Document généré le 29 avr. 2024 03:26

Historical Papers
Communications historiques

Discours du président/Presidential Address : L'Autre en Nouvelle-France/The Other in Early Canada

Cornelius J. Jaenen

Volume 24, numéro 1, 1989

Québec 1989

URI : https://id.erudit.org/iderudit/030993ar
DOI : https://doi.org/10.7202/030993ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

The Canadian Historical Association/La Société historique du Canada

ISSN

0068-8878 (imprimé)
1712-9109 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Jaenen, C. J. (1989). Discours du président/Presidential Address : L'Autre en Nouvelle-France/The Other in Early Canada. *Historical Papers / Communications historiques*, *24*(1), 1–12. https://doi.org/10.7202/030993ar

Résumé de l'article

Les Européens ont conféré leur concept traditionnel de l'« autre » aux autochtones. En réalité, les Européens étaient des étrangers pour les Amérindiens. Les intrus français furent perçus par les indigènes d'une façon peu flatteuse et cette perception remettait largement en question les prétentions européennes sur la supériorité du caractère, de la culture et de la technologie des Blancs. Les réactions négatives des autochtones, particulièrement celles des femmes, aux tentatives d'acculturation des missionnaires catholiques français peuvent servir à illustrer la grande richesse culturelle et spirituelle des sociétés amérindiennes. Même s'ils acceptaient avec précaution les biens des Européens, les autochtones n'étaient quand même pas prêts à embrasser les valeurs spirituelles et les croyances de l'« autre ».

All rights reserved © The Canadian Historical Association/La Société historique du Canada, 1989

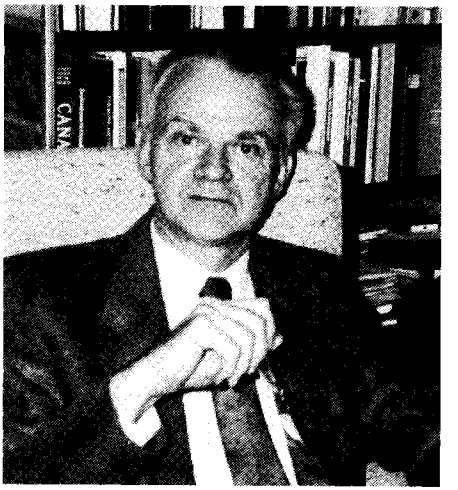
Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/



CORNELIUS J. JAENEN

PRESIDENTIAL ADDRESS

L'Autre En Nouvelle-France / The *Other* In Early Canada

CORNELIUS J. JAENEN

Résumé

Les Européens ont conféré leur concept traditionnel de l'"autre" aux autochtones. En réalité, les Européens étaient des étrangers pour les Amérindiens. Les intrus français furent perçus par les indigènes d'une façon peu flatteuse et cette perception remettait largement en question les prétentions européennes sur la supériorité du caractère, de la culture et de la technologie des Blancs. Les réactions négatives des autochtones, particulièrement celles des femmes, aux tentatives d'acculturation des missionnaires catholiques français peuvent servir à illustrer la grande richesse culturelle et spirituelle des sociétés amérindiennes. Même s'ils acceptaient avec précaution les biens des Européens, les autochtones n'étaient quand même pas prêts à embrasser les valeurs spirituelles et les croyances de l'"autre".

* * * * *

The traditional European concept of the "other" has been applied to aboriginal peoples, but in terms of historic habitation of the Americas it could properly be applied to the newcomers. The vision Amerindians had of French intruders was not flattering and calls into question assumptions about the superiority of European character, culture, and technology. Native responses, especially on the part of women, to French-Catholic missionary efforts illustrate the cultural and spiritual vitality of Amerindian societies. Just as there was only selective adoption of European material culture, so there was prudent consideration of spiritual values and beliefs.

I believe I spent almost as much time deciding on the subject of this address as I did preparing it. Now I understand the struggles my predecessors in this venerable office faced as the Learned Societies meetings approached and they prepared to stand before you in this annual tribal ritual. The closer the date approaches, the more the ceremonial takes on aspects of the ritual platform torture I used to describe with a certain degree of professional satisfaction, emphasizing the progressive stages in the fatal Native ritual and the suffering each refinement was supposed to produce.

A number of subjects came to mind. Perhaps because I was born in historic Cannington Manor, Saskatchewan, and my wife came from the equally romantic English ethnic community of Walhachin, B.C., I should pursue the subject of Anglo-Utopian experiments. It would be a topic which would draw attention to ethnicity and immigration as major components of social history. Nevertheless, such imaginative and picturesque episodes culminated in inevitable failure; therefore, I decided against it.

Next, I considered a subject outside the field of Canadian history in view of the fact that over the past months I have been proclaiming that the CHA/SHC is the professional association of all historians in Canada, not just of Canadianists or those engaged in university teaching. It occurred to me that it might not be inappropriate to choose a subject in Ethiopian history as some of my first archival research and scholarly publication related to the people and history of that ancient Christian empire. For example, the Belgian plan for the invasion and colonization of Ethiopia's northern provinces in the 1840s — before the Italians moved in — might make a suitable presentation.

Then, I recalled that this is the bicentenary of the outbreak of the French Revolution, so another appropriate subject came to mind. However, as I remarked to an American audience a few weeks ago, both French Canada and post-Loyalist British North America remained essentially ancien régime societies. Another alternative was to bring a new perspective to the official history of Christianity itself, by tracing the survival of gnostic and apostolic countercultures over the centuries from the Nazareans of Palestine to the revivals of the British borderlands in the late nineteenth century. Yet that seemed, on reflection, to be too esoteric, and possibly too personal for a presidential address.

Would I dare deal with a current political topic? Some of my predecessors had done so, with considerable success I might say. Could I, for example, deal with the erosion —even erosion might imply too subtle and gradual a process — the undermining of such fundamental constitutional principles as the supremacy of parliament (rather than of the courts or the mass media), and the obligations of ministerial responsibility? I decided against that as well.

Then, I thought it prudent to pursue a topic in my primary field of research, New France. After all, the French colonial period in Canadian history is either misrepresented or absent from most survey texts. Even in major works on the colonial or pre-Confederation period, its relevance to the flow of modern and contemporary national history is either not perceived or not demonstrated. It was my interest in New France, after all, which lured me into other domains, including Native concerns, ethnic

relations, and European intellectual history. Why not attempt a confluence of European and North American history? That was obviously too great a challenge for me. As we got closer to the end of May, I did not dare venture too far afield to pursue other possible topics. Therefore, it is a hybrid topic I have finally chosen. Hybridization may itself be a characteristic of Canadian life and institutions. After all, "national" institutions now are located here in Quebec, while in Ottawa they are becoming more and more unidentified!

En fin de compte, j'ai décidé de vous présenter l'image de «l'autre» à l'époque de la Nouvelle-France, inspiré jusqu'à un certain point par les oeuvres magistrales de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus* (Paris, Gallimard, 1971), Jean Meyer, *Les Européens et les autres* (Paris, Colin, 1975), et Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique et la question de l'autre* (Paris, Éditions du Seuil, 1982), entre autres. Je crois que la problématique des relations complexes entre «le même» et «l'autre», entre l'identité et l'altérité est de tous les âges. Cependant, je m'éloigne de l'optique des admirateurs de ces grands mâitres dans la mesure où je ne conçois point «l'autre» comme l'Amérindien, l'autochtone, l'indigène, vu soit comme «beste brute et cannibale», soit comme «bon naturel» toujours au premier stade de l'enfance de l'humanité. Ces historiens se sont basés sur des textes comme le célèbre passage dans l'*Histoire naturelle* (1761) de Buffon, le naturaliste, un des ouvrages les plus répandus de la littérature du 18e siècle:

> Car quoique le Sauvage du nouveau monde soit à peu près de même stature que l'homme de notre monde, cela ne suffit pas pour qu'il puisse faire une exception au fait général du rapetissement de la Nature vivante dans tout ce continent: le Sauvage est faible & petit par les organes de la génération; il n'a ni poil, ni barbe, ni nulle ardeur pour la femelle... il est aussi bien moins sensible, & cependant plus craintif et plus lâche; il n'a nulle vivacité, nulle activité dans l'âme... il demeure stupidement en repos sur ses jambes ou couché pendant des jours entiers.[1]

De ce traité scientifique on passa facilement à la polémique des *Recherches philosophiques* de Corneille de Pauw, qui déclara que les plantes, les animaux, les hommes et, je suppose, même les institutions européennes transplantées en Amérique perdaient leur vigueur et leur force. À partir de quoi, il arriva à cette conclusion:

> Nous n'avons considéré jusqu'à présent les peuples de l'Amérique que du côté de leurs facultés physiques, qui étant essentiellement viciées, avoient entraîné la perte des facultés morales: la dégénération avoit atteint leurs sens & leurs organes; leur âme avoit perdu à proportion de leur corps. La nature, ayant tout ôté à un hémisphère de ce globe pour le donner à l'autre, n'avoit placé en Amérique que des enfants, dont on n'a pas encore pu faire des hommes. Quand les Européens arrivèrent aux Indes occidentales, dans le quinzième siècle, il n'y avoit pas un Américain qui sût lire ou écrire; il n'y a pas encore de nos jours un Américain qui sache penser.[2]

1. Georges Louis Leclerc, Comte de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris, 1761, t. IX, pp. 103-104. Ces arguments furent réitérés par Guillaume Thomas François Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements des Français dans les deux Indes*, Paris, 1821, t. IX, p. 23.
2. Corneille de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, Londres, 1770, t. II, p. 153.

Et la polémique servait toujours à justifier la colonisation car le juriste suisse Emmerich de Vattel, grande autorité en droit international, pouvait conclure que «les peuples de l'Europe, trop resserrés chez eux, trouvant un terrain dont les sauvages n'avaient nul besoin particulier et ne faisaient aucun usage actuel et soutenu, ont pu légitimement l'occuper et y établir des colonies...». Cependant, Diderot ne put s'empêcher de se demander si ses compatriotes défendraient la même thèse dans le cas où les Amérindiens «portés par hasard sur vos côtes... écrivaient sur le sable de votre rivage ou sur l'écorce de vos arbres: Ce pays est à nous!»[3]

Cet eurocentrisme du 18e siècle ne nous surprend point, nous historiens, habitués que nous sommes à faire des efforts intellectuels afin de nous mettre dans l'ambiance du passé qui nous intéresse. Surtout ce qui m'inquiète un peu, c'est que nous-mêmes —est-ce que je me trompe? — nous serions trop souvent eurocentristes nous aussi? N'est-il pas vrai que nous continuons à nous contenter du fait que «l'autre» en Amérique c'est toujours l'Amérindien, au Congo, le Congolais, ou en Inde, le Tamil? Les premiers habitants de ce vaste continent furent vraisemblablement les Amérindiens. Ai-je tort, par conséquent, de formuler la thèse que «l'autre» sur ce continent, ce fut et c'est toujours l'Européen, qu'il soit Viking, Breton ou Basque!

Et pour en venir à la Nouvelle-France, il me semble que ce sont les Français — les *newcomers* de Bruce Trigger et les *colons vertueux* du chanoine Groulx — qui sont les véritables *autres*. Et ces «autres» se révèlent de maintes façons, allant du pêcheur malouin ravisseur d'Amérindiennes, du *coureur de bois* rapidement assimilé aux moeurs indigènes, jusqu'aux *Robes Noires*, grands chamans chrétiens, capables de détourner les sécheresses et les inondations redoutées ou d'éviter les conséquences funestes de la variole. Ce que je voudrais esquisser, c'est cette grande variété d'images, de stéréotypes de «l'autre» — l'envahisseur venu d'au-delà de l'Atlantique en quête d'or, de pierres précieuses, d'un passage maritime, de terres à déboiser et labourer, c'est-à-dire de dessins le plus souvent incompréhensibles pour les premiers habitants de ce monde qu'on avait baptisé «Nouveau Monde».

L'Européen, à l'occasion le Français, fut perçu par les Amérindiens, du moins par les peuples algonquiens et iroquiens, selon les différents aspects de sa culture et de ses moeurs, étrangers et étranges. D'abord, son aspect physique rassurait peu. Certes, il s'agissait d'une créature qui lui ressemblait, mais cela voulait dire peu en soi, car l'orignal et le castor partageaient également l'esprit de la vie, possédaient une intelligence adaptée à leur environnement, et ils étaient dignes de respect à titre de «personnes», c'est-à-dire en termes européens de «personnes autres que humains». Le frère Sagard, missionnaire récollet auprès des Hurons, de dire: «Et à ce propos je diray qu'un jour un Sauuage voyant un François avec sa barbe, se retournant vers ses compagnons leur dict, comme estonnement: 0 que voylà un homme laid! est-il possible qu'aucune femme voulust regarder de bon oeil un tel homme...».[4]

3. Emmerich de Vattel, *The Law of Nations or the Principles of Natural Law*, cité en B. Scaife, "The Development of International Law as to Newly Discovered Territory", *Papers of the American Historical Association*, 4, 3 (July 1890), pp. 196-197; Diderot cité par Yves Benot, *Diderot: De L'athéisme à L'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970, p. 197.
4. Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du Pays des Hurons*, Paris, 1617, p. 181.

Y avait-il quelque rapport entre l'apparence physique de cet «autre» européen et son intelligence? Les Nipissings s'exprimèrent clairement là-dessus, selon Sagard:

> Il arriva au Truchement des Epicerings qu'après avoir passé deux ans parmy eux, et que pensans le congratuler il luy dirent: Et bien, maintenant que tu commences à bien parler nostre langue, si tu n'auvois point de barbe, tu aurois desia presque autant d'esprit qu'une telle Nation, luy en nommant une qu'ils estimoient auoir beaucoup moins d'esprit qu'eux, et les François avoit encor' moins d'esprit que cette Nation-là, tellement que ces bonnes gens-là nous estiment de fort petit esprit en comparaison d'eux. Aussi à tout bout de champ, et pour la moindre chose, ils vous disent, *Téondion*, ou *Tescaondion*, c'est-à-dire, tu n'as pas d'esprit; *Atache*, mal basty.[5]

Le missionnaire Louis Hennepin nous apprend que certains Amérindiens du pays d'en haut «ajoutaient que nous avions des Queus comme des bêtes, que les femmes européennes n'avaient qu'un mamelon au milieu de la poitrine et qu'elles portaient 5 ou 6 enfants à la fois...».[6] Cette représentation de «l'autre» vaut bien l'image de l'homme des bois, le *wildeman*, et celle du monde des monstres que nous a léguée le folklore du moyen âge.

De fait, par rapport aux Amérindiens, les Français paraissaient chétifs, faibles et décharnés. Des «jambes de laine» quand il fallait traverser les grandes forêts canadiennes et des «cervelles de lièvre» en ce qui touchait à la petite guerre. Cet «autre» était généralement faible d'esprit, orgueilleux, vantard, bruyant, d'humeur querelleuse et, par-dessus le marché, sans courage et peu honnête. Voilà le stéréotype du Français colonisateur. Même les enfants des Amérindiens se croyaient supérieurs en intelligence aux missionnaires, «tant ils ont bonne opinion d'eux-mêmes, et peu d'estime d'autruy» de dire un récollet.[7] La bande d'Iroquet refusa de prendre un jeune interprète que Champlain voulait lui imposer[8] et qu'elle trouvait trop faible et inhabile «craignans que mal ne lui avint, n'ayant accoutume de vivre à leur mode, qui est dure en toute façon & qu'arrivant quelque accident audit garson ils n'eussent les François ennemis».[9]

L'intelligence, ou plutôt le manque d'intelligence du Français, se refléta-t-elle dans sa culture matérielle? Notre historiographie nous a toujours dépeint le sauvage primitif faisant face à une technologie et une science supérieures venant d'Europe. Il y a lieu de nous demander si l'Amérindien trouvait les armes à feu, les chariots, les vêtements européens, etc., supérieurs à ses propres commodités. Il est vrai qu'au tout début du 16e siècle Gonneville nous laisse un témoignage important des premiers contacts entre Français et Amérindiens et des réactions de ces derniers: «ils étaient tous ébahis par la grandeur du navire, l'artillerie, les miroirs, et autres choses qu'ils voyaient dans le navire et surtout parceque par un mot de lettre qu'on envoyait du bord aux gens de l'équipage

5. *Ibid.*, p. 183.
6. Louis Hennepin, *A New Discovery of a Vast Country in America*, Chicago, 1903, vol. 2, p. 84.
7. Sagard, *Grand Voyage*, p. 183.
8. Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, 1617, pp. 633-634.
9. *Ibid*, p. 634.

qui étaient dans les villages on leur faisait savoir ce qu'on voulait; ne pouvant s'expliquer comment le papier pouvait parler».[10]

Une vingtaine d'années plus tard, Verrazzano remarqua pourtant qu'ils n'étaient point en extase devant tous les produits européens. Il nous dit:

> Ils n'avaient aucune estime pour les draps de soie, d'or ou d'autre sorte, et ne se souciaient pas d'en recevoir. Il en était de même des métaux tels que le fer et l'acier. A plusieurs reprises ils témoignèrent qu'ils n'avaient pas d'admiration pour les armes que nous leur montrions. Ils ne nous en demandaient pas et ne s'intéressaient qu'à leur mécanisme. Ils ne se souciaient pas davantage de recevoir des miroirs: lorsqu'ils s'y étaient regardés ils nous les rendaient en riant.[11]

Nous savons qu'un demi-siècle plus tard, les pêcheurs bretons et normands troquaient des couteaux, peignes, aiguilles et chaudières en cuivre contre des peaux de castor et d'orignal, commerce qui est souvent qualifié d'échange inégal. Mais je crois que nous ferions bien de nous demander comment les Amérindiens percevaient ces échanges. S'il s'agissait d'échange inégal, dans quel sens voyaient-ils eux-mêmes l'inégalité? Qui était dupe? Voici un exemple qui montre bien le problème: «vous (Français) estes encore incomparablement plus pauvres que nous, & que vous n'estes que de simples compagnons, des valets, des serviteurs & des esclaves, tous maîtres, & tous grands capitaines que vous paroissiez; puisque vous faictes trophée de nos vieilles guenilles, & de nos méchans habits de castor, qui ne nous peuvent plus servir...».[12]

Aux missionnaires récollets qui voulaient franciser les Amérindiens en leur faisant croire qu'à tous les points de vue le mode de vie des Européens était supérieur au leur, un chef de l'Isle Percée répondit qu'il s'étonnait que les Français aient «si peu d'esprit». Pourquoi, par exemple, construire des habitations «hautes... comme des arbres... pour des hommes de cinq à six pieds de hauteur, [pourquoi] faut-il des maisons qui en aient soixante ou quatre-vingts...». Il continua: «mon frère, as-tu autant d'adresse & d'esprit que les Sauvages qui portent avec eux leurs maisons & leurs cabannes, pour se loger par tout ou bon leur semble, indépendamment de quelque Seigneur que ce soit?... Nous pouvons toûjours dire plus véritablement que toy, que nous sommes partout chez nous...».[13]

«L'autre» dans ce cas-ci ne jouissait point de la liberté qui caractérisait la vie des Amérindiens. Le Français était toujours, semblait-il, asservi à un maître, un supérieur, que ce soit un chef de famille autoritaire, un curé, un seigneur, un officier, un magistrat, un gouverneur, un roi.

Comment était perçue cette société que «l'autre» transplantait en terre américaine? De prime abord, elle était hiérarchisée, donc fondamentalement basée sur des inégalités

10. "Le voyage de Paulmier de Gonneville à Brésil (1503-1505)", dans Ch. A. Julien, *Jacques Cartier: Voyages au Canada. Avec les relations des voyages en Amérique de Gonneville, Verrazano et Roberval*, Paris, 1981, p. 53.
11. "Le voyage de Giovanni Da Verrazano à la Francesca (1534)", ibid., pp. 89-90
12. Chrestien LeClercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, Paris 1691, p. 81.
13. *Ibid.*, p. 77.

dans tous les domaines, favorisant une petite classe de privilégiés, par contraste avec les sociétés amérindiennes généralement louées pour leur égalité et leur fraternité. On trouvait «l'autre» autoritaire, intolérant et borné. Sa société était âpre au gain, au point de manquer souvent de charité et de compassion pour le prochain. Je reviens à notre chef gaspésien qui exprima si clairement les sentiments de son peuple:

> Hé bien, mon frère, si tu ne sçais pas encore les veritables sentiments que nos Sauvages ont de ton pais, & de toute ta nation, il est juste que je te l'aprenne aujourd'huy; je te prie donc de croire que tous misérables que nous paroissions à tes yeux, nous nous estimons cependant beaucoup plus heureux que toi, ence que nous sommes tres contens du peu que nous avons, & crois encore une fois de grâce, que tu te trompes fort, si tu prétens nous persuader que ton pais soit meilleur que le nostre; car si la France, comme tu dis, est un petit Paradis Terrestre, as tu de l'esprit de la quitter, & pourquoy abandonner femmes, enfans, parens & amis....[14]

Si les Français tenaient à leur mode de vie inférieure, c'était leur affaire, mais il ne fallait point l'imposer en Amérique. «*Aoti Chabaya*, c'est (disent-ils) la façon de faire des Sauuages. Vous usez de la vostre, nous de la nostre. Chacun prise ses merceries.»[15]

L'alimentation de «l'autre» fut aussi méprisée: ses mêts salés, son pain qui goûtait la cendre de bois et son vin qui ressemblait à l'armoise amère.

> Nous voyons même que tous vos gens ne vivent ordinairement que de la Morue que vous pêchez chez nous; ce n'est continuellement que Morue, Morue au matin, Morue à midi, Morue au soir, & toujours Morue, jusques là même, que si vous souhaitez quelques bons morceaux; c'est à nos dépens, & vous êtes obligez d'avoir recours aux Sauuages, que vous méprisez tant, pour les prier d'aller à la chasse, afin de vous régler. Or maintenant dis-moi donc un peu, si tu as de l'esprit, lequel des deux est le plus sage et le plus heureux....[16]

En somme, presque tous les aspects de la vie et la culture de «l'autre» européen avait peu d'attrait pour les Amérindiens car, chez eux, l'autonomie de la personne et la responsabilité étaient les valeurs dominantes. L'individu ne se reconnaissait aucun maître et ne devenait sujet d'aucune coercition. Dans une culture qui tenait en haute estime la liberté, on valorisait aussi la générosité et l'engagement collectif. La conclusion de toutes ces comparaisons, selon le chef Gachradodow, en 1744, fut une condamnation de la colonisation européenne.

> Au début, le monde a été créé de l'autre côté du grand cours d'eau, un monde différent de celui de ce côté, on le constate par la couleur différente de notre peau et de notre chair; ce que vous appelez la Justice ne l'est peut-être pas pour nous; vous avez des lois et des coutumes, et nous en avons également; le grand Roi vous a peut-être envoyés pour conquérir les Indiens; mais nous croyons que Dieu n'approuve pas cette volonté; s'il

14. *Ibid.*, pp. 79-81.
15. R.G. Thwaites, éd., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, New York, 1959, vol. 3, p. 124.
16. LeClercq, *Nouvelle Relation*, pp. 82-83.

l'avait approuvée, il n'aurait pas placé la mer au même endroit, de manière à nous séparer.[17]

In few realms is the Amerindian vision of the European intruder and of the worth of his own culture better demonstrated than in the responses to evangelization, to the efforts of French missionaries to francisize and christianize the Natives in a context which confused the kingdom of God with the kingdom of France. In responding to missionary intrusion the Native peoples were also responding to a variety of economic, social, and political values and assumptions. The Jesuits, for example, have been praised by some historians for their principle of accommodation to foreign cultures, their cultural relativism. Nevertheless, in the Canadian missions they still worked towards altering to some extent the structures of what they perceived to be a primitive society, to introduce new domestic values, agricultural techniques, a more serviceable political system, formal schooling, and so forth. Amerindian reactions, therefore, were not simply to a new theology or belief system but also to a radically different social organization in which this theology and belief system were embedded. Missionaries, as I have said elsewhere, were aggressive purveyors of a new and supposedly superior way of life, whose purpose was to remake individuals and whole societies in the image of their ideal. The Amerindians dealt with this challenge in a variety of ways and in so doing reveal to us their vision, their perception of this "other being" so intent on converting and transforming them, as well as their view of the culture and beliefs he represented.

It has often been stated that the Amerindians, in general, were attracted by the liturgy and sacraments and were convinced by the preaching of the missionaries. Those who became what some evangelizers called "people of prayer" saw virtues in Catholicism, to be sure, but it is from their point of view that any assessment must be made. Wampum was used in the public confessions that preceded festivals, funeral rites were ended by the interment of the dead "near whom they took good care to bury a sufficient quantity of provisions," in battle a crusader-like cry was raised to the Master of Life, and Christian prayers on crucial occasions could be accompanied by offerings of tobacco and salutations to the sun. Amerindians were able to assimilate the other's religion to their own spiritual concepts. God and devil might emerge from such a fusion with the same appelation, Jesus as the Sun, and the Holy Spirit as Thunder. Some Innu hunters were delighted Jesus had appeared in a dream to promise a successful hunt. They could not understand why their missionary was upset when they recounted how Jesus expected tobacco in return for His intercession. Was He not the Supreme Shaman? Could they not enlist His aid as did their French brothers in their daily problems? Father Biard had acknowledged that "they accept baptism as a sort of sacred pledge of friendship and alliance with the French." Was the desire of some to convert any less sincere because it seemed to afford access to greater spiritual power, to useful trade and military relations, to possible protection from disease and famine, and to revitalization of one's own spiritual heritage?[18]

17. *The Treaty held with the Indians of the Six Nations*, Williamsburg, 1744, p. 42 (traduction).
18. W.I. Kip, ed., *The Early Jesuit Missions in North America* (New York, 1846), 166-67; Canada. National Archives [NA], MG 17, A 7-1, Vol. 4, No. 1, "Relation d'une expédition contre les Renards," p. 2658; Thwaites, *Jesuit Relations*, 4:201; 5:223; 8:27-37; 9:213; 11:259. See also James Axtell, *After Columbus* (New York, 1988), Chap. 7.

Of such Native converts Luc-François Nau was able to write: "I know a great number who serve God as faithfully as is observed in the best regulated religious communities."[19] On the other hand, Corneille de Pauw seriously doubted that, from an objective and detached point of view, this interpretation of conversion was accurate. He quoted from an inquiry into Native beliefs made after the British conquest, therefore a presumably anti-Catholic report: "Several were questioned on the articles of faith which were absolutely unknown to them, although these dogmas had been preached in their country for two centuries. Others had a very uniform notion of the story of Christ. They answered that he was a shaman, French by origin; that the English had hanged him in London; that his mother was French; and that Pontious Pilatous had been a lieutenant in the service of Great Britain."[20] De Pauw attributed this travesty of sacred history more to Native assimilation of the other's religion than to missionary intrigues.

All Amerindian cultures shared an ability to entertain and give assent to a variety of views, even if they were contrary to their better judgement, in what has been called institutionalized hospitality.[21] Sister Duplessis de Ste. Hélène reported that "the greatest number listen to the mysteries which are preached as to a fairy tale" and these left few impressions. The abbé Gaulin believed that they were "sufficiently enlightened to formulate an infinity of difficulties concerning all our mysteries." Did not the soldiers and *coureurs de bois* tell them that "it is the work of a black robe to preach, but one must not be concerned by what he says." So the Baron de Lahontan observed that they listened "to all the Jesuits preached without ever contradicting them, contenting themselves with scoffing between sermons." He explained their viewpoint as he understood it:

> When they preach the incarnation of Jesus Christ to them, they reply that is admirable; when they ask them do they wish to become Christians, they answer that it is laudable, that is to say they will think about it. And if we Europeans exhort them to come in crowds to church to hear the word of God, they say it is reasonable, that is to say they will come; but in the end it is only to obtain a pipeful of tobacco that they approach the holy place; or else to mock our Fathers, as I have said already, for they have such fortunate memories that I am acquainted with more than ten of them who know Holy Writ by heart.[22]

This value placed on deference and detachment was interpreted by the missionaries as dissimulation, which they traced back to their supposedly faulty permissive child-rearing practices: "Dissimulation, which is natural to those Savages, and a certain spirit of acquiesence, in which the children of that country are brought up, make them assent to all that is told them; and prevent them from ever showing any opposition to the sentiments of others, even though they may know what is said to them is not true."[23] Louis Hennepin, true to his own independence of mind, saw this tolerant indifference as part of their conscious antipathy to aggression. He wrote:

19. *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour 1926-27* (Québec, 1927), 313.
20. De Pauw, *Recherches philosophiques*, 161-62.
21. Calvin Martin, *Keepers of the Game* (Berkeley, 1975), 153.
22. NA, MG 3, Series T, Carton 77, pp. 27, 104; ibid., Series K, Carton 1232, No. 4, p. 112; Baron de Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale* (Baltimore, 1931), 107.
23. Thwaites, *Jesuit Relations*, 52:203.

> Notwithstanding that seeming Approbation, they believe what they please and no more: and therefore 'tis impossible to know when they are really persuaded of those things you have mention'd to them, which I take to be one of the greatest Obstructions to their Conversion; For their Civility hindering them from making any Observation or contradict what is said unto them, they seem to approve of it, though perhaps they laugh at it in private, or else never bestow a Moment to reflect upon it, such being their indifference for a future Life.[24]

The Sorbonne theologians eventually advised the colonial bishop to warn against baptizing those who made their profession of faith "only because they do not wish to contradict the Missionary."[25]

Another response was the assertion of a dichotomous universe, with a present and a hereafter designed for themselves, and separate ones for the "others." The western tribes told Jean-Pierre Aulneau that they "were not made for that religion." Just as there were two paths on earth so there were separate places for the souls of the departed. The Catholic concept of the hereafter was challenged: "This... 'tis like all the rest of your fine lies, all the souls, among our people at least, go to the same place; two of our souls came back once and told us all I have said."[26] On another occasion another missionary was interrupted with the same argument: "It's well for those of your Country: but we do not go to heaven after Death. We go only to the Country of Souls, whither our People go to hunt fat Beasts, where they live in greater Tranquility...."[27] An Innu shaman said, "Thy God has not come to our country, and that is why we do not believe in him; make me see him and I will believe in him." When Paul Le Jeune countered such a statement with the assertion that Jesus Christ had not gone to Europe either, it only brought the noncommittal, "I have nothing to say against all this, for I have not been taught anything to the contrary."[28]

It was commonly believed that the missionaries possessed peculiar spiritual powers. When employed for ends that served their bands and tribes, they were perceived as powerful intercessors. When their intrusion was accompanied by epidemics, famine, or disastrous defeat at the hands of enemies, however, a cause-effect relationship was postulated. So, smallpox and Iroquois assaults on the Huron confederacy brought charges of witchcraft to bear against the missionaries. As a correspondent noted, "They were on the dock as criminals in a council of natives. The fires were lit closer to each other than usual, and they seemed to be so only because of them, for they were esteemed guilty of witchcraft, and of having poisoned the air which caused the pestilence throughout the country."[29] The same charges were not made against the traders, however. A young fisherman reported a visitation dream in which it was revealed to him

---

24. Louis Hennepin, *A New Discovery of a Vast Country in America* (London, 1698), 2:70.
25. Mgr. H. Têtu and Abbé C.-O. Casgrain, eds., *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec* (Québec, 1887), I:447.
26. François du Creux, *The History of Canada or New France* (Toronto, 1951), I:119.
27. Hennepin, *A New Discovery*, 577.
28. Thwaites, *Jesuit Relations*, 7:101; 11:157.
29. Dom Guy Oury, *Marie de l'Incarnation, Ursuline (1599-1672). Correspondance* (Solesmes, 1971), Lettre XXX, 67-68.

by Iouskeha, "the true Jesus," that it was "the strangers who alone are the cause of it; they now travel two by two through the country, with the design of spreading the disease everywhere."[30]

I underscore the fact that there was great tolerance for the religion of the "other," but witchcraft was one of the few crimes in their society punishable by death. One of the first missionaries to come to Canada had opined that "no one must come here in the hope of suffering martyrdom... for we are not in a country where the natives put Christians to death on account of their religion."[31] He added that, quite to the contrary, they "leave every one to his own belief." The martyrs, in most cases, were victims of intertribal war.

I believe that the views of Amerindian women deserve attention. They believed that their persons and their social roles were the objects of a two-fold attack on the part of the missionaries — first as women, and secondly as natives. Among the nomadic bands the proscription of polygamy, if adhered to, would have greatly increased a woman's workload. Among the sedentary agricultural tribes the women, especially the "grandmothers" as the Jesuits called the matrons, refused to give up their children to be educated at Quebec. The men as hunters, traders, and warriors might be more amenable to conversion as a means of consolidating their relationship with the French, but the women saw few immediate advantages. What right had the missionary to undermine a woman's authority in the clan, or to assign a man to women's agricultural work? More than one matron drove the converted son-in-law from the longhouse. The men who were appointed "prayer captains" by the missionaries on one reserve exclaimed: "It is you women... who are the cause of all our misfortunes. It is you who keep the demons among us. You do not urge to be baptized; you are lazy about going to prayers; when you pass before the cross you never salute it; you wish to be independent. Now know that you will have to obey your husbands and our prayer captains...."[32]

This introduction of so-called Christian discipline was deeply resented by many women. At Sillery a runaway wife was returned chained by one foot to her husband. Another woman was beaten by her "young Christian" husband; they were reprimanded but, the *Relations* specify, "especially the woman, who was more guilty than her husband." When a priest suggested that the disobediant had a fire "kindled in the other world" to torment them, women replied "in a deriding way," that, if so, then "the Mountains of the other World must consist of the Ashes of souls." One boldly asserted on another occasion: "I do not recognize any sins."[33]

We can understand why a missionary in the upper country complained that there were "no persons more attached to silly customs, or more obstinate in their error, than the old women, who will not even lend an ear to our instructions."[34] Were they not protecting their culture and traditional belief system? This sometimes required some

30. Thwaites, *Jesuit Relations*, 20:27-29.
31. Joseph LeCaron, *Au Roy sur la Nouvelle-France* (Paris, 1626), n.p.
32. Thwaites, *Jesuit Relations*, 28:105-07.
33. Ibid., 18:155 and 23:111.
34. Ibid., 54:143.

unusual action. It was a woman who alerted the Huron council to the Jesuit peril: "Do you not see that when they move their lips, what they call prayers, those are so many spells that come forth from their mouths? It is the same when they read in their books.... If they are not promptly put to death, they will complete their ruin of the country, so there will remain neither small nor great."[35]

Finally, it might be objected that the missionaries in New France were not without success. Indeed, as I have said, there were conversions at various levels of understanding and for various motives. There were even a few who renounced their identity and heritage to join the "others," saying "I am French." Chief Garakontié of the Onondaga, for example, was derided by traditionalists because "he was no longer a man, that he had become French, that the Black Gowns had turned his head." Even so, the vision of the "other" may not have been what Europeans expected. The Innu are reported to have said their own mass in the absence of missionaries. The Micmacs, we are told, "have often been seen dabbling with, and affecting to perform the office and functions of missionary, even to hearing confessions...." Even more disturbing was the knowledge that Micmac women had taken on a spiritual role in the "new religion" which was not denied them in their traditional religion. "These in usurping the quality and name of *religieuses* say certain prayers in their own fashion, and affect a manner of living more reserved than that of the commonalty of Natives, who allow themselves to be dazzled by the glamour of a false and ridiculous devotion." Not only did women dare to take on a role the clergy disapproved of but they were also generally honoured for doing so: "They look upon these women as extraordinary persons, whom they believe to hold converse, to speak familiarly, and to hold communication with the sun, which they have all adored as their divinity." One woman in particular was honoured among the Abenakis. She was 114 years old, and said her prayers on unstrung beads of a rosary which she gave out as relics saying they had fallen from heaven into her hands.[36]

La vision de l'autre dans le domaine religieux fut conditionnée par le fait que les cultures françaises et amérindiennes se sont affrontées en tant qu'entités et que, dès lors, la conversion des individus supposait beaucoup plus qu'une révision superficielle des convictions personnelles. Néanmoins, convertis et non-convertis semblent avoir été d'accord sur un point: «l'autre» avait un mode de vie et des croyances qui lui convenaient, mais ceux-ci ne méritaient d'être adoptés qu'après mûre réflexion. Il est vrai que j'ai eu recours surtout aux écrits des missionnaires pour démontrer la vision que les Amérindiens pouvaient avoir de «l'autre» venu de France, mais je vous rappelle une phrase de Montesquieu: «Il faut qu'ils disent la vérité lorsqu'ils n'ont pas d'intérêt de la cacher pour être crus lorsqu'ils veulent mentir.»

35. Oury, *Marie de l'Incarnation*, Lettre L, 117-18.
36. LeClercq, *New Relation*, 229-30.