

Recherches sociographiques



John Webster GRANT, *Moon of Wintertime : missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*

Denys Delâge

Volume 28, numéro 1, 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/056266ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/056266ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Delâge, D. (1987). Compte rendu de [John Webster GRANT, *Moon of Wintertime : missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*]. *Recherches sociographiques*, 28(1), 132–139. <https://doi.org/10.7202/056266ar>

nous interdisent encore» (p. 332). On a ici un élément important d'une nouvelle ethnographie, qui conduit à l'acceptation et à la reconnaissance des autres imaginaires.

Richard DOMINIQUE

John Webster GRANT, *Moon of Wintertime : Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984, 315p.

Écrit à partir des sources et de travaux historiques à portée plus restreinte, le livre de John Webster Grant nous dresse pour la première fois un portrait d'ensemble de la rencontre des Amérindiens et des missionnaires chrétiens (catholiques et protestants). Il s'agit d'une œuvre remarquable, tant par l'ampleur du découpage dans le temps (1534-1984) que par l'espace retenu (tout le territoire du Canada), et enfin par l'effort de synthèse et d'analyse qui le caractérise. L'ouvrage comporte deux parties distinctes : la première, à caractère événementiel, nous présente l'histoire de la christianisation par grandes régions : l'Est, l'Ontario, le Nord-Ouest (les zones d'influence des compagnies de la Baie d'Hudson et du Nord-Ouest), la Colombie-Britannique et, enfin, les Plaines (zone culturelle de la chasse au bison). La seconde partie (chapitres 8 à 11) vise à systématiser l'information accumulée précédemment dans une forme descriptive. Grant adopte la position épistémologique d'un croyant ; il postule donc la Révélation, c'est-à-dire le caractère transcendant du christianisme. Ceci étant clarifié, il objective, c'est-à-dire qu'il constitue en fait social le missionnariat et, plus globalement, la rencontre culturelle autour de la question religieuse. Il ne s'agit donc ici, ni d'un travail de théologie, ni d'une œuvre hagiographique, mais d'une production historique répondant aux critères du travail scientifique en sciences humaines.

Le premier chapitre présente brièvement les partenaires de la rencontre : deux civilisations en présence avec leur organisation socio-politique, leurs croyances religieuses. Du côté européen, on voit l'intérêt grandissant pour les missions, au XVII^e siècle ; chez les catholiques, les traits caractéristiques des communautés religieuses : Jésuites intellectuels organisés sur une base quasi militaire ; Franciscains, davantage proches de l'univers symbolique du travailleur social. L'auteur nous décrit ce que fut la perception réciproque des acteurs, pour ensuite identifier ce qu'étaient, au plan religieux, les barrières et les points de contact. Parmi les représentations apparentées, il retient la proximité du Grand-Esprit des Algonquiens et du Dieu chrétien, de même que le rôle des héros dans les mythes amérindiens et celui de l'Homme-Dieu Jésus-Christ ; enfin, la conception dualiste du bien et du mal propre aux Iroquoiens et aux Algonquiens, qui comporterait certaines analogies avec celle des chrétiens.

Bien que suggestifs, ces rapports ne sont peut-être pas fondés, en particulier pour le concept d'un Grand-Esprit. Il est probable qu'il s'agisse là, déjà au XVII^e siècle, d'un élément de syncrétisme. Le christianisme a très bien pu influencer, dès le début, les représentations religieuses autochtones dans le sens d'une hiérarchisation de leur panthéon. Dès la fin du XVII^e siècle, on relève, dans le discours autochtone, des références au Grand-Esprit dont le caractère central est nettement plus marqué qu'au

début de la période de rencontre. Au cours de la période de contact, les missionnaires se sont représenté l'univers religieux amérindien comme un vide à combler par les « vérités » de la Révélation, tandis que les Amérindiens voyaient dans les missionnaires des shamans comme les autres; chacun percevait l'autre à partir de ses propres catégories. Une différence fondamentale subsistait néanmoins, au dire de l'auteur: les missionnaires représentaient malgré eux une société en voie de sécularisation, « même lorsqu'ils tentaient de propager leur nouvelle religion, leurs postulats rationalistes avaient pour effet d'enlever quelque peu du mystère qui, aux yeux des Indiens, caractérisait la nature » (p. 25). Bref, les missionnaires contribuaient au désenchantement du monde. C'est là un argument décisif. En effet, les connaissances scientifiques dont ils étaient porteurs contribuaient au recul de la pensée mythique. Lorsqu'ils expliquaient aux Amérindiens que la terre n'est pas plate mais ronde, qu'à l'Ouest on ne trouve pas un pays imaginaire de chasse mais un pays réel: la Chine, que la force magnétique de l'aimant n'est pas un esprit (même si on peut le faire croire au début), ils ne remplaçaient pas un mythe par un autre, ils contribuaient au progrès du rationalisme. Cet argument pourtant central, l'auteur ne fait que l'effleurer; il l'introduit en début de volume (p. 25) et y revient à la fin: « Face aux représentations traditionnelles de la nature qui pouvaient apparaître trop mystérieuses et trop menaçantes, le christianisme pouvait être perçu comme un moyen d'échapper à des peurs sans nom. » (P. 252.)

Grant ne s'engage pas davantage sur cette piste du désenchantement pour deux raisons, me semble-t-il. La première relève d'une forme de relativisme culturel ou, plus précisément, de la politesse: éviter de porter sur la religion de l'autre l'anathème du « paganisme ». L'auteur traite donc les différentes religions comme des objets d'analyse. D'un autre côté, puisqu'il travaille avec le postulat de la Révélation, il présuppose un résidu chrétien transcendant aux aléas de l'histoire. La supériorité du message chrétien serait inhérente à sa nature, puisqu'engendré par la parole de Dieu. L'auteur aurait eu intérêt à dépasser ici et le relativisme culturel et la foi, pour travailler avec l'hypothèse de la supériorité historique du christianisme sur l'animisme et, plus globalement, avec l'hypothèse du christianisme comme progrès de l'histoire, dans la mesure précisément où il contribue au désenchantement du monde. Les chocs culturels qui ont accompagné le processus d'unification du monde sous la tutelle européenne n'ont pas eu pour seule conséquence de remplacer la religion des vaincus par celle des vainqueurs, mais également de faire reculer l'explication religieuse. J'ajouterais également ceci: né du brassage ethnique et social de l'empire romain, le christianisme est porteur d'une conception universaliste de l'homme qui ne pouvait que déclasser, avec l'unification du monde, les représentations tribales nécessairement régionalistes et hiérarchisées. Il y avait donc une supériorité historique inhérente au message chrétien. Peut-être les religions autochtones auraient-elles pu engendrer, à long terme, elles aussi, un message universel, mais les conditions historiques du colonialisme les en ont empêchées.

Le second chapitre porte sur la période « mystique » de la Nouvelle-France. Il y est donc question des Récollets et des Jésuites, de même que de peuples algonquiens d'Acadie et du Golfe et des Hurons des Grands Lacs. L'auteur nous reporte à l'image centrale du ciel et de l'enfer dans la théologie du XVII^e siècle; il fait également le parallèle entre le contenu des exercices spirituels d'Ignace de Loyola et les formes du discours missionnaire des Jésuites, chez qui tout était subordonné à l'objectif de sauver le maximum d'âmes possible. Il interprète correctement le relativisme culturel qu'ont développé les Jésuites

comme un indice d'ouverture à l'autre, mais il n'y voit pas ce que cela comporte également de quête de pouvoir : en venir à accepter que l'on puisse devenir catholique sans devenir français était un pas sur le chemin de la tolérance, mais c'était aussi, pour les missionnaires, une manière d'écarter le pouvoir temporel des affaires des Amérindiens et de s'accorder tout le pouvoir, de manière exclusive, sur « leurs sauvages ».

Grant n'évite pas les débats et reprend tous les arguments soulevés par le courant historico-anthropologique concernant l'œuvre missionnaire, notamment la question : les missionnaires ont-ils « renversé le pays », ainsi que des Hurons l'ont dit autrefois au père Brébeuf ? Il y répond par un oui et par un non. Non, dit-il, parce que la chute de la Huronie tient davantage à des facteurs extérieurs. Non encore, puisque d'autres peuples, tels les Pétuns, les Neutres et les Ériés, ont été défaits à la même époque sans que les missionnaires n'y aient été présents. Le père Lucien Campeau soutient le même argument. Bien que les deux auteurs s'entendent avec raison pour souligner le caractère réel et profond des conversions, Grant insiste sur l'importance du syncrétisme : la croix et les médailles ont remplacé les amulettes et les sacs à médecines, et globalement la conversion a signifié moins le rejet des traditions que l'adhésion à un *mana* plus puissant, comme l'exigeait le contexte nouveau. Enfin, il considère que, d'une certaine manière, les missionnaires ont contribué à « renverser le pays » en en rejetant trop facilement la tradition. Il retient néanmoins que la chute des civilisations autochtones tient pour l'essentiel à leur fragilité face à une société plus avancée au plan technologique, reportant ainsi l'explication au niveau de l'infrastructure. Il aborde également la question de l'infériorité immunologique ; s'il y accorde de l'importance, il n'en fait pas un facteur central et c'est, je crois, à tort. Le caractère désintégréateur de la maladie ne serait qu'une variable à côté d'autres, tels la guerre, l'insertion dans une économie de marché et l'alcool. Mais, au chapitre 5, on peut lire : « Une des nombreuses épidémies de variole a décimé, en 1871, les Cris, les Assiniboines et les Saulteux avant d'atteindre les Tchippewayans et de les réduire d'environ 90 %. » (P. 97.) À côté de cette catastrophe démographique, l'alcool et la surchasse apparaissent des facteurs bien secondaires. Si les épidémies ont eu le poids qu'on s'entend maintenant à leur accorder, elles ont constitué, et de loin, le principal facteur de désintégration. J'aimerais signaler ici la monographie récente d'Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn* (thèse de maîtrise, Département d'histoire, Université Laval, 1986), qui décrit minutieusement le processus de conversion des Montagnais entre 1630 et 1650 : il s'en dégage que ce sont les épidémies qui y ont joué le rôle décisif. Grant souligne les attitudes différentes, face à la mort, des Jésuites, issus d'une société qui connaissait les ravages séculaires de la peste, et des Hurons, pour qui la mort aurait eu traditionnellement un caractère davantage individuel que collectif, étant donné l'absence de pandémies en Amérique. Malgré leurs rituels mortuaires fort élaborés, les Hurons auraient eu beaucoup de réticences à parler ouvertement de la mort. Dans la mesure où les missionnaires en parlaient avec exaltation, ils auraient en quelque sorte proposé à un peuple désemparé une manière honorable de mourir. Les festins traditionnels d'adieu offerts par les mourants contredisent-ils cette interprétation ? Les Hurons disaient effectivement qu'ils préféreraient parler de la vie plutôt que de la mort. Grant n'élabore malheureusement pas davantage sur cette hypothèse, mais il a en tout cas le mérite de la proposer.

Le troisième chapitre aborde la période du dernier siècle de la Nouvelle-France. Il n'est pas possible à Grant d'en tirer une synthèse, comme pour la période précédente,

parce que le sujet est à la fois plus vaste et moins étudié. Dans l'ensemble des rapports coloniaux, les missions cessent d'occuper l'avant de la scène et prennent une coloration politique dans le contexte de la lutte qui oppose les empires anglais et français. Les missionnaires s'ajustent à la tradition orale des Amérindiens en faisant appel à la conversion par l'image, en utilisant des contes représentant les mystères, en inventant des jeux de simulation de la quête du paradis, tel le point à point. Dans l'ensemble, ils cherchent à discréditer la tradition religieuse autochtone. Ils cessent, au cours de cette période, d'être les seuls représentants de l'Europe dans les communautés autochtones puisque les coureurs de bois les rejoignent. À propos de ces derniers, l'auteur adopte trop rapidement le jugement des missionnaires : voleurs et saouleurs d'Indiens ; il nuance cependant par la suite pour exposer les points de vue respectifs. Après avoir souligné les rivalités entre communautés religieuses, il traite des « réductions » qui, dit-il, répondaient moins aux besoins des Amérindiens que des missionnaires, ce qui n'en aurait pas pour autant fait des camps de concentration, puisque plusieurs Amérindiens souhaitaient y vivre et qu'ils en sortaient généralement l'hiver pour les camps de chasse. Si l'institution est correctement décrite, deux aspects essentiels sont par contre négligés. La volonté des Amérindiens d'acquérir une réserve apparaît toujours comme un dernier recours en contexte de dépossession. Les réserves de la Nouvelle-France qui ont perduré se sont édifiées avec des réfugiés de guerre (Hurons, Abénakis) ; quant aux réserves iroquoises, elles se sont peuplées de prisonniers vivant en Iroquoisie qui y trouvaient là la seule manière d'échapper à leur statut de captivité. À mon avis, ce sont précisément ces conditions qui ont permis aux missionnaires d'y instaurer un régime totalitaire et d'y exercer un pouvoir qui, au-delà de l'organisation de la vie collective, visait le contrôle de la morale et de l'orthodoxie de la vie de chacun.

Le quatrième chapitre porte sur la fin du XVIII^e siècle et le XIX^e siècle dans le Haut-Canada (Ontario). On y assiste non plus à la rivalité entre communautés religieuses catholiques mais entre sectes chrétiennes, trois principalement : les méthodistes, qui favorisent une transformation radicale du mode de vie, les catholiques, davantage gradualistes, et enfin, représentant une position intermédiaire mais bénéficiant de l'avantage décisif de l'appui de l'État, les anglicans. Le facteur principal d'adhésion à l'une ou l'autre secte résidait essentiellement dans la priorité du contact. À cette période correspond l'implantation des Loyalistes puis des immigrants britanniques dans la province et, en corollaire, la dépossession des autochtones et la désintégration de leur société. Leur adhésion au christianisme, si elle a correspondu à la reconnaissance de la force plus grande du dieu des blancs, à néanmoins servi, en même temps, de ciment social en redonnant un sens à la vie, ce dont les religions traditionnelles étaient désormais incapables. La christianisation, en particulier au cours du deuxième quart du XIX^e siècle, aurait donc eu pour effet de réduire les problèmes sociaux. Cependant, pendant toute cette période, les offensives missionnaires se sont doublées d'un travail d'assimilation. En effet, bien que les organisations missionnaires aient fréquemment assumé des objectifs humanitaires tels que l'abolition de l'esclavage et la promotion des démunis, elles faisaient consensus pour juger les autochtones condamnés par la civilisation : la solution au problème social de leurs conditions d'existence passait par l'europanisation. Si l'auteur voit dans cette période l'occasion manquée d'une participation active des Amérindiens à leur propre évangélisation, il ne s'agit ici, à mon sens, que d'un vœu pieux, puisque toutes les conditions sociales prédisposaient à l'exclusion des Amérindiens.

Du chapitre 6 nous présentant une synthèse de l'offensive missionnaire sur les territoires de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Sœurs Grises, Oblats, pasteurs presbytériens, méthodistes, anglicans), retenons, par rapport au protestantisme, la parenté plus grande du catholicisme avec les religions autochtones. L'auteur soutient ici la même thèse que James Axtell. Le protestantisme serait davantage une religion de l'esprit (plus dépouillée, plus rationaliste), alors que le catholicisme aurait conservé un résidu païen : intercession des saints, processions, statues, images. Bref, tant par ses croyances que par ses rituels, le catholicisme créerait davantage de ponts avec des croyances autochtones, donnant ainsi prise au synchrétisme. Par contre, l'organisation hiérarchique de l'Église catholique, de même que les exigences imposées à son clergé (le célibat, en particulier), auraient interdit la constitution d'un clergé autochtone. À cet égard, les protestants ont déclassé les catholiques en formant, autour de leurs pasteurs, des assistants autochtones.

Dans l'ensemble, dans le Nord-Ouest, la conversion au christianisme fut assez rapide. Le terrain avait d'ailleurs déjà été préparé par le métissage, qui avait contribué, bien avant l'arrivée des missionnaires, à de nombreux transferts culturels y compris au plan religieux (l'idée d'une polarisation bien/mal, d'un jugement dernier). Il y a eu néanmoins de nombreux mouvements de dissidence religieuse parmi les Amérindiens du Nord-Ouest, tel celui d'un Cri du nom de Abishabis qui reçut une révélation, en 1843, l'incitant à invoquer Jésus et Wastek (lumière) (pp. 117-118) et à se méfier des Blancs. Ces mouvements, note l'auteur, rejettent le leadership missionnaire et plus globalement la présence blanche. Bien qu'ils soient traditionalistes, ils s'inspirent néanmoins largement du christianisme. Grant interprète ce phénomène comme une quête d'un christianisme autochtone, ce qui ne m'apparaît pas évident ; il me semble que l'auteur « force » les faits pour les ramener à sa thèse. Il soulève, par contre, avec raison, combien il est notable qu'une fois exposés au christianisme, les Amérindiens ne peuvent plus l'exclure de leurs représentations symboliques. C'est là, à mon sens, la force historique du christianisme. Grant ajouterait que c'est là aussi son caractère transcendant.

Le livre traite ensuite de l'introduction de l'écriture et de son association à la conversion. Rappelons les pictogrammes des pères Leclerc et Maillard chez les Micmacs, le syllabique du pasteur méthodiste James Evans pour les Cris ou encore celui de l'oblat Adrien C. Morrice pour les Carriers, enfin la sténographie de l'oblat Jean-Marie Le Jeune pour les langues amérindiennes de Colombie-Britannique. John Webster Grant associe l'écriture à la richesse. Les Indiens, écrit-il en citant Pierre Duchaussois, considèrent que les prêtres et les sœurs sont riches puisqu'ils n'ont qu'à écrire sur un bout de papier et à le faire parvenir aux « grands pays » pour qu'un cargo leur parvienne. Les Indiens auraient donc tant voulu apprendre à lire pour s'enrichir. Et l'auteur de nuancer, en ajoutant que la seule quête de richesse n'explique pas la conversion. Il a tout à fait raison, mais il passe ici complètement à côté de l'essentiel. Par l'acquisition de l'écriture, les Amérindiens ne cherchent pas à s'enrichir mais à acquérir son extraordinaire force magique : il suffit d'écrire pour que se réalisent ses désirs. C'est donc la force symbolique de l'écriture qui compte. Jean-Jacques Simard a fort bien expliqué ce phénomène. Observant que partout la conversion était rapide à la suite de la diffusion des textes sacrés en langues autochtones, il a fait valoir comment, dans les sociétés orales, la parole a un caractère sacré et comment sa transcription et sa fixation par l'écrit deviennent un moyen symbolique d'appropriation du surnaturel. (Jean-Jacques Simard, *La Révolution congelée*, thèse de doctorat en sociologie, Université Laval, 1984.)

Au-delà de l'indispensable récit événementiel du processus de conversion en Colombie-Britannique (sixième chapitre), nous apprenons la présence de rituels chrétiens antérieurs à l'arrivée des missionnaires. Des voyageurs y ont en effet observé le respect du dimanche et de jours fériés catholiques, la pratique du signe de la croix et du baptême, la connaissance de prières, le tout ayant été intégré dans la religion traditionnelle. On a identifié deux sources probables de ces transferts culturels. Il s'agirait d'Iroquois catholiques du Sault-Saint-Louis (Kanawake) qui travaillaient pour la Compagnie du Nord-Ouest et qui se seraient installés chez les Têtes Plates (Flatheads). On sait que deux d'entre eux ont fait plusieurs voyages à Montréal pour obtenir — sans succès — la présence d'un missionnaire parmi eux. L'autre source serait protestante et viendrait de deux jeunes Amérindiens de Colombie-Britannique qui auraient résidé à la Rivière-Rouge. Ces exemples de transfert des pratiques religieuses, de même que d'autres où des Amérindiens se désignent prêtres et entendent les confessions, conduisent l'auteur à se demander où est le seuil entre le christianisme traditionnel, c'est-à-dire occidental, et le christianisme autochtone. Malheureusement, il ne s'engage pas lui-même dans ce débat et n'essaie pas de poser des balises, ce qui aurait été fort pertinent. Il se limite à nous rapporter la réponse historique à cette interrogation : le refus de tout « compromis » avec la civilisation amérindienne, qu'il illustre de multiples manières (la guerre au potlash, la destruction des totems, l'instauration de mesures de contrôle des pratiques religieuses des autochtones et, au bout du terme, la création des réserves). À cet égard, comme les Jésuites de Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles, les Oblats de Colombie-Britannique se sont inspirés, au XIX^e siècle, des réserves du Paraguay, dont ils étaient informés par des missionnaires jésuites œuvrant en Orégon. Au-delà des siècles, le discours justificatif de la réserve exprime toujours une volonté de contrôle, de même qu'une volonté de protection contre l'influence européenne.

Les mêmes acteurs se sont retrouvés dans les Plaines (chapitre 7). La conquête de l'Ouest par le chemin de fer et les colons, la politique délibérée d'extinction du bison ont conduit à la totale dépossession des premiers occupants, qui ont dû accepter de signer les Traités 6 et 7. Au cours des négociations, les missionnaires ont joué un rôle de premier plan à titre d'interprètes et de conseillers. La vie misérable en réserve devint la seule issue. D'exotiques, ces Amérindiens devenaient un problème social, objet de charité publique, dont la culture apparaissait comme le principal handicap à l'insertion et à la réussite sociale. C'est dire que redoublèrent alors les pressions à l'assimilation. Si, malgré de nombreuses résistances, des Pieds Noirs en particulier, le processus de christianisation eut cours, il ne fut pas réapproprié par les autochtones, trop associé qu'il était au pouvoir et à la dépossession. Aussi les nouveaux convertis s'apparentaient-ils davantage à une clientèle qu'à un groupe prosélyte.

Le chapitre 8 brosse un portrait-type de l'œuvre missionnaire. Ça commence toujours par un effort de sédentarisation, on pourrait dire de « réduction », ce serait plus juste, mais l'auteur n'utilise pas un vocable aussi fort. Jamais les missionnaires n'ont cru qu'il soit possible de christianiser des nomades à moins de les sédentariser. Ils avaient d'ailleurs raison en cela, ce sur quoi Grant ne s'attarde pas. J'y verrais pour ma part deux explications. Parmi les nomades, le missionnaire ne pouvait au mieux qu'être un shaman parmi d'autres, et seul l'appui institutionnel de la réserve pouvait le légitimer à titre de détenteur exclusif du droit d'accès au surnaturel. Là seulement pouvait-il fonder son monopole religieux sur le « glaive » de l'État colonial, là seulement disposait-il de signes

distinctifs du pouvoir religieux : église, livres, etc. Ma deuxième explication tient aux fondements matériels d'une religion. Généralisons en affirmant que, sous des formes diverses, l'animisme est aux chasseurs-cueilleurs ce que les religions monothéistes sont aux sociétés d'État. De ce point de vue se dégage, non pas la force intrinsèque du « message chrétien », mais celle de la société occidentale qui s'impose aux sociétés périphériques. C'est l'expansion européenne qui engendre le terrain fertile à la christianisation en lui procurant, d'un côté, la force institutionnelle et, de l'autre, en désarticulant les systèmes symboliques des cultures périphériques. J'ajouterais que le message chrétien possède cette faculté d'être réapproprié par les peuples colonisés parce qu'il a été élaboré dans des conditions analogues de désintégration et de brassage ethnique et social dans l'empire romain. Le discours chrétien détiendrait donc l'avantage d'une antériorité historique qui lui permettrait d'évincer toute conception universaliste du monde à partir de sources autochtones.

Grant n'accepterait certes pas cette thèse, mais il aurait eu avantage à systématiser l'argumentation dans sa propre logique plutôt que de glisser au niveau de l'intention des agents en écrivant que les missionnaires ont, dans des conditions extrêmement difficiles, consacré toutes leurs énergies au service des Amérindiens (ce qui est certes exact) et que leur principale erreur fut de dépendre trop exclusivement de la communication à sens unique (p. 189). Plutôt aussi que de faire appel à des arguments technocratiques du genre : « Le plus grand défaut, peut-être, tint à l'incapacité de déterminer clairement les objectifs de l'éducation indienne. » (P. 182.) Les objectifs semblent pourtant clairs lorsqu'on nous présente ce qu'était le modèle institutionnel missionnaire : la réserve comporte toujours son église ; les offices religieux y ponctuent la vie quotidienne ; la discipline est sévère ; le missionnaire, même s'il s'entoure d'assistants ou « dogiques », demeure le personnage central ; on y construit ensuite une école, voire un pensionnat, ces institutions, comme les écoles de métiers pour Amérindiens sises normalement loin des réserves, visent l'assimilation ; les enfants sont coupés de leurs familles et, qui plus est, leur taux de mortalité est anormalement élevé, etc. Bref, il s'agit d'une entreprise d'étouffement culturel.

Les premières critiques des réserves, au XIX^e siècle, sont venues, curieusement, d'en haut, plus précisément de la direction de l'Église anglicane : toute cette entreprise coûtait très cher et servait César bien davantage que Dieu. L'État devait donc assumer ses responsabilités. D'un autre côté, l'offensive d'assimilation engendra sa contrepartie, c'est-à-dire la naissance d'un mouvement de résistance et de revendication autochtone (chapitre 9). La montée de l'État et la quête d'autonomie des Amérindiens ont eu pour effet l'effacement du rôle des missionnaires. Ceux-ci n'auraient-ils alors été que l'avant-garde historique d'un ethnocide, se demande l'auteur, et la contre-option autochtone au plan religieux devrait-elle viser l'adhésion à une religion indigène ? Grant laisse répondre là-dessus des Amérindiens qui « sauraient faire la distinction entre Occident et christianisme ». À leur avis, dans le passé, les missionnaires auraient plutôt servi les autochtones et, en outre, ils seraient actuellement à leurs côtés dans leur lutte de résistance. En effet, affirme l'auteur, les Églises ont, depuis 1960, complètement rompu avec la politique d'assimilation. Le mot d'ordre actuel serait : soyez chrétiens et gardez votre culture. Ce changement bien réel d'attitude résulte certes d'une démarche réflexive des Églises, mais l'auteur aurait pu souligner que cela n'est pas sans rapport avec leur place relative qui a beaucoup changé au Canada.

Après avoir présenté les critiques de l'activité missionnaire, dont la plus fondamentale consiste à faire des missions le processus de conquête des âmes qui découle de celle des continents, Grant propose de débattre de la pertinence de ces critiques par une analyse des rapports entre les Églises missionnaires et l'État, dans l'histoire canadienne (chapitre 10). Il y observe la collaboration certes, mais également les conflits, les missionnaires prenant la défense des Amérindiens à propos de la vente de l'alcool, des droits territoriaux, etc. Enfin, ajoute-t-il, au-delà des acteurs européens et de leurs démêlés, au-delà également de toutes les manifestations de syncrétisme, le phénomène décisif fut la volonté de nombreux Amérindiens d'adhérer au christianisme. C'est pourquoi la conversion a été réelle et profonde (chapitre 11).

Ce livre constitue un apport majeur à notre historiographie parce qu'il est le premier à dresser le bilan d'ensemble de la rencontre des Amérindiens et des missionnaires dans l'histoire canadienne. Non seulement l'auteur y démontre-t-il une énorme érudition, de même qu'une capacité de synthèse remarquable, mais encore réussit-il à présenter sans les caricaturer les diverses interprétations, et à débattre des questions de fond avec objectivité, tout en défendant rigoureusement sa propre interprétation.

Denys DELÂGE

*Département de sociologie,
Université Laval.*

Denys DELÂGE, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1984, 416p.

L'histoire des Amérindiens connaît un certain essor depuis quelques années. L'approche interdisciplinaire a favorisé la poursuite de l'ethnohistoire. Les synthèses de Trigger, Heidenreich, Mandelbaum et Morgan sur diverses « nations » ou groupes autochtones ont été suivies d'enquêtes plus précises sur leurs activités économiques, sociales et culturelles. Il y a aussi indice d'un intérêt à insérer l'histoire des Amérindiens dans son contexte national et international. Plus important encore, selon nous, est la valorisation de la perspective autochtone de l'histoire. Malgré les difficultés de « transposition culturelle » qu'éprouve un auteur euro-canadien (ou nord-américain), et compte tenu du caractère souvent « indirect » et de la pénurie de sources écrites, ainsi que de la réaction souvent méfiante de l'auditoire amérindien, de grands « progrès » ont été réalisés dans cette voie.

Le pays renversé s'insère dans le cadre de cette nouvelle optique. L'auteur remet en question presque toutes les interprétations traditionnelles au sujet des relations entre les « blancs » et les autochtones. S'inspirant des travaux de Braudel, Frank, Hobsbawm, Labrousse et autres modèles socio-économiques, il situe son enquête dans son contexte européen du XVII^e siècle. La conjoncture européenne du chapitre 1 est particulièrement bien développée et le lecteur est mis au courant de l'originalité de la voie capitaliste hollandaise, par rapport à la France encore féodale et à l'Angleterre en transition. La