

Culture



Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664)

Denys Delage

Volume 2, Number 1, 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1077893ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1077893ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Delage, D. (1982). Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664). *Culture*, 2(1), 75–82. <https://doi.org/10.7202/1077893ar>

Article abstract

The process of conversion of the Hurons and of the Iroquois has generally been attributed to the combined effect of economic dependency and missionary influence. This explanation is a sound one, but it does not permit to account totally for a certain number of other phenomena, such as the precocious conversion of the most destitute (captives and refugees), the intensity and the theatrical character of religious practices, the interiorization of Christian models of behaviour and the maintenance of those models after the departure of missionaries and the disappearance of economic pressures aimed at conversion. It is hypothesized that the concepts of “fonction of legitimation” and of “fonction of compensation” —borrowed from Max Weber and Pierre Bourdieu— as well as Herbert Marcuse's concepts of “repression” and “overrepression”, permit to further the analysis.

Conversion et identité : Le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664)

Denys Delage
Université Laval

On a généralement expliqué le processus de conversion des Hurons et des Iroquois par l'effet combiné de la dépendance économique et de l'offensive missionnaire. Bien que fondée, cette explication ne permet pas de rendre totalement compte d'un certain nombre de phénomènes tels la conversion précoce des plus démunis (captifs et réfugiés), l'intensité et le caractère théâtral de la pratique religieuse, l'intériorisation des modèles chrétiens de comportement et leur maintien après le départ des missionnaires et la disparition des pressions économiques visant la conversion. Les concepts de fonction de légitimation et de fonction de compensation empruntés à Max Weber et à Pierre Bourdieu de même que ceux de répression et de surrépression de Herbert Marcuse permettent de pousser l'analyse.

The process of conversion of the Hurons and of the Iroquois has generally been attributed to the combined effect of economic dependency and missionary influence. This explanation is a sound one, but it does not permit to account totally for a certain number of other phenomena, such as the precocious conversion of the most destitute (captives and refugees), the intensity and the theatrical character of religious practices, the interiorization of Christian models of behaviour and the maintenance of those models after the departure of missionaries and the disappearance of economic pressures aimed at conversion. It is hypothesized that the concepts of "function of legitimation" and of "function of compensation" —borrowed from Max Weber and Pierre Bourdieu— as well as Herbert Marcuse's concepts of "repression" and "overrepression", permit to further the analysis.

1. *Le contexte*

C'est autour du commerce des fourrures que s'articulent les différents scénarios de rencontre entre Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, au 17^e siècle. D'un côté les puissances européennes — Hollande, Angleterre, France — rivalisent entre elles pour le contrôle de la traite des fourrures, et d'une manière plus générale pour la suprématie sur l'Atlantique. En face, des sociétés d'horticulteurs et de chasseurs-cueilleurs elles aussi tout à la fois divisées et liées entre elles par l'échange et la guerre. Un continent à l'âge de la manufacture et du voilier rencontrait un continent à l'âge de pierre et du canot. Le rapport ne pouvait qu'être inégal. Au plan économique, il y a échange de marchandises représentant des unités de temps de travail fortement inégales. Les uns s'appauvrissent, les autres accumulent du capital. Cela s'observe, au gré des années, à l'accroissement généralisé du temps de travail dans les communautés amérindiennes, malgré l'acquisition d'outils de travail plus efficaces. Cela s'observe aussi à l'accumulation du capital qui permet de multiplier les bateaux, de construire des forts, d'entretenir des garnisons, de faire venir des colons, et aussi, dans le cas de la Nouvelle-France, des missionnaires. Inscrite dans ces rapports de dépendance, l'Amérique n'allait pas convertir l'Europe à l'animisme, elle allait plutôt être convertie.

Néanmoins, toutes les puissances coloniales n'étaient pas également prosélytes et toutes les communautés amérindiennes ne se sont pas converties au même rythme. Jusqu'en 1664, l'offensive missionnaire est essentiellement le fait des Français, les Anglais et les Hollandais se préoccupant très peu de convertir. Pourquoi? Du côté de la Nouvelle-Angleterre, la forte poussée migratoire des colons a entraîné l'éviction de nombreuses communautés autochtones. Les rapports antagoniques qui en résultèrent ne favorisaient guère le missionnariat. De plus, la marginalité de la Nouvelle-Angleterre par rapport aux circuits de traite de l'Amérique du Nord-Est a constitué possiblement aussi un facteur d'explication. Pourtant, bien qu'occupant une position stratégique dans le commerce des fourrures et bien que dépendant de tribus pour leur approvisionnement, les Hollandais ne cherchèrent pas plus à convertir que les Anglais. Ce qu'ont en commun Anglais et Hollandais, c'est d'être tous deux protestants et d'être issus de pays ayant réalisé leur révolution bourgeoise (vers 1580 en Hollande, vers 1640 en Angleterre). En Angleterre mais plus particulièrement en Hollande, le poids des idéologies et des appareils religieux occupe une place nettement moindre que dans un pays catholique à dominance féodale comme la France.

En Amérique le marchand hollandais brassera des affaires, le marchand français aussi, bien sûr, mais idéologiquement, il sera en pays de mission. Cette différence d'attitude s'explique aussi par les prix. Au 17^e siècle, le cœur de l'économie-monde européenne c'est Amsterdam. Les manufactures des Provinces-Unies sont les plus productives d'Europe, le salariat s'est généralisé dans les principaux secteurs de l'économie, la flotte dépasse en nombre celle de l'Europe réunie, une agriculture de petits producteurs résolument tournés vers le marché nourrit la population urbaine désormais majoritaire, la bourse d'Amsterdam gère les principaux réseaux du commerce mondial. Aussi les prix hollandais sont-ils généralement les plus compétitifs, en Amérique comme ailleurs. Quand le marchand hollandais s'installe à Fort Orange, il jouit sur tous ses concurrents d'un avantage déterminant : pour une même quantité de fourrures obtenue il peut donner à l'Amérindien davantage de marchandises de traite tout en réalisant un taux de profit égal ou supérieur à celui que réalisent les marchands anglais et surtout français. Aussi le scénario de rencontre du marchand hollandais et du trafiquant iroquois se situe-t-il sur le terrain de l'économie : ni missionnaires, ni prosélytisme. Étant arrivés les premiers pour faire la traite en Amérique du Nord, les Français jouissaient d'un avantage initial : ils avaient pu s'allier à la Huronie, alors la confédération hégémonique en Amérique du Nord-Est. Arrivés avec retard, les Hollandais

n'avaient pu que s'allier à un partenaire plus faible : l'Iroquoisie. Toutefois, profitant d'un rapport d'échange relativement moins défavorable, de même que de la possibilité d'acquérir des armes à feu, l'Iroquoisie sut non seulement défier la position hégémonique des Hurons mais ultimement annihiler complètement son adversaire. En somme, les Hurons ont commis « l'erreur » de s'associer à une formation sociale occupant une position semi-périphérique dans l'économie-monde atlantique d'alors : la France.

En France, la réaction catholique domine. Les troupes royales n'ont-elles pas affamé et pris d'assaut la citadelle des marchands protestants : La Rochelle. L'Église catholique et le pouvoir royal sont étroitement associés tant en métropole que dans les colonies. L'économie française reste archaïque, figée dans des rapports sociaux de type féodal. Dans la vallée du St-Laurent, le missionnaire côtoie toujours le marchand. Le premier a besoin du second car c'est la traite qui permet les contacts. Le castor paie tout disait-on. D'un autre côté, le marchand a besoin du missionnaire car au niveau économique il ne peut concurrencer le rival Hollandais : les prix des marchandises de traite des Français étaient supérieurs aux prix hollandais (Delage, 1981: 192, 571). Aussi, le marchand français dut-il compenser ce désavantage par la présence missionnaire. Grâce à cette présence, les Français purent acquérir des connaissances ethnographiques uniques et développer des réseaux de contacts et d'amitiés inégalés. A partir de 1634, les gouverneurs français feront de la présence jésuite en Huronie une condition sine qua non du commerce. Non seulement les Hurons auront-ils à faire face à une forte offensive idéologique à l'intérieur même de leur communauté mais encore ils seront alliés à un partenaire économique de second ordre. Moins bien équipés d'outils de métal et d'armes à feu que leurs ennemis, ils seront en conséquence relativement plus dépendants des Français que ne l'étaient les Iroquois des Hollandais.

2. *La conversion*

Les missionnaires sont venus en Amérique pour convertir les « païens ». En fonction de cet objectif ils élaborèrent graduellement une véritable stratégie de conversion faisant appel à tous les moyens possibles pour impressionner, apeurer, contraindre : dépenses somptuaires, jeux d'alliances politico-économiques, politique des prix (les compagnies de traite offraient à l'Amérindien converti un meilleur prix pour sa fourrure qu'à celui qui demeurait « païen ») et enfin politique sélective de vente d'armes aux seuls convertis, cela, dans un contexte de guerre des fourrures. Alors, dira-t-on, une arme valait bien un baptême, voilà pourquoi l'on s'est converti. La dépendance, la multi-

tude des contraintes expliqueraient les conversions, somme toute on se serait converti pour des intérêts économique-politiques. Cette explication, bien que valable, ne rend cependant pas compte de toute la réalité.

Les convertis semblent appartenir à deux groupes bien différents. Le premier, les individus les plus liés à la traite des fourrures : les possesseurs de routes de traite de même que les membres des expéditions de canot qui descendent à Montréal. Le second, probablement plus nombreux, les plus démunis : les captifs et les réfugiés. Outre cette première observation, une seconde s'impose : il y eut indéniablement un processus d'intériorisation de la religion nouvelle. Les Jésuites n'ont-ils pas retrouvé en Iroquoisie des captifs hurons, autrefois convertis, chez qui « la misère n'avait pas éteint la Foy dans le cœur » (R.J., 1656: 32 ; 1657: 45 ; Marie de l'Incarnation, 1655: 92 ; 1661: 134). Au dire des missionnaires, une division sociale a persisté entre « persécuteurs et prédicateur » (R.J., 1664: 26) à Onontaghé, cela même après l'expulsion des Français. En somme la christianisation a résisté à la disparition des pressions économiques et militaires qui ont contribué à son implantation. Ce qui frappe aussi, c'est l'intensité de la pratique religieuse, son caractère théâtral, voire dans certains cas, hystérique. Autant chez les Hurons que chez les Algonquiens à Québec ou à Miscou, les convertis manifestent dans leur pratique religieuse une intensité, une ardeur, un zèle peu communs (R.J., 1648: 15, 19 ; 1651: 23-24). Au dire de Marie de l'Incarnation, cela « surpasse tout ce qui s'en peut dire » (1647: 55 ; 1644: 35).

Pourquoi, ainsi que l'exprimait à ses pairs un capitaine huron converti, la foi est-elle entrée dans son cœur ? (R.J., 1645: 49). Comment expliquer la transformation apparemment radicale de la personnalité de plusieurs néophytes de même qu'une bipolarisation de la société autochtone, chez les Hurons en particulier ? Y a-t-il un lien entre la pénétration du christianisme et ce qui semble bien être une crise d'identité individuelle et collective ? Deux types d'interprétation, l'un d'ordre sociologique, l'autre d'ordre psychanalytique permettent, me semble-t-il, de cerner un certain nombre de réponses.

3. Hypothèse sociologique

3.1 RÉPONSE A UNE DEMANDE DE LÉGITIMATION

Le commerce des fourrures a modifié le mode d'appropriation des richesses chez les Hurons. Des sachems, possesseurs de routes de commerce, accordaient des droits de traite en échange de présents et se réservaient une part relativement importante des marchandises de traite. Au fur et à mesure de son développement, le commerce des fourrures a donné

lieu à une appropriation de plus en plus inégale des richesses et à l'apparition d'une distinction entre gouvernés et gouvernants auparavant confondus dans un nous collectif : désormais on parle des « grosses pierres » qui tirent le meilleur parti de la traite (R.J., 1936: 122). Il est certain que la traite des fourrures a donné lieu à un accès inégal aux biens matériels et symboliques, et a favorisé la naissance de rapports de classes. Les rapports sociaux au sein de la société huronne étaient fondés sur la redistribution et le partage. Avec le commerce des fourrures, les rapports sociaux basés sur la redistribution se sont développés aux dépens de ceux fondés sur le partage. On sait que la redistribution est porteuse de tension parce qu'elle oppose l'inégalité de l'appropriation à l'égalité de la consommation. Certes, de nombreux rituels traditionnels avaient pour fonction de contrer l'inégale appropriation des richesses en assurant la redistribution des biens. Mais que ces mécanismes de redistribution viennent à disparaître, alors allait s'instaurer l'inégalité dans la consommation, et partant, de nouveaux rapports sociaux par ailleurs latents à l'origine. L'œuvre des missionnaires a contribué à structurer ces nouveaux rapports sociaux.

Les missionnaires incitent les convertis à s'abstenir de participer à la fête des morts, aux rituels de guérison, aux festins et aux échanges de biens qu'entraînent l'écoute des songes (R.J., 1642: 77). Ils les invitent aussi, pour des raisons idéologiques et morales à vivre entre eux, séparés des non-chrétiens. Ce faisant, ils brisent les liens de solidarité traditionnels et coupent les convertis des circuits de redistribution. Comme les festins « qui sont la douceur du País sont autant de sacrifice au Diable », tout chrétien doit s'en abstenir. S'il est privilégié, il ne partage pas. S'il est sans ressources, il lui faut, au dire des missionnaires « une Foy bien vive pour s'en bannir soy-mesme » (R.J., 1642: 89). Ainsi, ces préceptes favorisent les favorisés et défavorisent les défavorisés. D'ailleurs, certains ont vite compris que le christianisme coûte moins cher et y ont trouvé leur compte :

Les Demons (des hurons), disoit un certain, nous commandent des choses impossibles : ils ne nous donnent pas pour faire festin, et veulent qu'on en fasse ; ils nous obligent quelquefois, si nous voulons éviter quelque grand malheur, à leur offrir ce que nous n'avons pas, ny ne pouvons avoir. N'est-ce pas ou se mocquer de nous, ou qu'ils se plaisent à nous voir misérables ? Mais le Dieu des Chrestiens ne leur commande rien qui ne leur soit possible, et s'ils y manquent, c'est de leur volonté. C'est en cela, disoit-il, que je reconnois qu'il est luy seul Maistre de nos vies, puis qu'il ne veut que nostre bien. (R.J., 1642: 78)

Dans ce contexte, il n'est pas surprenant de constater qu'en 1648, parmi les 250 Hurons de la « flotte d'escorce » qui descend à Trois-Rivières, près

de la moitié (soit 120 d'entre eux) sont convertis (R.J., 1648: 12, 47). Toutefois, les chrétiens privilégiés ne pourront pas échapper facilement aux rituels de redistribution : toute tentative donnant lieu de la part de non convertis à des accusations de sorcellerie. A partir de 1634, ainsi que l'indique B. Trigger, celles-ci se multiplient (Trigger, 1976: 424; R.J., 1635: 29; 1646: 63).

En proposant, au niveau symbolique, une vision d'un monde divisé entre sauvés et damnés, c'est-à-dire une vision en termes d'inclusion et d'exclusion à laquelle un contenu social peut facilement se greffer (Bourdieu, 1971a: 298), le christianisme justifiait les « grosses pierres » de se soustraire aux mécanismes de redistribution. La religion nouvelle légitime donc le privilège et l'inégalité. En somme, si le commerce des fourrures a accentué l'importance relative de la redistribution par rapport à la réciprocité, la religion chrétienne a eu pour effet de restreindre la redistribution du produit social.

Les épidémies et les guerres signent l'envers et le revers du monde amérindien. La décrypte missionnaire constitue tous les stigmates visibles (maladies, souffrances) en signes annonciateurs de « l'élection divine » et du bonheur éternel. Ce faisant, c'est-à-dire en promettant la « subversion posthume » de l'ordre social (Bourdieu, 1971b: 9), le missionnaire impose objectivement une reconnaissance de l'irréversibilité de l'histoire et de la légitimité du pouvoir européen. Son discours a donc pour effet le renforcement symbolique d'une représentation dominée du monde, liée à « l'éthos de la résignation et du renoncement inculqué par les conditions d'existence » (Bourdieu, 1971a: 315). Légitimation de la dépendance des sociétés amérindiennes, légitimation également du processus de division de ces sociétés en classe. En effet, dans la mesure où les sociétés amérindiennes éclatent de l'intérieur la religion nouvelle répondra pour les uns à une demande de légitimation de l'ordre établi (inculcation du sentiment de dignité et de bon droit aux dominants) (Bourdieu, 1971b: 10), pour les autres à une demande de compensation (promesse de rédemption de la souffrance pour les plus démunis).

3.2 RÉPONSE A UNE DEMANDE DE COMPENSATION

Les missionnaires n'ont-ils pas écrit qu'il fallait que « la Foy se provigne à la façon qu'elle a esté plantée, c'est a dire, dans les calamitez (R.J., 1939: 48), ou encore que le sang des martyrs était la semence du christianisme » (R.J., 1649: 31).

Se pourrait-il que le sang des martyrs soit effectivement la semence du christianisme ? Se pourrait-il que l'insécurité, que l'accumulation des catastrophes (épidémies, guerres), que l'intensification du travail aient créé un terrain propice à la pénétration de l'idéologie chrétienne ? A partir de 1634, la maladie et la

guerre déstructurent les sociétés autochtones mettant ainsi en péril toute la civilisation amérindienne. En effet, les mécanismes de transmission de la tradition sont dérégés et les rapports entre tribus bouleversés. En outre, la guerre a contribué au déplacement-refoulement de populations entières. Quand on y regarde de près on s'aperçoit que ce sont souvent les plus démunis, les plus éprouvés qui sont les plus réceptifs au discours du missionnaire. En 1639, les missionnaires disent qu'il y dans le village huron d'Ossossané près de soixante convertis « dont plusieurs sont 8emroronons, du nombre de ces pauvres Estrangers refugiez en ce pais » (R.J., 1639: 62). Il s'agit d'une des tribus de la confédération des Neutres qui a été battue par les Iroquois et forcée d'abandonner son territoire. Y a-t-il un lien entre le taux de conversion à Ossossané et le nombre de réfugiés ? Il semble y avoir corrélation entre la présence de ces derniers et l'accueil réservé aux missionnaires. La même année, les Pères Garnier et Jogues se rendent pour la première fois chez les Pétuns : toutes les portes leur sont fermées par crainte de sorcellerie, seul un réfugié les reçoit, il s'agit d'un captif de la Nation du feu (R.J., 1640: 98). Il en est de même chez les Neutres. Lors de leur premier voyage (1640-41), on y reçoit plutôt mal les missionnaires sauf dans un bourg où, justement se trouvent plusieurs réfugiés « 8emroronons » (R.J., 1641: 80). Tout se passe comme si les réfugiés, c'est-à-dire les plus affligés, les plus insécures, étaient les plus réceptifs au discours du missionnaire. En d'autres temps, il y aurait eu intégration tribale des réfugiés. Dans le contexte d'un ébranlement des valeurs traditionnelles, l'intégration est, semble-t-il, de façon prévalente, religieuse. Vingt ans plus tard, on observera le même phénomène chez les Iroquois où l'on verra les missionnaires prêcher en langue iroquoise à des captifs venant de « seize ou dix-sept Nations différentes » (R.J., 1657: 41). Bon nombre de ceux-ci, et en particulier les femmes, seront très réceptifs à leur discours. Dans les bourgades iroquoises, les Jésuites trouveront d'anciens convertis hurons. Ceux-ci se confessent, signe manifeste qu'ils reconnaissent au missionnaire une légitimité comme détenteur exclusif du pouvoir religieux (R.J., 1654: 17). Une note de 1664 mentionnera même l'existence d'une Église des catacombes chez les Mohawks :

Pour les Hurons qui sont dans la captivité, ils sont aussi dans les mesmes dangers, et quelques-uns d'entre eux ne laissent pas de conserver leur foy parmy tant d'orages. Il y a dans Agnié quelques Matrones Huronnes, qui font des Églises volantes et cachées, et qui s'assemblent ou dans l'espaisseur des Forest, on (sic) dans quelques Cabanes à l'escart, pour y réciter ce qu'elles sçavent des prières. (R.J., 1664: 27)

Dans la mesure où les sociétés amérindiennes ont été profondément déstabilisées, le système religieux traditionnel peut-il donner un sens à la vie telle qu'elle s'impose désormais ? Dépendance, tensions, hiérarchisations, instauration d'un rapport destructeur entre l'homme et la nature, éclatement d'une civilisation, dépossession, autant de réalités qui ébranlent les anciennes explications du monde, engendrent l'anomie au sein des sociétés autochtones et suscitent ce que P. Bourdieu appelle :

... l'attente d'un message systématique capable de donner un sens unitaire à la vie en proposant à ses destinataires privilégiés une vision cohérente du monde et de l'existence humaine et en leur donnant les moyens de réaliser l'intégration systématique de leur conduite quotidienne, donc capable de leur fournir des justifications d'exister comme ils existent, i.e. dans une position sociale déterminée. (Bourdieu, 1971b: 9)

Certes, on peut déceler cette attente à certaines mutations qui s'opèrent dans l'univers mythique des Amérindiens. Ainsi, Aataentsic, la déesse mère-lune des Hurons se transforme en une déesse vengeresse punissant au moyen d'épidémies mortelles les Amérindiens qui, depuis des années, multiplient les guerres (R.J., 1637: 158). Mais dans l'ensemble, contrairement au christianisme, les systèmes d'explication traditionnels pouvaient-ils, malgré leurs transformations, offrir une vision cohérente des sociétés où domine l'oppression. L'offensive missionnaire aurait-elle mis à profit, du moins auprès des plus démunis, une certaine « déstabilisation idéologique » engendrée par l'effritement des sociétés amérindiennes ? Max Weber écrivait à propos de l'origine historique des religions : « Toute demande de rédemption est une expression d'un « besoin » et l'oppression économique et sociale est la plus importante, mais pas l'unique cause de sa constitution » (Bourdieu, 1971b: 9). Peut-on dire que dès 1640, cette « demande de rédemption » est suscitée autant « de l'intérieur », par l'oppression dont sont victimes les Amérindiens, que par la pression (extérieure) des missionnaires ? Les stratégies de conversion des missionnaires ne pouvaient réussir sans l'existence chez les Amérindiens de prédispositions sociales d'adhésion. Le discours du missionnaire s'organise autour des thèmes de la faute originelle, du péché et de la rédemption, de la résignation (enfer ici bas) et de l'espérance (ciel dans l'au-delà). Discours conforme à la nouvelle vision du monde de nombre d'Amérindiens qui, à la manière de tous les « déshérités des brutalités de la société » avaient développé une image apocalyptique de l'histoire (Bourdieu, 1971a: 313).

Ainsi, un message au nom de Dieu et « de la liberté de ses enfants » (R.J., 1657: 41) aurait-il trouvé écho parmi ces captifs, ces déportés, ces mères dont on a tué les enfants (R.J., 1656: 32) ou ces hommes

que l'on torture (R.J., 1657: 25) ? Axée sur la peur et la théologie du vendredi saint (douleur et souffrance, rachat et mort), cette religion aurait-elle, plus que toute autre, présenté une forme adéquate à l'expérience vécue de ces captifs victimes de tous les maux ? Est-ce à dire que le christianisme aurait été, tant en Huronie qu'en Iroquoisie, une réponse à une demande de compensation, au sens weberien du terme ? Dans la mesure où le christianisme était fondé sur l'institutionnalisation d'un corps de spécialistes, sur la transfiguration des dieux en puissances éthiques qui récompensent le bien et le mal, sur le développement du sentiment du péché et sur le désir de rédemption, ce système religieux présentait toutes les caractéristiques des religions propres aux sociétés où progressait la division du travail, où se polarisait la division ville/campagne et où se structuraient la hiérarchie, les classes sociales (Bourdieu, 1971a: 302). Alors que les sociétés amérindiennes se divisaient en classes, le christianisme aurait-il pénétré profondément certaines couches, ses valeurs auraient-elles été intériorisées de façon décisive, au point de devenir une réalité autochtone ? Les Jésuites avaient toujours eu pour stratégie la conversion des chefs escomptant celle de la population par mimétisme. Contrairement à l'effet attendu, les premiers à se convertir furent souvent les plus démunis : serait-ce que l'idéologie chrétienne offrait aux vaincus une vision du monde apte à donner un sens à leur situation objective ? A un autre niveau, en Iroquoisie, le christianisme était-il devenu un pôle d'identité sociale pour les dominés, pour les femmes en particulier ? La polarisation latente de la société iroquoise entre natifs et captifs aurait ainsi trouvé un mode d'expression au niveau symbolique. On peut à tout le moins soulever cette hypothèse quand les Jésuites écrivent :

... que les femmes Huronnes, qui sont la plus part de celles qui ont été élevées dans la Foy, la gardent inviolablement et font profession publique de la prière, nonobstant toutes les railleries, et les mespris qu'en font ces Infideles, qu'une d'entre elles a soin de marquer les Dimanches pour les célébrer autant que le peut permettre l'état de leur captivité, et qu'après les années entières, elles ne s'est pas trouvée y manquer un seul jour. (R.J., 1660: 36)

4. *Hypothèse psychanalytique*

S'imposant à une société en proie à un processus de déstructuration, processus qu'elle redouble par ailleurs, la nouvelle religion rejoint des individus profondément insécurisés, assujettis à un processus de déstructuration de leur propre personnalité. Tout se passe comme si la nouvelle religion avait pour effet de reprogrammer, de restructurer des êtres profondément traumatisés. On ne peut s'empêcher d'établir ici, au moins à titre d'hypothèse un parallèle avec les

méthodes contemporaines de conversion des sectes religieuses auprès d'individus socialement marginaux ou encore (momentanément) instables sur le plan psychologique. On connaît l'effet de restructuration de la personnalité qu'entraîne l'adhésion à une institution doublement sécurisante par l'encadrement à la fois humain et dogmatique.

En 1642, le Père Jerosme Lalement écrivait « que la grace du Baptisme opere puissamment dans un cœur » (R.J., 1642: 91). Ils ne croient pas à demi, signalent les missionnaires, il n'y a rien pour les arrêter, ni le froid, ni la glace ni les distances (R.J., 1647: 46, 79). Prosélytes de surcroît, ils s'acharnent, contre vents et marées, à gagner à leur cause parents et amis. Ils réussissent en cela souvent mieux que les missionnaires (R.J., 1639: 65; Marie de l'Incarnation, 1639: 22). On ne se surprendra pas alors de voir certains convertis se flageller pour expier leurs fautes (R.J., 1646: 20), se rouler nus dans la neige pour échapper aux « flammes infernales » de la tentation, ou encore s'appliquer sur le corps des tisons ardents (R.J., 1646: 67, 63; 1644: 77, 86). La nouvelle religion implique une image de soi fort négative, celle du pécheur qui doit se racheter. Convaincante, cette réponse d'un Attikamègue converti au Père Buteux : « Interrogation : Quelle pensée as-tu de toy-mesme ? Réponse : Que je suis un chien, et moins qu'une puce auprès de Dieu » (R.J., 1651: 24). Le converti a peur de lui-même, peur de ses pensées, peur de ses désirs (R.J., 1648: 10). En somme, avec la conversion c'est l'autorépression, et l'introjection massive des directives missionnaires qui semblent fonder le comportement. En outre, plus les convertis sont actifs, plus ils s'opposent aux traditions, plus ils s'attirent l'agressivité et la haine de leurs compatriotes traditionalistes, plus ils sont confirmés dans leur rôle de « saintes victimes ». En un mot, les nombreuses souffrances à offrir à Dieu pour gagner leur ciel (R.J., 1642: 74) les confirment dans cette image d'eux-mêmes d'être au nombre des élus.

Dans son livre *Eros et Civilisation*, H. Marcuse développe les concepts de répression et de surrépression. La répression serait l'ensemble des mécanismes de dressage indispensables à la vie en société ; dans les sociétés de classes viendraient se surajouter aux premiers, d'autres mécanismes de répression rendus nécessaires par l'existence de rapports d'exploitation : c'est la surrépression.

L'évolution de l'animal humain à l'être humain (ou animal sapiens) implique la répression des instincts fondamentaux, et partant, une transformation radicale du système de valeurs originel. Selon H. Marcuse (1963: 24, 27, 44), cette conversion du principe de plaisir en principe de réalité pourrait se définir de la façon suivante :

DE	A
satisfaction immédiate	satisfaction remise
plaisir	restriction du plaisir
joie (jeu)	peine (travail)
réceptivité	productivité
absence de refoulement	sécurité

Les guerres et les maladies, la prolongation et l'intensification du travail, enfin, le développement de la division sociale du travail sont autant de causes qui introduisent des contraintes nouvelles et créent les conditions de possibilités de l'instauration de contrôles additionnels, et ce, au delà de ce qui était traditionnellement nécessaire dans les sociétés amérindiennes. Le christianisme aurait donc catalysé la demande d'une idéologie et d'institutions de la surrépression. Théoriquement, le refoulement du principe de plaisir, pour obéir aux impératifs de réalité viserait à assurer aux individus une plus grande sécurité. Avec les guerres et les épidémies, on observe tout à la fois le refoulement du plaisir, une montée de la surrépression et une insécurité grandissante.

Faut-il ajouter qu'imposées à l'âge adulte, les contraintes ne sont pas vraiment intériorisées, le surmoi amérindien s'étant constitué dans le cadre de l'éducation permissive propre aux civilisations amérindiennes. En effet, les tendances instinctuelles, autrefois acceptées, deviennent de plus en plus incompatibles avec une réalité toujours plus hostile. Si la plupart des contraintes imposées aux enfants sont intériorisées et relèvent du niveau de l'inconscient, chez les convertis, nul interdit imposé à l'âge adulte ne pouvait se transformer en réaction automatique et inconsciente. Cela ne pouvait qu'entraîner un fort sentiment de culpabilité doublé d'un recours obligé à des formes ostentatoires de pratique religieuse.

5. *Identité et conversion*

Les Jésuites donnent toujours des noms chrétiens aux baptisés ; ils francisent et christianisent les noms de lieu : Ossossané : LaRochelle ; Taenhatentaron : St-Ignace ; Gahouendoé : St-Joseph, etc. (R.J., 1633 : 38). Symboliquement, c'est la dépossession d'une tradition, d'une appartenance, d'une identité. Aspirant à la détention exclusive du pouvoir religieux, les Jésuites s'approprient le pouvoir de nommer.

5.1 AU NIVEAU INDIVIDUEL

Les Amérindiens deviennent dépendants d'un clergé qui détient le monopole d'une autre tradition. Certains affirment être plus attachés aux missionnaires qu'à leur « Patrie » ou à leurs parents (R.J., 1642: 80). Graduellement, les convertis se départissent du capital religieux dont ils étaient détenteurs

au profit d'un spécialiste du culte, le missionnaire. C'est la rupture avec la tradition, le refoulement des origines. Ainsi, dans une cérémonie huronne où les vieux racontaient aux jeunes les mythes du pays, verra-t-on un vieillard converti raconter le mythe chrétien des origines (anges, démons, ciel) plutôt que le mythe huron (terre submergée, tortue, etc.) (R.J., 1646: 71).

Désormais, le « salut » du converti dépend de l'absolution du prêtre. Aussi n'est-il pas surprenant de voir des convertis souhaiter, pour avoir consommé de l'eau de vie, « estre punis dans l'Église par l'ordre des Peres » (R.J., 1646: 80). Pas étonnante non plus l'attitude de ce Huron converti qui exprime spontanément sa dépossession en disant : « Vous mon Pere, qui determinez des prières et des fautes, ordonnez du remede necessaire à cette fille » (R.J., 1646: 43 ; 1648: 15). Trois ans plus tard, ce n'est pas un homme mais tout un conseil, celui du village huron d'Ossossané où les convertis sont devenus majoritaires (R.J., 1649: 29), qui vient se dépouiller de son pouvoir au profit du missionnaire :

... afin qu'il retranchast dans leur coutumes celles qui sont contraires à la Foy, qu'il corrigeast des autres de soy indifferentes, tout le mal qui pourroit en quelque façon en corrompre l'usage ; qu'ils luy obeiroient de tout poinct, et le regarderoient comme portant la parole de Dieu, et en suite le premier de leurs Capitaines. (R.J., 1649: 6, 7)

Concentration du capital religieux aux mains des missionnaires, dépossession corrélative des convertis. La stratégie de conversion des missionnaires visait à évacuer toute identité chez l'Amérindien. En effet, « l'être soi » devait faire place à l'identification, à « l'être comme » (Olivier, 1980: 32, 65, 72, 162, 165, 176, 181). C'est du regard du spécialiste du culte que le converti allait recevoir son identité, regard à la fois structurant et anéantissant. Aussi, incapables de quitter l'orbe du regard, les convertis les plus crédules vivront sur le mode du mime, du paraître : ils devront se déguiser, se donner en spectacle.

5.2 AU NIVEAU COLLECTIF

Antérieurement, dans les sociétés amérindiennes, le système de parenté structurait tous les rapports sociaux. Or voilà que maintenant se développent hors des rapports de parenté, des rapports sociaux d'un type nouveau (Godelier, 1969: 112-113). Il existait bien dans les sociétés iroquoiennes certains rapports sociaux non fondés sur la parenté, comme les regroupements de shamans à des fins médicales, mais ceux-ci se combinaient toujours harmonieusement avec le système de parenté. Il n'en va pas ainsi du rapport social de type dominant/dominé ou riche/pauvre, produit des effets combinés du commerce des fourrures et du christianisme. Il n'en va pas plus de

cette nouvelle bipolarisation sociale entre chrétiens et non-chrétiens. Dans sa forme historique spécifique, en Huronie et en Iroquoisie au 17^e siècle, le christianisme est incompatible avec le maintien de l'ancienne structure sociale. Il s'opéra un glissement aux dépens des rapports de parenté. A partir de 1640, l'opposition converti/traditionaliste ou chrétien/non-chrétien mine la société huronne. Un rapport antagonique s'installe donc à l'intérieur de la société huronne et la bipolarise, et ce, précisément au moment où un autre rapport antagonique atteint son paroxysme à l'extérieur : la guerre entre les deux confédérations huronne et iroquoise. Bref, déterminant dans l'émergence lente d'un premier rapport de classe au sein de la société huronne, l'impact social du christianisme va bien au-delà de ce premier effet: c'est l'identité de la collectivité huronne qui est en crise.

Pour asseoir leur autorité, les Jésuites se doivent de gagner à leur idéologie des Hurons qui les reconnaissent comme les seuls détenteurs du pouvoir religieux. Ces convertis sont continuellement exposés aux questions, à la dérision (R.J., 1635: 10 ; 1642: 81 ; 1646: 59), à l'agressivité, aux menaces de mort (R.J., 1639: 78 ; 1640: 99 ; 1642: 66 ; 1646: 64 ; 1648: 15) ; il faudra donc les soustraire de l'influence de leurs concitoyens et mettre en place les conditions d'apparition d'un nouveau pôle d'identité : les chrétiens. Les Jésuites brisent ainsi les rapports traditionnels de solidarité. Les chrétiens se réunissent entre eux et s'abstiennent, autant que faire se peut, de participer aux activités sociales de leur village. Quand ils voyagent, ils ne vont pas habiter chez des parents de leur clan, mais chez d'autres chrétiens. Les hommes partent-ils pour Trois-Rivières, les chrétiens font bande à part et montent dans les mêmes canots, se distinguant ainsi des « infidèles » (R.J., 1643: 1) à qui on offrira, par ailleurs, un prix moindre pour leurs fourrures. Toute une symbolique (port du chapelet au cou (R.J., 1644: 92), pose de petites croix dans les champs de blé d'Inde (R.J., 1646: 68) marque la distinction dans la vie quotidienne. Chez les convertis, une identité nouvelle tend à se substituer à l'ancienne, brisant les frontières traditionnelles qui délimitaient le « nous » huron. Désormais la fraternité est chrétienne. L'attachement à la religion nouvelle entraîne le rejet de la Huronie comme pôle principal d'identité, et suscite chez certains convertis, l'aspiration à devenir Français (R.J., 1641: 49 ; 1652: 36). Les règles anciennes de solidarité basculent: baptisé, l'ennemi d'hier devient un frère, « infidèle », le frère d'hier, membre de la même tribu, se transforme en ennemi (R.J., 1646: 59, 60 ; 1644: 78 ; 1657: 25).

6. Une nouvelle identité ?

Quelle est la définition du « nous » collectif dont les missionnaires sont porteurs ? Pour ce, il faut poser la question de l'« autre » : quel est l'ennemi du missionnaire ? A première vue, l'« autre », c'est le non-croyant, ce sont tous ces peuples barbares qu'il faut soumettre à la foi. L'« autre », c'est aussi celui qui n'est pas assujéti au roi de France : « la force des François sera l'appuy des nouvelles Églises qu'on tasche d'engendrer dans cette extremité du Monde » (R.J., 1654: 2). En 1646, les Jésuites reçoivent à Québec « un magnifique Tableau du Roy, de la Reyne, et de Monsieur ». Le Père qui le montrait aux Amérindiens fit cette petite harangue : « Je ne suis que l'organe, leur dit-il, de ceux que vous voyez dépeints avec tant de grâce et de majesté dans ce riche Tableau (R.J., 1646: 52). L'« autre », c'est celui qui n'est assujéti ni à l'Église catholique, ni au roi de France, voire même celui qui n'est pas assujéti tout court. C'est aussi cette « nature corrompue » (J.R., 1639: 81; 1645: 41) qui sans cesse fait retour à travers rêves et désirs. Quel est cet ennemi intérieur que le missionnaire combat en désirant son propre « martyr » (R.J., 1640: 79; 1646: 12; 1652: 31), en se flagellant, en portant des silices, en tournant ainsi la torture contre son propre corps ? Le corps lui-même, avec toutes ses pulsions, n'est-il pas devenu le plus sournois, le plus dangereux des ennemis ? Aussi, est-ce d'abord lui qu'il faut assujétir. Le masochisme de certains convertis confirme, me semble-t-il, cette hypothèse. Le « nous » du missionnaire serait donc la résultante d'une triple opposition : croyant / non-croyant, sujet / non-sujet, Thanatos / Eros. Ce nouveau pôle d'identification sera source de destruction non seulement pour le « sujet » mais encore pour l'ensemble sociétal huron et, dans une moindre mesure, iroquois.

Mais pourquoi des Amérindiens se sont-ils convertis et ont-ils adhéré à la définition du « nous » proposé par les missionnaires ? Certes, le discours religieux des Jésuites n'était pas universel, ce qui l'était cependant, c'était l'économie de marché qui a conduit les missionnaires des ports de France aux rives des Grands Lacs. En subordonnant les sociétés amérindiennes aux lois de l'accumulation du capital à l'échelle mondiale, cette économie de marché a créé les conditions économiques et sociales (subordination, déstabilisation, anomie, crise d'identité) de réceptivité du message chrétien.

RÉFÉRENCES

- BOURDIEU, Pierre
1971a Genèse et structure du champ religieux, *Revue Française de sociologie*, XII: 295-334.
1971b Une Interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber, *Archives européennes de sociologie*, XII; 3-21.
DELAGE, Denys
1981 Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664, thèse de doctorat présentée à l'École des Hautes Études en Sciences Humaines, Paris.
GODELIER, Maurice
1969 La pensée de Marx et d'Engels aujourd'hui et les recherches de demain, *La Pensée*, 143 (fév.): 92-120.
MARCUSE, Herbert
1963 Eros et civilisation, Paris, Éditions de Minuit.
MARIE DE L'INCARNATION, Mère
1927 *Lettres Historiques*, B. Sulte Ed., Québec, L'Action sociale.
OLIVIER, Christiane
1980 *Les Enfants de Jocaste, l'empreinte de la mère*, Paris, Denoël-Gonthier.
R.J.
1972 *Relations des Jésuites (...)*, réimpression de l'édition de 1858, Montréal, Éditions du Jour, 6 vols.
THWAITES, Reuben, G.
1896-1901 *The Jesuit Relations and allied Documents*, Cleveland, The Burrows Brothers' Company, 73 vols.
TRIGGER, Bruce, G.
1976 *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, 2 tomes, Montreal, Queen's & McGill University Press.