1815, incitaient les Iroquois à s'adapter aux conditions nouvelles d'existence : les hommes étaient encouragés à pratiquer l'agriculture, jusque-là activité féminine, et le prophète interdisait à quiconque de vendre ce qui restait de terres iroquoises (Feest 1986 : 26; Wallace 1978 : 442-448). Retenons enfin chez les Chouanons (Shawnee) Tenskwatawa, le

frère du leader Tecumseh auquel le Grand Esprit prescrivit de faire renoncer ses enfants à tout ce qui venait des Blancs, seule manière pour eux d'échapper à l'extinction (Feest 1986 : 26).

Conclusion

Sur le plan religieux, la rencontre des deux mondes fut celle de deux systèmes de représentation de l'univers surnaturel, le premier se caractérisant par une cosmologie où le recours à la magie constituait le mode dominant de rapport à l'au-delà tandis que le second se caractérisait par une religion institutionnalisée et polarisée par le culte. Cette rencontre s'est inscrite dans le cadre politique de l'alliance entre partenaires en même temps que dans celui d'une conquête. Enfin, au-delà des caractéristiques spécifiques des deux traditions et du contexte de leur rencontre et de leur affrontement, il fallait mettre en scène l'ensemble des acteurs. Certes, ni les conceptions religieuses autochtones ni le rapport colonial n'incitaient et ne pouvaient permettre à des chamanes d'aller convertir les paysans français métropolitains ; néanmoins, en Amérique, l'interinfluence religieuse a débordé les cadres des stratégies missionnaires. Des prêtres sont socialement définis comme des chamanes, les conversions s'exercent dans les deux sens et le syncrétisme teinte à divers degrés tout le processus.

Références

AXTELL J.

1985 *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*. New York : Oxford University Press.

BARBEAU C.M.

1915 *Huron and Wyandot Mythology*. Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 80, n° 11, Anthropological Series, Ottawa, Government Printing Bureau, n° 1554.

BEAULIEU A.

1990 *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*. Québec : Nuit Blanche éditeur.

BLOUIN A.-M.

1987 *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du XVII^e et XVIII^e siècles*, 2 vol. Thèse de doctorat en histoire, Montréal, Université de Montréal.

C¹¹A, Archives des colonies, Archives Nationales, Paris.

CARROLL M.P.

1989 *Catholic Cults & Devotions. A Psychological Inquiry*. Montréal : McGill-Queen's University Press.

CHARLEVOIX F.-X. de

1744 *Histoire et Description générale de la Nouvelle-France avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*, 3 vol. Paris : Nyon Fils Libraire.

CLERMONT N.

- 1987 « Catherine Tekakwitha 1656-1680 », *Culture*, VII, 1 : 47-52.

COLLECTIF

- 1987 *The Spirit Sings. Artistic Traditions of Canada's First Peoples*. Toronto : McClelland and Stewart, Calgary : Glenbow Museum.

COOPER J.M.

- 1934 *The Northern Algonquian Supreme Being*. Washington : The Catholic University of America.

DELÂGE D.

- 1985 *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1660-1664*. Montréal : Boréal Express.

DÉSVEAUX E.

- 1989 « Les pensées indigènes de l'Amérique du Nord » : 1504-1507, in A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 1. Paris : Presses Universitaires de France.

DÉSY P.

- 1988 « Un secret sentiment : les diables et les dieux en Nouvelle-France au XVII^e siècle. L'impensable polythéisme » : 123-176, in F. Schmidt (dir.), *Études d'historiographie religieuse*. Paris : Éditions des Archives contemporaines.

DICKASON O.P.

- 1979 *Louisbourg et les Indiens : une étude des relations raciales de la France 1713-1762*. Direction des lieux et des parcs historiques nationaux. Histoire et Archéologie, n° 6. Parcs Canada, Ottawa. Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

EDMUNDS R.D.

- 1978 *The Potawatomis. Keepers of the Fire*. Norman : University of Oklahoma Press.

FEEST C.F.

- 1986 *Indians of Northeastern North America*. Londres : E.J. Brill.

FREED S.A.

- 1983 *La grande aventure des Indiens d'Amérique du Nord*. Montréal : Sélection du Reader's Digest.

FREITAG M.

- 1989 « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1-De la communauté tribale à la royauté », *Société*, 6 : 41-122 (C.P. 601, succ. Haute-Ville, Québec, G1R 4S2).

FULFORD G.

- 1988 « Manabus and Mitawin » : 63-69, in W. Cowan (dir.), *Papers of the Nineteenth Algonquian Conference*. Ottawa : Carleton University Press.

GAGNON F.-M.

- 1975 *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*. Montréal : Bellarmin.

GALINÉE B. de

- 1903 *Ce qui s'est passé de plus remarquable dans le voyage de MM. Dollier et Galinée (1669-1670)*, éd. établie par H. Coyne. Toronto : Ontario Historical Society, Papers and Records, vol. IV.

GILL S.D.

- 1982 *Native American Religions, an Introduction*. Belmont, California : Wadsworth Publishing Company.

GIRAUD M.

- 1945 *Le Métis canadien, son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*. Paris : Institut d'ethnologie.

GRANT J.W.

- 1984 *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*. Toronto : University of Toronto Press.

HARROD H.L.

- 1987 *Renewing the World, Plains Indian Religion and Morality*. Tucson : University of Arizona Press.

HÉBERT L.-P.

- 1986 « Le Nehiro-Iriniu du Père de La Brosse ou "L'influence d'un livre" » : 58-83, in R. Brodeur et J.-P. Rouleau (dir.), *Une inconnue dans l'histoire de la culture : la production des catéchismes en Amérique française*. Sainte-Foy : Anne Sigier.

(JR) THWAITES R.G. (éd. établie par)

- 1896- *The Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 vol. Cleveland : The Burrows
1901 Brothers Co.

JAENEN C.J.

- 1985 « Amerindian Responses to French Missionary Intrusion, 1611-1760 : A Categorization » : 182-197, in W. Westfall, L. Rousseau, F. Harvey et J. Simpson (dir.), *Communications présentées lors d'un colloque tenu à l'Institut ontarien des études en éducation, Toronto, du 23 au 26 mai 1984, sous les auspices de l'Association des études canadiennes et du Graduate Centre for Religious Studies, University of Toronto*. Toronto : Association des études canadiennes.

Journal Étranger

- 1762a « Mémoire sur les coutumes et usages des Cinq Nations iroquoises du Canada (a) de leurs gouvernements », C¹A-125, avril 1762,
1762b « Suite du Mémoire sur les coutumes et usages des Cinq Nations iroquoises du Canada », C¹A-125, mai 1762.

LAHONTAN L.A. de Lom d'Arce, baron de

- 1990 *Œuvres complètes*, 2 vol., éd. établie par R. Ouellet et A. Beaulieu. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

LA POTHERIE, Bacqueville de

- 1722 *Histoire de l'Amérique septentrionale*, 4 tomes. Paris : J.L. Nion.

LECLERC C.

- 1691 *Premier établissement de la Foy dans la Nouvelle-France*, 2 vol. Paris : Amable Auroy.

MARIE DE L'INCARNATION (Mère)

- 1876 *Lettres*, 2 vol., éd. établie par l'abbé Richaudeau. Paris : Librairie internationale catholique. Leipzig : L.A. Kittler. Tournai : Vve H. Casterman.

MARTEL G.

- 1984 *Le messianisme de Louis Riel*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.

MILLER J.

- 1988 *Shamanic Odyssey : the Lushootseed Salish Journey to the Land of the Dead*. Ballena Press Anthropological Papers n° 32, 823 Valparaiso Avenue, Menlo Park, California 94025.

MUSÉE DE QUÉBEC

- 1984a *Le grand héritage. L'Église catholique et la société du Québec*. Québec : Gouvernement du Québec.
1984b *Le grand héritage. L'Église catholique et les arts au Québec*. Québec : Gouvernement du Québec.

(N.Y.C.D.) O'CALLAGHAN E.B.

- 1856- *Documents Relative to the Colonial History of the State of New York*, 14 vol.
1877 Albany : A. Weed.

PAGE D.

- 1987 *Sacred Life. A North American Ethnohistory Emphasizing the Iroquoians of the Eastern Woodlands*. Montréal : Pine Tree Press.

PEREGRINE P.

- 1988a « Claude Jean Allouez. s.j. A Brief Eulogy on the 300th Anniversary of his Death », texte dactylographié. Department of Sociology and Anthropology, Purdue University, West Lafayette, Indiana 47907.
1988b « Miami-Jesuit Relations at Green Bay », texte dactylographié. Department of Sociology and Anthropology, Purdue University, West Lafayette, Indiana 47907.

PERROT N.

- 1973 *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, éd. établie par R.P.J. Tailhan. Montréal : Éditions Élysée (1^{re} édition 1864).

RADIN P.

- 1975 « Monotheism among American Indians » : 219-247, in D. Tedlock et B. Tedlock (dir.), *Teachings from the American Earth*. Markham, Ontario : Penguin Books (article d'abord paru en 1954).

RADISSON P.E.

- 1967 *Voyages of Peter Esprit Radisson Being an account of his travels and experiences among the North American Indians, from 1652 to 1684*, éd. établie par G.D. Scull. New York : Burt Franklin.

RAYMOND G.

- 1986 « Le premier catéchisme de la Nouvelle France : celui de Jean de Brébœuf, s.j. » : 18-49, in R. Brodeur et J.-P. Rouleau (dir.), *Une inconnue dans l'histoire de la culture : la production des catéchismes en Amérique française*. Sainte-Foy : Anne Sigier.

RITZENTHALER R.E.

- 1978 « Southwestern Chippewa » : 743-759, in B.G. Trigger (dir.), *Handbook of North American Indians*. Vol. 15, *Northeast*. Washington : Smithsonian Institution.

RJ

- 1972 *Relations des Jésuites*, 6 vol. Montréal : Éditions du Jour (réimpression de l'édition de 1858).

ROGERS E.S. et E. Leacock

- 1981 « Montagnais-Naskapi » : 169-189, in J. Helm (dir.), *Handbook of North American Indians*. Vol. 6, *Subarctic*. Washington : Smithsonian Institution.

ROY P.G.

- 1924 *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour 1923-1924*. Québec : Imprimeur du Roi.

SAGARD G.

- 1866 *Histoire du Canada et voyages que les Frères mineurs Récollets y ont faicts pour la conversion des infidelles [...]*, 4 vol. Paris : Edwin Tross.

SCALBERG D.A.

- 1989 « Seventeenth and Early eighteenth century perceptions of coureur de bois religious life », in G.C. Bond (dir.), *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*. Auburn : Auburn University.

SIMARD J.-J.

- 1983 *La révolution congelée : coopération et développement du Nouveau-Québec inuit*. Thèse de doctorat en sociologie, Université Laval, Québec.

SKINNER C.

- 1988 « They would not suffer the French to live among them : the Fox Wars, the Emergency of 1747, and the Origins of the French and Indian War, 1671-1749 », texte dactylographié, Department of History, University of Illinois at Chicago.

SPINDLER L.S.

- 1978 « Menominee » : 708-724, in B.G. Trigger (dir.), *Handbook of North American Indians*. Vol. 15, *Northeast*. Washington : Smithsonian Institution.

TEDLOCK D. et B. TEDLOCK (dir.)

- 1975 *Teachings from the American Earth. Indian Religion and Philosophy*. New York : Liveright Books.

TOOKER E. (dir.)

- 1979 *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands, Sacred Myths, Dreams, Visions, Speeches, Healing Formulas, Rituals and Ceremonials*. New York et Toronto : Paulist Press.

UNDERHILL R.M.

- Red Man's Religion Beliefs and Practices of the Indians North of Mexico*. Chicago : The University of Chicago Press.

VAN DER DONCK A.

- 1968 « A Description of the New Netherlands ». Syracuse : Syracuse University Press.

VECSEY C.

1984 « Midewiwin Myths of Origin » : 445-467, in W. Cowan (dir.), *Papers of the Fifteenth Algonquian Conference*. Ottawa : Carleton University.

VINCENT M. TEHARIOLINA

1984 *La nation huronne, son histoire, sa culture, son esprit*. Québec : Éditions du Pélican.

VIZENOR G.

1987 *Touchwood. A Collection of Ojibway Prose*. St. Paul, Minn. : New Rivers Press.

VON GERNET A.D.

1988 *The Transculturation of the Amerindian Pipe/Tobacco/Smoking Complex and its Impact on the Intellectual Boundaries Between « Savagery » and « Civilization »*, 1535-1935. Thèse de doctorat en anthropologie, Université McGill, Montréal.

WALLACE A.F.C.

1978 « Origins of the Longhouse Religion » : 442-448, in B.G. Trigger (dir.), *Handbook of North American Indians*. Vol. 15, *Northeast*. Washington : Smithsonian Institution.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La religion dans l'alliance franco-amérindienne

La question religieuse a joué un rôle de premier plan dans la rencontre des deux mondes. En Amérique du Nord-Est aux XVII^e et XVIII^e siècles, missionnaires, chamanes, croyants se sont affrontés et se sont interinfluencés dans le cadre tout à la fois du processus de conquête, de l'organisation des alliances et enfin de celui des épidémies dévastatrices. En recréant le contexte social d'ensemble, on échappe à une histoire trop longtemps centrée sur les projets missionnaires pour mettre en scène tous les acteurs avec leur dynamique propre.

Religion in the French-Indian Alliance

The religious question played an important role in the meeting between the two worlds. In Northeastern America in the 17th and 18th centuries, missionaries, shamans, and believers were confronted and mutually influenced by the conquest, organized alliances and devastating epidemics. In recreating the total social context, we avoid a history that for too long focused uniquely on missionaries and, therewith, reveal the full character of all the actors in this historical drama.

Denys Delâge
Département de sociologie
Université Laval
Cité universitaire
Québec