



«Ils aiment bien leur chapelet» : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649)

Emmanuelle Friant

Volume 77, 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1008394ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1008394ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)
1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Friant, E. (2011). «Ils aiment bien leur chapelet» : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649). *Études d'histoire religieuse*, 77, 7–20. <https://doi.org/10.7202/1008394ar>

Résumé de l'article

Alors que le rôle de l'image enseignante au sein des missions amérindiennes a fait l'objet de nombreuses analyses scientifiques, l'objet de piété, élément pourtant essentiel de la transmission du religieux, reste encore dans l'ombre. Supports concrets et familiers de la dévotion, les chapelets, médailles et crucifix participent d'autant plus activement à l'édification et à l'instruction des Hurons qu'ils trouvent une résonance particulière dans les pratiques traditionnelles amérindiennes. L'étude du discours des Jésuites sur ces objets témoigne de l'influence du contexte post-tridentin français sur les pratiques missionnaires en Nouvelle-France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les Pères proposent à leurs lecteurs l'image d'un Amérindien dont l'altérité se trouve gommée par son usage des signes catholiques – une image idéalisée qu'il convient de confronter à la réalité.

« Ils aiment bien leur chapelet » : le discours jésuite sur la transmission du religieux aux Hurons par l'objet de piété (1634-1649)

Emmanuelle Friant¹

Résumé : Alors que le rôle de l'image enseignante au sein des missions amérindiennes a fait l'objet de nombreuses analyses scientifiques, l'objet de piété, élément pourtant essentiel de la transmission du religieux, reste encore dans l'ombre. Supports concrets et familiers de la dévotion, les chapelets, médailles et crucifix participent d'autant plus activement à l'édification et à l'instruction des Hurons qu'ils trouvent une résonance particulière dans les pratiques traditionnelles amérindiennes. L'étude du discours des Jésuites sur ces objets témoigne de l'influence du contexte post-tridentin français sur les pratiques missionnaires en Nouvelle-France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les Pères proposent à leurs lecteurs l'image d'un Amérindien dont l'altérité se trouve gommée par son usage des signes catholiques – une image idéalisée qu'il convient de confronter à la réalité.

Abstract: Most of the studies dedicated to evangelization in the context of Amerindian missions have focused on the role of teaching images, while pious objects have often been disregarded. And yet, such tangible and familiar devotional media as crucifixes, rosaries or medallions contributed to edifying and educating the Huron people, all the more as the use of religious objects found an echo in their traditional practices. The Jesuits' discourse on devotional objects highlights the influence of a French post-Tridentine context on missions in New France during the first half of the XVIIth century. Jesuit *Relations'* readers are presented with the image of an Amerindian whose alterity is softened by his use of catholic material signs – an idealised image that needs to be confronted with reality.

1. Emmanuelle Friant est titulaire d'un doctorat en histoire religieuse moderne de l'Université de Nancy 2 (France). Sa thèse, consacrée au *Catholicisme matériel – les objets de la piété privée dans la France des XVI^e et XVII^e siècles*, retrace la trajectoire et les usages des objets de la dévotion quotidienne en pointant spécialement leur rôle dans l'affirmation de l'identité individuelle et collective des catholiques. Dans le cadre d'un post-doctorat à l'Université de Montréal, ses recherches actuelles portent sur la culture religieuse matérielle au sein des missions jésuites auprès des Iroquoiens de Nouvelle-France, avec un intérêt particulier pour le rapport aux sens et à l'émotion véhiculé par ces objets.

L'étude des pratiques missionnaires en Nouvelle-France auprès des Amérindiens n'est pas récente et les *Relations* des Jésuites continuent de fournir des informations essentielles pour appréhender au mieux la rencontre interculturelle entre deux modèles spirituels. Lorsqu'on se penche sur les relais matériels de la pastorale jésuite, il apparaît que les historiens ont bien souvent mis l'accent sur le rôle de l'image enseignante, laissant dans l'ombre d'autres outils de transmission du religieux pourtant tout aussi essentiels. Sans minimiser l'importance de l'image dans les missions jésuites, il faut rappeler que c'est dans la seconde moitié du XVII^e siècle (au moment même où, en France, les dévotions sensibles font la part belle aux représentations figurées) qu'elle commence à jouer un rôle significatif² – un rôle qui n'est toutefois ni central, ni unique. Il est un élément discret dans les sources, mais pourtant omniprésent en terre de mission, et qui contribue largement à la transmission du catholicisme auprès des Amérindiens : l'objet de piété – le terme évoquant ici les petits objets personnels et familiers (chapelet, crucifix, médailles...).

L'analyse du discours jésuite permet de saisir comment ces objets ont pu servir de support concret à la pastorale éducative des missionnaires auprès des Hurons, entre 1634 (année du retour du Père de Brébeuf à Toaniché) et 1649 (date de la destruction du pays huron) ou du moins, comment les Pères ont cherché à appliquer à leurs missionnés des pratiques de conversion largement éprouvées dans le cadre d'autres missions, intérieures ou étrangères. Il convient de souligner tout de suite que les modes de transmission du sacré tels que les Jésuites les décrivent pour les missions huronnes ne diffèrent pas vraiment des autres missions amérindiennes de la première moitié du XVII^e siècle. Montagnais, Abénaquis, Algonquins... se voient eux aussi proposer des objets de dévotion pour supporter leur instruction religieuse : même si les Pères adaptent leur pastorale à leurs missionnés, dans leur discours le recours à l'objet comme auxiliaire de conversion n'est en aucun cas une spécificité huronne. Allons même plus loin : si la Nouvelle-France constitue évidemment une terre de mission originale, la manière dont les *Relations* donnent à voir l'instrumentalisation de l'objet de piété à des fins de transmission du religieux ne diffère guère des récits missionnaires en territoire français. La Nouvelle-France ne doit surtout pas être envisagée comme un vase clos, mais au contraire comme une zone largement influencée par le contexte français. Aussi n'est-il guère surprenant de retrouver sous la plume des Jésuites du Canada des descriptions quasiment identiques à celles de leurs homologues œuvrant dans les villages les plus reculés du royaume. La spiritualité et la pastorale jésuites sont étroitement liées à l'évolution

2. Je tiens à remercier ici Muriel Clair, pour nos échanges très éclairants sur cette question de l'image dans les missions autochtones et qui est la première, à ma connaissance, à avoir souligné ce point essentiel.

significative de la dévotion en France, qui tend, depuis la seconde moitié du XVI^e siècle, à se privatiser et à se spiritualiser. Parce qu'il est l'outil privilégié de la reconquête spirituelle des catholiques, l'objet de dévotion apparaît non seulement dans les cérémonies religieuses et l'espace domestique, mais aussi dans les formes d'expression artistiques et littéraires catholiques. La littérature dévote qui fleurit en Europe en ce « siècle des saints » doit beaucoup aux auteurs jésuites, dont les missionnaires de Nouvelle-France partagent les référents culturels. Les *Relations* puisent largement dans les codes de l'hagiographie spirituelle du XVII^e siècle pour dresser le portrait des « bons néophytes » qui, comme tout saint et dévot exemplaire, sont définis en partie par leur rapport à l'objet de piété.

Cet article propose donc une analyse du discours jésuite tel qu'il est présenté à un lectorat catholique européen qui partage les mêmes schèmes mentaux que les missionnaires et maîtrise parfaitement les usages littéraires attachés à l'objet de dévotion. Les récits des Pères leur exposent des méthodes de conversion qui leur sont familières, fondées sur le sensible. En France comme en pays Huron, le recours à des éléments matériels susceptibles d'appropriation permet de faire appel aux sens et à l'émotion – une émotion que les religieux tentent d'instrumentaliser pour édifier, d'abord, et éduquer, ensuite, les autochtones.

1. Édifier : façonner le gestuel

La christianisation commence avec le désir : les missionnaires doivent susciter chez les Hurons une volonté de les imiter. Tout l'intérêt de l'objet de dévotion réside dans le fait qu'il est tangible : matérialisant l'abstraction de la foi, et l'abstraction de la divinité, il participe à une mise en scène concrète et ostensible de la croyance et de la ferveur des Pères. Les missionnaires portent des objets sur eux, comme marques de leur appartenance au catholicisme, ainsi que le recommandent tous les guides spirituels du XVII^e siècle. Un exemple parmi d'autres, le Père Chaumonot ne se sépare jamais d'une médaille de la Sainte Famille – qui le guérit miraculeusement d'un abcès à la tête³ – et porte un crucifix à son cou⁴. Les Hurons sont très conscients de la valeur particulière que ces signes revêtent pour les religieux, d'autant que les objets sont très présents au sein de la mission, re-présentant (au sens littéral de « rendant présent ») le Dieu des chrétiens en terre huronne. Non seulement ils accompagnent les cérémonies religieuses – pensons au Père de

3. Auguste CARAYON, *Le Père Pierre Chaumonot de la Compagnie de Jésus : autobiographie et pièces inédites*, Poitiers, H. Oudin, 1869, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 38.

Brébeuf célébrant la Purification un crucifix à la main⁵ – mais ils réalisent parfois des miracles, prouvant par là qu'ils sont investis d'une puissante charge sacrale. Paul Le Jeune écrit ainsi en 1640 que Dieu a accordé à de nombreux missionnaires «le don de guérisons, qui se sont ensuivies de l'usage & application du Crucifix & eauë benite»⁶. Dans les villages hurons où sont installées les «robes noires», les objets de piété qui sacralisent l'espace sont donc souvent perçus comme utiles et précieux. Ils s'insinuent progressivement dans le quotidien des Amérindiens, qui leur attribuent rapidement la puissance thaumaturgique des Pères. C'est ainsi qu'en plein cœur d'une épidémie de vérole qui atteint gravement la population huronne en 1640, le Père Ragueneau se fait arracher son crucifix, pris en otage par un jeune homme qui menace de jeter l'objet au feu, à moins que les Jésuites ne promettent que la maladie épargnera son village⁷.

Il n'est donc pas surprenant de lire que de nombreux Hurons réclament des objets catholiques. C'est là un élément récurrent dans les *Relations* : sans cesse, les Pères mettent l'accent sur le fait que les Amérindiens sont en demande, signe de leur bonne volonté et de leur désir d'accueillir en eux le vrai Dieu. L'expression «de leur propre mouvement» revient avec une régularité éloquente sous la plume des missionnaires. Jésuites et Hurons en viennent donc à partager les mêmes objets, qui deviennent alors des lieux de rencontre entre deux altérités et constituent une première étape vers l'instruction religieuse.

Une fois les Hurons entrés en possession d'objets de dévotion, il reste aux religieux à leur apprendre à les utiliser convenablement, à l'écart de toute dérive superstitieuse. Pour cela, les Pères emploient ostensiblement les objets devant les futurs convertis. Car le Concile de Trente l'affirme clairement :

Rien n'instruit davantage et ne porte continuellement les hommes à la piété et aux saints exercices que la vie et l'exemple de ceux qui sont consacrés au saint ministère. En effet, comme on les voit élevés en un ordre supérieur aux choses du siècle, tous les autres jettent les yeux sur eux comme *sur un miroir* et d'eux prennent l'exemple de *ce qu'ils doivent imiter*⁸.

En bons fils de la Réforme catholique, les Jésuites savent que l'exemple édifiant suscite le désir d'imitation, et que l'imitation est le premier pas vers la conversion. Le Père de Brébeuf rapporte ainsi comment, à Ihonatiria en

5. Reuben Gold THWAITES, *The Jesuit Relations and Allied Documents : Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791 : the Original French, Latin, and Italian Texts, with English Translations and Notes*, Cleveland, Burrows, vol. 10, 1897, p. 68. Pour plus de clarté, les références aux *Relations* publiées par Thwaites seront abrégées en RJ suivies du numéro du volume.

6. RJ 19, p. 130.

7. *Ibid.*, p. 212.

8. Concile de Trente, session XXII, c. 1.

1636, le sorcier du village a imputé à la croix de couleur rouge plantée devant la cabane des Jésuites la responsabilité de la sécheresse qui a provoqué une famine. Une fois la pluie revenue, afin de «réparer l'honneur» de la croix qu'il a fallu repeindre en blanc, Jean de Brébeuf organise une procession. Sur «la croix repeinte de ses premières couleurs», il raconte avoir placé un crucifix : «nous faisons quelque priere puis i'adorai et baisai la Croix *pour leur monstrier comme ils devoient faire*»⁹. Car en ce début de XVII^e siècle, les efforts missionnaires portent avant tout sur la conversion des corps, envisagé comme prélude obligatoire à la conversion des âmes. En imposant aux Hurons une gestuelle typiquement chrétienne, les Pères espèrent façonner des âmes qui le soient tout autant. Le corps, une fois domestiqué¹⁰, peut alors accueillir une âme disciplinée. Les Hurons reproduisent d'abord les gestes et le cérémoniel catholiques parce que ce sont les éléments les plus immédiatement appréhensibles dans la culture de l'autre. Le partage des mêmes objets et de leurs usages contribue à atténuer l'altérité, à la «cannibaliser», selon le mot de Gilles Havard¹¹. Pour les Pères qui rédigent les *Relations*, il est important de présenter cette imitation sous l'angle du sincère désir de trouver Dieu, aussi les récits évoquent-ils abondamment le plaisir que ressentent les Amérindiens qui imitent les missionnaires – un plaisir maintes fois souligné également par les Ursulines qui décrivent les pratiques des petites amérindiennes dont l'éducation leur a été confiée.

Cette notion de plaisir est importante car elle induit un renversement subtil : en manipulant l'objet pour imiter les missionnaires, les Amérindiens deviennent à leur tour des modèles édifiants pour leurs semblables. «Nous avons introduit icy dans les Hurons que les Chrestiens portassent leur chapelet au col, comme une marque de leur Foy» et «gage sacré de que Dieu leur est», rapporte le Père Lalemant en 1646. Et de mentionner «les bons effets» de cette pratique en citant l'exemple d'un jeune converti apostrophé par une femme infidèle, qui lui reproche sa chasteté en l'attribuant à l'objet : «c'est sans doute que ce chapelet t'ensorcele, oste-le de ton col et ie te parleray»¹². L'objet de dévotion catholique pénètre progressivement l'univers visuel et matériel huron. Plusieurs chrétiens se font enterrer avec ces signes tangibles de leur conversion, telle cette Huronne dont la mort fut particulièrement chrétienne car sacralisée par des objets («elle se servoit de son Chapelet pour entretenir ses petites devotions») qui est mise en terre

9. RJ 10, p. 48.

10. Le Père Jérôme Lalemant souligne combien «étrange et extraordinaire» la gestuelle chrétienne apparaît aux Hurons pour qui la posture agenouillée s'apparente à un «petit martyr» : RJ 17, p. 42.

11. Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, p. 758.

12. RJ 26, p. 286.

avec son livre de prière et son chapelet, « pour marque de sa piété »¹³. La conversion se marque donc concrètement dans l'espace social par la présence des objets, signes extérieurs de la bipolarisation socioculturelle qui affecte les villages hurons. L'objet, sous la plume jésuite, est présenté comme soutenant d'autant mieux l'édification des Amérindiens que les nouveaux chrétiens l'utilisent pour exhorter leurs compatriotes à la conversion. En 1637, Pierre Tsiouendaentaha est le premier Huron adulte et en bonne santé à recevoir le baptême et son comportement est assez remarquable pour que le Père Le Mercier lui consacre plusieurs pages de sa *Relation*. Il est présenté comme aimant se retirer pour prier devant le Saint Sacrement mais surtout, « ce qui nous à plu d'avantage », il lui arrive souvent de prier à deux genoux dans les champs en présence de non-convertis. Ne se contentant pas de donner silencieusement l'exemple, il encourage vivement les siens à se convertir à leur tour : « un iour le Pere Garnier luy monstrant un Crucifix, il le prit entre ses mains & se mit à prescher en presence de ceux de sa cabane sur le mystere de nostre redemption »¹⁴. Bien évidemment, ce zèle pastoral a d'autant plus de valeur aux yeux du Père Le Mercier qu'il « luy [a] veu faire tout le même de son propre mouvement »¹⁵. Les missionnaires placent de grands espoirs en ce nouveau chrétien et espèrent « qu'il sera comme la pierre fondamentale du Christianisme en ce pays, que Dieu se servira de luy pour la conversion de plusieurs ». C'est là le but auquel tendent les Jésuites : ils comptent sur le zèle et le charisme de ces nouveaux convertis pour leur servir de relais et diffuser la foi en territoire huron, à plus forte raison en une période où les Pères sont en butte à la méfiance et à l'hostilité des autochtones dans un contexte d'épidémies : « c'est une grande consolation pour nous d'avoir un tel Chrestien que celui-là, qui fasse profession publique de nostre sainte foy, en un temps auquel ses mysteres les plus adorables sont tenus pour suspects »¹⁶. Quelques années plus tard, Jérôme Lalemant rapporte un exemple similaire : deux Hurons du bourg de Saint-Michel ayant passé l'hiver loin de chez eux sont de passage à Québec, dont ils édifient les habitants par leur comportement chrétien. L'un des deux, Paul Atondo, n'hésite pas à prendre la parole afin de témoigner de sa conversion et de son baptême, le tout avec un crucifix en main pour appuyer ses dires et témoigner concrètement de son attachement au Christ. C'est en ces termes qu'il s'adresse à l'assemblée venue l'écouter : « les François en me baptizant ont tiré tout le mal qui estoit en mon ame, mon cœur est tout changé, & vous verrez que la douceur est entrée dans mon esprit avec la Foy ». Il enjoint donc aux autres de l'imiter : « Faites vous baptizer, mes Frères », leur dit-il en leur montrant un crucifix, qui personnifie le Christ et par là la foi catholique :

13. RJ 25, p. 226.

14. RJ 14, p. 88.

15. *Ibid.*, p. 90.

16. *Ibid.*, p. 98.

« i'ai crû avec vous que c'estoit là celui qui nous causoit les malades [...] maintenant c'est ce Crucifié que i'adore, c'est lui seul que ie reconnois pour maistre de nos vies, pour auteur de nostre salut »¹⁷.

Ainsi se crée une ligne vertueuse, à partir de la conduite modèle des missionnaires qui provoque le désir d'imitation chez des Amérindiens, lesquels deviennent à leur tour, par leur comportement vertueux et leur usage chrétien de l'objet, des modèles édifiants pour leurs compagnons.

2. Instruire : susciter la parole

Au-delà de la familiarisation avec les vecteurs matériels du catholicisme et les gestes qui en découlent, les objets sont, dans les *Relations*, présentés comme des supports privilégiés de l'instruction religieuse. Ces images ont pour destination fonctionnelle initiale de donner à voir les réalités abstraites évoquées par les missionnaires. Elles donnent des contours concrets aux notions immatérielles de la foi catholique. Par le biais *a priori* inoffensif de l'objet, les Pères savent provoquer le dialogue et poser les premiers jalons de leur enseignement. Lorsque Charles Garnier et Simon Le Moine visitent en 1642 une jeune Huronne qui se meurt au bourg de Saint Joseph, ils recourent au matériel pour l'instruire discrètement – la jeune fille vivant dans la cabane « du plus grand Magicien qui soit dans cette Nation » – afin de sauver son âme. Faisant montre « d'une image¹⁸ de Notre Seigneur, qui agréé à la mere de cette malade », ils « prennent occasion là-dessus de parler des grandeurs de Dieu, du Paradis & de l'Enfer & des veritez principales de nostre Foy »¹⁹. L'objet de dévotion est en ce sens plus immédiatement accessible que l'image, souvent trop complexe pour des néophytes susceptibles de mal l'interpréter. Le Père Le Mercier mentionne que le jour du baptême de Pierre Tsiouendaentaha, les Jésuites ont exposé une image du Jugement Dernier « où tous les damnez sont depeints avec coulevres & des dragons qui leur dechirent les entrailles ». Mais si plusieurs Hurons ont « tiré profit de cette vue », d'autres en ont conclu que tous ces hommes entassés les uns sur les autres représentent tous les êtres humains que les Jésuites ont fait mourir par leurs pouvoirs spirituels néfastes²⁰. La même année, Paul Le Jeune évoque des images de l'Enfer, qu'il a demandé qu'on lui envoie mais qu'il a rapidement jugées trop confuses et trop complexes pour être utiles à l'instruction religieuse²¹.

17. RJ 26, p. 294.

18. Le terme « image » est un terme générique à l'époque moderne, qui renvoie le plus souvent à des objets en trois dimensions : il s'agit ici vraisemblablement d'un crucifix.

19. RJ 23, p. 116.

20. RJ 14, p. 102-104.

21. RJ 11, p. 86.

Parce que les objets sont ostensiblement arborés par les Pères et accessibles à la vue de tous ceux qui visitent leur cabane, ils suscitent la parole. Nombreux sont les Hurons qui, intrigués, posent des questions sur les personnages représentés, initiant par là un dialogue non seulement avec les missionnaires, mais avec les objets eux-mêmes. Le jour du baptême de Pierre Tsiouendaentaha, le décor de la chapelle des Jésuites a été soigneusement laissé en place toute la journée car les Pères y voient l'occasion d'instruire leurs visiteurs. Un vieil homme regardant le crucifix demande au Père Le Mercier «qui estoit celuy qui y estoit attaché». S'ensuit alors une discussion sur l'objet qui prend des allures de catéchisme : «ie luy fis entendre qu'il estoit nostre pere à tous & que c'estoit de luy que nous tenons l'estre et la vie». Ayant reçu les explications voulues, le vieillard s'adresse alors à l'objet en ces termes : «Courage, mon neveu, courage, garde-nous»²².

L'instruction commence donc par la vue et se poursuit par la parole. L'objet «parle» visuellement aux Hurons – habitués à manipuler des «objets-parole», comme les colliers et ceintures de wampum – et eux-mêmes parlent à l'objet. Nombreux sont les exemples d'Amérindiens s'adressant directement au crucifix comme au Christ, se conformant sans le savoir aux préceptes des auteurs dévots français. Parlant des représentations de la Vierge dans son célèbre manuel de dévotion paru en 1641, le Jésuite Paul de Barry se montre ainsi fort éloquent : «vous la regarderez, & elle vous regardera; vous luy parlerez, & elle vous parlera; elle vous interrogera, & vous luy respondrez : elle sçait faire tout cela à travers de ses images»²³. S'établit alors une relation entre le sacré et le terrestre par l'intermédiaire de la parole née de la rencontre avec l'objet – un lien qui s'intensifie par la mise en œuvre conjointe des autres sens. Car l'objet de piété catholique présente cette particularité d'être plurisensoriel : il stimule non seulement la vue et la parole, mais aussi l'ouïe et le toucher. Cette plurifonctionnalité est appréhensible pour des Hurons dont le modèle sensoriel fait lui aussi la part belle au toucher et au partage du sens *via* la manipulation du matériel.

Les guides de prière qui fleurissent en Europe insistent sur l'importance pour le croyant d'établir un lien intime avec les objets de dévotion et recommandent vivement d'avoir des gestes tendres envers leurs crucifix, chapelets, médailles et autres béatilles. Aussi les Pères aiment-ils à dresser le portrait de néophytes apostrophant amoureusement leur crucifix ou montrant un attachement tout particulier à leur chapelet. La petite Madeleine Amiskoveian, placée au Séminaire de Québec, fait la joie des Ursulines qui rapportent au Père Le Jeune que «le plus grand plaisir qu'on puisse

22. RJ 14, p. 96.

23. Paul de BARRY, *Le Paradis ouvert à Philagie par cent devotions à la Mere de Dieu. Aisées à pratiquer aux iours de ses Festes & Octaves, qui se rencontrent chaque mois de l'Année*, Rouen, Jean le Boulanger, 1641, p. 24-25.

lui faire, c'est de lui expliquer ces vérités par des images; elle a tant de dévotion envers la Sainte Vierge qu'elle tressaillit de joie à la *vue* de son portrait, elle *l'appelle* sa mère, la *baise* et la chérit uniquement»²⁴. Ces scènes ne diffèrent en rien des portraits des dévots et des saints diffusés en Europe dans les cercles de spiritualité. Toute hagiographie qui se respecte inclut la description des gestes amoureux et sensuels que le saint porte à son crucifix ou son chapelet comme au Christ ou à la Vierge même. Rien d'original, donc, dans la présentation de ces objets qui font appel à presque tous les sens, et pourtant ces usages trouvent une résonance particulière chez les Iroquoiens parce que leurs pratiques culturelles sont traditionnellement plurisensorielles²⁵. Le recours à l'objet de piété qui se touche et se porte sur soi relève donc d'une pratique qui ne leur est pas inconnue, raison pour laquelle le chapelet – objet multisensoriel par excellence – occupe une place centrale dans la pastorale jésuite.

3. Éduquer : manipuler le chapelet

Matériellement, le chapelet est avant tout un objet de comptabilité des prières – une fonction réappropriée par les Jésuites de Nouvelle-France pour «accoutumer» les Hurons «à Connoître le Dimanche». Il suffit en effet «de leur faire réciter la première dizaine de leur Chapelet le lundy, la 2 le mardi &c. puis le dimanche ils le disent tout entier et ainsi ils s'accoutument à conoître le dimanche etant meme a la chasse», souligne le Père Garnier en 1643²⁶. Par l'objet, les rites catholiques pénètrent et bouleversent le quotidien amérindien, leur rythme du temps et leur rapport à la communauté. Support par excellence de l'instruction religieuse, le chapelet présente ce grand avantage pour les missionnaires de cumuler la répétition des deux prières fondamentales de la religion catholique : l'*Ave Maria* et le *Pater Noster*. Par la première, les néophytes apprennent la vie de la Vierge et de son fils, et par la seconde, ils énoncent l'une après l'autre toutes les vérités de la foi catholique. Cette technique qui repose la répétition des paroles et des gestes et sur la mémorisation apparaît comme particulièrement accessible à des néophytes, spécialement à des peuples de tradition orale.

Cette méthode de transmission du religieux est similaire à ce qui se pratique en France; les missionnaires appliquent en Nouvelle-France les règles du catéchisme tel qu'il est délivré aux enfants et à tous ceux qui sont jugés trop immatures en matière de religion, trébuchant encore sur le

24. RJ 19, p. 52.

25. Je renvoie ici au très bel article de Muriel CLAIR, «Entre vision et audition. La lumière dans les missions iroquoises au XVII^e siècle», *Anthropologies et Sociétés*, vol. 30, n° 3, 2006, p. 71-92.

26. RJ 23, p. 242.

chemin qui mène à Dieu et susceptibles de s'égarer. Seuls les plus avancés sont capables de pratiquer l'oraison mentale ; la majorité des fidèles français se contente de réciter le chapelet, prière plus accessible que François de Sales recommande à tous ceux qui ne sont pas capables de lire un missel ou de suivre la messe en latin²⁷. Il semble donc logique d'appliquer aux Hurons des méthodes qui ont déjà fait leurs preuves auprès de personnes à la dévotion encore peu assurée. La prière collective est l'occasion idéale de stimuler l'apprentissage et de favoriser l'émulation tout en soudant les participants qui se voient unis par le partage de la prière. La récitation du chapelet se pratique donc en commun et présente des caractères immuables, à commencer par la division du groupe selon le sexe. Le Jésuite Julien Maunoir, apôtre des missions rurales en terre bretonne, décrit dans son *Sacré Collège de Jésus* (1659) le déroulement idéal d'une séance de catéchisme, qui commence par cette partition, « les garçons et les hommes d'un côté, de l'autre les filles & femmes »²⁸. Ce moyen d'assurer la valeur morale de la prière est systématiquement appliqué aux séances de catéchisme, aux processions religieuses et aux pèlerinages collectifs de l'époque moderne²⁹. Les Hurons ne font pas exception à la règle et toute récitation collective du chapelet suppose cette séparation des sexes.

Comme dans tout bon cours de catéchisme encore, la prière chez les Hurons consiste en une récitation à voix haute des *Ave* et des *Pater*, à deux chœurs qui se répondent : au bourg de Saint Joseph, « les Fêtes et les Dimanches, il s'assemblent sur le midy pour le reciter tous ensemble, ils le font à deux chœurs se répondant les uns les autres avec tant de douceur qu'on voit bien que leur ame a des attrait particuliers à cette sorte de priere »³⁰. Cette fois encore, le lecteur européen se trouve face à des scènes familières puisque les livres de piété du XVII^e siècle abondent en descriptions de ce genre. Citons pour exemple l'« amazone chrétienne », Madame de Saint Balmont, qui réunit chaque dimanche soir ses domestiques pour réciter le chapelet avec elle, ces derniers étant « séparez en deux bandes, & chacune à son tour disait le Pater ou l'Ave »³¹.

27. François DE SALES, « Exercice de la sainte messe », extrait des *Opuscules*, dans *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Béthune, 1836, p. 634.

28. Julien MAUNOIR, *Le Sacré Collège de Jesus divisé en cinq classes, où l'on enseigne en langue Armorique les leçons chrestiennes avec les 3 clefs pour y entrer, un Dictionnaire, une Grammaire & Syntaxe en même langue. Venite filij, audite me : timorem Domini docebo vos. Ps. 33*, Quimper, Jean Hardouin, 1659, p. 20.

29. Voir Emmanuelle FRIANT, « Les occasions de prière en groupe », *Le Catholicisme matériel. Les objets de la piété privée dans la France des XVI^e et XVII^e siècles*, thèse de doctorat, Université de Nancy 2, 2009, p. 556-566.

30. Jérôme Lalemant en 1643 : RJ 26, p. 286.

31. Jean Marie de VERNON, *L'Amazone Chrestienne ou les Aventures de Madame de S. Balmon, qui a conjoint heureusement, durant nos jours, une admirable devotion &*

La pratique itérative du chapelet au sein d'un groupe est l'élément pivot de la dévotion catholique. Chez les Hurons, elle oblige les chrétiens à pratiquer leurs dévotions de manière régulière, prévenant par là tout risque de relâchement de la piété. Cela est d'autant plus important chez ces populations semi-nomades qui quittent leur village pour de longs mois chaque année. L'habitude de réciter leur chapelet ensemble contribue donc à autonomiser les convertis, qui doivent pouvoir perpétuer cet usage même lorsqu'ils se retrouvent privés de la présence d'un prêtre. Cette valeur communautaire de la prière encourage les femmes à instruire leurs époux et les enfants à apprendre les gestes à leurs parents. Pour les missionnaires, cette récitation collective instaure aussi une émulation entre les fidèles, unis en une même ferveur, censée leur procurer un sentiment de cohésion en renforçant concrètement leur appartenance à une même communauté de chrétiens. Les Pères rapportent de nombreux exemples de convertis qui se rassemblent pour réciter le chapelet lors de la maladie d'un de leurs proches ou pour prier pour l'âme d'un défunt.

Car pour les Hurons, les objets concourent à tisser les relations sociales, par le don, par les offrandes aux morts ou encore par l'usage diplomatique et religieux³² du wampum, lequel est spécifiquement un « objet-parole », tissé pour la distribuer et pour en garder trace. Or, le chapelet, bien qu'ayant une destination fonctionnelle initiale *a priori* différente, relève des mêmes mécanismes que le wampum. Chaque récitation revient à tisser l'histoire du Christ à travers la prière de l'*Ave*. Le rosaire n'est-il pas une couronne de roses que le croyant, au fil de sa prière, confectionne pour la Vierge ? En récitant le chapelet, les convertis formulent et intègrent cette histoire, tout en conservant une trace matérielle de ce en quoi ils croient. Puisque chaque grain du chapelet correspond à un épisode de la vie de la Mère de Dieu, l'objet, par sa matérialité même, constitue une parole chrétienne qui prend forme individuellement au sein du collectif, tissant – comme le wampum³³ – un lien entre les hommes, comme entre les humains et leur Créateur. Car le chapelet est un objet qui se manipule. Ce caractère tactile le différencie de l'image, spécialement des grandes images enseignantes plus lointaines et inaccessibles. En égrenant le chapelet, le croyant libère son esprit des contraintes du matériel à travers la manipulation même du

la pratique de toutes les vertus, avec l'exercice des armes et de la guerre, Paris, Gaspar Meturas, 1678, p. 70.

32. Voir par exemple George S. SNYDERMAN, « The Function of Wampum in Iroquois Religion », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 105, n° 6, 1961, p. 571-608.

33. « Les ceintures tissaient les membres de la communauté afin que, unis, ils puissent intégrer d'autres personnes », écrit Laurier Turgeon à propos des ceintures de wampum, une phrase qui pourrait aussi bien s'appliquer au chapelet : « Les ceintures de wampum en Amérique », *Communications*, n° 77, 2005, p. 31.

matériel et peut ainsi s'abîmer dans le recueillement. Alors que l'image se regarde pour amener à une méditation intérieure, à une vision de Dieu en soi, le chapelet se touche, se manipule, se partage. Il s'intègre ainsi plus aisément dans les pratiques amérindiennes où la sensorialité du toucher joue un rôle communautaire³⁴. Toutefois le chapelet apporte une nuance de taille : en tant qu'objet personnel, il isole le croyant en tant qu'individu et introduit ainsi l'individuel au sein du collectif. Il permet alors d'opérer un glissement progressif des pratiques religieuses amérindiennes à une acculturation catholique de l'individu.

Conclusion : du discours à la réalité

À la lecture des *Relations*, l'objet de dévotion se révèle être un auxiliaire indispensable de la pastorale jésuite en Nouvelle-France. Parce qu'il relève de mécanismes sensoriels au premier abord familiers des Amérindiens, il trouve aisément une place au sein des communautés huronnes, ou du moins est-il aisément appréhensible. Les Jésuites ont su avec beaucoup d'intelligence appliquer à leurs missionnés des méthodes adaptées de la pastorale traditionnelle pour faire des objets de piété des outils privilégiés de la transmission du religieux. Parce qu'il suscite l'envie de conversion, provoque le dialogue, sert de support concret aux prières, maintient la foi même en l'absence des Pères, soude la nouvelle communauté de chrétiens... l'objet catholique contribue à rendre les Hurons acteurs de leur conversion en les faisant passer du statut de néophytes à celui de modèles édifiants. D'autres, ils deviennent semblables aux Pères – et donc aux lecteurs européens.

Il faut en effet bien garder à l'esprit que les *Relations* sont majoritairement destinées à être lues par des personnages éminents ou influents, bienfaiteurs des missions, membres de cercles dévots... Notre étude est donc évidemment biaisée puisqu'elle évoque le rapport des Amérindiens à l'objet à travers le filtre du discours jésuite, qui s'inscrit dans un idéal post-tridentin caractéristique de la littérature édifiante du premier XVII^e siècle français. Les *Relations* offrent un discours construit, qui emprunte aux codes de l'hagiographie en recourant à l'objet comme procédé littéraire chargé de donner à voir la piété. Ainsi les Pères parviennent-ils à démontrer la validité des conversions – et la légitimité des missions – à des lecteurs qui maîtrisent ces codes. L'Amérindien converti apparaît comme un chrétien à la foi simple³⁵ et comme enfantine, en une période où les cercles dévots

34. Voir Muriel CLAIR, notamment p. 77-78.

35. « Leur fervente simplicité me donnoit de la devotion », note Jean de Brébeuf en 1636 : RJ 10, p. 48.

mettent justement l'accent sur la notion d'enfance spirituelle³⁶ comme point culminant de la rencontre avec Dieu.

Il est évidemment indispensable de prendre de la distance par rapport à ce discours idéalisé et de poser la question de la réalité de la réception de ces objets par les Hurons. Comment ont-ils compris et intégré le catholicisme à travers l'objet ? Il est certain que la spiritualité autochtone est fondée en grande partie sur le rapport au matériel, raison pour laquelle l'offre jésuite de nouveaux vecteurs du sacré a pu trouver un écho favorable. Il reste à faire la part des choses entre ce qui relève du mimétisme et de la réelle compréhension de la foi chrétienne. Nombreux sont les Hurons qui, plusieurs années après leur baptême, reconnaissent s'être convertis pour faire plaisir aux Pères. Dès 1636, le Père de Brébeuf constate que « l'affection qu'ils nous portent leur rend croyable ce que nous leur disons »³⁷. Ce souci de faire plaisir, sous-tendu par un désir de gommer l'altérité et de se rendre semblable à l'autre contribue finalement à transformer le gestuel sans réellement acculturer les convertis.

D'ailleurs, si dans la première moitié du siècle les Pères, s'inspirant des méthodes appliquées en France, misaient sur l'imitation et l'apprentissage des gestes, ils apprennent au contact des Amérindiens et modifient progressivement leur approche de l'autre. Les missions de la seconde moitié du siècle insistent au contraire sur la nécessité de forger des âmes chrétiennes par l'instruction. Lorsqu'en 1648, un capitaine attikamek réclame le baptême sous le prétexte qu'il ne se passe aucun jour de fête sans qu'il ne dise trois fois son chapelet, le Père auquel il s'adresse lui répond : « oui mais crois-tu en ce qu'on t'a enseigné ? ». Au moment même où, en France, l'Église lutte contre les signes extérieurs de piété par la promotion d'une piété intérieure et sincère au détriment des manifestations trop ostensibles de la ferveur religieuse, les missions jésuites évoluent dans le même sens et se méfient des gestes dénués de réelle dévotion.

Il reste donc très difficile pour l'historien d'appréhender le degré de conversion des Amérindiens, d'autant que, si leurs gestes semblent laisser penser qu'ils ont intégré les objets à leur quotidien, leur rapport à la culture matérielle est pourtant tout autre : leur apparent attachement à un crucifix ne peut être considéré comme révélateur d'une conversion sincère. Lorsque des mères huronnes demandent des chapelets pour les placer au cou de leurs enfants, il semble évident qu'elles sont moins motivées par un souci

36. Le dévot doit « se laisser conduire et gouverner à Dieu comme un petit enfant » écrit Mme Guyon, citée par Paulette CHONÉ, « Le fidèle en son "cabinet d'oraison" au début du XVII^e siècle », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 217, juillet-septembre 2000, note 7, p. 579.

37. RJ 10, p. 58.

d'afficher une « marque de leur foi » que de protéger leurs enfants. L'objet catholique est d'ailleurs bien accueilli lorsqu'il accompagne des événements heureux (guérisons) mais il peut tout au contraire être violemment rejeté dans un contexte difficile : le crucifix du Père Chaumonot, parce qu'il représente un crâne aux pieds du Christ, est tenu comme responsable d'une épidémie de petite vérole. En tant qu'agent du sacré, l'objet de dévotion est perçu comme porteur d'une charge spirituelle puissante, raison pour laquelle les espoirs, mais aussi les craintes sont transposés sur lui. À la mission de Saint Joseph en 1642, il se dit que les convertis « ont des sorts pour causer des naufrages, & que leurs Chapelets & Medailles font vomir & l'Ame et le sang à ceux qui les envisagent d'un certain aspect »³⁸. Les Amérindiens reconnaissent en effet traditionnellement du pouvoir à certains vecteurs matériels du sacré, raison pour laquelle, même si les Jésuites appliquent des méthodes de conversion typiquement européennes, les objets catholiques sont reçus et intégrés dans le quotidien.

Ainsi donc, si l'objet facilite la rencontre interculturelle en jouant sur des mécanismes communs aux deux civilisations – le rapport au matériel, le recours aux sens, la cohésion communautaire – ce terrain commun reste par trop artificiel. L'objet de piété est avant tout un signe, qui, à référent identique, se transforme selon les besoins du groupe, jusqu'à lui devenir spécifique. Le fait que le chapelet, né en Inde, passé à l'Islam, appliqué au culte orthodoxe, soit devenu l'emblème par excellence du catholicisme montre assez sa faculté d'adaptation. Chaque civilisation projette son propre modèle sensoriel et culturel sur ce support matériel modulable. Il reste donc à l'ethnohistorien à sortir du discours pour aborder la question de l'interpénétration culturelle et de l'appropriation de la culture matérielle de l'autre par le biais du signe, du signifiant et du signifié.

38. RJ 23, p. 134.