

Université de Montréal

**Dynamiques de pouvoir, genre et rituels autochtones dans les écrits des
jésuites en Nouvelle-France, 1632-1724**

Par Ariane Danis

Département d'Histoire

Faculté des Arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître
ès arts (M.A.) en Histoire

Août 2019

© Ariane Danis, 2019

Université de Montréal
Unité académique : département d'histoire/ Université de Montréal, Faculté des arts et des
sciences /Université de Montréal

Ce mémoire intitulé

**Dynamiques de pouvoir, genre et rituels autochtones dans les écrits des jésuites en Nouvelle-
France, 1632-1724**

Présenté par

Ariane Danis

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

David Meren

Président-rapporteur

Dominique Deslandres

Directeur de recherche

Thomas Wien

Codirecteur

Christian Dessureault

Membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire expose les représentations des pratiques rituelles traditionnelles des Iroquoiens et des Algonquiens que les missionnaires jésuites français ont dévoilés dans leurs écrits. Parfois malgré eux, les missionnaires présentent dans leurs témoignages des êtres doté-e-s de pouvoirs religieux, que nous examinerons ici. Le territoire analysé est donc principalement celui des missions jésuites, soit la vallée laurentienne, le pays périphérique et la région des Grands Lacs, tranche d'Amérique qui restait essentiellement autochtone lors de la période qui nous intéresse, soit de 1632, date de la première relation du jésuite Paul Le Jeune, jusqu'à 1724, date de publication de l'ouvrage *Mœurs des Sauvages* de Joseph-François Lafitau. Cet examen minutieux des ouvrages jésuites a alors révélé, dans une perspective de l'histoire du genre, des extraits relatifs aux rituels et aux sphères d'activités des hommes et des femmes autochtones. Ces résultats sont par le fait même confrontés à de nombreuses études d'une part sur les Premières Nations, et d'autre part sur les jésuites et leurs missions nord-américaines. Cette jonction multidisciplinaire nous mène alors à se demander : que *voient*, ou *ne voient pas*, les missionnaires du rôle des hommes, des femmes, et dans une certaine mesure, des « hommes-femmes » et des « femmes-hommes » au sein des rituels autochtones, et dans quelles circonstances ?

Mots clés : Premières Nations, Algonquiens, Iroquoiens, rituels, genres, jésuites, missions, représentations, symboliques.

ABSTRACT

This thesis presents representations of the traditional ritual practices of the Iroquoians and Algonquians that the French Jesuit missionaries have revealed in their writings. Sometimes in spite of themselves, the missionaries describe Indigenous people endowed with religious powers, descriptions which we will examine. The territory analyzed is therefore mainly that of the missions, namely the St. Lawrence Valley, the surrounding country and the Great Lakes region, a slice of America that remained largely Indigenous during the period of interest to us, namely from 1632, date of the first *Relations* with the Jesuit Paul Le Jeune, until 1724, the date of publication of the book *Mœurs des Sauvages* by Joseph-François Lafitau. This careful examination of the Jesuit works reveals, from a perspective of gender history, excerpts relating to rituals and spheres of activity of Aboriginal men and women. These results are confronted with numerous studies on First Nations or on the Jesuits and their North American missions. This multidisciplinary convergence then leads us to ask: what do missionaries *see*, or *do not see*, in the role of men, women, and to some extent, “men-women” and “women-men” within Aboriginal rituals, and in what circumstances?

Keywords: First Nations, Algonquians, Iroquoians, rituality, genders, Jesuit missions, representations, symbolic.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
REMERCIEMENTS.....	vi
INTRODUCTION.....	1
Survol historiographique.....	2
Problématique.....	11
CHAPITRE 1 : VIE MATÉRIELLE ET RITUELS AUTOCHTONES AU XVII^e	
SIÈCLE.....	15
1.1 Regard sur l'organisation sociale et les cultures autochtones au XVII ^e siècle.....	15
Chez les Algonquiens.....	15
Chez les Iroquois.....	18
1.2 Rituels autochtones.....	21
Rituels et survie.....	23
Le rêve.....	28
CHAPITRE 2 : RITUELS AUTOCHTONES DANS LES RÉCITS JÉSUITES.....	33
2.1. Cérémonies de guérison.....	33
2.2 Les festins.....	38
2.3 La chasse.....	44
2.4 Guerre, torture, et mise en adoption.....	49
Guerre, torture et sacrifice au Soleil.....	49
Expéditions guerrières et adoption: le pouvoir décisionnel des femmes.....	54
Le Calumet.....	58

2.5 Funérailles et fêtes des Morts.....	63
Funérailles et deuils.....	63
La Fête des Morts et les cérémonies pour ressusciter les morts.....	64
« Relever » les morts.....	64
La fête des Morts.....	66
2.6 Sexualité et rituels : Le rôle des femmes.....	71

CHAPITRE 3 : PERSPECTIVE GENRÉE DES JÉSUITES SUR LE POUVOIR RITUEL AUTOCHTONE	75
3.1 Les mythes autochtones vus par les jésuites.....	75
Regard jésuite sur la mythologie iroquoienne : le mythe de la création.....	77
Regard jésuite sur la mythologie algonquienne.....	83
3.2 Les <i>berdaches</i>	88
3.3 Discours jésuite sur le pouvoir des femmes.....	95
CONCLUSION.....	108
BIBLIOGRAPHIE.....	111

REMERCIEMENTS

Je souhaite d'abord exprimer ma reconnaissance à mes codirecteurs Dominique Deslandres et Thomas Wien qui m'ont guidé patiemment dans ce long projet. Un grand merci également pour votre confiance et vos nombreux commentaires constructifs.

Je remercie aussi mon mari pour son incroyable patience dans des moments parfois difficiles, ou tout simplement des moments d'absence.

Je ne pourrai passer outre l'important soutien moral et le fort intérêt de mes parents et de mes sœurs, qui m'ont encouragé tout au long de mon parcours. Un merci aussi à ma correctrice et conseillère indispensable (et amie de front) Valérie.

Finalement, je dédie mon travail à mon fils qui fut le témoin (et parfois la victime) de longues heures d'acharnement au travail. Je t'offre, Kaya, cet exemple de détermination afin que tu puisses aller aussi loin que tu le souhaites.

INTRODUCTION

Ce mémoire porte sur les représentations que les missionnaires jésuites français livraient des pratiques rituelles traditionnelles des Iroquoiens et des Algonquiens dans leurs écrits. En effet, parfois malgré eux, ils font apparaître dans leurs témoignages des êtres doté-e-s de pouvoirs religieux, que nous voulons examiner ici. Le territoire visé est donc celui des peuples autochtones auprès desquels les jésuites œuvraient, soit la vallée laurentienne, le pays alentour et la région des Grands Lacs. Mise à part la colonie française en voie d'implantation sur les rives du Saint-Laurent, cette tranche d'Amérique avait beau porter le nom de Nouvelle-France, elle restait pour l'essentiel autochtone au cours de la période qui nous intéresse, soit de 1632, date de la première relation du jésuite Paul Le Jeune jusqu'à 1724, qui voit paraître l'ouvrage *Mœurs des Sauvages* de Joseph-François Lafitau¹. C'est ainsi que nous offrons ici les résultats du relevé minutieux que, selon la perspective de l'histoire du genre, nous avons opéré dans les ouvrages jésuites, des extraits concernant les rituels et les sphères d'activité des hommes et des femmes autochtones. Des résultats que nous confronterons aux nombreuses études d'une part sur les Premières Nations, et d'autre part sur les jésuites et leurs missions nord-américaines. Soulignons finalement que, lorsqu'on parle de nations « iroquoiennes » et « algonquiennes », nous faisons référence à une très grande diversité de peuples distincts qui appartiennent à un même groupe linguistique. Si cette étude reste exhaustive dans son analyse des sources, elle ne peut l'être sur l'ensemble des populations appartenant aux différentes familles linguistiques. Nous suivrons donc les missions volantes qui témoignent d'un échantillonnage varié, mais non exhaustif des Algonquiens et Iroquoiens.

¹ Les Relations des Jésuites. *Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*. dans Reuben Gold Thwaites, dir., *The Jesuit Relations and Allied Documents* (Cleveland, Burrows, 1898-1901).; Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, Chez Saugrain l'Ainé et Estienne Hoeschereau, 1724, 3 Vol.

Survol historiographique

Traçons d'abord un chemin entre les travaux qui sous-tendent notre démarche. Plus ou moins attentivement selon le cas, beaucoup d'études décrivent les sphères d'activité des autochtones de sexe masculin ou féminin, et ce, depuis longtemps. Le régime des tâches attribuées aux deux sexes fait partie du questionnaire habituel de l'ethnographie classique, que les missionnaires de la Nouvelle-France prolongeaient à leur façon². Le cas des Iroquoiennes — et plus particulièrement des Iroquoises — dont le rôle comme pourvoyeuses et comme matrones à l'influence politique notable n'a cessé de fasciner les Européens, a fait l'objet d'une discussion pluriséculaire³. Les Algonquiennes ont attiré moins d'attention, peut-être en raison d'une situation que l'on jugeait moins avantageuse que celle de leurs consœurs iroquoiennes⁴. Étudier la condition féminine, c'était déjà soupeser en contrepartie le pouvoir masculin. Sans l'ignorer tout à fait, ces analyses n'insistaient guère sur le versant surnaturel des activités féminines.

Si l'étude des sphères d'activité des hommes et des femmes semblait accorder peu de place au surnaturel, l'inverse est aussi vrai : beaucoup de spécialistes abordaient les croyances autochtones traditionnelles sans pousser très loin l'analyse des pouvoirs ou des domaines de compétence des sexes. Tout en décrivant par exemple le travail des « sorciers » — assumé un peu malgré eux par les jésuites⁵ —, ils « naturalisaient » le caractère masculin de la plupart de ces spécialistes, coupant court à toute interrogation sur les pouvoirs rituels des femmes. Même l'*Ethnographie des Hurons* d'Elizabeth Tooker, étude très détaillée d'abord publiée en 1967, documente les attributions masculines et féminines sans les commenter véritablement⁶.

² Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery, QC/Paris, Septentrion/Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001; Gordon M. Sayre, *Les Sauvages américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1997, p. 100-102.

³ On peut dire qu'elle est lancée par Lafitau en 1724 Lafitau. *Moeurs* Vol. 2, p. 63 à 161 et Vol. 3, p. 57 à 146; A. Motsch, *Lafitau...*, p. 205-227. Sur le débat, voir Roland Viau, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, (Montréal : Boréal Compact, 2005 (2000)), p. 25-60; Martha Harroun Foster, « Lost Women of the Matriarchy: Iroquois Women in the Historical Literature », *American Indian Culture and Research Journal*, 19, 3 (1995): 121-140. Wm Guy Spittal, dir., *Iroquois Women: An Anthology*, Ohsweken, ON, 1990, qui réunit plusieurs contributions à cette discussion.

⁴ N. Davis le constate: Natalie Zemon Davis, « Iroquois Women, European Women », dans Margo Hendricks et P. Parker, dir., *Women, Race and Writing*. Londres, Routledge, 1994, p. 243-258, 349-361, ici p. 164. Voir aussi Tracy Neal Leavelle, *The Catholic Calumet: Colonial Conversions in French and Indian North America*, (Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 2012), p. 164.

⁵ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, 15, 1 (1991) : 55-87.

⁶ Elizabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1987 (1967). Voir aussi Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelles-France*,

À cet égard, la parution en 2000 de *Femmes de personne* de l'anthropologue Roland Viau, marque un tournant. Adoptant une démarche ethnohistorique, Viau proposait une étude globale de la condition des Iroquoises (sinon des Iroquoiennes, puisque ses excursions chez les Huronnes-Wendates ne sont pas rares), au sein de sociétés qu'il qualifie de « fortement féminines »⁷. À partir de sources variées, il analyse les sphères d'activité des sexes, des sphères plutôt séparées, mais non subordonnées l'une à l'autre. Les femmes jouent un rôle important dans la vie rituelle, notamment celle qui entoure la mort⁸. À certains égards, un long article de Todd Romero paru en 2006 peut servir de pendant algonquien à l'étude de Viau, pendant certes périphérique de notre point de vue, car mettant en scène des nations de la Nouvelle-Angleterre méridionale aux prises avec la colonisation anglaise au XVII^e siècle⁹. En soulignant que l'atteinte de la « prééminence spirituelle » était au cœur de l'idéal masculin dans ces sociétés, Romero documente l'omniprésence de la propitiation et de la divination dans les diverses activités des hommes de culture algonquienne : le sport, la chasse et la guerre, mais aussi l'éloquence et les pratiques de nomination.

Une autre perspective sur le genre a attiré beaucoup l'attention ces dernières années : l'histoire des troisième et quatrième sexes, soit les « hommes-femmes » et (dans une moindre mesure) les « femmes-hommes » autochtones. Plusieurs de ces travaux s'intéressent à la généalogie longue des identités sexuelles alternatives au sein des peuples autochtones actuels et tentent de construire ainsi une tradition de résilience. C'est d'ailleurs dans ce contexte de revendications récentes que la notion de « bispiritualité » a émergé comme catégorie transhistorique¹⁰. La pluralité des genres dans de nombreuses sociétés autochtones a en outre

1632-1642, (Québec : Nuit Blanche éditeur, 1990), p. 31-36; Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... ». Christopher Vecsey, *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1983, p. 124-125, 161-162, se montre attentif au rôle spirituel des femmes, mais en l'insérant dans une chronologie assez floue.

⁷ R. Viau, *Femmes de personne...*, citation p. 243.

⁸ *Ibid.* Sur le rôle des femmes lors de la fête des Morts, en contexte huron-wendat et bientôt algonquien aussi, voir Erik Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead : Indian-European Encounters in Early North America*, (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2011), p. 63-79 et 113.

⁹ Todd Romero, « “Ranging Foresters’ and ‘Women-Like Men’ : Physical Accomplishment, Spiritual Power, and Indian Masculinity in Early-Seventeenth-Century New England », *Ethnohistory*, 53, 2 (2006): 281-329.

¹⁰ Sur ce terme, apparu en anglais (“two-spirit”) en 1989: Sabine Lang, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, Austin, University of Texas Press, 1998 (1990), p. xiii. Survol de cette littérature dans la longue durée : Wesley Thomas et Sue-Ellen Jacobs, « . . . ‘And We Are Still Here’: From

inspiré en partie la récente remise en question de l'opposition binaire hommes/femmes qui est à la base du concept de genre formulé par Joan Wallach Scott dans son influent article de 1986¹¹. Le genre, suggère Jeanne Boydston, devrait être davantage compris comme *processus* historique, aux formes très variées selon les contextes. Rappelant l'existence dans beaucoup de sociétés, dont des sociétés autochtones, de catégories autres que « masculin » ou « féminin », Boydston appelle en outre à ne pas négliger l'association entre les corps et le monde spirituel¹². Elle ajoute que la notion d'identification des troisième, quatrième, voire cinquième sexes, reconnaissant un genre homme/femme ou un genre femme/homme, n'est pas nécessairement liée aux genres reproducteurs. Ainsi, la décision d'un individu de changer de genre fait en sorte que le binaire n'est pas figé¹³.

Mais c'est l'historienne suédoise Gunlög Fur, sur qui Boydston s'appuie d'ailleurs, qui prend le taureau par les cornes dans un véritable mode d'emploi de l'étude des sociétés autochtones historiques dans l'optique du genre¹⁴. Elle allie à une réflexion sur l'invisibilité des femmes autochtones dans des sources rédigées par et pour des hommes à un avertissement sur la nécessité de situer le genre parmi plusieurs déterminants du statut des personnes dans les sociétés amérindiennes, agissant peut-être à des moments différents dans la vie d'un individu. Chez Lenapes et leurs alliés, que l'historienne a étudiés¹⁵, outre le genre, la performance, la capacité, les rêves et l'âge figureraient parmi de tels déterminants. De façon générale, elle émet l'hypothèse voulant que « the importance of classifications such as gender in Indian societies is mediated, balanced, or stands in contrast to the individual's spiritual guidance »¹⁶. Et elle souligne la nécessité de quitter la notion binaire hommes/femmes pour étudier les sociétés autochtones.

Berdache to Two-Spirit People », *American Indian Culture and Research Journal*, 23, 2 (1999): 91–107.

¹¹ Joan Wallach Scott, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n°37-38, 1988 : 125-153 (article d'abord paru en anglais dans l'*American Historical Review*, décembre 1986). Sa définition du genre (p. 141) : « un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir ».

¹² Jeanne Boydston, « Gender as a Question of Historical Analysis », *Gender & History*, 20, 3 (2008): 558-583.

¹³ J. Boydston, « Gender as a Question »: 577.

¹⁴ Gunlög Fur, « 'Some Women Are Wiser than Some Men': Gender and Native American History », dans Nancy Shoemaker, dir., *Clearing a Path: Theorizing the Past in Native American Cultures*, (New York: Routledge, 2002), p. 75-106.

¹⁵ Voir Gunlög Fur, *A Nation of Women: Gender and Colonial Encounters among the Delaware Indians*, (Philadelphie: University of Pennsylvania Press), 2009.

¹⁶ G. Fur, « 'Some Women...' », p. 90.

L'un des arrière-plans de ce genre de réflexion est un ensemble assez vaste d'études sur les *berdaches*, un terme péjoratif utilisé par les missionnaires pour désigner des hommes adoptant des attributs féminins, qui marquent le passé de beaucoup de Premières Nations nord-américaines¹⁷. Quelques synthèses de ce corpus écrites par des anthropologues permettent de saisir l'ampleur et la diversité du phénomène¹⁸. L'analyse de Raymond Hauser, spécialiste des Illinois, tranche sur ces travaux à portée continentale en étudiant les *berdaches* d'une seule nation au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle¹⁹. Analysant de près les sources écrites, y compris celles rédigées par des jésuites, l'auteur voit comme la clé du statut des *berdaches* illinois leur association avec des manitous et donc avec la spiritualité. Roland Viau se sert quant à lui d'un bref examen des *berdaches* iroquois pour approfondir son analyse des relations de genre au sein des Cinq Nations iroquoises (Hodенosaunee)²⁰. Dans toutes ces études, situer le *berdache*, personnage de l'entre-deux, conduit inévitablement à étudier les sphères masculine et féminine. Et à y associer l'étude des pratiques rituelles qui assez souvent étaient constitutives de la condition de ces êtres à part²¹.

Quelques spécialistes ont aussi réfléchi à l'évolution du pouvoir des deux sexes au sein des sociétés algonquiennes ou iroquoiennes. Vers la fin du siècle dernier, quelques auteurs — pour l'essentiel des autrices — ont essayé de saisir l'impact du colonialisme français, principalement la mission et le commerce des fourrures, sur le statut des femmes autochtones²².

¹⁷ Comme le souligne Pierrette Désy, « L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord) », *La revue Libre — politique, anthropologie, philosophie*, 78, 3 (1978) : 57-102, le terme berdache est un dérivé du mot français *bar-dash*, lui-même dérivé de l'italien *berdascia* (napolitain *bardascio*), lui aussi dérivé de l'arabe *Bardaji*, dérivé du persan *barah*.

¹⁸ S. Lang, *Men as Women...*; Charles Callender et Lee M. Kochems, « The North American Berdache », *Current Anthropology*, 24, 4 (1983) : 443-470; Désy, « L'homme-femme... » : 57-102.

¹⁹ Raymond Hauser, « The Berdache and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century », dans Peter C. Mancall et James H. Merrell, dir., *American Encounters: Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal, 1500-1850*, (New York : Routledge, 2000), p. 120-136.

²⁰ R. Viau, *Femmes de personne...*, p. 118-121.

²¹ Voir la discussion sur l'importance des fonctions religieuses entre C. Callender, L. M. Kochems et divers commentateurs : « The North American Berdache ».

²² Eleanor Leacock, « Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization », dans Mona Etienne et E. Leacock, dir., *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, (NY : Praeger, 1980), p. 25-42; Karen L. Anderson, *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Woman in Seventeenth-Century New France*, (NY : Routledge, 1991); Carol Devens, *Countering Colonization: Great Lakes Missions and Native American Women*. (Berkeley: University of California Press, 1992).

Sur les Autochtones – dont les femmes – comme objets du discours d'assujettissement des missionnaires: Carole Blackburn, *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*, (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2000). Sur d'autres peuples autochtones nord-américains: Laura F.

Elles croyaient observer une perte de pouvoir féminin au profit des hommes (qu'il s'agisse de colonisateurs ou d'Autochtones). Ce déclin suivait une période caractérisée par des relations « plutôt équilibrées » entre les sexes, période qui toutefois n'était pas étudiée de près dans ces ouvrages²³. Les jésuites étaient très présents dans ces travaux, à la fois comme colonisateurs et comme informateurs. Mais en soupesant le poids des femmes dans les sociétés iroquoïennes ou algonquiennes, ces études mettaient l'accent sur le travail quotidien et le pouvoir politique, insistant peu sur l'aspect rituel ou spirituel de l'existence autochtone. Chez Carol Devens, par exemple, le rôle accru comme gardiennes des traditions que connurent les Algonquiennes au XVII^e siècle semble une piètre consolation devant la réduction de leur pouvoir global dans la société²⁴.

Les études sur les Autochtones qui associent davantage genre et rituels sont, sauf exception, récentes et adoptent comme cadre les missions catholiques de la Nouvelle-France. Ce champ d'études a beaucoup bénéficié de l'approche ethnohistorique combinant les techniques d'analyse et les sources de l'histoire et de l'anthropologie pour étudier le passé des Autochtones et de leurs relations avec les colonisateurs²⁵. L'introduction d'une perspective interculturelle et dialogique permet de mettre au jour un jeu complexe d'influences réciproques là où les devanciers voyaient soit de la conversion « réussie » au christianisme, soit de la résistance fondamentale de la part des Autochtones²⁶. Sans échapper tout à fait à ce dernier schéma, l'anthropologue et pionnier de l'ethnohistoire Bruce Trigger, dans *Les enfants d'Aataentsic* (1976) repense la tragédie huronne du milieu du XVII^e siècle en dégageant pour la première fois, autour de la notion de groupes d'intérêt, une pluralité de perspectives et d'expériences au sein de

Klein et Lillian A. Ackerman, dir., *Women and Power in Native North America*, (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1995).

²³ « [R]elatively equally balanced »: Anderson, *Chain Her...*, p. 6.

²⁴ Devens (*Countering...*, p. 21-30) conclut que les Algonquiennes, adeptes d'une spiritualité plus intérieure, auraient somme toute mieux résisté que les Algonquiens à l'assaut du christianisme.

²⁵ Sur l'émergence et l'évolution de l'ethnohistoire, voir notamment : Gilles Havard, « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », dans Cécile Vidal et François-Joseph Ruggiu, dir., *Sociétés, colonisations et esclavages. Historiographie des sociétés américaines des XVI^e-XIX^e siècles*. Bécherel, Perséides, 2009, p. 95-142, notamment p. 99-100; G. Havard, « Les Pays d'en haut, un espace en mal d'histoire? », *Francophonies d'Amérique*, 40-41, (2015-2016) : 19-54.

²⁶ Voir notamment la critique de K. Morrison à l'égard des considérations de James Axtell sur ce qu'est une conversion « réussie » : Kenneth M. Morrison, *Solidarity of Kin: Ethnohistory, Religious Studies, and the Algonkin-French Religious Encounter*, (New York : SUNY Press, 2002), p. 147-172. Une perspective jésuite sur la conversion : Lucien Campeau, *La mission des jésuites chez les Hurons, 1634-1650*, (Montréal : Bellarmin, 1987).

cette nation. Au sujet des femmes, il échafaude l'hypothèse voulant qu'en Iroquoisie tout particulièrement, l'intensification de la guerre, associée à l'absence accrue des hommes et à un nombre croissant de captifs à « enculturer », se traduise par un accroissement du pouvoir féminin. Ce changement s'inscrivait dans une évolution « commencée plusieurs siècles auparavant, lorsque l'importance sans cesse croissante de l'horticulture comme source d'approvisionnement amena les femmes à s'identifier à la communauté plus étroitement que les hommes »²⁷. De façon générale, Trigger relie le besoin d'intégration politique et sociale chez les Iroquoiens à une intensification du ritualisme notamment funéraire — ritualisme, pourrait-on ajouter, misant sur une forte contribution de la part des femmes²⁸. Des travaux plus récents développent cette intuition misant sur la possibilité que la rencontre coloniale puisse se solder par des issues non écrites d'avance. Elles démontrent que, dans le domaine des croyances notamment, beaucoup se passe *entre* la domination des uns et la résistance des autres, s'intéressant aux choix individuels qui se traduisent bien souvent par des pratiques syncrétiques ou bien une coexistence en parallèle des pratiques²⁹. C'est ainsi, par exemple, que Kenneth Morrison, ethnohistorien devenu spécialiste des études religieuses, voit la mission jésuite auprès des Abénaquis et des Innus comme cadre d'une rencontre et, plus précisément, d'une « intersection » des cosmologies autochtones et chrétienne³⁰. Même s'il ne met pas beaucoup l'accent sur le genre, il constate tout de même que, chez les Innus (en l'occurrence),

some knowledge was the special preserve of women, of men, of children, hunters and shamans. Age, experience, and social role defined the way in which individuals had access to the tradition. Those factors also shaped the kinds of concerns groups of people had with Catholicism³¹.

²⁷ Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, (Montréal : Libre expression, 1991 (1976)), p. 815-816, citation p. 816. Cette conclusion est endossée par Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, (Montréal : Boréal, 1985), p. 233.

²⁸ B. Trigger, *Les enfants d'Aatentsic...*, p. 832.

²⁹ Sur cette question, voir notamment Allan Greer, « Conversion et identité: le christianisme Iroquois à Kahnawake (2003) », dans A. Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, (Montréal : Boréal, 2009), p. 79-102, ici p. 96. Sur ce tournant historiographique en ce qui concerne plus particulièrement les femmes autochtones : Nora E. Jaffary, « Contextualizing Race, Gender, and Religion in the New World », dans N. E. Jaffary, dir., *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*. Aldershot UK/Burlington VT, Ashgate, 2007, p. 1-14, ici p. 8; Mary-Ellen Kelm et Lorna Townsend, « Introduction », dans M.-E. Kelm et L. Townsend, dir., *In the Days of our Grandmothers: A Reader in Aboriginal Women's History*, (Toronto ; University of Toronto Press, 2006), p. 3-25, ici p. 3-11.

³⁰ K. M. Morrison, *Solidarity of Kin*, citation p. 12 et 131;

³¹ *Ibid.*, p. 127.

Ici, Morrison semble développer la notion de groupes d'intérêt, chère à Trigger, dans le sens de groupes définis par un savoir partagé. D'autres vont plus loin. L'étude exploratoire de Natalie Zemon Davis, s'intéressant aux Iroquoiennes, mais jetant un regard oblique sur les Algonquiennes aussi, insiste sur la prise de parole, celle des « sorciers » pour l'essentiel masculins, mais aussi celle des femmes. Ces dernières auraient trouvé une autre parole, religieuse, dans le cadre de la conversion, un peu comme leurs consœurs européennes contemporaines³². Allan Greer se penche quant à lui en « microhistorien » sur le cas limite que représente Catherine Tekakwitha, canonisée par l'Église catholique. Il insiste sur les résonances entre les pratiques traditionnelles agnières et celles qu'elle aura apprises, en les adaptant, des missionnaires. C. Tekakwitha est d'ailleurs entourée de tout un groupe d'Autochtones dévot³³. Tracy Neal Leavelle, enfin, envisageant la conversion au pays des Illinois comme processus multidirectionnel, présente la mission comme un « mouvement des femmes » qui leur confère un pouvoir considérable³⁴.

Les interactions qui sont observées ici ressemblent souvent à des appropriations négociées, accompagnées de sous-entendus et de malentendus, et reposant sur les *choix* des gens visés par l'évangélisation. Sans exception, les auteurs insistent sur les croyances traditionnelles qui nécessairement formaient le socle du christianisme autochtone. Ils nous invitent à penser cette rencontre religieuse autrement que comme une simple rupture³⁵. Chez les Autochtones, il y aurait eu continuité notamment dans les sphères d'action féminine, qui sont loin d'être balayées, jusqu'à nouvel ordre, par le christianisme. Enfin, c'est en lisant (principalement) les jésuites du

³² Natalie Zemon Davis, « Iroquois Women... ». « European Women », dans Margo Hendricks et P. Parker, dir., *Women, Race and Writing*, (Londres, New-York : Routledge, 1994), p. 243-258, 349-361. Voir aussi G. Havard, *Empire et métissages, Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en haut 1660-1715*, (Paris : Septentrion, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003), p. 497, où il est question de femmes qui trouvent dans la conversion un refuge de la pression sexuelle exercée par les hommes. Sur le pouvoir des femmes autochtones basé sur les réseaux de parenté, voir Susan Sleeper-Smith, « Women, Kin, and Catholicism : New Perspectives on the Fur Trade », *Ethnohistory*, 47, 2 (2000) : 423-451.

³³ Allan Greer, *Catherine Tekakwitha et les jésuites. La rencontre de deux mondes*, (Montréal : Boréal, 2007), p. 25-59 et p. 201-220. Une première prise de vue de l'auteur sur le processus de conversion : A. Greer, « Conversion et identité: le christianisme iroquois à Kahnawake », dans A. Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, (Montréal : Boréal, 2009), p. 79-102 (2003). Voir aussi Nancy Shoemaker, « Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood (1994) », dans M.-E. Kelm et L. Townsend, dir., *In the Days...*, p. 93-116.

³⁴ Tracy Neal Leavelle, *The Catholic Calumet: Colonial Conversions in French and Indian North America*, (Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 2012), p. 154-179, citation p. 155.

³⁵ Voir à ce sujet: Richard White, « Creative Misunderstandings and New Understandings », *William and Mary Quarterly*, 63, 1, 2006, p. 9-14.

XVII^e siècle que certains de ces auteurs démontrent la richesse d'une interprétation sensible au genre, notamment lorsqu'ils étudient les croyances et les pratiques ancestrales des Autochtones.

Ce qui nous amène aux membres de la Compagnie de Jésus qui, avec quelques Récollets, les religieuses et certains auteurs laïcs, acteurs de la rencontre franco-autochtone, offrent les principaux témoignages sur les épistémologies des Autochtones en Amérique du Nord-Est au XVII^e siècle. Rappelons que depuis quelque temps, l'histoire des missionnaires jésuites de la Nouvelle-France a connu un renouvellement considérable. Nous en livrons un survol très rapide ici. Un premier axe important a pu rétablir un pont transatlantique à peu près rompu en restituant le cadre post-tridentin de ces missions et en traçant notamment le parallèle entre les missions néo-françaises et celles de l'intérieur de la France, qui relèvent du même élan réformateur³⁶. Un deuxième axe prolonge à sa manière le premier en insistant sur les adaptations des missionnaires sur place, au contact des peuples autochtones. Voilà un thème majeur de la double biographie d'Allan Greer qui insiste sur l'apprentissage que vécut le jésuite Claude Chaumonot au contact de Catherine Tekakwitha et de ses miracles posthumes³⁷. Mais de telles adaptations sont aussi bien visibles dans les études récentes s'intéressant aux enjeux du martyre³⁸. Enfin, signalons les travaux des littéraires sur les jésuites en tant qu'écrivains³⁹ et ceux de différents spécialistes sur leur apprentissage et leur maniement des langues autochtones⁴⁰. Toutes ces études rendent aux

³⁶ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle (1600 - 1650)*, (Paris : Fayard, 2003).

³⁷ A. Greer, *Catherine Tekakwitha*....

³⁸ Emma Anderson, « Blood, Fire, and 'Baptism': Three Perspectives on the Death of Jean de Brébeuf, Seventeenth-Century Jesuit Martyr », dans Joel A. Martin and Mark A. Nicholas, dir., *Native Americans, Christianity, and the Reshaping of the American Religious Landscape*, (Chapel Hill, NC : University of North Carolina Press, 2010), p. 125-158; James Taylor Carson, « Brébeuf Was Never Martyred: Reimagining the Life and Death of Canada's First Saint », *Canadian Historical Review*, 97, 2 (2016): 222-243; Muriel Clair, « Le *Manuscrit de 1652* sur les martyrs jésuites canadiens : en deçà d'une perspective hagiographique et ethnologique », dans Nathalie Vuillemin et Thomas Wien, dir., *Penser l'Amérique. De l'observation à l'inscription*, (Oxford : Voltaire Foundation, 2017), p. 43-55.

³⁹ Voir par exemple : Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, (Sillery : Septentrion, 1997); *idem*, « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : terra doloris ou Jérusalem céleste? », dans Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink, dir., *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, (Toronto : UTP, 2014), p. 326-343; Réal Ouellet, « Projet missionnaire et hantise du pouvoir chez le jésuite Paul Lejeune en Canada, 1632-1640 », dans Laurier Turgeon, dir., *Les productions symboliques du pouvoir, XVI^e-XX^e siècles*, (Sillery : Septentrion, 1990), p. 111-124; Peter Dorsey, « Going to School with Savages: Authorship and Authority among the Jesuits of New France », *William and Mary Quarterly*, 55, 3 (1998): 399-420; Adrien Paschoud, « Aborder les *Relations jésuites* de la Nouvelle-France (1632-1672) : enjeux et perspectives », *Arborescences – revue d'études françaises*, 2 (2012) : 1-11.

⁴⁰ Micah True, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2015, p. 55-83; Margaret J. Leahey, « 'Comment un muet peut-il prescher l'Évangile?' Jesuit Missionaries and the Native Languages of New France », *French Historical Studies*, 19,

différents jésuites de la Nouvelle-France une individualité qui faisait défaut aux « soldats de Dieu » plutôt anonymes d'une historiographie plus ancienne. Grâce à elles, nous comprenons mieux la perspective de ceux qui vinrent en Amérique non seulement pour tenter de convertir les Autochtones, mais aussi pour raconter cette tentative.

Toutes ces perspectives ont enrichi la pratique des ethnohistoriens en tant que façon de lire les écrits des jésuites. Ici le gain en connaissances au sujet de ces missionnaires fait figure d'effet collatéral, puisque ce champ de recherche s'intéresse bien sûr aux peuples autochtones dont il s'agit de restituer l'agentivité historique et le point de vue sur les changements des derniers siècles. Rappelons l'importance accordée par les ethnohistoriens à l'élargissement de la base des sources au-delà de celles rédigées par les colonisateurs⁴¹. Pour ce faire, l'ethnohistoire a notamment eu recours à l'histoire régressive (*upstreaming*), permettant de donner un sens plus autochtone à des événements de l'époque coloniale en faisant appel à des sources autochtones plus récentes (ethnographie, tradition orale) et en reconnaissant la contribution d'historiens issus des Premières Nations⁴². Dans le contexte qui nous intéresse, celui de la Nouvelle-France missionnaire du XVII^e siècle, cela ne voulait pas dire écarter les témoignages des jésuites, mais plutôt les déconstruire. Ce faisant, mieux comprendre ce que vivaient alors les Autochtones, c'est aussi mieux comprendre ce que voyaient ou ne voyaient pas les missionnaires qui les fréquentaient. À cet égard, peut-être le littéraire Micah True ne croit-il pas si bien dire lorsqu'il constate dans sa récente étude sur les jésuites et leurs *Relations* que « the missionaries did indeed manage to collect and transmit Amerindian knowledge that is still recognizable as distinct from their own culture's practices and beliefs »⁴³. Soumis à une lecture croisée, ces textes sont en effet très riches en renseignements sur les Autochtones... et pareillement, sur les jésuites.

Voilà le point de départ de la présente recherche qui occupe à sa façon cet entre-deux en s'intéressant aux témoignages des jésuites sur les sphères genrées des ritues autochtones.

1 (1995): 105-131; John Steckley, *Words of the Huron*, (Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2007); *idem*, "The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity", *Ethnohistory* 39 (1992): 478-509.

⁴¹ G. Havard, « Les Indiens... », p. 99-100.

⁴² Comme le fait remarquer l'anthropologue Bruce White: « To insist too strictly on the primacy of early French or British documents is to suggest that native people of more recent times have nothing useful to say about their own past ». Bruce White, « The Woman Who Married a Beaver: Gender Patterns and Gender Roles in the Ojibwa Fur Trade », *Ethnohistory*, 46, 1 (1999): 109-147, citation p. 117.

⁴³ M. True, *Masters and Students...*, p. 173.

Problématique

Comment aborder, à partir des écrits des jésuites, l'aspect « genré » des pratiques spirituelles des peuples qui fréquentaient ces missionnaires ? Grâce aux études citées plus haut, nous connaissons globalement les attributions, en matière de rituels, des deux — parfois des trois — sexes au sein des groupes de culture algonquienne ou iroquoienne à cette époque. Si l'activité des *chamans*⁴⁴ masculins a attiré l'attention depuis longtemps — ces derniers, cibles privilégiées des dénonciations des missionnaires étaient très présents dans les *Relations* —, le gain récent en connaissances touche tout particulièrement les femmes, dont le rôle dans la prophétisation, la divination et la guérison à travers danses et rêves, et parfois une pratique rituelle plus poussée est désormais mieux connue dans ses différentes déclinaisons culturelles⁴⁵. Décrivant les pratiques rituelles des Iroquoises, qui, à cet égard, aussi constituaient sans doute un cas limite, Roland Viau conclut que les femmes « prenaient en mains les affaires graves des communautés comme le

⁴⁴ Soulignons que le terme « chaman » est un concept emprunté à l'anthropologie. Le « chaman » incarnerait, selon les écrits d'Eliade, le premier spécialiste religieux et a été identifié pour la première fois parmi les peuples autochtones de la Sibérie. Cette usuelle linguistique de « chaman » serait alors un dérivé d'un terme Tungusic et se rapporte à « a person who can control out-of-body experiences in which the free or noncorporeal soul escapes the body and ascends to the upper world or descends to the lower world under the earth or sea and returns to the body with new knowledge obtained from its psychic journey ». Évidemment, ce terme n'apparaît pas chez les Jésuites. Ils utilisaient plutôt les termes de « jongleur », « charlatan », ou encore « sorcier » - terme extrêmement connoté dans ce contexte de chasse aux sorcières en Europe. Le vocable de « chaman » n'était pas non plus utilisé chez les Autochtones. Nous avons toutefois plusieurs traductions faites par les missionnaires au 17^e siècle. Le *Manitouisiou* en langue innue, ou le *saokata* ou *arendiwane* en langue wendat était en fait un être ou un esprit doté de pouvoirs surnaturels. Ces termes, tout comme *wakan* en langue sioux, signifie « sacré » ou « tout ce qui est extraordinaire, incompréhensible, religieux », donc surnaturelle, naturelle, ou mécanique. Ces individus ayant un pouvoir particulier pour communiquer avec les esprits devenaient souvent un chef spirituel au sein de sa communauté. Or, pour ce travail nous tenterons d'éviter le plus possible le terme occidental (et inapproprié) de « chaman » et opterons plutôt pour « sorciers » (entre guillemets), terme qui illustre parfaitement le fossé entre les représentations biaisées des jésuites relatives aux sorciers autochtones, terme aussi ayant une forte connotation pour l'époque de la chasse aux sorcières en France. En effet, les religieux cherchaient à brûler les femmes qui avaient un pouvoir spirituel illicite (les « sorcières »). Alors qu'en France on rencontre dans une moindre mesure des hommes sorciers, en Nouvelle-France on rencontre en majorité le « sorcier » qui prend apparemment toute la place, mettant donc en arrière scène le pouvoir des femmes. Eliade Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, 1951 (Princeton, 1964) Cambridge cité dans Raymond Fogelson. « Background On Religious Traditions – Pre-1500s » dans *Native American Religion*, General editor Stephen J. Stein, *Indiana University, Bloomington*, (University of Chicago : Cambridge University Press, 2012), [En ligne] DOI: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521871105.002>, p. 17. (Page consultée le 10 juin 2019).

⁴⁵ Il reste des divergences d'opinion notamment sur jusqu'à quel point ou avec quelle fréquence, dans les sociétés autochtones fréquentées par les jésuites, les femmes acquéraient du pouvoir spirituel analogue à celui des chamans. Voir sur cette question : Edward S. Rogers et Eleanor Leacock, « Montagnais-Naskapi », dans June Helm, dir., *Subarctic*, vol. 6 de William Sturtevant, dir., *Handbook of North American Indians*, (Washington : Smithsonian Institution, 1981), p. 169-195, ici p. 184; C. Vecsey, *Traditional Ojibwa Religion...*, p. 161-162; N. Z. Davis, « Iroquois Women », p. 248-249; Nancy Shoemaker, « Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood » (1994), dans M.-E. Kelm et L. Townsend, dir. *In the Days...*, p. 93-116, ici p. 108-109.

mariage, la naissance, l'enculturation des enfants, la santé et la mort, qui, pour la plupart, étaient marquées par d'importants rites de passage »⁴⁶. Pour aller plus loin, on peut penser que, puisque les jésuites étaient présents chez plusieurs nations autochtones, leurs écrits invitent à l'étude comparative. Plus précisément, ils pourraient nous permettre d'aborder, dans la perspective du genre, l'amplitude des variations des pratiques et schémas spirituels entre cultures aux modes de vie contrastés — ce qui demeure une question laissée en suspens par la recherche⁴⁷. Quelle est la portée de ces variations et se comprennent-elles mieux selon l'axe iroquoien/algonquien ou autrement, comme l'indique d'ailleurs la présence de *berdaches* qui croise allègrement cette ligne de démarcation culturelle⁴⁸ ? Une telle étude pourrait en même temps permettre de voir interagir dans des situations concrètes deux ensembles d'attitudes des jésuites : envers les croyances autochtones — en gros, leur « intime conviction de la supériorité du christianisme » — et à l'égard des rôles des sexes en Europe et en Amérique autochtone⁴⁹.

Dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, une telle étude serait aussi passionnante que... risquée. Sur ces questions, les écrits des jésuites regroupent bien un certain nombre d'observations, mais nous avons pu constater, chemin faisant, leur éparpillement et, surtout, leur nature fragmentaire⁵⁰. Pour en regrouper un nombre suffisant, il faut suivre les jésuites sur une

⁴⁶ R. Viau, *Femmes de personne...*, p. 243. Sur le rôle des femmes lors de la fête des morts, en contexte huron-wendat et bientôt algonquien aussi, voir Erik Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead : Indian-European Encounters in Early North America*, (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2011), p. 63-79 et 113.

⁴⁷ Ce thème est évoqué brièvement çà et là dans l'historiographie : Judith K. Brown, "Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois", *Ethnohistory* 17, 3-4 (1970) : 151-167; James Axtell, *The Indian Peoples of Eastern America : A Documentary History of the Sexes*, (New York : Oxford University Press, 1981), p. 171-172; C. Vecsey, *Traditional Ojibwa Religion...*, p. 161.

⁴⁸ Pour des interprétations qui relativisent leur portée, voir N. Z. Davis, « Iroquois Women »; Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, (Québec : Presses de l'Université Laval, 1989), notamment p. 20-21. Sur la distribution en Amérique du Nord du phénomène des berdaches, voir Sabine Lang, *Men as Women...*, p. 4-5.

⁴⁹ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 311. Yvon Le Bras écrit au sujet de P. Le Jeune qu'« [e]n se voulant traducteur de ce qui différencie les Français des Canadiens [autochtones], le missionnaire ne cesse d'affirmer la volonté des uns de s'imposer aux autres ». Yvon Le Bras, *L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641)*, Sainte-Foy, Les Éditions de la Huit, 1994, p. 143. Sur les femmes perçues comme une « version déficiente » des hommes, fortement associés au péché originel et au mal dans le monde, mais aussi sur l'association d'au moins certaines Sauvagesses » avec la pureté et la virginité, voir notamment A. Greer, *Catherine Tekakwitha...*, p. 266-269, citation p. 267; voir aussi *idem*, « Colonialisme et sainteté : genre, race et hagiographie en Nouvelle-France », dans A. Greer, *La Nouvelle-France...*, p. 103-129 (2000), ici p. 107; Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, (Sillery, QC : Septentrion, 1997), p. 231-236; Étienne Borne, « Mal », dans Marcel Veiller, Ferdinand Cavallera, Joseph De Guibert, André Rayez, André Derville, Aimé Solignac (et al.), *Dictionnaire de la Spiritualité Ascétique et Mystique*, Tome X, Beauchesne, Paris, 1980, p. 127.

⁵⁰ Insistant sur le caractère fragmentaire des observations sur les femmes en particulier : Norman Clermont, « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période de contact », *Recherches amérindiennes au Québec*,

assez longue période, ce que nous avons fini par faire en parcourant non seulement les *Relations* (1632-1673) et quelques documents connexes (Marquette), mais aussi les célèbres *Mœurs des Sauvages* de Joseph-François Lafitau (1724)⁵¹. Se pose alors la question du changement. Du côté des jésuites, on sait que le regard qu'ils promènent sur les cultures autochtones change, d'un missionnaire à son voisin, bien sûr, mais aussi selon une évolution qui a tout d'un apprentissage à long terme. Parmi les aspects pertinents : la « vaste opération [jésuite] de tri et d'intégration » de pratiques et de croyances autochtones jugées assimilables⁵²; l'introduction d'une dose de rationalisme dans l'interprétation par certains missionnaires de pratiques autochtones souvent jugées tout simplement diaboliques⁵³; le travail d'interprétation de l'archive des jésuites (*Relations*, manuscrits linguistiques...) par les missionnaires successifs, y compris l'« ethnologue » jésuite le plus ambitieux, Lafitau⁵⁴. Plus difficile à cerner est l'évolution des pratiques dites « traditionnelles » des Autochtones, pratiques qui même avant de devoir réagir à l'« invasion spirituelle » chrétienne⁵⁵ possèdent une dynamique de changement qui échappe largement aux missionnaires⁵⁶. Tout cela ajoute manifestement du mouvement dans ce qui se voulait, au départ de notre réflexion, une sorte d'instantané des pratiques rituelles des hommes et des femmes de différentes nations autochtones — et cela transforme pour ainsi dire la photographie panoramique en film dépassant largement le cadre d'un mémoire de maîtrise.

La solution de rechange relève d'une démarche moins ambitieuse : il s'est agi de relever, à partir de leurs observations, ce que retiennent les jésuites des pratiques traditionnelles des Autochtones — hommes, femmes et parfois « hommes-femmes ». On peut donc se demander ce

13, 4 (1983) : 286-290; G. Havard, *Empire et métissages...*, p. 505.

⁵¹ *Récit des voyages et des découvertes du R. P. Jacques Marquette de la Compagnie de Jésus* (1673); la « Lettre [...] en forme de journal de la mission de l'Immaculée Conception de N.D. aux Illinois » (1694) de Jacques Gravier; *Relation ou Journal du voyage en 1700 depuis le Pays des Illinois Jusqu'à l'Embouchure du Fleuve Mississipi*. Jacques Gravier; Fort de Mississipi, February 16, 1701; Lettre à Monsieur son Frère. Sébastien Rasles; Narantsouak, October 12, 1723; Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, Chez Saugrain l'Ainé et Estienne Hoschereau, 1724, Vol. 1-2-3.

⁵² Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 326-331, citation p. 331.

⁵³ Peter Goddard, « The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-50 », *Canadian Historical Review*, 78, 1 (1997): 43.

⁵⁴ Micah True, *Masters and Students...*, p. 7.

⁵⁵ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 321. Le cas du *Midewiwin*, rite de guérison qui voit le jour à cette époque, est un exemple d'une telle adaptation : Christopher Vecsey, *Traditional...*, p. 174-177; G. Havard, *Empire et métissages*, p. 504-505.

⁵⁶ Gilles Havard, *Empire et métissages...*, p. 505-507. Sur Lafitau qui décrit comme étant « traditionnel » le niveau de pouvoir acquis récemment par les Iroquoises : Roland Viau, *Femmes de personne...*, p. 244.

qu'ils *voient* de ces rituels, et dans quelles circonstances. Et également ce qu'ils *ne voient pas* alors que le soulignent les travaux des ethnohistoriens et des anthropologues.

On peut également se demander ce que les jésuites *disent* de ces pratiques dans leurs écrits, eux qui, dans le cas des *Relations* du moins, s'adressent à un public regroupant des autorités ecclésiastiques, les missionnaires à travers le monde (y compris les jésuites de la Nouvelle-France), mais aussi un lectorat de fidèles français, dont des dévotes ainsi que des collégiens susceptibles de se joindre à l'ordre⁵⁷. Mise à part la censure parisienne qui s'exerçait au moment de la parution des *Relations*, il y a donc eu chez les auteurs jésuites eux-mêmes des décisions de souligner certaines observations et d'en omettre d'autres, bref, de « détourn[er] le regard » des lecteurs et des lectrices de certains phénomènes⁵⁸. Ou de suivre un penchant naturel en minimisant le rôle des femmes... Si les jésuites peuplaient leurs récits de nombre de femmes autochtones, encore faut-il savoir comment s'opérait leur mise en situation de ces personnes. Gunlög Fur pose à ce sujet des questions pertinentes :

What does it mean when only certain people are visible in the historical material? Can absences in the material be used to assert that women were excluded from certain situations, or do they primarily raise issues regarding the sources? Can anomalies be used as windows into the workings of another culture and time period, or are they just freak occurrences⁵⁹?

Toutes ces considérations guideront le plan du mémoire qui s'avère thématique. Le premier chapitre souligne les éléments pertinents de la vie matérielle liés aux rituels des différentes nations autochtones que fréquentaient les jésuites. Le deuxième chapitre s'intéresse plus en détail aux rites autochtones tels qu'ils ressortent des descriptions missionnaires. Le troisième chapitre porte quant à lui, sur le *regard* des jésuites : d'une part, celui qu'ils posent sur les rôles sexués dans les mythes autochtones et d'autre part, ce qu'ils peuvent voir (ou non) des fonctions religieuses des femmes autochtones et des personnes du « troisième sexe », dans le quotidien.

⁵⁷ Sur les étapes de production des *Relations*, voir M. True, *Masters and Students...*, p. 20-21.

⁵⁸ Comme le fait remarquer A. Greer au sujet de Claude Chauchetière dans « Conversion et identité: le christianisme iroquois à Kahnawake (2003) », dans A. Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, Montréal, Boréal, 2009, p. 96.

⁵⁹ G. Fur, « 'Some Women...' », p. 96.

CHAPITRE 1

VIE MATÉRIELLE ET RITUELS AUTOCHTONES AU XVII^e SIÈCLE

Dans ce chapitre, il sera question des rituels autochtones dans leur étroite association avec les régimes de production et de survie. Comme nous le verrons, ces régimes sont caractérisés par des sphères d'activités masculines et féminines fortement ségréguées, dont les relations réciproques complexes, variables selon les sociétés fréquentées par les jésuites, ne sont pas marquées par une subordination des femmes aux hommes.

1.1 Regard sur l'organisation sociale et les cultures autochtones au XVII^e siècle Chez les Algonquiens

Les peuples algonquiens, généralement chasseurs-cueilleurs, nomades et patrilinéaires, vivaient selon les saisons et les déplacements du gibier¹. Ajoutons cependant qu'« Algonquien » ne veut pas dire systématiquement nomade. En effet, certains peuples, tels que les Illinois par exemple, établis dans du Pays d'en Haut pratiquaient l'agriculture et étaient semi-sédentaires. Cela dit, bien que les nations algonquiennes fussent nombreuses et diversifiées, les fonctions se répartissaient toujours en stricte division entre les sexes, organisation fondamentalement liée à la définition du genre autochtone.

Dans cette diversité, les historiens et les anthropologues brosent toutefois un portrait général² des tâches respectives des Algonquiens et Algonquiennes. Une remarque tardive du jésuite Sébastien Rasles au sujet des Abénaquis résume sans doute l'essentiel, du point de vue des jésuites sans cesse répétés depuis les premiers contacts : « [l']occupation des hommes est la

¹ Bruce Trigger, ed the Handbook of American Indians vol.15, Northeast. Washington, Smithsonian Institution, 1978 ; Alain Beaulieu, *Les Autochtones du Québec*, (Québec ; Musée de la civilisation et Édition Fides, 2000); Stéphane Gervais, Martin Papillon, Alain Beaulieu *Les Autochtones et le Québec: Des premiers contact au Plan Nord*, Montréal, PUM, 2013.

² Alain Beaulieu, dans son livre *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642* (1990), avait transposé aux Algonquiens les us et coutumes innus en se basant sur les données ethnographiques des XIX^e et XX^e siècles. Notre ouvrage transposera également les tâches spécifiques des hommes et des femmes innu(es) à l'ensemble des nations nomades et algonquiennes, car il semble en effet avoir une portée générale dans la définition des identités sexuées et des rôles genrés chez les Premières Nations de cette aire culturelle. Toutefois, il faut souligner que ces catégories ne sont pas tout à fait fixes. Dans la diversité des cultures, il est possible de voir par exemple des femmes à la chasse.

chasse ou la guerre »³. En outre, ils construisaient les canots, les raquettes et fabriquaient les différents outils. L'hiver, ils préparaient le terrain pour bâtir les futures habitations temporaires. D'autre part, tout ce qui était de l'ordre du ménage relevait des femmes⁴. Citons à nouveau le P. Rasles : « [L'occupation] des femmes est de rester au village, et d'y faire, avec de l'écorce, des paniers, des sacs, des boîtes, des écuelles, des plats, etc. Elles cousent l'écorce avec des racines, et en font divers meubles fort proprement-travaillés »⁵. Outre ce travail de fabrication, les tâches des Abénaquises — et par extension, des Algonquiennes — étaient nombreuses et variées. Elles cuisinaient la viande et le poisson, traitaient les peaux qu'elles allaient chercher et transportaient du lieu de chasse au village (alors que, selon les jésuites, les hommes ne faisaient que transporter leurs armes, définissant ainsi les femmes comme les « esclaves » des hommes) confectionnaient les vêtements et amassaient le bois. Bien que les hommes fussent de grands pourvoyeurs grâce aux activités de chasse et de pêche, les études anthropologiques ont cependant démontré que les femmes contrôlaient en dernière analyse les vivres. De plus, elles allaient chercher le petit gibier tué au collet et étaient responsables de la cueillette lors de la saison estivale⁶. Ces récoltes constituaient une très grande part de leur alimentation à cette période de l'année et servaient aussi pour la pharmacopée.

Nous pouvons alors déduire que chacun des sexes est maître de son domaine d'influence, et qu'une interdépendance est indispensable au bon fonctionnement des unités familiales. Paul Le Jeune témoignait en 1634, alors qu'il passait l'hiver avec les Innus, des différentes sphères d'activité des hommes et des femmes :

Ils s'entraignent les vns les autres, & s'accordent admirablement bien ; vous ne voyez point de disputes, de querelles, d'inimitiez, de reproches parmy eux, les hommes laissent la disposition du mesnage aux femmes sans les inquieter ; elles coupent, elles tranchent, elles donnent comme il leur plaist, sans que le mary s'en fasche ie n'ay iamais veu mon hoste demander à vne ieune femme estourdie qu'il tenoit avec soy, que deuenoient les viures, quoy qu'ils diminuassent assez viste. Je n'ay iamais ouy les femmes se plaindre de ce que l'on ne les inuitoit aux festins, que les hommes mangeoient les bons morceaux, qu'elles trauailloient incessamment, allans querir le bois pour le chauffage: faisant les Cabanes, passans les peaux, & s'occupans en d'autres œuures [...] chacun fait son petit affaire doucement & paisiblement sans dispute⁷.

³ RJ : LXVII, p.136 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

⁴ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 28.

⁵ RJ : LXVII, p.136-138 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

⁶ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 28.

⁷ RJ : VI, p. 234 (Paul Le Jeune, 1634).

Cette remarque sur la paix des ménages autochtones est particulièrement intéressante venant de la plume d'un missionnaire dont l'ordre promeut l'ordre patriarcal dans la famille, et la soumission de l'épouse au mari, alors que la *Querelle des femmes* bat son plein en France au sujet de « qui porte la culotte » dans le couple⁸. Cela dit, chez les Algonquiens, la division sexuelle du travail paraît ainsi à la base de l'ensemble des stratégies de survie de la communauté. Cette organisation était à ce point fondamentale qu'il était mal vu, pour un jeune homme ou une jeune femme, de rester célibataire⁹. Alain Beaulieu a relevé des sources : « [...] de vivre parmi nous sans femme [...] c'est vivre sans recours, sans ménage et toujours vagabond »¹⁰.

Habituellement monogames, les unions permettaient toutefois les séparations et les remariages, mais les règles étaient néanmoins plus strictes chez les couples avec des enfants. Pour ce qui est de la polygamie, elle existait chez ceux qui occupaient une place privilégiée au sein de la collectivité¹¹. Rappelons que, dans ces sociétés, la générosité était un attribut indispensable à ceux qui prétendaient exercer une quelconque autorité. Alain Beaulieu explique que la polygamie, si honnie des missionnaires :

[...] permet d'accroître la force de travail de l'unité domestique et sa capacité à produire des biens qui peuvent, par la suite, être distribués de façon ostentatoire. [...] Se transformant en capitale symbolique, les manifestations de désintéressement matériel jouent un rôle politique certain en assurant le prestige et renom¹².

En plus de respecter l'obligation du don, un individu aspirant au pouvoir chez les Algonquiens devait exhiber sa force, ses habiletés et son courage à la chasse et à la guerre¹³. Un chef était élu en mode consensuel selon ses qualités et son expérience. Il est important de souligner à ce propos que les rapports de pouvoir chez les Autochtones (Algonquiens et Iroquoiens) s'éloignent des conceptions occidentales et donc ne résultent pas d'une quelconque sujétion, en principe du moins¹⁴, mais procèdent plutôt du consentement et de la persuasion¹⁵.

⁸ Eliane Viennot, *La France, les femmes et le pouvoir. Tome 2: Les résistances de la société (XVIIe-XVIIIe siècle)*, (Paris : Perrin, 2008) ; Linda Timmermans, « Mystique et apostolat féminin », *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, (Paris : Champion, 2005), p.501-537 ; voir Christine Bard, *Une histoire politique du pantalon*, (Paris : Seuil, 2010).

⁹ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 28.

¹⁰ RJ : XVI, p.162 (Paul Le Jeune, 1639) cité dans Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 28.

¹¹ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 30.

¹² *Ibid.* Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 28-30.

¹³ *Ibid.* Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 30.

¹⁴ Nuançons toutefois que plusieurs sociétés algonquiennes et iroquoiennes pratiquaient l'esclavage.

¹⁵ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 30-31.

Dans un tel système patrilinéaire, le fils d'un chef algonquien héritait du poste en temps voulu, mais seulement s'il possédait des qualités nécessaires¹⁶.

Les Algonquiennes, pour leur part, étaient exclues des décisions politiques extérieures de leur nation. Au sein de ces sociétés, l'épouse pouvait « exercer diverses formes de pouvoir dans la vie quotidienne — surtout dans la sphère privée — et disposer d'une assez grande autonomie »¹⁷, notamment, en contrôlant la distribution des vivres. Or, cette tâche ne résulte-t-elle pas d'un rôle politique important pour une communauté¹⁸? Gilles Havard déplore la tendance des observateurs français à projeter sur ces sociétés un schéma européen selon lequel les activités masculines (guerre, chasse, pêche) étaient associées à la noblesse et les activités féminines (agriculture, entretien du foyer) aux roturiers et aux serviteurs. Raisonner ainsi, écrit l'historien, c'est confondre « la division des sexes avec la soumission de l'un à l'autre »¹⁹.

Or, il est vrai que chez les Algonquiens, l'organisation sociale était fondée généralement sur la patrilinéarité et la patrilocalité, schéma d'organisation sociale qui, s'il entraînait en connivence avec celui des Européens, les distinguait des Iroquoiens matrilineaires et matrilocaux. Nous verrons plus loin l'incidence éventuelle de ce contraste sur l'imaginaire et les pratiques rituelles autochtones. Mais survolons d'abord l'organisation des sociétés iroquoiennes.

Chez les Iroquoiens

Ces sociétés semi-sédentaires, matrilineaires et matrilocales étaient elles aussi caractérisées par une division sexuelle du travail assez nette. L'important labour des femmes, responsables de l'horticulture, était à la base d'un autre schéma d'interdépendance entre les sexes. Cette interdépendance s'exprimait notamment, par le pouvoir exercé par les femmes d'âge mûr de haut rang, celles que les jésuites appelaient les « matrones ».

En effet, les Iroquoiennes étaient les principales pourvoyeuses puisque, bien que ces sociétés vécussent d'une économie mixte, l'agriculture fournissait une part notable des besoins alimentaires du groupe. Les hommes s'adonnaient quant à eux à la chasse, à la pêche, au

¹⁶ RJ : XVI, p.134 (Paul Le Jeune, 1639) cité dans Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 3.

¹⁷ Voir Emmanuel Désveaux, *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*. Paris, Aux lieux d'être (« Sciences contemporaines »), 2007, p.257 cité dans Gilles Havard. *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord, 1600-1840*, (Paris: Les Indes savantes, 2016), p.700.

¹⁸ En effet, les historiens issus aussi d'un régime patriarcal n'ont jamais souligné cette nuance.

¹⁹ RJ : LXV, p. 74; Nicolas, « Histoire naturelle », f.126-8; Ch. Lalemant à J. Lalemant, Québec, 1^{er} août, 1626, in *MNF, II*, p.144 tous cités dans Gilles Havard. *Histoire des coureurs de bois...*, p.698.

commerce et à la guerre. Ils construisaient aussi les maisons ainsi que les canots²⁰. Sauf le défrichage, les travaux agricoles étaient l'apanage des femmes : elles retournaient le sol, plantaient le maïs et les autres cultigènes, récoltaient, engrangeaient et distribuaient les fruits de leurs efforts²¹. Comme les Algonquiennes, les Iroquoiennes préparaient les repas et vaquaient aux autres travaux ménagers. Elles ramassaient le bois, faisaient de la poterie, travaillaient le chanvre et les écorces²². Les femmes ramassaient également les plantes nécessaires à la nutrition et à la pharmacopée²³. Elles apprêtaient les peaux pour confectionner les vêtements et les couvertures. Elles fabriquaient les sacs à pétun, une plante sacrée. Elles faisaient des écharpes, des colliers et des bracelets, des écuelles d'écorce et des paniers pour y mettre les denrées²⁴. J. F. Lafitau fait remarquer la hiérarchie qui régnait entre les femmes dans l'organisation du travail des champs :

Toutes les femmes du village s'unissent ensemble pour le gros travail. Elles font diverses bandes nombreuses, selon les différents quartiers où elles ont leurs Champs, & elles passent d'un Champs à l'autre, s'aidant mutuellement. [...] La Maitresse du Champs, dans lequel on travaille, distribue à chacune des travaillantes le grain de semence qu'elles reçoivent dans de petites Mannes ou Corbeilles [...]²⁵.

Les Iroquoiens étaient généralement monogames et tout comme chez les Algonquiens, le divorce était fréquent, mais plus rare lorsque le couple avait des enfants²⁶.

Selon les règles la filiation matrilineaire, lorsqu'un chef mourait, son statut pouvait passer à son neveu (le fils de sa sœur) ou à son petit-fils²⁷. Il est important de souligner que tout comme pour les Algonquiens, aucun chef ne pouvait imposer une décision, car il était soumis à l'opinion publique et au consensus. Aucun, homme ou femme « n'était obligé d'accepter une décision à laquelle il n'avait pas librement consenti »²⁸.

²⁰ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, Coll. Signes des Amériques, n°6, 1987, p. 60.

²¹ Les Iroquoiens fondaient leur agriculture notamment sur les « trois sœurs », c'est-à-dire les courges, les haricots et le maïs. Ces plantes étaient complémentaires et poussaient ensemble en profitant de l'une et l'autre. Cette pratique millénaire provenait de la zone mésoaméricaine. Landon, Amanda J., « The "How" of the Three Sisters: The Origins of Agriculture in Mesoamerica and the Human Niche », *Nebraska Anthropologist*, Vol. 23, 40, (2008): 110-124, <http://digitalcommons.unl.edu/nebanthro/40>

²² Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 59.

²³ Roland Viau, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, (Montréal : Boréal, 2000), p. 176.

²⁴ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 60.

²⁵ J-F. Lafitau, *Moeurs...* Vol. 2, p. 77.

²⁶ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 115.

²⁷ *Ibid.* Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 117.

²⁸ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 36.

Souvent, un village était dirigé par deux chefs. C'était notamment le cas chez les Wendats, fréquentés longuement par les jésuites²⁹. Le premier s'occupait des affaires civiles et du maintien de l'ordre. Son rôle exigeait entre autres d'organiser les activités sociales et rituelles. L'autre chef était celui de la guerre. Si l'ancienneté était respectée jusqu'à un certain point lors du choix des chefs, les candidats devaient posséder certaines qualités requises telles que l'intelligence, l'éloquence, la générosité et la réussite guerrière³⁰. Chefs civils et anciens — tous des hommes — formaient le conseil du village, duquel relevaient l'organisation des fêtes publiques, danses, jeux, cérémonies de guérison, etc. Toutefois, Viau qui se fonde sur les écrits jésuites fait remarquer que les matrones iroquoises avaient un certain pouvoir de décision sur la paix ou la guerre, notamment lorsque l'un de leurs proches était mort au combat³¹. De plus, on leur attribue généralement un rôle important dans la nomination des chefs. Pour ce qui est des Wendats, B. G. Trigger conclut que le rôle des femmes dans l'élection des chefs n'était pas précis, « mais il est possible que chez les Hurons [Wendats] comme chez les Iroquois, leur opinion comptât pour beaucoup à l'intérieur de leur propre segment [de clan] »³². Plus largement, bien que les femmes n'assistassent pas aux conseils, plusieurs études proposent qu'elles aient eu un pouvoir de persuasion derrière les rideaux de la politique officielle, notamment lorsque la question tournait autour de leur sphère d'activité ou les concernait personnellement³³. Néanmoins, la timidité des jésuites, par exemple, à rapporter l'agentivité féminine — soit sur les décisions d'importance collective ou sur leur don surnaturel — ne suppose pas son inexistence.

À la lumière de ces analyses, il apparaît que le régime des tâches des femmes et des hommes est assez fortement ségrégué, et ce, autant chez les Iroquoiens que chez les Algonquiens. Toutefois, à l'encontre de la perception d'observateurs européens qui se fonde sur des rapports hiérarchiques entre les sexes, les rapports entre les sexes exprimaient plutôt une profonde interdépendance. Nous verrons plus loin que cette dichotomie genrée se répercutait aussi dans les pratiques rituelles, tout aussi ségréguées. Rappelons pour terminer qu'il ne faut pas rendre absolu

²⁹ RJ : X, p. 230 (Jean de Brébeuf, 1636).

³⁰ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic, L'Histoire du Peuple Huron*, (Montréal : Libre expression, 1991), p. 37.

³¹ Roland Viau, *Femmes de personne...*, p. 79-81.

³² Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 38.

³³ Roland Viau, *Femmes de personne...*, p. 76-77.

le contraste entre les sociétés nomades et semi-sédentaires. D'une part, les deux gammes des pratiques de subsistance se chevauchaient. D'autre part, il n'est pas interdit de penser avec Georges Sioui que l'apport respectif en calories des femmes et des hommes ou la nature du système de parenté ne sont pas les seuls déterminants du caractère matriarcal ou patriarcal d'une société³⁴. Ce qui est une façon de faire la transition vers les pratiques rituelles autochtones que nous survolons dans la prochaine section.

1.2 Rituels autochtones

Cette partie du mémoire a pour objet de souligner quelques traits de base des rituels et des croyances des Iroquoiens et des Algonquiens que nous analyserons en détail dans les chapitres suivants. D'abord et avant tout, soulignons l'évidence : les Premiers Peuples de l'Amérique du Nord au XVII^e siècle ignoraient ce qu'était la « religion » telle que la définissait la culture occidentale. De ce fait, les observateurs européens — et bien souvent les intervenants, tels que les missionnaires — les interprétaient à partir de leurs propres schèmes de pensée. Par exemple, les termes de « Dieu », ou même de « prière » ne veulent rien dire dans le cadre de l'animisme autochtone³⁵. Ainsi, les traditionalistes encore aujourd'hui, face à la domination du christianisme, préfèrent souvent utiliser le terme « spiritualité » pour décrire leurs systèmes de croyances et leurs pratiques analogues³⁶. Par ailleurs, les systèmes de croyances autochtones, selon Fogelson, qui sont propres à chaque culture, portent différents noms, voire ne portent pas de nom³⁷. Il écrit

The idea of spirituality invokes indigenous conceptions of a fluid, unwritten sense of profound power ordering the visible and invisible universe. Such power infuses the worldviews of traditionalists; it goes under various names but can also operate as an unnamed category. It is manifest in sacred sites, and it can be activated by ritual publicly performed during collective ceremonial periods or in privately practiced rites by individuals during times of personal crisis³⁸.

³⁴ Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989), p.25.

³⁵ Guy Lafèche, « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France », *Sciences religieuses/ Studies in religion*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Vol. 9, n°2, (avril 1980) : 140.

³⁶ Raymond Fogelson, « Background On Religious Traditions – Pre-1500s », dans *Native American Religion*, General editor Stephen J. Stein, *Indiana University, Bloomington*, University of Chicago, Cambridge University Press, 2012, [En ligne] DOI:<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521871105.002>, p. 3. (Page consultée le 10 juin 2019).

³⁷ *Ibid.* Raymond Fogelson, « Background On Religious Traditions – Pre-1500s », p. 3.

³⁸ *Ibid.*

C'est pourquoi dans cette étude nous remplacerons le mot « religion » par des termes usuels tels que « rites », « croyances », « coutumes », « pratiques », etc. dans la construction de notre grille de lecture et d'analyse des sources.

À la différence des jésuites, qui distinguaient la sphère sacrée d'une sphère profane, les Autochtones fusionnaient ces deux mondes en un seul, qui lui, était envahi par les phénomènes naturels et surnaturels³⁹. Il importe aussi de souligner que l'univers autochtone était truffé de mythes, que les jésuites considéraient à l'instar de Le Jeune, comme des « fables » voire des « superstitions » analogues à celles que son ordre religieux voulait extirper en France⁴⁰.

Bien que selon les missionnaires, les Autochtones ne possédassent pas un ensemble bien défini de croyances, les anthropologues l'ont souligné avec force, chez les Premières Nations « la vie et la spiritualité formaient un tout indissoluble »⁴¹. Chez les Wendats, Trigger traduit le mot « religion » par le mot *onderha*, qui signifie « terre », « soutien » ou « fondement » du pays et qui englobait les notions religieuses les plus fondamentales. Les danses, les coutumes, les cérémonies étaient incluses dans l'*onderha*, puisque ces pratiques unissaient les membres de la nation et contribuaient au bien-être de la communauté. Ainsi, ces activités rituelles: « transcendaient les affiliations de clan et de tribu et servaient de trait d'union entre les sphères d'influence des hommes et des femmes »⁴². Nous pouvons facilement lier pourtant ce terme à la définition de religion, ou *religare*, qui signifie *relier*, c'est-à-dire qui relie les individus entre eux d'une part, et d'autre part qui relie les individus à la transcendance⁴³.

Les croyances des Autochtones étaient intimement liées à leurs actes. Reconnaissant l'interdépendance universelle de tous les êtres — physiques et spirituels —, l'individu avait le devoir de chercher le moyen d'établir un contact intellectuel et émotif avec les esprits afin de lui

³⁹ Irving A. Hallowell, *Contributions to Anthropology*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1976) p. 366; John W. Grant. *Moon of the Wintertime; Missionnaires and the Indians of Canada in Encounters since 1534*, (Toronto: University of Toronto Press, 1984), p. 18 cité dans Gilles Havard. *Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en haut 1660-1715*, (Paris : Septentrion, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003), p. 682.

⁴⁰ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 57 - 61.

⁴¹ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 57.

⁴² *Ibid.* Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 58

⁴³ Note de Dominique Deslandres 8 août 2019; Rostkowski, Joëlle. « Spiritualité et affirmation identitaire ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. 30, n°1, (2000) : 4.

<https://search.proquest.com/docview/1697026251?accountid=12543>

assurer, à lui et sa collectivité : « l'abondance, l'égalité et donc la paix ». Il fallait donc conclure une alliance avec les êtres surnaturels pour obtenir leur appui⁴⁴.

Bien que les Autochtones à cette époque eussent une conception de la création et croyaient effectivement à un Être suprême — le Maître de la Vie — , le sociologue et historien Denys Delâge prétend toutefois :

[...] qu'il ne soit pas impossible que les Amérindiens aient considéré que, de même que chaque espèce d'êtres relevait d'un esprit, l'ensemble de ces esprits relevait à son tour d'un maître des esprits. Au-delà de ce débat, retenons que les religions amérindiennes n'insistent ni sur la hiérarchie entre les esprits, humains, animaux et autres êtres ni non plus sur la hiérarchie entre esprits⁴⁵.

Cette absence de hiérarchie chez les êtres surnaturels des Premières Nations nous donne justement un indice du fossé qui séparait les croyances chrétiennes et autochtones, fossé que les jésuites cherchaient à combler ou à creuser, selon les besoins discursifs du moment.

Rituels et survie

Certes, la précarité de l'existence informait la vie rituelle des Autochtones et les menait à la divination et la propitiation, bref, à la *communication* avec les esprits. Cette communication se faisait lors de nombreux rites qui rythmaient le quotidien des groupes, selon les travaux et les jours, bien sûr, mais aussi selon le cycle de vie. Elle se faisait aussi, et couramment, par l'intermédiaire des rêves. Ainsi les rituels étaient l'affaire de tout le monde et non des seuls « sorciers », mais ceux-ci étaient reconnus pour leurs plus grandes expériences avec le surnaturel.

C'est non sans exaspération, bien souvent, que les jésuites évoquent les multiples gestes accomplis par les Autochtones envers des esprits qu'ils croyaient rencontrer à chaque détour de leurs déplacements, voire de leur vie. Ainsi Claude Allouez, vers la fin des années 1660, raconte les pratiques des Outaouais :

Les Sauvages d'icy ne connoissent aucun souverain maistre du Ciel & de la Terre ; Ils

⁴⁴ Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989), p. 3. Parmi ces esprits : « Les dieux ou les héros d'origine qui les avaient engendrés [et qui] continuaient d'accompagner les humains ». Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne. » *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, n°1, (1991) : 56-57.

⁴⁵ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... » : p.56.

croient qu'il y a plusieurs genies, dont les vns sont bien-faisans ; comme le Soleil, la Lune, le Lac, les Riuieres, & les Bois ; les autres malfaisans, comme la couleure, le dragon ; le froid, & les tempestes, & generalement tout ce qui leur semble ou aduantageux, ou nuisible, ils l'apellent vn Manitou & leur rendent le culte & la veneration, que nous ne rendons qu'au vray Dieu. Ils les inuoquent, quand ils vont à la chasse, à la pesche, en guerre, ou en voyage ils leur font des sacrifices, avec des ceremonies qui ne sont propres qu'à des Sacrificateurs⁴⁶.

Le jésuite ne cache pas sa désapprobation, mais transmet bien la double nature — menaçant et bienfaisant à la fois — du monde des esprits. Profondément lié au mode de subsistance, les rituels changent pour ainsi dire d'accent selon l'importance relative que prend la chasse ou l'horticulture dans le régime de survie des différents peuples à l'étude. En effet, les croyances et les pratiques des Algonquiens du Nord et de la région des Grands Lacs privilégient la relation entre les humains et les animaux, préoccupation centrale des chasseurs-cueilleurs⁴⁷. Outre le souci de mettre toutes les chances de son côté lors de chasses présentes et futures, les gestes de propitiation et de divination permettent d'assouvir, selon l'anthropologue Jacques Leroux, spécialiste des Algonquiens, un besoin psychologique fondamental :

Dans un univers où les hivers sont extrêmement rudes et où l'on fabriquait ses armes de chasse avec du bois, des os et des pierres, l'angoisse générée par les vicissitudes des bonnes et des mauvaises chasses pouvait en quelque sorte s'atténuer par la certitude que ces répondants du monde animal allaient se présenter dans l'espace du rêve — dans l'expérience onirique — et instruire le sujet sur les déplacements des animaux qu'ils dirigent⁴⁸.

Ce rapport à la subsistance s'inscrit dans une relation de don et de contre-don avec les esprits : on leur faisait par exemple une offrande en échange de leur clémence. Paul Le Jeune est témoin d'un tel geste accompli par des chasseurs innus : « [...] or voyant qu'ils auoient ietté de l'anguille dans le feu i'en demanday la raison, tais-toy, me firent-ils, nous donnons à manger au diable afin qu'il ne nous fasse point de mal »⁴⁹.

⁴⁶ RJ : L, p. 284 (Le Mercier, 1667).

⁴⁷ Georges Sioui pense même que la précarité de leur mode de survie encourageait les peuples nomades du Nord à chercher à nouer des liens particulièrement étroits avec la Terre-Mère. Georges Sioui, *Pour une autohistoire...*, p. 21.

⁴⁸ Jacques Leroux, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, Volume 39, numéro 1-2, (2009) : 87.

⁴⁹ RJ : VII, p. 86 (Paul Le Jeune, 1635).

Chez des peuples qui pratiquent l'agriculture à divers degrés, tels que les Iroquoiens, et aussi les Algonquiens des Grands Lacs et du Mississippi, il n'est pas étonnant de rencontrer des croyances privilégiant le soleil et les cultigènes, sans que les animaux soient négligés pour autant. En effet, le Soleil fait pousser les plantes⁵⁰, mais en terres iroquoiennes, ce « Grand Esprit belliqueux » exige plusieurs sacrifices, dont celui des prisonniers de guerre. On remarque toute une symbolique entourant les fruits de la terre, en tout premier lieu le maïs. En Huronie, Jean de Brébeuf en témoigne :

[...] à les entendre c'est *I&skeha* qui leur donne le bled qu'ils mangent, c'est luy qui le fait croistre, & le conduit à maturité ; s'ils voyent leurs campagnes verdoyantes au Printemps, s'ils recueillent de belles & plantureuses moissons, & si leurs Cabanes regorgent d'espics, ils n'en ont l'obligation qu'à *I&skeha* [...] On a veu, dit-on, *I&skeha*, tout défait & maigre comme vne squelete, avec vn épy en sa main mal fourny ; d'autres adioustent qu'il portoit vne iambe d'homme, & la déchiroit à belles dents ; tout — cela, disent-ils, est vne marque indubitable d'une fort mauuaise année⁵¹.

L'univers iroquoien accorde en effet une grande importance à la fête de la moisson, en tant que société agraire. Cette cérémonie est intimement liée aux fonctions des femmes en tant qu'agricultrices — et que génitrices — en Iroquoisie. Elles produisent près des trois quarts des calories consommées par le groupe. Une forte symbolique de la fertilité marque l'événement, qui est organisé par les femmes. Les hommes peuvent cependant y participer : tout le monde se retrouve aux champs, sphère d'influence des femmes. Lafitau, toujours à l'affût de précédents antiques, décrit la fête iroquoise ainsi :

Le temps de la moisson étant venu on cueille le bled d'Inde [...] Ces feuilles, y étant fortement attachées, leur servent de lien pour le mettre en tresses, ou en cordes [...] C'est dans doute une fête de celles que les Anciens nommoient *Cercales*, & qu'ils celebroident à l'honneur de Cérés, que celle de tresser le Bled. Elle se fait pendant la nuit dans les champs, & c'est la seule occasion où les hommes, qui ne se meslent ni de champs, ni de la récolte, sont appelés par les femmes, pour les aider. Je ne sçais s'il n'y a point en ceci quelque reste d'un culte Religieux. Je n'en ai point demandé les particularités ; il y a cependant apparence que c'est à la Religion qu'on en doit l'Institution⁵².

Profondément imbriquée dans le régime de subsistance et enracinée dans le territoire des différents peuples, les rituels et les croyances rythment aussi le temps : le temps saisonnier,

⁵⁰ Roland Viau, *Amerindia : essais d'ethnohistoire autochtone*, (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2015), p.66.

⁵¹ RJ : X, p. 140 (Jean de Brébeuf, 1636, p.140).

⁵² J. F. Lafitau. *Mœurs...*, Vol 2, p. 78-79.

comme nous venons de le voir, mais aussi celui du cycle de vie. Ce dernier était en effet truffé de rites de passage. Un passage révélateur d'une *Relation* de Jérôme Lalemant portant sur les pratiques de nomination chez les Hurons le démontre suffisamment :

On donne le nom à vn enfan quelque temps apres sa naissance, passant de l'enfance en l'adolescence, il change de nom comme les Romains changeoient de robe, il prend vn autre nom à l'aage viril, & puis encor vn autre en la vieillesse: si bien qu'ils en ont de rechange selon leurs aages, échappant de quelque danger ou sortant de quelque grande maladie: ils prennent vn nom qu'ils croyent leur debuoir estre de meilleur augure que celui qu'ils auoient. Les Sorciers ou Deuins feront quelquefois changer de nom à quelque malade, s'imaginant quasi que la mort ou le Manito⁸ qui vouloit attaquer cet homme, ne le cognoistra plus sous vn nouveau nom. En vn mot ils croyent qu'il y a des noms malheureux, & d'autres bien-heureux: vn songe est capable de faire changer le nom à vn homme⁵³.

Certains rites de passage étaient bien sûr plus importants que d'autres. Chez la plupart des nations autochtones rencontrées dans les documents, le cheminement vers la puberté exigeait un jeûne et la quête d'une expérience onirique qui servait à l'acquisition de pouvoirs magiques. Cette vision était celle d'un esprit tutélaire et protecteur qui allait assister l'individu le reste de sa vie, et auquel celui-ci devait vouer un culte. Chez les Wendats, par exemple, « [c]ertains récits indiquent qu'au moment de la puberté les garçons cherchaient à avoir une vision : l'un d'eux, à l'âge de quinze ou seize ans ». Selon le jésuite, les jeunes se retiraient dans les bois et jeûnaient, « ne buvant que de l'eau »⁵⁴.

Le père Dablon en donne une description lors de son voyage chez les Outaouais (Saulteux Objibwés), peuple algonquien des Grands Lacs chez qui les jésuites avaient fondé la mission du Sault Sainte-Marie⁵⁵. Les garçons devaient effectivement s'isoler dans les bois à l'adolescence en quête de visions. Leur père — parfois leur grand-père — semblait les guider lors de ce rite. Après le jeûne et la réclusion, le père de l'enfant guettait les signes d'une quelconque révélation, telle que l'apparition de l'esprit du Soleil ou de l'esprit du Tonnerre. C'est parce que le garçon a le cerveau vide que les entités se manifesteront lors d'un rêve :

Quand un enfant est parvenu à l'âge de dix ou douze ans, son pere luy fait leçon, & luy donne les instrucion nécessaires pour trouver qui sera desormais son Dieu. Premièrement, il le fait jeûner pendant plusieurs jours, afin qu'ayant le cerveau creux, il puisse plus aisément rêver pendant son sommeil: car c'est alors que ce Dieu fantastique se

⁵³ RJ : XXII, p. 286-288 (J. Lalemant, 1642).

⁵⁴ *Ibid.* RJ : XXII, p. 286-288 (J. Lalemant, 1642).

⁵⁵ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p.93 et 176-177. Note 193.

doit découvrir à luy ; de sorte que toute leur industrie & tout leur travail, est de voir en dormant quelque chose extraordinaire, qui leur tiennent ensuite lieu de Divinité [...] Le matin donc étant venu, le pere interroge son fils tres serieusement, & en grand secret, sur tout ce qui s'est passé la nuit ; si rien ne s'est présenté, il faut recommencer a jeûner, & poursuivre jusqu'à ce qu'enfin il se forme quelque chose dans le cerveau vuide, qui luy represente ou le Soleil, ou le Tonnerre, ou autre chose dont on l'aura souvent entretenu ; & aussi-tost à son reveil il en dit la bonne nouvelle à son pere, qui confirme dans sa pensée. De sorte qu'étant élevé dès son enfance en cette créance, & continuant toute sa vie à honorer ce Dieu d'imagination par divers sacrifices, & par quantité de festins qu'ils font en son honneur ; il est presque impossible de luy arracher de l'esprit cette maudite superstition, quand il y a vieilli, ou même passé quelques années⁵⁶.

Les études s'avèrent cependant moins loquaces sur les expériences féminines. Pourtant, les anthropologues nous le soulignent : cette phase de la puberté comprenait pour elles aussi le jeûne et la réclusion au moment des premières règles. Les jésuites ont toutefois tardé à reconnaître cette pratique. D'après Dablon, qui écrit en 1670,

[n]ous croyions du commencement, qu'il ny eust que les jeunes garçons qu'on élevast à ces sottises ; mais nous avons appris depuis, qu'on fait aussi jeûner les petites filles pour le même dessein ; & nous ne trouvons point de personnes plus attachées à ces impertinences, & plus opiniâtres dans cet erreur, que les vieilles femmes, lesquelles ne veulent pas mesme prester l'oreille à nos instructions⁵⁷.

Était-il plus rare de voir de jeunes filles pratiquer ce rite de passage ? En effet, recluses, les adolescentes restaient peut-être à l'écart. Les missionnaires ont-ils su le remarquer... ou le dire ? Bref, les *Relations* restent timides à ce sujet, mais il est probable que la jeunesse féminine cherchait aussi à entrer en contact avec le monde des esprits.

Afin de compléter ce survol des croyances et pratiques autochtones, il convient de les aborder à travers un élément central dont nous avons peu parlé jusqu'à maintenant : le rêve. C'est le sujet de la prochaine section.

⁵⁶ RJ : LIV, p. 140-142 (Dablon, 1670).

⁵⁷ *Ibid.* RJ : LIV, p. 140-142 (Dablon, 1670).

Le rêve

Les jésuites considéraient l'omniprésence des rêves dans la vie des Autochtones avec un mélange d'horreur et de fascination, eux qui connaissaient bien le pouvoir des songes, généralement associés par le catholicisme à l'ascèse et à un nombre restreint d'élus. Comme l'écrit Dominique Deslandres, « [d]reams have always had a special place in monotheistic traditions, where they were supposed to put the dreamer in contact with the supernatural world and introduce him to a knowledge that is inaccessible to ordinary consciousness »⁵⁸. Or, les sociétés autochtones accordaient une très grande importance aux rêves, où elles trouvaient des indices non seulement sur l'avenir, mais sur des actes à accomplir afin d'assurer la guérison, le succès à la guerre ou à la chasse, etc. Et si les rêves de certains étaient certes jugés particulièrement éloquents, tout le monde pouvait avoir des songes réputés porteurs de messages des esprits. Mary Baine Campbell résume à la fois cette ubiquité des rêves et la réaction ambiguë des jésuites : « All across the seventeenth century, American men and women, young and old, dreamed and saw visions, while appalled Jesuits in New France listened to those dreams, wrote them down, and tried to tell the Americans that their oracles had ceased »⁵⁹. En Huronie, Jean de Brébeuf s'étonne du soin que les Wendats prennent à exécuter les « arrests irrevocables » des rêves :

Ils ont vne croyance aux songes qui surpasse toute croyance, & si les Chrestiens mettoient en execution toutes les inspirations diuines avec autant de soin que nos Sauuages executent leurs songes, sans doute ils deuiendroient bien tost de grands Saints. Ils prennent leurs songes pour des ordonnances & des arrests irrevocables, & dont il n'est pas permis sans crime de differer l'execution. Vn Sauuage de nôstre Village songea cét hyuer dés son premier sommeil qu'il deuoit faire promptement festin, & sur le champ toute nuit qu'il estoit, se leua, s'en vint nous éueiller, et nous emprunter vne de nos chaudières. Le songe est l'oracle que tous ces pauvres Peuples consultent & escoutent, le Prophete qui leur predit les choses futures, la Cassandre qui les aduertit des malheurs qui les menacent, le Medecin ordinaire dans leurs maladies [...]⁶⁰.

⁵⁸ Dominique Deslandres, « Dreams Clash: The War over Authorized Interpretation in Seventeenth-Century French Missions » (2013), cité dans Linda Gregerson et Susan Juster, *Empires of God*, (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013), p. 143.

⁵⁹ Campbell, Mary Baine, « The Dreaming Body: Cartesian Psychology, Enlightenment Anthropology, and the Jesuits in Nouvelle France », dans Larry Wolff et Marco Cipolloni, *The Anthropology of the Enlightenment*, (Stanford CA: Stanford UP, 2007), p. 239-240.

⁶⁰ RJ : X, p. 168 (Jean de Brébeuf, 1636).

Les rêves sommaient donc les humains d'agir⁶¹, parfois de façon extravagante selon les jésuites. Chez les Iroquoiens, les rêves faisaient même l'objet d'une célébration annuelle. Jean de Brébeuf :

Je n'entreprends pas de deduire par le menu, tout ce que nos Sauvages ont coustume de faire en vertu de leurs songes, il faudroit étaler sur ce papier trop de chimeres ; ie me contenteray de dire que leurs songes se raportent ordinairement, ou à vn festin, ou à chanter, ou à danser, ou à ioüer, ou enfin à vne certaine espece de manie qu'ils appellent en effet *Ononharoia*, c'est à dire renuersement de ceruelle⁶².

C'était la fête des songes, aussi appelée « fête des fols » par les jésuites, qui permettait de réaliser les désirs de l'âme, mais aussi, l'espace d'une nuit, de renverser les conventions sociales. En février 1656, alors qu'une telle fête bat son plein à Onnontagué en Iroquoisie, Jean De Quen décrit tout un défilé de personnes qui se présentent aux jésuites en demandant qu'on agisse selon ce que leur avait dicté leur rêve respectif. Une de ces visites se déroule ainsi :

[V]oilà vne femme qui se iette dans nostre cabane. Elle estoit armée d'une arquebuse, qu'elle auoit obtenue par son songe. Elle crioit, hurloit, chantoit, disant qu'elle s'en alloit à la guerre contre la Nation de Chat, qu'elle les combattroit, & qu'elle rameneroit des prisonniers. Se donnant mille imprecations, & mille maledictions si la chose n'arriuoit comme elle l'auoit songé⁶³.

Exprimant ainsi son rêve, l'Onnontaguée était devenue guerrière, le temps d'une nuit. Au sujet de cette même fête en Huronie, Jérôme Lalemant laisse entendre que l'on écoutait les rêves de personnes qui normalement n'avaient pas voix au chapitre :

On appelle cette celebrité *Ononhoüaroia*, ou renuersement de teste, parce que toute la jeunesse, & mesmes les femmes & enfans, courent comme des furieux exigeans qu'on obeisse à leurs Demons, en leur faisant present d'une chose qu'ils proposent avec enigme & qui leur a esté dictée en songe⁶⁴.

La précision « mesmes les femmes & enfans » laisse supposer qu'en temps « normal », on prêtait moins attention aux jeunes rêveurs et aux rêveuses, posant la question du rôle de l'âge et

⁶¹ Voir sur les rêves autochtones et les jésuites : Norman Doiron, « Songes sauvages : de l'interprétation jésuite des songes amérindiens », *LEsprit créateur*, 30 :3 (aut. 1990) : 59-66.

⁶² RJ : X, p. 174 (Jean de Brébeuf, 1636).

⁶³ RJ : XLII, p. 160-162 (De Quens, 1656).

⁶⁴ RJ : XXIII, p. 52 (J. Lalemant, 1642).

du sexe dans l'exercice du pouvoir surnaturel au sein de ces sociétés autochtones, qu'elles soient iroquoiennes ou algonquiennes.

Ce thème du pouvoir rituel mène nécessairement à celui du « sorcier », l'omniprésent spécialiste de la communication avec les esprits. Il était bien sûr connu sous d'autres noms dans les mondes autochtone et missionnaire. D'après les transcriptions des jésuites, il s'appelait par exemple *Manitouisiou*⁶⁵ en langue innue, ou *saokata* ou *arendiwane* en langue wendat, termes évoquant des pouvoirs surnaturels. Les missionnaires, eux, le désignaient habituellement par les épithètes « jongleur », « charlatan » ou encore « sorcier ». Le travail de ce personnage honni des jésuites, parce qu'il s'oppose constamment à eux, consistait notamment à interpréter les rêves : les siens et ceux des autres. Sarcastique, Paul Ragueneau (en contexte wendat, toujours) attribue même au sorcier le pouvoir de saisir le sens de songes oubliés, voire non rêvés :

[L]es Hurons croient qu'il y a de certaines personnes plus éclairées que le commun, qui portent pour ainsi dire, leur veue iusques dans le fond de l'ame, & voyent ces desirs naturels & cachez qu'elle a, quoy que l'ame n'en ait rien déclaré par les songes, ou que celui qui auroit eu ces songes, s'en fust entierement oublié. Et c'est en cette façon que leurs Medecins, ou plustost leurs Jongleurs qu'ils appellent *Saokata*, s'acquierent du credit & font valoir leur art, disans qu'vn enfant au berceau, qui n'a ny iugement ny connoissance, aura vn *Ondinnonk*, c'est à dire vn desir naturel & caché de telle chose [...]⁶⁶.

L'expertise du « sorcier » était apparemment le fruit d'une longue expérience : ses pouvoirs étaient censés augmenter avec l'âge, au fur et à mesure que ses connaissances avec le monde surnaturel s'accumulaient et s'affinaient⁶⁷. Les études des anthropologiques le confirment, l'exercice de cette fonction était associé avec l'ancienneté. Chez les peuples algonquiens tels que les Ojibwés ou les Sioux par exemple, le *Manitouisiou* représentait le pouvoir le plus puissant dans la société pour interagir avec le surnaturel et, en conséquence, chaque groupe avait un membre disposant de qualifications surnaturelles particulières. Ainsi, l'homme le plus vieux du groupe devenait le leader, mais était accompagné d'hommes plus jeunes qui n'avaient pas encore

⁶⁵ « [C]eux qui ont quelque connaissance particulière avec le Manitou ». RJ : XII, p. 8 (Paul Le Jeune, 1637), cité dans Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 89.

⁶⁶ RJ : XXXIII, p. 190-192 (Ragueneau, 1648).

⁶⁷ Emmanuel Désveaux, *Sous le signe de l'ours, Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. (Paris : Édition de la Maison Des Sciences de l'Homme, 1988), p. 283; Edward S. Rogers, 1963 : The Hunting Group-Hunting Complex among the Mistassini Indians. National Museum of Canada, Bulletin 195, Ottawa, cité dans Jacques Leroux, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, Volume 39, numéro 1-2, (2009): 90.

acquis toutes les qualifications nécessaires pour interagir avec le monde des esprits⁶⁸. Jacques Leroux vient préciser, grâce aux travaux d'Hamayon, que si tout le monde pouvait en effet « chamaniser » pour soi-même, comme pour obtenir une chasse fructueuse par exemple, le « chaman » du village, selon l'anthropologue, se distinguait, car celui-ci pratiquait la magie pour autrui. Il remplissait « une fonction dont l'a investi la communauté »⁶⁹. Les pouvoirs surnaturels semblaient en effet croître avec l'âge et l'expérience. Dans une étude sur les Ojibwas, l'anthropologue E. Désveaux explique que pour un certain nombre d'hommes, la cérémonie de la tente tremblante constituait en quelque sorte le pendant de la quête de vision, intervenant non plus à la sortie de l'enfance, mais à l'aube de la vieillesse. L'esprit tutélaire trouvé lors du premier rite accompagnera pendant toute sa vie l'enfant devenu homme; la tente tremblante offre l'occasion de démontrer le résultat d'une longue fréquentation⁷⁰. Cette tendance reflétait le prestige accordé plus généralement à l'ancienneté dans ces sociétés. Par exemple, dans l'univers iroquoien, les anciens « tiennent [...] le haut bout » dans les conseils⁷¹; cette autorité provient du fait que, comme le fait observer Roland Viau, « les vieux jouaient un rôle clé dans la représentation symbolique de l'autorité traditionnelle, héréditaire et hiérarchique, dans la fonction mnémorique de la tradition, dans le maintien de l'ordre et des identités »⁷². Les mêmes remarques s'appliquent aux sociétés algonquiennes, même s'il faut tenir compte d'une structure politique moins élaborée que celle des Iroquoiens.

Mais il n'est pas sûr pour autant si chefs spirituels concentraient toute l'expertise en la matière d'interprétation des rêves... Accumulation veut dire apprentissage. Et prenons ce témoignage fascinant de Jean de Brébeuf sur les pratiques wendates, en matière de rêves, justement. Après avoir constaté, avec esprit, que le songe « est à vrai dire comme le principal Dieu des Hurons », il nuance aussitôt son propos :

⁶⁸ Edward S. Rogers, *The Hunting Group-Hunting Complex among the Mistassini Indians*. National Museum of Canada, Bulletin 195, Ottawa (1963) cité dans Jacques Leroux, « Éthique et symbolique... » : 90.

⁶⁹ Roberte, Hamayon, « Des chamanes au chamanisme ». *L'Ethnographie* LXXVIII (87/88) [n° spécial, *Voyages chamaniques Deux*] (1982) : 13-48, cité dans Jacques Leroux « Éthique et symbolique... » : 87-88.

⁷⁰ Emmanuel Désveaux, *Sous le signe de l'ours...*, p. 283. Voir aussi, Edward S. Rogers, 1963 : *The Hunting Group-Hunting Complex among the Mistassini Indians*. National Museum of Canada, Bulletin 195, Ottawa, cité dans Leroux « Éthique et symbolique... » : 90; Guy Laflèche, « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France » *Sciences religieuses/ Studies in religion*, Vol. 9, n°2, (avril 1980) : 151.

⁷¹ RJ : Vol. X, p. 212 (Jean de Brébeuf, 1636).

⁷² Roland Viau, *Femmes de personne...*, p. 52. Sur les Wendats, voir Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 58.

Il est vray que tous les songes ne sont pas dans ce credit, on a égard aux personnes, & il y en a tel qui aura beau songer, pas vn ne s'en remuëra pour cela; de mesme si c'est vn pauvre, ses songes sont en fort peu de consideration: il faut que ce soit vne personne assez accommodée, & dont les songes se soient trouuez plusieurs fois veritables: & encor ceux qui ont le don de bien réuer n'écotent pas tous leurs songes indifferemment; ils en recognoissent de faux & de veritables ; & ceux-cy, disent-ils, sont assez rares⁷³.

Brébeuf circonscrit et élargit en même temps le groupe qui exerce le pouvoir surnaturel. En temps normal, laisse-t-il entendre, les songes du plus grand nombre n'ont pas de pouvoir persuasif, ils ne contraignent pas à l'action propitiatoire. Mais cela dit, le missionnaire ne restreint pas aux seuls *arendiwane* le groupe de ceux qui « ont le don de bien rêver » et d'interpréter de façon convaincante leurs propres songes. Cela ouvre grande la possibilité de l'exercice d'un pouvoir spirituel notamment féminin, exercice sans doute modulé selon l'âge⁷⁴. Autrement dit, nous faut-il chercher la femme... âgée?

* * *

Dans ce premier chapitre, nous avons souligné les éléments de la vie matérielle liés aux rituels et les croyances des différentes nations autochtones que fréquentaient les jésuites. Nous avons repéré que, chez les Algonquiens, l'organisation sociale était fondée généralement sur la patrilinéarité et la patrilocalité, schéma d'organisation sociale qui, s'il entrait en connivence avec celui, patriarcal, des Européens, les distinguait des Iroquoiens matrilineaires et matrilocaux. Par contre, nous avons aussi vu autant chez les Iroquoiens que chez les Algonquiens, que si le régime des tâches des femmes et des hommes était ségrégué, les rapports entre les sexes exprimaient plutôt une profonde interdépendance qu'une soumission d'un sexe à l'autre. Une telle dichotomie genrée se répercutait-elle dans les pratiques surnaturelles, qui, tout aussi ségréguées que les modes de vie, semblent appartenir à l'expérience et à l'âge ? Le chapitre suivant s'intéressera plus en détail aux rites autochtones tels qu'ils ressortent des descriptions des jésuites.

⁷³ RJ : Vol. X, p. 170 (Jean de Brébeuf, 1636).

⁷⁴ Emmanuel Désveaux, *Sous le signe de l'ours...*, p. 286.

CHAPITRE 2

RITUELS AUTOCHTONES DANS LES RÉCITS JÉSUITES

Les missionnaires semblent avoir remarqué chez les Premiers Peuples que les rapports entre les sexes s'exprimaient par une dichotomie des tâches. Or, cette division sexuelle qui se répercutait autant dans les pratiques surnaturelles que dans les besognes quotidiennes était en fait une interdépendance entre les hommes et les femmes. Bien que les jésuites ne le spécifient pas toujours de façon explicite, leurs observations nous permettent de souligner que les hommes et les femmes avaient des rôles rituels en lien avec leur sphère d'activité et les rôles sociaux attendus de chacune des identités sexuées. Et comme nous allons le démontrer dans ce chapitre, cette interdépendance entre les sexes se retrouve également dans la pratique cérémonielle. Si chacun des sexes a sa spécialité, la présence de l'autre est souvent nécessaire comme nous l'observons dans les représentations jésuites de cérémonies de guérison, de chasse, de guerre, et de rituels funéraires.

2.1 Cérémonies de guérison

Les missionnaires jésuites témoignent fréquemment de la croyance autochtone voulant que la maladie et la mort s'expliquaient par l'action intentionnelle de personnes ou d'esprits malveillants. Les chefs spirituels devaient donc — grâce à leur grande expérience dans la communication avec les esprits — établir les causes de la maladie. Parmi ces causes : un désir de l'âme non assouvi, la transgression d'un tabou, un sortilège lancé par des ennemis, ou même le manquement « à faire un festin après une Chasse, ou une Pêche »¹. Imitant parfois la gestuelle d'un esprit animal de façon théâtrale devant le public, le *manitouisiou* (ou l'*arendiwane* chez les Wendats) usait de trances, de chants ou de danses rituelles. Chez les Iroquois, les missionnaires comptaient au moins une douzaine de danses servant à guérir les malades. Les danses pouvaient assouvir le désir de l'âme de la personne souffrante, exprimé lors d'un rêve, ou alors être sollicitées par le chef spirituel. En 1639, Jérôme Lalemant fait remarquer qu'à Ossossané, un village de la Huronie, les cérémonies s'exécutaient selon le « songe ou de l'*ondinonc* d'un chacun, quand il

¹ François Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale* (1744), Ottawa, Élysée, t.1, 1976, p. 395 cité dans Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord, 1600-1840*, (Paris : Les Indes savantes 2016), p.50.

est malade, ou par l'ordonnance du Medecin du pays, ou visiteur qu'on a eu suiet de nommer Sorcier ou Magicien »².

Les pères Le Mercier et Garnier ont notamment distingué les rôles respectifs des hommes et des femmes lors d'un rite exécuté pour une jeune fille à Anonatea, village Huron à un lieu de Ihonatiria en 1637. Cette cérémonie était appelée *awataerohi* et guérissait une affection portant le même nom, causée par un esprit logé dans le corps de la souffrante. Pour l'en chasser, les femmes lui frottaient l'estomac avec des tisons ardents, puis elles chantaient et dansaient sur le rythme des tambours que jouaient les hommes. Voici comment François Le Mercier décrit ce « sabbat » :

Le Pere Charles Garnier & moy nous allames coucher à *Anonatea*, qui n'est qu'une lieue de nous, nous auions oüy parler qu'il y auoit quelques malades assez en danger, à nostre arriuée on nous inuita à vn festin qui se faisoit iustement en la cabane ou nous auions le plus à faire, & ou il y auoit vne pauvre fille à l'extrémité, nous y allames pour prendre occasion de luy parler & l'instruire ; ce festin estoit vn *Aoutaerohi*, où nous vismes vn vrai sabbat, les femmes chantoient & dançoient, tandis que les hommes frappaient rudement sur des escorces, iamais un tel tintamarre, & des esclats de voix si des-agreables. Elles prenoient comme à la cadence, des braises ardentes, & des cendres toutes rouges à belles mains, puis passoient la Main sur l'estomac de la malade ; qui, fut par ceremonie ou autrement, se tourmentoit comme vn demoniacle, & bransloit sans cesse la teste. Le festin acheué elle demeura fort paisible [...] ³.

Dans ce cas, nous constatons que les jésuites parlent d'un rôle pour chaque identité sexuée ; les femmes apposent les tisons, chantent et dansent, alors que les hommes en arrière-scène donnent le rythme. Les missionnaires ont donc reconnu chez les femmes wendat la part qu'elles ont dans la guérison⁴.

Les sources démontrent aussi que les danses et les chants servaient le plus souvent à des fins curatives. Le chef spirituel, après avoir déterminé la cause de la maladie, pouvait solliciter plusieurs hommes, et plusieurs jeunes filles ou femmes d'âge divers, ayant tous et toutes un rôle spécifique ordonnancé. Dans une des danses rapportées par le Père Dablon chez les Tionnontateronnons, une malade avait exigé que vingt femmes dansent en portant sur la tête une

² Les Relations des Jésuites. *Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France.* dans Reuben Gold Thwaites, dir., *The Jesuit Relations and Allied Documents* (Cleveland, Burrows, 1898-1901). Vol. XVII, p. 196-194 (J. Lalemant, 1639).

³ RJ : XIII, p. 188 (Le Mercier, 1637).

⁴ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, Coll. Signes des Amériques, n° 6, 1987, p. 96.

peau d'ours et en imitant l'attitude de l'animal pour la guérir de son affliction. Pendant ce temps, les hommes essayaient de chanter sur l'improvisation de ces dames, bien qu'ils n'aient jamais entendu un air semblable auparavant :

Chaque danse a son nom, mais ie n'ay point reconnu ou il y eust du mal que dans celle qui se nomme de l'ours. vne femme impatiente dans sa maladie pour satisfaire et son Dieu et son Imagination fit inuiter vingt femmes Lesquelles estoient couuertes de peaux d'ours avec de beaux Coliers de porcelaine, Lesquelles grondoient a La façon des Ours, mangeoient et sembloient se Cacher Comme des ours, cependant que La malade dansoit et disoit de temps en temps qu'on iettast de L'huile dans le feu avec de Certaines superstitions. Les hommes qui étoient les Chantres étoient fort empêchez de satisfaire au dessein de La malade parcequ'ils n'auoient point encore entendu d'airs semblables⁵.

Ainsi les *Relations* révèlent que les danses et les chants — parfois improvisés — étaient généralement ordonnés de façon ségréguée entre les sexes, tout comme le reste des tâches quotidiennes. Effectivement, les jésuites avaient remarqué que la vie dissocie les hommes et les femmes dans plusieurs domaines. Leurs observations incitent à penser qu'il y avait un lien entre leurs attributions respectives dans la vie spirituelle et dans la vie matérielle. En effet, cette danse de guérison paraît ici basée sur les pouvoirs spécialement féminins puisque ce sont les femmes qui étaient majoritairement sollicitées pour une malade. Aurait-ce été le cas pour un malade ? Comme nous le verrons, certains rituels excluent la participation de l'autre sexe. Par exemple dans certaines danses cérémonielles guerrières décrites par les jésuites, les femmes ne font que partie du décor ou jouent un rôle de second plan.

Les religieux ont aussi constaté que quelques danses appartenaient spécifiquement à des sociétés de médecine ayant leur propre chef ou maîtres. Chez les Wendats, les jésuites expliquent que ceux qui avaient bénéficié d'une danse ou d'un festin donné par l'une de ces confréries en devenaient membres et, à leur mort, un de leurs enfants leur succédait. Lalemant ajoute que les secrets curatifs (chants, danses, potions, etc.) se transmettaient de génération en génération :

Pour plusieurs de ces superstitions il y a des Confrairies instituées, ausquelles & particulièrement aux Maistres d'icelles il se faut adresser.

Tous ceux qui ont esté autrefois le suiet & l'occasion de la danse ou de la feste sont de la Confrairie, ausquels apres leur mort succede vn de leurs enfans : quelques-vns en outre ont vn secret ou vn sort qui leur a esté déclaré en songe avec la chanson ; pour s'en seruir deuant que d'aller, par exemple, au festin de feu : apres quoy ils manient le feu sans s'offenser⁶.

⁵ RJ : LVII, p. 254 (Dablon, 1673).

⁶ RJ : XVII, p. 196 (J. Lalemant, 1639).

L'ethnologue Elizabeth Tooker, qui s'appuie principalement sur les témoignages des jésuites, va jusqu'à dire que chaque famille wendate était sujette à certaines maladies, et détenait alors les secrets de ses remèdes. Les chefs gardaient également les secrets de rituels de guérison spécifiques, commandés par un esprit apparu en rêve⁷. Certaines danses étaient si sacrées, qu'elles ne devaient en aucun cas être reproduites par les enfants. On voit qu'encore une fois, dans la société Wendat et par extension les sociétés iroquoïennes, il s'avère que l'âge, l'expérience et les connaissances relatives au sacré pouvaient constituer un déterminant de pouvoir spirituel aussi sinon plus important que le genre.

Chez les Algonquiens, chez les Innus en l'occurrence, les missionnaires remarquent que les cérémonies de guérison exigeaient aussi parfois des danses, chants et bruits de tambours. Fait intéressant rapporté par Le Jeune, le but de ce « tintamarre » était de chasser la femme du Manitou, responsable de la maladie et la mort : « l'ay quelque croyance qu'ils veulent coniurer la maladie, ou espouuanter la femme du Manitou, qu'ils tiennent pour le principe & la cause de tous les maux, comme i'ay remarqué cy dessus »⁸.

Serait-ce que, selon les jésuites, les Algonquiens attribuaient un pouvoir maléfique à toutes les femmes ? De fait, les missionnaires en ont alors profité pour établir une comparaison entre le mythe chrétien d'Ève, responsable de la Chute⁹, et celui de la femme du Manitou. Ils étaient en effet à l'affut des preuves de la circulation universelle de la Révélation chrétienne après la mort du Christ, qui aurait pour lors été oubliée des peuples, voire parodiée en des superstitions ridicules¹⁰. Dans cette même veine, Micah True souligne que

By examining Le Jeune's accounts of myths [...] the Jesuit focus on indigenous creation myths was simultaneously strategy aimed at teaching Christianity to the Amerindians and attempt to reassure or convince readers of the links between Old and New World beliefs, instead of merely instructing them on the unique nature of latter¹¹.

⁷ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 101.

⁸ RJ : VI, p. 174, 188 (Paul Le Jeune, 1634).

⁹ En effet, les bulles papales de 1493 et 1535 stipulent que les Amérindiens sont des humains à part entière, ils sont donc de ce fait des descendants d'Adam et Ève. Micah True, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, (Montreal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2015), p.115.

¹⁰ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVIIe siècle (1600 - 1650)*, (Paris : Fayard, 2003), p. 18-21.

¹¹ Micah True, *Masters and Students ...*, p.115.

Or, ce qui est certain c'est que les missionnaires ont noté une crainte des femmes chez les Innus du XVII^e siècle : en effet, ces derniers exprimèrent leur inquiétude à l'approche de l'arrivée des Ursulines en 1639. Le Jeune raconte, dans le contexte des fortes résistances que rencontrèrent les missionnaires accusés de « vouloir renverser le pays »¹², qu'un sorcier innu craignait que la maladie soit véhiculée par les femmes venues de France, car il les croyaient capables de grande malice, voire même, d'apporter la mort :

Vn certain sorcier, ou plustost charlatan, homme de quelque credit parmy eux, voulut prouuer par nostre doctrine que nous leur causions la mort : Les François enseignent, disoit-il, que la premiere femme qui fut iamais a introduit la mort dedans le monde, ce qu'ils disent est vray, les femmes de leur país sont capables de ceste malice, & c'est pour cela qu'ils les font passer en ces contrées pour nous faire perdre la vie à tous tant que nous sommes, si le peu qu'ils ont desia fait venir a tant tué de monde ; celles qu'on attend perdront tout le reste, (le Diable sentoit desia la venue des Hospitalieres & des Vrsulines)¹³.

Cette crainte, si elle était plus largement partagée par les Innus de sexe masculin, pourrait en effet expliquer la raison pour laquelle les femmes innues — et algonquiennes en général — étaient fréquemment exclues de certaines cérémonies ou pratiques rituelles. Par exemple, la médecine algonquienne usait de la tente à sudation¹⁴. Elle servait non seulement à obtenir une bonne chasse, une température favorable, une victoire à la guerre ou d'autres bienfaits, mais aussi à combattre la maladie. Faisant une cabane de peaux et chauffant des pierres à une température élevée, les hommes et les femmes s'installaient ensemble à l'intérieur afin de faire sortir la maladie par la transpiration. Selon Le Jeune, les deux genres participent, parfois séparément, d'autrefois simultanément et « *pesle & melle* »¹⁵ à cette pratique, chantant, criant, et jouant du tambour. Pourtant, les hommes évitaient d'utiliser les peaux appartenant aux femmes lorsque la tente à sudation était construite : « I « ay remarqué que quand les hommes suent, ils ne se veulent point seruir des robes des femmes pour entourer leur sueries, s'ils en peuuent auoir d'autres : bref quand ils ont crié trois heures ou enuiron dans ces esuues, ils en sortent tous mouillés & trempés

¹² Denys Delâge, *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, (Montréal ; Boréal express, 1985).

¹³ RJ : XVI, p. 38-40 (Paul Le Jeune, 1639).

¹⁴ Emmanuel Désveaux, « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 83, 1997 : 117, <https://doi.org/10.3406/jsa.1997.1673> https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1997_num_83_1_1673.

¹⁵ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, n° 1, (1991) : 59.

de leur sueur »¹⁶. Or, les femmes pouvaient y participer, mais leurs peaux étaient rejetées... Ce type d'exclusion féminine est répertorié parmi plusieurs nations algonquiennes. Notamment, Emmanuel Désveaux souligne que chez les Ojibwas septentrionaux qui pratiquaient la tente tremblante — rituel orchestré par le « chaman » ou le chef, et qui consistait à agir à distance avec les esprits, avec des groupes en voyage, ou encore pour attaquer l'ennemi — restait fondamentalement masculine puisqu'elle était exécutée de façon exclusive par des hommes souvent d'un âge assez avancé. Pouvons-nous déduire que les sociétés dont la survie reposait sur la chasse et qui possédaient une organisation patrilinéaire avaient tendance à exclure les femmes de la sphère chamanique, les engageant au sein de rôles rituels secondaires (danses, chants, etc.) ? Toutefois, chez les Ojibwas septentrionaux, les femmes pouvaient pénétrer dans la tente tremblante pour participer au rituel de passage à la vieillesse. Ainsi, chacun avait un rôle rituel à jouer, dans le cadre des fonctions issues de la division sexuelle du travail. Chez les Algonquiens, p¹⁷uisque la survie de la société se fondait sur la chasse, il semble que les femmes avaient un rôle secondaire, une place que selon leur propre schème de pensée patriarcal, les missionnaires n'avaient pas de difficulté à concevoir. Ils s'étonnaient plutôt de l'agentivité des femmes dans d'autres domaines.

2.2 Les festins

Le terme « festin » utilisé par les Français renvoie à une réalité autochtone qui relève du sacré¹⁸. Les missionnaires ont rapidement découvert que les festins constituaient une grande dévotion régulée pour les Premiers Peuples américains de l'époque. Les festins « à tout manger »¹⁹ identifiés dans les sources consistaient évidemment à tout manger ce qui a été servi et des normes existaient afin de satisfaire les esprits. Selon les écrits de Le Jeune en 1634, la chasse²⁰ semblait souvent au cœur de ce rite et concernait spécifiquement les hommes. Plus ils

¹⁶ RJ : VI, p. 190 (Paul Le Jeune, 1634).

¹⁷ Emmanuel Désveaux, *Quadratura americana, Essai d'anthropologie lévi-straussienne*. (Genève : Georg Editeur, 2001), p. 69-70.

¹⁸ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 166 note 122.

¹⁹ Entre autre : RJ : VII, p. 174 (Paul Le Jeune, 1635) ; RJ : XI, p.262 (Paul Le Jeune, 1636-1637) ; RJ : XIV, p. 264 (Paul Le Jeune, 1638).

²⁰ L'anthropologue Jacques Leroux ajoute que cette pratique permettait également de symboliser une collaboration, l'appartenance d'un groupe et son inscription sur un territoire selon une généalogie issue d'une cosmogénèse mythique. « Les mobiles symboliques de ce rituel consistaient, entre autres choses, à rendre hommage à l'esprit-maître qui leur avait fait don des animaux capturés, quand ce n'est à l'âme de l'animal tué (dans le cas de l'ours à tout le moins). On érigeait alors un abri spécialement conçu pour l'occasion, c'est-à-dire une tente munie de deux

mangeaient, plus la prochaine chasse allait être fructueuse. Le plus grand mangeur était de ce fait assez bien considéré. De fait, le rite reflète la préoccupation centrale de la croyance des sociétés chasseresses : la chasse, les animaux et les moyens de subsistance. Et c'est parce que les jésuites trouvaient cette pratique très blâmable en raison de leur culture qui proscrivait la gourmandise et l'imprévoyance, que Le Jeune s'empresse de noter dès 1634 :

Pour leurs festins à ne rien laisser, ils sont tres blamables, & c'est neantmoins l'vne de leurs grandes deuotions, car ils font ces festins pour auoir bonne chasse, il se faut bien donner de garde que les chiens n'en goustent tant soit peu, tout seroit perdu, leur chasse ne vaudroit rien ; Et remarquez que plus ils mangent plus ce festin est efficace ; de là vient qu'ils donneront à vn seul homme, ce que il ne voudrois pas entreprendre de manger, avec trois bons disneurs, ils creueroient plustost, pour ainsi dire, que de rien laisser. Vray qu'ils se peuuent ayder les vns les autres ; quand quelqu'un n'en peut plus, il prie son compagnon de l'assister, où bien l'on fait passer son reste pardeuant les autres qui en prennent chacun vne partie, & apres tout cela s'il en reste on le iette au feu ; celui qui mange le plus est le plus estimé, vous les entendez raconter leurs proüesses de gueule, specifiants la quantité & les parties de la beste qu'ils ont mangé ; [...]²¹

Cette coutume, qui allait « au-delà de la satisfaction de leurs besoins physiologiques, au-delà également de celle des plaisirs gastriques », comme le formule Gilles Havard, avait pour objectif « de renforcer sa puissance surnaturelle sur l'espèce mangée, c'est-à-dire de « contenter les maîtres du gibier »²². Les jésuites constatent que cette tradition était si importante que les chiens ne devaient strictement pas goûter à l'un de ces repas sacrés sous peine d'indigner l'entité de la dépouille dévorée, et de ne plus jamais pouvoir rechasser ce type d'animal. Or, si cette prescription n'était pas respectée, la peine de mort était envisageable pour le contrevenant parce qu'il empêchait une bonne chasse, et ce, n'oublions pas, dans un contexte où la famine était chose du quotidien en hiver. D'ailleurs, Le Jeune nous rapporte son expérience lorsqu'il fut accusé d'avoir nourri les chiens lors de ce rituel :

Or comme ie ne pouuois venir à bout de ma portion, inuite vn Sauuage mon voisin d'en prendre vne partie, luy donnant du petun en recompense de ce qu'il mangeoit pour moy,

portes opposées, structure qui a donné son nom au rituel : *cabotowan*, terme véhiculant des signifiés que l'on peut traduire par l'expression « passer à travers » [...] Ce mot comporte une charge polysémique assez riche, car, s'il évoque le fait que l'on entrait par une porte au début du rite et que l'on sortait par l'autre à la fin, il renvoie aussi au fait qu'il fallait entièrement « passer à travers » la consommation de l'animal à l'esprit duquel on rendait hommage durant la prestation du rite. C'est pourquoi les Français du XVII^e siècle qui assistèrent à ce rituel l'appelèrent « le festin à tout manger ». » Jacques Leroux, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, Volume 39, numéro 1-2, (2009) : 89.

²¹ RJ : VI, p. 282 (Paul Le Jeune, 1634).

²² Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p.458.

i'en iette vne autre partie secrettement aux chiens, les Sauvages s'en estans doutez par la querelle qui suruint entre ces animaux, se mirent à crier contre moy, disans que ie contaminois leur festin, qu'ils ne prendroient plus rien, & que nous mourrions de faim, les femmes & les enfans ayans sceu cela, me regardoient par apres comme vn tres meschant homme, me reprochant avec dedain que ie les ferois mourir, & veritablément si Dieu ne nous eust donné rien de long temps, l'estois en danger d'estre mis à mort pour auoir commis vn tel sacrilege²³.

Le même missionnaire découvre que chez les Innus, les chasseurs et les anciens, les veuves et le « sorcier » étaient conviés au festin à tout manger. La plupart du temps, selon Le Jeune, les filles, les femmes et les enfants en étaient écartés, à moins que les vivres se trouvassent en abondance :

Il n'y a que les chasseurs effectiuement & ceux qui l'ont esté, qui soient ordinairement conuiez aux festins, les femmes veuues y vont aussi : notamment si ce n'est pas vn festin à manger tout, les filles, les femmes mariées, & les enfans en sont quasi tousiours exclus. Je dis quasi tousiours, car par fois on les inuite, ie leur ay veu faire des *Acoumagouchanai*, c'est à dire des festins à ne rien laisser, ausquels tout le monde se trouuoit, les hommes, femmes, & petits enfans : quand ils ont grande abondance de viures, les femmes font quelquefois des festins par entr'elles, où les hommes ne se trouvent point²⁴.

Cette double négation (qui implique que si c'est un festin à tout manger, filles femmes mariées et enfants sont conviés) montre que Le Jeune essaie de faire sens d'un rituel qu'il ne comprend manifestement pas totalement. Ce qu'on peut en tirer, c'est que selon les circonstances et motifs propres aux Innus, certains (filles, épouses et enfants) étaient parfois exclus de ces festins à tout manger.

Les festins rapportés dans les sources jésuites peuvent être révélateurs des dynamiques de pouvoir chez les Algonquiens. Parce que les festins « à tout manger » étaient de l'ordre des cérémonies ayant pour but de parvenir à une bonne chasse, les femmes en étaient pour la plupart du temps exclues, puisque la chasse ne faisait pas partie de leur sphère d'influence. Par contre, n'étaient-ce pas elles qui étaient responsables de préparer lesdits festins ? De plus, elles devaient traiter les dépouilles animales selon une prescription rituelle stricte.

²³ RJ : VII, p. 162 (Paul Le Jeune, 1635).

²⁴ RJ : VI, p. 278 (Paul Le Jeune, 1634).

Ce même rite évoquait les rapports de pouvoir puisqu'on divisait le repas pour en distribuer les meilleurs morceaux aux grands hommes du pays, bien que tous avaient sa part. Toutefois, les meilleures pièces de viande étaient réservées aux Capitaines.

Dans tous les festins, comme aussi dans leurs repas ordinaires, on donne à vn chacun sa part, d'où vient qu'il n'y en a que deux ou trois qui ayent les meilleurs morceaux, car ils ne les diuisent point : ils donneront par exemple la langue d'vn Orignac ; & toutes ses appartenances à vne seule personne, la queue & la teste d'vn Castor à vn autre ; voila les meilleures pieces, qu'ils appellent *Mascanou*, la part du Capitaine²⁵.

Cependant, le missionnaire établit que lorsque le festin n'était pas un « à tout manger », les hommes pouvaient rapporter les restes pour les partager avec leur famille, où les femmes les attendaient de pied ferme. En effet, Le Jeune témoigne que les femmes « Montagnaises » blâmeront celui qui est mauvais chasseur et qui ne nourrira pas convenablement sa famille :

Certain iour nos chasseurs estans tous dehors, il se tint vn conseil des femmes dans nostre cabane : or comme elles ne croyoient pas que ie les peusse entendre, elles parloient tout haut, & tout librement, déchirant en pieces ce pauvre Apostat, l'occasion estoit que le iour precedent il n'auoit rien rapporté à sa femme d'vn festin où il auoit esté inuité, & qui n'estoit pas à tout manger, ô le gourmand, disoient elles, qui ne donne point à manger à sa femme! encore s'il pouuoit tuer quelque chose, il n'a point d'esprit, il mange tout comme vn chien il y eut vne grande rumeur entre les femmes sur ce sujet : car comme elles ne vont point ordinairement aux festins, elles seroient bien affligées, si leurs marys perdoient la bonne coustume qu'ils ont de rapporter leurs restes à leurs familles [...] ²⁶.

Selon Le Jeune, toujours, les femmes algonquiennes dépendaient de la capacité de leurs maris à chasser et de leur volonté de partager. Le religieux rapporte que lors de grandes famines, ceux qui ne savaient pas chasser le gros gibier, soit les femmes et les enfants, mouraient de faim :

Quand ils viennent iusques-là, ils ioënt pour ainsi dire à sauue qui peut, ils iettent leurs écorces, & leur bagage, ils abandonnent les vns les autres, & perdans le soin du public, c'est à qui trouuera de quoy viure pour soy ; alors les enfans, les femmes, en vn-mot ceux qui ne sçauoient chasser meurent de froid & de faim, s'ils en fussent venus à ceste extremité ie serois mort des premiers²⁷.

Soulignons toutefois que les femmes s'occupaient de la chasse au collet et de la pêche. Nous constatons donc une sorte « d'aveuglement » de la part de Le Jeune, puisque dans sa culture les femmes ne chassent pas, alors il ne considère pas la « petite » chasse comme un savoir

²⁵ RJ : VI, p. 278-280 (Paul Le Jeune 1634).

²⁶ RJ : VII, p. 174 (Paul Le Jeune, 1635).

²⁷ *Ibid.* RJ : VII, p. 48-50 (Paul Le Jeune, 1635).

féminin... Or, pour le missionnaire, la chasse et les festins cérémoniels algonquiens étaient du domaine des hommes, alors que la sphère familiale, le foyer — là où se préparait la nourriture — étaient du ressort des femmes.

Les missionnaires avaient en outre constaté que les festins d'ours, animal particulièrement considéré, requéraient une cérémonie spécifique : « Quand quelqu'un d'eux a pris un Ours, il y a bien des cérémonies devant qu'il soit mangé »²⁸. Le Jeune remarque chez les Innus qu'on prenait soin d'éloigner les chiens qui ne devaient pas déguster le sang ou même les excréments de cet animal vénéré. L'anthropologue Jacques Leroux ajoute que l'ours était en effet considéré comme un ennemi à parts égales de l'homme²⁹ : ainsi, le festin honorifique se déroulait comme celui d'un prisonnier de guerre. Métaphoriquement, les hommes intégraient la force et la virilité de la bête comme ils l'auraient fait d'un prisonnier valeureux³⁰. De ce fait, les interdits et la symbolique masculine du festin de l'ours restent intimement liés à la représentation que se faisaient les Premières Nations de l'animal et du guerrier ennemi. En effet, ils décelaient chez lui des ressemblances avec l'être humain. « Or, c'est précisément cela qui était en jeu dans le festin donné en l'honneur de l'ours [...] »³¹.

Ainsi, les conclusions de l'anthropologue jettent la lumière sur les observations du jésuite au sujet de ce festin cérémoniel : des règles strictes excluaient de ce rite associé à la guerre les filles et certaines femmes. Cela ne signifiait pas nécessairement une hiérarchisation des sexes, mais illustrait plutôt le domaine d'efficacité de chacun, et peut-être certains tabous sociaux³². Il reste que, selon les missionnaires, il semble y avoir une grande distinction entre les mères et les femmes qui n'ont pas eu d'enfant. En effet, Le Jeune explique que les jeunes filles célibataires ou des femmes sans enfant devaient sortir de la cabane où allait avoir lieu le festin d'ours :

[...] l'Ours a[p]porté toutes les filles nubiles, & les ieunes femmes mariées qui n'ont point encore eu d'enfans, tant celles de la Cabane où l'Ours doit estre mangé, que des

²⁸ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... » : 59.

²⁹ Selon les commentaires de F. Laugrand, et cité par Denys Delâge, il faut distinguer le type de relation entre l'homme et la bête selon les catégories animales : les prédateurs pour les humains (l'ours et le chien) forment une catégorie à part des animaux de proie (les insectes, oiseaux, etc.) Denys Delâge, « Des poils pubiens aux perles, de la chair au corps : essai sur la Grande Paix de Montréal de 1701 » dans Gilles Havard (dir), Frédéric Laugrand, *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*, (Québec : Septentrion, 2014), p. 55.

³⁰ Jacques Leroux, « Éthique et symbolique... » : 88-89.

³¹ *Ibid.* Jacques Leroux, « Éthique et symbolique... » : 88-89.

³² Emmanuel Désveaux, *Sous le signe de l'ours, Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, (Paris : Édition de la Maison Des Sciences de l'Homme, 1988), p. 283 ; Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 181 note 220.

autres voisines, s'en vont dehors, & ne rentrent point tant qu'il y reste aucun morceau de cet animal, dont elles ne goustent point : Il negeoit & faisoit vn temps fort fascheux, il estoit quasi nuit quand cet Ours fut apporté en nostre Cabane : tout à l'heure les femmes & les filles sortirent, & s'en allerent Cabaner ailleurs le mieux quelles peurent non sans patir beaucoup, car ils n'ont pas tousiours des écorces à leur commandement pour dresser leur maison, qu'ils couurent en tel cas de branches de Sapin³³.

Les hommes et les femmes âgés y seront toutefois conviés. Ici, l'âge influence une fois de plus les dynamiques de pouvoir. Lorsque la première chaudière était terminée, les femmes devaient néanmoins sortir et le festin « à tout manger » était réservé aux hommes.

Les sources jésuites nous indiquent donc que si le pouvoir curatif des femmes était reconnu, notamment chez les Iroquoiens, les festins sacrés algonquiens, intimement liés aux rituels de la chasse qui imposaient toute une règlementation pour ne pas offenser les esprits, relevaient de la sphère d'influence des chefs et des chasseurs. Nous constatons que les hommes et les femmes possédaient donc chacun leur sphère d'influence rituelle, selon une spécialisation et une efficacité qu'imposait la division sexuelle du travail. Ce qui fait qu'hommes et femmes pouvaient participer ensemble aux différentes cérémonies, mais sans nécessairement jouir du même statut. Les hommes chantaient lors de cérémonies de guérison, alors que les femmes traitaient les dépouilles animales selon une prescription rituelle stricte. C'est dans ce contexte d'interdépendance que les deux sexes se rencontrent. Les anciens, quant à eux, ont une place privilégiée en tant que Maître des cérémonies, étant donnée leur expérience surnaturelle développée avec le temps. Tout semble donc se résumer à une question d'expérience et d'efficacité dans un monde où la vie ne tenait parfois qu'à un fil.

³³ RJ : VI, p. 216-218 (Paul Le Jeune, 1634).

2.3 La chasse³⁴

L'analyse des *Relations des Jésuites* a montré que chez les Algonquiens, la chasse était initiatrice de rituels et de cérémonies. En effet, puisque ces peuples fondaient majoritairement leur organisation sociale et leur survie sur cette activité, les rituels tournaient alors autour des esprits totems et des sacrifices, dans une symbolique fondamentalement masculine³⁵. La chasse doit en conséquence se comprendre dans une relation sociale et transcendante entre les hommes et le monde animal puisque pour les Innus — comme pour l'ensemble des Premières Nations — une vie intérieure anime toutes choses³⁶. Denys Delâge écrit : « Une relation de don/contre-don caractérise donc le rapport du chasseur et de l'animal, bien que, certes, il s'agisse d'une relation inégale puisque seul le second se donne à manger »³⁷.

Dans le cadre d'un rite de passage que les jésuites remarquent principalement chez la gent masculine (parce qu'ils n'auraient pas été invités aux rites de passage féminins), chaque jeune homme devait trouver — au moyen d'un jeûne et d'une vision — son esprit tutélaire qui allait le protéger et lui porter chance au cours de sa vie de chasseur. Le jésuite Claude Dablon nous rapporte un exemple de rite de passage pour des garçons algonquiens de quatre ou cinq ans de la nation des Hotcângara, qui signifie peuple du poisson et que les Français nommèrent d'abord Puants, puis Winnebago :

[...] qu'on les eleue des l'âge du quatre ou cinq ans a se noircir le visage pour jeuner et reuer quelque faux Dieu Leur faisant a croire qu'ils seront heureux a la pêche, a la Chasse et a la guerre. Les femmes sont cause de ce desordre et plus que les hommes, car pour s'epargner la peine de faire Chaudiere [...] ou pour epargner leurs viures ou pour accostumer leurs enfans a ne manger que le soir ils les font ieuner comme des Chiens leur disant qu'ils reueront le manitou Esturgeon, ours, cerf ou autre de cette nature qui leur fera d'arder des Esturgeons ou tuer des ours, et sils ne sont pas en âge d'aller a la chasse n'y d'aller darder elles ne laissent pas de les faire ieuner leur faisant a croire que Les chasseurs et dardeurs reussiront si eux réuent³⁸.

³⁴ Soulignons que les exemples de pratiques spirituelles relatives à la chasse se sont retrouvés majoritairement dans les missions concernant les peuples algonquiens, sociétés évidemment qui composent leur mode de vie sur cette activité de subsistance.

³⁵ Bien que la chasse semble l'affaire des hommes, nous supposons que les femmes avaient un rôle dans l'éducation des jeunes chasseurs à devenir.

³⁶ Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelles-France, 1632-1642*, (Québec : Nuit Blanche éditeur, 1990), p. 32.

³⁷ Denys Delâge, « Des poils publiens aux perles, de la chair au corps : essai sur la Grande Paix de Montréal de 1701 » dans Gilles Havard (dir), Frédéric Laugrand, *Éros et tabou...*, p.55.

³⁸ RJ : LVII, p. 272 (Dablon 1672-1673).

Le père Rasles remarque le même phénomène chez les Outaouaks au XVIII^e siècle :

Quand un Sauvage veut se donner un Manitou, le premier animal qui se présente à son imagination durant le sommeil, est d'ordinaire celui sur lequel tombe son choix ; il tue une bête de cette espèce, il met sa peau, ou son plumage, si c'est un oiseau, dans le lieu, le plus honorable de sa cabane ; il prépare un festin en son honneur, pendant lequel il lui fait sa harangue dans les termes les plus respectueux ; après quoi, il est reconnu pour son Manitou³⁹.

En effet, l'anthropologie a démontré que le lien entre l'esprit animal et l'homme était signifié par l'ornement, qui indiquait aussi un rang symbolique et une performance surnaturelle. Cet ornement ou talisman pouvait prendre la forme d'un ours, d'un cerf, d'un orignal, d'un loup, d'un aigle, etc. Plus précisément, Todd Romero, étudiant des peuples algonquiens de la Nouvelle-Angleterre, fait observer que, tout comme les peaux d'animaux utilisées pour les vêtements, ce talisman marquait le début d'un statut supérieur ainsi que l'initiation à des associations surnaturelles⁴⁰. Le père Rasles en donne un exemple :

Outre ces Manitous communs, chacun a le sien particulier, qui est un ours, ou un castor, ou une outarde, ou quelque bête semblable. Ils portent la peau de cet animal à la guerre, à la chasse, et dans leurs voyages, se persuadant qu'elle les préservera de tout danger, et qu'elle les fera réussir dans leurs entreprises⁴¹.

Au sujet de cette relation entre les hommes et les animaux, les jésuites décrivent plusieurs interdits qui touchaient le traitement des restes animaliers chez les Algonquiens, mais aussi chez les Iroquoiens. Comme nous l'avons vu avec les déboires de Le Jeune, les missionnaires avaient remarqué qu'un respect scrupuleux s'imposait pour ne pas rompre la relation chasseur-proie. Ils comprirent ainsi que selon les Autochtones, la proie se laissait prendre par le chasseur, à condition que lui et les siens traitassent le corps et les restes de l'animal avec grand respect. Chez les Wendats, il existait aussi une relation particulière entre les hommes et les animaux. Jean de Brébeuf avait appris que pour cette nation, les animaux étaient dotés de raison :

Ils tiennent les poissons raisonnables, comme aussi les Cerfs, & Orignaux ; c'est ce qui fait qu'ils ne jettent aux Chiens ny les os de ceux cy quand ils sont à la chasse, ny les

³⁹ RJ : LXVII, p. 60 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

⁴⁰ Todd Romero, « "Ranging Foresters" and "Women-Like Men": Physical Accomplishment, Spiritual Power, and Indian Masculinity in Early-Seventeenth-Century New England », *University of Houston, Ethnohistory* 53:2 (2006): 288.

⁴¹ RJ : LXVII, p. 140 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

arêtes de ceux là tandis qu'ils peschent : autrement sur l'aduis que les autres en auroient, ils se cacheroient, & ne se laisseroient point prendre⁴².

Les missionnaires évoquent plusieurs prescriptions nécessaires au traitement des cadavres animaux destinés à la consommation qui devaient être honorées. Par exemple, il était interdit de répandre le sang du castor sur la terre si l'on souhaitait le chasser de nouveau :

[N]ostre Pierre ayant pris un Castor, vne Sauvage l'ayant écorché, nostre frere le prit & le laua : ceste femme voyant qu'il faisoit tomber à terre le sang de cét animal, s'écria, en vérité cét homme n'a point d'esprit, & se tournant vers Pierre, luy dit, tu ne prendras plus de Castors, on a respandu le sang du tien : c'est l'vne de leurs superstitions, qu'il ne faut point respandre à terre le sang pur du Castor, si on veut auoir bonne chasse, du moins Pierre nous le dit ainsi⁴³.

Les jésuites observent des cérémonies élaborées dans un cadre très strict, en fonction de la disposition des restes et des os. Brébeuf explique en outre que les Wendats utilisaient les parties de certains animaux ainsi que leur graisse afin de solliciter les esprits pour la prochaine expédition :

[...] J'oublois à dire icy, mais ie l'ay couché cy-dessus, qu'ils ont, vue Image ou espece de sacrifice, car ils iettent au feu de la gresse qu'ils recueilleuit sur la chaudiere où cuit la viande, faisants cette priere *Papeouekou, Papeouekou*, faictes nous trouuer à manger, faictes nous trouuer à manger : ie crois qu'ils adressent cette oraison à leur *Khichekouai*, & peut-estre encore les autres ; voicy vne superstition qui m'a bien ennuyé⁴⁴.

Pareillement, Paul Le Jeune note très tôt, dès sa première relation, qu'une grande tradition entoure la disposition des restes animale, sans quoi, les Innus n'auront plus de chance à la chasse : [...] autrement ils croient qu'ils n'en prendroient plus : ils bruslent ces os fort soigneusement, si les chiens les mangeoient, la chasse ne vaudroit plus rien. Le Pere [de la Noue] me dit qu'il s'estonnoit du desgat de viande qu'ils faisoient. Voila vn grand mal pour ce miserable peuple, quand il a dequoy, ce ne sont que festins ; & la pluspart du temps il meurt de faim le lendemain⁴⁵.

Puis une année plus tard, il revient sur le sujet qui manifestement le préoccupe :

Les Sauvages ne iettent point aux chiens les os des Castors, Porcs épics femelles, du moins certains os determinez ; bref ils p[r]ennent garde tres-soigneusement que les chiens ne mangent aucun os des oyseaux & des autres animaux qui se prennent au lacs,

⁴² RJ : X, p. 166 (Jean de Brébeuf, 1636).

⁴³ RJ : V, p. 178 (Paul Le Jeune, 1633).

⁴⁴ RJ : VI, p. 204 (Paul Le Jeune, 1633-1634).

⁴⁵ RJ : V, p. 166 (Paul Le Jeune, 1633).

autrement ils n'en prendront plus qu'avec des difficultez incomparables : encore y a-il là dedans mille observations, car il n'importe que les vertebres ou le croupion de ces animaux soient données aux chiens, pour le reste il faut le jeter au feu ; toutefois pour le Castor pris à la rets, c'est le meilleur de ietter ses os dans vn fleuve, c'est chose estrange qu'ils recueillent & ramassent ces os, & les conseruent avec tant de soin, que vous diriez que leur chasse seroit perduë s'ils auoient contreuenu à leurs superstitions : comme ie me mocquois d'eux, & que ie leurs disois que les Castors ne sçauoient pas ce que l'on faisoit de leurs os ; ils me respondirent, tu ne sçais pas prendre les Castors, & tu en veux parler ; devant que le castor soit mort tout à fait, me dirent-ils son âme vient faire un tour par la cabane de celui qui le tue, et remarque fort bien ce qu'on fait de ses os : que si on les donnait aux chiens, les autres castors en seraient avertis : c'est pourquoi il se rendraient difficiles à prendre, mais ils sont bien aises qu'on jette leurs os au feu ou dans le fleuve⁴⁶.

L'ouvrage *Sous le signe de l'ours, Mythes et temporalité chez les Ojibwas septentrionaux* d'Emmanuel Désveaux vient appuyer les remarques du jésuite. L'anthropologue explique ainsi cette relation entre l'homme et l'animal chez les Ojibwas septentrionaux :

[...] le moindre acte de chasse suppose une relation d'ordre surnaturel entre l'animal chassé, représentant en quelque sorte de l'espèce à laquelle il appartient, et le chasseur. Si certains chasseurs se montrent particulièrement chanceux avec certains gibiers, si par exemple il existe de grands chasseurs d'élans, ce n'est pas du tout le fait d'une chance exceptionnelle, cet avantage est dû à des dispositions particulières qui lient le chasseur et des entités animales abstraites. [...] Symétriquement, certains Indiens ne parviendront jamais à tuer telle ou telle espèce. Là encore l'explication réside dans ces relations duelles que chacun entretient avec potentiellement toutes les espèces animales⁴⁷.

Or, bien que ce fait ne soit pas explicitement spécifié par les jésuites, ces pratiques rituelles ne sauraient réussir sans la participation des femmes. Bien qu'elles aient eu parfois des rôles apparemment subalternes (aux yeux des Occidentaux), leur collaboration était à tout le moins indispensable à la bonne marche de la chasse et donc à la survie du groupe. Alors que les missionnaires voyaient bien que la chasse chez les Algonquiens était une affaire d'homme et que les cérémonies et les sacrifices qui en découlaient restaient fondamentalement masculins, tout comme celles relatives à la guerre, les femmes avaient malgré tout un rôle complémentaire. Ce rôle, les jésuites ne l'associaient pas systématiquement au surnaturel, du moins, pas explicitement, en constatant que c'était les femmes qui allaient chercher les carcasses d'animaux tués. Paraissant comme une tâche quotidienne et banale, ce geste semble pourtant un rituel sacré

⁴⁶ RJ : VI, p. 210-212 (Paul Le Jeune, 1634).

⁴⁷ Emmanuel Désveaux, *Sous le signe de l'ours...*, p.240.

puisque la disposition des carcasses devait se faire selon des règles prescrites⁴⁸. En effet, si les femmes ne traitaient pas convenablement les carcasses, elles risquaient d'affamer leur peuple. De plus, en allant chercher le gibier dans les bois, en le préparant et en cuisinant la viande et tannant les peaux, les femmes devaient alors respecter certaines traditions. C'est ainsi qu'elles garantissaient la réincarnation de l'animal. Dans le cas contraire, les hommes auraient traqué ces animaux avec grande difficulté, car les âmes des bêtes savaient si leurs corps avaient subi un mauvais traitement et pouvaient avertir les autres membres de l'espèce de ne pas se laisser tuer.

D'autres rites décrits par les missionnaires, qui concernaient spécifiquement les femmes, étaient entrepris pour assurer une pêche fructueuse. Selon Brébeuf notamment, les Wendats « mariaient à la Seine » — c'est-à-dire à un filet de pêche — deux jeunes vierges de six ou sept ans lors du printemps, temps de la ponte. Ainsi, une fois le filet comblé, on lui demandait l'abondance du poisson pour la saison⁴⁹.

Ils marient tous les ans leur rets ou Seine à deux petites filles, qui ne doiuent estre que de six à sept ans de peur qu'elles n'ayent déjà perdu leur virginité⁵⁰, qui est une qualité bien rare parmy eux. La ceremonie de ces épousailles se fait en vn bon festin, où la Seine est placée au milieu de ces deux vierges : c'est pour la rendre heureuse à prendre du poisson⁵¹.

Bref, sans sous-estimer l'importance des rites de la guérison et de la guerre, car « [l]a dimension surnaturelle intervient dans la plupart des activités (à la guerre, à la chasse, dans le traitement des malades...) »⁵², on peut constater grâce aux témoignages des jésuites que les mythes, les cérémonies, les festins, les sortilèges, et les sacrifices relatifs à la chasse et à la subsistance occupaient une place primordiale dans les pratiques rituelles des Autochtones et ce, tout particulièrement chez les peuples nomades et patrilinéaires algonquiens. Par conséquent, la symbolique masculine et le rôle rituel des hommes dominaient au sein des sociétés de ce type parce que c'étaient ainsi que les missionnaires les percevaient avec leurs « lunettes » patriarcales.

⁴⁸ Denys Delâge, *Le pays renversé...*, p. 83.

⁴⁹ Selon E. Tooker, cette cérémonie fut probablement introduite par leurs voisins algonquiens. Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 78.

⁵⁰ La virginité étant probablement une construction européenne, il est donc possible que ce passage soit une interprétation missionnaire.

⁵¹ RJ : X, p. 166 (Jean de Brébeuf, 1636).

⁵² Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn...*, p. 32.

Les religieux ne peuvent que traduire la réalité que selon leur perception euro-chrétienne. C'est pourquoi, selon eux quand règne la disette, l'hiver, les Autochtones nourriront « les dieux et les diables » en échange de leur clémence : « [...] or voyant qu'ils avoient ietté de l'anguille dans le feu i'en demanday la raison, tais-toy, me firent-ils, nous donnons à manger au diable⁵³ afin qu'il ne nous fasse point de mal »⁵⁴. C'est dans ce contexte mentalitaire que les missionnaires transforment la chasse, les animaux et le rapport à la nourriture, qui se faisait parfois si rare, en socle de la vie et des rituels autochtones — ce faisant, ils ravalent les Premières Nations au plus bas rang de l'échelle humaine.

2.4 Guerre, torture, et mise en adoption

Guerre, torture et sacrifice au Soleil

L'historiographie a démontré que la guerre chez les Iroquoiens et les Algonquiens s'est intensifiée au XVII^e siècle. Elle a aussi identifié les causes de ce changement : l'intensification des hostilités accompagnant l'offensive coloniale et la traite des fourrures, mais aussi le besoin pressant de remplacer par des captifs adoptés ou esclaves les nombreuses victimes des épidémies aussi bien que des conflits armés⁵⁵. Aux prises avec des maladies nouvelles apportées par les colonisateurs, les familles en deuil étaient de plus en plus nombreuses. En Amérique autochtone, les conflits s'inscrivaient au sein d'une idéologie culturelle de la guerre et de la justice. On partait à la guerre pour des raisons spécifiques⁵⁶. Notamment, si un groupe ne compensait par des présents le meurtre commis par l'un de ses membres sur un Autochtone d'une autre nation, une expédition punitive était légitime⁵⁷. Particulièrement concernés, les parents du défunt, dont les femmes en deuil, exigeaient la vengeance, mais aussi la prise de captifs susceptible d'être adoptés fin de remplacer la personne décédée⁵⁸. De la sorte la guerre chez les Iroquoiens — mais aussi chez des nations algonquiennes du Pays d'en Haut — répondait en partie à un mobile démographique : il fallait remplacer les morts et les femmes en deuil invitaient les jeunes guerriers à participer à des raids de capture. Dès le XVII^e siècle, les jésuites ont bien vu que les

⁵³ Terme que les Autochtones n'ont probablement pas utilisés.

⁵⁴ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... » : 59.

⁵⁵ Denys Delâge, « Des poils pubiens aux perles, de la chair au corps : essai sur la Grande Paix de Montréal de 1701 » dans Gilles Havard (dir), Frédéric Laugrand, *Éros et tabou...*, p. 47 ; Roland Viau, *Amerindia : essais d'ethnohistoire autochtone*, (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2015), p. 67.

⁵⁶ Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, (Montréal : Boréal, 1997), p. 23-40.

⁵⁷ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 29.

⁵⁸ *Ibid.* Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 29.

guerres répondaient à une logique de dédommagement pour des pertes humaines subies⁵⁹. Voici le témoignage de François Le Mercier sur un prisonnier iroquois amené dans le bourg d'Onnentsati, en Huronie :

Quand les prisonniers furent arriuez dans le pays, les Anciens, (ausquels les ieunes gens au retour de la guerre laissent la disposition de leur proye) firent vne autre assemblée, pour auiser entr'eux, du bourg, où chaque prisonnier en particulier seroit bruslé, & mis à mort, & des personnes qui en seroient gratifiées ; car c'est l'ordinaire que lors que quelque personne notable a perdu en la guerre quelqu'un de ses parens, on luy fasse present de quelque captif pris sur les ennemis pour essayer ses larmes, & appaiser vne partie de ses regrets⁶⁰.

Les chercheurs ont également souligné jusqu'à quel point la guerre était une occasion pour les hommes de manifester leur virilité. Très valorisée, la prouesse à la guerre était à la base du prestige personnel des hommes. Peintures de guerre et tatouages rendaient lisibles sur les corps des guerriers leur courage et leur audace⁶¹. Comme le souligne Brett Rushforth, le courage viril se mesurait aussi par le nombre d'esclaves capturés⁶². Bien sûr, le succès à la guerre dépendait non seulement de qualités physiques, mais aussi de la solidité des liens tissés avec des entités surnaturelles protectrices. Ne serait-ce que pour cette raison, la guerre générait une activité cérémonielle importante. Parmi ces cérémonies : des festins à tout manger (parfois anthropophages), des danses et des chants qui reconstituaient les combats, ou encore le rituel de marquage sur la peau du guerrier pour représenter chaque prisonnier capturé.

Le festin entourant la mise à mort de prisonniers met en marche comme aucun autre le théâtre de la masculinité et des valeurs attendues socialement et spécifiques à l'homme. C'était en premier lieu le supplicié qui avait l'opportunité de montrer son courage lors de ses derniers moments. Charles Lalemant explique comment un prisonnier des « Montagnais » devait se montrer stoïque lors de la torture, chantant et refusant de se plaindre, par crainte du déshonneur : « s'ils les peuuent emmener prisonniers iusques en leurs cabanes ils leur font endurer des

⁵⁹ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 32.

⁶⁰ RJ : XIII, p. 36-38 (Le Mercier, 1637).

⁶¹ Todd Romero, « 'Ranging Foresters' » : 288 ; Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p.531 à 548.

⁶² Brett Rushforth, *Bonds of alliance*, (North Carolina: University of North Carolina Press, 2012), p.4; Voir aussi sur le sujet Roland Viau, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, (Montréal : Boréal, 2000), p. 197.

cruautez non pareilles, les faisant mourir à petit feu : & chose etrange! Pendant tous ces tourmens, le patient chante tousiours, resputans à deshonneur s'ils crient & s'ils se plaignent »⁶³.

Cet enjeu était également important pour la nation qui soumettait ses captifs au supplice rituel, car, comme l'explique Denys Delâge au sujet des Wendats, « [s]i les Hurons ne parvenaient pas à le faire pleurer ni à lui faire demander grâce, ils tiraient de cet échec un présage défavorable pour les guerres futures »⁶⁴.

Le courage du prisonnier était aussi transmissible. Le Mercier précise en 1637 que si le prisonnier avait réussi à démontrer convenablement sa bravoure, son cœur allait être mangé par les jeunes guerriers dans le but d'absorber le courage de l'ennemi. Le reste du corps était aussi coupé en morceaux et consommé⁶⁵.

C'est pourquoy crainte, qu'il ne mourut autrement que par le cousteau ; vn luy coupa vn pied, l'autre vne main, & quasi en mesme temps le troisieme luy enleua la teste de dessus les espauls, qu'il ietta parmy la troupe à qui l'auroit pour la porter au Capitaine Ondessone, auquel elle auoit esté destinée pour en faire festin. Pour ce qui est du tronc, il demeura à Arontaen [un village huron], où on en fist festin le mesme iour [...]»⁶⁶.

Ainsi les représentations jésuites de la mise à mort des prisonniers chez les Iroquoiens et les Algonquiens du Pays d'en Haut, font clairement comprendre que le rituel ne relève pas d'une simple vengeance. Il génèrait aussi des fêtes majeures. Chez les Wendats toujours, Le Mercier souligne que l'ensemble de la population du bourg y assiste, hommes, femmes et enfants, laissant entendre en passant que d'autres cérémonies étaient à accès restreint. « Enuiron sur le midy il fit son *Astataion*, c'est à dire festin d'adieu, selon la coustume de ceux qui sont sur le point de mourir, on n'y inuita personne en particulier, chacun auoit la liberté de s'y trouuer, on y estoit les vns sur les autres »⁶⁷. Les jésuites constatent que la torture était le devoir de tous et qu'hommes et femmes y participaient, chez les Iroquoiens comme chez les Algonquiens. Dans la *Relation* de 1632, Paul Le Jeune décrit une telle cérémonie chez les Innus de Tadoussac et s'étonne d'y trouver des jeunes femmes :

Le remarquay la cruauté mesme des filles & des femmes, pendant que ces pauvres prisonniers dançoïët : car comme ils passoient deuant le feu, elles souffloient & pousoient

⁶³ RJ : IV, p. 198 (Charles Lalemant, 1627).

⁶⁴ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... » : 59.

⁶⁵ Il est intéressant de souligner que les jésuites remarquent que les femmes et les enfants échappaient généralement à la « chaudière », c'est-à-dire à la torture, à la mise à mort et à être mangé.

⁶⁶ RJ : XIII, p. 78 (Le Mercier, 1637).

⁶⁷ RJ : XIII, p. 54 (Le Mercier, 1637).

la flamme dessus eux pour les brusler. Quand ils les font mourir ils les attachent à vn poteau, puis les filles aussi bien que les hommes leur appliquent des tisons ardents & flambans aux parties les plus sensibles du corps, aux costez, aux cuisses à la poitrine, & en plusieurs autres endroits⁶⁸.

Cette participation de tous n'excluait pas une certaine hiérarchisation, du moins chez les Wendats. Le Mercier écrit depuis la Huronie que les anciens étaient littéralement mis sur un piédestal lors d'une telle cérémonie. Les jeunes, eux, restaient en bas :

Sur les 8. heures du soir on alluma onze feux tout le long de la cabane, esloignez les vns des autres enuiron d'une brasse. Incontinent le monde s'assembla, les vieillards se placèrent en haut, comme sur vne maniere d'echaffauts qui regnent de part & d'autre tout le long des cabanes ; les ieunes gens estoient en bas, mais tellement pressez qu'ils estoient quasi les vns sur les autres, de sorte qu'à peine y auoit-il passage le long des feux : tout retentissoit de cris d'allegresse ; chacun luy preparoit qui vn tison, qui vne escorce pour brusler le patient⁶⁹.

Le Mercier ne précise pas le sexe de ces « vieillards ». À plus forte raison si de vieilles femmes faisaient partie du groupe, on peut conclure encore une fois que l'âge jouait un important rôle structurant dans ces sociétés.

Les missionnaires signalent en outre que le soleil — esprit de la guerre — avait une importance symbolique primordiale lors du supplice, du moins chez les Iroquoiens. Ils observent que la torture cérémonielle commençait à la nuit tombante, mais pouvait continuer plusieurs jours. Il semble qu'il était indispensable que le prisonnier trépasse à l'extérieur et au lever du jour, car le soleil devenait le témoin privilégié de sa mort⁷⁰. Écrivant depuis le bourg wendat Onnentsati, Le Mercier présente les consignes d'un chef de guerre à ce sujet :

[Il] leur representa l'importance de ceste action, qui estoit regardée, disoit-il, du Soleil & du Dieu de la guerre : il ordonna que du commencement qu'on ne le [le prisonnier] bruslast qu'aux iambes, afin qu'il pust durer iusques au point du iour, au reste que pour ceste nuict on n'allast point folastrer dans les bois. [...] ils [les capitaines] ordonnerent qu'on cessast de le tourmenter, disans, qu'il estoit d'importance qu'il vist le iour [...] Dès que le iour commença à poindre ils allumerêt des feux hors du village pour y faire éclater à la veuë du Soleil l'excez de leur cruauté [...] ⁷¹.

⁶⁸ RJ : V, p. 28 à 30 (Paul Le Jeune, 1632).

⁶⁹ RJ : XIII, p. 60 (Le Mercier, 1637).

⁷⁰ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 55.

⁷¹ RJ : XIII, p. 60, 64, 76 (Le Mercier, 1637).

L'anthropologue Bruce Trigger complète ces informations. Cette cérémonie sacrée et dirigée par le chef de guerre exigeait que le village suive des prescriptions particulières, telles que de s'abstenir de relations sexuelles lors de cette nuit. La discipline et la retenue étaient également de mise chez les hommes et les femmes⁷². Dans l'optique de la subsistance, Roland Viau suggère que ce culte au Soleil était répandu chez tous les Iroquoiens, car il « favorisait la croissance des plantes cultigènes et assurait la bonne marche de l'univers moyennant le corps et le sang de dépendants — des captifs — mis à mort lors de sacrifices humains »⁷³. Toujours selon Viau, le terme iroquoien « *Agreskwe* » prenait racine dans le mot « *karekwas* » qui signifiait « Soleil » et était la personnification de cet esprit. Le Soleil était un être surnaturel exigeant. Afin de bénéficier de sa protection lors de guerres, mais également afin d'obtenir de bonnes récoltes, les humains devaient lui offrir un prisonnier afin qu'il s'abreuve de son sang⁷⁴.

Nous pouvons alors entrevoir une sorte de paradoxe entre la symbolique guerrière et masculine du culte au Soleil et la symbolique féminine de la fertilité au sein de la même dévotion⁷⁵. Cette allégorie genrée (homme/Soleil/guerre versus femme/Lune/fertilité) est notamment observée lors de la danse du Soleil, généralement appelée la danse de la Guerre chez les Iroquois de l'Oklahoma, et qui reste fondamentalement masculine ; alors que la fête des Mûres, fête de la fertilité de la terre, subsiste dans une danse exécutée par les femmes seulement, et qui voue un culte à la lune, astre de la féminité.

De ce fait, l'homme et la femme ont chacun un rôle spécifique et une symbolique qui leur sont propres, mais, nous notons que le binaire des représentations hommes/femmes n'est pas toujours rigide. L'un et l'autre traversent à l'occasion les frontières définies par la construction sociale du genre.

⁷² Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 55.

⁷³ Roland Viau, *Amerindia...*, p.66.

⁷⁴ *Ibid.* Roland Viau, *Amerindia...*, p.79.

⁷⁵ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 169 note 136.

Expéditions guerrières et adoption : le pouvoir décisionnel des femmes

Reste la question névralgique de la prise de décision lors de différentes étapes de la « guerre du deuil ». Les différentes issues de la captivité en Amérique du Nord-Est autochtone n'ont pas échappé aux missionnaires : certains captifs réussissaient à échapper à la mise à mort — mais pas toujours à la torture rituelle — en devenant esclaves ou s'intégrant à une nouvelle communauté grâce à l'adoption. Cette dernière solution faisait partie des raisons de monter une expédition guerrière — afin de faire des prisonniers destinés à l'adoption. Selon cette perspective, jusqu'à quel point les jésuites nous informent-ils sur le rôle des hommes et des femmes dans la prise de la décision de partir en guerre? Que disent les missionnaires sur le processus décisionnel réglant le sort des prisonniers ?

Dans les écrits des missionnaires, en effet, un certain flou entoure la participation des femmes endeuillées dans la prise de décisions de partir (ou non) en expédition, participation qui nécessitait des rites (favoriser la réussite de l'expédition en ayant recours aux rêves, à la magie, aux sacrifices...). On sait que chez les Iroquois, nations matrilineaires, l'avis des femmes endeuillées — les mères et les femmes d'âge mûr, il faut le préciser — avait un certain poids lorsqu'on décidait de monter ou non une expédition guerrière⁷⁶. Néanmoins, les *Relations des Jésuites* évoquent rarement ce rôle féminin. En effet, les missionnaires semblent s'abstenir de préciser le sexe des personnes qui prenaient ces décisions, se contentant d'utiliser des termes généraux : « parents », « anciens », « notables », etc. Voici Brébeuf décrivant les pratiques wendates en 1636 :

Or toutes ces ceremonies [entourant le supplice] ne se gardent pas tousiours ; car pour ceux qui sont morts en guerre, ils les mettent en terre, & les parens font des presens à leurs patrons, s'ils en auoient, ce qui est affez ordinaire dans le Pais, pour les encourager à faire vne leuée de soldats, & venger la mort du defunct⁷⁷.

Ce n'est qu'au XVIII^e siècle qu'un missionnaire révèle explicitement le pouvoir décisionnel des femmes iroquoises. Si dans *Mœurs des Sauvages* paru en 1724, Joseph François Lafitau ne décrit pas les pratiques des Kanien'kehá: ka de Kahnawake chez qui il était en mission, il relate les efforts déployés par les femmes endeuillées de diverses nations autochtones établies

⁷⁶ Roland Viau, *Femmes de personne...*, p. 80.

⁷⁷ RJ : X, p. 272 (Jean de Brébeuf, 1636).

plus au sud, dans la région de la Floride, du Brésil et des Caraïbes, afin d'obtenir de la part des chefs de guerre une expédition de vengeance ou de capture :

En certain temps les femmes de la Floride viennent toutes ensemble devant le Chef , & se mettant en sa présence en posture de suppliantes, elles pleurent les morts de leur Nation, chacune lui représentant les pertes qu'elle a souffertes dans sa famille , & elles lui demandent toute de donner quelque soulagement à leur douleur , en tirant vengeance des ennemis les qui l'ont causée, Parmi les Caraïbes & les Bresiliens, ce font aussi les femmes , qui sont chargées du soin de solliciter les guerriers de vanger les injures faites à leur Nation par leurs ennemis communs. C'est pendant leurs festins que les femmes pleurent parmi les eux, exagérant ce qu'elles ont souffert, s'efforçant par leurs plaintes & par leurs paroles d'échauffer le courage de leur jeunesse, afin de l'amener à marcher hardiment au combat, à y donner des preuves de leur valeur & de leur amour pour ceux de leur Nation dont ils vengent la mort⁷⁸.

Quant à la décision d'épargner ou non la vie d'un prisonnier ou d'une prisonnière, les jésuites témoignent d'un certain pouvoir décisionnel féminin. Pourtant, fidèle à ses habitudes, Le Mercier (Huronie, 1637) ne précise pas le sexe des Anciens et notables qui décident du sort des captifs :

Quand les prisonniers furent arriuez dans le pays, les Anciens, (ausquels les ieunes gens au retour de la guerre laissent la disposition de leur proye) firent vne autre assemblée, pour auiser entr'eux, du bourg, où chaque prisonnier en particulier seroit bruslé, & mis à mort, & des personnes qui enseroient gratifiées ; car c'est l'ordinaire que lors que quelque personne notable a perdu en guerre quelqu'un de ses parens, on luy fasse present de quelque captif pris sur les ennemis pour essuyer ses larmes, & appaiser vne partie de ses regrets⁷⁹.

Mais les témoignages de certains de ses confrères accordent un rôle particulier aux femmes en la matière, observation qui est d'ailleurs confirmée par des études s'appuyant sur d'autres sources, comme le travail de Viau sur les Iroquoises. L'anthropologue conclut, notamment à partir de l'exemple de Pierre-Esprit Radisson, plusieurs fois sauvé grâce à l'intercession de sa mère adoptive, que « la femme affligée par la perte d'un être cher intercédait auprès du conseil de village en vue d'obtenir un prisonnier de guerre en compensation et

⁷⁸ Joseph François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, Chez Saugrain l'Ainé et Estienne Hoeschereau, 1724, Vol 3, p. 149.

⁷⁹ RJ : XIII, p. 36-38 (Le Mercier, 1637).

disposait de cette personne à sa convenance [...] »⁸⁰. Le jésuite De Quen offre un témoignage éloquent — et touchant — en ce sens :

[...] une pauvre fille captiue de la Nation de Chat, qui fut cruellement massacrée par le commandement de sa Maistresse, à laquelle elle ne plaisoit pas, à cause qu'elle estoit de temps en temps opiniastre. Ce fut le vingt-septième de Decembre, que sa Maistresse se mit en l'esprit de s'en defaire ; c'est pourquoy sans beaucoup deliberer, elle donna commission à vn ieune homme de la tuër [...]»⁸¹.

On peut en conclure qu'au moins certaines Iroquoises possédaient un pouvoir de vie et de mort sur les captifs. Le Père Poncet l'apprit à ses dépens quand il se fait faire prisonnier par « Six Hurons Iroquizez, & quatre Annichronnon⁸² », qui l'emmenèrent dans un village des Kanien'kehá: ka : « Je fus donné » raconte-t-il « à vne bonne vieille femme, en la place d'un sien frere, pris ou tué par ceux de nostre party. Je n'auois pas pour cela la vie sauue : car cette femme me pouuoit faire mourir par tous les tourmens que la vengeance auroit pû suggerer à son esprit : mais elle eut compassion de moy »⁸³.

Poncet fit l'objet d'une cérémonie de résurrection ou d'adoption. Ce rite découlait de la guerre, domaine des hommes, mais il avait quelque chose de fondamentalement féminin. Poncet décrit la cérémonie nocturne — comme le précise R. Viau, la lune était l'astre des femmes⁸⁴ — qui le fait renaître socialement en héritant de l'identité d'une personne décédée. Participent à la cérémonie les femmes endeuillées et une mère de clan. Poncet poursuit son récit :

Si tost que ie fus entré en sa cabane, elle [la mère de clan] se mit à chanter vne chanson des morts : que deux de ses filles poursuiuirent avec elle. L'estois aupres du feu, pendant ces chants lugubres : on me fit asseoir sur vne espece de table vn peu éleuée : & alors ie connu, que l'estois donné pour vn mort, dont ces femmes renouvelloient le dernier deuil, faisant resusciter le trespasé en ma personne, suiuant leur coustume⁸⁵.

Ici le jésuite vit lui-même un rite d'une importance fondamentale sans pour autant faire le parallèle entre cette résurrection « païenne » et la résurrection du Christ. Pour leur part, les

⁸⁰ Roland Viau, *Femmes de personne...*, p.79-80, citation p. 79.

⁸¹ RJ : XLII, p. 136 (De Quen, 1655-1656).

⁸² RJ : XL, p. 120 (Poncet, 1653).

⁸³ *Ibid.* RJ : XL, p. 136-138 (Poncet, 1653).

⁸⁴ Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, (Montréal : Boréal, 1997), p.138-139, 145 cité par Denys Delâge dans « Des poils pubiens aux perles, de la chair au corps : essai sur la Grande Paix de Montréal de 1701 » dans Gilles Havard (dir), Frédéric Laugrand, *Éros et tabou...*, p.48.

⁸⁵ RJ : XL, p. 136-138 (Poncet, 1653).

chercheurs ont fait ressortir le paradoxe de la participation des deux sexes à ce processus rituel. Les rôles y sont partagés. Ce sont ces hommes qui livrent les captifs, engendrant la vie à leur façon, rôle évidemment davantage associé aux femmes. Ces dernières sont responsables, seules, du rite de l'adoption, en vertu sans doute de leur fonction de génitrices des guerriers défunts⁸⁶. On voit que la guerre devenait une institution initiatrice de la vie aussi bien que de la mort, une matrice à enfanter, selon le principe de filiation. Par leur expédition de capture qui allait mener à la résurrection de l'un des leurs, les guerriers assumaient pour un instant un rôle habituellement féminin, celui de créer la vie⁸⁷.

Rappelons pour terminer cette section que, si la frontière entre les sphères femme/vie/maison et homme/mort/guerre semble poreuse ici et que des allers-retours et des transgressions sont parfois permis, le pouvoir des femmes d'engendrer la vie véhiculait aussi les tabous, chez les Wendats ainsi qu'ailleurs dans le Pays d'en Haut. Mais pas uniquement. François Du Peron fait état de l'ambivalence des Wendats envers les femmes enceintes, qu'il a rencontrées lors de sa mission de l'Immaculée Conception de Notre-Dame, en pays « huron » :

Les femmes grosses parmi eux causent, disent-ils, plusieurs malheurs ; car elles sont cause que le mari ne prend rien à la chasse. Si quelqu'une d'elles entre en une cabane ou il y aye quelque malade, le malade empire ; si elle regarde la bête qu'on poursuit, ou ne la sçauroit plus prendre ; si l'on mange avec elle, ceux qui y mangent tombent malades. Une femme grosse, par sa présence et application de quelque racine, tire la flèche du corps d'un homme : toutefois ils se réjouissent davantage en la naissance d'une fille que d'un fils, à cause de la multiplication du pays. Les femmes sont icy maîtresses et servantes⁸⁸.

Ainsi Du Perron est capable de voir l'ambiguïté du statut des femmes wendat à la fois « maîtresses et servantes » ; il est en mesure de comprendre que la grossesse être un pouvoir avec lequel les hommes doivent composer, car il est tout à la fois porteur de vie et de destruction.

⁸⁶ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... » : 59.

⁸⁷ Emmanuel Désveaux souligne que les hommes sont souvent associés à la mort : « Le placenta ou le double mort du nouveau-né », *JSA*, Vol. 84, n° 1, 1998, p. 211-217, cité dans Gilles Havard, *Empire et métissages...*, p. 163. Selon Delâge, les Iroquois pratiquent l'adoption de manière plus radicale en raison « de la nature matrilineaire de leur société ». Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... » : 59.

⁸⁸ RJ : XV, p. 180-182 (François Du Peron, 1638-1639).

Le Calumet

L'usage répandu du calumet parmi les nations algonquiennes et iroquoiennes de la région des Grands Lacs renvoie à une culture de la guerre et de la paix qui était globalement partagée⁸⁹. Lorsque le jésuite Jacques Marquette et son compagnon de voyage Louis Joliet visitèrent pour la première fois les Illinois, nation parmi les plus redoutées du Pays d'en Haut⁹⁰, ils ont été les témoins d'une cérémonie diplomatique qui était étroitement liée aux rituels de guerre de ce peuple. Cette cérémonie faisait partie du culte du soleil⁹¹ :

A La Porte de la Cabane où nous deuions estre receus, estoit un Vielliard qui nous attendoit dans une posture assez surprenante qui est la Ceremonie qu'ils gardent quand ils recoivent des Estrangers. Cet homme estoit debout et tout nud, tenant ses mains estendus et levées vers le Soleil, comme s'il eut voulu se deffendre de ses rayons, lesquels neamoinss passaient sur son visage entre ses doigts ; quand nous fusmes proches de luy il nous fit ce Compliment ; Que le Soleil est beau, François, quand tu nous viens visiter, tout nostre bourg, t'attend, et tu entreras en paix dans toute nos Cabanes⁹².

L'ancien mis en scène par le missionnaire n'est sûrement pas n'importe qui. Les Illinois comme bien d'autres nations réservaient à certains hommes d'âge mûr la fonction de chef spirituel en raison de leurs nombreuses expériences de communication avec les entités supérieures de la chasse et de la guerre. Dans ce panthéon, le Soleil était une déité centrale⁹³. Or, à l'époque des missionnaires, la pratique du calumet était en train de s'introduire dans les rituels qui visent à honorer le Soleil. Brett Rushforth décrit la signification rituelle du calumet, dans un univers de croyances où les esprits puissants évoluent souvent entre ciel et terre : « The smoke [du calumet], too, linked the sky world with land, drawing upon the power of the sun, which had grown the tobacco, by ingesting and then offering back the smoke from the plant »⁹⁴.

⁸⁹ RJ : LIX, p. 156 dans Gilles Havard, *Empire et métissages...*, p. 161.

⁹⁰ Gilles Havard, *Empire et métissages...*, p. 160 ; Tracy Neal Leavelle, *The Catholic Calumet: Colonial Conversions in French and Indian North America*, (Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2012), p.7.

⁹¹ Tracy Neal Leavelle, *The Catholic Calumet ...*, p. 2.

⁹² Marquette, Jacques (1637-1675). Récit des voyages et des découvertes du R. P. Jacques Marquette de la Compagnie de Jésus, en l'année 1673 et aux suivantes. La continuation de ses voyages/par le R. P. Claude Alloüez. et le Journal autographe du P. Marquette en 1674 et 1675, p. 38-39

⁹³ Tracy Neal Leavelle, *The Catholic Calumet ...*, p.6.

⁹⁴ Rushforth, *Bonds of alliance ...*, p.31. Les Wendats du XVIIe siècle réservaient aux seuls hommes la culture du tabac, alors que les femmes s'occupaient de toutes les autres tâches agricoles, signe que la fumée avait des associations masculines et peut-être déjà spirituelles dans cette culture : Denys Delâge, *Le pays renversé...*, p. 62.

Selon les études, l'usage du calumet⁹⁵ prenait son origine dans la vallée du Mississippi et les Prairies situées à l'ouest du lac Michigan, chez les Panis (Pawnees). À ce propos, François Xavier de Charlevoix, écrivait dans son *Journal* en 1744 « les sauvages croient qu'il s'est depuis communiqué de village en village jusques chez les Outaouïas »⁹⁶. Comme le note Gilles Havard, dans les années 1660, le calumet restera encore une pratique marginale dans le Pays d'en Haut. Elle est connue chez les Illinois, les Arkansas et les Sioux. C'est dans les années 1670 que l'objet est adopté par les peuples de la baie Verte (Winnebagos, Miamis, Poutéouatamis, etc.), par les Outaouais et Ojibwas. Les Iroquois également ne semblent pas avoir possédé de calumet avant les années 1660. Havard souligne aussi que ces peuples devaient utiliser ce rituel étranger de façon épisodique, surtout lors des rencontres diplomatiques avec les tribus des Pays d'en Haut. Ce n'est que dans les années 1660 et 1670 que la coutume prend véritablement racine dans la région. Il n'est donc pas étonnant de voir Marquette commenter assez longuement cette pratique, alors que ses prédécesseurs n'en parlent guère. Ainsi lors de son arrivée, avec Louis Joliet, chez les Illinois, au lendemain de la Saint-Jean-Baptiste 1673. Il raconte qu'on leur envoya : « quatre vieillards, pour nous venir parler, dontz deux portoient des pipes a prendre du tabac, bien ornées et Empanachées de divers plumages, ils marchoient a petit pas, et éleuant leurs pipes vers le soleil, ils sembloient luy presenter a fumer, sans neanmoins dire aucun mot ». Peu de temps après, c'est au tour des visiteurs de fumer, ou du moins de faire semblant : « Apres que Nous eusmes pris place, on nous fit la ciuilité ordinaire du pays, qui est de nous presenter le Calumet, il ne faut pas le refuser, si on ne veut passer pour Enemy ou du moins pour inciuil, pourueu qu'on fasse semblant de fumer c'est assez »⁹⁷. Au cours de son séjour, Marquette apprend peu à peu les multiples usages du calumet chez les Illinois :

[...] il n'est rien parmi eux ny de plus mystérieux n'y de plus recommandable, on ne rend pas tant d'honneur aux Couronnes et aux Sceptres des Roÿs qu'ils luy en rendent ; il semble estre le dieu de la paix et de la guerre, l'Arbitre de la vie et de la mort [...] ils en font estat particulièrement, parcequ'ils le regardent comme le Calumet du Soleil ; et de fait, ils le luy presentent pour fumer quand ils veulent obtenir du calme, ou de la pluye, ou du beau temps. Ils font scrupule de se baigner au commencement de l'Esté, ou de manger des fruicts nouveaux qu'après l'auoir dansé.

⁹⁵ Le terme de calumet serait une corruption normande du terme « chalumeau » qui signifierait « flûte ». Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p.522.

⁹⁶ Gilles Havard, *Empire et métissages...*, p. 173.

⁹⁷ Marquette, Jacques (1637-1675). *Récit des voyages et des découvertes du R. P. Jacques Marquette ...*, p. 36, 39-40. Sur le refus du calumet : Jean-Marie Therrien, *Parole et Pouvoir, Figure du Chef Amérindien en Nouvelle France*. (France : Position anthropologique, L'Hexagone, 1986), p. 144-145.

Enfin, Marquette laisse entendre que les Illinois utilisent deux calumets — ou peut-être deux sortes de calumets :

Il y a un Calumet pour la paix et un pour la guerre, qui ne sont distingué que par la Couleur des plumages dontz ils sont ornés. Le Rouge est marque de guerre, ils s'en seruent encor pour terminer leur differents[sic], pour affermir leurs alliances et pour parler aux Estrangers⁹⁸.

Le calumet semble faire partie d'un univers masculin chez les Illinois, du moins dans les années 1670 lorsque Marquette décrit leurs coutumes : cette pratique rituelle paraît intimement liée au culte du Soleil, à la diplomatie et à la guerre, donc à des activités masculines. Ici, il convient sans doute de distinguer entre l'usage rituel du calumet et l'habitude de fumer qui semble avoir été assez largement partagée par les identités sexuées de tout âge. Au XVIII^e siècle, le jésuite Sébastien Rasles s'étonne par exemple que chez les Abénaquis, « [...] hommes, femmes, filles, tous fument presque continuellement »⁹⁹. Si, à partir d'autres sources, Rushforth conclut que des femmes du Pays d'en Haut fabriquaient des calumets, Havard note qu'en contexte rituel, certaines cultures allaient jusqu'à interdire aux femmes de s'approcher de la pipe sacrée¹⁰⁰.

Chez les Illinois, la vénération du calumet s'institutionnalisait dans son incorporation dans une danse particulière¹⁰¹. Marquette attribue à la danse les mêmes fonctions qu'à l'acte rituel de fumer : cimenter la paix, se préparer à la guerre ou rendre hommage à une nation alliée ou à des personnes importantes¹⁰². Il écrit à ce sujet :

La danse du Calumet, qui est fort célèbre parmy ces peuples, ne se fait que pour des sujets considerables ; quelquefois c'est pour affermir la paix, ou se réunir pour quelque grande guerre ; C'est d'autres fois pour une réjouissance publique, tantost on en fait honneur a une Nation qu'on invite d'y assister, tantost ils s'en seruent a la réception de quelque personne considerable, comme s'ils vouloient luy donner le diuertissement du Bal ou de la Comedie [...].

Marquette poursuit : « [C]hacun en arrivant doit salüer le Manitou, ce qu'il fait en petunant et jettant de sa bouche la fumée sur luy, comme s'il luy presentoit de l'encens [...]

⁹⁸ Marquette, Jacques (1637-1675). *Récit des voyages et des découvertes du R. P. Jacques Marquette ...*, p. 53-56.

⁹⁹ RJ : LXVII, p. 140 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

¹⁰⁰ B. Rushforth, *Bonds of alliance ...*, p.32; Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p.522.

¹⁰¹ J. M. Therrien, *Parole et Pouvoir...*, p. 144-145.

¹⁰² *Ibid.* J. M. Therrien, *Parole et Pouvoir...*, p. 144-145.

tantost il le presente au Soleil, comme s'il le vouloit faire fumer ». La fumée s'envolait dans les cieux afin de faire pétuner les entités vénérées. Le missionnaire décrit alors la danse comme étant organisée en plusieurs scènes où chaque identité sexuée avait son rôle à jouer. La première scène consistait à saluer le Soleil en s'inclinant devant lui. La fumée du calumet sert en quelque sorte de transmetteur. À cette étape de la cérémonie, les femmes dansent et chantent, avec les hommes. Par contre, la seconde partie de la danse est décrite par le missionnaire comme un combat rituel, où seuls les hommes se trouvaient en scène. La danse semble en effet symboliser l'homme et ses exploits militaires :

La seconde [partie] consiste en un Combat qui se fait au son d'une espece de tambour, qui succede aux chansons, ou mesme qui s'y joignant, s'accordent fort bien ensemble ; le Danseur sait signe a quelque guerrier de venir prendre les armes qui sont sur la natte, et l'inuite a se battre au son des tambours ; celui-cy s'approche, prend l'arc et la flèche, avec la hache d'armes, et commence le duel contre l'autre, qui n'a point d'autre défense que le Calumet [...], car l'un attaque, l'autre se deffend ; l'un porte des coups, l'autre les pare ; l'un fuit, l'autre le poursuit, et puis celui qui fuyoit tourne visage et sait fuir son ennemy.

Finalement, la troisième scène que décrit Marquette consistait en un grand discours qui servait à consolider le pouvoir de celui qui tenait le calumet, probablement le chef de guerre, car le missionnaire ajoute que le chef devait avoir prouvé au cours de sa vie toute sa valeur au combat par des exploits remarquables, ainsi que sa capacité à garder la paix :

[...], car le Combat estant fini sans sang répandu, il raconte les batailles où il s'est trouué les victoires qu'il a remportées ; il nomme les Nations, les lieux et les Captifs qu'il a faits ; et pour recompense celui qui preside a la Danse luy fait présent d'une belle robe de Castor, ou de quelqu'autre chose et l'ayant receu il va presenter le Calumet à un autre, celui-cy à un troisième, et ainsi de tous les autres, jusques à ce que tous ayant fait leur devoir, le Président fait present du Calumet mesme à la Nation qui a esté invitée à cette Ceremonie, pour marque de la paix eternelle qui sera entre les deux peuples¹⁰³.

Voilà donc Marquette qui s'avère un observateur attentif de la signification cérémonielle de l'usage du calumet chez les Illinois. S'ajoutant aux observations jésuites que nous avons présentées plus haut, son témoignage permet lui aussi de constater que la vie rituelle autochtone — puisque ce ne sont pas les seuls Illinois qui sont en cause, au contraire — se divise jusqu'à un certain point en deux sphères, celle des hommes et celle des femmes. Les missionnaires ont su distinguer qu'hommes et femmes avaient leur propre domaine de spécialisation, par exemple, les

¹⁰³ Marquette, Jacques (1637-1675). Récit des voyages et des découvertes du R. P. Jacques Marquette..., p. 56-61.

femmes — qui, selon ce que croient comprendre les jésuites incarnaient la vie — ont une place importante au sein des cérémonies d'adoption, alors que les hommes sont décrits comme possédant une relation particulière avec les esprits des animaux et avec le Soleil, entité associée notamment à la guerre. Les missionnaires ont su décrire l'usage exclusif du calumet par les hommes autochtones, ils ont su souligner le rôle prépondérant des hommes lors de sacrifices au Soleil (en tant que sacrificateur et sacrifié) et montrer comment les hommes devaient mettre en scène leur virilité et leurs exploits à la chasse et à la guerre. Quand ils notent l'apport des femmes, les jésuites décrivent le rôle qu'elles jouent dans des cérémonies relatives à la guerre, mais ce rôle peut paraître secondaire, aux yeux des Européens, car il se limite à chanter ou à danser. Par ailleurs, les missionnaires font aussi état de femmes en deuil qui, chez les Iroquoiens du moins, participent à la décision de monter une expédition militaire. On peut donc supposer que les femmes étaient dans ce cas les initiatrices de plusieurs cérémonies qui découlaient de la guerre. Nous retenons également, à partir de ces observations, la possibilité de voir s'échanger les rôles sexuels, même si les jésuites ne tirent pas des conclusions de ce genre de leurs descriptions des pratiques (comme le feront plus tard les anthropologues et les ethnohistoriens). C'est ainsi que les hommes, « fournisseurs » de captifs, investissent passagèrement le domaine de la génération qui normalement est celui des femmes.

Les jésuites sont peut-être davantage sensibles à l'âge plutôt qu'au genre des participants autochtones dans les cérémonies. S'ils ne précisent pas toujours le sexe des personnes qu'ils observent, utilisant plutôt des termes généraux comme « parents » ou « notables », ils négligent rarement de les insérer dans une catégorie d'âge en distinguant entre les « anciens », aux pouvoirs surnaturels importants, et les autres. Lorsque les jésuites prennent la peine de préciser le sexe de ces anciens, il s'agit bien souvent d'hommes âgés qui dirigent des cérémonies relatives à la guerre ou la résurrection d'un chef. Les femmes âgées, quant à elles, sont décrites comme les responsables de la cérémonie d'adoption et de la résurrection d'un membre trépassé de leur famille.

2.5 Funérailles et fêtes des Morts

Funérailles et deuils

Les Autochtones accordaient une importance capitale aux ancêtres disparus et observaient plusieurs rites afin d'honorer et vénérer leur mémoire¹⁰⁴. Des offrandes de nourriture étaient faites aux trépassés et à leurs proches endeuillés et une panoplie de rites étaient dédiés aux morts : des chants lugubres, des danses, des festins. Ces cérémonies attirent nécessairement l'attention des jésuites qui, de par leurs fonctions, sont pour ainsi dire des spécialistes des cérémonies funéraires. C'est pourquoi ils ne manquent pas de constater les rôles qui sont confiés aux femmes et aux hommes, voire, jusqu'à faire des distinctions de comportement, comme l'a d'ailleurs souligné l'ethnographe Elizabeth Tooker qui, sur la base des observations des missionnaires, met en scène des Wendates qui expriment librement leur douleur lorsqu'elles répètent selon l'usage les noms des défunts¹⁰⁵. Alors que les hommes devaient plutôt rester stoïques en pareille circonstance, comme en témoigne Paul Ragueneau en 1649 : « [Les hommes étaient] assis à terre, à la sauvage, & sans leuer les yeux, ny pousser mesme aucun soupir, comme des statuës de marbre, sans parole, sans regars, & sans mouuement. Car c'est là le dueil des Sauuages ; au moins des hommes & des guerriers : les larmes, les plainctes & les crys estant, disent-ils, pour les femmes »¹⁰⁶.

Ce contraste paraît moins accusé lorsqu'il est question des pratiques de deuil. Du moins peut-on le croire en lisant Jean de Brébeuf, qui décrit (en 1636) sur les Wendates qui viennent de perdre leur conjoint :

Les funerailles faites, le deuil ne cesse pas, la femme le continuë toute l'année pour le mary, & le mary pour la femme : mais le grand deuil proprement ne dure que dix iours : pendant ce temps ils demeurent couchez sur leurs nattes, & enuolopez dans leurs robes, la face contre terre, sans parler, ny respondre, que *C8ay*, à ceux qui les viennent visiter : ils ne se chauffent point mesmes en Hyuer, ils mangent froid, ils ne vont point aux festins, ne sortent que de nuit pour leurs necessitez : ils se font couper au derriere de la teste vne poignée de cheueux, & disent que ce n'est pas sans grande douleur principalement quand le mary pratique cette ceremonie à l'occasion de la mort de sa femme, ou la femme à l'occasion de la mort du mary. Voila pour ce qui est du grand deuil¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 34.

¹⁰⁵ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 119.

¹⁰⁶ RJ : XXXV, p. 116-118 (Ragueneau, 1649-1650).

¹⁰⁷ RJ : X, p. 272 (Jean de Brébeuf, 1636).

Les jésuites paraissent donc bien conscients de la façon dont les membres des deux sexes expriment leur douleur lors de la mort d'un proche. Passons maintenant à leurs observations sur les cérémonies funéraires.

La fête des Morts et les cérémonies pour ressusciter les morts

Selon les archéologues et les anthropologues, la fête des Morts était surtout célébrée par les Iroquoiens de l'Ouest (Wendats et Attawandarons)¹⁰⁸ et les Algonquiens de la partie supérieure des Grands Lacs, groupes qui l'auraient adopté (et adaptée) dans le cadre de leurs autres échanges avec les Wendats¹⁰⁹. Les nations iroquoises n'observaient pas cette fête, pratiquant plutôt une cérémonie des Condoléances servant à ressusciter les morts et à transmettre le nom des trépassés à leurs successeurs. Nous verrons que d'autres nations aussi pratiquaient de tels rites, mais de façon moins élaborée¹¹⁰. Parmi tous ces rituels funéraires, nous privilégierons la fête des Morts dans cette partie du chapitre — à l'instar des écrits des jésuites, d'ailleurs. Les missionnaires étaient en effet fascinés par ces cérémonies et n'ont pas omis de constater le rôle important que les femmes y jouaient. Il est donc possible d'étudier les descriptions des pratiques funéraires des Wendats et des Algonquiens dont la fréquence s'accélérait à mesure que les épidémies importées d'Europe ravageaient les populations autochtones¹¹¹.

« Relever » les morts

Les deux groupes prenaient soin de « ressusciter » leurs morts¹¹² en transmettant leur nom à une autre personne. L'analyse chronologique des témoignages jésuites nous permet de faire une remarque intéressante sur le plan de l'évolution des représentations : en effet, au début de leurs missions, les jésuites semblent comprendre que seuls les gens de considération sont

¹⁰⁸ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p. 184 note 257.

¹⁰⁹ Harold Hickerson, « The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes », *American Anthropologist*, n.s., 62 (1960) : 87.

¹¹⁰ Chez les Iroquois, la cérémonie des Condoléances visait uniquement à ressusciter les morts et à transmettre le nom des trépassés à leurs successeurs.

¹¹¹ Trigger, Bruce G. *Les enfants d'Aataentsic*, Montréal, Libre expression, 1991, p. 832 ; Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... » : 80 ; Alain Beaulieu, *Les Autochtones du Québec*, (Québec ; Musée de la civilisation et Édition Fides, 2000), chapitre 2.

¹¹² Du moins apparemment surtout des chefs, toutefois, Lafitau le contredit en affirmant que la transmission des noms des morts se fait selon le statut et les pouvoirs du/de la défunt-e et de la personne qui reçoit le nom.

« ressuscités » — ce qui cadre avec l'idéologie monarchique et ce que leur éducation classique leur enseignait de la déification par exemple des chefs de guerre romains. Ensuite, à mesure qu'ils comprennent mieux le rituel de transmission des noms, les missionnaires semblent saisir que tous et toutes pouvaient être « ressuscité-es ». Ainsi un des premiers observateurs du rituel, Jean de Brébeuf, laisse entendre en 1636 que les chefs wendats étaient les principaux « bénéficiaires » du rituel : « Ils [les Wendats] font ces Festins quelquefois purement par magnificence, & pour se faire renommer ; d'autrefois lors qu'ils prennent vn nouveau nom, principalement s'ils ressuscitent, comme ils disent, le nom de quelque Capitaine defunct, qui ait esté en confideration dans le Pais pour sa valeur & sa conduite au manient des affaires »¹¹³.

Or en 1644, Jérôme Lalemant laisse entendre que des femmes aussi bien que des hommes pouvaient se faire ressusciter de la sorte :

Vne mere ou vn parent qui ayme tendrement son fils ou sa fille ; ou quelqu'un de ses proches, le fait resusciter par vne affection de l'avoir auprès de soy : transportant l'amour qu'elle portoit au deffunt, à celui ou à celle qui se charge de son nom : cette ceremonie se fait en vn festin solemnel en presence de plusieurs conuiez, celui qui fait reuiure le trepassé ; fait un present à celui qui doit prendre sa place : il luy met parfois vn collier de Pourcelaine au col, s'il l'accepte il prend le nom du trepassé, & se met à dancier le beau premier pour marque de resiouïssance¹¹⁴.

La citation est remarquable pour sa façon de faire cohabiter des noms collectifs implicitement masculins (« le », « deffunt », « trépassé », « celui ») avec des expressions (« fils/fille », « celui/celle ») signifiant que les deux sexes étaient concernés. Notons que Lalemant précise que la cérémonie de transmission du nom d'un chef exigeait que deux femmes viennent donner le ton lorsqu'on entamait le chant des morts. Si elles ne le faisaient pas, « on s'attendait à ne voir que des têtes cassées sous ce nouveau chef »¹¹⁵.

Et enfin, à la fin de la période Lafitau qui s'appuie sur l'expérience jésuite de plusieurs décennies constate que, dans cette société matrilineaire, hommes et femmes pouvaient être ressuscités :

Dans chaque famille on conserve un certain nombre de noms des Ancêtres de cette famille, soit des hommes, soit des femmes : Ces noms leur sont particuliers, & connus pour être affectez à telle & à telle famille. Or c'est la coùstume dans chaque famille d'y

¹¹³ RJ : X, p. 180 (Jean de Brébeuf, 1636).

¹¹⁴ RJ : XXII, p. 286-288 (J. Lalemant, 1642).

¹¹⁵ RJ : XVII, p. 160 (J. Lalemant, 1639).

faire revivre, & de ressusciter en quelque manière ceux qui en sont issus, & qui l'ont illustrée. On relève en même temps les noms de ceux que l'on fait revivre & on les impose à ceux de leurs petits neveux qui sont destinés pour les représenter. Ceux-ci deviennent par-là plus ou moins considérables, selon que ceux, qui avoient porté ces noms, étoient plus ou moins considérables eux-mêmes par leurs qualités, par leurs vertus & par leurs actions¹¹⁶.

Pour sa part, Paul Le Jeune, en mission chez les « Algonquins » et « Montagnais » en 1639 témoigne d'une cérémonie qui viserait un cercle restreint de trépassés :

Je ne sçay si l'ay fait mention d'une coutume qu'ont les Sauvages, de resusciter ou faire reuiure leurs amis trespassez, notamment s'ils estoient hommes de consideration parmy eux. Ils font porter le nom du defunct à quelque autre ; & voila le mort ressuscité, & la tristesse des parens entierement passée. Remarquez que le nom se donne dans vne grande assemblée du festin, on adioûte vn present qui se fait de la part des parens ou des amis de celuy qu'on fait reuiure, & celuy qui accepte le nom, & le present, s'oblige d'auoir soin de la famille du defunct, si bien que les pupils le nomment leur pere¹¹⁷.

Ici le sexe de l'héritier du nom est précisé : homme, il se fait appeler « père ». En somme, les jésuites font preuve d'une certaine sensibilité envers le sexe des personnes dont le nom est transmis à un héritier (ou une héritière), mais ils se montrent tout aussi sinon plus sensibles à la variable « statut social ». Toutes ces observations sont très intéressantes si gardons en tête que les missionnaires critiquent les « Sauvages » pour leur style de vie (chasse, liberté, etc.) qui est, en France, réservé aux nobles, alors même qu'en métropole, la Couronne commence son « grand ménage » dans la transmission des titres de noblesse...

La fête des Morts

Dans les cultures iroquoiennes du sud-est, la fête des Morts, avait pour but de rassembler et déménager les restes des morts au moment du déplacement du village — environ tous les dix ans — quand les terres n'étaient plus cultivables. Les Wendats croyaient que les individus étaient dotés de deux âmes, l'une qui avait la possibilité de renaître et l'autre qui allait rester avec le corps jusqu'à la célébration de la fête des Morts¹¹⁸. Les jésuites ont été fascinés par cette

¹¹⁶ J. F. Lafitau, *Mœurs...*, Vol 1, p. 69.

¹¹⁷ RJ : XVI, p.200-202 (Paul Le Jeune, 1639).

¹¹⁸ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p.33.

cérémonie wendate, car elle pouvait faciliter l'inculcation du culte catholique des reliques. Ce qui servait la lutte contre les protestants qui récusaient particulièrement le soin indu apporté aux ossements des saints¹¹⁹.

Les missionnaires expliquent que les ossements des trépassés wendats étaient soignés et lavés avant d'être déposés dans la fosse commune.¹²⁰ On les habillait également avec des robes de peaux neuves. Que les corps soient intacts ou grouillants de vers, on prenait grand soin de veiller à ce que l'ancêtre soit propre et bien vêtue pratique. Jean de Brébeuf a laissé la description la plus détaillée de la façon de faire des Wendats¹²¹ :

[...] ils les enleuent des Cimetieres, les chargent sur leurs propres épaules, & les couurent des plus belles robes qu'ils ayent. Dans chaque Village ils choisissent vn beau iour, se transportent au Cimetiere, où chacun de ceux qu'ils appellent, *Aiheonde* [...] ils vous étallent sur la place toutes ces Carcasses [...] Les vnes sont toutes décharnées, & n'ont qu'vn parchemin sur les os ; les autres ne font que comme recuites & boucannées, sans monstrier quafi aucune apparence de pourriture ; & les autres sont encor toutes groüillantes de vers. [...] les vers fourmilloient de toutes parts, & le pus & l'ordure qui en sortoit rendoit vne puanteur presque intolerable ; cependant ils eurent bien le courage de le tirer de la robbe où il estoit enueloppé, le nettoyerent le mieux qu'ils peurent, le prirent à belles mains, & le mirent dans vne natte, & vne robbe toute neufue, & tout cela sans faire paroistre aucune horreur de cette pourriture¹²².

Les jésuites ont d'ailleurs trouvé remarquable et inspirante cette dévotion, cet amour pour la parenté, et cette humilité face à la répugnante besogne. Ne reculant point devant ces cadavres suintant de pus et fourmillant de vers, ces gens continuaient de prendre soin de leurs proches même après la mort. Brébeuf compare ces actions aux grandes œuvres de charité chrétienne que pouvaient accomplir les femmes dans les hôpitaux en Europe :

Ne voila pas vn bel exemple pour animer les Chrestiens, qui doiuent auoir des pensées bien plus releuées, aux actions de charité, & aux œuures de misericorde enuers le

¹¹⁹ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 424.

¹²⁰ Les cycles de vie ponctués par les rites de passage, tout comme les cycles de la mort. La mort était perçue chez les Premières Nations comme un processus continu et marqué par plusieurs jonctures transformatives. Puisque le cycle de la mort impliquait la décomposition du corps matériel et la libération des âmes, la séparation de la chair avec l'os était nécessaire dans un processus de purification. Soulignons toutefois que les moyens pour disposer des cadavres changeaient d'une culture à l'autre et pouvait dépendre aussi de différents facteurs tel que le sexe et l'âge de la personne décédée, ou encore la façon dont l'individu est mort. Raymond Fogelson, « BACKGROUND ON RELIGIOUS TRADITIONS — PRE-1500S » (2012), p. 6.

¹²¹ Erik Seeman, *The Huron-Wendat Feast of the Dead: Indian-European Encounters in Early North America*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011), p. 63–79 et 113.

¹²² RJ : X, p. 280–284 (Jean de Brébeuf, 1636).

prochain. Apres cela qui aura horreur de la puanteur d'un Hospital, & qui ne prendra vn singulier plaisir de se voir aux pieds d'un malade tout couuert de playes, dans la personne duquel il confidere le Fils de Dieu¹²³.

Les missionnaires précisent que c'étaient souvent des femmes iroquoiennes qui avaient soin des trépassés, puisqu'elles étaient particulièrement touchées par le deuil. Voici le témoignage au début des années 1650 de Francesco Giuseppe Bressani à ce sujet :

Ces dernières, les femmes pleuraient solennellement, surtout le matin, juste après le jour, pendant des semaines entières ; mais les veuves, outre cela, ne se parent plus, ne se lavent pas, ne se font pas d'onction, mais observent, avec des cheveux ébouriffés, un silence morne. Il y avait une certaine mère, qui gardait dans sa hutte pendant des années entières le corps de son fils mort, bien que très putride ; ils ne croient pas que l'âme, même séparée, se retire si soudainement du corps. Ils vont souvent, surtout les femmes ; pleurer sur les sépultures de leurs morts, qui sont en dehors des villages, généralement tous dans le même espace ouvert, mais chacun à l'air libre [...] ¹²⁴.

Bressani enchaîne en décrivant comment les Wendats placent les défunts dans des sépulcres d'écorce surélevés sur une plateforme où ils les laissent

jusqu'à une fête qu'ils appellent « la fête des morts », qu'ils font tous les 8 ou 10 ans. A ce moment-là, tous ceux d'un même village descendent ces cercueils, et raclent soigneusement la chair des os de leurs défunts ; et, les ayant enveloppés de peaux précieuses, ils invitent tout le pays à les enterrer solennellement tous ensemble, et pour toujours, dans une grande tranchée richement garnie, où ils enterrent aussi divers cadeaux, bouilloires, etc. dont les âmes ont besoin, même dans l'autre vie¹²⁵.

Autre caractéristique, lors de la fête des morts, un grand festin était organisé par le chef des affaires civiles, le Maître de la fête, et de nombreux présents étaient offerts aux morts, aux familles et aux amis ayant perdu l'un des leurs.

LA feste des Morts est la ceremonie la plus celebre qui soit parmy les Hurons ; ils luy donnent le nom de festin, d'autant que, comme ie diray tout maintenant, les corps estans tirez des Cimetieres, chaque Capitaine fait vn festin des ames dans son Village : le plus considerable & le plus magnifique est celuy du Maistre de la Feste, qui est pour cette raison appellé par excellence le Maistre du festin¹²⁶.

¹²³ RJ : X, p. 284 (Jean de Brébeuf, 1636).

¹²⁴ RJ : XXXIX, p. 30-31 (Bressani, 1652-1653) Traduction de l'italien à l'anglais par Thwaites.

¹²⁵ *Ibid.* RJ : XXXIX, p. 30-31 (Bressani, 1652-1653).

¹²⁶ RJ : X, p. 278 (Jean de Brébeuf, 1636).

Les jésuites discernent donc bien le rôle du Maître de la fête mais comprennent-ils que cette fête wendate est l'occasion pour le chef de redistribuer la richesse et d'accroître ainsi son influence, dans la logique du don et du contre-don ¹²⁷?

Les missionnaires décrivent aussi la fête des Morts telle qu'elle était pratiquée chez les Algonquiens. Dans un rare passage explicitement comparatif, Lalemant souligne que cette fête n'y est pas observée de la même façon qu'au pays des Wendats :

Sur la fin de l'Esté, ces Peuples tournerent toutes leurs pensées à celebrer leur feste des morts : c'est à dire, à recueillir les os de leurs parens defuncts, & pour honorer leur memoire, leur procurer vn sepulcre plus honorable, que celui qui depuis leur decez, les auoit renfermez. Cette solennité, parmy les Peuples Errans de deça, ayant des coustumes assez considerables, bien differentes de celles de nos Hurons, qu'on a peü voir dans les Relations precedentes ; peut estre fera-on bien ayse d'en apprendre encores quelques particularitez que ie pourray deduire en ce lieu ¹²⁸.

Lalemant remarque néanmoins des ressemblances entre les deux ensembles de pratiques. Les Algonquiens (plus précisément ici les Innus en 1642) offraient aussi des présents dans la logique de don et contre-don, dans le but de servir les âmes dans l'autre monde, ainsi que les vivants en peine, sous la direction du Chef de la cérémonie.

Les Nations assemblées, & diuisées chacune en leur seance, on met en veuë les Robes de Castor, les peaux de Loutre, de Caribou, de Chat sauuage & d'Orignac, les Haches les Chaudieres, la Pourcelaine, & tout ce qu'il y a de precieux en ce Pais. Chaque Chef de Nation fait son present à ceux qui sont à la Feste, donnant à chacun des presents les noms qui leur semblent les plus conuenables ¹²⁹.

Comme chez les Wendats, les jésuites reconnaissent aux femmes la tâche de s'occuper des morts : elles préparaient les corps avant l'enterrement ¹³⁰ et construisaient une salle magnifique, une sorte de loge où la cérémonie avait lieu et où une place spéciale leur était réservée. Lalemant précise même qu'on offrait un festin exclusif aux femmes, étant donné qu'elles étaient davantage touchées par l'affliction de la mort des leurs. Elles s'assoiaient alors en deux rangées opposées parmi les cercueils. Exceptionnellement, les capitaines leur servaient le festin ¹³¹ :

¹²⁷ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année sociologique*, seconde série, t. 1, (1923-1924) : 18-20.

¹²⁸ RJ : XXIII, p. 208 (J. Lalemant, 1642).

¹²⁹ *Ibid.* RJ : XXIII, p. 210 (J. Lalemant, 1642).

¹³⁰ Harold Hickerson, « The Feast of the Dead... » : 90.

¹³¹ *Ibid.* Harold Hickerson, « The Feast of the Dead... » : 90.

Après cela, les mesmes Femmes apporterent les os de leurs Morts dans cette Sale magnifique. Ces os sont renfermez dans des caisses d'écorce, couverts de robes neufues de Castor, enrichies de colliers & écharpes de Pourcelaine. Apres de chaque Mort, les femmes s'estans assises à terre, en deux rangs opposites on void entrer les Capitaines qui seruent de Maistres-d'Hostel, pour apporter les plats de seruice. Ce Festin n'est que pour les Femmes, à cause qu'elles témoignent estre plus auant dans le dueil¹³².

Selon sa grille de lecture de l'événement Lalemant constate ici un renversement des rôles, à la fois genrés et sociaux, une sorte de « monde à l'envers » puisque les chefs se mettent au service des femmes le temps d'un rituel alors que « normalement » dans la société innue, elles apparaissent aux yeux des jésuites comme des servantes, voire de véritables bêtes de somme. Cependant, dès le lendemain du festin, les femmes reprennent leur rôle habituel en distribuant maïs et présents et en chantant et pleurant les morts :

Le matin suiuant, ces Femmes firent vne distribution de bled, de souliers sauuages, & autres petits meubles qui font de leur ressort, & dependent de leur industrie. Leur chant tousiours plaintif & entrecoupé de soupirs, sembla depuis s'adresser aux Ames des defunds, qu'elles congedioient, comme il sembloit, avec vn grand regret, par l'agitation continuelle d'un rameau qu'elles tenoient en main, crainte que ces pauures Ames estans surprises de l'effroy de la guerres & de la terreur des armes, leur repos n'en fust troublé¹³³.

On pourrait conclure de leurs observations plutôt détaillées sur ces cérémonies relatives à la mort que les jésuites se montrent sensibles d'une part à la diversité des croyances autochtones et d'autre part, au rôle particulier qu'y jouaient les femmes, qu'il s'agisse d'Iroquoiennes ou d'Algonquiennes. Selon leur logique euro-patriarcale ils observent attentivement les hommes et notamment les chefs, qu'ils jugent premiers concernés lors des cérémonies de transmission des noms et, en tant que maîtres du festin, lors de la fête des Morts. Sans les commenter outre mesure, un observateur attentif tel Jérôme Lalemant révèle des pratiques où hommes et femmes semblent avoir droit au même traitement rituel (transmission des noms chez les Wendats), s'ils ne s'échangent pas leur rôle (fête des Morts innue). Ici l'on voit que certains jésuites semblent plus sensibles que d'autres envers les rôles respectifs des sexes. Cette évolution dans les représentations jésuites des rituels funéraires pourrait-elle s'expliquer par le nombre grandissant des morts parmi la population autochtone à cause des épidémies ?

¹³² RJ : XXIII, p. 216 (J. Lalemant, 1642).

¹³³ *Ibid.* RJ : XXIII, p. 218 (J. Lalemant, 1642).

2.6 Sexualité et rituels: Le rôle des femmes

Les rites de guérison étaient évidemment très importants aux yeux des Autochtones et des jésuites eux-mêmes : car les missionnaires ont vite compris que ces rites constituaient le lieu principal de leur lutte de pouvoir contre ceux qu'ils appelaient des « sorciers ». Si les jésuites ont bien su reconnaître la place particulière qu'occupaient les femmes, nous constatons qu'ils font peu de place à leurs talents de guérisseuses. De fait, s'ils évoquent la participation féminine aux rituels de guérison, c'est surtout pour se scandaliser du recours à la sexualité, qui était pour eux une véritable prostitution. Comme le relate Ragueneau, lors des derniers mois de la mission en Huronie en 1649 : « Sur la fin de l'Hyuer, quelques Infideles plus-opiniastres, ayans voulu pour la guerison d'un malade, auoir recours à de certains remedes, où l'impudicité est comme dans son regne, les filles tenant à honneur en ces rencontres, de prostituer leur honneur mesme »¹³⁴. Il évoque sans doute la cérémonie curative connue chez les Wendats sous le nom d'*andacwander* ou d'*andawandet*, selon la transcription variable des missionnaires. Un tel rite qui exige l'accouplement d'hommes et de jeunes filles à la fin d'un festin, était pour les jésuites une occasion par excellence de s'exprimer sur un sujet délicat afin de moraliser leurs pieux lecteurs.

Soucieux de bienséance, les missionnaires évoquent ce rite seulement dans ses grandes lignes. Lalemant par exemple souligne que l'*andacwander* peut être demandé suite à un rêve : « Vn autre [rêveur wendat] donnera à entendre qu'il desire vn festin d'*Andac8ándet*, c'est à dire, force fornications & adulteres. Son Enigme estant deuiné, on ne manque pas de personnes qui satisfont à son desir »¹³⁵ ou suite à la demande de tiers — des chefs, des *arendiwane* et *manitouisoui*, des parents — au nom d'une personne souffrante. Lalemant s'indigne aussi du caractère public de la cérémonie :

[...] *l'andac8ander*, qui est vn accouplement d'hommes avec filles qu'il se fait à l'issuë du festin, il [le malade] specifia qu'il falloit 12 filles, & vne treiziesme pour luy. [...] Ils ont cependant soin de marquer le nom des filles & des hommes qui se presentent pour l'execution du principal desir du malade, & dans l'assemblée du festin, on les nomme tout haut, apres quoy s'ensuiuent les congratulations de toute l'asisstance, & les meilleurs morceaux qui sont portez à ces deputez & deputées, qui doivent ioüer de si mal-heureux personnages à l'issuë du festin, apres quoy s'ensuiuent les remerciements de la part du

¹³⁴ RJ : XXXIV, p. 106 (Ragueneau, 1648-1649).

¹³⁵ RJ : XVII, p. 178 (J. Lalemant, 1639).

malade, & de la santé qu'on luy a redonnée, se professant tout à fait guery par vn tel remede¹³⁶.

Les jésuites soulignent en le réprouvant que ce sont les femmes qui choisissaient leur partenaire pour la nuit. C'était en fait un devoir pour le bien-être d'un individu de sa communauté. Nous pouvons déduire que le refus d'y participer équivalait au refus de la guérison d'un membre de sa nation. Il est difficile de statuer jusqu'à quel point on peut parler de liberté dans un tel contexte, en l'absence de témoignages des jeunes femmes quant à leur façon de vivre l'événement : choisissaient-elles librement d'y participer ? Quoi qu'il en soit, le rôle « offert » aux femmes renvoie sans doute à la tendance plus large à accorder aux femmes et à leur sexualité des pouvoirs de guérison¹³⁷. Or, que les femmes aient été contraintes ou non à ces rapports sexuels, il semble que ces peuples reconnaissaient de façon générale leur pouvoir de capter et de transmettre des pouvoirs surnaturels par le moyen de la sexualité.

L'historiographie retient le caractère codifié et réglementé de ce rite¹³⁸, mais les jésuites ne pouvaient y voir autre chose que des comportements libidineux. Comme l'a élégamment démontré Gilles Havard, l'idée voulant qu'une femme puisse être « maîtresse de son corps » ne faisait pas partie de l'univers mental des jésuites, ni de leurs contemporains européens d'ailleurs. En effet, dans l'Ancien Régime, un individu ne possédait pas complètement son corps puisque celui-ci, symbole d'identité, appartenait aussi à sa lignée. De sorte que le « corps individuel n'est donc pas pleinement autonome, puisqu'inféodé aux solidarités de sang, il dépend du grand corps collectif de la lignée, autrement dit des intérêts de la famille »¹³⁹. Selon les théologiens, ni l'homme ni la femme ne devraient posséder un quelconque pouvoir sur son corps autrement que pour procréer à l'intérieur de l'institution sainte du mariage. Ainsi, lorsque les missionnaires observaient des femmes qui leur paraissaient disposaient librement de leur corps, ils subissaient un choc culturel notable devant ce qui leur paraissait un péché. Aussi leurs observations sur la part

¹³⁶ RJ : XVII, p. 146-148 (J. Lalemant, 1639).

¹³⁷ Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord, 1600-1840*. Paris : Les Indes savantes 2016 p.643-649. Havard considère que certaines de ces femmes n'étaient pas contraintes de s'accoupler et se considéraient comme honorées de participer au bien-être de la communauté.

¹³⁸ *Ibid.* Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p.638.

¹³⁹ *Ibid.* Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p. 634

des femmes dans l'*andacwander* doivent être replacées dans le vaste mouvement de culpabilisation de l'Occident qu'a bien étudié Jean Delumeau et dont les jésuites étaient les promoteurs¹⁴⁰. C'est ce qui explique qu'il leur était tout simplement impossible de reconnaître une quelconque vertu guérisseuse, voire religieuse, à la sexualité, féminine ou masculine.

Bref, nous discernons grâce aux sources missionnaires que les cérémonies de guérison exigeaient que chaque identité sexuée exécute son rôle, une division des tâches entre les genres qui paraît bien ordonnancée. En même temps, les rituels étaient une occasion de se retrouver dans un monde où la division sexuelle du travail séparait au quotidien les hommes et les femmes. Or, chacun avait sa sphère d'influence. Également, les *Relations des jésuites* démontrent que les Iroquoiens — sociétés matrilineaires — reconnaissaient la valeur de la femme en tant que guérisseuse, alors que les Algonquiens — société patrilineaire — semblaient être plus réticents à accorder un rôle rituel prépondérant à la femme, ce que les jésuites ont su souligner dans leurs missives. Nous avons pu observer notamment comment les Innus — mais seulement selon Paul Le Jeune — associaient les femmes à la maladie et à la mort. Pour finir, en montrant comment les Ojibwas excluèrent les femmes de la tente tremblante, les sources anthropologiques soulignent un autre aspect de la séparation des sphères masculin et féminin que les jésuites n'ont pas su voir... ou dire.

* * *

Les pratiques rituelles autochtones décrites par les missionnaires nous semblent refléter l'organisation sociale des Premières Nations des XVII^{es} et XVIII^{es} siècles. Comme nous l'enseignent l'anthropologie, l'archéologie et l'histoire orale des autochtones, une division sexuelle complémentaire, autant dans les tâches matérielles que dans les pratiques rituelles, était nécessaire afin d'assurer le bien-être et la survie de la communauté. Or si les jésuites ont su décrire les agissements de chaque identité sexuée selon sa sphère d'influence dans les rituels, ils ont eu tendance à traduire ces actions selon la logique genrée euro-patriarcale : avec les hommes associés aux rituels de chasse et de guerre, certains éminents ou anciens dirigeants les cérémonies, et les femmes associées aux mêmes rôles que ceux des femmes européennes au sein de la famille : engendrer et prendre soin.

¹⁴⁰ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e — XVIII^e siècles*, (Paris : Fayard, 1983).

En même temps, les rituels autochtones étaient l'occasion pour les deux sexes de se retrouver alors que la ségrégation séparait au quotidien les hommes et les femmes. Une telle interdépendance n'a pas été nécessairement vue ni comprise par les jésuites qui l'ont décrite, parfois malgré eux : en décrivant la promiscuité sexuelle (qu'ils réprouvaient) ils ont souligné comment hommes et femmes pouvaient participer ensemble aux différentes cérémonies, mais sans jouir du même statut.

En effet, c'est en les critiquant sévèrement que les *Relations des Jésuites* font apparaître les rôles des Iroquoiennes qui pouvaient, par exemple, être guérisseuses (dans leur participation sexuelle odieuse aux yeux des jésuites dans l'*andacwander*), ou avoir un rôle prépondérant dans les cérémonies d'adoption (en tant que mère). Pour ce qui est du rôle des Algonquiennes dans les rituels, il est plus difficile de le discerner dans les descriptions jésuites qui ont eu tendance à reléguer les femmes dans un rôle qui paraissait secondaire aux religieux français, notamment dans les danses ou les chants, les cérémonies funéraires, ou autres.

Il s'avère toutefois que l'âge, l'expérience et les connaissances relatives au sacré pouvaient constituer un facteur de pouvoir spirituel probablement plus important que le genre, puisque les missionnaires, s'ils n'exprimaient pas toujours l'identité sexuelle des « anciens » et leaders de cérémonie, mentionnaient sans timidité l'ancienneté de la personne.

Par ailleurs, hommes et femmes ont chacun un rôle spécifique et une symbolique qui leur est propres, mais nous nous en sommes rendue compte, le binaire des représentations hommes/femmes n'est pas toujours rigide. L'un et l'autre sexe traversent à l'occasion les frontières définies par la construction autochtone du genre. Or dans toutes leurs descriptions, les missionnaires n'ont jamais spécifiquement nommé une femme *manitouisiou* ou *arendiwane*. C'est qu'il est probable que les jésuites, équipés de leurs propres bagages intellectuels et émotionnels, en plus d'être soumis à la censure parisienne, ont influencé ce qui a été dit, ou tu, dans les *Relations*. C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 3

PERSPECTIVE GENRÉE DES JÉSUITES SUR LE POUVOIR RITUEL AUTOCHTONE

Dans ce chapitre, nous suivrons l'évolution du discours jésuite sur le pouvoir rituel que les missionnaires attribuaient aux sexes féminin et masculin. Ainsi, dans un premier temps nous remarquerons que les mythologies iroquoiennes et algonquiennes, décrites par les jésuites attachés à y reconnaître la révélation prototype, s'articulent de fait, selon la conception autochtone du monde liée à la complémentarité des sexes en société. Ensuite, nous verrons comment les observateurs français ont rendu compte d'un troisième genre, quand ils évoquaient les autochtones qu'ils appelaient *berdaches*, et auxquels ils ont su reconnaître des fonctions parfois politique et rituelle¹. Enfin, nous pourrions constater l'évolution des représentations jésuites du pouvoir — notamment rituel — des femmes autochtones, un discours qui se transforme depuis la discrétion des *Relations des Jésuites*, à la réflexion analytique au XVIII^e siècle, notamment avec l'ouvrage du jésuite Lafitau *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).

3.1 Les mythes autochtones vus par les jésuites

Les jésuites ne pouvaient pas ne pas s'intéresser aux mythes des peuples qu'ils fréquentaient. L'énoncé vaut tout particulièrement pour les mythes cosmogoniques. Convaincus comme ils l'étaient que les Autochtones de l'Amérique étaient eux aussi des descendants d'Adam et d'Ève, ils avaient tendance à voir les récits d'origine que leur racontaient les anciens comme des versions corrompues de la Genèse. Les deux termes ont chacun leur importance : il s'agissait bien à leurs yeux de *versions*, et donc d'un autre gage de la « convertibilité » de ces lointains cousins qui avaient conservé quelques éléments de la foi originelle ; il s'agissait de versions *corrompues*, chargées de superstitions et d'empreintes du diable, et donc d'une preuve supplémentaire de la nécessité de cette conversion². Rappelons que les jésuites-écrivains étaient

¹ Pierrette Désy. « “L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord)” », *La revue Libre — politique, anthropologie, philosophie*, Paris, Payot, no 78-3, (1978) : 47.

² Dominique Deslandres appelle ce phénomène la « révélation prototype ». Il s'agit d'une tentative de la part des

d'autant plus investis dans de telles justifications que leurs *Relations* s'adressaient en partie aux jansénistes, franciscains et autres détracteurs de leur entreprise missionnaire³.

Ces enjeux mis à part, comme l'a souligné récemment Micah True, les jésuites se renseignaient sur ces matières en adoptant la formule de la catéchèse : à leurs interlocuteurs autochtones, ils posaient des questions pour lesquelles ils connaissaient déjà la bonne réponse, c'est-à-dire celles fournies par la Bible⁴. Et True montre à partir des deux versions du mythe de création innu (re) formulées par Paul Le Jeune au début des années 1630 jusqu'à quel point les missionnaires exprimaient leurs propres préoccupations en racontant ces récits supposément indigènes⁵. Ces versions ne semblent concorder que de loin en loin avec celles livrées par la tradition orale innue⁶. Bref, les qualités ethnographiques des récits jésuites ont des limites⁷.

Tout cela nous confirme dans notre démarche qui consiste à déceler ce que retiennent les jésuites des croyances autochtones et dans ce cas précis, des mythes dont ils demeurent malgré tout des témoins précieux. Ils le sont d'autant plus que, comme tout élément de tradition orale, les mythes évoluent : « matériau malléable qui répond aux défis du temps »⁸. Les missionnaires offrent donc un aperçu — leur aperçu, il s'entend — de mythes en pleine mutation. Nous lisons ces versions jésuites en nous référant aux versions autochtones récentes qui s'inspirent de la

théologiens du XVI^e siècle de développer une thèse qui essaie d'expliquer l'altérité profonde des habitants de l'Amérique en avançant que : « [...] la Révélation chrétienne aurait été rependue dans tous les coins du monde, puis, faute de pasteurs, oubliée par les peuples ou, pire encore, parodiée en des superstitions ridicules... », Dominique Deslandres, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle (1600 - 1650)*, (Paris : Fayard, 2003), p.20.

³ Sur l'influence de ces lecteurs sur le propos des *Relations*, voir : Peter Goddard, « Canada in Seventeenth-Century Jesuit Thought : Backwater or Opportunity? », dans Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny, dir., *Decentring the Renaissance*, (Toronto : University of Toronto Press, 2001), p. 186-199 ; Peter Dorsey, « Going to School with Savages : Authorship and Authority among the Jesuits of New France », *William and Mary Quarterly*, 55, 3 (1998) : 399-420.

⁴ Micah True, *Masters and Students: Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2015, p. 134-136.

⁵ M. True, *Masters and Students* ..., p. 128-138. True se montre justement attentive à l'influence du public destinataire sur le récit du jésuite.

⁶ *Ibid.*, M. True, *Masters and Students* ..., p. 123.

⁷ *Ibid.* M. True, *Masters and Students* ..., p. 135-136. True conclut ainsi son analyse : « [E] ven passages of the *Relations* that superficially appear to record traditional knowledge may undermine that knowledge as much as they preserve it ». *Ibid.*, p. 137-138.

⁸ Havard, *Empire et métissages, Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en haut 1660-1715*, (Paris : Septentrion, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003), p.719.

tradition orale⁹, et aux travaux d'anthropologues et d'ethnohistoriens. Nous le faisons bien entendu toujours dans l'optique qui est la nôtre, qui est de souligner comment les jésuites racontent la division du travail entre les sexes, matériau mythologique par excellence. Notons en passant qu'au XVII^e siècle, la *transmission* des mythes était l'affaire des femmes aussi bien que des hommes : Natalie Zemon Davis fait valoir que si les hommes âgés étaient les gardiens et les diffuseurs des contes traditionnels de la plupart des nations autochtones du XVII^e siècle, des femmes possédant une bonne mémoire et des dons oratoires leur prêtaient souvent assistance dans le tissage de la tradition orale¹⁰. Nous examinerons donc le traitement de certains mythes iroquoiens et algonquiens, à tour de rôle.

Regard jésuite sur la mythologie iroquoise : le mythe de la création

On sait que plusieurs versions du mythe cosmogonique iroquoien sont parvenues jusqu'à nous ; chez les seuls Iroquois, le nombre des versions se chiffrait à une bonne quarantaine¹¹. Il ne s'agira pas ici de faire le tri de ces différentes variantes, mais plutôt de voir ce que les jésuites ont retenu des schémas genrés lorsqu'ils ont reformulé ces mythes dans leurs *Relations*.

Roland Viau fait observer que, dans la pensée mythique des Iroquoiens, « la création de l'humanité constitue un événement essentiellement féminin »¹². Les missionnaires l'ont bien sûr remarqué : toutes leurs versions des différents récits mettent en scène une mère céleste appelée

⁹ Gabriel, Branda, Arlette Kawanatatie Van Den Hende, *À l'Orée des Bois : Une Anthologie de l'Histoire du Peuple de KANESATÁ : KE*, trad. Francine Lemay, (Kaneshatà:ke : TSI RONTERIHWANÓNHNHA NE KANIEN'KÉHA Language and cultural center, 2010), p. 3-8. Le travail s'est fait en partenariat avec la tradition orale des membres de la nation Kaneshatà'kehró : non, communauté mohawk de Kaneshatà : ke, et traduit en français par la Québécoise Francine Lemay. Ce récit tend à offrir une perspective autochtone de l'histoire à la population francophone qui vit encore beaucoup d'incompréhension envers leurs voisins des Premières Nations. Gabriel, Branda, Branda Arlette Kawanatatie Van Den Hende, *À l'Orée des Bois : Une Anthologie de l'Histoire du Peuple de KANESATÁ : KE*, trad. Francine Lemay, (Kaneshatà : ke : TSI RONTERIHWANÓNHNHA NE KANIEN'KÉHA Language and cultural center, 2010), p. 3-8. Pour une histoire autochtone, voir aussi Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, (Québec : Presses de l'Université Laval, 1989).

¹⁰ Natalie Zemon Davis, « Iroquois Women, European Women », dans Margo Hendricks at Patricia Parker, dir., *Women, 'Race' and Writing*, (Londres, New York : Routledge, 1994), p. 355.

¹¹ Au cours des trois derniers siècles, plus de 40 variantes du mythe de création iroquois ont été recueillies, traduites et publiées. Thomas S. Ablor, Sally M. Weaver, David Weaver, « Dendrogram and celestial tree: Numerical Taxonomy and variant of the Iroquoian creation Myth », *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 7, n° 2, (1987), p. 195; sur les variantes wendats, voir Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, Coll. Signes des Amériques, n° 6, 1987, p. 138-142.

¹² Roland Viau, *Amerindia : essais d'ethnohistoire autochtone*, (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2015), p. 55.

par les Wendats *Aataentsic*, *Eataentsic*, etc., selon la transcription des jésuites¹³. Ils rapportent que cette femme, qui était enceinte, vivait dans un village situé dans les cieux à l'aube des temps. Creusant au pied d'un arbre magique afin d'assouvir un désir particulier pour les racines, elle tomba dans un trou immense. Voici Jean de Brébeuf au pays wendat en 1636 :

Ils recognoissent pour chef de leur Nation vne certaine femme qu'ils appellent *Ataentsic*, qui leur est, disent-ils, tombée du Ciel ; car ils supposent que les Cieux estoient long-temps auparauant ceste merueille, & ne sçauoient vous dire, ny quand, ny comment ces grands corps ont esté tirez des abysmes du neant ; ils supposent mesme que sur les voûtes des Cieux il y auoit, & y a encor maintenant, vne terre semblable à celle-cy, des bois, des lacs, des riuieres & des champs, comme nous auons icy bas, & des Peuples qui habitent ces terres. Ils ne s'accordent pas en la façon qu'arriua ceste cheute si heureuse [...]¹⁴.

Poursuivant son récit, Brébeuf explique que sous l'arbre se trouvait le vide, puis une bulle d'eau immense. Une Grande Tortue et d'autres animaux marins y habitaient. Voyant une créature tomber du ciel, la Tortue envoya les bernaches — et d'autres oiseaux aquatiques — amortir sa chute. Elle l'accueillit ensuite sur son dos¹⁵.

Or comme elle tomboit, la Tortue leuant par hazard la teste hors de l'eau l'aperçeut, & ne sçachant à quoy se resoudre, etonnée qu'elle estoit de ceste merueille, elle appelle les autres animaux aquatiques la Tortuë, qui fut donc enfin d'aduis qu'ils missent tous promptement la main à l'œuvre, qu'ils, se plongeassent au fond de l'eau, & en apportassent de la terre, & la missent sur son dos¹⁶.

Les castors, les rats musqués et les loutres ont alors nagé jusque dans le fond de l'eau pour remonter la terre sur la carapace géante. Avec le temps, et par ses pas, *Aataentsic* avait étendu la terre sur le dos du chélonien, formant ainsi l'Amérique de Nord. Les versions divergent quant à la suite de cette histoire : soit *Aataentsic* enfanta d'une fille qui eut à son tour des jumeaux, soit c'est *Aataentsic* qui elle-même mit au monde des jumeaux, soit *Aataentsic* trouva les jumeaux sur l'île nouvellement formée¹⁷.

¹³ *Aataentsic* aurait voulu dire « la vieille femme » ou « de corps ancien ». Chez les Iroquois, elle est connue sous le nom de Awëⁿhā'i, c'est-à-dire « Fleurs fécondes » ou « Terre féconde » (*i.e.* fertile). Harriet Maxwell Converse, *Myths and Legends of the New York*, State Education Department. (1908) et John N. B. Hewitt, Teharonhiawagon. Bur. Amer. Ethnol. Bull. 30, vol.2, (1910f) : 720, 722) cité dans Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p.139.

¹⁴ RJ : X, p. 126 (Jean de Brébeuf, 1636).

¹⁵ Les récits iroquois ne semblent pas s'accorder sur la raison pour laquelle *Aataentsic* tomba du ciel.

¹⁶ RJ : X, p. 128 (Jean de Brébeuf, 1636).

¹⁷ Selon la version de Georges Sioui, de Brenda Gabriel et d'Arlette Kawanatatie Van Den Hende, la femme accoucha de deux fils avec lesquels elle érigea la terre pour la race humaine. Puis, selon la version des jésuites,

Dans un cas comme dans l'autre, ses jumeaux, *Iouskeha* et *Tawiscaron*, étaient symbolisés, du moins selon les jésuites, par le bien et le mal¹⁸. Chacun chercha à imposer sa conception de la vie ; l'un, bon, voulait que la terre soit un endroit où la vie humaine serait facile, alors que l'autre s'amusait à rendre dangereuse la vie terrestre¹⁹. Pourtant, nous savons par ailleurs que les Autochtones n'avaient pas dans leur croyance ce type de dualité. Les esprits, ou *Oki* qui peuplaient leur monde pouvaient être bons et méchants à la fois²⁰. Il est vrai que les deux jumeaux, eux, semblent travailler en sens opposé. *Iouskeha* se charge de faciliter la vie aux humains, créant par exemple les rivières pour permettre aux hommes de se déplacer rapidement en canot²¹. Brébeuf ajoute que

Sans luy [*Iouskeha*] ils ne seroient pas si bonne chasse, & n'auroient pas tant de facilité à prendre, comme ils font, les animaux à la course ; car ils font dans ceste croyance que les animaux n'ont pas esté en liberté dès le commencement du monde, mais qu'ils estoient renfermez dans vne grande cauerne, où *I&skeha* les gardoit. [...] à les entendre c'est *I&skeha* qui leur donne le bled qu'ils mangent, c'est luy qui le fait croistre, & le conduit à maturité²².

Tawiscaron — qui veut dire silex, pierre utilisée pour les outils et les armes²³ — avait créé de son côté les rapides et le courant des rivières²⁴, les tempêtes et les falaises, qui pouvaient nuire aux humains. Prenant acte de cette apparente dualité, les jésuites l'investissaient de leur conceptualisation manichéenne du bien et du mal.

Mais il y a plus. Dans ce conflit, les documents autochtones avancent qu'*Aataentsic* tenta de faire primer l'équilibre entre les deux. Ainsi, selon Georges Sioui, qui attribue une « pensée matricentrisme »²⁵ aux différentes sociétés autochtones, c'est *Aataentsic* qui a fait en sorte que « le

Aataentsic était la grand-mère des jumeaux. E. Tooker développe alors que dans les versions iroquoises, *Aataentsic* avait eu une fille qui enfanta les jumeaux, alors que les versions wyandottes et huronnes varient : « tantôt la femme qui tombe du ciel est enceinte des jumeaux [...] tantôt elle donne naissance à des jumeaux [...] tantôt elle trouve les deux garçons sur l'île (la terre) ». Gabriel Branda, Arlette Kawanatatie Van Den Hende, *À l'Orée des Bois...*, p. 3-8 ; Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne...*, p. 20-21 ; Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p.140-141.

¹⁸ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, n° 1, (1991) : 56.

¹⁹ Georges Sioui, *Pour une autohistoire...*, p. 20-21 ; Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p.14.1

²⁰ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... », : 56.

²¹ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p.141.

²² RJ : X, p. 138 (R.J : Jean de Brébeuf, 1636).

²³ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic, L'Histoire du Peuple Huron*, (Montréal : Libre expression, 1991), p. 61.

²⁴ Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p.141.

²⁵ G. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne...*, p. 25.

monde des hommes [est] ce qu'il est : un lieu de beauté et d'ordre, mais où les épreuves attachées à la condition humaine favorisent la compassion entre les humains, dimension morale fondamentale à la vie »²⁶. Pourtant, dans les *Relations*, *Aataentsic* était décrite comme symbole de méchanceté, probablement en raison de son lien avec *Tawiscaron* dans plusieurs mythes iroquois où tous deux essayaient de faire du mal aux hommes²⁷. C'est du moins l'impression transmise par Brébeuf en 1635 :

Ils disent qu'une certaine femme nommée *Eataentsic*, est celle qui a fait la terre & les hommes. Ils luy baillent pour adjoind vn certain appelé *Iouskeha*, qu'ils disent estre son petit fils, avec lequel elle gouerne le monde ; cest *Iouskeha* qui a soin des viuans & des choses qui concernent la vie, & par consequent ils disent qu'il est bon : *Eataentsic* a soin des ames, & parce qu'ils croyent qu'elle fait mourir les hommes, ils disent qu'elle est meschante [...]²⁸.

Malgré cela, les missionnaires, plus précisément Le Mercier, admet que si cette femme prend les âmes et confère les épidémies, elle agit sous la demande de son fils *Iouskha*. Il prétend aussi ici que c'est plutôt *Iouskha*, un homme, le créateur de ce monde :

Ces peuples dit on en auoient esté infectez par *Ataentsic*, qu'ils tiennent estre la mere de celui qui a fait la terre, qu'elle auoit pasé par toutes les cabanes de deux bourgs, & qu'au second on luy auoit demandé, mais en fin pourquoy est-ce que tu nous fais mourir, & qu'elle auoit fait cette response, d'autant que mon petit fils *Iouskeha* et fasché contre les hommes, ils ne font que se faire la guerre & s'entretuer les vns les autres, il est maintenant resolu en punition de cette inhumanité, de les faire tous mourir²⁹.

Donc *Aataentsic* détient un rôle ambigu selon les sources missionnaires alors que la tradition orale d'aujourd'hui évoque une génitrice ayant créé l'équilibre entre ses deux fils. Si les jésuites représentent le bien par *Iouskeha*, symbole masculin de bonté, *Aataentsic* évoque le mal, tout comme Ève qui s'est laissé tenter par le diable et qui fut responsable de la Chute de l'homme. En effet, si certaines des *Relations*³⁰, nous l'avons vu, décrivent *Aataentsic* comme la mère créatrice du monde des humains, d'autres missives racontent comment cette femme est méchante, car, tout comme la femme du Manitou, elle est en charge des âmes des défunts et est responsable de la mort des hommes et des épidémies. L'anthropologue Bruce Trigger — qui

²⁶ Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne...*, p. 20-21.

²⁷ Selon l'ethnologue E. Tooker, en effet, « La méchanceté attribuée à *Aataentsic* vient probablement de son alliance avec *Tawiscaron* dans plusieurs mythes iroquois ; tous deux essaient de faire du mal aux hommes ». Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons...*, p.141.

²⁸ RJ : VIII, p. 118-122 (Jean de Brébeuf, 1635).

²⁹ RJ : XIV, p. 8 (François Joseph le Mercier, 1637).

³⁰ RJ : X, p. 126 (Jean de Brébeuf, 1636).

fonde ses travaux en partie sur les *Relations* — souligne que « [c]’était réellement une vieille femme, mais elle avait le pouvoir, quand elle le désirait, de se transformer en une belle jeune fille. *Aataentsic* avait transmis à *Tawiscaron*, semble-t-il, une bonne partie de sa méchanceté »³¹.

Notamment, survenus à l’âge adulte, une altercation éclate entre *Iouskeha* et *Tawiscaron*, menant à un combat entre les deux frères :

Quoy que s’en soit elle enfanta deux garçons, *Taδiscaron* & *I8skeha*, lesquels estant deuenus grands eurent quelque pique par ensemble ; iugez si cela ne ressent point quelque chose du massacre d’Abel. Ils en vindrent aux mains ; mais avec des armes bien differentes ; *I8skeha* auoit le bois d’un Cerf, *Taδiscaron* se contenta de quelques fruits de rosier sauuage, se persuadant qu’il n’en auroit pas si tost frappé son frere, qu’il tomberoit mort à ses pieds ; mais il en arriua tout autrement qu’il ne s’estoit promis, & *I8skeha* au contraire luy porta vn si rude coup dans les flancs, que le sang en sortit en abondance. Ce pauvre miserable se mist aussi-tost en fuite, & de son sang, dont ces terres furent arrousees, nasquirent certaines pierres semblables à celles dont nous nous seruons en France pour battre le fusil, que les Sauuages appellent encor aujourd’huy *Taδiscara*, du nom de cet infortuné, son frere le poursuiuit & l’acheua : voila que la pluspart croyent de l’origine de ces Nations³².

Après le combat, *Iouskeha* — vainqueur — continue de vivre avec *Aataentsic*, où « l’un s’efforçait d’aider l’humanité, l’autre, de lui nuire »³³. Or, dans ces extraits missionnaires, les jésuites vont jusqu’à réduire l’intrigue à un conflit entre deux acteurs qui gouvernent le monde : un homme qui a soin des vivants et une femme qui ferait mourir les humains³⁴. Force est de conclure qu’au moins certains jésuites cédaient à la tentation d’ancrer ce récit dans la tradition misogyne biblique.

Notons l’inversion que cette lecture du mythe de création représentait par rapport à la division du travail quotidien entre Iroquoiens et Iroquoiennes. Après tout, c’étaient les femmes qui exerçaient plus que leur part des activités associées à la vie. En plus d’enfanter, les femmes semaient, cultivaient, cuisinaient, cousaient, entretenaient les maisons, faisaient la cueillette et éduquaient les enfants alors que les hommes abattaient les arbres, pêchaient, chassaient, commerçaient et construisaient les canots, les maisons ainsi que les fortifications. C’était

³¹ Bruce G. Trigger, *Les enfants d’Aataentsic*, Montréal, Libre expression, 1991, p. 60.

³² RJ : X, p. 128-130 (Jean de Brébeuf, 1636).

³³ Bruce G. Trigger, *Les enfants d’Aataentsic...*, p.60

³⁴ Sur l’association faite par les Wendats entre *Aataentsic* et la maladie, voir Bruce G. Trigger, *Les enfants d’Aataentsic...*, p. 59.

également les hommes qui faisaient la guerre, activité mortifère³⁵. Devant ce constat Trigger suppose qu'au pays wendat, le mythe avait une fonction compensatoire :

Il est possible qu'en conférant à leurs personnages mythologiques les caractéristiques humaines du sexe opposé, les Hurons visaient à compenser chez les deux sexes les limites que leur psychologie leur imposait dans la vie réelle. [...] Enfin, en faisant vivre ensemble deux natures aussi différentes qu'Aataentsic et Iouskeha, la mythologie soulignait la complémentarité essentielle de leurs rôles et justifiait ainsi le partage des rôles entre les deux sexes dans la société huronne³⁶.

Or, des travaux incorporant des éléments plus récents des traditions orales mohawk et wendate expriment une vision moins tranchée des choses en attribuant à la créatrice un rôle de pacificatrice d'abord et avant tout³⁷.

Cette image positive semble correspondre aux traits généraux de ces sociétés matrilineaires, où l'on était enclin à reconnaître le pouvoir de création de la vie que possédaient les femmes, pouvoir qui par association les dotait d'un esprit de conciliation³⁸. De la sorte que la vision manichéenne des jésuites peut nous renseigner, malgré eux : on peut conclure en effet, que chez les Iroquoiens, les traits attribués aux figures mythiques reflétaient la complémentarité du travail des hommes et des femmes. Voyons maintenant s'il est de même pour les mythes des sociétés algonquiennes — et patrilinéaires.

³⁵ Denys Delâge, *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, (Montréal : Boréal express, 1985), p. 61 ; voir Sagard, *Les grands voyages*, p. 84-89 et Champlain, *Œuvres*, Vol.2 p. 563-564. *Tawiscaron*, homme belliqueux, portait justement le nom de « silex », pierre utilisée pour fabriquer les armes de guerre.

³⁶ Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic...*, p. 61.

³⁷ Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne...*, p. 20-21. ; Gabriel Branda, Arlette Kawanatatie Van Den Hende, *À l'Orée des Bois...*, p. 6.

³⁸ Georges Sioui va jusqu'à attribuer à l'ensemble des Autochtones, y compris ceux dont la société est patrilinéaire, une vision « maternaliste » du monde : « [T]ous les Amérindiens font référence à la terre comme à leur mère, composée, comme eux, d'un corps, d'une intelligence, et d'un esprit. L'esprit qui régit la terre et produit matériellement la vie est féminin ». *Ibid.* Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne...*, p. 20.

Regard jésuite sur la mythologie algonquienne

Alors que les variantes du mythe de création iroquoien formulées dans les *Relations* accordent une place particulière à une créatrice, nous avons remarqué que les mythes et légendes algonquiens rapportés par les jésuites semblent mettre l'accent sur la chasse et les animaux et donc sur la sphère des hommes.

C'est Paul Le Jeune qui a été parmi les premiers jésuites à coucher par écrit leurs impressions des mythes algonquiens. Sa célèbre *Relation* de 1634 raconte son séjour avec un groupe de chasseurs innus au cours de l'hiver précédent³⁹. Avant ce long contact avec les « Montagnais », Le Jeune croyait que les Autochtones n'avaient pas de véritables croyances puisqu'ils ne récitaient pas de prières et n'avaient pas de temples. Toutefois, à la suite de son long « hivernement », le prêtre a conclu que les Innus vénéraient un ou des êtres supérieurs, dont celui qui porte le nom d'*Atahocan*, c'est-à-dire *celui qui a tout fait* :

Il confesse que les Sauvages n'ont point de prieres publiques & communes, ny aucun culte qu'ils rendent ordinairement à celuy qu'ils tiennent pour Dieu, & que leur cognoissance n'est que tenebres : mais on ne peut nier qu'ils ne reconnoissent quelque nature superieure à la nature de l'homme : comme ils n'ont ny loix, ny police, aussi n'ont-ils aucune ordonnance qui concerne le seruice de ceste nature superieure, chacun fait comme il l'entend : ie ne sçay pas leurs secrets, mais de ce peu que ie vay dire, on verra qu'ils cognoissent quelque diuinité. Ils disent qu'il y a vu certain qu'ils nomment *Atahocan*, qui a tout fait⁴⁰.

Le jésuite poursuit en rendant plus explicite l'allusion au récit biblique : « Ils disent qu'un nommé Messou repara le monde perdu dans les eaux ; Vous voyez qu'ils ont quelque tradition du deluge, quoy que meslée de fables, car voicy comme le monde se perdit, à ce qu'ils disent »⁴¹. Il reste que le récit fondateur qu'il raconte reste particulièrement enraciné dans la tradition de la chasse. Lorsque Le Jeune relate le mythe de Messou — un grand trappeur ayant réparé le monde à la suite d'un déluge — il est clair, pour l'anthropologue Jacques Leroux, que ce créateur cumule les traits de différentes figures du « trickster » algonquien⁴². En outre, cette légende met en avant-

³⁹ RJ : VI (Paul Le Jeune, 1633 — 1634).

⁴⁰ RJ : V, p. 152-154 (Paul Le Jeune, 1633).

⁴¹ *Ibid.* RJ : V, p. 154 (Paul Le Jeune, 1633).

⁴² Jacques Leroux, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, Volume 39, numéro 1-2, (2009), p. 92.

scène non seulement le chasseur, mais aussi sa proie. L'animal est un accompagnateur, un ami, un aidant, et dans ce mythe principalement, un frère, et même une épouse. Le Jeune écrit ainsi :

Ce Messou, allant à la chasse avec des loups ceruiers, au lieu de chiens, on l'advertis qu'il faisoit dangereux pour ses loups (qu'il appelloit ses freres) dans vn certain lac aupres duquel il estoit. Vn iour qu'il poursuiuoit un eslan, ses loups luy donnerent la chasse iusques dedans ce lac : arriuez qu'ils furent au milieu, ils furent abysmez en vn instant. Luy suruenant là dessus, & cherchant ses freres de tous costez, vn oiseau luy dit qu'il les voyoit au fond du lac, & que certaines bestes ou monstres les tenoient là dedans : il entre dans l'eau pour les secourir, mais aussi-tost ce lac se desborde, & s'aggrandit si furieusement, qu'il inonda & noya toute la terre. Le Messou bien estonné, quitte la pensée de ses loups, pour songer à restablir le monde. Il enuoye vn corbeau chercher vn peu de terre, pour avec ce morceau en restablir vn autre⁴³. Le corbeau n'en peut trouuer, tout estant couuert d'eau. Il fait plonger vne loutre, mais la profondeur des eaux l'empescha de venir iusques à terre. En fin vn rat musqué descendit, & en rapporta : Avec ce morceau de terre il remit tout en estat : il refit des troncs d'arbres, & tirant des flèches à l'encontre, elle se changeoient en branches. Ce seroit vne longue fable de raconter comme il repara tout : comme il se vangea des monstres qui auoient pris ses chasseurs, se transformant en mille sortes d'animaux pour les surprendre : bref ce beau Repareteur estant marié à vne soury musquée, eut des enfans qui ont repeuplé le monde⁴⁴.

Le Jeune constate donc que les animaux sont au cœur des rituels innus — et nous pouvons dire algonquienne en général après avoir étudié plusieurs ouvrages anthropologiques. L'année suivante, Le Jeune peut étoffer son propos à ce sujet :

Ils [les Innus] disent en outre, que tous les animaux de chaque espece ont vn frere aisé, qui est comme le principe & comme l'origine de tous les indiuidus, & ce frere aisé est merueilleusement grand puissant. L'aisné des Castors, me disoient-ils, est peut-estre aussi gros que nostre Cabane, quoy que ses Cadets (i'entends les Castors ordinaires) ne soient pas tout à fait si gros que nos moutons ; or ces aisnez de tous les animaux sont les cadets du Messou, le voila bien apparenté, le braue reparateur de l'Vniuers, est le frere aisé de toutes les bestes. Si quelqu'un void en dormant l'aisné ou le principe de quelques animaux, il fera bonne chasse, s'il void l'aisné des Castors, il prendra des Castors, s'il void l'aisné des Eslans, il prendra des Eslans, iouyssans des cadets par la faueur de leur aisé qu'ils ont veu en songe⁴⁵.

On le voit, Le Jeune emploie systématiquement le masculin pour évoquer le créateur chasseur ou les humains qui peuvent bénéficier de sa largesse. Ce jésuite n'est d'ailleurs pas le seul

⁴³ Il y a ici une forte ressemblance avec le mythe iroquoien d'*Aataentsic*. Il serait intéressant de voir s'il n'y aurait pas ici un échange culturel.

⁴⁴ RJ : V, p. 156 (Paul Le Jeune, 1633).

⁴⁵ RJ : VI, p. 158-160 (Paul Le Jeune 1634).

observateur à faire de l'esprit créateur des Innus — et plus largement des Algonquiens — une figure masculine. Pourtant, des indices linguistiques laissent planer le doute sur le sexe de ce personnage. La syntaxe des langues algonquiennes ignore, après tout, la différence des sexes, distinguant plutôt entre l'animé, qui inclut les humains, les animaux, la végétation, la pierre, les phénomènes astronomiques ainsi que des objets usuels (casserole, pipe, allumettes), et l'inanimé⁴⁶. Alors que les jésuites emploient forcément une langue genrée et écrivent *le* loup, *la* loutre, etc., on peut juger avec E. Désveaux que « ces indications de genre possèdent des connotations qui peuvent être malencontreuses »⁴⁷, et nous donner une perception erronée des représentations que se font les Autochtones à cette époque sur les divinités ou les esprits de la nature. L'historien wendat G. Sioui tire la même conclusion au sujet du Grand Esprit : ce terme ne visait pas à « masculiniser le Créateur, mais plutôt à se représenter la force créatrice et protectrice ultime, source de toute vie et de tout pouvoir »⁴⁸. Or, pour ce qui est des esprits créateurs, au moins un jésuite semble avoir entendu un récit qui leur accorde le genre masculin sans ambiguïté aucune. Sébastien Rasle, missionnaire auprès des « Outaouaks » dans les années 1720, donne la version suivante du mythe d'origine de cette nation, mythe qu'il qualifie d'« aussi insensé que ridicule » :

Ils [les Outaouais/Odawas] prétendent sortir de trois familles, et chaque famille est composée de cinq cens-personne. Les uns sont de la famille de Michabou, c'est-à-dire, du Grand Lièvre. Ils prétendent que ce Grand Lièvre était un homme d'une prodigieuse grandeur ; qu'il tendait des filets dans l'eau à dix-huit brasses de profondeur, et que l'eau lui venait à peine aux aisselles ; qu'un jour, pendant le déluge, il envoya le Castor pour découvrir la terre ; mais que cet animal n'étant point revenu, il fit partir la Loutre, qui rapporta un peu de terre couverte d'écumes ; qu'il se rendit à l'endroit du Lac où se trouvait cette terre, laquelle formait une petite île ; qu'il marcha dans l'eau tout-à-l'entour, et que cette île devint extraordinairement grande. C'est pourquoi ils lui attribuent la création de la terre⁴⁹.

Michabou, le Grand Lièvre, serait donc un homme. Mais Michabou n'est pas seul, car le groupe compte deux autres esprits créateurs : l'Ours, auquel le missionnaire n'attribue pas de sexe explicite, ainsi que la Carpe, dont les œufs déposés sur le bord d'une rivière formeront une femme, ancêtre de tous les membres de la famille portant le nom de ce poisson⁵⁰. Cet exemple

⁴⁶ Emmanuel Désveaux, *Sous le signe de l'ours, Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. (Paris : Édition de la Maison Des Sciences de l'Homme), p.6.

⁴⁷ *Ibid.* Emmanuel Désveaux, *Sous le signe de l'ours...*, p.61.

⁴⁸ Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne...*, p. 20.

⁴⁹ RJ : LXVII, p.154 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

⁵⁰ RJ : LXVII, p.156 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

suggère qu'au moins certains groupes algonquiens attribuaient un sexe à leur esprit créateur, bien que les jésuites à la langue genrée aient pu accentuer cette tendance. Il est intéressant de constater que Rasles dépeint des membres d'une société patrilinéaire qui se disaient les descendants d'une femme...

D'autres formulations des jésuites suggèrent que tout comme certains récits iroquoiens, ceux des Algonquiens aussi flattaient l'esprit manichéen des missionnaires en les amenant à masculiniser le bien masculin et féminiser le mal. Prenons à nouveau le cas de Paul Le Jeune. Ce jésuite affirme que le Grand Manitou des Innus était bon, protégeait les hommes à la guerre et offrait, s'il voulait, une chasse fructueuse, alors que sa femme, qualifiée par le missionnaire de « diablesse », était à l'inverse responsable de toutes les maladies du monde. Nous l'avons vu dans le chapitre précédant, sans elle, les humains ne mourraient point :

[...] elle se repaist de leur chair, les rongant interieurement, ce qui faict qu'on les voit amaigrir en leurs maladies : elle a vne robe des plus beaux cheueux des hommes & des, femmes qu'elle tue, elle paroist quelquefois comme vn feu, on l'entend bien bruire comme vne flamme, mais on ne sçauroids distinguer son langage : d'icy procedent à mon aduis ces cris & ces hurlemens, & ces batemens de tambours qu'ils font alentour de leurs malades, voulans comme empescher cette diablesse de venir donner le coup de la mort : ce qu'elle faict si subtilement, qu'on ne s'en peut defendre, car on ne la voit pas⁵¹.

On peut néanmoins discerner un certain pouvoir chez les femmes à travers cette description de croyance, et certainement une crainte. En racontant la fable du Messou, Le Jeune (citant Brébeuf) associe également à l'épouse de l'esprit à la mort, dans un passage qui relève de la culture humaniste jésuite qui lie ici le mythe romain de Pandore à la tentation d'Eve :

Nostre Sauuage racontoit au Pere Brebœuf que ses compatriotes croyent qu'vn certain Sauuage auoit receu du Messou le don d'immortalité dans vn petit paquet, avec vne grande recommandation de ne la point ouurir, pendant qu'il le tint fermé il fust immortel, mais sa femme curieuse & incredule, voulut voir ce qu'il y auoit dans ce present, l'ayant deployé, tout s'enuola, & depuis les Sauuages ont esté sujets à la mort⁵².

Encore une fois, la missionnaire identifie de façon explicite le sexe des personnages mythiques. Les termes péjoratifs sur la femme sont-ils une tentative du jésuite de relier, entre deux sociétés marquées par le sceau du patriarche, ce mythe innu à celui de la Bible attribuant à

⁵¹ RJ : VI, p. 174 (Paul Le Jeune 1634).

⁵² *Ibid.* RJ : VI, p. 156 (Paul Le Jeune, 1634).

la femme la crédulité, la curiosité et la chute de l'homme ? Ou pouvons-nous appliquer la théorie de Trigger sur le paradoxe des genres ?

Bref, nous observons que les mythes structurent une société donnée, mais comment les jésuites le racontent-ils ? Chez les Iroquoiens, et principalement dans ce cas-ci chez les Wendats, nous discernons dans les *Relations* que les missionnaires ont décrites des traits généraux relatifs aux sociétés matrilineaires, disposés à reconnaître le pouvoir de création de la vie que possédaient les femmes. Ils définissent ainsi le concept de maternité par l'imaginaire d'*Aataentsic* qui évoque la lignée ancestrale de la femme iroquoise. Une femme est donc destinée à être une mère, et s'inscrit dans la symbolique matérielle de la production de la vie en général. Par ailleurs, dans la description missionnaire des jumeaux, nous voyons que les hommes se chargent de la chasse, de la guerre, des voyages, des outils ainsi que des armes, et donc, de tout ce qui touche à la mort.

Par ailleurs, chez les Algonquiens, et principalement dans ce cas-ci chez les Innues, les missionnaires qui décrivent les mythes semblent mettre l'accent sur les héros de la chasse et les animaux, et donc, sur la sphère d'influence des hommes. Le Jeune évoque systématiquement le créateur-chasseur dans une description masculine, bien que des indices linguistiques laissent douter de l'identité sexuée des personnages, puisque dans les langues algonquiennes, la syntaxe des langues ignore la différence des sexes.

Si les mythes scandent une complémentarité du travail entre les hommes et les femmes, toutefois, nous discernons également une sorte de paradoxe dans la symbolique masculine et féminine dans le rapport jésuite⁵³. En effet, s'il est vrai que les femmes sont naturellement symbolisées par la vie en raison de leur don de procréation, les femmes mythiques sont représentées par les missionnaires comme celles qui causent la mort. À l'inverse, les hommes, symbolisés par la mort en raison de leur rôle à la guerre et à la chasse, sont figurés dans les *Relations* par des héros créateurs de toute bonne chose sur terre. Chez les Wendats, notamment, les jésuites expliquent qu'*Aataentsic* sème la maladie et la mort, et que *Iouskha* crée le maïs, les rivières, et tout pour aider la vie en ce monde. Les religieux affirment pareillement que le Grand Manitou chez les Innus était bon, protégeait les hommes à la guerre et offrait, s'il le voulait, une

⁵³ Nous avons vu, les femmes semaient, cultivaient, cuisinaient, cousaient, entretenaient les maisons, faisaient la cueillette et éduquaient les enfants : elles engendraient la vie comme *Aataentsic* apporta la vie sur terre. D'autre part, les hommes abattaient les arbres, pêchaient, chassaient et faisaient la guerre. Denys Delâge, *Le pays renversé...*, p. 61

chasse fructueuse, alors que sa femme, qualifiée par Le Jeune de diablesse, était à l'inverse responsable de toutes les maladies du monde. Tout comme *Aataentsic*, c'est elle qui provoquait la mort des hommes. Ce paradoxe jésuite qui lie une fonction positive (en tant que mère) et négative (en tant que cause de mort) nous renseigne du moins sur une chose : positif ou négatif, les femmes avaient bel et bien un réel pouvoir aux yeux missionnaires jésuites ! Or dans cette apparente confusion des genres parmi les représentations jésuites, nous pouvons donc discerner la possibilité de voyager entre les genres. La mythologie semble l'évoquer. Mais de façon plus marquante, c'est l'exemple de ces individus inclus au sein du troisième, et s'il y a lieu du quatrième genre, et sur lesquelles nous nous pencherons dans la prochaine section.

3.2 Les *berdaches*⁵⁴

Nous venons de voir que les jésuites avaient tendance à attribuer un sexe aux êtres mythiques là où les Autochtones ne le faisaient pas toujours. Passons maintenant à des êtres en chair et en os qui, dans certaines des sociétés fréquentées par les missionnaires, se situaient entre les sexes. Lorsque les jésuites ont rencontré pour la première fois des Autochtones du troisième genre — soit des hommes aux habits et aux comportements féminins — ils ont immédiatement fait le lien avec ces hommes qui, dans le cadre des relations entre hommes de l'époque de l'Antiquité gréco-romaine, avaient eux aussi changé de rôle sexuel. Les Européens les avaient surnommés « *berdaches* ». Cette désignation est une adaptation française de l'arabe *bardaj* ou *barah* qui voulait dire « garçon gardé »⁵⁵, « prostitué mâle », « giton »⁵⁶. Le mot *berdache* est apparu pour la première fois dans les sources françaises du XVIII^e siècle, chez des voyageurs qui ont traduit le phénomène d'abord par une « homosexualité passive » chez des Autochtones qui se travestissaient et qui remplissaient le rôle social et culturel des femmes⁵⁷.

Au cours du temps, le terme *berdache* est venu à désigner plusieurs cas distincts : le travestissement (lorsque les hommes prennent les vêtements des femmes), un comportement efféminé, la prise en charge d'activités culturellement identifiées aux femmes, des relations

⁵⁴ Aujourd'hui, le terme employé est « bispirituel », terme apparu à la fin du 20^e siècle.

⁵⁵ Traduction de « kept boy » dans Sabine Lang, *Men as Women, Women as Men, Changing Gender in Native American Cultures*, (Austin : University of Texas Press, 1998), p. 6–7.

⁵⁶ Angelino and Shadd. « A Note on Berdache », *American Anthropologist*, February 1955, Vol. 57 1955: 121 cité dans Sabine Lang, *Men as Women...*, p. 6–7.

⁵⁷ *Ibid.*

homosexuelles et/ou intersexuelles⁵⁸. Puis, au début du XX^e siècle, ce terme a aussi été employé pour désigner les femmes qui avaient assumé le rôle social et culturel des hommes. Longtemps, les sources qui ont raconté le phénomène sociologique ont retenu le choix des partenaires sexuels comme principal critère, ce qui a fait que les termes « *berdache* », « homosexuel » et « travesti » ont fréquemment été des synonymes. Joseph François Lafitau fait remarquer que des observateurs de l'époque moderne croyaient avoir affaire à des hermaphrodites :

La vue de ces hommes déguisez en femmes, surprit les Européens qui abordèrent les premiers en Amérique. Comme ils ne pénétraient point les motifs de cette espèce de métamorphose, ils se persuadent que c'étoit des gens en qui les deux sexes étoient confondus : en effet, nos anciennes Relations ne les appellent pas autrement que les Hermaphrodites⁵⁹.

Lafitau, que plusieurs voient comme l'un de fondateurs de l'ethnologie, était exposé comme l'a souligné Andreas Motsch, au rationalisme séculier et, tout en vouant son œuvre à prouver que les Autochtones « américains » et les « premiers peuples » de l'Antiquité « sortent tous d'une même tige »⁶⁰, en est forcément venu à constater l'immense diversité de cette Création divine⁶¹. Dans ce cadre référentiel, il s'intéressait aux *berdaches* mais ne semble pas les avoir fréquentés, a trouvé des documents attestant leur présence chez les Narvées du Sud-Est du continent décrit par Cabeza de Vaca en 1555⁶², puis « chez les Illinois, chez les Sioux, à la Louisiane, à la Floride & dans le Yucatan »⁶³. Le missionnaire insiste en outre sur la brutalité des Espagnols à l'égard des *berdaches* qu'ils rencontraient, reflet à ses yeux d'une incompréhension tragique :

Quoique l'esprit de Religion qui leur fait embrasser cet état les fasse regarder comme des hommes extraordinaires, ils sont néanmoins réellement tombez, parmi les sauvages même, dans ce mépris d'Utanie & de Cybèle ; & soit qu'effectivement ils se soient attirés ce mépris en s'asservissant à des passions honteuses, soit que l'ignorance des Européens sur les causes de leur condition fondât contre eux des soupçons fâcheux ; ces soupçons entrèrent si avant dans leur esprit, qu'ils en imaginèrent tout ce qu'on en pouvoit penser de plus desavantageux ; & cette imagination alluma si fort le zèle de Vasco Nugnes de Valboa Capitaine Espagnol qui découvrit le premier la Mer du Sud, qu'il en fit périr un

⁵⁸ *Ibid.* p. 7.

⁵⁹ J. François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, Chez Saugrain l'Ainé et Estienne Hoeschereau, 1724, Vol 1, p. 49.

⁶⁰ J. F. Lafitau, *Mœurs*, t. 1, p. 18

⁶¹ Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence...*, p. 16-17, 26.

⁶² S. Lang, *Men as Women ...*, p. 17.

⁶³ J. F. Lafitau, *Mœurs...*, vol. 1, p. 48.

grand nombre, en lâchant sur eux ces dogues furieux, dont ceux de sa Nation se sont servis pour détruire une grande partie des Indiens⁶⁴.

Cette compassion mise à part, le choix volontaire du statut féminin paraissait difficilement compréhensible aux jésuites, fût-il motivée par « l'esprit de religion ». Comme le fait remarquer Laurence Hérault au sujet des observations du jésuite Jacques Marquette sur les *berdaches* illinois qu'il rencontra dans les années 1670, le phénomène suscitait une inquiétude fondamentale chez les Européens : il remettait en question une hiérarchie des genres qui répond [ait] à l'ordonnement du monde, « opérant un retournement de prestige et de pouvoir culturellement inacceptable »⁶⁵. Un demi-siècle plus tard, Lafitau semble exprimer une attitude semblable. Puisque les Européens considéraient les membres du « sexe faible » comme des inférieures — et, bien souvent les femmes autochtones comme les esclaves des hommes⁶⁶, — le choix volontaire par un homme d'un tel statut leur était incompréhensible :

S'il s'est trouvé des femmes d'un courage viril, qui se faisoient une gloire du métier de la guerre, laquelle ne semble convenir qu'aux hommes, il s'est trouvé aussi des hommes assez lâches pour vivre comme des femmes. [...] il y a de jeunes gens qui prennent l'habit de femme qu'ils gardent toute leur vie, & qui se croient honorez de s'abaisser à toutes leurs occupations [...]⁶⁷.

L'oxymore « honorés de s'abaisser » illustre parfaitement le choc culturel entre la perception européenne et autochtone de cet aspect particulier des rapports de pouvoir entre les identités sexuées. Effectivement, d'un point de vue occidental, le choix pour un homme de prendre le rôle des femmes était honteux, même sans le soupçon d'une sexualité divergente, alors que du point de vue autochtone — Illinois ici —, cette décision représentait bien souvent une opportunité de devenir un être spécial, et même sacré. Un commentaire désapprouvateur de Jacques Marquette permet de saisir cette divergence de perceptions :

Je ne sais par quelle superstition quelques Illinois, aussi bien que quelques Nadouessis étant encore jeunes, prennent l'habit des femmes qu'ils gardent toute leur vie. Il y a du

⁶⁴ J. F. Lafitau, *Mœurs...*, vol. 1, p. 49-50.

⁶⁵ Laurence Hérault, « Transgression et désordre dans le genre : les explorateurs français aux prises avec les "berdaches" amérindiens », *Etnográfica*, vol. 14 (2), (2010) : 342.

⁶⁶ Voir à ce sujet les commentaires de R. Hauser sur les observations de Jean-Bernard Bossu : Raymond Hauser « The *Berdache* and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century », dans Peter C. Mancall et James H. Merrell, dir., *American Encounters : Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal, 1500-1850*, (New York : Routledge, 2000), p. 126-127.

⁶⁷ J. F. Lafitau, *Mœurs...*, Vol 1, p. 48.

mystère, car ils [...] font gloire de s'abaisser à faire tout ce que font les femmes. Ils vont pourtant en guerre, mais ils ne peuvent se servir que de la massue, et non pas de l'arc et de la flèche qui sont les armes propres des hommes⁶⁸.

Décrivant des pratiques qui à ses yeux relèvent de la « superstition » et du « mystère », il se sent pourtant obligé de préciser, dans un second oxymore, que certains jeunes Illinois (et Sioux) « font gloire de s'abaisser à faire tout ce que font les femmes ». Lafitau, lui, va plus loin : il propose l'hypothèse selon laquelle ces jeunes se dépossédaient intentionnellement de leur « virilité » pour participer aux travaux des femmes⁶⁹. Il anticipe ici sur les observations des anthropologues : ce passage d'un statut à un autre refléterait un choix effectué à la suite « d'une vision, des rêves, des révélations ou des signes [qui] eurent mis en évidence le caractère irrévocable d'une destinée beaucoup plus que d'une fatalité »⁷⁰. Chez certains peuples du moins, ces choix trouvaient même leur contrepartie dans des mythes mettant en scène des héros civilisateurs qui changeaient fréquemment de sexe⁷¹. Il s'agirait donc d'un fait social s'insérant dans une cosmogonie particulière ; c'est sans doute pour cette raison que le phénomène du troisième genre était sans doute beaucoup plus répandu en Amérique autochtone que ne le croyait Lafitau⁷².

Marquette voyait bien que les *berdaches* Illinois possédaient des pouvoirs surnaturels particuliers. D'après lui, « [i]ls sont appelés aux conseils où l'on ne peut rien décider sans leur avis. Enfin, par la profession qu'ils font d'une vie extraordinaire, ils passent pour des manitous, c'est-à-dire pour des génies ou des personnes de conséquence »⁷³. Selon le jésuite, ils étaient donc considérés comme des personnes de très grande importance au sein de leur village. On est donc loin du déshonneur : s'ils étaient parfois écartés de la chasse et de la guerre⁷⁴, activités

⁶⁸ Récit des Voyages et Découvertes du P. Jacques Marquette », dans (*Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, Éd. Élysée, tome 2, 1974, p. 268.

⁶⁹ Pierrette, Désy, « L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord) », *La revue Libre — politique, anthropologie, philosophie*, Paris, Payot, no 78-3, (1978) : 11-12.

⁷⁰ Pierrette, Désy, « L'homme-femme... » : 7.

⁷¹ *Ibid.* Pierrette, Désy, « L'homme-femme... » : 19.

⁷² *Ibid.* Pierrette, Désy, « L'homme-femme... » : 8.

⁷³ « Récit des Voyages et Découvertes du P. Jacques Marquette », dans (*Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, Éd. Élysée, tome 2, 1974, p. 268.

⁷⁴ Jacques Marquette souligne cependant que le troisième genre illinois participait à la guerre, en prenant toutefois la massue, objet réservé aux femmes. Ils n'avaient donc pas le droit d'utiliser les objets symboliquement masculins tels que l'arc et la flèche. Récit des Voyages et Découvertes du P. Jacques Marquette » dans (*Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, Éd. Élysée, tome 2, 1974, p. 268.

réservées aux hommes, les *berdaches* accédaient à des fonctions prestigieuses associées précisément à leur « vie extraordinaire » de personnes qui avaient renoncé au statut masculin (nous avons vu que Lafitau renchérit en parlant d'« hommes extraordinaires »). S'ils ne semblent pas jouir du statut *Manitousoui*, du moins chez les Illinois⁷⁵, l'importance de leur rôle dans la sphère rituelle paraît indéniable. Marquette en témoigne : tout en soulignant qu'ils ne se marient pas, il fit remarquer que « [les *berdaches*] assistent à toutes les jongleries et aux danses solennelles qui se font en l'honneur du calumet »⁷⁶. Lafitau amplifie : « [les *berdaches*] ne se marient jamais, ils assistent à tous les exercices où la Religion semble avoir part, & cette profession de vie extraordinaire les fait passer pour des gens d'un ordre supérieur, & au dessus du commun des hommes »⁷⁷. Soulignons que Marquette — et à sa suite, Lafitau — se trompait sans doute en affirmant que les *berdaches* Illinois renonçaient invariablement au mariage⁷⁸. Mais l'observation ne fait que renforcer l'association de ces personnes avec les rituels, en mettant en scène un célibat qui est finalement religieux et donc analogue à celui des prêtres. L'anthropologie ajoute que dans certaines nations les *berdaches* étaient spécialistes en médecines traditionnelles, faisant souvent partie de sociétés curatives telles que le *Midewiwin*⁷⁹. Ils sont alors considérés en tant que *manitous* « the generalized essence of spiritual power »⁸⁰, tout comme les *manitousiou* Illinois.

Un silence jésuite permet peut-être de saisir une autre facette de la condition des *berdaches*, lesquels ne bénéficiaient visiblement pas du même statut privilégié dans toutes les sociétés autochtones nord-américaines. Joseph-François Lafitau, on l'a vu, s'est renseigné sur les *berdaches* dans différents contextes, mais ne semble pas en avoir croisé à Kahnawake, village agnier (Kanien'kehá: ka) connu sous le nom mission du Sault–Saint-Louis, où il a été

⁷⁵ C'est la conclusion de R. Hauser sur la base de l'ensemble des sources décrivant les Illinois aux XVIIe et XVIIIe siècles : « The *Berdache* », p. 126. Sabine Lang a étudié les *berdaches* dans un contexte plus largement nord-américain et conclut que beaucoup de sociétés autochtones leur accordaient le statut de chaman. Elle remarque en outre une certaine correspondance entre le statut des femmes et le statut des *berdaches*. S. Lang, *Men as Women ...*, p. 153, 166.

⁷⁶ « Récit des Voyages et Découvertes du P. Jacques Marquette », dans (*Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, Éd. Élysée, tome 2, 1974, p. 268.

⁷⁷ J. F. Lafitau, *Mœurs...*, Vol 1, p. 48.

⁷⁸ Raymond Hauser s'appuie sur d'autres sources pour préciser que les *berdaches* illinois pouvaient se marier, rester seuls, être avec un homme ou une femme au sein d'une famille polygénique... Il ajoute : « When Marquette noted that the berdaches did not marry, he may have intended to refer to the absence of the usual family relationships between them and women ». Raymond Hauser, « The *Berdache*... », p. 125.

⁷⁹ *Ibid.* Raymond Hauser, « The *Berdache*... », p. 126.

⁸⁰ Walter B. Miller. «Two Concepts of Authority» *American Anthropologist*, 57, (1955): 279, 283, cité dans Raymond Hauser, « The *Berdache*... », p. 126.

missionnaire pendant plusieurs années. Peut-être cette petite population n'en comptait-elle pas ou peu ? Mais il n'est pas à exclure que le silence du missionnaire-ethnologue, tout comme celui de ses confrères qui œuvraient en Iroquoisie même, témoigne du statut marginal que réservait la culture iroquoise aux *berdaches*. La large gamme de sources consultées par l'anthropologue Roland Viau lui permet bien de constater à la fois la présence en Iroquoisie de personnes du troisième sexe et la précarité de leur statut. Du coup, la vocation spirituelle n'est plus qu'une raison parmi d'autres de devenir *berdache* :

Certains invertis se sentaient probablement appelés à la suite de rêves prémonitoires, de visions ou de préférences personnelles, dès l'enfance ou l'adolescence. D'autres devenaient des berdaches à cause d'une incapacité physique, d'un rejet (conscient ou non) ou tout simplement parce que, peu enclins à exercer les activités relatives à la guerre et à la chasse, ils délaissaient volontairement la communauté des hommes pour s'adonner exclusivement à des occupations typiquement féminines⁸¹.

Bannis non seulement du groupe guerrier, mais aussi des conseils, ils n'étaient pas non plus accueillis dans les sociétés féminines. Viau laisse entendre que peu de jeunes Iroquois optaient pour un tel statut⁸². Nous pouvons donc supposer que ce phénomène était plus rare, plus caché, vu cette exclusion sociale. Il est donc possible que les jésuites aient eu moins la chance de remarquer ces personnes lors de leur séjour en terre iroquoise. Les missionnaires ont-ils été tenus à l'écart des cérémonies impliquant des *berdaches* ?

Dans la diversité des cultures autochtones, il était également possible de rencontrer, mais rarement, le phénomène de la femme-homme. Sabine Lang en a relevé quelques cas dans son survol de l'histoire des troisième et quatrième genres en Amérique autochtone. Pour ce qui est de notre aire d'étude et de notre corpus de sources, les traces sont à peu près inexistantes. Au sujet de l'Iroquoisie ancienne, Viau se fait catégorique :

[N]ulle part la littérature ethnologique ne rapporte l'existence d'hommasse, c'est-à-dire de femmes d'aspect ou d'allure masculine, ou encore de bréhaignes, c'est-à-dire de femmes-hommes ayant accédé au statut masculin dans les sociétés iroquoiennes. Aucun document, à notre connaissance, ne fait état non plus de certaines occasions où les femmes se travestissaient ou assumaient des conduites masculines⁸³.

⁸¹ Roland Viau, *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, (Montréal : Boréal, 2000), p. 119.

⁸² *Ibid.* Roland Viau, *Femmes de personnes...*, p. 119-121.

⁸³ *Ibid.* Roland Viau, *Femmes de personne...*, p. 119.

Quant au Pays d'en Haut algonquien, c'est l'antijésuite Lahontan qui raconte que certaines femmes appelées *Ichoue ne Kioussa* ou « femmes de chasse », auraient choisi d'exercer leur pleine liberté sexuelle et conjugale⁸⁴. Les commentaires de Lahontan participent du registre discursif des Amazones, très présent dans l'imaginaire européen et pas peu dans celui des jésuites. Prenons cette observation de Lafitau :

[A]ux abords du fleuve Maragon ou des Amazones [...] on trouve encore de ces femmes guerrières qui font gloire des travaux de Mars, vivent séparées des hommes, s'exercent continuellement à tirer de l'arc, ne retiennent avec elles que les filles, & tuent les enfants mâles, ou les rendent à leurs peres dans des temps marquez où elles recherchent leur compagnie. Le père Lambertti de l'ordre des Clercs Réguliers & Missionnaire de la Colchide, prétend qu'il y a encore des Amazones parmi les Nations Barbares qui habitent le Caucasse, Le sçavant Monsieur Huet croit que les Amazones ont passé d'Afrique en Amérique : mais son sentiment sur ce point n'est pas mieux fondé que celui qu'il a de l'origine des Peruviens qu'il fait venir des Nègres des Roiaumes de Guinée et d'Angola⁸⁵.

Ou encore celle de Jacques Gravier au sujet d'une puissante chef natchez :

Cette femme s'étoit rendue si considerable par les coups qu'elle auoit fait sur les ennemis, ayant conduit elle même plusieurs partis de guerre, qu'on la regardoit comme une Amazone et comme la maîtresse de tout le village, a qui on rendoit plus d'honneur qu'au grand Chef, tenant la 1er place dans tous les Conseils, et quand elle marchoit elle etoit toujours precedée de quatre jeunes hommes qui luy chantoient et dansoient le Calumet, elle etoit habillée en Amazonne, se peignoit le visage et auoit le Cheuëlure Faite comme les hommes⁸⁶.

Mais pour ce qui est de notre aire d'étude, les missionnaires semblent réserver leurs comparaisons des *femmes fortes* autochtones aux religieuses et aux dévotes de la colonie française⁸⁷.

Pour conclure cette section, les écrits missionnaires représentent un troisième genre doté de pouvoir, parfois politique, parfois spirituel et que ce pouvoir était lié à leur choix d'appartenir à l'autre sexe, ou dû à l'exigence d'un songe ou d'une vision lors du rituel de passage de

⁸⁴ B. Lahontan, *Nouveaux voyages de Mr. Le Baron de Lahontan dans l'Amerique Septentrionale* (1703) cité dans Richard White, *The middle ground : Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*, (New York : Cambridge University Press, 1991 (2011)), p.112.

⁸⁵ J. François Lafitau, *Mœurs...*, Vol 1, p. 48.

⁸⁶ RJ : LXV, p. 148 (Relation ou Journal du voyage en 1700 depuis le Pays des Illinois Jusqu'a l'Embouchure du Fleuve Mississipi. Jacques Gravier ; Fort de Mississipi, February 16, 1701).

⁸⁷ Leslie Choquette, « 'Ces Amazones du Grand Dieu' : Women and Mission in Seventeenth-Century Canada », *French Historical Studies*, 17, 3 (1992): 627–655.

l'enfance à l'âge adulte⁸⁸. Les écrits jésuites les plus tardifs laissent quelques traces d'un possible passage entre les identités sexuées, notamment lorsque cette transition était dictée par un songe. Les jésuites n'ont peut-être pas compris toute la complexité de la bispiritualité, si étrangère aux valeurs euro-chrétiennes. Néanmoins, même dans le cadre d'une répression féroce de l'homosexualité et l'efféminement, Marquette et Lafitau ont su reconnaître que certains individus, transgenres avant la lettre, étaient dotés d'un pouvoir spirituel particulier. Soulignons que chez les Iroquois — société matriarcale — ce statut de l'entre-deux sexes n'était pas aussi bien reçu que chez les Illinois — société patriarcale —. D'autre part, malgré quelques indices, les relations missionnaires restent-peu éloquents sur le phénomène de la femme-homme. Dans l'ensemble, il reste que la femme-homme et l'homme-femme s'inscrivent dans le cadre d'une définition du genre qui se fonde sur une forte symbolique matérielle et spirituelle. Cependant, les missionnaires restent discrets sur un phénomène pourtant relativement répandu dans l'Amérique.

3.3 Discours jésuite sur le pouvoir des femmes

Cette dernière partie du chapitre est consacrée à ce que les jésuites voyaient du pouvoir spirituel des femmes autochtones. Il est important pour commencer de rappeler le bagage culturel que les missionnaires apportaient, bagage post-tridentin et européen.

Imaginer des femmes en tant que leaders spirituelles vient bouleverser chez le lectorat français un monde où la femme devait rester soumise à l'homme, particulièrement au niveau religieux. Comme l'écrit Sandra Slater :

The world in which early modern European men lived demanded highly dichotomized performances of gender. Women as guardians of the home, humility and piety. Their obedience to their husbands and the male authorities within politics and the church required women to maintain a very narrow identity of submission⁸⁹.

Effectivement, les sociétés de l'Europe chrétienne du XVII^e siècle étaient en pleine quête de purification des mœurs, et donc, dans une répression des sexualités illégitimes⁹⁰ :

⁸⁸ Pierrette Désy, « L'homme-femme... », p.21.

⁸⁹ Sandra Slater, « 'Nought but women' : Construction of Masculinities and Modes of Emasculation in the New World », dans Sandra Slater, Yarbrough, Fay A., *Gender and sexuality in Indigenous North America 1400–1850*, (Colombia, South California: University of South California Press, 2011), p. 31.

⁹⁰ Heidi Keller-Lapp « Devenir des Jésuitesses : les missionnaires ursulines du monde atlantique », *Histoire et missions chrétiennes*, 2010/4 (n° 16), p. 21. DOI : 10.3917/hmc.016.0019. URL : <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2010-4.htm-page-19.htm> ; Delumeau, La peur en Occident et Le péché et la peur et aussi Muchembled, *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous*

Culpabilisation de la chair, marginalisation des anciennes libertés de fréquentation, interdiction des cohabitations pré-nuptiales et des concubinages : sous l'effet de la pastorale chrétienne et de la théorie de la concupiscence, l'époque moderne est marquée par une volonté de dressage des corps et une forte valorisation du lien matrimonial⁹¹.

L'attitude jésuite envers cette catégorie de personnes s'insère donc nécessairement dans leur vision européenne des femmes en général, axée sur quelques motifs très puissants et parfois contradictoires : les femmes esclaves de leurs passions, associées au péché originel, à l'image de Satan, etc. d'une part, mais aussi, d'autre part, les femmes fortes des Écritures saintes⁹². Ce discours misogynne se durcit au XVII^e siècle comme le rappelle pertinemment D. Deslandres⁹³. Au sein de l'Église comme ailleurs, l'idéal imposé par les hommes veut que les femmes entretiennent « a very narrow identity of submission »⁹⁴. En Europe, les femmes détenant un pouvoir spirituel reconnu étaient pour la plupart des religieuses, souvent cloîtrées depuis la réforme tridentine⁹⁵. On leur reconnaissait des dispositions dans la transmission et l'éducation de la foi, car elles étaient considérées comme un « véhicule de la culture du plus grand nombre » et s'illustraient dans la fondation et l'essaimage d'œuvres charitables⁹⁶.

C'est justement sur des religieuses que les jésuites souhaitent s'appuyer, notamment lorsqu'il s'agit d'éduquer les filles autochtones : comme le souligne D. Deslandres, « il est inconvenant — et anti-tridentin — que des hommes s'occupent de dispenser » un tel enseignement⁹⁷. Des normes spécifiques régissaient en effet la vie des missionnaires, limitant au possible leur fréquentation des personnes de sexe féminin⁹⁸. Puisque les religieuses, cloîtrées pour la plupart, ne vont pas en missions éloignées, les jésuites côtoieront souvent beaucoup de filles et de femmes autochtones. Les nombreux récits des exploits de femmes néophytes qui

l'Ancien Régime, Paris, Fayard, 1988, rééd. Hachette Pluriel, 1994.

⁹¹ Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord, 1600-1840*, (Paris: Les Indes savantes, 2016), p.622-623.

⁹² Guy Bechtel, *Les quatre femmes de Dieu : la putain, la sorcière, la sainte, la becassine*, (Paris : Plon, 2000) ; Guy Bechtel, *La sorcière et l'Occident*, (Paris : Plon, 1997), p.101, 179-180 ; Étienne Borne, « Mal » dans Marcel Veiller, Ferdinand Cavallera, Joseph De Guibert, André Rayez, André Derville, Aimé Solignac (et al.) « Mal » *Dictionnaire de la Spiritualité Ascétique et Mystique*, Tome X, Beauchesne, Paris, 1980, p. 127.

⁹³ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 356.

⁹⁴ Sandra Slater, « 'Nought but women' : Construction of Masculinities and Modes of Emasculation in the New World », dans Sandra Slater, Yarbrough, Fay A., *Gender and sexuality ...*, p. 31..

⁹⁵ Keller-Lapp Heidi, « Devenir des Jésuitesses... », p. 21..

⁹⁶ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 363-364, citation p. 364.

⁹⁷ *Ibid.* Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 357.

⁹⁸ *Ibid.* Dominique Deslandres, *Croire et faire croire...*, p. 158.

jalonnent les *Relations* suggèrent d'ailleurs une certaine décripation des relations dans ce domaine. On peut néanmoins se demander jusqu'à quel point les missionnaires se permettaient de fréquenter des femmes autochtones non converties et réputées détenir des pouvoirs spirituels. Mais surtout pouvaient-ils seulement imaginer qu'elles existaient ? La culture chrétienne les menait à désigner les hommes comme seuls détenteurs de pouvoir religieux, et ils les trouvaient, ces hommes, chez les païens, parmi les « jongleurs », « charlatans » et autres « sorciers ».

Ces questions paraissent d'autant plus pertinentes que le discours jésuite sur le pouvoir des femmes évolue au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, ce dont témoigne l'ouvrage monumental de Lafitau où le statut des femmes apparaît comme une donnée importante de comparaison avec le monde antique. Le jésuite s'intéressait beaucoup au statut des femmes autochtones, d'autant plus qu'il étudiait les sociétés iroquoïennes (et notamment iroquoïses) horticoles et matrilineaires qui accordaient un certain pouvoir aux personnes de ce sexe. Il corrige ainsi les observations des premiers jésuites au sujet des femmes :

Ceci [le statut des Iroquoïses] paroîtra sans doute extraordinaire à ceux qui ayant lû les *Rélations*, y auront vû que les hommes seuls parmi les Sauvages, y font proprement libres, & que les femmes ne sont que leurs esclaves. Rien n'est cependant plus réel que cette supériorité des femmes. C'est dans les femmes que consiste proprement la Nation, la noblesse du sang, l'arbre généalogique, l'ordre-des générations, & de la conservation des familles. C'est en elles que réside toute l'autorité réelle : le pays, les champs & toute leur récolte leur appartiennent, elles sont l'ame des conseils, les arbitres de la paix & de la guerre : elles conservent le fisc ou le trésor public ; c'est à elles qu'on donne les esclaves : elles font les mariages, les enfans sont de leur domaine, & c'est dans leur sang qu'est fondé l'ordre de la succession⁹⁹.

Lafitau exagère en accusant les auteurs des *Relations* d'avoir dépeint les femmes autochtones en esclaves des hommes et de ne pas avoir remarqué, par exemple, le pouvoir politique exercé par certaines Iroquoïses, les matrones : d'abord ce ne sont pas toutes les femmes qu'ils décrivent comme des esclaves¹⁰⁰ ; ensuite certains jésuites ont bien évoqué le rôle des matrones iroquoïses¹⁰¹.

⁹⁹ J. F. Lafitau, *Mœurs...*, p. 66.

¹⁰⁰ Par exemple : RJ : LXV, p. 66 (Julien Binneteau, Lettre à un Père de la Compagnie de Jésus, [janvier] 1699) ; RJ : LXVII, p. 166 (Sébastien Rasles, à son Frère, 1723).

¹⁰¹ Par exemple : RJ : XXI, p. 200 (J. Lalemant, 1642, sur les Onnéyoutes).

À bien y regarder, c'est justement cette complexité qu'enregistrent malgré tout les jésuites — y compris les auteurs des *Relations* écartés par Lafitau — qui rend l'analyse de leurs représentations du pouvoir des femmes autochtones si intéressantes. Prenons justement le cas de François Du Peron qui depuis le pays des Wendats où il est missionnaire en 1638-1639, s'emploie à décrire les « diableries de ces peuples »¹⁰². Son cinquième point (sur 6) porte sur les croyances wendates sur les femmes enceintes. Son tableau est pour le moins ambigu : ces femmes apporteraient la malchance aux chasseurs et aggraveraient les maladies, si elles n'en étaient pas à l'origine ; en revanche, leur présence bienfaisante serait indispensable pour que l'application d'une racine « tire la flèche du corps d'un homme » et de façon générale, on souhaiterait avoir des filles qui deviendront enceintes à leur tour¹⁰³. « Les femmes sont icy maîtresses et servantes »¹⁰⁴, conclut-il, témoignant sans doute de son exaspération à l'endroit des « superstitions » wendates à ses yeux contradictoires, mais aussi d'une conscience certaine des pouvoirs spirituels attribués aux Wendates. Voyons maintenant plus en détail ce que les jésuites — Lafitau et les autres — disent à ce sujet. En matière de pouvoirs spirituels, les jésuites reconnaissaient assez volontiers des dons de guérisseuse aux femmes autochtones. Les témoignages à cet effet sont nombreux dans les *Relations*, signe peut-être que les missionnaires ne voyaient pas d'inconvénient d'entretenir leurs lecteurs et lectrices d'activités qui en Europe aussi étaient souvent féminines. Prenons à titre d'exemple un passage du père Poncet qui, captif des Kanien'kehá: ka, se fait adopter par une vieille femme en 1653. Son récit ne laisse pas de doute, ce sont des femmes qui guérissent une plaie au doigt du missionnaire, signe qu'elles possèdent des connaissances médicales certaines : « Aussi-tost que ie fus fay parent de ma maison, on commença de penser mon doigt à la Sauuage : on y appliqua ie ne sçay quelles racines, ou ecorces cuittes, qu'on enueloppa d'vn chiffon de toille, plus gras qu'vn torchon de cuisine. Ce cátaplasme me dura quinze iours, si bien qu'il s'endurcit, en sorte qu'il m'estoit fort incommode »¹⁰⁵.

Ce pouvoir guérisseur relève des connaissances traditionnelles des femmes autochtones. À Sillery en 1642, Barthelemy Vimont décrit le travail de deux guérisseuses « payennes »

¹⁰² RJ : XV, p. 176 (François Du Peron, 1638-1639).

¹⁰³ *Ibid.*, RJ : XV, p. 180-182, citation p. 182 (François Du Peron, 1638-1639).

¹⁰⁴ *Ibid.*, RJ : XV, p. 182 (François Du Peron, 1638-1639).

¹⁰⁵ RJ : XL, p. 136-138 (Poncet, 1653).

algonquines, au détour d'une histoire édifiante. Il est question d'une Autochtone convertie prénommée Louise qui, après avoir essayé de faire soigner sa fille à l'hôpital, rejette aussi l'invitation des guérisseuses autochtones, voulant éviter d'enfreindre la « loy de Dieu » :

[D] eux Sauuagesses payennes la viennent voir, puis se tournant vers la mere là presente & fort affligee, luy promettent de guerir la fille si elle veut permettre qu'elles la pensent à leur façon : c'est à dire qu'elle la chantent, la soufflent, & la zonglent avec leurs tambours : mais il faudroit, disent elles, la porter dans les bois : car autrement ceux qu'ont des robbes noires le sçauroient & nos medecines seroient inutiles : au reste tiens pour certain que ta fille guerira, si tu nous obeis [...]¹⁰⁶.

Faute de soins, la fille meurt peu de temps après. Une autre convertie, une Wendate nommée Luce Andotraaon, va jusqu'à renoncer à ses pouvoirs traditionnels de guérison : « La foy ne trouue point de distinction entre les sexes. Vne femme de ce mesme Bourg, nommée Luce Andotraaon, s'estant reuduë Chrestienne, auoit abandonné vne certaine danse, la plus celebre du pais, à cause qu'on la croit la plus puissante sur les Demons, pour procurer par leur moyen la guerison de quelques maladies »¹⁰⁷.

Il est donc recevable pour les missionnaires que les femmes autochtones aient eu des dons particuliers en la matière. Ils en parlent notamment dans le but de se montrer plus forts que ces guérisseuses impies. Certains jésuites racontent en outre que des femmes faisaient partie de sociétés secrètes de médecine. Brébeuf repère ici six femmes sur quatre-vingts personnes, et qui participaient à toute sorte de cérémonies de guérison, danses, chants, allant jusqu'à l'orgie :

[...] la bande estoit composée d'environ quatre-vingts personnes, il y auoit six femmes ; [...] Or estans arriuez environ à la portée d'un mousquet, ils s'arrestent & se mirent à chanter ; ceux du Village leur répondirent. Dès le soir mesme de leur arriuée ils danserent, pour prendre cognoissance de la maladie, le malade estoit au milieu de la Cabane sur vne natte ; la danse finie, parce qu'il estoit tombé à la renuerse ; & auoit vomy, ils le declarerent tout à fait de la Confrairie des fols, & en vinrent au remede qui leur est ordinaire en cette maladie, & qui seroit capable de les faire passer pour tels, quand ils seroient les plus sages du monde. C'est la danse qu'ils appellent *Otakrendoiae*, les Confreres *Atirenda*. [...] Suffit pour le present de dire en general, que iamais les Bacchantes forcenées du temps passé ne firent rien de plus furieux en leurs orgyes¹⁰⁸.

¹⁰⁶ RJ : XXIV, p. 30 (Vimont, 1642-1643).

¹⁰⁷ RJ : XXX, p. 22 (Ragueneau, 1646-1647).

¹⁰⁸ RJ : X, p. 206 (Jean de Brébeuf, 1636).

L'évocation d'orgies rappelle que les missionnaires étaient prompts à dénoncer la lubricité des femmes lors de cérémonies de ce genre, même lorsque la copulation n'en faisait pas partie, comme c'était le cas de l'*andacwander* présenté au chapitre 2.

Guérisseuses efficaces ou suspectes, les femmes autochtones sont rarement présentées par les jésuites en tant que chefs spirituelles dotées d'une gamme plus large de pouvoirs rituels. Ce quasi-silence reflète en partie une situation objective : dans les sociétés fréquentées par ces missionnaires, les femmes accédaient très rarement à un tel statut. Sur cette question, les études et les témoignages concordent. Selon les anthropologues, ce rôle était souvent l'apanage des hommes plus âgés, spécialement dans les sociétés algonquiennes patrilinéaires de la région des Grands Lacs et du nord¹⁰⁹. Ici, les femmes étaient le plus souvent exclues de la profession de chef spirituel pour diverses raisons : moins d'expérience dans la communication avec les esprits animaliers, l'interférence du sang menstruel avec la magie du chaman, ainsi que la croyance selon laquelle la femme enceinte pouvait nuire aux autres, notamment en faisant fuir les animaux lors de la chasse¹¹⁰. Le témoignage de l'ethnologue W. M. Beauchamp (1900) sur les Iroquoises résume bien la situation dans les sociétés iroquoiennes en général : « In general the women had less to do with the unseen world than the men, but they sometimes were given to magic arts, and have some share in medicine societies yet. If they had no great prominence in magical arts at an early day it was not because they were undervalued »¹¹¹. Bref, on peut conclure avec Gilles Havard que « [l]e chamanisme est [...] un attribut surtout masculin » dans ces sociétés¹¹².

Ce constat fait, il est probable que le « no great prominence » des femmes dans le domaine des pratiques spirituelles reflète aussi le manque d'intérêt de ces influents témoins que furent les jésuites du XVII^e siècle. C'est du moins ce que soupçonne Natalie Zemon Davis, qui fait remarquer que les *Relations* pourtant remplies de portraits — négatifs — d'hommes chefs

¹⁰⁹ Edward S. Rogers, 1963: The Hunting Group-Hunting Complex among the Mistassini Indians. National Museum of Canada, Bulletin 195, Ottawa, cité dans Jacques Leroux, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, Volume 39, numéro 1-2, (2009): 90.

¹¹⁰ Voir à ce sujet Natalie Zemon Davis, « Iroquois Women, European Women », dans Margo Hendricks et Patricia Parker, dir., *Women, 'Race' and Writing*, (Londres, New York : Routledge, 1994), p.249.

¹¹¹ W. M. Beauchamp, « Iroquois Women » *The Journal of American Folklore*, Vol. 13, No. 49 (Apr. —Jun., 1900), p. 85.

¹¹² Gilles Havard, *Histoire des coureurs de bois...*, p.552.

spirituels, ne contiennent que quelques allusions à des femmes exerçant des pouvoirs de cette nature¹¹³. Ici, il paraît impossible — et inutile, à la limite — de trancher entre les deux étapes de l'« observation » jésuite, celle des missionnaires sur le terrain qui ne savaient ou ne voulaient pas reconnaître des femmes réputées posséder des pouvoirs spirituels importants ou celle des missionnaires-écrivains qui ne jugeaient pas utile de présenter ces personnes à leurs lecteurs et lectrices. Quoi qu'il en soit, la rareté même de leurs portraits de quelques « chamanes » femmes les rend particulièrement intéressants. À partir des quelques traces que nous avons trouvées, nous essaierons de voir dans quels contextes discursifs les jésuites mettent en scène des femmes.

Un premier contexte est celui, très répandu dans les *Relations*, du récit édifiant. Comme dans le cas des guérisseuses dont nous venons de parler, les jésuites récupèrent pour leur récit les « sorcières » autochtones lorsqu'ils souhaitent montrer la puissance du christianisme. Mettre en scène des spécialistes du surnaturel qui se convertissent, c'est fournir la preuve que les jésuites et leur Dieu peuvent faire plier même les plus entêtés — ici des entêtées, à défaut de pouvoir convaincre des chamans (hommes) d'embrasser la religion des Français. Voici Paul Le Jeune qui raconte la conversion *in extremis* d'une « sorcière », vraisemblablement une Algonquine, à Trois-Rivières en 1638. Le missionnaire raconte le baptême de toute une famille. Mais le clou de cette histoire, c'est ce qui se passe lorsque l'une des sœurs de la mère de cette famille entre en scène :

Sur ces entrefaites, [la] sœur arrive toute malade, c'estoit l'une des meschantes femmes du païs, elle se mesloit de leur sorcellerie, en quoy elle réussissoit mieux que les hom [m] es. L'affliction ouvre les yeux de l'entendement, cette misérable demande le Baptesme, crie mercy à Dieu, proteste qu'elle croit, elle nous estonne par un changement subit, nous luy accordons ce qu'on ne luy pouvoit refuser sans impieté. A peine est-elle purgée de ses offences qu'on la met en terre...¹¹⁴

Tout axé sur l'efficace action divine, l'épisode instrumentalise efficacement cette femme qui autrement n'aurait pas eu droit à ce tour de piste dans les *Relations*.

L'analyse par Brébeuf (en 1635) des techniques de pyromancie d'une Wendate se situe dans un autre contexte, celui de la dénonciation de la « sorcellerie » autochtone :

¹¹³ Natalie Zemon Davis, « Iroquois Women, European Women »..., p.248-249.

¹¹⁴ RJ : XIV, p. 182 (Paul Le Jeune, 1638).

Dernierement comme i'estois chez Louys de sainte Foy, vne vieille sorciere ou deuineresse dudit village, dist qu'elle auoit veu ceux qui estoient allez à la guerre, qu'ils reuenoient, & amenoient vn prisonnier. Nous verrons si elle a dit vray : son procedé est par pyromantie : elle vous figure en sa cabane le lac des Hiroquois, puis d'vn costé elle fait autant de feux comme il y a de personnes qui ont marché en campagn [e] ; & de l'autre costé encore autant de feux, qu'ils ont d'ennemis à combattre¹¹⁵.

Brébeuf consacre encore quelques lignes à la prophétie de cette femme, avant de conclure : « C'est ainsi [...] que le Diable amuse ce pauvre peuple, substituant les impietez & superstitions, en la place de la conformité, qu'ils deuroient auoir à la providence de Dieu, & du culte qu'ils luy deuroient rendre »¹¹⁶. La description s'inscrit donc dans le procès systématique que les jésuites font aux croyances et aux pratiques spirituelles des Autochtones ; ici, le sexe de la vieille devineresse paraît élément secondaire, tant ce dispositif de pyromancie fascine et repousse à la fois le missionnaire. Il reste que Brébeuf fait suivre ce passage par une description des mœurs wendates insistant sur la lascivité...¹¹⁷. Pareillement, Jacques Fremin, lorsqu'il fait mission chez les Tsonnontouïens en 1669, un peuple Iroquois, cède par exemple à un vieux réflexe en attribuant le don d'interpréter des rêves aux femmes... infidèles : « Les femmes infidèles par une inclination qui est comme naturelle à ce sexe, sont les plus Religieuses à observer leurs songes, & à suivre les ordres de cét Idole »¹¹⁸. Ici la dénonciation des croyances traditionnelles s'appuie sur l'image traditionnelle de la femme, prisonnière de ses passions.

En outre, les jésuites reconnaissent un autre groupe de femmes réputées posséder des pouvoirs spirituels, celles classées comme sorcières par les Autochtones eux-mêmes. François Le Mercier a laissé un témoignage révélateur au sujet d'une exécution au pays des Wendats :

Le 20 [avril 1638]. On fit mourir à *Ossosané* vne femme en qualite de sorciere ; parmi ces barbares moins que demi preuue en cette matiere, suffit pour vous faire fendre la teste. Voicy comment la chose arriua : Celuy qui se croioit auoir esté ensorcelé d'elle, l'enuoia querir sous pretexte de l'inuiter à vn festin, elle n'est pas si tost arriuée, qu'on luy prononce sa sentence, sans autre forme de procez. Cette pauure miserable voiant qu'il n'y auoit point d'appel, nomma celuy qui luy donneroit le coup de hache, en mesme temps on la traisne hors la cabane, on luy brusle la face, & vne partie du corps avec des escorces ardantes, & en fin celuy

¹¹⁵ RJ : VIII, p. 124 (Jean de Brébeuf, 1635).

¹¹⁶ *Ibid.*, RJ : VIII, p. 126 (Jean de Brébeuf, 1635).

¹¹⁷ *Ibid.*, RJ : VIII, p. 126 (Jean de Brébeuf, 1635).

¹¹⁸ RJ : LIV, p. 98–100 (Fremin, 1669-1670).

qu'elle avoit pris pour parrain, luy fendit-la teste ; le lendemain son corps fut bruslé & mis en cendre au milieu du bourg¹¹⁹.

Le missionnaire se trouve devant un dilemme : pouvant difficilement témoigner de beaucoup de sympathie pour la victime non convertie de ce procès sommaire, il relate l'épisode afin de dénoncer ceux qui croient être ensorcelés et ceux qui procèdent à sa mise à mort. Barbarie et superstition : une pierre, deux coups. Mais plus encore : à la même époque, en France, on brûle des sorcières de la même façon! Sauf qu'ici, pour le jésuite, les Autochtones semblent parodier le procès et la sentence que seules l'Église et la Couronne peuvent imposer.

On peut s'attendre à ce que Lafitau, jésuite très sensible à la division du travail entre les sexes, fasse figure de cas limite en matière de reconnaissance des pouvoirs spirituels des femmes. Tout indique pourtant que ses observations sur les « Jongleurs » et autres spécialistes du spirituel ne sont pas fondées sur l'expérience directe, car il est missionnaire dans un village chrétien où ces personnes, si elles existent, se font particulièrement discrètes. Aussi le voit-on traiter de ce sujet en s'appuyant sur les observations d'autrui, en tout premier lieu des auteurs des *Relations* qui selon lui « ont eu le plus à souffrir de la part de ces espèces de Devins, lesquels [,] entretenant les peuples dans leurs superstitions anciennes, formoient le plus grand obstacle à leur conversion »¹²⁰. Ce jugement exprimé, Lafitau divise en deux catégories les manieurs du spirituel : il y a d'une part les « Jongleurs », au masculin, et de l'autre « ceux ou celles qui jettent des sorts ». Se référant à l'exemple iroquois, il écrit que toutes ces personnes « sont regardez [...] comme des *Agotkon*, ou des Esprits, à cause du commerce qu'on prétend qu'ils ont avec les Esprits ou les Génies »¹²¹. Le missionnaire précise en outre que les sorts peuvent être bienfaisants ou non, sans lier l'un ou l'autre au sexe de la personne qui les jette¹²². Bien sûr, Lafitau n'approuve pas de telles pratiques, quelles que soient les intentions qui les animent. Aussi présente-t-il une « Sauvagesse » convertie, vraisemblablement une Abénaquise qui aurait osé tenter de convaincre un missionnaire du caractère inoffensif de la divination en disant que « Ma mère m'a appris ce secret pendant mon enfance »¹²³.

¹¹⁹ RJ : XIV, p. 36 (Le Mercier, 1637).

¹²⁰ Lafitau, *Mœurs...*, t. II, p. 87.

¹²¹ *Ibid.*, Lafitau, *Mœurs...*, t. II, p. 88.

¹²² *Ibid.*, Lafitau, *Mœurs...*, t. II, p. 88-89.

¹²³ *Ibid.*, Lafitau, *Mœurs...*, t. II, p. 96.

Jusqu'ici on devine une sorte de hiérarchie chez Lafitau : les jongleurs en titre (des hommes), puis les sorciers ou sorcières au domaine de compétences moindre. Il n'empêche que par endroits, sa façon de juxtaposer les spécialistes du surnaturel des deux sexes les met implicitement sur un pied d'égalité. À la recherche de précédents antiques, il distingue par exemple entre les malveillantes « femmes accusées de jeter des sorts » d'une part, et « les Jongleurs [...] & les Pythonisses employés & honorés dans leurs emplois », d'autre part¹²⁴. Et, dans un passage mémorable, il met en scène une telle Pythonisse ou devineresse wendate¹²⁵. Femme âgée et réputée pour ses dons en la matière, cette femme (qui n'est pas nommée) aurait prédit de façon précise ce qui était arrivé à un parti de guerre dont on attendait des nouvelles. Le champ lexical de Lafitau est révélateur : « Quelques Sauvages intriguez au sujet d'un parti de sept Guerriers de leur Village, & dont tout le monde commençoit à être en peine, prièrent une vieille Sauvagesse de *jongler* pour eux »¹²⁶. Lafitau rapproche donc ici la « jonglerie », activité masculine dans son esprit, et le travail de divination de cette femme respectée. Notons cependant que le missionnaire n'a pas été témoin de cet épisode : si quelques phrases de présentation sont visiblement de lui, l'essentiel de l'anecdote provient un écrit d'un militaire français qui avait longtemps fréquenté les Wendats. L'épisode témoigne de la curiosité de Lafitau, prêt à reproduire un récit qui se veut une preuve de l'efficacité de pratiques que lui-même rejette avec véhémence. Mais ce même épisode sert d'indice supplémentaire du fait qu'à l'encontre d'un Le Jeune face au chaman innu Carigonan en 1634, Lafitau n'a pu observer de près les « jongleurs » et autres « sorcières » en action.

Reste la question du statut de chef spirituel comme tel, reconnaissance qui, nous l'avons vu, échappait généralement aux femmes dans les sociétés fréquentées par les jésuites. Les missionnaires étaient-ils prêts à imaginer une telle égalité du statut, quitte à nier son existence ? Nos sources ne fournissent guère d'indices à ce sujet. Un seul passage est néanmoins éloquent. Comme s'il n'y croyait qu'à moitié, Paul Ragueneau se contente de mettre dans la bouche des Abénaquis de Naranchouak la phrase suivante, sans autre commentaire : « Le Demon qui nous donne de la crainte de nos Sorciers, & de la creance pour nos Pythonesses, qui deuint les choses futures, & qui connoissent (à ce qu'elles disent) les choses absentes, ce Demon a perdu

¹²⁴ *Ibid.*, Lafitau, *Mœurs...*, t. II, p. 101.

¹²⁵ *Ibid.*, Lafitau, *Mœurs...*, t. II, p. 94-96.

¹²⁶ *Ibid.* Lafitau, *Mœurs...*, t. II, p. 94. Les italiques sont de Lafitau.

son credit »¹²⁷. Voici donc et les sorciers et les devineresses, alliés du Démon qui paraissent jouir d'un statut égal. Le témoignage paraît indirect à première vue, n'eût été ce « à ce qu'elles disent » qui trahit la pensée du missionnaire...

Pour trouver un témoignage liant de façon explicite chefferie et pouvoirs spirituels féminins, il faut quitter notre territoire d'observation et suivre Jacques Gravier alors qu'il visite les Natchez dans la vallée du Mississippi, en 1700-1701. Cette société matrilineaire et agricole comptait des femmes parmi ses chefs. Ici, certains pouvoirs spirituels semblent relever pour ainsi dire de la fonction de chef, mais celles relatives à la récolte rituelle du blé paraissent plus particulièrement féminines. Gravier les décrit non sans scepticisme :

La femme Chef qu'ils appellent Oüachil Tamail, Soleil femme (qui est toujours la sœur, et non la femme du grand Chef) [...] Cette femme-Chef a beaucoup d'esprit, et a plus de Credit qu'on ne pense ; [...] la femme-Chef faisoit faire la recolte du bled pour le temple, et personne n'ose refuser ce que ses émissaires veulent prendre C'est pour le Chef, et pour la femme-Chef et pour donner a manger aux esprits des Chefs morts que se fait cette recolte, mais tout le monde est du festin qu'on leur fait durant 6 jours avec les hurlemens les Cris - et les Ceremonies ordres qu'ils ne veulent pas expliquer au Missre a qui pour toute reponse, Ils disent, noukou père je ne Scay pas pourquoy cela se fait tout depend de la Commission des Chefs qui ont trop d'Interest de passer pour des Esprits parmy leurs gens pour embrasser si tost l'humilité Chretienne [...]¹²⁸.

Ce cas est exceptionnel, du point de vue des différentes nations fréquentées par les jésuites comme du point de vue du propos des jésuites dans leurs *Relations*. De façon générale, cette section a permis d'observer comment les femmes aux pouvoirs spirituels reconnus sont mises au service de la cause rhétorique jésuite. Quitte à se demander combien d'autres cas observés par les missionnaires n'ont pas bénéficié de tels égards, faute d'occasion de se faire incorporer au propos édifiant des *Relations*...

Pour conclure cette section, le fossé entre les deux cultures a pu influencer les données ethnographiques rapportées dans les *Relations*. D'emblée, chez les Premières Nations, chacun et chacune pouvaient reconnaître les signes du sacré, contrairement aux catholiques, où le clergé

¹²⁷ RJ : XXXVIII, p. 36 (Ragueneau, 1651-1652).

¹²⁸ RJ : LXV, p. 142-146 (Relation ou Journal du voyage en 1700 depuis le Pays des Illinois Jusqu'à l'Embouchure du Fleuve Mississipi. Jacques Gravier ; Fort de Mississipi, February 16, 1701).

était le seul capable et en droit d'interpréter les signes du divin¹²⁹. De fait, pour un missionnaire, il fut peut-être difficile d'assimiler une femme à une quelconque forme de supériorité dans le domaine rituel, alors que chez les Autochtones, l'accès au sacré, qui n'était légitimé par aucune institution, ne semble pas s'inscrire dans une exclusivité, mais selon l'expérience avec le surnaturel¹³⁰. Cette différence majeure de conception du pouvoir spirituel a donc pu influencer, non seulement le regard que les missionnaires portaient sur les traditions spirituelles autochtones, mais également sur le choix des informations rapportées dans leurs missives.

Dans le cadre tridentin de la réforme des mœurs, il est donc recevable pour les jésuites que les femmes autochtones pratiquant une quelconque magie, par des rituels inconnus et des orgies, furent associées aux sorcières au même titre que ces femmes brûlées sur le bûcher en Europe à la même époque.

Néanmoins, les missionnaires reconnaîtront chez les femmes autochtones à peu près les mêmes pouvoirs que les femmes européennes, soit ceux en lien avec la guérison, la transmission de la culture, et ce qui a un lien avec prendre soin de la famille. D'autre part, ils semblent reconnaître plus favorablement un pouvoir spirituel chez les hommes en tant que *leader*, puisqu'ils sont ceux les plus souvent répertoriés en tant que *manitouisiou* et *arendiwane*. Le silence relatif des sources quant à l'existence de cheffes spirituelles révèle-t-elle une crainte d'éveiller les questions chez un lectorat féminin français ?

* * *

Nous avons compris que la division sexuelle du travail et les représentations genrées sont indissociables de la mythologie. Sous la plume des missionnaires, chez les Iroquoiens les représentations fondamentalement féminines de la création s'inscrivent dans une organisation matrilineaire, tandis que chez les Algonquiens la conception du monde plutôt masculine, met en lumière les héros de la chasse. Dans ce cadre de perceptions, les missionnaires ont décrit les personnages mythiques iroquoiens et algonquiens selon le rôle attendu socialement des identités sexuées, mais ce faisant, ils ont laissé planer une sorte de paradoxe symbolique. En effet les tâches guerrière et chasseresse des hommes sont naturellement liées à des figures qui insufflent la mort, alors que celles des femmes représentaient la vie et la fertilité de par leur don à créer la vie.

¹²⁹ Denys Delâge, « La religion dans l'alliance... », p. 58.

¹³⁰ Denys Delâge, *Le pays renversé...*, p.83.

Pourtant, les missionnaires ont noté que dans les mythologies algonquiennes et iroquoiennes, les femmes mythiques semaient la maladie et la mort, alors que les hommes mythiques créaient la vie, les animaux, et la nature en général. Est-ce une tentative jésuite de relier la mythologie autochtone et la tradition biblique, parfois misogynne ? Ou alors, est-ce un moyen pour ces peuples, comme le prétend Trigger, de s'extirper mentalement de la rigide division sexuelle du travail ?

De surcroît, nous pouvons constater que si les rôles sexués semblent quasi-immuables, les passages entre les genres sont parfois possibles. Quelques missionnaires ont notamment rencontré des individus qui traversaient les barrières identitaires. Marquette et Lafitau rapportent à ce sujet comment les hommes-femmes s'identifiaient aux femmes, bien qu'à leurs yeux, cette tradition leur semblait humiliante, voire incompréhensible de voir qu'un homme puisse « s'abaisser » par choix au statut de femme. Ils souligneront par le fait même que les gens du troisième et du quatrième genre s'inscrivaient dans des dynamiques de pouvoir spirituel importantes, et chez les Illinois, le père Marquette leur reconnaîtra même une fonction politique et spirituelle.

Or, les écrits missionnaires restaient dans le giron de la mentalité catholique post-tridentine. Nous avons vu par exemple que si les jésuites reconnaissaient le pouvoir de guérison des femmes autochtones, et leur présence dans les sociétés de médecine, ils étaient prompts à dénoncer le côté diabolique de leurs pratiques, nommons entre autres la lubricité de ces femmes pratiquant *l'andacwender*. Toutefois, les religieux n'ont que peu mentionné dans les sources une femme en tant que cheffe spirituelle, mise à part peut-être une missive tardive du père Gravier chez les Natchez. Lafitau, par ailleurs, semblait beaucoup plus enclin à reconnaître le pouvoir des femmes iroquoises en général. Aussi le bagage culturel et religieux des jésuites les a-t-il menés à déposséder les femmes de toute prétention à une quelconque supériorité religieuse ? Ont-ils volontairement gardé silence, ou n'ont-ils pas su voir ?

CONCLUSION

Bien que l’historiographie et l’anthropologie aient dépeint tout un pan des coutumes et des rituels autochtones au cours des derniers siècles, peu stipulent que cette dichotomie des sexes — qui définissait l’organisation sociale des Premières Nations des XVII^{es} et XVIII^{es} siècles — se retrouvait également au sein des pratiques rituelles. Or, les jésuites l’ont remarqué. De surcroît, ils ont décrit les rôles de chacune des identités sexuées au sein de rituels qui dépendaient des sphères d’influence respectives des deux sexes. Mais la perception jésuite du genre, qui se fondait sur des rapports de pouvoir hiérarchiques dominés par le masculin, a de fait influencé les discours relatifs au pouvoir et aux pratiques traditionnelles autochtones.

Ainsi, alors que les hommes ont été associés par les missionnaires aux rituels de chasse et de guerre, le pouvoir des femmes a souvent été lié à tout ce qui a trait aux soins des proches et de la famille. Par exemple, selon les sources missionnaires, les femmes des sociétés matrilineaires iroquoiennes avaient une place particulière au sein des cérémonies de guérison, lors de cérémonies d’adoption, ou encore dans les rites funéraires en tant qu’endeuillées peiné par la mort des siens, tandis que les femmes algonquiennes, issues de sociétés patrilinéaires semblent avoir une plus petite place au sein des activités rituelles.

Comme nous l’avons souligné, dans le chapitre 2, les jésuites ont par contre su distinguer que l’âge était un facteur dominant dans ce qui a trait au commandement des cérémonies. Les sources démontrent que les anciens obtenaient effectivement une place privilégiée en tant que Maître des solennités, étant donné leur expérience surnaturelle développée avec le temps. De surcroît, les religieux laissent à penser que tout se résumait à une question d’expérience et d’efficacité dans un monde où la vie était précaire.

Il s’avère que ces ethnologues en robes noires se sont attardés à la construction des différentes identités sexuées de la mythologie indissociable de la culture matérielle. Ils ont effectivement décrit les mythes des sociétés matrilineaires iroquoiennes, dans une représentation fondamentalement féminine de la création qui s’inscrivait dans une organisation matrilineaire. D’autre part, ils ont dépeint les Algonquiens — sociétés patrilinéaires — comme ayant une conception du monde plutôt masculine et qui se fonde sur une mythologie mettant en lumière les héros de la chasse. Si les missionnaires ont remarqué cette dichotomie des sexes, les anthropologues ajoutent que l’univers symbolique, la culture matérielle, les comportements et le

mode de vie fortement ségrégué faisaient partie intégrante de la définition du genre, bien plus que l'aspect biologique. Une telle caractéristique explique qu'il était alors possible de voyager entre les identités sexuées. Par exemple, nous avons constaté dans les *Relations* que si la femme, par sa nature procréatrice, symbolisait la vie, alors que l'homme, en tant que chasseur et guerrier, était associé à la mort, la mythologie inversait les rôles de chacun. Ainsi, les femmes mythiques amenaient la mort, et les hommes des mythologies créaient tout pour favoriser la vie sur terre.

Les missionnaires ont eu toutefois un indice du passage entre les identités sexuées lorsqu'ils ont rencontré, ou entendu parler, de ces personnes issues du troisième ou du quatrième genre, et qu'ils appelaient « berdaches ». Marquette et Lafitau rapportent à ce sujet comment les hommes-femmes s'habillaient et se comportaient en femmes, bien qu'à leurs yeux d'Européens, cette tradition leur semblait humiliante, voire incompréhensible de voir un homme « s'abaisser » par choix au statut du « sexe faible ». Ils souligneront néanmoins avec justesse que les gens du troisième et du quatrième genre s'inscrivaient dans des dynamiques de pouvoir rituel importantes. Pourtant, bien que les anthropologues ont répertorié ce phénomène sociologique de façon quasi panaméricaine, les sources missionnaires ont très peu parlé des transgenres. Les jésuites ont-ils voulu rester discrets ? En effet, d'autres explorateurs des XVII^{es} et XVIII^{es} siècles ont été plus loquaces¹. Or, il est à penser que cette timidité des sources missionnaires résulte du fait que cette rencontre renversait les conventions sociales catholiques. C'est notamment la raison pour laquelle le troisième genre tend à disparaître des rapports missionnaires avec l'avancée des conversions. L'anthropologue Bernard Saladin d'Anglure, qui a mis en lumière comment les transformations politiques majeures qui ont affecté les Premières Nations entre le XVII^e et le XXI^e siècle² explique comment le phénomène transgenre fut brutalement aliéné par

¹ Nommons Louis Hennepin, Pierre Deliette, Henri de Tonti, Louis Armand de Lom d'Arce (Le Baron de La Hontan), ou Jean-Bernard Bossu. Louis Hennepin, *Description de la Louisiane nouvellement découverte au sud ouest de la nouvelle France par ordre du roy : avec la carte du pays, les mœurs et la manière de vivre des sauvages*, Paris, Sébastien Huré, 1683 ; Pierre Deliette, "Memoir of de Gannes concerning the Illinois Country", in Theodore Pease and Raymond Werner, *The French Foundations: 1680–1693 : collections of the Illinois state Historical Library*, Springfield, Illinois State historical Library, 1934 [1704] : 302–395; Henri de Tonti, *Dernières découvertes dans l'amérique septentrionale de m. de la sale*, Paris, Jean Guignard, 1667 ; Louis Armand de Lom d'Arce (Le Baron de La Hontan), *Mémoires de l'amérique septentrionale ou les suites des voyages de mr. le baron de Lahontan*, La Haye, L'honoré, 1704 ; Jean-Bernard Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales : contenant une relation des différents peuples qui habitent les environs du grand fleuve Saint-Louis appelé vulgairement le Mississipi...* (2e éd.), Chez Le Jay Librairie, Paris, (1702) 1768, cité dans Laurence Hérault, « Transgression et désordre dans le genre : les explorateurs français aux prises avec les "berdaches" amérindiens », *Etnogréfi ca*, vol. 14 (2), (2010) : 358-360.

² Saladin d'Anglure, Bernard, « Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre », *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2), (1998) : 5–23, doi:10.7202/015535ar.

l'acculturation orchestrée par les gouvernements coloniaux. L'anthropologue Pierrette Désy ajoute : « pourchassée, ridiculisée, le berdache ne connut plus d'issue que dans son effacement. Cette limite de rupture allait s'inscrire parfois au niveau d'une funeste réalité : le suicide »³. Les Autochtones finirent eux-mêmes par percevoir cette identité sexuée comme une source d'humiliation et l'influence religieuse et morale européenne a transformé la figure de la bispirtualité en tant qu'anomalie et perversion⁴.

Notre analyse nous a permis de constater que si les *Relations des Jésuites* se font relativement discrètes quant au pouvoir spirituel des femmes, le discours jésuite évolue entre les premiers contacts et le XVIII^e siècle, comme en témoigne Lafitau, inspiré par le rationalisme, dans son intérêt pour le rôle considérable des femmes iroquoises. Ainsi, dans les *Relations* nous n'avons jamais rencontré de façon explicite des femmes *arendiwane* ou *manitouisiou*, c'est-à-dire leaders spirituelles. Quand, à l'occasion, et toujours dans leurs buts rhétoriques de conversion, les jésuites notent un pouvoir spirituel féminin, ils ont tendance à l'assimiler au pouvoir illégitimement détenu par les sorcières européennes pourchassées à la même époque. Les jésuites ont cependant remarqué le pouvoir des femmes au sein de la tradition et de leur famille par la résistance qu'elles ont menée contre la conversion. De ce fait, et *a contrario*, c'était révéler le pouvoir rituel des femmes.

Si la culture autochtone est toujours présente aujourd'hui, cela résulte justement de cette résistance qui a traversé plus de cinq siècles d'histoire. Soulignons pour conclure que l'histoire autochtone reste encore et malheureusement un champ marginal malgré son avancée depuis quelques décennies. Parsemées de contradiction entre les récits canadiens et autochtones, nous l'avons vu au niveau de la mythologie par exemple, l'histoire relative aux cultures autochtones et à la rencontre doit être promue et réalisée en partenariat entre les deux peuples afin de changer notre regard sur le présent et favoriser une cohabitation plus juste.

³ Pierrette Désy, « *L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord)* », La revue Libre — politique, anthropologie, philosophie, Paris, Payot, no 78-3, (1978) : 29-30.

⁴ Ibid. Pierrette Désy, « *L'homme-femme...* » : 34.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Source principale

Les Relations des Jésuites. *Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France.* dans Reuben Gold Thwaites, dir., *The Jesuit Relations and Allied Documents* (Cleveland, Burrows, 1898-1901). Complétées par l'édition de Lucien Campeau : *Monumenta Novae Franciae*, 9 vol.

Sources complémentaires

Joseph François Lafitau. *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps.* Paris, Chez Saugrain l'Ainé et Estienne Hoschereau, 1724, Vol. 1, 2, 3.

Marquette, Jacques (1637-1675). Récit des voyages et des découvertes du R. P. Jacques Marquette de la Compagnie de Jésus, en l'année 1673 et aux suivantes. La continuation de ses voyages / par le R. P. Claude Alloüez. et le Journal autographe du P. Marquette en 1674 et 1675. Imprimé d'après le Manuscrit Original restant au Collège Ste Marie à Montréal, p. 21. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Ouvrages de référence

Borne, Étienne, « Mal », dans Viller, Marcel ; Cavallera, Ferdinand ; De Guibert, Joseph ; Rayez, André Derville, André ; Solignac, Aimé (et al.), *Dictionnaire de la Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. X, Paris, Beauchesne, 1980.

Lehuen, Agnès. « HIDATSA », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 mars 2019.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/hidatsa/>

Lehuen, Agnès. « MANDAN », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 mars 2019.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mandan/>

Rogers, Edward S. et Leacock, Eleanor. « Montagnais-Naskapi », dans June Helm, dir., *Subarctic*, vol. 6 de William Sturtevant, dir., *Handbook of North American Indians*, (Washington : Smithsonian Institution, 1981).

Trigger, Bruce, dir. *The Handbook of North American Indians* vol. 15, *Northeast*. Washington, Smithsonian Institution, 1978.

Monographies et chapitres de livres

Anderson, Emma. « Blood, Fire, and ‘Baptism’: Three Perspectives on the Death of Jean de Brébeuf, Seventeenth-Century Jesuit Martyr », dans Joel A. Martin and Mark A. Nicholas, dir., *Native Americans, Christianity, and the Reshaping of the American Religious Landscape*, Chapel Hill, NC : University of North Carolina Press, 2010, p. 125–158.

Anderson, Karen. *Chain her by one foot, The subjugation of women in seventeenth-century New-France*, London-New York : Routledge, 1991.

Axtell, James. *The Indian Peoples of Eastern America : A Documentary History of the Sexes*, New York : Oxford University Press, 1981.

Barbeau, Marius, Pierre Beaucage, dir. *Mythologie huronne et wyandotte*, Montréal : Presses de l’Université de Montréal, 1994.

Bard, Christine. *Une histoire politique du pantalon*, Paris : Seuil, 2010.

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

Beaulieu, Alain. *Les Autochtones du Québec*, Québec ; Musée de la civilisation et Édition Fides, 2000.

Bechtel, Guy. *La sorcière et l'Occident*, Paris : Plon, 1997.

Bechtel, Guy. *Les quatre femmes de Dieu : la putain, la sorcière, la sainte, la becassine*, Paris : Plon, 2000.

Blackburn, Carole. *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632–1650*, Montréal at Kingston : McGill-Queen's University Press, 2000.

Boss, Julia, « Writing a Relic: The Uses of Hagiography in New France », dans Allan Greer et Jodi Blinkoff. *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*. Abingdon: Routledge, 2002.

Brown, Jennifer S.H. et Brightman, Robert. dir. *The Orders of the Dreamed : George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*, Winnipeg : U. Manitoba P., 1988.

Campbell, Mary Baine. « The Dreaming Body : Cartesian Psychology, Enlightenment Anthropology, and the Jesuits in Nouvelle France », dans Larry Wolff at Marco Cipolloni, *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford CA : Stanford UP, 2007, p. 239–251.

Campeau, Lucien, *Monumenta Novae Franciae*, vol. II : Établissement à Québec (1616-1634). Roma, Apud « Monumenta Hist. Soc. Jesu »; Québec : les Presses de l'Université Laval, 1979.
Campeau, Lucien. *La mission des jésuites chez les Hurons, 1634-1650*, Montréal, Bellarmin,

1987.

Clair, Muriel. « Le *Manuscrit de 1652* sur les martyrs jésuites canadiens : en deçà d'une perspective hagiographique et ethnologique », dans Nathalie Vuillemin et Thomas Wien, dir., *Penser l'Amérique. De l'observation à l'inscription*, Oxford : Voltaire Foundation, 2017, p. 43-55.

Davis, Natalie Zemon. « Iroquois Women, European Women », dans Margo Hendricks et Patricia Parker, dir., *Women, 'Race' and Writing*, Londres, New York : Routledge, 1994, p. 243-258 et 350-362.

Delâge, Denys. *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, Montréal : Boréal express, 1985.

Delumeau, Jean. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e — XVIII^e siècles*, Paris : Fayard, 1983.

Deslandres, Dominique. *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^e siècle (1600 - 1650)*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 2003.

Deslandres, Dominique. « Dreams Clash : The War over Authorized Interpretation in Seventeenth-Century French Missions », dans Gregerson, Linda et Juster, Susan. *Empires of God*, Pennsylvania : University of Pennsylvania Press, 2013, p.143-153.

Désveaux, Emmanuel. *Quadratura americana, Essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Genève : Georg Editeur, 2001.

F. Klein, Laura et A. Ackerman, Lillian. dir., *Women and Power in Native North America*, Norman, OK : University of Oklahoma Press, 1995.

Fogelson, Raymond. « Background on Religious Traditions – pre-1500s », dans *Native American Religion*, General editor Stephen J. Stein, *Indiana University, Bloomington*, University of Chicago : Cambridge University Press, 2012.

Fur, Gunlög. *A Nation of Women: Gender and Colonial Encounters among the Delaware Indians*, Philadelphie :University of Pennsylvania Press, 2009.

Fur, Gunlög. « ‘Some Women Are Wiser than Some Men’ : Gender and Native American History », dans Nancy Shoemaker, dir., *Clearing a Path : Theorizing the Past in Native American Cultures*, New York : Routledge, 2002, p. 75–106.

Gabriel, Branda, Kawanatatie Van Den Hende, Arlette. *À l’Orée des Bois : Une Anthologie de l’Histoire du Peuple de KANESATÁ : KE*, Traduit par Francine Lemay, Kanehsatà : ke : TSI RONTERIHWANÓNHNHA NE KANIEN’KÉHA Language and cultural center, 2010.

Gervais, Stephan ; Papillon, Martin ; Beaulieu, Alain. *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal : PUM, 2013.

Greer, Allan. *Catherine Tekakwitha et les jésuites : la rencontre de deux mondes*, Traduit par H. Paré, Montréal : Boréal, 2007 (2005).

Greer, Allan et Bilinkoff, Jodi. dir., *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500–1800*, New York : Routledge, 1 edition (December 20, 2002)2003, p. 211–233.

Greer, Allan. « Conversion et identité : le christianisme Iroquois à Kahnawake (2003) », dans A. Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, Montréal : Boréal, 2009, p. 79-102.

Hauser, Raymond. « The *Berdache* and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century », dans Peter C. Mancall et James H. Merrell, dir., *American Encounters :*

Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal, 1500–1850, New York : Routledge, 2000, p. 120–136.

Havard, Gilles. *Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en haut 1660-1715*, Paris : Septentrion, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

Havard, Gilles. *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord, 1600-1840*, Paris : Les Indes savantes, 2016.

Havard, Gilles (dir) Laugrand, Frédéric. *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*, Québec : Septentrion , 2014.

Havard, Gilles. « Les Indiens et l'histoire coloniale nord-américaine : les défis de l'ethnohistoire », dans Cécile Vidal et François-Joseph Ruggiu, dir., *Sociétés, colonisations et esclavages. Historiographie des sociétés américaines des XVIIe-XIXe siècles*, Paris : Bécherel, Perséides, 2009, p. 95-142

Jaffary, Nora E. « Contextualizing Race, Gender, and Religion in the New World », dans N. E. Jaffary, dir., *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*. Aldershot UK/Burlington, VT, Ashgate, 2007, p. 1–14.

Kelm, Mary-Ellen, Townsend, Lorna. “Introduction”, dans M.-E. Kelm at L. Townsend, dir., *In the Days of our Grandmothers: A Reader in Aboriginal Women's History*, Toronto : University of Toronto Press, 2006, p. 3–25, ici p. 3–11.

Lang, Sabine. *Men as Women, Women as Men, Changing gender in Native American cultures*, Austin : University of Texas Press, 1998.

Leacock, Eleanor. « Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization », dans Mona Etienne et E. Leacock, dir., *Women and Colonization : Anthropological Perspectives*, NY : Praeger, 1980, p. 25–42.

Leavelle, Tracy Neal. *The Catholic Calumet: Colonial Conversions in French and Indian North America*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2012.

Le Bras, Yvon. *L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641)*, (Sainte-Foy : Les Éditions de la Huit, 1994).

M. Morrison, Kenneth. *Solidarity of Kin: Ethnohistory, Religious Studies, and the Algonkin-French Religious Encounter*, New York : SUNY Press, 2002.

Motsch, Andreas. *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery/Paris : Septentrion/Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001.

Ouellet, Réal. « Projet missionnaire et hantise du pouvoir chez le jésuite Paul Lejeune en Canada, 1632-1640 », dans Laurier Turgeon, dir., *Les productions symboliques du pouvoir, XVI^e-XX^e siècles*, Sillery : Septentrion, 1990, p. 111-124.

Pioffet, Marie-Christine. *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, Sillery : Septentrion, 1997.

Pioffet, Marie-Christine. « La Nouvelle-France dans l'imaginaire jésuite : terra doloris ou Jérusalem céleste ? », dans Marc-André Bernier, Clorinda Donato et Hans-Jürgen Lüsebrink, dir., *Jesuit Accounts of the Colonial Americas : Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Texualities*, Toronto : UTP, 2014, p. 326-343.

Rushforth, Brett. *Bonds of alliance*, North Carolina : University of North Carolina Press, 2012.

Seeman, Erik. *The Huron-Wendat Feast of the Dead : Indian-European Encounters in Early North America*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2011.

Sioui, Georges. *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989.

Slater, Sandra, Yarbrough, Fay A. *Gender and sexuality in Indigenous North America 1400–1850*, Colombia, S. C: The University of South California Press, 2011.

Spital, Wm. Guy. dir., *Iroquois Women: An Anthology*, ON : Ohsweken, 1990.

Steckley, John. *Words of the Huron*, Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 2007.

Therrien, Jean-Marie. *Parole et Pouvoir; Figure du Chef Amérindien en Nouvelle France*, France : Position anthropologique, L'Hexagone, 1986.

Timmermans, Linda. « Mystique et apostolat féminin », L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime, Paris : Champion, 2005.

Tooker, Elisabeth. *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, Coll. Signes des Amériques, n° 6, 1987.

Trigger, Bruce G. *Les enfants d'Aataentsic, L'Histoire du Peuple Huron*, Montréal : Libre expression, 1991.

True, Micah. *Masters and Students : Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal at Kingston : McGill-Queen's University Press, 2015.

Viau, Roland. *Amerindia : essais d'ethnohistoire autochtone*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2015.

Vecsey, Christopher. *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*, (Philadelphie : American Philosophical Society, 1983).

Viau, Roland. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, (Montréal : Boréal, 1997).

Viau, Roland. *Femmes de personne. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal : Boréal, 2000.

Viennot, Elianne. *La France, les femmes et le pouvoir. Tome 2 : Les résistances de la société (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris ; Perrin, 2008.

White, Richard. *The middle ground : Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*, New York : Cambridge University Press, 1991 (2011).

Articles

Abler, Thomas S., Weaver, Sally M., Weaver, David. « Dendrogram and celestial tree : Numerical Taxonomy and variant of the Iroquoian creation Myth ». *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 7, n° 2, (1987) : 195–221.

Boydston, Jeanne. « Gender as a Question of Historical Analysis ». *Gender & History*, Vol.20 No.3, (November 2008) : 558–583.

Callender, Charles et Kochems, Lee M. « The North American Berdache ». *Current Anthropology*, 24, 4 (1983): 443–470.

Carson, James Taylor. « Brébeuf Was Never Martyred: Reimagining the Life and Death of Canada's First Saint ». *Canadian Historical Review*, 97, 2 (2016) : 222–243.

Choquette, Leslie. « 'Ces Amazones du Grand Dieu' : Women and Mission in Seventeenth-Century Canada ». *French Historical Studies*, 17, 3 (1992): 627–655.

Clermont, Normand. « La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période de contact ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 13, 4 (1983) : 286-290.

Delâge, Denys. « La religion dans l'alliance franco-amérindienne ». *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, n° 1, (1991) : 55-87.

Désveaux Emmanuel. « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux ». *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 83, (1997) : 111-140, <https://doi.org/10.3406/jsa.1997.1673>
https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1997_num_83_1_1673

Désy, Pierrette. « L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord) ». *La revue Libre — politique, anthropologie, philosophie*, Paris, Payot, no 78-3, (1978) : 57-102.

Doiron, Norman. « Songes sauvages : de l'interprétation jésuite des songes amérindiens ». *LEsprit créateur*, 30 : 3 (aut. 1990) : 59-66.

Dorsey, Peter. « Going to School with Savages: Authorship and Authority among the Jesuits of New France ». *William and Mary Quarterly*, 55, 3 (1998): 399–420.

Fenton, William. N. & Moore, Elizabeth. L. « Lafitau et la pensée ethnologique de son temps ». *Études littéraires*, 10, (1-2) (1977) : 19–47, <https://doi.org/10.7202/500429ar>

Goddard, Peter. « The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-50 ». *Canadian Historical Review*, 78 (1997) : 40–62.

Harroun Foster, Martha. « Lost Women of the Matriarchy: Iroquois Women in the Historical Literature ». *American Indian Culture and Research Journal*, 19, 3 (1995): 121–140.

Hérault, Laurence. « Transgression et désordre dans le genre : les explorateurs français aux prises avec les “ berdaches ” amérindiens ». *Etnográfica*, vol. 14 (2), (2010) : 337-360.

Hickerson, Harold. « The Feast of the Dead Among the Seventeenth Century Algonkians of the Upper Great Lakes ». *American Anthropologist*, n.s., 62, (1960) : 81–107.

Keller-Lapp, Heidi. « Devenir des Jésuitesses : les missionnaires ursulines du monde atlantique ». *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 16, no. 4, (2010) : 19-51.

Laflèche, Guy. « Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France ». *Sciences religieuses/ Studies in religion*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Vol. 9, n° 2, (avril 1980) : 137–160.

Landon, Amanda J. « "The "How" of the Three Sisters: The Origins of Agriculture in Mesoamerica and the Human Niche" ». *Nebraska Anthropologist*, Vol 23, 40, (2008): 110–124, <http://digitalcommons.unl.edu/nebanthro/40>

Leroux, Jacques. « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec*, Volume 39, numéro 1-2, (2009) : 85–97, DOI : 10.7202/044999ar

Leroux, Jacques. « La Question des « genres » dans la tradition orale algonquienne ». *Religiologiques*, n° 10, automne 1994 : 211-244,
<http://www.religiologiques.uqam.ca/no10/lerou.pdf>

Mauss, Marcel. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». *Année sociologique*, seconde série, t. 1, (1923-1924) : 2-106.

Paschoud, Adrien. « Aborder les *Relations jésuites* de la Nouvelle-France (1632-1672) : enjeux et perspectives ». *Arborescences — revue d'études françaises*, 2 (2012) : 1-11.

Romero, Todd. « “Ranging Foresters” and “Women-Like Men”: Physical Accomplishment, Spiritual Power, and Indian Masculinity in Early-Seventeenth-Century New England ». *Ethnohistory*, University of Houston, 53:2, (2006) : 281–329.

Rostkowski, Joëlle. « Spiritualité et affirmation identitaire ». *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. 30, n° 1, (2000) : 3-7,
<https://search.proquest.com/docview/1697026251?accountid=12543>

Saladin d'Anglure, Bernard. « Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre ». *Anthropologie et Sociétés*, 22 (2), (1998) : 5–23, doi:10.7202/015535ar

Sleeper-Smith, Susan. « Women, Kin, and Catholicism : New Perspectives on the Fur Trade ». *Ethnohistory*, 47, 2 (2000) : 423–451.

Steckley, John. « The Warrior and the Lineage: Jesuit Use of Iroquoian Images to Communicate Christianity ». *Ethnohistory*, 39 (1992): 478–509.

Scott, Joan Wallach. « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique ». *Les Cahiers du GRIF*, n° 37-38, (1988) : 125-153.

Thomas, Wesley at Jacobs, Sue-Ellen. « . . . ‘And We Are Still Here’: From Berdache to Two-Spirit People ». *American Indian Culture and Research Journal*, 23, 2 (1999): 91–107.

White, Bruce. « The Woman Who Married a Beaver: Gender Patterns and Gender Roles in the Ojibwa Fur Trade ». *Ethnohistory*, 46, 1 (1999): 109–147.

White, Richard. « Creative Misunderstandings and New Understandings ». *William and Mary Quarterly*, 63, 1, (2006) : 9–14.