

2711.2854.1

Université de Montréal

**RITUELS ET DIPLOMATIE EN NOUVELLE-FRANCE:  
Le baptême et la cérémonie des condoléances dans les relations  
franco-amérindiennes (1637-1670)**

par

Nathalie Bernier

Département d'anthropologie

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts  
en Anthropologie

Août 2000

© Nathalie Bernier, 2000



2001 2001

Université de Montréal

RITUELS ET DIPLOMATIE EN NOUVELLE-FRANCE  
Le papisme et la censure des catholiques dans les colonies  
franco-américaines (1675-1870)

EN  
4  
U54  
2001  
N.010

Département d'anthropologie  
Université de Montréal

Membre présent à la faculté des études supérieures  
et aux de l'histoire du Québec de Montréal  
en anthropologie



2001-01-01  
Département d'anthropologie

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Rituels et diplomatie en Nouvelle-France:  
Le baptême et la cérémonie des condoléances dans les relations franco-  
amérindiennes (1637-1670)

Présenté par:

Nathalie Bernier  
Département d'anthropologie

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Directeur de recherche: Rémi Savard  
Codirecteur de recherche: Thomas Wien  
Président du jury: Robert Crépeau  
Membre du jury: Denis Delâge

Mémoire accepté le:

## SOMMAIRE

Ce mémoire compare deux rituels ayant marqué les relations franco-amérindiennes au 17<sup>e</sup> siècle: le baptême catholique et la cérémonie autochtone dite des condoléances. Avec une approche ethnohistorique, utilisant les apports de l'archéologie, de la théologie, de l'histoire et de l'anthropologie, nous décrivons et comparons ces deux rituels.

Nous avons choisi pour cette comparaison, la version iroquoise de la cérémonie autochtone parce qu'elle demeure la mieux documentée. L'étude diachronique de l'administration du baptême en Huronie et en Iroquoisie permet de comparer la présentation et l'acceptation du baptême d'abord chez les Hurons puis chez les Iroquois. Les *Relations* des jésuites de 1637 à 1670, principalement les passages concernant la Huronie et l'Iroquoisie, constituent notre source primaire principale.

En raison des étonnantes similarités symboliques, structurelles et rhétoriques entre ces deux rituels, et comme le leur s'apparente fortement à leur protocole diplomatique, certains autochtones auraient eu tendance à percevoir le baptême catholique comme une démarche conduisant tout naturellement à l'alliance avec les Français.

Les similarités sont en effet nombreuses entre les deux rituels; notamment la transmission du nom, le principe de résurrection, la référence à une famille symbolique, l'importance accordée au corps, en particulier aux organes de la communication. De plus, il semble que ces similarités ont été largement exploitées par les missionnaires autant que par les autochtones, pour encourager les baptêmes d'adultes.

## TABLE DES MATIÈRES

|   |            |
|---|------------|
| <b>SOMMAIRE</b>   | <b>iii</b> |
| <b>INTRODUCTION</b>   | <b>1</b>   |
| <b>Chapitre 1</b>   |            |
| <b>MÉTHODOLOGIE</b>   |            |
| <b>1.1 L’ethnohistoire comme approche</b>                                       | <b>4</b>   |
| <b>1.2 Historique des recherches</b>  | <b>6</b>   |
| <b>1.3 Les paramètres de l’étude</b>  | <b>8</b>   |
| <b>1.4 Contraintes méthodologiques</b>  | <b>11</b>  |
| <b>Chapitre 2</b>   |            |
| <b>LES RITUELS AU 17<sup>e</sup> SIÈCLE</b>                                     |            |
| <b>2.1 Le rituel catholique du baptême</b>                                      | <b>13</b>  |
| <b>2.1.1 L’origine historique du baptême</b>                                    | <b>13</b>  |
| <b>2.1.2 L’origine selon l’exégèse catholique</b>                               | <b>14</b>  |
| <b>2.1.3 Le baptême: rite de passage à la vie chrétienne</b>                    | <b>15</b>  |
| <b>2.1.4 Description du baptême solennel pour adultes</b>                       | <b>16</b>  |
| <b>2.2 Le rituel autochtone de la cérémonie des condoléances</b>                | <b>25</b>  |
| <b>2.2.1 L’origine historique de la cérémonie des condoléances</b>              | <b>25</b>  |
| <b>2.2.2 L’origine selon la tradition orale autochtone: le mythe</b>            | <b>28</b>  |
| <b>2.2.3 Un protocole diplomatique inspiré de la cérémonie des condoléances</b> | <b>29</b>  |
| <b>2.2.4 Description de la cérémonie des condoléances</b>                       | <b>30</b>  |
| <b>2.3 Comparaison des rituels: structure, rhétorique, symbolique</b>           | <b>35</b>  |
| <b>2.3.1 Une structure commune aux deux rites de passages</b>                   | <b>35</b>  |
| <b>2.3.2 L’espace rituel</b>  | <b>37</b>  |
| <b>2.3.3 Le Roll Call et la litanie des Saints</b>                              | <b>40</b>  |
| <b>2.3.4 Le corps et les sens</b>   | <b>42</b>  |

|   |            |
|---|------------|
| 2.3.5 La parenté spirituelle                                  | 43         |
| 2.3.6 Le nom et la résurrection                               | 44         |
| <b>Chapitre 3</b>   |            |
| <b>LE BAPTEME DES AUTOCHTONES EN NOUVELLE-FRANCE</b>          |            |
| 3.1 Les jésuites et le missionariat au 17 <sup>e</sup> siècle | 47         |
| 3.1.1 L'action missionnaire orientée par le Concile de Trente | 47         |
| 3.1.2 Retour aux principes augustiniens                       | 48         |
| 3.1.3 Le baptême au 17 <sup>e</sup> siècle                    | 48         |
| 3.1.4 Le catéchuménat   | 49         |
| 3.1.5 Les <i>Relations</i> des jésuites                       | 50         |
| 3.2 Le baptême solennel des adultes autochtones               | 51         |
| 3.2.1 Le baptême solennel en Nouvelle-France                  | 51         |
| 3.2.2 Cas de baptêmes solennels en Huronie (1637-1650)        | 56         |
| 3.2.3 Cas de baptêmes solennels en Iroquoisie (1650-1670)     | 73         |
| 3.2.4 Variations dans la politique du baptême solennel        | 91         |
| 3.2.5 L'apostasie: l'échec du rituel baptismal                | 93         |
| 3.2.6 L'adaptation commune autour des rituels                 | 94         |
| <b>CONCLUSION</b>   | <b>100</b> |
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b>  | <b>103</b> |
| <b>ANNEXE 1</b>   | <b>i</b>   |
| <b>ANNEXE 2</b>   | <b>iii</b> |

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier MM. Rémi Savard et Thomas Wien pour leur support, leur disponibilité et la confiance qu'ils m'ont accordés. Un merci très sincère aussi à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à l'achèvement de ce mémoire.

À David et Naomi

## INTRODUCTION

Dans ce travail, nous étudions deux des rituels ayant marqué les relations franco-amérindiennes du 17<sup>e</sup> siècle en Nouvelle-France: le baptême catholique et la cérémonie autochtone dite des condoléances. À cette époque, les relations diplomatiques entre les Français et les autochtones se déroulaient selon le mode amérindien de la diplomatie, c'est-à-dire, selon le langage et la gestuelle inspirés de la cérémonie des condoléances. Cette cérémonie, pratiquée au moment du décès d'un chef iroquoien, débutait par l'expression des condoléances, suivie de la résurrection symbolique du défunt marquée par la transmission de son nom au nouveau chef. Ce rituel permettant de rétablir l'équilibre du groupe sans avoir recours à la violence de la « guerre de deuil », servait aussi à exprimer, lors des rencontres diplomatiques, le maintien de la paix et le renouvellement des alliances entre les groupes confédérés. Le modèle le plus connu et le mieux documenté de cette cérémonie est celui effectué par la Ligue des Cinq Nations iroquoises, qui ont entretenu, séparément ou en groupe, des relations diplomatiques avec les colonies hollandaises, françaises et anglaises.

Pour les Français, à la même époque, le baptême était un rituel très important dans les relations franco-amérindiennes. Par cette cérémonie, l'Amérindien baptisé était absout de ses péchés, recevait un nom français ainsi que la promesse de résurrection éternelle et se voyait intégré à la grande famille de l'Église catholique. Plus concrètement, l'Indien baptisé était reconnu comme citoyen français, avait la permission d'obtenir une arme et recevait des prix préférentiels pour ses fourrures, ainsi que des faveurs des autorités coloniales.

Certains anthropologues, historiens et ethnohistoriens ont largement mis en évidence les dimensions politiques et économiques qui entouraient le baptême des autochtones dans les premiers temps de la colonie française. D'autres chercheurs ayant souligné les ressemblances entre les rituels diplomatiques

autochtones et le rituel catholique, ont avancé l'hypothèse que certains groupes amérindiens du nord-est américain aient pu considérer le baptême catholique comme le rituel diplomatique inhérent aux relations avec les Français.

Dans cette lignée, nous avons voulu poursuivre en approfondissant le thème des ressemblances entre les pratiques rituelles amérindiennes et françaises. Dans ce mémoire, nous cherchons principalement à savoir dans quelle mesure la structure, la rhétorique et la symbolique du baptême ont pu favoriser son association avec le rituel autochtone de la cérémonie des condoléances. Nous avons tenté de répondre à cette question, premièrement en comparant les deux rituels concernés, puis deuxièmement, en considérant le rôle des protagonistes dans ce qui semblait être un processus d'association des deux rituels. Il nous semblait essentiel de considérer l'influence des missionnaires dans ce phénomène, et autant que possible, la réaction des autochtones face à ces similarités.

Dans un premier temps, notre recherche consiste à décrire puis comparer chacun des rituels, en considérant leur contexte respectif; soit la France et l'Amérique du Nord-est au 17<sup>e</sup> siècle. Dans un deuxième temps, nous avons étudié, dans une perspective diachronique, la pratique du baptême en Nouvelle-France par les jésuites. Nous observons la pratique du baptême d'abord en Huronie puis en Iroquoisie. Notre but était de relever les changements dans les politiques missionnaires du baptême auprès des Hurons et des Iroquois, et de tenter d'identifier les associations et les adaptations effectuées par les religieux et par les autochtones, qui permettent de souligner les rapprochements entre ces deux rituels.

Notre premier chapitre vise d'abord à présenter l'approche ethnohistorique et à définir les paramètres de notre étude, la méthodologie ainsi que les sources qui nous ont servi à effectuer cette recherche.

Dans le deuxième chapitre, nous situons d'abord le rituel baptismal en Europe au 17<sup>e</sup> siècle et les cérémonies entourant le baptême solennel des adultes. Nous expliquons ensuite la pratique de la cérémonie des condoléances en Amérique, chez les Iroquoiens, à la même époque, pour poursuivre avec la description de ce rituel autochtone. Puis nous effectuons une comparaison de ces deux rituels, en tentant de dégager leur structure et de mettre en évidence les procédés rhétoriques et le symbolisme qui participent au langage produit par ces rituels. Nous nous inspirons pour ce faire de l'approche développée par Victor Turner, qui traite le rituel comme un langage, comme des systèmes symboliques, « des concaténations de symboles » communiquant les valeurs de la société dont ils sont issus (Turner 1972: 38).

Le troisième chapitre définit d'abord la pratique du missionnariat jésuite au 17<sup>e</sup> siècle, pour éclairer l'action missionnaire en Nouvelle-France. Nous abordons ensuite la pratique du baptême solennel par les jésuites auprès des Hurons et des Iroquois. Nous avons relevé, lors de nos lectures des *Relations* des jésuites, les indices et les références se rapportant au baptême solennel d'autochtones, pour tenter de savoir à quels rites baptismaux les Amérindiens adultes et en santé étaient exposés en Nouvelle-France. Puis, nous présentons les cas de Hurons et d'Iroquois baptisés entre 1637 et 1670, soit du premier baptême d'un Huron adulte en santé, jusqu'au baptême d'un éminent chef iroquois, Garakontié. Nous avons cherché à mettre en évidence de quelles façons les similarités de structure, de rhétorique et de symbolique notées en première partie ont pu favoriser dans la pratique, l'association, par les jésuites ou par les autochtones, du rituel du baptême au rituel des condoléances.

# Chapitre 1

## MÉTHODOLOGIE

### 1.1 L'ethnohistoire comme approche

Née dans les années 1950, l'ethnohistoire s'intéresse depuis ses débuts à l'histoire des peuples autochtones et particulièrement à l'étude des changements dans ces sociétés depuis l'arrivée européenne, alimentant ainsi la réflexion autour de la notion de changement culturel (Trigger 1981: 2, 1976: 5). Ainsi les ethnohistoriens, pour remplacer la notion d'acculturation, font maintenant référence au concept de « transfert culturel », qui pose les cultures autochtones comme des systèmes mouvants, opérant des changements créatifs et légitimes, plutôt que de considérer ces changements comme des signes de leur assimilation ou de leur « désintégration culturelle ». Le changement culturel est alors étudié comme un élément reflétant l'activité et la vitalité de la réponse amérindienne à la présence européenne.

L'ethnohistoire est une démarche intégrant à la fois les concepts ethnologiques et historiques, qui permet de revoir les informations laissées par les premiers observateurs européens, pour les éclairer au moyen des connaissances anthropologiques actuelles. Comme l'explique Bruce Trigger, cette démarche permet de mieux « (...) évaluer les sources et révéler leurs biais et limites » (1982: 9).

L'approche ethnohistorique bénéficie de l'apport des méthodes historiques pour savoir évaluer les sources écrites. Elle permet aussi, grâce aux données archéologiques et ethnologiques, d'étudier l'histoire des sociétés sans tradition

littéraire. Les ethnohistoriens considèrent en effet qu'il est possible d'étudier les transformations culturelles d'une population sans écriture grâce à la technique dite « upstreaming » (Axtell 1981: 9) - ou « étude régressive » en français (St-Arnaud 1996: 5) -. James Axtell explique bien les postulats sur lesquels repose cette méthode:

« Premièrement, les modèles culturels majeurs demeurent stables pendant de longues périodes et produisent des uniformités. Deuxièmement, ces modèles peuvent être observés en partant de l'étude du présent ethnographique, bien documenté, jusqu'aux périodes moins connues ou inconnues du passé, en utilisant d'abord les sources les plus récentes et en procédant à rebours jusqu'aux plus anciennes. Troisièmement, on peut alors se fier à la validité des sources qui traitent des mêmes modèles et se confirment mutuellement <sup>1</sup>. »

L'étude régressive propose donc de « reculer », en utilisant d'abord les connaissances anthropologiques sur les groupes autochtones actuels jusqu'à ceux ayant vécu dans les époques plus reculées, offrant ainsi des perspectives pour évaluer leurs modes d'évolution culturelle et reconstituer leur histoire. Il est alors possible de considérer les changements survenus dans ces sociétés, de comprendre les facteurs historiques impliqués ainsi que la manière dont ces facteurs ont influencé les changements (Axtell 1981: 7; Tooker 1984: 129).

Par ailleurs, au début des années 1980, Bruce Trigger soulignait à quel point la compréhension de l'histoire des peuples amérindiens est essentielle pour comprendre celle des colonies d'Europe en Amérique (1982: 11). Cet ethnohistorien mettait alors en évidence que « l'histoire de l'Amérique du nord est avant tout une histoire de colonisation », basée sur des documents exclusivement écrits par les colonisateurs (1981: 199), et qu'en dehors de leur image de chasseurs

---

<sup>1</sup> Notre traduction de: « 1- that major patterns of culture remain stable over long periods, producing repeated uniformities, 2- that these patterns can best be seen by proceeding from the known ethnographical present to the unknown past, using recent sources first and then earlier ones, 3- that those sources that ring true at both ends of the time span merit confidence » (Axtell 1981: 9-10).

de fourrures, les autochtones y jouent un rôle secondaire et souvent même passif. L'ethnohistoire tente donc de rétablir une version des faits historiques en considérant équitablement les apports de chaque groupe culturel impliqué dans les événements.

Pour effectuer notre recherche, nous avons opté pour la démarche ethnohistorique d'abord parce qu'elle permettait une approche multidisciplinaire de notre question. Nous avons ainsi pu aborder la question du baptême des Amérindiens en Nouvelle-France en utilisant les données historiques, théologiques et ethnographiques auxquelles nous avons ajouté l'apport du regard anthropologique sur les rituels ainsi que des données archéologiques. L'utilisation d'approches disciplinaires variées nous a permis de restituer une partie du contexte pour chacun des groupes culturels étudiés, Hurons, Iroquois et Français, permettant alors de repenser les événements en considérant les différents points de vue.

La méthode d'étude régressive convenait tout à fait à la démarche de notre recherche, où nous avons débuté par l'utilisation de données récentes sur le baptême et sur le rituel des condoléances, pour ensuite les comparer aux données plus anciennes, recueillies par les jésuites au 17<sup>e</sup> siècle. Ainsi, en prenant en considération le contexte qui entourait la production de ces documents historiques (par exemple l'importance de l'idéologie missionnaire et le contexte de production littéraire, impliquant des aspects de propagande et d'idéalisation), nous avons été en mesure de considérer le discours missionnaire sur le sujet qui nous intéresse.

## **1.2 Historique des recherches**

La question de l'acceptation du baptême par les Amérindiens fut traitée par de nombreux anthropologues, historiens et ethnohistoriens contemporains.

Les hypothèses sont donc variées en ce qui concerne cet aspect des relations franco-amérindiennes. Par exemple, pour l'historien Lucien Campeau (1987: 358), les autochtones auraient accepté le baptême après avoir reconnu la supériorité de la religion catholique sur leurs anciennes croyances. Un autre historien, Denis Delâge (1982), souligne que la destruction de l'organisation sociale due aux épidémies et la perte de confiance dans le système de croyances traditionnelles aurait mené les Hurons à se convertir comme moyen de recomposer leur identité. Quelques années plus tard, Delâge (1991: 62) mettait en évidence les similarités entre les visions amérindienne et catholique du pouvoir spirituel, en suggérant que le baptême ait pu être perçu comme un rituel marquant l'alliance avec les esprits du panthéon chrétien. Pour sa part, bien qu'il mentionne la possibilité d'une association du baptême avec les rituels de guérison autochtones, ou comme symbole d'une alliance avec les Français, l'ethnohistorien Bruce Trigger (1985) considère que l'aspect commercial fut fondamental dans le choix de plusieurs baptisés hurons. L'anthropologue Norman Clermont (1991) a quant à lui effectué un rapprochement entre la pratique autochtone de l'adoption et le renouvellement de l'identité qui en résulte, pour le comparer aux cas de conversions autochtones rapportés par les jésuites dans leurs *Relations*.

C'est toutefois l'hypothèse d'une association du baptême à un rituel d'alliance diplomatique soulevée par d'autres auteurs, qui nous a fortement inspiré pour notre recherche. Il y a près de vingt ans, Grant (1984) proposait qu'un certain attrait pour le rituel catholique ait pu mener les autochtones à accepter le baptême comme le signe d'une affiliation avec les Français. Etudiant le cas d'un groupe algonquien, Kenneth Morrison (1990) soulignait les ressemblances entre le symbolisme des rites montagnais et celui du baptême. Pour sa part, Rémi Savard (1996) mettait en évidence les similarités entre le rituel du baptême et le protocole diplomatique autochtone, en suggérant une étude plus approfondie de ces similarités. Cette suggestion constitue d'ailleurs le point de départ de notre projet de comparaison entre le baptême catholique et la cérémonie des condoléances

autochtone.

L'objectif principal de notre recherche est de vérifier dans quelle mesure la structure, la rhétorique et la symbolique du baptême ont pu favoriser son association avec le rituel autochtone de la cérémonie des condoléances. Selon notre hypothèse, les similarités entre les deux rituels auraient, d'une part, facilité le rapprochement entre les deux rituels. D'autre part, nous pensons que la pratique missionnaire jésuite, encourageant le rapprochement des deux rituels, contribua grandement à l'intégration du rituel catholique auprès des groupes iroquoiens. Les conditions historiques auraient aussi favorisé l'acceptation du rituel baptismal par un certain nombre d'Amérindiens.

### **1.3 Les paramètres de l'étude**

Dans un premier temps, nous définissons le modèle de chacun des rituels étudiés, pour pouvoir en comparer les structures, le symbolisme et la rhétorique. Bien que la distinction de ces trois niveaux facilite la comparaison, il devient difficile de les considérer séparément, puisque la rhétorique, par exemple, participe aussi au symbolisme et représente une composante de la structure du rituel.

Nous avons d'abord reconstitué les étapes du baptême solennel d'adultes au 17<sup>e</sup> siècle, en le situant dans son contexte historique. Pour les données sur ce sujet, nous avons utilisé une bible, un missel ainsi que différents écrits théologiques. Nous avons aussi eu recours à des ouvrages d'histoire de la religion pour saisir le contexte particulier de la réforme catholique en France et de son impact sur le travail missionnaire en Nouvelle-France. Les théologiens P-Th Camelot (1993) et F. Cuttaz (1936) de même que P. Gisel (1994), nous ont permis de

définir les rites du baptême<sup>2</sup>. Quant aux informations sur le contexte historique de la Réforme catholique et de son impact sur le rituel du baptême, nous avons eu recours à différents ouvrages collectifs sur l'histoire des religions. De plus, les ouvrages de C. Desplat (1995), D. Deslandres (1990) ainsi que l'article de L. Codignola et G. Pizzorusso (1996) nous ont éclairé sur des aspects précis de la pratique missionnaire de l'époque.

Pour comprendre le rituel amérindien, il nous a fallu aussi reconstituer le contexte iroquoien et considérer des aspects de la culture autochtone de cette période; soit les guerres de deuil (Viau 1997) et la diplomatie amérindienne (Savard 1996, Richter 1992, Jennings 1984, Tooker 1978, Fenton 1978). Quant à la cérémonie des condoléances comme telle, nous avons consulté différents ouvrages d'anthropologues, certains datant de la fin du 19<sup>e</sup>, d'autres plus récents, principalement H. Hale (1883), J.N.B. Hewitt (1892), W. N. Fenton (1985), G. Michelson (1988) et H. Woodbury (1992).

Pour effectuer la comparaison et l'analyse du baptême et de la cérémonie des condoléances, nous nous sommes inspirés de l'approche communicationnelle de Turner, pour qui les symboles véhiculés dans les rituels représentent des unités « de stockage et de transmission de l'information » (Turner 1972: 12). Son approche souligne aussi le caractère multivoque de ces symboles qui permet de multiplier le symbolisme de plusieurs façons.

---

<sup>2</sup> Les ouvrages décrivant les procédures rituelles du baptême sont rares; la plupart traitent surtout du symbolisme et de l'histoire du baptême. Nos deux sources pour établir le modèle de ce rituel sont contemporaines (Cuttaz 1936 et Croegaert 1935), mais elles abondent dans le même sens. Le rituel du baptême pour adultes, qui fut redéfini par le Concile de Trente au 16<sup>e</sup> siècle, fut à nouveau réformé en 1972 (Gondal 1989: 31-33). Ainsi, et selon les principes de l'approche régressive ethnohistorique, nous croyons que le rituel baptismal effectué au 17<sup>e</sup> siècle était sensiblement le même que celui présenté dans nos sources.

Pour comparer nos deux rituels, il nous a fallu décrire et analyser les principales étapes de chacun. Le découpage selon la terminologie de Van Gennep (1909) s'est avéré fort utile, principalement pour mettre en évidence les différentes phases et le symbolisme qui leur est associé. Les rites de passage sont composés de trois phases principales avec les rites qui s'y rattachent. Les rites préliminaires effectués au début du rituel marquent la séparation du sujet avec l'état ou le statut ancien. Les rites liminaires constituent l'étape où on retrouve le point culminant de tout rite de passage; ils soulignent la période de marge, « l'entre-deux » séparant l'avant et l'après de la transformation en cours. Les rites post-liminaires marquent ensuite la fin du rituel. Ils confirment la réussite de la transformation rituelle et soulignent l'agrégation à la communauté (Van Gennep 1909). En définissant ce modèle structurel des rites de passages, Van Gennep a aussi mis en évidence « pourquoi ils s'exécutent suivant cet ordre déterminé » (*Ibid*: 1).

Dans la deuxième étape de notre recherche, nous avons tenté de comprendre comment se déroulait le baptême des autochtones en Nouvelle-France au 17<sup>e</sup> siècle. Nous avons d'abord cherché à identifier, en étudiant les écrits des jésuites, les rites baptismaux auxquels les Amérindiens étaient exposés. Nous avons limité notre étude aux baptêmes solennels d'adultes hurons et iroquois décrits par les jésuites dans leurs *Relations* sur la Huronie et l'Iroquoisie, de 1637 à 1670. La première date correspond à l'année du premier baptême solennel d'un Huron adulte et en santé, alors que la deuxième représente l'année où fut célébré en grande pompe le baptême de Garakontié, un chef iroquois très influent dans la diplomatie franco-amérindienne. L'idée d'observer le développement du baptême solennel à la fois chez les Hurons et chez les Iroquois est née d'un intérêt à savoir si la pratique du baptême auprès des premiers, alliés des Français, fut différente de celle accordée aux deuxièmes, historiquement reconnus comme les ennemis des Français et l'obstacle principal au développement de la Nouvelle-France. Nous avons donc utilisé une approche diachronique pour relever les changements dans le travail missionnaire de conversion des autochtones pendant 33 ans de relations

franco-amérindiennes.

En effectuant notre première lecture des *Relations* des jésuites<sup>3</sup> au sujet des missions huronnes et iroquoises, nous avons noté tout ce qui se rapportait aux cérémonies de baptêmes solennels, aux cérémonies des condoléances et aux rencontres diplomatiques. C'est à la lecture de ces notes que sont apparus les thèmes récurants, que nous avons ensuite pu associer aux aspects de la structure, de la rhétorique et de la symbolique des deux rituels qui nous intéressent. Nous nous sommes ensuite attardés à rechercher ce qui nous semble être les grandes lignes de la politique jésuite du baptême en observant les cas de baptisés mentionnés par les missionnaires. Nous cherchions alors à vérifier si la pratique du baptême par les jésuites demeura la même auprès des Hurons et des Iroquois, ou si leurs façons de procéder ont évolué en fonction de leurs nouvelles connaissances au sujet des pratiques diplomatiques autochtones. Nous avons donc tenté d'apporter des éléments de réponses à certaines questions d'ordre secondaire dans notre recherche: comment les jésuites présentaient-ils le baptême aux autochtones? Quelles étaient les conditions à respecter pour recevoir le baptême? Ces conditions étaient-elles les mêmes pour les Hurons comme pour les Iroquois? Cependant ces questions, qui ne nous ont servi qu'à aborder le thème de l'approche missionnaire concernant l'administration du baptême solennel aux adultes autochtones, gagneraient certainement à être approfondies dans une autre étude.

#### **1.4 Contraintes méthodologiques**

Il faut reconnaître les difficultés d'étudier le phénomène des baptêmes autochtones à travers l'optique des missionnaires, en particulier quand il s'agit de

---

<sup>3</sup> Nous avons privilégié l'édition de Ruben Gold Thwaites, annotée et complétée par certaines correspondances ainsi que des extraits du journal des jésuites.

rendre compte de l'attitude des Amérindiens concernés. D'abord parce que la langue fut au départ le principal obstacle à l'enseignement des jésuites, leur compréhension des réactions amérindiennes ne pouvait qu'être limitée. Ensuite parce que leur compréhension n'en était qu'une teintée de traductions et d'interprétations. On doit aussi se méfier de la dimension de propagande véhiculée par les chroniqueurs dans leurs *Relations* annuelles. Il est connu que les missionnaires exagéraient à la fois les difficultés et les réussites de leur travail en Nouvelle-France afin d'obtenir l'aide matérielle nécessaire pour poursuivre leurs missions (Bonvillain 1995: 1-2). Comme le souligne Norman Clermont (1981: 64), les cas de baptisés rapportés dans les *Relations* représentent des cas exemplaires qui servent surtout à valoriser les efforts des missionnaires. Selon Marie-Christine Pioffet (1998: 247), ces chroniqueurs « ajustent fréquemment les discours des personnages en fonction de leurs attentes personnelles ». L'étude des *Relations* des jésuites nous permet donc certainement d'identifier le message que les missionnaires cherchaient à transmettre et la réponse qu'ils souhaitaient obtenir des autochtones.

Les Amérindiens baptisés en état de santé représentent une faible minorité<sup>4</sup> parmi tous ceux qui ont reçu le sacrement de l'Église; la grande majorité ayant été baptisés « in extremis », juste avant leur mort. Il y eut donc un certain nombre d'Autochtones qui ont été attirés par le message des Robes-Noires et qui ont accepté de bon gré de se prêter au rituel des Français. Il existe sûrement une part de vérité dans ce que nous racontent les missionnaires au sujet de ces néophytes et de leurs réactions.

---

<sup>4</sup> Il est difficile d'estimer clairement le nombre d'Amérindiens baptisés en santé. Les missionnaires comptabilisent souvent le nombre de baptisés total dans une année, sans distinguer le type de baptême.

## Chapitre 2

### LES RITUELS AU 17<sup>e</sup> SIÈCLE

#### 2.1 Le rituel catholique du baptême

##### 2.1.1 L'origine historique du baptême

La plupart des spécialistes des religions s'accordent pour retracer l'origine historique du baptême dans les rites d'eau judaïques pratiqués à l'époque du Christ. L'usage des ablutions rituelles était alors fréquent et précédait plusieurs gestes quotidiens, dans le but de « purifier ce qui était devenu rituellement impur » (Daniélou 1985: 819)<sup>5</sup>. Le baptême chrétien se distingue toutefois de ces rites d'eau purificateurs, car il n'était donné qu'une fois, pour marquer l'entrée dans la communauté chrétienne. Si la pratique de prendre un bain avant un rite initiatique existait à l'époque, il semble, selon plusieurs auteurs, que c'est plutôt le rituel baptismal pratiqué par Jean dit le baptiste<sup>6</sup> qui représente le point de départ du baptême chrétien (Reymond 1958: 243, Von Allmen 1978: 6). Les candidats étaient alors immergés dans l'eau courante pour marquer leur repentir et leur purification. C'est d'ailleurs en s'intégrant à ce mouvement marginal que fut remarqué le début de la vie publique de Jésus (Nadeau 1993: 73). Peu après, Jésus instaura le baptême qui offre le salut ainsi que la promesse de vie éternelle aux croyants qui participent symboliquement à sa mort et à sa résurrection à travers le rite baptismal.

---

<sup>5</sup> Voir aussi Von Allmen à ce sujet (1978: 4).

<sup>6</sup> Jean Baptiste était membre d'un mouvement populaire en marge du judaïsme officiel, le mouvement baptiste palestinien, qui prônait l'ouverture à un universalisme religieux et qui offrait à tous, non seulement aux juifs, une chance de se repentir avant l'arrivée du Messie.

### 2.1.2 L'origine selon l'exégèse catholique

Selon la tradition catholique, le récit de la vie de Jésus contenu dans les Évangiles permet de retracer l'origine du baptême. Ainsi un prophète, Jean dit le Baptiste, qui professait la venue prochaine du Messie, enseignait au peuple le baptême d'eau pour la rémission des péchés. Un jour, Jésus vint de Nazareth et reçut le baptême des mains de Jean-Baptiste. Au moment de sortir de l'eau, Jésus vit alors le ciel se fendre et l'Esprit, comme une colombe, descendre sur lui. Une voix venue des cieux dit alors: « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me suis complu. » (Évangile selon saint Marc 1, 9-11). Jésus passa ensuite sa vie à professer la bonne nouvelle de Dieu, à enseigner les commandements d'amour et de fraternité et à guérir des malades, jusqu'au jour où il fut condamné par les hommes à mourir crucifié. Cependant, trois jours après sa mort, il ressuscite et apparaît à ses disciples. Toutefois, comme certains d'entre eux doutaient de sa résurrection, Jésus leur parla en ces termes:

« Toute puissance m'a été donnée, au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Enseignez leur à garder tous mes commandements. Pour moi, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. » (Évangile selon saint Mathieu 28, 18-20).

L'Église catholique distingue le baptême tel qu'enseigné par Jean-Baptiste de celui institué par Jésus, car c'est ce dernier qui donne l'Esprit-Saint, qui rend fils de Dieu. Elle considère aussi que les rites effectués pendant le rituel baptismal réitèrent les gestes et les paroles de Jésus, et que la formule consacrée reprennent sa parole quand, ressuscité, il donne l'ordre à ses disciples d'aller baptiser (Gisel 1994: 59).

### 2.1.3 Le baptême: rite de passage à la vie chrétienne

Dans la pensée chrétienne, l'homme naît souillé du péché originel et le baptême qui le purifie et lui donne la grâce de l'Esprit-Saint représente la seule voie de son salut. Dieu marque alors ses enfants du signe de la croix, en signe de protection, car l'homme seul ne peut combattre le démon; il lui faut l'aide de Dieu, qu'il reçoit par le baptême, le premier sacrement de la foi.

Le baptême marque à la fois la naissance à la vie spirituelle et l'entrée dans l'Église catholique; il est une source de réjouissance pour la communauté chrétienne qui accueille un nouveau membre. C'est pourquoi au 16<sup>e</sup> siècle, en réponse à la réforme protestante, le Concile de Trente réaffirmait l'importance de ce sacrement, le premier « sans lequel rien n'est possible » (Desplat 1995: 38 ). Le Concile tridentin redéfinit alors les conditions à respecter pour baptiser, comme par exemple l'interdiction de baptiser en privé, sous peine de péché capital. Sauf en cas de mort imminente, le baptême doit être effectué en public et dans le respect des rites secondaires (Cuttaz 1936: 134). Pour le baptême des adultes, le catéchisme de Trente insiste sur le respect des exorcismes et des promesses de renonciation à Satan. L'Église catholique valorise aussi la dimension publique des cérémonies religieuses, qui constitue un excellent moyen à la fois d'enseigner les préceptes et d'impressionner les esprits:

« (...) quand ils verront la foule accourir pour assister à quelque réception de baptême (...): la doctrine que les fidèles entendront, ils la verront symbolisée dans les cérémonies sacrées et pourront la contempler avec recueillement et attention sous cette forme sensible » (déclaration du concile de Trente, citée par Cuttaz 1936: 133).

Le baptême est un rite de passage qui à la fois sépare et agrège.<sup>7</sup> Il exprime à la fois la séparation d'avec le démon, et l'intégration à l'Église et à Dieu. Les

---

<sup>7</sup>Van Gennepe (1909) a démontré l'ambiguïté des rites de passage: leurs symboles sont souvent chargés d'une double signification, pour marquer à la fois la rupture et annoncer l'intégration.

premiers rites servent donc à marquer la fin de l'emprise de Satan et le début de celle de Dieu, en multipliant les exorcismes et les prises de possession symboliques par Dieu. Ces rites marquent aussi le début de la période préparatoire au baptême, celle du catéchuménat<sup>8</sup>, la période de « l'enseignement » dont parlent les *Relations* des jésuites.

Il existe deux types de baptême: celui des enfants et celui des adultes. Dans cette étude, nous nous concentrons sur le baptême solennel des adultes, parce qu'il est le plus pertinent pour notre étude des relations franco-amérindiennes. Il existe aussi deux sortes de cérémonies (ou rites) de baptême: essentielles et secondaires. Les rites<sup>9</sup> essentiels sont compris dans le sacrement du baptême lui-même; les secondaires sont ajoutés aux rites essentiels pour les rendre solennels. Le baptême où sont effectués les rites secondaires est dit « solennel », par opposition au baptême « privé » *in extremis*, ou ondoisement (Cuttaz 1936). On divise les rites du baptême solennel en trois catégories: 1) ceux qui précèdent le rite essentiel, 2) les rites qui le constituent et 3) les rites qui le suivent. Parmi les rites qui précèdent, on distingue deux étapes, soit: avant le catéchuménat et le catéchuménat lui-même.

#### 2.1.4 Description du baptême solennel pour adultes

##### **-Avant le catéchuménat:**

##### 1) *Au pied de l'autel: prières préparatoires.*

Le célébrant, à genoux, se recueille puis se signe avant de réciter, debout, les prières préparatoires. La première s'adresse au Seigneur et

---

<sup>8</sup> Ce mot provient d'un nom grec qui signifie « l'"écho" de la parole de Dieu » (Gondal 1989: 17). Il représente l'initiation chrétienne pour les adultes depuis le 3<sup>e</sup> siècle A.D.. Cet ensemble de rites préparatoires au baptême était alors effectué différemment, selon les besoins et les conditions historiques. Toutefois, avec l'essor missionnaire enclenché par la Réforme catholique, le catéchuménat fut redéfini et organisé par étapes (*Ibid*: 29).

<sup>9</sup> Nous distinguons ainsi les termes « rite » et « rituel »: un rituel est un « système de rites » et inversement, le rite est une « composante du rituel » (Maisonneuve in Arsenault 1994: 2, note 1).

demande son assistance pour la cérémonie. Il entonne ensuite des psaumes; le premier chante la noblesse de l'homme baptisé, le deuxième exalte la puissance de Dieu, par des images métaphoriques où la puissance et la gloire de Dieu s'expriment par le pouvoir de sa voix, qui domine les éléments du ciel et de la terre, et parvient à rétablir la paix éternelle. Le troisième psaume donne l'image de l'aspirant au baptême, animé par sa soif du salut et de la vérité: «(...) Ainsi mon âme soupire après toi, ô Dieu! mon âme a soif de Dieu (...)» (Cuttaz 1936: 18).

### 2) Au seuil de l'église: l'imposition du nom.

Le prêtre demande au candidat son nom, qui annonce son nouveau nom chrétien, choisi<sup>10</sup> par les parrains.

### 3) L'enquête

Ensuite, le prêtre questionne le candidat: - «N...<sup>11</sup>, que demandez-vous à l'Église de Dieu? », le candidat répond: - « la foi! ». Le prêtre poursuit: - «Cette foi, quel bien vous procure-t-elle? », - « la vie éternelle! ».

### 4) Brève instruction

Le prêtre lui énonce alors les fondements de la foi, qui consistent à « révéler un seul Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité (...) » (Cuttaz 1936: 29), ainsi qu'à observer les commandements de Dieu, résumés dans les deux premiers: l'amour de Dieu et l'amour de son prochain (*Ibid.*; Croegart 1935: 15).

<sup>10</sup> Au 17<sup>e</sup>, l'Église catholique imposait le choix parmi les noms de Saints, celui qui devait assurer la protection du baptisé et lui servir de modèle (Cuttaz 1936: 25). Notons que l'Église protestante, - en opposition aux pratiques du catholicisme - interdisait cet usage des noms issus du nouveau testament. Croegart souligne aussi le rôle de patronage du Saint dont on porte le nom (1935: 28-29).

<sup>11</sup> N... signifie toujours le nom du candidat.

### 5) Premier examen

À nouveau, le prêtre questionne le candidat: trois questions lui sont alors posées:

- « N..., renoncez-vous à Satan? »,

-« Et à toutes ses oeuvres? »,

-« Et à toutes ses séductions? »,

auxquelles le candidat doit répondre chaque fois:- « J'y renonce! ». Le prêtre poursuit avec une deuxième série d'interrogations, au sujet de sa foi: - « Croyez-vous en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la Terre? », suivi des deux autres questions formulées de façon semblable au sujet de Jésus, son fils unique, puis au sujet de « l'Église, (...), la rémission des péchés, (...) et de la vie éternelle»: le candidat répond, à chaque fois; « J'y crois! ».

### 6) L'exorcisme

Pour ce premier exorcisme, le prêtre fait trois exsufflations, « une au nom de chacune des Personnes de la Très Sainte-Trinité »: en leur nom, il ordonne au démon de quitter l'âme du sujet. Puis, soufflant en forme de croix cette fois, il donne la bénédiction au candidat: « N..., recevez par cette insufflation, le bon Esprit et la bénédiction †<sup>12</sup> de Dieu. Paix à vous! » (Cuttaz 1936: 35). Le sujet répond ici: « Et à votre Esprit! ».

### 7) La signation, ou impression du signe de la croix

Le prêtre trace le signe de la croix en commençant par le front, puis sur le coeur<sup>13</sup>. Les paroles prononcées lors de la consignation annoncent l'entrée du candidat dans l'Église: « N..., recevez le signe de la Croix, tant sur le front † que sur le coeur † (...) et que votre entrée dans son Église (de Dieu) vous remplisse de reconnaissance et de joie, pour avoir échappé aux filets de la

<sup>12</sup> (†) remplace le signe de la croix qui indique le moment de la consignation.

<sup>13</sup> Ces parties du corps symbolisant :« Le front pour la Foi, le coeur pour la charité » (Croegart 1935: 35)

mort spirituelle » (Cuttaz 1936: 37). Pour les anciens païens, la cérémonie contient une formule pour leur démontrer l'erreur des anciennes croyances et leur en « inspirer l'horreur » (*Ibid.*). Une prière est ensuite adressée à Dieu, lui demandant d'assister le futur baptisé dans son cheminement vers la lumière, prière à laquelle le candidat répond: « Ainsi soit-il! ».

À nouveau, le prêtre effectue la consignation du corps, mais cette fois, il consigne, un par un, les organes reliés aux sens puis le haut du corps, en commençant par le front, puis les oreilles, les yeux, les narines, la bouche, la poitrine, les épaules et finalement le corps en entier. Les formules rituelles qui accompagnent le geste expriment la renaissance et l'éveil à la vie chrétienne:

« Je vous signe le front †, pour que vous puissiez porter la Croix du Seigneur!, Je vous signe les oreilles †, pour que vous entendiez les divins préceptes!, (...) les yeux †, pour que vous perceviez la clarté de Dieu! (...) les narines †, pour que vous sentiez la bonne odeur du Christ!, (...) la bouche †, pour que vous disiez les paroles de vie!, (...) la poitrine †, pour que vous croyiez en Dieu!, (...) les épaules †, pour que vous puissiez porter le joug de son service! », (*Ibid.* ; Croegart 1935: 35-36).

terminant par la consignation du corps tout entier: « (...) au nom du Père †, du Fils †, et de l'Esprit- Saint, pour que vous puissiez obtenir la vie éternelle (...)! ». À la fin de ce rite, le candidat répond: « Ainsi soit-il! ». Deux prières marquent la fin de cette consécration du corps du catéchumène, qui se transforme graduellement en « temple spirituel » afin de se préparer à recevoir la grâce du baptême. La première prière supplie le Seigneur d'écouter les prières et de garder l' élu « N... » pour lui permettre de parvenir à la gloire de la régénération. La deuxième prière demande à Dieu d'avoir pitié et « d'adopter » ce nouvel enfant. Le candidat est maintenant comme un « nouvel enfant qui va naître à Dieu », que l'Église prend désormais sous sa protection maternelle (Cuttaz 1936: 42).

### 8) L'imposition de la main

La main droite étendue au-dessus de la tête du catéchumène, l'officiant s'adresse à Dieu: «Dieu tout puissant et éternel, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, (...) daignez regarder d'un oeil favorable votre serviteur, N... Dissipez les ténèbres de son coeur.(...) Ouvrez-lui, Seigneur, la porte de votre coeur paternel (...)» (Cuttaz 1936: 45). À nouveau, le sujet répond avec la formule de clôture: « Ainsi soit-il! ».

### 9) L'imposition du sel

Ce rite est considéré par l'Église comme « un puissant remède spirituel » (*Ibid.*: 46), qui apporte la sagesse et enlève la corruption (Croegart 1935: 40). La cérémonie débute par l'exorcisme puis la bénédiction du sel, suivis d'une prière à Dieu où on annonce la mort du « vieil homme » et la naissance du nouveau, à l'image du Christ. La prière est terminée par le postulant: « Ainsi soit-il! ». L'officiant lui dépose alors quelques grains de sel dans la bouche en prononçant la formule suivante: « N..., recevez le sel de la sagesse. Qu'il vous soit utile pour la vie éternelle!». Le sujet redit la formule de clôture: « Ainsi soit-il! », mais cette fois, le prêtre poursuit:« Paix à vous! », ce à quoi le sujet répond: « Et à vous également! » (Cuttaz 1936: 49). Une autre prière suppliant Dieu de lui accorder bientôt le baptême, conclut cet épisode rituel.

### **-Le catéchuménat:**

Cette préparation peut être effectuée sur une période de temps plus ou moins prolongée, selon les exigences<sup>14</sup>. Le candidat, admis parmi les catéchumènes, appelés aussi « élus », va maintenant assister à la première partie de la messe, appelée « messe des Catéchumènes », mais il doit se retirer

---

<sup>14</sup> Le catéchuménat, s'il permet de préparer le candidat adulte au baptême, permet aussi de s'assurer de ses intentions. Du 1<sup>er</sup> au 6<sup>e</sup> siècle, le catéchuménat fut successivement élaboré puis tomba en désuétude pour être repris de façon plus systématique à la Renaissance. L'essor missionnaire en pays étrangers contribua alors à la résurgence et à la réorganisation de cette période de préparation à la vie chrétienne. À l'origine, cette initiation s'étendait sur deux à trois ans, mais la durée varia beaucoup selon les époques. Il était même possible de demeurer catéchumène jusqu'à la veille de sa mort (Gondal 1989: 32).

avant le début du « mystère » de l'eucharistie. Il doit aussi répondre aux examens solennels, nommés « scrutins », qui se succèdent de façon périodique. Le rite débute par le célébrant qui ordonne au catéchumène: « Priez, Élu, mettez-vous à genoux et récitez: Notre Père... ». Le sujet récite la prière du Notre Père: « Notre Père, qui êtes aux cieux, (...) mais délivrez-nous du mal »; à ce moment, le prêtre l'interrompt et lui ordonne de se lever pour dire « Ainsi soit-il! ». L'Élu se lève donc et prononce la formule.

Le prêtre demande alors au parrain d'imposer le signe de la croix sur son filleul. Le parrain (pour les hommes, la marraine pour la femme) lui trace le signe de croix sur le front en disant : « Au nom du Père, du fils, et du Saint-Esprit. », geste et paroles que le prêtre répète à son tour. Ce dernier impose ensuite la main au-dessus de l'Élu, et récite une nouvelle prière demandant la protection pour « N... », prière terminée par « Ainsi soit-il! » de la part du catéchumène.

Dans l'exorcisme qui suit immédiatement, le prêtre ordonne à Satan de se retirer, parce que « N... » est maintenant un appelé de Dieu. Le prêtre marque le signe de la croix sur le front du sujet et récite une prière interdisant au diable de profaner cette marque. Ici encore, le catéchumène ajoute la dernière formule: « Ainsi soit-il! ». Cet ensemble de rites est ensuite répété une 2<sup>e</sup>, puis une 3<sup>e</sup> fois<sup>15</sup>, mais avec une prière et un exorcisme différents: les prières deviennent « de plus en plus pressantes formant comme trois assauts successifs » pour libérer l'âme du catéchumène de la tyrannie des passions et du démon (Cuttaz 1936: 53).

Le prêtre, la main étendue sur le sujet, prie Dieu d'accorder la lumière à l'Élu, « N... », et de le purifier pour qu'il soit apte à recevoir la grâce du baptême. La prière se clôt à nouveau par la parole du catéchumène: « Ainsi

soit-il! » (Cuttaz 1936: 63).

Le rite qui suit marque l'entrée officielle dans l'Église de Dieu. Le prêtre introduit le catéchumène dans l'église, en le prenant par la main, ou en lui faisant tenir l'extrémité de son étole, et prononce: « N..., entrez dans la sainte église de Dieu, afin de recevoir de notre Seigneur Jésus-Christ la bénédiction céleste (...)» (Cuttaz 1936; Croegart 1935: 46), ce à quoi le catéchumène répond encore -« Ainsi soit-il! ». Ce dernier se prosterne pour adorer un instant « l'Hôte du Tabernacle ». À nouveau, le prêtre lui impose la main puis le candidat récite, « soutenu par la voix du ministre » la prière du Credo, « admirable résumé de la foi catholique » (Cuttaz 1936: 66):

« Je crois en Dieu, le père tout puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son Fils unique, ...(qui) est mort; est descendu aux enfers ; le troisième jour est ressuscité d'entre les morts; est monté aux cieux; - est assis à la droite de Dieu le Père tout Puissant; d'où il viendra juger les vivants et les morts...Ainsi soit-il! » (*Ibid.*).

Le catéchumène récite ensuite la prière du Pater: « Notre Père, qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié(...)Et ne nous laissez pas succomber à la tentation. Mais délivrez-nous du mal. Ainsi soit-il! ».

#### **-La fin du catéchuménat:**

Cette dernière étape du catéchuménat débute par l'imposition de la main par le prêtre, d'abord en silence puis en prononçant la dernière formule d'exorcisme qui devient « (...) hautaine, cinglante à l'endroit du démon dont la défaite est imminente » (*Ibid.*: 70). Le prêtre ordonne au diable de s'éloigner « de ce serviteur de dieu, N..., au nom de Jésus-Christ, notre Seigneur(...)qui viendra juger les vivants et les morts(...)». Ici encore, le catéchumène répond: « Ainsi soit-il! ».

---

<sup>15</sup> Ces ensembles de rites s'effectuent à des moments différents, ponctuant l'enseignement.

Cet exorcisme est suivi du rite de l'Éphetheta (ou effeta): la consignation des sens qui permet « l'ouverture » au message de Jésus (Croegart 1935: 50). Le prêtre, trempe son pouce de sa salive et trace le signe de la croix sur le sujet; d'abord sur l'oreille droite, puis sur la gauche en disant: « Ouvrez-vous! », puis sur les narines « pour odorier la suavité ». Ces gestes et ces paroles imitent Jésus guérissant miraculeusement le sourd-muet, dans le récit de l'Évangile.<sup>16</sup>

La préparation au baptême touche à sa fin. Le catéchumène doit solennellement renier Satan et annoncer son attachement à Jésus-Christ devant l'Église. Le prêtre le questionne à nouveau, en reprenant les formules de la triple renonciation:

- « Quel est votre nom? »,- « N... »,
- « N..., renoncez-vous à Satan? »,-« J'y renonce!»
- « et à toutes ses oeuvres? »,- « J'y renonce! »
- « et à tous ses faux plaisirs »,- « J'y renonce! ».

L'officiant trace alors, avec une huile consacrée, l'huile des catéchumènes, le signe de la croix sur la poitrine du sujet, puis entre ses épaules<sup>17</sup>. La formule qui accompagne rappelle la promesse de vie éternelle, et le catéchumène répète les mêmes paroles: « Ainsi soit-il! ».

Après le chant des douze « prophéties » et quelques prières, le catéchumène est introduit aux fonds baptismaux. On chante alors le psaume de David et la litanie des Saints, « pour invoquer l'assistance de tous les élus du ciel » (Cuttaz 1936: 80) en se dirigeant vers le baptistère. Le clergé et les Fidèles se rangent autour des fonts « magnifiquement éclairés par de

<sup>16</sup> Parce qu'il n'était pas convenable de toucher la langue des femmes, le rituel s'est adapté: on touche le nez et invoque l'odorat, au lieu de la langue (Cuttaz 1936; Croegart 1935: 55).

<sup>17</sup> Il peut y avoir inversion de ces deux étapes, la renonciation et la signation avec l'huile, sans affecter le symbolisme (Croegart 1935: 57). En effet, l'onction d'huile marque le soutien de l'Église et renforce le catéchumène dans son combat contre le péché qu'il aura à livrer jusqu'à son dernier souffle.

nombreuses lumières», puis le prêtre effectue la bénédiction de l'eau (*Ibid.*: 81). Puis le parrain, ou la marraine pour la femme, conduit le futur baptisé aux fonts.

Dernière enquête:

Le prêtre interroge une dernière fois le catéchumène, qui doit répondre à voix haute et intelligible, afin que « l'église en prenne note » (Cuttaz 1936: 83)

- « Quel est votre nom? »
- « N... »
- « N..., croyez-vous en Dieu le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre? »,
- « J'y crois! »,
- «Croyez-vous en Jésus-Christ, son fils unique, notre Seigneur qui est né et qui a souffert ?»
- « J'y crois! »
- « Croyez vous aussi à l'Esprit-Saint (...) et à la vie éternelle? »
- « J'y crois! ».

Puis le prêtre le questionne au sujet de son engagement:

- « N..., que venez-vous demander? », - « le baptême! »,
- « Voulez-vous sincèrement être baptisé? » , -« Je le veux! ».

**-Le rite essentiel:**

C'est le moment le plus solennel de la cérémonie, celui du rite

essentiel<sup>18</sup>. Le prêtre verse trois fois l'eau bénite, en forme de croix, sur la tête du sujet en prononçant la formule consacrée: « N..., je vous baptise, au nom du Père †, du Fils †, et du Saint- † Esprit ».

#### **-Les rites suivant le baptême:**

Immédiatement après le sacrement, le prêtre essuie la tête du baptisé avec un linge blanc, puis lui donne l'onction d'huile parfumée, le Saint-Chrême, en forme de croix, en prononçant des paroles qui soulignent sa régénération « par l'eau et par l'Esprit-Saint ». Le baptisé prononce encore la formule « Ainsi soit-il! », et le prêtre rajoute « Paix à vous! », ce à quoi le baptisé répond: « Et avec votre Esprit! ». Traditionnellement, le baptisé revêtait aussi une aube, ou des vêtements de couleur blanche, en symbole de la pureté de son âme et de sa victoire sur le démon (Croegart 1935: 122-125).

Le baptême d'un adulte est habituellement suivi d'une messe solennelle, qui vient compléter l'agrégation du baptisé par sa communion à l'Eucharistie, le symbole du corps du Christ. L'Église recommande aussi d'annoncer le baptême par des sonneries de cloches, pour inviter les membres de la paroisse à se réjouir de cette nouvelle naissance dans la famille chrétienne.

## **2.2. Le rituel autochtone de la cérémonie des condoléances**

### **2.2.1 L'origine historique de la cérémonie des condoléances**

Les Iroquois sont les descendants directs des Owascos, nommés ainsi d'après un site archéologique situé dans l'état actuel de New York. Ces ancêtres,

---

<sup>18</sup> Pour être valide, l'Église insiste sur le respect de la forme et de la formule: une erreur dans la formule rend le sacrement invalide. Le geste et la parole doivent être accomplis en parfait synchronisme: l'eau et la parole doivent être réunis, pour que se produise la promesse de l'Esprit-Saint. De plus, le parrain et la marraine doivent aussi toucher leur filleul, pour valider le parrainage, « montrant par ce geste qu'ils ne font qu'une seule et même personne morale » (Cuttaz 1936: 100-104; Croegart 1935: 76).

des horticulteurs sédentaires, complétaient leur régime alimentaire par la chasse et la pêche. Les données archéologiques indiquent que ces populations ont connu, entre 1000 et 1300 A.D., une période de bouleversements importants. Une augmentation démographique aurait alors nécessité une restructuration des habitations en maisons longues abritant plusieurs familles, pouvant regrouper jusqu'à 120 personnes (Snow 1994: 71, 74). La majorité des sites owascos témoigne aussi de changements dans les schèmes d'établissement, tels le développement de structures de défense élaborées (doubles palissades, profondes tranchées autour des villages, etc.) qui semblent témoigner de guerres intestines intenses. Mathew Dennis traite de ces changements:

« (...) The increase and nucleation of the village population, settlement in secure location, erection of palisades and other defensive structures, and construction of the proto-longhouse at late Owasco sites- suggest that the Owasco were moving toward the characteristic Iroquois settlement patterns and social and political organization » (1993: 47).

Ce mode de regroupement des familles dans des maisons longues, pendant cette période pré-iroquoienne, marque le début du processus d'intégration culturelle et sociale qui mena à la formation des nations iroquoises. Toutefois, la pression démographique aurait généré des luttes intestines et un état de guerre endémique provoquant des revanches sanglantes appelées « guerres de deuil ».

Chez les Iroquoiens, la mort d'un proche était ressentie comme une perte déséquilibrant la communauté et affaiblissant la structure familiale. La famille avait alors le devoir de réparer cette perte, pour venger la mort de l'être cher, apaiser son âme et restaurer l'équilibre social de la communauté. La mère du clan affecté par le deuil pouvait alors exiger le départ de guerriers qui devaient attaquer un groupe ennemi dans le but de ramener des captifs. Ces prisonniers étaient soit

adoptés ou torturés et mis à mort. Cette guerre prenait fin avec l'adoption<sup>19</sup> ou la mise à mort et l'ingestion cannibalique des captifs, soit deux formes différentes d'intégration au groupe qui permettaient de rétablir l'équilibre social et spirituel du groupe affecté par le deuil (Viau 1997: 40-41).

Ainsi, c'est pour éviter la spirale de violence entraînée par ces guerres que les anciens groupes iroquois s'unifièrent pour assurer leur sécurité. Cette union mena graduellement à la formation de la Ligue des Cinq Nations iroquoises: les Agniers, Onéiouts, Onondagas, Goyogouins et Tsonontouans<sup>20</sup>. La paix entre ces nations était garantie par la permanence des 50 chefs de paix, ou sachems. Ces sachems avaient pour mission de maintenir la paix sociale en rappelant à leur peuple le message de Deganawidha, leur pacificateur (Dennis 1993: 100).

Lors du décès d'un des sachems, une importante cérémonie de résurrection symbolique, appelée cérémonie des condoléances, avait lieu en présence des représentants des nations alliées. L'individu choisi pour faire revivre le chef défunt recevait alors le nom du disparu et devait remplir les mêmes fonctions<sup>21</sup>. Le décès d'un chef<sup>22</sup> offrait donc l'occasion de réunir les nations alliées

---

<sup>19</sup> Le prisonnier adopté recevait, lors d'un rituel, le nom d'une personne décédée. Il était alors considéré par les membres de sa famille adoptive, comme une réincarnation du défunt, dont il reprenait les fonctions et le statut social (Viau 1997).

<sup>20</sup> La plupart des auteurs situent la formation de cette confédération iroquoise au 16<sup>e</sup> siècle. La date exacte d'établissement de la Ligue représente toutefois un sujet de débat chez les spécialistes. Dans un article traitant de la Ligue iroquoise, E. Tooker (1978: 418-422) situe sa formation entre les années 1400 et 1600 A.D.. Pour D. Snow (1994: 60), qui se base sur la tradition orale iroquoise et sur les données archéologiques, la confédération iroquoise aurait difficilement pu exister avant 1450, puisque les guerres endémiques étaient encore omniprésentes. Il situe plutôt la naissance de cette alliance confédérative vers les années 1525. D'autres, comme Hewitt et Beauchamp (in Tooker 1978: 421-422), proposent le dernier tiers du 16<sup>e</sup> siècle comme date d'établissement. Tous s'accordent toutefois pour dire qu'elle précède l'arrivée des colons européens.

<sup>21</sup> Ces noms représentent en fait des titres de chefferie héréditaires. La transmission continue de ces 50 noms de sachems se perpétue à l'intérieur des clans maternels. Puisque selon la tradition iroquoise le nom du fondateur Deganawidha ne pouvait être transmis, il y aurait plutôt, selon certains auteurs, 48 ou encore 49 noms transmis (Tooker 1984: 122, note 6).

<sup>22</sup> Dans son ouvrage sur les représentations collectives de la mort, R. Hertz souligne à quel point le décès du chef représente un bouleversement qui peut provoquer une forme de panique dans une communauté. Celle-ci fait alors non seulement face à la difficile disparition d'un de ses membres, mais doit aussi se réorganiser suite à la perte de celui qui incarne « le gardien et le symbole de son unité et de sa force » (dans Hertz [1928(1970)]; extraits de la préface par Balandier, p.viii). Elle doit alors rétablir son équilibre à l'intérieur du groupe, mais aussi avec l'extérieur, ce qui donne souvent aux funérailles des chefs une dimension

pour leur signifier qu'aucune guerre de deuil n'était entreprise contre elles. Effectuer ensemble cette cérémonie de résurrection symbolique des chefs permettait donc de réitérer le maintien de l'alliance entre les nations. Cet acte représentait alors: «(...) un gage d'alliance, le signe que l'on appartenait à la même famille, que l'on partageait le même sang » (Havard 1997: 13).

### 2.2.2 L'origine selon la tradition orale autochtone: le mythe

La tradition orale iroquoise raconte la venue d'un prophète qui, bien avant l'arrivée des Européens, mit fin aux guerres intestines, unit les Iroquois et introduit une nouvelle structure politique basée sur la famille et l'organisation domestique. Ce pacificateur les initia aussi à un ensemble de rituels créés spécifiquement pour maintenir la paix et l'union entre les Nations (Dennis 1993: 85).

À une époque de guerres endémiques, une femme et sa fille se réfugièrent dans la forêt pour vivre loin des êtres humains. La mère reçut, en rêve, le message du Grand Créateur, lui apprenant que sa fille donnerait naissance à un fils, dont le nom serait Deganawidah, qui apporterait la paix à toutes les Nations sur la terre. Dès l'âge adulte, Deganawidha entreprit sa mission de rejoindre les hommes pour leur annoncer « the Good Message, the Power, and the Peace » (Woodbury 1992: 2). En chemin, il convertit un cannibale, lui donne un nouveau nom, «Hiawatha», et ils s'associent pour pacifier les Nations. Par des chants (Fenton 1975: 137; Snow 1994: 58-60), ils parviennent à guérir un sorcier de ses vices inhumains, qui finalement se convertit lui aussi. Ayant réuni tous les chefs de Cinq Nations, Deganawidha leur enseigne les règles à suivre pour maintenir la paix et rétablir la chefferie après le décès d'un des chefs; par la cérémonie des condoléances. Sa mission étant accomplie, Deganawidha se couvre d'écorce et s'enterre tout près des hommes, qui pourront l'appeler en cas de menace à la paix (Mogelon 1994: 47-50).

### 2.2.3 Un protocole diplomatique inspiré de la cérémonie des condoléances

Par sa symbolique de paix, d'unification et de fraternité, la cérémonie des condoléances reflète l'idéal de la paix des Iroquois et inspirait leurs pratiques diplomatiques. Comme le souligne Rémi Savard (1996: 114-115), on retrouve « le climat, la substance et les procédés rituels » de la cérémonie des condoléances dans le protocole diplomatique autochtone. C'est-à-dire que, même en l'absence de contexte funéraire, on retrouve dans le protocole diplomatique iroquois des éléments inspirés de cette cérémonie, tels que la rhétorique visant à rétablir les esprits et renouer le climat d'alliance, la rhétorique familiale et l'offrande de présents pour entretenir et sceller cette alliance. Ce protocole pouvait être adapté aux circonstances et varier selon les époques, les groupes impliqués et la nature des conflits à régler (*Ibid.*).

On distingue la cérémonie des condoléances iroquoises, des pratiques funéraires iroquoiennes (i.e. des groupes de la famille linguistique iroquoienne, soit les Hurons, Iroquois, Pétuns, Neutres, Eriés, Susquehannocks et quelques autres plus au sud) (Viau 1997: 15). La cérémonie des condoléances est le nom donné à la cérémonie effectuée par les Iroquois de la Ligue des Cinq Nations suite au décès d'un de leurs chefs. C'est ce rituel, bien documenté et étudié par les anthropologues depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle, qui nous sert ici de modèle pour notre comparaison avec le baptême.

Comme nous le verrons plus loin, ce rituel permettait aux Iroquois de la Ligue des Cinq Nations de ressusciter symboliquement un de leurs chefs disparu en transmettant son nom au candidat choisi pour le remplacer. Le successeur recevait alors le nom ainsi que les fonctions reliées au personnage décédé, lors d'une cérémonie élaborée à laquelle assistaient les représentants des nations alliées. La dimension politique de cette cérémonie est très importante, puisqu'elle permettait aux nations iroquoises de réaffirmer le maintien de la paix avec les

groupes alliés. C'est d'ailleurs parce qu'elle imprégnait tout le protocole diplomatique qu'elle nous est parvenue, par la voie des chroniques coloniales.

Quant à la pratique funéraire qui consistait à ressusciter symboliquement une personne décédée en transmettant son nom à une personne vivante, il semble qu'elle ait été une pratique non seulement commune aux Iroquoiens, mais aussi répandue chez la plupart des groupes autochtones du nord-est américain (Savard 1996). Pour notre recherche, nous utilisons le modèle iroquois de cette cérémonie, puisqu'il est le plus complet. Soulignons toutefois que les Hurons effectuaient une cérémonie similaire. Bien que les procédures rituelles des Hurons pour la résurrection des défunts sont moins documentées que celles des Iroquois, il est certain, comme l'explique Elizabeth Tooker, que dans les deux cas, le principe de résurrection réside dans la transmission du nom. Cette ethnologue souligne aussi les similarités suivantes: le langage rhétorique visant à apaiser la douleur due au deuil et à restaurer les esprits, ainsi que, dans le cas des chefs; l'importance du cérémonial et la présence des hommes les plus influents lors de cette cérémonie (Tooker 1964: 45).

#### **2.2.4 Description de la cérémonie des condoléances**

À la mort d'un sachem, chaque nation avait le devoir d'annoncer immédiatement la perte d'un de ses chefs aux autres nations. La nouvelle était annoncée par un cri de deuil par un messenger qui portait avec lui un wampum<sup>23</sup> de couleur noire en signe de deuil. Il annonçait du même coup le jour et le lieu choisi par la nation en deuil pour effectuer la cérémonie des condoléances (Woodbury 1992: xxxi).

---

<sup>23</sup> Les wampums étaient faits de coquillages dont les couleurs et les agencements représentaient une symbolique particulière qui servait de support mnémotechnique pour les échanges lors des rencontres officielles. Ils servaient aussi à appuyer les paroles et à valider les ententes lors d'événements importants.

Cette cérémonie contient trois épisodes principaux: les condoléances, la résurrection symbolique du chef et le festin:

### **1- les condoléances:**

#### *A) En route*

À la date choisie par les proches du défunt, les représentants de la moitié<sup>24</sup> « à l'esprit clair » (clear minded) envoient un messager pour savoir si la moitié « en deuil » est prête à les recevoir. La partie à l'esprit clair avance alors en procession vers le point de rencontre prévu en chantant l'hymne aux cinquante chefs, le « Roll call »<sup>25</sup>, qui demande d'abord leur assistance pour respecter les procédures nécessaires au maintien de la confédération, puis énumère leurs noms dans un ordre précis, par nation et par clan à l'intérieur de chaque nation (Woodbury 1992: xxxvi). Ce chant, qui leur permet aussi d'annoncer leur arrivée, sera interrompu au moment où se rejoignent les deux groupes, un peu en retrait du village, autour d'un feu allumé en guise de bienvenue. Il est très important que le groupe en deuil soit présent pour accueillir les visiteurs, car un tel manque serait perçu comme une insulte pouvant mettre en péril la paix.

#### *B) À l'orée de la forêt*

C'est au moment de cette rencontre que débute la partie à l'orée de la forêt. La partie en deuil et celle à l'esprit clair forment deux lignes opposées devant le feu. Le représentant de la partie en deuil se lève et, en marchant de

<sup>24</sup> Lors des actions rituelles, les Cinq Nations se regroupaient ainsi: les Agniers, les Onondagas et les Sénécas formaient la moitié des « nations ainées » (elders nations), alors que les Oneidas et les Cayugas représentaient l'autre moitié, celle des « jeunes nations », et représentaient symboliquement les enfants, (offsprings) ou les « neveux », des premiers. Le recours à la métaphore familiale dans ce discours rituel reflète l'idéal de la paix pour les Iroquois, qui considéraient leurs alliés comme les membres d'une même grande famille unie. Notons aussi que cette division en moitié que l'on observe dans la cérémonie des condoléances joue un rôle essentiel dans le déroulement de l'action rituelle, en permettant la réciprocité. Comme le souligne D.Snow (1994: 55-56), lors d'un décès, cette division en moitié garantit la cohésion du groupe, puisque chacun se retrouve à participer au deuil, soit en consolant ou en étant consolé. Ceci permet alors de rejeter le blâme en dehors de la communauté et permet aussi d'unifier la rage des survivants contre un ennemi commun, extérieur au groupe (voir aussi Fenton 1985: 10).

<sup>25</sup> Ce chant est aussi appelé « Eulogy of the founders » (Hewitt 1944: 69) (voir annexe).

long en large, entonne le chant particulier de bienvenue, décrit par Hale ([1883 (1989)]: 109) comme: « a mixture of congratulation and condolence », qui remercie et félicite les visiteurs d'avoir voyagé sans problème (Michelson 1988: 68; Hewitt 1944: 69). Ce chant est ponctué plusieurs fois par des interjections: « Haih, haih! », de la part des chefs présents. À ce moment la coutume veut qu'un calumet soit allumé et partagé par les participants<sup>26</sup>.

Après le partage du calumet, les deux parties doivent se consoler mutuellement. L'orateur de la partie à l'esprit clair récite alors les trois premiers thèmes, les « trois fardeaux » (three burdens), de la formule de résurrection (requickening address) pour inviter l'autre moitié à: «(...) éponger les larmes qui embuent leurs yeux et les empêchent de voir leurs alliés, ouvrir les oreilles pour mieux entendre leurs paroles de réconfort, à se décongestionner la gorge afin de pouvoir s'entretenir avec leurs alliés » (Savard 1996: 96). Pour appuyer et valider ces paroles, un wampum particulier à chaque thème est offert au représentant de la partie opposée.

Ensuite, la partie en deuil exprime à son tour les condoléances, en retournant les wampums au représentant des esprits clairs et en utilisant à son tour la rhétorique des trois fardeaux. Cette partie des condoléances terminée, le chef de la partie en deuil doit mener les participants, gens en deuil suivis des gens à l'esprit clair, jusqu'à la Maison Longue du conseil où sera poursuivie la cérémonie.

### *C) Au-delà de la forêt (over the forest)*

Les membres de chaque moitié prennent place à l'intérieur de la Maison Longue, sur les bancs disposés de façon à ce que les deux groupes soient assis face à face. La litanie du Roll Call est alors reprise en entier (Michelson 1988:

---

<sup>26</sup> Fumer le calumet représentait un acte rituel important pour apaiser les esprits et susciter des sentiments pacifiques et la confiance entre les participants (Havard 1992: 23).

70; Fenton 1946: 115). Immédiatement après ce chant, une peau de cerf est suspendue en signe de deuil, pour séparer les nations en deuil des autres. Derrière le rideau, les nations à l'esprit clair entonnent alors les cinq premiers des six chants<sup>27</sup> des condoléances, qui s'adressent successivement à la Ligue, aux neveux, aux chefs de guerre, aux matrones et aux ancêtres (Fenton 1946: 117; Hewitt 1892: 135). Chaque phrase est répétée et entrecoupée de plusieurs interjections « Haih! Haih! » de la part des chefs.

Un orateur de la partie à l'esprit clair récite ensuite les lamentations rituelles qui déplorent la perte des traditions et l'affaiblissement de la Ligue. Puis il reprend le chant des condoléances en énonçant cette fois le sixième et dernier chant, qui constitue un appel direct aux fondateurs de la Ligue pour qu'ils continuent d'écouter et ainsi aider leurs descendants à maintenir la paix entre les Nations (le rideau est levé). Il énonce ensuite les lois qui président à la succession des chefs et les usages mortuaires à respecter pour la transmission des titres de chefferie. La principale règle étant de s'assurer que la coiffe de bois de cerf - l'emblème des chefs - ne suive le défunt dans sa tombe, car la menace pèse: « we should all perish if his office is buried with him in his grave » (Hale [1883 (1989)]: 67).

Un autre orateur de la partie à l'esprit clair poursuit alors en énonçant les douze autres fardeaux, traitant des dangers qui menacent les communautés en deuil et les pratiques à respecter pour rétablir l'ordre et garantir la continuité de la Ligue:

---

<sup>27</sup> Selon le mythe d'origine de la Ligue, ces six chants furent utilisés par Deganawidah et ses alliés pour rétablir l'esprit de Tadodaho, le sorcier maléfique, et le guérir de ses vices inhumains. Tadodaho fut instantanément et radicalement transformé en entendant ces chants (Hewitt 1892: 132, 135).

- Nettoyer les organes internes
- Nettoyer les nattes
- Laisser pénétrer la lumière dans les ténèbres
- Permettre aux gens en deuil de voir le ciel
- Restaurer la lumière du soleil
- Recouvrir la tombe
- Déterminer les pénitences pour les homicides
- Rallumer le feu du conseil
- Reconnaître le rôle des femmes
- Respecter les neveux et nièces
- Préserver contre l'insanité ou le suicide suivant la mort d'un chef
- Allumer un feu au milieu des chefs (Michelson 1988: 71)<sup>28</sup>

Chacun des thèmes est ponctué par l'offrande d'un wampum aux agencements et aux couleurs différents, dont le dernier, tout blanc, symbolise le retour à la vie et le rétablissement du climat de paix grâce à la résurrection du chef (Snow 1994: 67). Quand tous les thèmes sont présentés, la partie en deuil reprend à son tour l'expression rituelle des condoléances en retournant les wampums reçus et en répétant les mêmes formules pour chaque fardeau. Ensuite, après un moment de silence, un chef d'une des nations à l'esprit clair se lève et demande à la nation en deuil de présenter le candidat choisi pour « relever le chef ».

## **2- Présentation et résurrection du chef:**

Le candidat est amené au centre de la pièce et est présenté par le chef de

---

<sup>28</sup> Notre traduction. La liste des 15 thèmes présentés par Snow (1994: 66) présente quelques différences. Par exemple, le thème no 12 ferait référence à « relever l'esprit des femmes et des guerriers », le 13<sup>e</sup> servirait à « dissiper l'insanité dû au deuil »; le 14<sup>e</sup> « pour rallumer le feu du conseil »; et le 15<sup>e</sup> « pour réanimer le chef en le relevant » (notre traduction). Ces différences sont toutefois minimales, et n'affectent pas le symbolisme de ce rite qui vise à rétablir l'équilibre émotionnel suite au décès.

sa nation, qui vante ses qualités et explique à l'assemblée pourquoi sa candidature a été retenue. Un chef de la moitié à l'esprit clair se lève ensuite, pour exprimer son accord et rappeler au nouveau chef ses fonctions et obligations envers la Ligue et envers les membres de la grande Nation iroquoise; soit de toujours agir avec patience et bienveillance, pour les intérêts de la Nation et des générations à venir. Puis on le coiffe des bois de cerf, marquant ainsi l'accomplissement de la résurrection symbolique et la levée du deuil. Le nouveau chef s'adresse à l'assemblée, qu'il remercie, puis retourne s'asseoir à son banc, auprès des siens.

### **3- Le festin:**

Ce festin marque la partie finale de la cérémonie des condoléances. Les femmes apportent le menu traditionnel, à base de maïs et de gibier<sup>29</sup>. On réserve une portion du repas pour le défunt et le reste est partagé par les participants (Woodbury 1992: xxxiv). Après le repas, les danses débutent, au rythme des tambours.

## **2.3 Comparaison des rituels<sup>30</sup>: structure, rhétorique, symbolique**

### **2.3.1 Une structure commune aux deux rites de passages**

Le baptême catholique et la cérémonie des condoléances autochtone sont tous deux des rites de passage, qui séparent et agrègent à la fois. En effet, dans les deux cas le rite marque le passage d'un état ancien à un autre. Après son baptême ou après la cérémonie des condoléances, l'individu au coeur du rituel se voit graduellement séparé de son ancienne identité pour en recevoir une nouvelle. L'autochtone païen devient chrétien et le candidat choisi pour relever le chef

<sup>29</sup> Ce menu traditionnel reflèterait l'apport commun des femmes (le maïs) et des hommes (le gibier) pour retrouver l'équilibre et symboliserait du même coup la victoire sur le cannibalisme (Dennis 1993: 87).

devient le chef en question. Dans les deux cas, cette nouvelle identité implique une appartenance à un groupe différent. L'Amérindien baptisé fait alors partie de la grande famille chrétienne. De son côté, l'autochtone choisi pour remplacer le défunt change d'identité; en portant le nom du défunt, il assure dorénavant ses fonctions et son rôle social.

Dans les deux cas, le cœur de l'action rituelle se situe autour du principe de résurrection symbolique marquée par la transmission du nom hérité d'une entité spirituelle: soit celui d'un saint, ou celui d'un sachem. Cette nomination engendre une métamorphose du sujet qui s'identifie autrement: le baptisé s'identifie au saint qui lui sert de modèle et le protège, le nouveau chef assure les fonctions du disparu.

Ces deux rituels représentent aussi des événements fortement socialisés. Alors que la cérémonie des condoléances s'effectue devant les représentants des nations alliées réunis, le baptême solennel doit s'effectuer en présence des autres membres de la communauté catholique. Dans les deux cas, il s'agit de rites de réification (Arsenault 1994: 11), c'est-à-dire dont les actions rituelles effectuent un lien avec le passé de la communauté et qui justifient le rituel par la référence au fondateur. Ce type de rituel serait un outil important pour le maintien des structures sociales: « (...) particulièrement utile pour les personnes en position d'autorité qui veulent créer une solidarité au sein du groupe et maintenir l'intégrité des structures sociales existantes » (*Ibid*: 11-12).

Par ailleurs, on note aussi que la structure de chacun des rituels correspond d'abord à la restauration des organes reliés aux sens pour permettre de rétablir la communication efficace. Ces étapes préliminaires de purification du corps et de rétablissement de la parole rendent possible la réussite de la résurrection symbolique, qui devient le moment privilégié pour étendre les liens

---

<sup>30</sup> Nous nous limitons ici à dégager les similarités entre les deux rituels.

de parenté symbolique et se réjouir ensemble.

Dans les deux cérémonies, les répétitions, le morcellement et la reprise des formules rituelles et des chants, ainsi que le recours aux formes métaphoriques, compliquent l'expression du discours et contribuent à la création d'un langage spécialisé, le langage rituel, tel que défini par Boyer: « (...) a language made incomprehensible by various formal process, like morphological transformations, systematic use of a repertoire of metaphores » (1990: 80). Le langage rituel se distingue ainsi du langage utilisé dans la vie quotidienne.

### 2.3.2 L'espace rituel

Dans la cérémonie des condoléances comme dans celle du baptême, on note une utilisation des variations de la voix qui permet d'abord de démarquer la dimension rituelle du temps et de l'espace ordinaires. Les chants, les paroles récitées sur un ton mi-chanté, mi-déclamé, les lamentations, les prières et les intonations graduelles ainsi que les silences établissent une démarcation entre le monde du commun et le moment du rituel. Ces deux cérémonies de résurrection symbolique des morts visent à rétablir l'ordre dans la société et tentent d'intervenir à la limite du monde des humains. Pour se distinguer de la voix d'usage quotidien, les chants et les variations de la voix sont donc essentiels pour opérer dans cet espace entre le monde naturel et surnaturel. On remarque aussi que dans chaque cas les variations de la voix servent à rythmer le déroulement du rituel, remplissant en quelque sorte un rôle régulateur.

Dans son étude linguistique de la cérémonie des condoléances, H. Woodbury (1992: xvii-lxi) soulignait les multiples variations de la voix, tels que les intonations variées, les différents cris, la différence des « preaching styles » et les différents types de chants qui marquent une distinction entre les différents

moments de ce rituel. On remarque ainsi le rôle régulateur des chants qui annoncent les moments importants de transition entre les actions du rituel. D'abord le « Roll Call », entonné en route, marque l'introduction dans l'espace du rituel. Ensuite, les cinq premiers chants des condoléances qui accompagnent la transition entre les rites à l'orée de la forêt et au-delà de la forêt, semblent accentuer la traversée de l'espace chaotique, ce non-lieu, qui s'effectue en lamentations, pleurant l'affaiblissement de la Ligue. Le chant des condoléances est alors repris entièrement jusqu'à sa sixième partie, l'appel aux fondateurs, indiquant le moment du rétablissement de l'ordre: le moment où sont énoncés les principes de la Ligue. Dans cet espace déjà plus stable, la résurrection du chef peut alors s'effectuer, venant couronner la victoire de l'ordre sur le chaos.

Dans le baptême, la voix variée sert aussi à marquer les étapes du rituel. Chaque rite est en général précédé et suivi de prières. Les plus symboliques (Credo, Pater) sont récitées par le catéchumène aux moments clés de son cheminement; soit son entrée dans l'église qui marque son adoption par Dieu par la prière du Pater puis sa profession de foi, et la prière du Credo qui exprime son engagement.

On remarque aussi que dans la structure du rituel chrétien, la participation verbale du catéchumène est limitée à quelques formules, répétées tout au long du rituel: il prononce son nom, demande « la foi » qui lui procurera « la vie éternelle »; il renonce publiquement au diable par un triple engagement: « J'y renonce! » et professe sa foi, aussi par un triple engagement: « J'y crois! ». Pendant toute la période du catéchuménat, où il est laissé en marge, sa participation verbale se limite à se joindre à la fin des paroles du prêtre par la formule « Ainsi soit-il! ». C'est au moment de son entrée dans l'église, qu'il semble retrouver la parole grâce à l'imposition du sel dans la bouche. Il récite alors la prière au Père (Pater) et celle résumant sa foi (Credo).

Le début de la phase liminaire est symboliquement marqué par le retour à la parole. Purifié et protégé par Dieu, le catéchumène peut maintenant prononcer son nom chrétien et réaffirmer son triple renoncement au Diable ainsi que son triple engagement à Dieu. Pour finir, il exprime son consentement: « Je le veux! ». Presque silencieux pendant toute la durée de son initiation, le postulant au baptême n'a de place pour intervenir qu'à la fin des paroles prononcées par le prêtre qui parle « au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit ». Le silence constitue aussi une forme de participation; en s'abstenant de parler, le sujet exprime son consentement au rituel dont il est l'objet<sup>31</sup>. Dans le rituel chrétien, la communication rituelle est donc structurée de façon à faire sentir l'autorité de l'Église. La place laissée à la voix du postulant reflète alors bien l'idée du passage, de la mort et de la renaissance symbolique. Le silence évoque la rupture, la mort du vieil homme. La prise de parole s'effectue ensuite de façon graduelle, reflétant le début de l'apprentissage à un nouvel état.

Dans la symbolique chrétienne comme dans l'iroquoise, il semble que l'on associe la parole à une notion de pouvoir; la parole qui guérit, apaise, transforme. Dans le rituel baptismal, le pouvoir de la parole divine est explicitement exprimé dans plusieurs prières: par exemple, lors des prières préparatoires:«(...) la voix de l'Éternel est puissante ..., (elle) ébranle le désert... » (Cuttaz 1936: 18). Par ailleurs, comme nous l'avons mentionné, le catéchumène parle peu pendant le rituel, jusqu'au moment de recevoir le « remède spirituel », le sel béni. L'importance accordée à la parole de Dieu se reflète aussi à travers l'omniprésence de la voix du prêtre, et à l'opposée le peu de paroles prononcées par celui qui est l'objet de la transformation. Tout se passe comme si le catéchumène, qui doit symboliquement mourir avant de renaître à la vie spirituelle, devait être purifié et renforcé par la puissance des paroles rituelles.

Selon la tradition autochtone, la voix, en particulier les chants, auraient le

---

<sup>31</sup> «(...) repetition is no accident, silence is 40% of the speeche,(...)» (Dyson-Hudson 1979: 337).

pouvoir d'apaiser les esprits et de guérir. Le mythe concernant le rituel des condoléances rappelle comment les paroles de condoléances de Deganawidha ont redonné l'esprit à Hiawatha ébranlé par le deuil. Plus loin, le mythe relate aussi comment les six chants sont parvenus à guérir le sorcier maléfique, Tadodaho, de ses vices inhumains. Dans la pensée amérindienne, la parole avait aussi le pouvoir de restaurer l'esprit des personnes ébranlées par le deuil. Notons d'ailleurs comment ce pouvoir de la parole guérissante est exprimé dès le début du rituel des condoléances, avec le rite des 3 fardeaux, ce rite préliminaire qui vise à restaurer les organes nécessaires à la communication. La parole réconfortante de la partie à l'esprit claire vient nettoyer et restaurer les sens des gens en deuil pour permettre de communiquer efficacement.

On peut noter aussi que la parole rituelle devient un outil pour s'adresser aux entités non-humaines de l'au-delà. La communication avec ces êtres s'effectue, dans les deux rituels, à travers la voix modulée. Le chant du Roll Call pour les Amérindiens et la litanie des Saints pour les catholiques, semblent investis d'un pouvoir qui dépasse les limites du monde humain.

### 2.3.3 Le Roll Call et la litanie des Saints <sup>32</sup>

On remarque d'abord la similarité entre le Roll call et la litanie des Saints au niveau de leur structure. La forme des deux chants implique des répétitions qui créent l'effet litannique, monotone, favorisant la mémorisation des éléments. Dans les deux cas, il est intéressant de remarquer que l'ordre des éléments effectue un rappel de l'ordre hiérarchique des êtres surnaturels invoqués. La forme litannique permet alors la mémorisation de l'ordre inébranlable.

Dans la version catholique, on s'adresse d'abord au Seigneur, au Père, au

---

<sup>32</sup> Voir textes en annexe; tirés du missel p. 1735, et de Woodbury 1992: 545-590.

Fils et au St-Esprit, puis à la Trinité. On invoque ensuite l'être féminin dans tous ses aspects, maternel et vierge: « Sainte Marie, mère de Dieu, Vierge sainte ... ». On poursuit ensuite avec les Archanges, suivis des Saints, des Apôtres, des Martyrs jusqu'aux Esprits saints en général. On leur demande alors d'intercéder auprès de Dieu, pour être délivré du mal et du péché.

Quant au chant du Roll Call, qui débute le rituel des condoléances, on s'adresse d'abord aux ancêtres dans une forme exprimant la dualité: « now you two should keep listening, our Ancestors, you all who established it, the Great Law »<sup>33</sup>. Le chant s'adresse à eux pour leur demander de continuer d'écouter les Ancêtres, les chefs et les mères de clans réunis pour l'événement.

Ainsi, dans les deux rituels les participants invoquent, dans un ordre précis respectant leur hiérarchie, des êtres vivant à la frontière du monde des vivants et des morts, pour obtenir leur aide et leur protection. Ces deux chants expriment explicitement que ces êtres possèdent le pouvoir de préserver l'ordre et de maintenir la paix. Dans le rituel des condoléances comme dans celui du baptême, les dichotomies ténèbres et lumières renforcent l'impression de chaos et le besoin de retrouver l'équilibre. La solution semble alors émaner du contrôle de la parole. Dans le baptême, celle de l'individu qui s'engage et s'associe au pouvoir de la parole divine, alors que dans la cérémonie des condoléances, par la parole qui apaise la douleur du deuil et qui permet, par des échanges réciproques, d'effectuer les opérations nécessaires à la résurrection des chefs de la paix. Il semble donc qu'on retrouve dans les deux rituels, une même notion de l'équilibre avec le monde surnaturel, avec lequel il s'agit d'établir d'abord une communication efficace.

---

<sup>33</sup> Cette forme dualiste est probablement utilisée pour marquer la division en moitié (Woodbury 1992:546, note 2).

### 2.3.4 Le corps et les sens

On remarque, pour chacun des rituels, une préoccupation particulière pour les organes associés à la communication. Dans les deux cas, les rites préliminaires effectuent d'abord le rétablissement des organes ou des sens. Comme Foster l'a mis en évidence, le rite des « trois fardeaux » (éponger les larmes, ouvrir les oreilles, décongestionner la gorge) dans la cérémonie des condoléances, qui vise à apaiser les gens en deuil de leur douleur, démontre aussi: «(...) an explicit concern for the contact or channel function of speech » (1985: 195).

Dans le rituel chrétien, le rétablissement des organes de la communication est exprimé par l'imposition des signes d'exorcismes et d'appropriation du corps par Dieu, comme le sel béni, le signe de croix et particulièrement l'Effeta. Ce rite de consignation des oreilles, de la bouche (ou du nez), accompagné des paroles rituelles « ouvrez-vous!... », permet au postulant « d'ouvrir ses oreilles » pour entendre la parole divine. Dans la pensée chrétienne, le corps est associé aux passions qui attirent le péché; il faut donc le purifier. Si les symboles du baptême (signe de la croix, eau, huile) s'appliquent principalement à la tête c'est, selon Saint-Thomas, parce qu'elle représente: « la partie principale du corps (...) où sont réunis tous les sens, internes et externes (...) celle qui manifeste le plus les opérations de l'âme » (cité par Cuttaz 1936: 94).

Pour les autochtones, il semble que la tête était aussi l'endroit où se trouvait concentrée l'essence de l'âme (Viau 1997: 116), d'où la pratique du scalp effectuée pour maîtriser l'âme de l'ennemi. Les Iroquoiens distinguaient deux types d'âmes: « l'âme libre » (free soul) qui pouvait être indépendante du corps; et « l'âme du corps » (body soul), située dans les os. Les passions violentes, comme la tristesse et la colère intenses, déséquilibraient « l'âme du corps », qui pouvait alors provoquer l'expulsion de l'« âme libre ». Pour rétablir les âmes, il fallait offrir un présent (Pomedli

1985). Ainsi, dans la cérémonie des condoléances, on comprend le but de l'échange réciproque de la parole et des wampums, effectué pour apaiser les esprits et calmer la douleur du deuil.

### 2.3.5 La parenté spirituelle

Le langage métaphorique utilisé dans le baptême exprime la naissance ou renaissance du candidat au baptême; il est alors présenté à Dieu comme un enfant et les prières soulignent son besoin de protection et de lumière. La métaphore parentale est très significative dans le rituel catholique; elle traduit l'intégration à la parenté spirituelle et l'adoption. Dieu le Père et son fils Jésus-Christ reçoivent l'enfant venu agrandir la famille chrétienne. Le rôle maternel est symbolisé par l'Église qui réunit, accueille et protège ses enfants, qui forment la fraternité chrétienne (Camelot 1993: 27). Cette famille d'accueil est personnalisée par la présence des parrains. Leur rôle est d'ailleurs significatif du rite d'adoption du baptisé, de son intégration à la famille de Dieu. Selon Van Gennepe, le parrainage correspond déjà en soi à un rite d'adoption (1909: 43). L'Église catholique reconnaît la parenté spirituelle du parrain et de la marraine avec leur filleul et tient à la distinguer de la parenté naturelle. Elle interdit donc le mariage entre parrains-filleuls pour éviter que ne soient confondus les deux types de parenté<sup>34</sup>. De plus, leur présence est considérée nécessaire pour valider le sacrement (Cuttaz 1936: 107). Le rituel chrétien multiplie le symbolisme de l'union, de la communion de gestes effectués ensemble. Il est donc clair que le rituel du baptême marque une adoption sur le plan symbolique, renforcée par la présence physique des parrains qui accompagnent et guident le nouveau chrétien tout au long de sa vie.

On retrouve aussi, dans la rhétorique du rituel des condoléances, la

---

<sup>34</sup> ... ou le parrainage entre époux, ou parents-enfants, ou encore que celui qui baptise ne soit le parrain, puisqu'il contracterait une double parenté spirituelle (Cuttaz 1936: 106-107).

métaphore parentale. Cette image de la famille est très présente dans les relations des Amérindiens avec les groupes extérieurs. En effet, les autochtones considéraient leurs alliés comme des membres de leur propre famille. Cette extension des liens de parenté symbolique représente la base de leur conception de la paix. C'est pourquoi les Iroquoiens décrivaient la paix en termes d'harmonie domestique et en soulignant la fraternité ainsi que l'union des groupes.

Le but de l'adoption des prisonniers acquis au cours des guerres de deuil était justement de restaurer l'équilibre de la famille ayant connu une perte. Selon James Lynch (1985), on peut distinguer deux types d'adoption chez les autochtones. Le premier représente une forme « assimilante » (assimilative), c'est-à-dire qui effectue l'assimilation totale du prisonnier en le déposédant de son identité première et en lui assignant un nouveau nom, celui du défunt. Le prisonnier adopté est alors reconnu comme une nouvelle incarnation du défunt, dont il reprend le statut social et les fonctions. Le deuxième type d'adoption représente une forme d'association (associative), qui n'implique cependant pas la perte d'identité. Les alliés conservent alors deux identités distinctes. Le meilleur exemple ici est sûrement celui des Français, notamment des missionnaires qui recevaient un nom amérindien au contact des groupes autochtones.

### **2.3.6 Le nom et la résurrection**

La similarité la plus frappante entre le baptême et la cérémonie des condoléances est certainement celle de l'importance accordée au nom. De plus, autour de chacun des rites de transmission du nom se greffe la dimension de résurrection symbolique, centrale pour chacun de ces rituels.

Le nom d'un individu était très important dans la culture autochtone, car au-delà de sa fonction d'identification personnelle, le nom était aussi une des

caractéristiques du clan (Viau 1991: 177). Chaque clan possédait une banque de noms qui lui était associés et qui étaient transmis de génération en génération par la famille maternelle (Tooker 1984: 112). C'est donc par le nom que l'individu se situe dans des sections claniques et matrimoniales différentes (Van Gennep 1909: 43-45, 54). Porter un nom amérindien devenait donc la marque d'une intégration à la famille.

De plus, chez les Amérindiens, le nom d'un individu décédé devenait tabou pour un certain temps. Si quelqu'un portait le même nom que le défunt, il devait le changer pour quelque temps, pour éviter de raviver la douleur et l'affliction de la famille en deuil. C'est pourquoi les chefs avaient le devoir d'annoncer un décès rapidement dans tout le village, car prononcer le nom d'une personne décédée était considéré comme un grave affront (Tooker 1964: 123). Le deuil prenait fin au moment où le nom du défunt était transmis à quelqu'un d'autre, soit à un nouveau né, ou lors d'un rite d'adoption ou encore d'un rite de résurrection symbolique.

Il semble que les autochtones pouvaient changer de noms plusieurs fois au cours de leur vie. Le nom reçu à la naissance était habituellement changé pour un autre à l'âge adulte (Tooker 1984: 112). Par ailleurs, les jésuites avaient noté qu'un Amérindien pouvait changer de nom en plusieurs circonstances, marquant ainsi des étapes importantes de sa vie :

« On me dit encore que les Sauvages changent souvent de noms. On leur en donne un en leur naissance, ils le changent en l'âge virile et en prennent un autre en leur vieillesse; voire même si quelqu'un est bien malade, s'il n'échappe de cette maladie il quittera parfois son ancien nom, comme s'il luy portoit malheur pour en prendre un autre de meilleur augure »(RJ 16: 202).

Il semble donc que l'attribution d'un nouveau nom était associée avec les étapes importantes de la vie qui marquent des passages, des non-retours, des

petites morts symboliques. Le nom devenait alors le signe publique, la marque sociale, du changement.

Selon la tradition catholique, le nom donné lors du baptême comporte aussi une charge symbolique. En général, le baptisé reçoit le nom d'un saint avec qui il entretient ensuite une relation privilégiée. Le saint éponyme sert de modèle au baptisé, pour l'encourager à vivre selon les préceptes de l'Église catholique. Il lui sert aussi de protecteur attitré, et à ce titre, il peut intercéder en sa faveur auprès de Dieu. Le baptisé peut aussi invoquer le nom d'un ou d'autres saint(s) au besoin, puisqu'à chacun de ces êtres est attribuée une fonction ou un domaine de spécialité. Il est aussi possible de donner le nom du parrain ou de la marraine au baptisé.

Les deux rituels que nous venons de comparer ont donc beaucoup en commun. Dans chaque cas, les rites préliminaires effectuent le rétablissement des organes de la communication, dans le but d'établir un climat de paix et de confiance propice à l'échange de la parole. Les rites liminaires effectuent la résurrection symbolique de l'individu, qui perd son identité pour en recevoir une nouvelle. Le rite de nomination représente alors le point culminant de cette transformation. Dans les deux cas, les rites postliminaires marquent l'agrégation à la famille symbolique.

Dans le prochain chapitre, nous abordons l'approche missionnaire jésuite en Nouvelle-France. Nous décrivons ensuite des cas de baptisés autochtones adultes et en santé, d'abord chez les Hurons, puis chez les Iroquois. Nous étudions les descriptions de ces baptêmes solennels relatés par les jésuites et tentons d'identifier comment les missionnaires présentaient le baptême aux autochtones, de même que la réponse des Amérindiens concernés.

## Chapitre 3

### LE BAPTÊME DES AUTOCHTONES EN NOUVELLE-FRANCE

#### 3.1 Les jésuites et le missionnariat au 17<sup>e</sup> siècle

##### 3.1.1 L'action missionnaire orientée par le Concile de Trente

Au coeur de sa Réforme, l'Église catholique entreprenait au 17<sup>e</sup> siècle, une vaste offensive missionnaire, dans le but de combattre le paganisme sous toutes ses formes. Cette réforme introduit alors un nouveau modèle de christianisme « catholique et romain » qui définissait à la fois une manière de croire et une « manière d'être nationale » (Deslandres 1990: 62-63). En Europe comme en Amérique et ailleurs, le missionnariat français se développa de façon organisée et rigoureuse, orientée par les décrets du Concile de Trente.

La compagnie de Jésus, particulièrement engagée dans ce projet de reconquête des âmes envoyait, après une longue formation<sup>35</sup>, ses « soldats-missionnaires » pour étendre le règne de Dieu sur la Nouvelle-France. La conception guerrière de leur mission d'évangélisation se reflète d'ailleurs largement dans leurs écrits, notamment dans leurs *Relations* annuelles sur la Nouvelle-France (R. Ouellet 1990; M.-C. Pioffet 1998).

---

<sup>35</sup> La formation des jésuites durait plusieurs années et accordait entre autre une importance particulière au développement de la rhétorique, perçu comme: « l'étude des passions humaines (...), un certain art de convaincre et de persuader fondé surtout sur la psychologie individuelle et sociale (...), les ressorts secrets des âmes (...), les dispositions subjectives des auditeurs dont il fallait d'abord gagner la sympathie » (Charmot, cité par Ferland 1992: 19).

### 3.1.2 Retour aux principes augustinien

L'approche missionnaire jésuite était fondée sur un retour aux principes augustinien, qui considérait que tous les humains possédaient les germes de la morale catholique et qu'il s'agissait de les retrouver pour les ressortir au-dessus des fausses croyances (Jaenen 1984: 66-67). Ainsi, dès leur arrivée en Nouvelle-France, les jésuites cherchèrent d'abord à se familiariser avec les croyances et les coutumes autochtones pour identifier celles qui étaient compatibles avec les règles chrétiennes, afin de s'en accommoder pour initier leur travail missionnaire.

Les missionnaires se hâtèrent donc d'apprendre les langues amérindiennes pour comprendre les moeurs et pour pouvoir traduire rapidement les préceptes, les prières et les chants nécessaires à l'évangélisation. La maîtrise des langues visait aussi à permettre un autre aspect de l'approche missionnaire; basé sur la séduction des Amérindiens. Comme l'a souligné Dominique Deslandres, les jésuites mettaient habilement en scène la religion catholique, en combinant la maîtrise des langues autochtones, les moyens « audiovisuels » (cloches, images pieuses, croix), la mise en évidence de la gestuelle (signe de croix, genuflection), la distribution de petits objets religieux ou de nourriture pour impressionner les autochtones. Ils cherchaient ainsi à gagner leur confiance et à créer un climat propice aux conversions (Deslandres 1996: 499).

### 3.1.3 Le baptême au 17<sup>e</sup> siècle

Au 17<sup>e</sup> siècle, le baptême, devenu le symbole d'une appartenance, représentait l'enjeu d'une lutte de pouvoir entre les Églises catholique et protestante (Desplat 1995: 29)<sup>36</sup>. Le catéchisme de Trente, qui réaffirma

---

<sup>36</sup> La question de la validité du baptême entre les catholiques et les protestants se trouvait au coeur des débats théologiques. En Europe, dans les années 1560, des ordonnances émises par un gouverneur protestant interdisait sous peine de mort, de réitérer un baptême déjà donné par les catholiques (Desplat 1995: 50-52).

l'importance des sacrements transmettant la grâce de Dieu et la promesse du Salut, redéfinit le rituel d'entrée dans l'Église. Le baptême devint un événement très socialisé que les réformateurs tridentins recommandèrent d'effectuer devant une assistance nombreuse et d'annoncer par des sonneries de cloches. De plus, pour le cas des adultes, l'importance des exorcismes et des renonciations devint plus marquée (Desplat 1995: 37).

Pour les jésuites, le baptême d'un Amérindien représentait à la fois une victoire sur le paganisme et l'expansion de la Nouvelle-France. Les gouverneurs de la colonie les appuyèrent dans ce sens, en accordant le statut de naturel français aux autochtones baptisés et en les obligeant, dès 1632, à recevoir les missionnaires dans leur pays pour conserver l'alliance franco-amérindienne.

#### **3.1.4 Le catéchuménat**

Si les missionnaires ne pouvaient se résoudre à laisser mourir un Amérindien sans le baptiser, ils n'accordaient toutefois pas facilement le baptême aux autochtones en santé. Leurs critères d'admission au baptême étaient très élevés. Il leur fallait d'abord s'assurer de la sincérité du candidat et de sa connaissance des préceptes minimums pour être reçus dans la famille chrétienne par le sacrement baptismal. Ainsi, au début de leur travail en Nouvelle-France, les jésuites exigeaient des candidats au baptême un long catéchuménat, qui pouvait durer entre un an ou deux (Pouliot 1940: 226). Pendant cet enseignement, ils leur inculquaient des notions similaires au minimum catéchistique exigé en France pour le baptême des paysans soit : « la créance commune ou symbole, l'oraison de Notre-Seigneur, les commandemens de Dieu, les sacremens et autres choses totalement nécessaires à faire un chrestien » (Deslandres 1996: 518).

Les missionnaires étaient conscients de l'exigence que représentait le

catéchuménat pour les autochtones:

« Si dedans les missions quelques adultes en état de santé est jugé digne du Baptesme, après toutes les épreuves qu'on a tiré de luy, c'est en cette maison (maison ou résidence fixe de Ste-Marie aux Hurons) qu'on le renvoye pour derechef y être examiné et recevoir avec solennité ce sacrement qui le fait enfant de l'église » (RJ 23: 20).

Les jésuites furent d'ailleurs critiqués par les laïcs qui jugeaient leurs exigences trop sévères. Cependant, à mesure que leur connaissance des langues et des traditions autochtones se raffinaient, les missionnaires ont graduellement assoupli certaines exigences reliées au catéchuménat. Nous noterons d'ailleurs, en abordant les cas de baptisés autochtones, les changements dans la politique missionnaire concernant cette préparation au baptême.

Quoiqu'il en soit, il est clair qu'au 17<sup>e</sup> siècle, les cas d'autochtones adultes baptisés en santé sont très rares. Il y eut donc très peu de baptêmes solennels d'adultes en Huronie et en Iroquoisie. Parmi les 16 000 Amérindiens baptisés entre 1632 et 1672, il s'agit pour la grande majorité de baptêmes in extremis (Delâge 1991: 168). De plus, parmi les quelques individus qui reçurent un baptême solennel, très peu sont mentionnés dans les écrits des jésuites. On y retrouve surtout les cas de baptisés exemplaires qui servent à souligner les succès des missionnaires (Clermont 1991: 64).

### 3.1.5 Les *Relations* des jésuites

Dans leurs *Relations* annuelles, les jésuites expliquent les difficultés de leur travail missionnaire en Nouvelle-France et nous informent du progrès des conversions chez les autochtones. Si on reconnaît que ces religieux avaient tendance dans leurs rapports annuels à exagérer les « conversions » de certains autochtones pour les besoins de leur propagande (Bonvillain 1995: 1-2), ils donnent

toutefois peu de descriptions des cérémonies effectuées lors du baptême de ces Amérindiens. Il faut donc se rappeler que ces *Relations* s'adressaient à un public informé, qui n'avait pas besoin d'explication au sujet de la doctrine chrétienne ou de la pratique des sacrements (D. Deslandres, comm.pers.).

Pour combler ces silences, il nous fallait donc d'abord définir, comme nous l'avons fait dans notre deuxième chapitre, le rituel baptismal tel que prescrit par l'Église catholique au 17<sup>e</sup> siècle. Nous avons ensuite cherché, à partir des textes des *Relations* des jésuites, à savoir comment se déroulait le baptême solennel d'autochtone en Nouvelle-France.

### 3.2 Le baptême solennel des adultes autochtones <sup>37</sup>

#### 3.2.1 Le baptême solennel en Nouvelle-France.

En général, les jésuites spécifient dans leurs *Relations* quand il s'agit d'un baptême solennel: ils le mentionnent alors selon des termes tels: «baptisé solennellement», «avec les solemnités de l'église», ou «avec toutes les cérémonies de l'Église»<sup>38</sup>. Même si les jésuites prennent beaucoup de précautions avant d'accorder ce sacrement à un adulte en santé, ils sont aussi conscients du pouvoir du cérémonial: «Les saintes ceremonies que nous gardons en l'administration des Sacrements, suivant l'ordre ou le Rituel Romain, ravissent & touchent ces bonnes gens» (RJ 16: 166). Ils cherchent donc à profiter de cet effet pour augmenter le nombre des croyants dans «l'Église militante».

Il est difficile de savoir exactement à quels rites baptismaux les

---

<sup>37</sup> Pour éviter les répétitions, il ne sera question ici que du rituel du baptême solennel pour les adultes; nous excluons le cas des enfants.

<sup>38</sup> Rappelons que, selon les règles de l'Église catholique au 17<sup>e</sup> siècle, toute personne baptisée en santé doit recevoir le baptême solennel (Cuttaz 1936: 134).

Amérindiens étaient exposés en Nouvelle-France. Comme nous l'avons déjà mentionné, les descriptions des baptêmes solennels sont très partielles, sinon absentes dans les *Relations* des jésuites. Les missionnaires qui cherchaient surtout à baptiser les chefs et les membres influents des communautés autochtones, font surtout mention du rôle social et du prestige associés aux catéchumènes, comme par exemple: « le premier chef guerrier du pays ». Nous avons toutefois relevé certaines informations qui nous renseignent un peu plus sur les procédures suivies pour ces événements. En effet, en lisant les textes des jésuites, nous avons noté des récurrences qui nous paraissent révélatrices. Ces récurrences semblent faire référence aux différents rites qui composent les étapes du rituel baptismal. Comme nous l'avons vu, chacune des étapes de ce rite de passage est importante. Ainsi, pour arriver à effectuer la transformation symbolique du païen en enfant de Dieu, le baptême représente un cheminement en 6 étapes prescrites par l'Église catholique. Donc, en théorie le baptême solennel administré aux adultes autochtones du 17<sup>e</sup> siècle aurait dû contenir les éléments suivants:

- Demande de baptême
- Renonciation au Démon
- Exorcismes
- Repossession du corps par Dieu
- Nouveau nom + renaissance
- Confirmation du rituel: messe, communion, marques de réjouissances

Si les missionnaires font rarement référence à ce protocole en rapportant les cas de baptisés amérindiens, on retrouve toutefois, ici et là à travers différentes anecdotes, des indices qui nous laissent croire que les missionnaires ont bel et bien respecté ces procédures pour accorder le baptême solennel aux Amérindiens adultes et en santé. Les citations qui suivent démontrent que l'essentiel de ces rites était effectué selon les prescriptions.

a) Demander le baptême:

Il nous est apparu significatif de constater que pour la plupart des cas de baptêmes solennels chez les Hurons et les Iroquois, les missionnaires répètent que le candidat a demandé lui-même le baptême. Ces demandes sont d'ailleurs souvent présentées comme des demandes pressantes, insistantes et très souvent réitérées plusieurs fois avant d'être exaucées, ce qui semble vouloir refléter la sincérité des candidats au baptême. De plus, dans le cas des chefs ou de personnes influentes, il semble que les missionnaires considéraient essentiel que cette demande soit ensuite effectuée publiquement, pour annoncer aux membres de leur communauté leur intention de devenir chrétien et de renoncer aux anciennes croyances.

b) Renonciation au démon:

La renonciation au démon correspond pour les autochtones, à renoncer aux « superstitions » de la tradition. Citons ici les paroles d'une « bonne matrone » qui rappelle à ses nièces fraîchement baptisées, l'importance de leur geste: « Mes nieces vous venez de donner une grande parole à Dieu, vous venez de renoncer au Demon, vous venez de renoncer au peché, vous avez promis de garder la Foy, ce n'est pas pour deux Hyvers, c'est pour toute votre vie (...) » (RJ 31: 238). De plus, comme nous venons de le mentionner, pour les personnes influentes, les jésuites soulignent à chaque fois que cette renonciation fut prononcée en publique, très souvent lors d'un festin, ou d'un conseil convoqué pour l'occasion. Une citation du Père Pierre Millet souligne ici l'importance de la demande et de la renonciation publique des chefs et des Anciens:

« (...) car ceux mesme des Anciens qui estoient les plus portez pour la prière, & pour la piété, avoient appréhendé l'évenement de ce conseil. Mais je le jugeois absolument necessaire, tant pour l'établissement du Christianisme, que pour obliger quelques Anciens qui me demandoient le Baptesme, de se declarer ouvertement pour le party de la Foy: car ils se delivroient par ce moyen d'une infinité d'occasions dangeureuses, où ils se trouvoient engagez dans l'exercice de leur charge, qui les oblige de procurer l'execution des choses qui sont ordonnées par le songe » (RJ 53:

280).

c) Exorcismes:

Le discours de certains Amérindiens baptisés nous permet de penser que les exorcismes préliminaires étaient effectués. Par exemple, le jésuite Chaumonot rapporte les paroles d'un Huron chrétien, qui pour « délivrer » sa nièce d'un mal inconnu, lui dit: « Rappelle-toi que tu es Chrestienne, et que tu n'appartiens plus au démon, et fais le signe de la croix » (RJ 18: 22). Un autre cas nous raconte l'action du Huron Joseph Teondechoren voulant libérer une proche des démons:

« Il prend la croix de son chapelet en la main, s'approche de l'enfant: "Courage", lui dit-il, "souviens toy que tu es baptisée, que tu n'es plus creature du diable: croy seulement, & pend cette croix à ton col, ces frayeurs cesseront." Aussi tost fait, à mesme temps cet enfant se sent délivré, ces terreurs se dissipent, le calme retourne en cet esprit. » (RJ 19: 254-256).

Ainsi, même s'il n'est nulle part mentionné que les exorcismes faisaient partie de la préparation au baptême, il est clair que les autochtones chrétiens connaissaient la nécessité d'éloigner le démon et qu'ils associaient le signe de la croix à un pouvoir de protection.

d) Repossession du corps par Dieu:

Une référence explicite à un rite de repossession du corps avec une huile rituelle nous est donnée par le père Chaumonot faisant le récit « de la mort tres chrestienne d'Ignace Saouhenhohi ». Ce Huron chrétien, sentant sa dernière heure approcher, exprima le désir de recevoir l'Extrême Onction, pour effacer ses fautes. Le père apporta le nécessaire: « la sainte Hostie, & les saintes Huiles, pour lui donner la Viatique & l'Extreme-Onction ». En le voyant, le mourant se réjouit et se mit à demander pardon à Dieu: « Il forma aussi de luy mesme les prieres par lesquelles il demandoit pardon à Dieu des fautes qu'il avoit commises dans chacune des parties du corps auxquelles on appliquoit les Huiles sacrées » (RJ 53: 108).

La notion de péché associée au corps dans la pensée catholique est ici très bien exprimée: la purification et la repossession du corps par Dieu, effectuée en préparation à la mort symbolique au moment du baptême, sont réitérées une dernière fois, au moment de la mort physique. Comme le Père souligne que ce mourant prononça lui-même les prières pour demander le pardon de ses péchés « commises dans chacune des parties du corps », il est clair que cette association du péché au corps et aux sens était enseignée aux Amérindiens chrétiens. Les catéchumènes devaient donc être exposés, lors de leur préparation au baptême, à quelques-uns des rites nécessaires pour marquer les étapes de la purification du corps.

e) Renaissance et nouveau nom:

Dans les textes des missionnaires, les références au thème de renaissance sont omniprésentes, autant de la part des jésuites que des autochtones. L'exemple suivant montre bien à quel point l'attribution d'un nouveau nom était associé à une renaissance: « (...) Il fut baptisé à la fête de la Nativité de Notre Dame. On lui donna le nom de Joseph, qui est le nom du défunt, dans l'espérance que l'ont eut que la vertu de son feu frère, aussi bien que son nom resuscitent en sa personne » (RJ 21: 150).

f) Confirmation du rituel: messe, communion, festivités:

L'Église prévoit faire suivre le baptême d'un adulte par une messe, où le nouveau baptisé reçoit sa première communion et quelques fois d'autres sacrements tels que la confirmation et le mariage. En Nouvelle-France, pour les Amérindiens influents ou pour ceux baptisés lors des grandes fêtes chrétiennes, comme Noël ou Pâques, les baptêmes solennels étaient souvent suivis d'une messe où le baptisé communiait pour la première fois. Comme le baptême d'un nouveau chrétien est un événement heureux pour l'Église, le catéchisme du Concile de Trente recommande de l'annoncer par des sonneries de cloches, pour inviter la

communauté chrétienne à se réjouir. En Nouvelle-France, le baptême solennel d'un Amérindien adulte était très souvent suivi d'un festin, que les jésuites annonçaient par différents cris et tons de la voix selon les pratiques autochtones (J. T. Moore 1980: 100-101).

« Apres son Baptesme le P. Supérieur dist la Messe,(...) à la fin de la Messe il communia avec beaucoup de modestie, & le P. Superieur luy aida par apres à faire son action de graces, une heure ou deux apres nous fismes un festin à tous ceux de nostre bourgade pour nous conioüir par ensemble de la grace que Dieu venoit de faire à nostre Chrestien (...) » (RJ 14: 94).

On retrouve donc différents exemples qui nous permettent de croire que les autochtones ont été mis en contact, à un moment ou l'autre de leur enseignement religieux, avec un ou plusieurs rites qui composent le rituel du baptême solennel tel que prescrit par l'Église au 17<sup>e</sup> siècle. Toutefois, il est certain que les missionnaires ont pu adapter le rituel selon les circonstances de la réalité en pays amérindien. Dans la partie qui suit, nous abordons maintenant quelques cas de baptisés hurons et iroquois ayant reçu le baptême solennel et mentionnés par les jésuites dans leurs *Relations* de 1637 à 1670. Pour mieux mettre en évidence les circonstances qui ont entouré ces baptêmes, nous traçons une brève trame historique des événements contemporains.

### 3.2.2 Cas de baptêmes solennels en Huronie (1637-1650)

Le baptême solennel d'adulte était peu fréquent en Huronie. Dans les premières années, on peut comprendre que les jésuites, qui devaient d'abord se familiariser avec la langue et les coutumes huronnes, se montraient très prudents avant de baptiser un adulte en santé. Dans le contexte épidémiologique des premières années, on remarque aussi que ces Amérindiens craignaient le baptême. D'un côté, ils mourraient en grand nombre, de l'autre les jésuites parcouraient les villages pour trouver les mourants et les baptiser, en retardant le baptême des bien

portants. Beaucoup ont alors cru que le baptême faisait mourir. Certains refusaient aussi le baptême de crainte que, en allant au paradis des chrétiens, ils soient séparés de leurs ancêtres décédés et réunis dans le « monde des âmes » (Beaulieu 1990: 106; Clermont 1991: 57).

Plusieurs Hurons accusaient les Robes-Noires d'être responsables des nombreux décès. L'année 1637 fut d'ailleurs marquée par une nouvelle épidémie qui gagna tous les villages (Trigger 1976: 520-521) et les menaces contre les missionnaires devinrent plus sérieuses (Clermont 1991: 55-56). Parmi les malades, certains associèrent le baptême à un rituel de guérison (Trigger 1976: 252). Toutefois, une fois guéris, la plupart retournèrent à leurs traditions et furent considérés par les missionnaires comme des apostats. Pour ces hommes d'Église, qui exigeaient des convertis qu'ils abandonnent toute pratique religieuse traditionnelle, la situation était délicate, puisqu'ils n'avaient aucun moyen de s'assurer de la persévérance des baptisés, et encore moins de les contraindre à respecter leur engagement (Beaulieu 1990: 101). Les jésuites ont donc fermement maintenu leur politique de ne baptiser aucun adulte en santé avant qu'il ne soit longuement catéchisé et éprouvé (RJ 13: 121).

Cette même année, les missionnaires, devenus plus familiers avec la langue, avaient traduit des chants religieux et des prières en langue huronne. La mise en chant des prières catholiques leur fut particulièrement utile, à la fois comme outil d'enseignement de la catéchèse aux Amérindiens et comme moyen d'apprentissage des langues autochtones (Dubois 1991: 19-30). C'est dans ce contexte que les missionnaires nous informent de « l'heureuse conversion du Tsiouendaentaha premier adulte baptisé en état de santé dans le pays des Hurons » (RJ 14: 76).

*Pierre Tsiouendaentaha*

Ce premier baptême d'un Huron adulte « baptisé publiquement & avec les

cérémonies de l'Église », longuement décrit par le jésuite LeMercier, est riche en informations, à la fois sur le contexte social et sur les préparatifs entourant l'administration du rituel catholique. Le missionnaire insiste sur les qualités de ce premier Huron candidat au baptême solennel: « un sauvage âgé d'environ 50 ans, homme d'esprit, des plus judicieux et des plus considerables du pays » (RJ 14: 76). Il s'agirait ici, selon Trigger, d'un Ancien qui, sans être un chef, détenait une grande influence (1976: 527-528). Le baptême de cet homme respecté dans sa communauté représente à la fois une victoire et une consolation pour les missionnaires:

« toutefois j'estime que plusieurs seront en quelques façons plus consolez d'entendre qu'un homme fait, de bonne famille, qui est en la reputation d'un homme d'esprit & de jugement, en un pays barbare parmi ses parents encore infideles, en un temps auquel le baptesme est méprisé, & les prédicateurs de l'Évangile regardés comme sorciers & empoisonneurs, ait produit aujourd'hui une ferme resolution de vivre en chrétien le reste de sa vie et renoncé publiquement et pour jamais à toutes ses superstitions » (RJ 14: 78).

Remarquons ici la référence à la renonciation. À deux reprises, dans les pages consacrées à ce premier baptême solennel, le jésuite mentionne que le Huron a demandé lui-même le baptême, après y avoir « pensé meurement depuis trois ans qu'il assiste à l'explication de la doctrine Chrétienne » (RJ 14: 76). Toutefois, la demande de l'Amérindien ne suffit pas, puisque le Pere lui répond:

« qu'il était bien aise de le voir dans cette bonne volonté, mais néanmoins que la chose estoit de telle importance qu'elle méritoit bien qu'il y pensa encor sérieusement quelques mois, pendant lesquels il prendroit un soin plus particulier qu'auparavant de l'instruire de tout ce qui est de nos saints mystères » (*Ibid*: 82).

Les missionnaires multiplient alors les interrogations et les examens: « Néanmoins, nous ne pouvions nous lasser de le sonder sur la disposition de sa volonté, pour renoncer à toutes ses superstitions et vivre chrestiennement le reste de sa vie » (*Ibid*: 90). Quinze jours avant son baptême, le Père l'instruisit encore:

« sur les principaux mystères de notre foi, et les cérémonies et obligations du baptême; pendant ce temps là le P. Garnier a tasché de luy apprendre le Pater et l'Ave et quelques petites prières. Le matin même de son baptême, le père l'instruisit encore avant la cérémonie nommément sur la communion » (*Ibid*: 92).

Cette citation illustre bien la précaution des jésuites qui, afin de s'assurer de la fidélité du catéchumène, ont préféré attendre le dernier moment, le matin même du baptême, pour lui expliquer le sacrement de l'eucharistie. En effet, comme le soulève Trigger (1976: 515), les missionnaires étaient conscients des dangers d'association entre le symbolisme de la communion, manger le corps du Christ, et les pratiques cannibales iroquoïennes.

Pendant son catéchuménat, le Père avait questionné le Huron pour savoir l'état de sa foi et lui avait demandé « s'il croit fermement tout ce qu'il lui avoit enseigné ». Le catéchumène avait répondu positivement, mais un élément de sa réponse, mis en évidence par le missionnaire, attire notre attention :

« (...) or de tous nos mystères celui qui lui a toujours le plus agréé et qui a fait le plus d'impression sur son esprit, c'a esté le mystere de la glorieuse Resurrection de notre Seigneur, car disoit-il souvent et quelque fois même aux sauvages; je ne trouve point de marques plus infailibles de la divinité de celui qu'on nous preche que sa resurreccion, comment eut-il pu resusciter s'il n'eut été Dieu » (RJ 14: 84).

À notre avis, le terme divinité associé à la notion de résurrection illustre bien le risque d'interprétation des missionnaires qui cherchent à rendre compte des croyances autochtones. Bien qu'en 1637, les jésuites étaient plus familiers avec la langue huronne, leur propre conception du divin affecte leur interprétation du sacré et du profane qu'ils cherchent à identifier dans les croyances amérindiennes. De plus, cette affirmation rapportée par le jésuite mérite d'être discutée, puisque, comme nous l'avons vu, les Hurons étaient familiers avec le principe de résurrection et l'intégraient dans leurs pratiques rituelles de deuil et de diplomatie.

Dans son compte rendu de la cérémonie du baptême, le jésuite décrit aussi la réaction du catéchumène pendant son baptême:

« Au commencement de la ceremonie il parut un peu honteux et trembloit de tout le corps et comme le Pere superieur l'interrogeoit il se perdit et lui dit tout bas Echon je n'entends rien à répondre; néanmoins, quand il n'estoit question que d'un oui ou d'un non, il parloit si haut et si distinctement, qu'il vous ostoit tout sujet de douter de la sincerité de son coeur » (RJ 14: 92).

Sans savoir exactement sur quoi, on apprend que Tsiouendaentaha fut interrogé pendant son baptême. Selon le rituel baptismal décrit plus tôt dans ce travail, il s'agirait des questions posées lors de la dernière enquête sur la foi et le consentement au baptême. La réponse rituelle prévue est « j'y renonce », mais on peut imaginer qu'un oui haut et distinct, faisait l'affaire...Tsiouendaentaha reçut le nom de Pierre, bien que son parrain se prénommaît Simon. On apprend que ce choix est significatif dans la pensée des Français chrétiens, qu'il est chargé de considérations symboliques:

« Simon Baron fut son parrain, et le nomma Pierre. Nous esperons qu'il sera comme la pierre fondamentale du Christianisme en ce pays, que Dieu se servira de luy pour la conversion de plusieurs, et que ce S.apotre, dont il porte le nom, prendra ces peuples en sa protection, et leur ouvrira la porte du ciel » (RJ 14: 94).

On note ici que les missionnaires prêtent à ce nom un certain pouvoir; celui d'attirer la protection du saint éponyme, et aussi l'associent à une certaine mission; sur lui reposeraient les premiers fondements de l'Église catholique en Huronie.

Ce premier baptême solennel fut suivi d'une messe où Pierre Tsiouendahenta pu communier pour la première fois: « Apres son baptesme, le Pere superieur dit la Messe, (...) A la fin de la Messe il communia avec beaucoup de modestie, & le Pere supérieur luy aida par apres a faire son action de graces » (*Ibid.*: 94). Notons aussi la dimension publique de ce premier baptême: « baptisé

avec les cérémonies de l'église, en présence des principaux de cette bourgade ». De plus, avant son baptême, les missionnaires l'incitèrent à annoncer publiquement son intention d'être baptisé, ce qu'il fit lors d'un festin:

« Le terme de son baptême s'approchant, nous souhaitions, pour son plus grand bien, & pour sa consolation et la notre, qu'il fit publiquement ouverture de son dessein, afin que par après il eust plus de liberté de changer de vie, et faire comme nous; il s'y accorda tres volontiers et se proposa de faire un festin, pour assembler plus commodément tous ceux de notre bourgade, nous y assistames, le Pere superieur et moi avec un de nos domestiques » (*Ibid*).

Le baptême de Pierre fut aussi suivi d'un festin public « pour nous conjouir ensemble de la grace que Dieu venoit de faire à notre chrestien » (*Ibid.*). Lors de ce festin, « il se tint plusieurs bon discours touchant le baptême et nos saints mystères, nous laissames notre chapelle en même état tout le long du jour: ce qui donna aux Sauvages de quoy admirer et à nous un beau sujet de les instruire » (*Ibid.*: 94-96). Lors de ce baptême, on apprend que l'aspect visuel du décorum entourant la cérémonie baptismale provoque des effets très appréciés par les missionnaires:

« Nostre Chapelle estoit extraordinairement bien ornée; elle occupoit la moitié de nostre cabane (...) jamais on n'avoit rien vu de si magnifique en ce pays (...) ce qui donna aux sauvages de quoy admirer et à nous de quoi les instruire » (RJ 14: 92).

Ceci correspond tout à fait à l'esprit du catéchisme du concile de Trente:

« (...) quand ils verront la foule accourir pour assister à quelque réception de baptême(...): la doctrine que les fidèles entendront, ils la verront symbolisée dans les cérémonies sacrées et pourront la contempler avec recueillement et attention sous cette forme sensible » (déclaration du Concile de Trente, citée par Cuttaz 1936: 133).

Pour les jésuites, le fait que ce premier adulte baptisé soit ensuite persécuté ne semble pas les décourager, mais plutôt stimuler leur ardeur missionnaire. La

persévérance des néophytes malgré leur persécution est un thème exploité pour valoriser leur travail missionnaire. Comme le souligne M.-C. Pioffet (1998), le thème de la persécution dans les *Relations* remplit une fonction de valorisation en effectuant un rappel du sort des premiers chrétiens persécutés par les Romains.

Depuis que la présence des missionnaires était devenue obligatoire pour sceller l'alliance franco-huronne, en 1632, les Hurons sont ambigus face à la présence des Français parmi eux. Mais à partir de 1638, on note une nette bipolarisation des attitudes envers les Robes-Noires. La grande majorité des Hurons demeure contre cette présence étrangère, jugée responsable de la désolation du pays, alors qu'une minorité d'individus, devenus chrétiens, protège les missionnaires et les appuie dans leur travail (Clermont 1991: 58).

*Joseph Chihouatenhoua et Marie Aonetta*

Au mois d'août 1637, les jésuites annoncent « la conversion de Joseph Chihouatenhoua »<sup>39</sup> (Rj 15: 76). Affecté par l'épidémie et baptisé en danger de mort, il guérit toutefois peu de temps après, puis suite à sa guérison, il offrit aux siens, selon la tradition amérindienne, un festin pendant lequel il les entretint. Après avoir récité « le Bénédicité des chrétiens qu'il dit tout haut en sa langue » (Rj 15: 84), il fit la « profession publique » de sa résolution à vouloir vivre désormais en chrétien. Il fut lui aussi persécuté par les Hurons non chrétiens, mais demeura malgré tout « un prosélyte extrêmement militant, visible, courageux, disponible, un prédicateur dévoué, un ami inconditionnel des missionnaires et un prêcheur public » (Clermont 1991: 58). Cet homme âgé de 35 ans, issu d'une famille « des plus considérables » et neveu du chef de cette nation, mais lui-même sans prestige (Clermont 1991: 56-58), influença rapidement plusieurs proches qui demandèrent le baptême. Les *Relations* mentionnent entre autres huit de ses proches, dont six

---

<sup>39</sup> Bien que ce Huron ait été baptisé en danger de mort, il nous est impossible de ne pas le mentionner, puisqu'il joua un rôle très important dans les débuts du travail missionnaire en Huronie, notamment par son influence sur sa famille. Membre d'une famille « des plus considérables », avec un oncle à la chefferie de la nation Attignaouantan, la plus peuplée de la confédération huronne, il fut surtout apprécié des jésuites pour son zèle et son militantisme en faveur des Français et de leur religion (Clermont 1991).

baptisés en danger de mort, mais un seul décédé peu après (RJ 15: 88-90, 102). On peut penser que plusieurs tentèrent de retrouver, comme lui, la santé par le baptême.

Parmi ces baptisés, seule sa femme, Marie Aonetta, reçut le baptême solennel, le 19 mars 1638 (Clermont 1991: 58), le jour de la fête du grand St-Joseph, le jour du « patron de cette famille et de tout le pais » (RJ 15: 100). La veille, Joseph avait offert un « festin solennel » auquel assistèrent les missionnaires, pendant lequel il avait annoncé la résolution de sa femme de: « croire en Dieu et de le servir & que des maintenant elle abandonne pour jamais les superstitions du pais, pour être baptisée ». Il termina ce festin « avec l'action de grâce qu'il fit à haute voix » (*Ibid*). Pour ce second baptême solennel, il semble que les jésuites misèrent plutôt sur la dimension sonore de la cérémonie pour impressionner:

« (...) la cabane estoit parée assez honnestement pour notre pauvreté; sur tout nous y admirions un silence extraordinaire pendant toute la cérémonie; soit que l'éclat que nous y apportions leur donna dans les yeux, soit que le S.Esprit leur toucha pour lors les coeurs (...). Nous commencames la célébrité par une prière, que nous chantâmes en leur langue, laquelle nous avions composée exprez, en faveur de cette heureuse famille » (RJ 15: 102).

Immédiatement après ce baptême, le Père supérieur célébra le mariage de Joseph et de Marie lors d'une messe. Après le départ de la foule, il donna ensuite la communion aux nouveaux époux ainsi qu'à un neveu de Joseph, chrétien lui aussi, en privé. Ensuite, un petit festin, pour six personnes, fut donné par les jésuites, que le père supérieur « assaisonnait » grâce à ses « beaux discours » (*Ibid*: 104).

Aux dires des jésuites, un peu avant sa maladie, Chihouaentenhua avait été ébranlé « par le premier discours que fit jamais le P. Superieur en un de leurs conseils au sujet de leur feste des morts » et ce discours l'avait amené à s'intéresser

aux doctrines catholiques (*Ibid.*: 46). Il est donc clair qu'en 1637 les missionnaires utilisaient leur droit de présence lors des conseils où étaient traitées les affaires plus importantes de la nation huronne, pour parler de la doctrine chrétienne aux personnes les plus influentes de chaque village.

La conversion de Joseph Chihouatenhoua, qui permit aux missionnaires de découvrir combien le baptême d'un adulte pouvait influencer son entourage, marque un point tournant dans la politique jésuite d'administration du baptême aux Hurons: « nous changeons donc maintenant de batterie, nous resolvant d'entreprendre particulièrement les adultes, attendu que le chef d'une famille estant à Dieu, le reste ne nous fera pas beaucoup de resistance » (RJ 15: 108).

Dès le début des années 1640, les jésuites annoncent plusieurs conversions de la part des chefs. Selon leurs dires, ces conversions avaient une grande influence sur les autres membres de la communauté: « Ces baptesmes de personnes si considerables en ont attiré plusieurs autres » (RJ 21: 150). Les missionnaires progressent d'ailleurs assez bien dans leur connaissance de la culture autochtone. Depuis 1639, ils disposent d'un catéchisme traduit en huron, dans lequel on retrouve: « (...) les mystères de la vie et de la mort, et de la Passion de notre Seigneur » (RJ 14: 2). Les thèmes entourant la vie et la mort furent donc les premiers points de la doctrine catholique à être expliqués aux autochtones dans leur langue.

Malgré un climat toujours tendu, à travers les épidémies et les menaces de Hurons traditionalistes, les jésuites décident d'accélérer le processus des conversions et de permettre les baptêmes solennels en dehors des grandes fêtes chrétiennes de Noël et de la Pentecôte, espérant ainsi créer un milieu favorable qui permettrait d'augmenter le nombre de croyants (Trigger 1976: 548; Pouliot 1940: 226). On remarque donc une augmentation des baptêmes à partir des années 1640, parmi lesquels on retrouve quelques nouveaux cas de baptisés solennels.

Joseph Teondechoren

Le 2 août 1640, Joseph Chihouatenhoua fut assassiné<sup>40</sup> (Clermont 1991: 60). Son frère aîné Teondechoren, qui était plutôt indifférent à la doctrine catholique, décide alors en quelques jours de devenir chrétien:

« (il) vint nous trouver trois jours après le massacre de son frère pour nous demander instamment le baptême (...). Il fut baptisé à la fête de la Nativité de Notre Dame. On lui donna le nom de Joseph, qui est le nom du défunt, dans l'espérance que l'ont eut que la vertu de son feu frère, aussi bien que son nom resuscitent en sa personne » (RJ 21: 150).

Teondechoren fut baptisé le 8 septembre. Ainsi ce Huron, qui aurait été un ancien sorcier (Pouliot 1940: 57), n'aurait reçu qu'un peu plus d'un mois d'instruction religieuse avant de recevoir le baptême, alors qu'à cette époque les jésuites exigeaient un catéchuménat minimum d'un an pour accorder le baptême aux autochtones. Tout se passe comme si les missionnaires, qui viennent de perdre un de leurs plus solides et plus fervents « converti », cherchaient à le remplacer pour trouver quelqu'un qui les appuierait autant dans leur travail d'évangélisation. Ils profitent alors du baptême de Teondechoren, marqué par le deuil, pour lui donner le même nom que son défunt frère et ainsi faire revivre sa vertu. N'est-ce pas surprenant d'entendre les jésuites expliquer qu'en transmettant son nom, ils espéraient faire revivre la ferveur de ce bon chrétien? On aurait pu s'attendre à ce que les missionnaires fassent plutôt référence à la tradition catholique, comme par exemple: « il reçut, comme son frère, le nom de Joseph, patron de la Nouvelle-France ». Il est donc clair ici que les jésuites non seulement respectèrent la coutume huronne de faire « revivre » le nom du défunt (Trigger 1976: 580-581), mais il est évident, comme le souligne J. T. Moore (1980: 256), qu'ils

---

<sup>40</sup> Selon la version des jésuites, il fut massacré par les Iroquois. Toutefois Trigger soulève la possibilité d'un meurtre par les Hurons eux-mêmes. Depuis l'été 1639, une épidémie de petite vérole avait décimé les populations, permettant aux missionnaires de baptiser près d'un millier de Hurons à l'article de la mort. Cette augmentation des décès, qui au total avait fait disparaître près de la moitié de la population depuis l'arrivée des missionnaires en 1634, avait amené les Hurons à craindre de nouveau le baptême, à apostasier en grand nombre et surtout, à s'en prendre violemment aux chrétiens. Joseph Chihouatenhoua avait été accusé d'aider les Robes-Noires dans leur sorcellerie (Trigger 1976: 568-569). Il est certain que dans un tel contexte, la première version est moins dévalorisante pour les jésuites.

effectuaient un rapprochement entre les deux rituels.

Quoi qu'il en soit, après son baptême, Joseph Teondechoren devint effectivement un néophyte aussi dévoué que son frère. Il fut lui aussi persécuté par les traditionalistes et fut éprouvé par la mort de plusieurs membres de sa famille proche mais, selon les jésuites, sa confiance en la nouvelle religion n'en fut jamais ébranlée. À la mort de sa fille, il refusa les consolations de ses proches en leur prononçant ce discours:

« (...) il m'est avis que je voy ma fille joyeuse devant moy; sa mort m'a plus consolé que sa vie, mon esprit n'en a point été altéré: il y a quelque temps que je l'avois donnée à Dieu, il en a disposé, elle estoit plus qu'à luy qu'à moy » (RJ 1642: 65).

Rappelons qu'à la base des pratiques funéraires iroquoïennes, il faut apaiser la douleur des gens en deuil pour leur permettre de retrouver leur esprit. Les paroles de ce converti qui soutient que « son esprit n'a point été altéré » par la mort de sa fille reflète donc un changement dans son attitude face à la mort. Pour ce néophyte, il semble que la douleur et la tristesse du deuil n'existent plus. Cet homme, qui apparaît paisible face à la situation, semble dire à ses proches que le deuil est terminé, que son état d'esprit est serein, puisqu'il s'en remet à la décision de Dieu.

#### Charles Tsondatsaa

En 1641, parmi 120 adultes baptisés solennellement, les *Relations* ne mentionnent que quelques baptêmes, dont celui du capitaine huron Tsondatsaa. Il fut baptisé à Québec grâce à la demande du Gouverneur Montmagny qui trouve les missionnaires trop rigoureux. Le père Brébeuf explique pourquoi ils lui différaient ce sacrement: « (...) nous craignons que ce Sauvage, estant des plus engagez dans les superstitions du Pais, & Chef de bande en ce metier, n'eut pas assez de force pour nous tenir la parole qu'il nous donnoit (...) » (RJ 20: 218). Mais comme il avait déjà renoncé publiquement « à toutes les anciennes coutumes & à

toutes les superstitions de ces ancêtres » (*Ibid.*: 216), ils lui accordèrent le sacrement. Montmagny fut son parrain et lui donna son nom, Charles. Le gouverneur s'adressa ensuite à lui en ces termes, tout en lui offrant une arquebuse:

« Je me réjouis de vous voir maintenant au nombre des enfans de Dieu; puisque vous estes affranchy des liens des Demons, combattés genereusement, tenés la parole que vous avés donnée à Dieu, le Baptesme vous a donné des armes et des forces contre vos ennemis invisibles, servés-vous-en courageusement; et pour ce que les peuples qui vous font la guerre desirent de vous détruire, je veux vous armer contre eux » (*Ibid.*: 220).

Ce fut ensuite au tour du chef des Amérindiens chrétiens de Sillery de lui offrir de la poudre pour mettre dans ce fusil, en lui disant:

« Mon frère (...), tu ne scauroit concevoir la joye de nos coeurs, voyans que tu embrasses nostre creance, & que tu as choisi cette petite Eglise pour y estre fait nostre frere; ouy, tu l'es maintenant, nous n'avons plus qu'un Pere, qui est Dieu, & une Mere commune, qui est l'Église; voicy donc tes freres qui te declarent, que tes amis sont leurs amis, & que tes ennemis sont leurs ennemis; & pource que notre Capitaine t'a fait presens d'une arme à feu, tes freres te presentent par mes mains de la poudre pour t'en servir dans les besoins, en ton retour » (RJ 20: 220).

Le baptisé fit ensuite cette réponse à Montmagny:

« Onontio (...) le nom que vous m'avés donné est un riche present, c'est une obligation qui m'est particulière, de laquelle je me ressentiray toute ma vie, ce canon que vous avés adjoustés, fera un grand bruit dedans nostre païs, il fera voir l'estime que vous faistes des croyans (...) » (*Ibid.*: 220-222).

Puis, se tournant vers les autochtones chrétiens, il ajoute:

« Mes frères, si votre coeur a de la joye en me voyant fait enfans de Dieu, le mien en doit ressentir davantage, vous voyans tous dans la possession de ce bonheur; vous m'avés devancé et je vous veux suivre et imiter: si vous desirés d'aller au ciel, j'ay les mesmes volontés » (*Ibid.*: 222).

Dans ces discours, les thèmes d'union et d'adoption sont très explicites et les métaphores parentales catholique et autochtone se superposent. On note que le

gouverneur, tout comme les autochtones de Sillery, en offrant leur présent, font référence à l'unification de leurs forces face à l'ennemi commun: au figuré, il s'agit du combat contre le péché, mais au propre, il s'agit de l'ennemi bien concret, l'Iroquois. Ces discours représentent en fait une entente d'alliance militaire selon la forme amérindienne traditionnelle. On y retrouve tous les éléments qui composent le protocole diplomatique iroquoien: les termes d'adoption et de parenté symbolique, l'offrande de présents et la promesse d'aide militaire, mais ces éléments se trouvent exprimés selon les termes de la religion chrétienne. L'élément déclencheur qui permet ce rapprochement des parties est en fait le baptême solennel du Huron.

Notons aussi l'importance que le baptisé accorde au nom que lui a transmis son parrain. On peut croire que Charles Tsondatsaa, en plus des présents et des promesses d'aide militaire qu'il peut rapporter aux siens, a reçu un honneur bien particulier grâce à son baptême: celui de porter le nom, et donc d'être identifié, à l'homme politique le plus important de la Nouvelle-France.

À partir de 1642, à cause du plus grand nombre de baptisés adultes et en santé, les missionnaires sont encore plus brefs dans leurs mentions au sujet des baptêmes. À moins de personnages très influents, les jésuites donnent en quelques lignes, le nom du baptisé, composé du nom français et du nom autochtone. On remarque pourtant qu'ils annoncent, comme un leitmotiv, et inévitablement dans le cas des capitaines, que le candidat a demandé et renoncé.

#### *Eustache Ahatsiscari*

En 1642, le baptisé le plus notable fut le Huron Ahatsiscari, « le premier guerrier du pays, grâce à son courage & à ses exploits » (RJ 21: 26). Cet homme de 40 ans, dont le courage et les exploits militaires contre les Iroquois lui ont valu sa réputation (Grassman 1966: 41) demanda le baptême pendant plus de trois ans. Toutefois, les jésuites le refusaient parce que: « ne pouvant pas le résoudre à

quitter quelques superstitions, ordinaires parmi les Infidèles, nous ne pouvions lui accorder » (RJ 21: 26). Pendant l'hiver, il avait satisfait aux exigences des « dernières instructions ». Ainsi, au printemps, deux jours avant son départ pour la guerre, il demanda à nouveau le baptême. Les jésuites le baptisèrent « publiquement avec quelques autres le Samedi Saint, & lui donnâmes le nom d'Eustache » (*Ibid.*: 27). Cet épisode baptismal fut suivi d'un conseil improvisé devant les gens réunis, où un des baptisés prononce ces paroles:

« Ne soyons plus qu'un corps & qu'un esprit (...). Témoignons a nos Parens, qui ne sont pas de mesme Foy que nous, fussent-ils nos peres & nos enfans, que nous ne voulons pas que nos os après nostre mort, soient meslez ensemble, puisque nos Ames seront eternellement separées, et que nostre amitié ne continuera pas plus loin que cette vie » (RJ 21: 30).

Il semble qu'on assiste ici à un transfert de l'identité familiale par lequel la fraternité spirituelle devient plus importante que les liens de sang, car ces hommes se disent prêts à être séparés pour l'éternité de leurs propres frères. Les liens du baptême, qui intègrent le baptisé autochtone dans la famille symbolique de la chrétienté, deviennent plus importants que les liens traditionnels.

#### Jean Baptiste Aëtahon

La même année eut lieu le baptême solennel d'un guerrier arendahronon, Aëtahon, dont le frère, Atironta, était un chef connu et très apprécié des jésuites. Ces deux hommes devant partir pour la guerre contre leurs ennemis, avaient déjà demandé le baptême plusieurs fois. Mais les missionnaires qui les jugeaient « suffisamment instruits des choses de la Foy (...) », avaient décidé de retarder leur baptême « parce qu'il leur manquoit encore quelque disposition necessaire pour cet effet (...) ». Un seul des deux frères revint de la guerre; Atironta fut pris et brûlé par l'ennemi. Les jésuites décidèrent alors de baptiser Aëtahon à son retour et lui donnèrent le nom de Jean Baptiste « (...) pource qu'il estoit le premier Adulte de la mission dediée à ce Sainct, qui eust été admis en l'Eglise en estat de santé » (RJ 23: 160).

Suite à son baptême, Jean-Baptiste convoqua tout le monde à un « festin magnifique » et leur déclara publiquement qu'il venait de quitter les démons et d'abandonner leurs cérémonies, pour se consacrer à sa nouvelle vie chrétienne:

« Vous scaurez maintenant que je suis baptisé, & que je ne rougiray jamais d'estre appellé Chrestien. J'admire vos courages, d'estre sans crainte, & de ne point trembler de peur, aux nouvelles qu'on nous apporte de ces feux Eternels (...). Si vous craignez autant que moy le feu des Iroquois, excusez-moy, pardonnez à ma lascheté, si je crains mille fois davantage le feu d'Enfer qui est cent-mille fois plus dangeureux & plus cuisant (...) » (RJ 23: 162).

Devenu chrétien, Jean-Baptiste fut persécuté par les siens jusqu'à ce qu'il soit choisi par sa famille pour « relever »<sup>41</sup> son frère Atironta. Il reçut donc le nom d'Atironta<sup>42</sup> lors d'une cérémonie de condoléances huronne à laquelle les hommes les plus éminents du pays furent convoqués. Les missionnaires y furent aussi invités, en tant que représentants des Français. Les Hurons voulaient ainsi commémorer les liens d'amitié que le précédent chef Atironta avait établis avec les Français, une trentaine d'années auparavant (McLeod Jury 1966: 70-71). Les missionnaires offrirent aussi leurs présents en prononçant ce discours:

« Ce present (...) est pour rendre la Voix au deffunct, mais une Voix qui ne soit plus l'instrument des Demons à proclamer & commander des Ceremonies defenduës, je dis une Voix digne d'un Chrestien, qui aime et encourage tout le monde à la defense du Pays, à la destruction de l'Impiété & à la publication du saint Evangile » (RJ 23: 168).

Ici, le missionnaire respecte le protocole diplomatique et reprend la rhétorique autochtone des trois fardeaux, qu'il adapte cependant au message chrétien. Le troisième fardeau, qui fait habituellement référence à la parole, pour « nettoyer la gorge », devient « rendre la Voix digne d'un chrétien ». En tant que

<sup>41</sup> Relever les morts est l'expression iroquoienne pour parler de résurrection symbolique.

<sup>42</sup> Au sujet du baptême d'Atironta, Trigger écrivait: « Atironta, principal allié huron, devient la première personne bien portante à se faire baptiser » (1985: 354), ce qui est erroné. Atironta, bien qu'il ait demandé le baptême à quelques reprises, ne fut jamais baptisé. Le premier huron adulte et en santé à être baptisé à la mission itinérante de Jean-Baptiste chez les Arendarenhonon, est bien Aëtahon, qui devint quelque temps après Atironta, par la résurrection symbolique de son frère.

représentants des alliés français, la participation des jésuites est fréquemment requise dans les événements publics et les assemblées politiques. Les missionnaires se familiarisent avec les procédures diplomatiques à respecter et, fins rhétoriciens, se permettent d'adapter le langage rituel des fardeaux au discours catholique.

### Les trois Capitaines

La Relation de 1642 mentionne aussi les baptêmes de « trois Capitaines de considération » (RJ 26: 264). Les missionnaires sont peu bavards sur ces baptisés, mais soulignent leur renonciation publique: le premier capitaine, Thomas Sondakoua, dont la « charge l'obligeoit de tenir la mains aux superstitions du pais, qui font la grande part de leurs conseils (...) renonce à tout ce commerce d'enfer (...) »; le deuxième, Mathurin Aftiskoua, « a renoncé à sa charge de Capitaine, crainte de s'y voir engagé à quelque offense contre Dieu ». Le troisième, Martin Tehoachiakouan, déclare, devant les siens: « Je renonce dès ce moment, & sachez que dès demain je serai Chrestien » (RJ 26: 264-274).

Vers 1645, si les jésuites continuent de rendre compte des conversions, ils le font surtout en comptabilisant le nombre de baptisés, sans bien distinguer les cas d'ondolements des cas de baptêmes solennels. Il semble que les missionnaires s'intéressent surtout à indiquer aux lecteurs des *Relations* que le succès des missions huronnes se reflète dans le nombre croissant de baptisés, tous âges et tous types confondus. S'ils mentionnent quelques baptisés avec les cérémonies, on ne retrouve plus, par contre, aucune description ni aucun détail qui nous permettent d'obtenir des informations sur les procédures suivies. Cette même année, les jésuites se disaient confiants dans leur connaissance de la culture autochtone: « Maintenant nous avons plus grande connoissance que jamais de leur langue, coustumes et des moyens qu'il faut tenir pour entrer dans leur esprit, dedans leur coeur et les gagnant à nous , les gagner pour le Ciel » (RJ 28: 62).

Catherine, femme d'Atironta

C'est dans le journal des jésuites qu'on retrouve, en 1645, cette courte mention du baptême de cette Algonquienne d'origine, mariée à Atironta<sup>43</sup>: « le 23 de Dec. furent supplées les Ceremonies de baptesme a Catherine femme d'Atironta, & a son fils Mathieu âgé de deux ans; ce fut dans la chapelle de Quebec (...) » (RJ 27: 112). Catherine reçut ensuite sa première communion à la messe de minuit, le jour de Noël. Dans leur description, les jésuites nomment le parrain et la marraine pour chacun, mais ne dévoilent rien au sujet de la démarche de préparation au baptême pour cette femme, ni au sujet des événements suivant son baptême.

On en apprend un peu plus en consultant le dictionnaire biographique; par exemple, que pour son baptême elle fut assise à l'église au même banc que le gouverneur. Le lendemain, un coup de canon avait été tiré pour marquer le début de la messe, où il y eut un violon et une flûte pour accompagner la chorale, ainsi que 4 cierges pour éclairer la chapelle (McLeod Jury 1966: 71). Bien qu'il fût habituel pour les missionnaires de célébrer des baptêmes solennels à la fête de la nativité, on peut penser qu'en choisissant de baptiser Catherine, la femme de ce chef huron favorable aux Français, les missionnaires leur faisaient l'honneur d'un baptême solennel plus élaboré qu'à l'habitude.

De 1648 à 1650, au moment où la confédération huronne est affaiblie et dispersée par les attaques iroquoises, on note une très forte augmentation des baptêmes chez les Hurons<sup>44</sup>. Les mentions de baptêmes solennels sont alors plus que brèves; pour les Hurons sans prestige, les noms sont à peine mentionnés. De plus, comme le souligne L. Pouliot, les exigences concernant le catéchuménat sont assouplies: « Après 1650, si le temps de l'épreuve reste toujours assez long, le catéchuménat ne semble plus avoir l'organisation stricte des débuts » (1940: 309).

<sup>43</sup> Catherine est mariée à Aëotahon, devenu Atironta depuis 1642.

<sup>44</sup> Entre juillet 1648 et août 1649, il y aurait eu 7000 baptêmes dans les missions huronnes, alors que de 1637 à 1648, on en compte moins de 3000 (Clermont 1991: 64).

Attaqués sans répit par les Cinq Nations iroquoises qui cherchent à affaiblir les alliés des Français et à augmenter leur réservoir de fourrures, les Hurons décident de se rapprocher des Français et de devenir chrétiens, ou de se réfugier chez les nations amérindiennes plus à l'ouest comme les Pétuns et les Neutres, ou encore d'aller rejoindre leurs proches en captivité chez les différentes nations iroquoises.

### 3.2.3 Cas de baptêmes solennels en Iroquoisie (1650-1670)

À partir des années 1650, la situation politique en Nouvelle-France devient assez complexe. Comme les Français ont perdu leurs précieux alliés hurons, ils cherchent à nouer des liens avec un autre puissant groupe autochtone pour le commerce. Les jésuites se tournent alors vers les Iroquois pour poursuivre leurs travaux d'évangélisation. De leur côté, les Cinq Nations de la Ligue iroquoise, en particulier les Agniers et les Onontagués, compétitionnent entre elles pour bénéficier des avantages de la présence française dans leur village. Elles cherchent ainsi à devenir les principaux intermédiaires commerciaux et à contrôler la diplomatie iroquoise (Savard 1996: 116-121). Bien que regroupées en confédération, chacune des nations iroquoises demeure libre de ses décisions et de ses engagements. Ainsi, des ententes de paix conclues entre les Français et une des nations n'engagent en rien les autres nations de la Ligue. Comme il nous est impossible ici de suivre toutes les tribulations des négociations entre les Cinq Nations iroquoises, les Français et leurs alliés autochtones, nous nous contenterons de souligner les grandes lignes des événements qui ont marqué les relations franco-iroquoises, ainsi que les changements dans la pratique jésuite du baptême.

Dans les *Relations* des jésuites, il est plus difficile de distinguer les Iroquois baptisés solennellement des autres baptisés par ondoisement. Les descriptions de

baptêmes d'adultes en santé sont non seulement plus rares et moins détaillées que lors des comptes rendus sur la Huronie, mais aussi beaucoup moins faciles à retracer. Les missionnaires utilisent rarement les formules « baptême solennel », « avec les cérémonies de l'Église » et autres mentions qui nous permettaient d'identifier les baptêmes solennels.

Plusieurs facteurs peuvent avoir provoqué les changements notés dans la façon des jésuites de rapporter les cas de baptêmes chez les Iroquois (cas peu fréquents, moins mis en évidence et mentions très brèves). On peut tout d'abord penser que les jésuites ont acquis une certaine habitude dans leur travail missionnaire auprès des Amérindiens et que l'engouement des débuts s'est peut-être atténué, se reflétant ainsi dans cette diminution des précisions concernant les baptêmes. On peut aussi penser que ces modifications correspondent à une nouvelle génération de rédacteurs<sup>45</sup>, qui portent plutôt leur attention sur de nouveaux événements marquant leur travail en Amérique. En effet, si à partir des années 1650, les textes des jésuites ne font plus autant mention des baptêmes solennels, le lecteur est par contre régulièrement informé des négociations avec les différents groupes iroquois et des avancements du travail missionnaire que les ententes de paix procurent. Les jésuites nous livrent alors beaucoup de détails sur leur manière de négocier avec les représentants des nations iroquoises, et on perçoit bien le mélange entre leurs rôles de missionnaires et celui d'ambassadeurs de la Nouvelle-France. À mesure qu'il deviennent plus familiers avec les coutumes et la langue iroquoise (qui est parente avec la langue huronne), les jésuites prennent note de leurs découvertes qui deviennent, selon le cas, des obstacles à l'évangélisation ou des moyens d'amener les Iroquois au christianisme. Il est très intéressant de constater ici comment les missionnaires se familiarisent avec le protocole diplomatique iroquois et comment graduellement ils l'intègrent dans leur approche pour effectuer leur travail d'évangélisation.

---

<sup>45</sup> Le jésuite Paul Lejeune a largement influencé la rédaction des *Relations* produites en Nouvelle-France. Selon Rémi Ferland (1992) il aurait institué le modèle de ces écrits annuels.

Ainsi, à l'été 1653, les Onondagas amorcent des négociations de paix avec les Français et demandent que des Robes-Noires viennent enseigner dans leur pays. La mission des jésuites en Iroquoisie débute donc l'année suivante quand le père LeMoine s'y rend pour fonder une mission « et contracter une alliance solide avec eux » (Savard 1996: 119; Gyger 1975: 71). Lors de cette première mission en Iroquoisie, le missionnaire constate l'influence positive de « l'Église captive », celle des Hurons, Algonquins et Montagnais chrétiens, sur les Iroquois. Dans la *Relation* de 1653-54, LeMoine annonce, -outre le baptême d'enfants mourants et de quelques adultes dont il ne mentionne pas l'état de santé, « le premier baptême d'adulte fait à Onontagué » (RJ 41: 102).

### Thérèse

Cette première baptisée est en fait une captive de la nation neutre (RJ 41: 102). Il s'agit d'une adolescente, que le missionnaire rencontre pour la première fois grâce à une Huronne chrétienne nommée Thérèse, et qu'il baptise sur le champs. L'empressement du jésuite semble justifié par le fait qu'elle avait été si bien préparée par la Huronne qu'il en fut impressionné. Demandant à Thérèse pourquoi elle ne l'avait pas baptisée, celle-ci lui répondit « Hélas mon frère, (...) je ne crois pas qu'il me fut permis de baptiser, sinon dans le danger de mort: baptise la maintenant toy-mesme, puisque tu l'en juges dignes, & donne luy mon nom. » et ce fut suite à ces paroles, dans la cabane de la Huronne, « hors du bruit et dans le silence » que fut donné « le premier baptême d'Adulte fait à Onnontagé (...) » (RJ 41: 102).

Ici, pas de renonciation publique ou de festin: le baptême est plutôt donné discrètement, dans la cabane de la Huronne, un peu en dehors du village, sans autre présence que les deux femmes concernées. Pourtant, il s'agit bel et bien d'un cas de baptisée en santé, puisque si elle avait été en danger de mort, la Huronne se serait chargée de la baptiser. Par contre, si comme le mentionne le jésuite, cette jeune fille était considérée comme une captive, on peut croire qu'il s'agissait d'une

prisonnière de guerre en attente de son statut, ou encore d'une esclave qui n'avait pas été choisie en adoption par une famille iroquoise. Comme l'explique Roland Viau (1997), selon les pratiques iroquoiennes, les prisonniers qui n'étaient pas intégrés au groupe des vainqueurs (soit par l'ingestion cannibalique ou par l'adoption) étaient rejetés en marge du groupe. Ces captifs, traités en esclaves, se voyaient refuser une place dans la parenté et étaient considérés comme des êtres sans identité. Ils pouvaient être maintenus dans ce statut marginal, jusqu'à leur mise à mort qui pouvait être décidée en tout temps. Ainsi, si cette adolescente n'était qu'un individu marginal peu respecté, ceci pourrait bien expliquer la discrétion qui entoure ce premier baptême d'adulte en santé en Iroquoisie.

*Le capitaine guerrier*

Toujours dans la même Relation, on retrouve plus loin la conversion d'un « grand Capitaine iroquois chef de 1800 hommes (...)» (RJ 41: 38). Le missionnaire explique que le lendemain, ce jeune capitaine de guerre devaient mener des guerriers au combat contre la nation des Ériés. La veille du départ, cet Iroquois, à qui LeMoine donnait l'instruction religieuse depuis quelques jours, aurait « pressé » le missionnaire de le baptiser. Ce dernier voulut le différer, pour « luy faire estimer cette grace », mais la réaction du chef de guerre ébranla le religieux:

« Hé quoy mon frère (...) si j'ay la Foy dès aujourd'hui, ne puis-je pas estre Chrestien? (...) veux-tu qu'à chaque pas que je feray dans le combat, je craigne plus l'enfer que la mort?(...). Baptise moy, car je veux t'obéir, & je te donne ma parole, que je veux vivre et mourir Chrestien » (RJ 41: 122).

Le lendemain matin, LeMoine s'éloigne en compagnie de son catéchumène: « (...) je mene mon Catechumene à l'escart, & voyant son coeur saintement disposé au baptesme, je luy donne le nom de mon cher Compagnon de voyage, Jean Baptiste » (*Ibid.*). On remarque que ce deuxième baptême en Iroquoisie est lui aussi accordé rapidement, compte tenu des habitudes des jésuites de ne baptiser les adultes qu'après une longue catéchisation. Soulignons aussi que, mis à part la demande empressée du guerrier, le jésuite ne fait aucune mention des

autres éléments associés à la démarche habituelle pour recevoir le baptême; pas de renonciation publique, pas de festin. De plus, le nom autochtone de ce capitaine n'est mentionné nulle part, alors que pour les Hurons « de considération », les jésuites donnaient le nom et les détails pour souligner l'importance des personnages.

Par ailleurs, la discrétion qui entoure ce baptême nous surprend: pourquoi baptiser ce chef de guerre « à l'escart »? Puisqu'il s'agit, sans aucun doute, d'un adulte en santé, ce baptême aurait dû, selon les recommandations de l'Église, être donné publiquement. De plus, puisqu'il s'agit d'un chef, ce qui correspond à l'objectif des jésuites de « convertir les têtes », il est difficile de comprendre le choix du missionnaire d'avoir opté pour un baptême aussi sobre. Par contre, le contexte politique peut nous éclairer sur son côté hâtif. Quelques jours plus tôt au village d'Onontagué, les représentants des quatre nations iroquoises -excluant les Agniers- avaient conclu avec les missionnaires, représentants des Français, une alliance d'assistance militaire (Savard 1996: 121). Le père LeMoine avait alors ouvert l'assemblée par une prière publique en langue huronne puis présenté les présents au nom du gouverneur, qui les invitait à maintenir la paix avec les Français et leurs alliés, et les encourageait dans leur guerre contre les Eriés. Les Français offraient ainsi l'assistance militaire aux Onondagas, et le missionnaire leur avait fourni cette aide sous forme d'armes à feu.<sup>46</sup>

Rappelons que pour les autochtones, depuis 1634, le baptême était obligatoire pour obtenir une arme. Il est donc évident que ce baptême hâtif est relié à la nécessité d'avoir un Iroquois chrétien à qui fournir ces armes. Toutefois, le fait de ne pas avoir profité de cette occasion pour en faire un baptême public semble déroger à la pratique jésuite. On peut penser que dans ce cas, à cause du départ imminent des guerriers, le missionnaire avait préféré accorder un baptême hâtif, pour se conformer à la règle d'armement exclusive aux baptisés, et aussi

---

<sup>46</sup> Les Onondagas avaient un grand besoin d'armes pour soutenir cette guerre, mais avaient du mal à en obtenir auprès des Agniers, qui contrôlaient la porte d'entrée du commerce avec les Hollandais (Gyger 1975: 73).

parce que, dû au manque de préparation du catéchumène, il devenait plus sûr de ne pas publiciser ce baptême, pour conserver l'attrait du rituel solennel en d'autres occasions, au cas où ce jeune capitaine deviendrait un apostat. Il est aussi possible, si on se rapporte aux paroles du guerrier, que le missionnaire ait considéré cet homme comme un condamné à mort, qui méritait que son âme soit sauvée.

Pendant l'année 1655, une trêve générale avec les Cinq Nations avait donné un répit à la Nouvelle-France. Mais l'année suivante, les Agniers, sentant que leur rôle de principal intermédiaire commercial avec les Hollandais était menacé par l'association des Onondagas avec les Français, reprirent les hostilités (Gyger 1975: 77). Pendant ce temps, les Onondagas redoublèrent de diplomatie et invitèrent les Français à venir « en leur pays pour ne faire qu'un peuple ». Ils exprimèrent le désir de recevoir des Pères parmi eux pour enseigner la foi et fonder une importante mission comme celle de Ste-Marie aux Hurons. Ils demandèrent aussi des soldats pour défendre leurs bourgades et des armes pour lutter contre leurs ennemis (Gyger 1975: 78). L'année suivante, au printemps 1656, six missionnaires et une cinquantaine d'ouvriers français partirent donc s'installer dans la capitale d'Onontagué pour fonder Ste-Marie de Gannentaha, la principale mission en Iroquoisie. Les autres nations iroquoises se montraient toutefois moins accueillantes. Pour plusieurs, comme chez les Goyogouins par exemple, les médisances des Hurons et autres Amérindiens apostats avaient propagé une opinion négative des Robes-Noires et rendait leur présence assez risquée.

Cette année là, une délégation iroquoise représentant les nations supérieures se présenta à Québec. Les ambassadeurs autochtones présentèrent les wampums, invitant les Français et leurs alliés « à essuyer leurs larmes » et à faire la paix. Les jésuites Chaumonot et Dablon retournent avec la délégation autochtone. Relatant les pourparlers qui se poursuivent à Onontagué, Chaumonot explique alors que « ces peuples croient que la tristesse et la colère (...) chassent l'âme du corps ». C'est alors que le missionnaire, très familier avec le protocole

diplomatie autochtone, prononce un discours plein d'innovations. Ainsi, pour apaiser les émotions des Iroquois, « et parce que le siège de l'esprit est dans la tête », il dépose une couronne de wampum tour à tour sur la tête de chacun des représentants autochtones. Après quelques autres nouveautés, il finit par leur présenter « (...) la Foy comme un remède bien souverain » (RJ 42: 100-110). Son discours fut, semble-t-il tellement apprécié qu'un des chefs présents, de la nation Cayuga, voulut l'adopter comme son frère. Ces nouveautés illustrent à quel point les jésuites avaient saisi le sens du rituel diplomatique iroquoien.

Les missionnaires se réjouissent aussi de la déclaration d'un important chef Onondaga, Agochiendaguesé<sup>47</sup>, qui annonce publiquement son désir de se convertir à la foi, déclaration qui fut applaudie par les siens (RJ 42: 118).

*La grand mère de Teotonharason*<sup>48</sup>

En 1655, quelques semaines après leur arrivée à Onontagué, les missionnaires annoncent que la plus vieille femme du village, qu'ils désignent par l'appellation « la centenaire » ou « la grand-mère de Teotonharason », a demandé le baptême. Quoique mentionné en quelques phrases, on peut distinguer qu'il s'agit du premier baptême solennel à Onontagué, puisque les religieux annoncent qu'ils innovèrent en terminant leur messe dominicale par un baptême donné: « (...) publiquement à la grand-mère de Teotonharason » dans leur chapelle (RJ 42: 126-130). Mis à part l'âge de cette vieille femme, les jésuites sont peu bavards sur cette baptisée dont ils ne mentionnent d'ailleurs ni le nom de baptême, ni le nom autochtone.

<sup>47</sup> Selon Trigger, Agochiendaguesé serait le chef onontagué Garakontié ( Trigger 1966: 331).

<sup>48</sup> En 1656, Teotonharason, cette Iroquoise, « considérée pour sa noblesse », fut très utile aux jésuites, en leur offrant sa cabane comme chapelle et en se déclarant ouvertement pour la foi (RJ 42: 144). Après avoir demandé le baptême à plusieurs reprises, elle fut finalement baptisée au seuil de la mort. Sa guérison, quelques temps après, relança les rumeurs de sorcellerie. Après avoir côtoyé cette femme de haut-rang, les jésuites notaient dans leur rapport: « les femmes ont beaucoup d'autorité parmi ces peuples (...) Leur vertu y fait beaucoup de fruits, et leur exemple donne beaucoup d'imitateurs (...) tel que la sainte mort de madelaine Tietonharason (...) » ( RJ 1657: 48).

En 1656, le travail des missionnaires auprès des nations iroquoises, ailleurs que chez les Onondagas, semble aller toujours au ralenti. À plusieurs endroits, l'accueil reste froid parce que les Hurons apostats ont propagé leur aversion des jésuites. Par contre, chez certaines nations, les Anciens ne s'opposent pas au travail des missionnaires auprès de leurs prisonniers: « cependant, les Anciens qui pour ne pas nuire à leur intérêt temporel ne vouloient pas rompre avec nous, croyant que l'essai de la foi sur leurs esclaves ne peut être dangereux, nous firent bastir une chapelle » (RJ 1657: 43). Ceci nous indique que, comme dans le cas de Thérèse, l'adolescente captive baptisée en 1654, les Iroquois n'avaient aucune réticence à laisser les missionnaires enseigner et baptiser leurs esclaves, ces individus qui demeuraient exclus de la société. Il semble même, selon les dires du jésuite, que les Iroquois appréciaient que les efforts d'endoctrinement des missionnaires soient dirigés ailleurs que vers les membres de leur famille. Les Iroquois pouvaient alors profiter des avantages matériels de la présence des Français parmi eux sans avoir à s'engager avec les missionnaires sur le plan religieux.

Il semble donc qu'étant donné l'attitude de plusieurs Iroquois et la lenteur des conversions, les jésuites se rabattent sur une nouvelle approche du missionnariat, beaucoup plus diplomatique. Ils notent d'ailleurs les avantages de coopérer avec le protocole iroquoien d'offrande des présents :

« Dieu se sert de leurs superstitions et de leur fausse piété pour en tirer sa gloire, nous donnant le moyen de sanctifier l'inclination qu'ils ont à pratiquer quelque culte divin, et à user de quelques cérémonies de religion, en leur faisant changer d'objet et leur faisant adresser au vrai Dieu ces invocations et les termes d'adoration dont ils se servoient auparavant dans leurs sacrifices, quand ils offroient ce qu'ils croyoient avoir de meilleur à quelque divinité inconnue (...). La coutume qu'observent ces nations de se faire chaque année réciproquement des presents (...) dans les conseils et assemblées publiques, nous donnera dans ces occasions, en y faisant et recevant les presents publics, une favorable ouverture pour leur expliquer nos mystères (...) » (RJ 1657: 39).

Grâce à leur volonté à participer aux rituels diplomatiques amérindiens et

à leur talent de rhétoriciens, les missionnaires prennent de plus en plus de place. Ils profitent de la pratique autochtone d'adoption des étrangers pour entretenir des liens avec les nations iroquoises:

« (...) aussi-tot que le Père Chaumonot, un peu après nostre arrivée en ce pays, eut adopté les Oigogoenhronnons pour enfans d'Onontio, il alla à Sonnontoüian pour adopter ces peuples pour freres et les faire nos freres en effet par le moyen de la Foy à laquelle il les vouloit disposer » (RJ 1657: 42).

Encore ici, on remarque à quel point les métaphores parentales se confondent. On peut lire aussi, au sujet de leur travail auprès de la nation goyogoin:

« Aiant adopté, incontinent apres notre arrivée au pays, les Onnontagheronnons pour freres, et les Oiogoenhronnons et Onneiuothronnons pour enfans, il fallut, pour garder les formes de cette alliance, nous transporter chez eux pour leur faire nos presens, ainsi que nous seront obligez de faire tous les ans, pour leur rendre notre parenté plus utile et plus souhaitable. Cette necesité ne nous peut estre que tres-agreable, puisqu'elle nous fournit les moyens de leur annoncer l'évangile en leur faisant nos presents » (RJ 1657: 42).

Le travail des missionnaires semble donc facilité par le fait que leur rôle d'ambassadeurs politiques des Français leur permet de recevoir une place dans la parenté iroquoise. En recevant des noms autochtones, les jésuites sont symboliquement intégrés à la famille amérindienne. Ils peuvent alors profiter de ces liens de parenté pour contracter des alliances personnelles stratégiques avec certains Amérindiens:

« Les alliances que nous contractons à la façon du pays avec les Sauvages, est un des plus excellens moyens que Dieu nous ait inspirez pour nous maintenir, et avancer la foy parmy eux, ces pauvres Barbares prenans pour nous des sentimens de peres, de freres, d'enfans et de neveux, lors que nous leur en accordons les noms. La plus avantageuse de ces alliances est celle que le Père Supérieur, appelé Achiendasé, a contracté avec Sagochiendagesité, qui a la puissance et l'autorité royalle sur toute la Nation d'Onontaghé (...) L'union que nous avons contracté avec Sagochiendagesité, nous faisant aussi freres de

Sonnontouaehronnons, et pères des Oiogoenhronnons, ces trois nations nous en sont venues faire leurs remerciements (...) » (RJ 1657: 37-38).

Ainsi les jésuites nous indiquent à quel point ils s'accommodent du protocole diplomatique iroquoien, qui se prête aussi bien à leur discours religieux qu'à celui d'ambassadeur politique. Les missionnaires qui cherchent à agrandir la famille de Dieu, proposent aux autochtones un message de fraternité et une opportunité d'alliance, qui d'ailleurs se concrétise par des offrandes de présents.

Cette année là, les Pères ayant acquis une assez bonne connaissance de la langue iroquoise ont préparé un dictionnaire (RJ 44: 44).

#### *Cinq des plus considérables*

Dans leur Relation de 1656, les jésuites annoncent qu'à la mission d'Onontagué, ils ont baptisé plus de 200 personnes en peu de temps, dont « cinq des plus considérables » de la nation. Ici encore, la Relation ne révèle rien au sujet de ces cinq personnages; ni leur nom, leur statut ou leur état de santé, ni le type de baptême reçu, ni les démarches qu'ils ont eu à faire. Il semble toutefois que ces personnages étaient en bonne santé, puisque les jésuites soulignent que le baptême de ces Iroquois, considérés comme « (...) les pierres-vives qui composent les premiers fondements de cette église (...) » produit des effets multiplicateurs. Les missionnaires déclarent aussi que les chrétiens sont très nombreux au village d'Onontagué et ce, « depuis que les Anciens sont devenus prédicateurs de la Foy chrestienne; tant l'exemple des premiers des provinces et des villes; a de pouvoir sur les esprits, & sur la conduite des peuples » (RJ 44: 34). Ceci réaffirme la validité de leur approche, qui consiste à rechercher le baptême des gens les plus influents.

#### *Jean Baptiste Ochionagueras*

Alors que les jésuites relatent une rencontre diplomatique survenue en 1656 avec les Agniers, ils mentionnent pour la première fois le nom de Jean-Baptiste Achionagueras. On apprend alors que ce chef est un Onondaga, « de

grand credit et grand guerrier » (RJ 1657: 5) « (...) ayant embrassé la foy depuis deux ans ». Plus loin, ils ajoutent encore au sujet de ce Jean Baptiste, qu'il eu « (...) l'honneur d'être le premier chrétien de son pays (...) ». Donc quelque part en 1654, ce capitaine onondaga reçut le baptême. On ne sait rien de plus à son sujet, aussi est-il difficile de savoir s'il fut baptisé malade et guérit par la suite, ou s'il reçut un baptême solennel.

#### Un estropiât

En 1657, les missionnaires mentionnent rapidement le baptême d'un adulte; un « estropiât de la nation des oiogoenrhonnon », qui reçut le nom de Lazare. Cet homme, supposément fort considéré dans son village, semble aussi avoir reçu le baptême assez rapidement. Le missionnaire explique: « il s'appliqua de si bonne sorte à retenir les prières et les instructions, que je luy conferay peu de temps après le Baptesme dans notre chapelle » (RJ 1657: 43). Il s'agit d'un autre baptisé dont on ne mentionne rien du type de baptême reçu. Toutefois, il semble que sa santé ait été assez bonne, puisque ce néophyte est décrit comme « (...) le premier appui que Dieu a voulu donner à cette petite Eglise qu'il augmente sans cesse, en attirant d'autres à la Foy par la ferveur de ses discours et de ses exemples » (*Ibid.*: 44). C'est en ces quelques lignes que l'on apprend l'existence de cet homme que les missionnaires ne désignent pas par son nom amérindien, mais par son infirmité. Malgré le fait qu'il ait été un personnage considérable et qu'il ait joué un rôle important dans la propagation de la foi parmi les siens, les missionnaires sont peu bavards sur sa démarche pour recevoir le baptême

En 1658, les Français doivent abandonner la mission de Gannentaha, car quelques nations iroquoises qui se méfient des missionnaires, menacent leur sécurité. Les jésuites devront ensuite attendre neuf ans avant de pouvoir établir leur prochaine mission permanente en Iroquoisie (Richter 1985: 3). En 1660, une épidémie de petite vérole touchant les villages iroquois, rend le climat encore plus tendu (Dennis 1993: 263). Le nombre de baptisés augmente, mais plus de la moitié

décède peu après, ce qui permet aux missionnaires de se réjouir de cette « heureuse moisson d'âmes » (RJ 47: 192). Toutefois, la tension continue de grimper et les Français redoutent plus que tout une attaque massive des Cinq Nations qui se sont liguées contre eux.

L'année 1665 marque une date charnière, avec l'arrivée du régiment Carignan-Salières composé de 1200 soldats. Le gouverneur Tracy menace alors les Iroquois de les contraindre par les armes et lance une importante attaque contre les Agniers, qui se trouvaient alors les seuls à refuser la paix avec les Français. Cette attaque leur porta un dernier coup et une paix générale, réunissant les Cinq Nations aux Français fut signée en 1666. Cette paix générale donna aux jésuites l'opportunité de reprendre leur travail en Iroquoisie et d'instaurer au moins une mission dans chacune des nations iroquoises. Toutefois, malgré ce climat politique plus favorable, d'autres obstacles nuisent encore au travail des missionnaires qui doivent combattre l'influence des sorciers, la croyance dans les songes, l'instabilité des mariages et l'arrogance des guerriers.

Dès 1667, les missionnaires sont convaincus que la colonie doit maintenir cette politique de menace par les armes pour faire avancer l'évangélisation des Iroquois:

« Nous avons commencé depuis plus d'un an à jouir des fruits de la paix et à goûter les douceurs du repos que les armes de sa majesté nous ont procuré par la soumission des Iroquois (...) ces biens dureront autant que la paix, et celle-cy autant que les Iroquois seront en crainte, dans laquelle il est important de les maintenir, si l'on veut pousser l'établissement des colonies qui ont pris de si heureux commencemens » ( RJ 51: 168).

Parallèlement à cette politique de la crainte, les jésuites accordent toujours peu de baptêmes aux adultes en santé. Le père Bruyas, installé chez les Oneiouts, annonçant qu'il a baptisé plus de 50 personnes en 4 mois, précise qu'il s'agit: « surtout des enfans, car pour les Adultes il faut agir avec beaucoup de

discernement de peur de faire plus d'Apostats que de Chrestien » (RJ 51: 234).

Dans les années 1667, alors que les jésuites ont entrepris une mission dans chacune des nations iroquoises, ils continuent d'innover à partir des pratiques diplomatiques amérindiennes. On remarque qu'ils tentent d'intégrer certaines pratiques catholiques dans les événements publics:

« (...) m'estant trouvé un jour à un festin où j'avois été conviez, je me levay au commencement et dis à voix haute le Bénédicité, dans la langue du pais, & comme je vis qu'une action si extra-ordinaire les avoit tous surpris, je leur adjoutay que dans les festins qu'on faisoit en France, la coustume estoit que les Pretres qui s'y trouvent commencassent par ces sortes de prières & pour me mettre en possession d'une si sainte coutume qui les empechoit d'invoquer le démon, ainsi qu'ils font dans tous leurs festins, celui où j'estois estant finy, je dis les Graces & les prioit de ne point faire dorénavant d'autres prières dans leurs festins. Un des Anciens leur dit que j'avois raison, & depuis ce temps là, ils sont convaincus que de m'inviter au festin, c'est m'inviter à faire la prière » (RJ 53: 264-266).

Une femme iroquoise de 25 ans

Dans leur relation de 1667-68, les missionnaires mentionnent le baptême d'une Agnier âgée d'environ 25 ans. Celle-ci, après avoir entendu le père prêcher aux captifs chrétiens<sup>49</sup>, lui annonce son désir de devenir chrétienne. Ce dernier lui répond qu'il devra juger de sa sincérité par sa persévérance, mais qu'il accepte de l'instruire. Faisant preuve de beaucoup de ferveur pendant ses trois jours d'apprentissage, elle demande au père, qui s'apprêtait à quitter le village, de la baptiser avant son départ. Celui-ci refuse, lui promettant toutefois de revenir bientôt pour l'instruire. Pendant son absence, elle apprit les prières et l'essentiel de la foi chrétienne auprès d'une Huronne. Comme le père ne put revenir au moment prévu, elle se rendit au village où il se trouvait pour lui demander à nouveau le baptême. Discutant avec elle pour sonder le fond de son coeur, le père découvrit alors « une femme d'une rare innocence, d'un bon esprit et d'une heureuse mémoire (...). Toutes ces belles dispositions m'obligeoit à lui conférer le st-

<sup>49</sup> Dans leur Relation de 1667-68, les missionnaires estiment que les captifs hurons et algonquins comptent pour deux tiers du village de Gandaouiagué, la principale bourgade agnier (RJ 51: 186).

Baptême » (RJ 51: 194).

Le missionnaire met ici en évidence la ferveur de cette Iroquoise, qu'il compare « aux chrétiens des premiers siècles de l'église » (RJ 51: 198), ce qui est très valorisant. Toutefois, malgré tout l'intérêt que représente cette nouvelle baptisée, le missionnaire ne mentionne rien d'autre à son sujet: ni déclaration publique, ni le type de baptême donné, ni même les noms, autochtone ou français.

#### L'écolière de Bruyas

Ce baptême est annoncé, dans la *Relation* de 1668, par le titre: « conversion remarquable d'une jeune femme venue des Iroquois à Québec, exprés pour s'y faire baptiser » (RJ 52: 20) Il s'agit d'une Iroquoise de la nation oneiout, qui avait entendu parler de la foi grâce à son mari, un huron chrétien. Dès l'arrivée du père Bruyas dans son village, « elle se fit Escoliere du Pere & le Pere reciproquement se fit son Escolier, pour apprendre d'elle les secrets de la langue Iroquoise, pendant qu'il luy découvroit ceux de son salut (...) » (RJ 52: 22). Pendant son catéchuménat, elle fut persécutée par les siens, mais fit preuve d'une remarquable persévérance. Elle se rendit ensuite à Québec en compagnie de son mari, où elle fut « plus amplement instruite » et se montra si bien disposée qu'elle fut baptisée par l'Évêque, qui lui donna aussi les sacrements du mariage et de la confirmation (*Ibid.*: 24). Elle démontra ensuite tant de zèle qu'en peu de temps plusieurs de ses proches furent baptisés à Québec, eux aussi par l'Évêque. Cette Iroquoise semble donc avoir reçu un catéchuménat assez long, d'abord auprès de Bruyas, puis à Québec. En soulignant sa persévérance malgré les persécutions, le missionnaire illustre la volonté et la ferveur de cette néophyte. Toutefois, encore ici, le jésuite ne semble pas estimer important de la nommer et c'est encore à une bonne chrétienne anonyme qu'il fait référence.

En 1668, l'action missionnaire en Iroquoisie se développe. Le père Carheil fonde la mission de St-Joseph chez les Goyogouins, Frémin celle de St-Michel chez

les Sonontouans et Pierron s'installe chez les Agniers. Les Onontagués demandent un autre missionnaire pour assister le père Garnier (Gyger 1975: 110-111). On remarque que la crainte de voir les néophytes apostasier pousse les jésuites à retarder le baptême des adultes en santé. Le père Carheil, chez les Goyougouins, mentionne qu'il ne se presse pas de les baptiser: « Néanmoins, on ne se haste pas de donner le Baptesme à ces peuples: on veut éprouver leur constance de peur de faire des Apostats au lieu de faire de véritable Fideles » (RJ 52: 178). Le père Pierron annonce pour sa part que les Agniers sont maintenant disposés à la foi. Ayant baptisé des enfants et des mourants, il compte aussi des hommes âgés et des femmes, mais souligne que « cette nouvelle Église Agnié » contient peu d'adultes, car « on ne les baptise qu'avec beaucoup de précaution ». Il mentionne aussi que les femmes catéchumènes sont très influentes, car elles font: « (..) beaucoup d'impression sur l'esprit de leur marys » (RJ 52: 130-132). Malgré ces précautions, on apprend que chez les Onnéiouts, le père Bruyas connaît des difficultés: « l'Apostasie de quelques chrétiens adultes fait son plus rude supplice » (RJ 52: 146).

En 1670, après une attaque de la nation sénéca contre un village algonquin, la paix conclue quelques années plus tôt se trouve menacée. Le chef onontagué Garakontié invita alors les ambassadeurs des autres nations à se réunir en conseil à Montréal pour réparer ce conflit. Toutefois, les Senecas n'y répondirent pas. Garakontié entreprit malgré tout les négociations afin de maintenir la paix avec les Algonquins et leurs alliés français. C'est dans ce contexte, immédiatement après la réunion d'un conseil, que Garakontié fut baptisé solennellement.

#### Daniel Garakontié

Dans la *Relation* de 1670, les missionnaires annoncent le « Baptesme solemnel de Garacontié, chef des cinq Nations Iroquoises, fait à Québec » (RJ 53: 52). Le cheminement qui mène cet Iroquois au baptême est particulier. Ce chef avait déjà annoncé publiquement en 1655 son désir de devenir chrétien, en offrant

le « présents de la Foy » aux missionnaires lors d'un conseil (RJ 42: 118). Quatorze ans plus tard, dans leurs *Relations* de 1669, les jésuites soulignent que Garakontié vient de réaffirmer sa foi et de renoncer publiquement à la polygamie, aux superstitions et autres péchés. Réjouis de cette déclaration publique, les missionnaires préférèrent toutefois retarder son baptême: « Mais tout cela ayant besoin d'estre bien examiné dans un capitaine de cette réputation, on lui diffère encore le baptesme » (RJ 52: 182). En effet, dans la *Relation* de 1670, on apprend que son baptême eut lieu quelques mois plus tard grâce à l'intervention de l'Évêque qui, lors de ce conseil, jugea qu'il était temps de le baptiser:

« (...) il jugea qu'on ne devoit pas lui différer plus longtemps le Baptesme qu'il souhaitoit avec passion & que puisqu'il avoit pendant tant d'années secouru nos François (...) il estoit juste qu'il trouvat un prompt secours dans le sein de l'Église, pour se délivrer de l'esclavage des Démons; puisqu'enfin il avoit toujours porté les intérêts & la gloire des François, avec un si grand zèle, ils devoient contribuer à la pompe & à la célébrité de son Baptesme » (RJ 53: 52).

Le baptême solennel de Garakontié fut donc célébré de façon grandiose. La cérémonie eut lieu dans la cathédrale de Québec devant une importante assistance composée de représentants des différentes tribus amérindiennes. Il fut entouré des personnages les plus importants de la colonie; Monseigneur l'Evêque de Laval lui conféra le baptême et immédiatement après le sacrement de la confirmation. Le gouverneur de Courcelles s'offrit pour le parrainer et lui fit porter son prénom, Daniel. La fille de l'intendant, Mlle Bouteroue, fut sa marraine (RJ 53: 52). Garakontié fut ensuite reçu chez le Gouverneur et accueilli en spectacle par les Français: « A son entrée il se vit salué par la décharge de tous les Canons du Fort, & de toute la Mousqueterie des Soldats qui étoient disposez en haye pour le recevoir (...) » (*Ibid.*: 54). Un « somptueux festin » eut lieu pour souligner l'événement.

On peut se demander pourquoi les jésuites retardèrent si longtemps le baptême de Garakontié, « l'amy & le protecteur » des Français depuis 16 ans (RJ 53:

52). Comme nous l'avons souligné, vers la fin des années 1660, la politique des missionnaires pour le baptême des adultes iroquois était toujours aussi stricte qu'au début: « (...) on ne se hâte pas de donner le Baptême à ces peuples: on veut éprouver leur constance de peur de faire des Apostats, au lieu de faire de veritables Fidèles » (RJ 52: 178). Toutefois, en 1663, les missionnaires considéraient déjà Garakontié comme un chrétien zélé<sup>50</sup>. Garakontié était alors catéchumène, soit un chrétien en devenir considéré comme un protégé de l'Église. Il est bien possible que les jésuites aient préféré, par précaution, que cet influent chef onondaga demeure catéchumène, par crainte de le voir apostasier par la suite. D'un autre côté, on peut penser que le statut de catéchumène suffisait à Garakontié, puisqu'on apprend, dans la description de son baptême, qu'il ne demanda officiellement le baptême que quelques mois plus tôt:

« il répondoit à toutes les interrogations qu'on a coustume de faire aux Catechumenes qu'on baptise, (...) et entre autres choses il dit estant interrogé s'il vouloit estre baptisé, qu'il y avoit déjà trois mois entiers qu'il soupiroit après cette grace » (RJ 53: 54).

Si la promesse des catéchumènes est suffisante pour que l'Église les considère comme des chrétiens, on peut penser que la période de catéchuménat, qui pouvait durer plus ou moins longtemps selon le jugement des missionnaires, servait bien les intérêts des autochtones comme ceux des missionnaires. Les religieux pouvaient valoriser leur travail en formant des catéchumènes notables, sans craindre de les voir devenir apostats, car cette période d'initiation catholique laisse place au changement. Pour les Amérindiens, notamment pour les chefs si convoités par les missionnaires, ce statut leur permettait de vivre à la fois selon leur coutume, tout en démontrant un certain intérêt envers le message des missionnaires. Ainsi Garakontié n'avait-il renoncé à la polygamie que trois mois avant son baptême, et seulement « à condition » d'être baptisé (Clermont 1978: 104).

---

<sup>50</sup> Dans la Relation de 1663 à 1665, les jésuites soulignent la ferveur de Garakontié devenu prédicateur et semblaient le considérer déjà comme un bon chrétien, même si non baptisé. Il était donc alors considéré comme catéchumène, probablement à partir de sa déclaration publique de 1655. La doctrine catholique reconnaît en effet les catéchumènes comme des protégés de l'Église (Gondal 1989: 29-30).

Comme le souligne Norman Clermont, trois mois avant son baptême, Garakontié venait aussi d'être élu « chef de toutes les nations iroquoises » (1978: 106). Selon cet auteur, ce n'est donc pas par hasard qu'il décida de demander le baptême: « son baptême représentait donc une protection importante pour tous les Iroquois » (*Ibid.*).

On note aussi à quel point ce baptême solennel fut érigé en spectacle, à la demande du gouverneur, qui cherche à valoriser Garakontié dans ses actions pro-françaises: « (...) puisqu'enfin il avoit toujours porté les interest & la gloire des François avec un si grand zèle, ils devoient contribuer à la pompe & à la célébrité de son Baptesme » (*Ibid.*). En plus de l'assistance nombreuse, le spectacle militaire et le somptueux festin, Courcelles lui offrit aussi de porter son propre nom, ce qu'on peut facilement imaginer, marquait un lien encore plus fort entre ces deux hommes. Les missionnaires racontent que pendant le festin, un chef huron converti prit la parole pour annoncer le nouveau nom de Garakontié:

« (...) un Capitaine Huron publia son nom de Baptesme en cette sorte: Nous voicy tous assemblez au festin, c'est Daniel qui nous y traite; celui que nous avons connu jusqu'à present sous le nom de Garakontié. Il nous convie à son festin, pour nous asseurer & prendre à tesmoins, qu'il a embrassé la Foy Chrestienne, & qu'il n'est pas un enfant pour s'en dédire, il en fera profession solemnelle devant tous ceux de sa Nation, lorsqu'il sera retourné chez luy (...)» (RJ 53: 56).

Ainsi après 14 ans de préparation, cet éminent chef onondaga reçut le baptême. Il semble que cet événement eut assez de succès, puisque l'année suivante, l'Évêque baptisait à Québec un chef goyogoin, dont le parrain fut l'intendant Talon, qui lui donna son nom, Louis. Ce cas, comme bien d'autres, mériterait d'être étudié dans un autre travail.

### 3.2.4. Variations dans la politique du baptême solennel

Comme nous l'avons vu, les cas de baptêmes solennels mentionnés dans les *Relations* des jésuites diffèrent, selon qu'il s'agisse des cas de Hurons ou d'Iroquois. Les baptêmes solennels en Huronie sont plus souvent annoncés par des formules qui évitent toute ambiguïté. On sent aussi, dans les écrits des missionnaires, un intérêt à détailler chacun des cas les plus valorisants, retraçant alors plusieurs cas de baptisés solennels parmi les hommes d'influence, chefs ou Anciens. Nous avons vu que pour ces hommes de tête, le baptême était précédé d'un événement public, festin ou conseil, qui représentait le moment de renoncer aux traditions et de faire leur profession de foi devant les membres de leur communauté. Ceci correspond tout à fait à la politique missionnaire qui visait à baptiser « les têtes » des groupes autochtones pour pouvoir profiter de leur influence. Rappelons aussi que les seules femmes mentionnées par les missionnaires à avoir obtenu un tel baptême sont en fait les épouses de ces hommes de considération.

On remarque aussi que le catéchuménat, cette période d'initiation chrétienne plus ou moins longue selon les besoins, semble avoir été respecté. Dans la démarche baptismale, la complétion du catéchuménat représente à la fois un gage de sincérité de la part des autochtones et une preuve de réussite pour les missionnaires. Il était donc important pour les jésuites en Huronie de faire respecter les restrictions du catéchuménat.

Chez les Iroquois par contre, on note d'abord qu'il y a peu de cas de baptêmes solennels décrits ou même mentionnés par les jésuites et que la majorité de ces baptêmes furent accordés aux femmes. Il semble donc que les jésuites baptisèrent très peu d'hommes considérables dignes de mettre en valeur leur travail missionnaire. On remarque d'ailleurs que les mentions de baptêmes solennels en Iroquoisie sont plus « anonymes » que celles en Huronie. Les jésuites

s'attardent peu au rôle social des baptisés iroquois, dont les noms sont rarement donnés. Il existe peut-être un lien entre ces silences et le fait que les missionnaires baptisent moins d'hommes de considération en Iroquoisie, comme pour refléter le fait que les gens du « peuple » sont moins dignes d'intérêt que les « chefs ».

Toutefois, il est clair que le peu de mentions au sujet des baptêmes d'hommes adultes et la plus grande proportion de femmes iroquoises parmi les baptisés reflète une part de l'expérience missionnaire jésuite. Dans leurs premières années de missionnariat en Iroquoisie, les jésuites découvrent que plusieurs néophytes capturés sont demeurés fervents, qu'ils poursuivent les prières et respectent les pratiques définies par l'Église catholique. Les missionnaires concentrent alors leurs efforts ecclésiastiques vers cette « Église captive ». En stimulant la ferveur de ces convertis, les jésuites pouvaient bénéficier des effets multiplicateurs, principalement au sein des familles qui côtoyaient un de ces chrétiens. Il est certain que la présence de ces autochtones eut un impact important sur le travail des missionnaires et sur l'organisation sociale iroquoise: comme le soulignait Matthew Dennis: « a single convert in a longhouse could upset social arrangements (...) »(1993: 266). Il est donc probable que l'influence de ces convertis ait rejoint beaucoup plus rapidement les femmes iroquoises, puisque c'étaient elles qui, traditionnellement décidaient du sort des captifs et en avaient la garde, qu'ils soient intégrés au lignage par l'adoption,<sup>51</sup> gardés en esclavage ou mis à mort (Viau 1996: 132, 173). Les cas de baptêmes solennels mentionnés dans les *Relations* nous portent d'ailleurs à croire que les femmes iroquoises furent beaucoup plus réceptives au message des religieux que les hommes. Attirées par la doctrine chrétienne propagée par ces convertis, certaines Iroquoises se mirent à suivre les enseignements des Robes-Noires dès leur arrivée, et après un catéchuménat de plusieurs mois pour la plupart d'entre elles, finirent par recevoir le baptême

---

<sup>51</sup> Vers le milieu du 17<sup>e</sup> siècle, les Cinq Nations iroquoises, qui tentaient de rétablir leur équilibre démographique bouleversé par l'intensification des guerres et une suite d'épidémies, ont dû intégrer massivement de nouveaux membres dans leur communauté. Ils intégrèrent alors beaucoup de prisonniers et de réfugiés, en les adoptant (Viau 1996: 169; Richter 1985).

solennel.

On pourrait donc penser que pour les jésuites oeuvrant en Iroquoisie, les femmes représentaient des candidates au baptême plus fidèles et donc plus avantageuses, que les hommes. On remarque de plus que parmi les quelques Iroquois mentionnés, très peu étaient des hommes d'influence. Il semble que les missionnaires, contrairement à leur pratique auprès des Hurons, n'accordaient pas autant d'importance à baptiser les chefs iroquois. On pourrait même croire qu'une certaine crainte les empêche de baptiser les Iroquois influents sur la scène politique. En effet, quelques années après l'établissement de la paix de 1665, alors que les jésuites ont établi une mission dans chacune des nations iroquoises, ils sont encore très peu enclins à baptiser les adultes en santé.

Le cas du chef onondaga Garakontié illustre d'ailleurs très bien cette méfiance des jésuites envers les chefs iroquois. Après plus de 14 ans de catéchuménat, les missionnaires sentaient encore le besoin de l'éprouver. C'est dire à quel point les jésuites avaient beaucoup de réticences à accorder le baptême à un Iroquois adulte, en santé, et qui détenait un rôle politique.

### **3.2.5 L'apostasie: l'échec du rituel baptismal**

Si chez les Hurons, les jésuites cherchèrent à baptiser principalement les chefs qui avaient complété un assez long catéchuménat, ce qui les rassurait sur la sincérité du candidat, il semble que chez les Iroquois, ils préféraient éviter de les baptiser. On peut donc penser que la crainte de l'apostasie, particulièrement celle des hommes d'influence, ait pu diriger l'action missionnaire en Iroquoisie. En effet, si on considère l'importance du rituel du baptême dans la pensée missionnaire du 17<sup>e</sup> siècle, on peut comprendre à quel point l'apostasie discrédite à la fois le travail des religieux et le pouvoir de l'Église catholique.

Les jésuites avaient une haute estime du sacrement du baptême, ce sacrement qui permet de sauver les âmes et d'augmenter la population des chrétiens, dans l'Église militante, composée des vivants, ou dans l'Église triomphante, celle des chrétiens morts qui intercèdent dans l'Au-delà pour les vivants. Le rituel baptismal par lequel se transmet la grâce divine, est supposé inspirer la grandeur du pouvoir de Dieu sur le péché et la mort, et donner naissance à un homme nouveau, qui doit suivre la voie de l'église. Les missionnaires sont, quant à eux, responsables, devant l'Église, de veiller à valoriser ce sacrement. En tant que représentant de son pouvoir, les jésuites doivent juger et accorder le baptême solennel uniquement aux candidats qui méritent<sup>52</sup> cette grâce. Ainsi, quand un autochtone baptisé devient apostat, ceci discrédite le rituel baptismal, qui semble alors impuissant à opérer le changement nécessaire pour faire naître le nouvel homme libéré du péché. Ceci signifie aussi que les missionnaires ont failli à leur tâche de veiller au respect de ce sacrement. L'apostasie reflète donc en quelque sorte l'échec du rituel baptismal catholique.

### 3.2.6 L'adaptation commune autour des rituels

Nous avons vu que les jésuites, en tant que représentants de l'Église catholique, se comportaient différemment dans leur approche missionnaire auprès des Hurons et des Iroquois. Il est certain que les relations politiques avec ces groupes autochtones ont influencé le travail des missionnaires.

Lorsque les missionnaires effectuaient leur travail apostolique auprès des Hurons, ils s'adressaient à eux en tant que membres d'une alliance solide, engagés depuis 1610, dans un combat commun contre leurs principaux ennemis, les Iroquois. Il y avait donc un fond de stabilité dans les relations diplomatiques qui

---

<sup>52</sup> Rappelons qu'il s'agit du baptême accordé aux adultes en santé; tout individu à l'article de la mort a le droit de bénéficier de la miséricorde de Dieu s'il se repent, et peut alors être baptisé in extremis, pour échapper à l'enfer éternel.

leur a sûrement facilité le travail<sup>53</sup>. Après le démantèlement des nations huronnes vers 1650, les jésuites se sont ensuite tournés vers les groupes iroquois pour pouvoir poursuivre leur mission. Ces Iroquois, qui pendant la première moitié du 17<sup>e</sup> siècle étaient décrits comme les pires ennemis de la Nouvelle-France, avaient plusieurs options pour s'allier <sup>54</sup>; soit entre elles, ou avec une ou l'autre des puissances coloniales en compétition, et pouvaient adapter leurs stratégies politiques en conséquence. Les missionnaires se montraient donc beaucoup plus méfiants qu'avec les Hurons.<sup>55</sup>

On remarque toutefois une constante dans l'approche des missionnaires auprès de ces deux groupes autochtones. Il est bien connu que les jésuites ont su s'adapter aux traditions amérindiennes, dans la mesure où elles n'entraient pas en contradiction avec les préceptes de la religion chrétienne. Il est clair ici que les missionnaires ont profité des pratiques diplomatiques iroquoiennes pour présenter leur enseignement religieux.

La cérémonie des condoléances, qui partage des similarités avec le rituel baptismal qu'ils proposaient aux autochtones, servait justement de modèle à ces procédures diplomatiques. En tant qu'ambassadeurs politiques de la Nouvelle-France, les jésuites ont rapidement eu à participer aux différents événements diplomatiques. Après avoir acquis une bonne connaissance des langues iroquoiennes et une bonne compréhension de ces pratiques, les missionnaires ont pu adapter leur message religieux aux coutumes diplomatiques amérindiennes.

---

<sup>53</sup> Bien qu'il y eut une faction opposée à la présence des jésuites et à l'alliance avec les Français, on peut sûrement dire que les négociations politiques avec les groupes hurons furent plus cordiales et les ententes plus solides.

<sup>54</sup> Les Cinq Nations pouvaient s'allier entre elles pour différentes raisons politiques et économiques. Elles pouvaient aussi avoir des ententes particulières d'alliances avec les différents pouvoirs coloniaux d'Amérique du Nord-Est; les Hollandais, les Français, et les Anglais.

<sup>55</sup> N'oublions pas que les jésuites se sont tournés intensivement vers les nations iroquoiennes pour continuer leur travail missionnaire seulement après, et surtout à cause, de l'éclatement de la nation huronne.

Envoyés par le gouvernement de la Nouvelle-France<sup>56</sup>, les jésuites s'intègrent graduellement dans la vie des Amérindiens qu'ils côtoient. S'ils viennent offrir aux autochtones de devenir leurs frères par le baptême, les Iroquoiens les intègrent aussi dans leur groupe, par des marques d'amitié et d'alliances personnelles. Les missionnaires en pays amérindien reçoivent des noms autochtones, ce qui marque symboliquement leur adoption par le groupe<sup>57</sup>. Cette intégration dans la famille symbolique amérindienne permet aux missionnaires de participer aux rencontres publiques qui leur fournissent d'ailleurs des occasions de prêcher publiquement et d'entretenir des liens avec les hommes les plus influents.

Les missionnaires, qui négocient des alliances avec les différents représentants amérindiens, proposent aussi une alliance en termes d'unité et d'extension de la famille chrétienne, ce qui correspond à l'idéal autochtone de l'harmonie et de la paix sociale. La foi était présentée comme le lien qui scelle cette alliance entre les croyants qui manifestent leur intégration au groupe des chrétiens en récitant ensemble les chants et les prières catholiques. Certains Amérindiens auraient donc bien reçu ce message transmis par les Robes-Noires. Par exemple, cette captive ayant réussi à s'échapper des mains des Iroquois, raconte sa fuite aux Français chez qui elle s'est réfugiée, et conclut ainsi:

« La Foy est une chose admirable, elle ramasse les nations et de plusieurs elle ne fait qu'une; c'est la Foy qui fait que les François sont mes parens, ils m'ont receu et ils me traitent comme leur parente, c'est la Foy qui fait que je t'aime » (RJ 30: 266).

Les conditions historiques qui prévalaient à l'époque semblent aussi avoir favorisé l'association du rituel du baptême avec la cérémonie des condoléances. Au 17<sup>e</sup> siècle, les groupes iroquoiens, déjà engagés dans les guerres traditionnelles,

---

<sup>56</sup> L'obligation, pour les alliés amérindiens, de recevoir les jésuites dans leur pays comme condition à l'alliance franco-amérindienne remonte à 1632.

<sup>57</sup> Il s'agirait ici de la forme d'adoption dite d'association (associative) telle que définit par Lynch (1985).

se voient affligés par la perte rapide de plusieurs membres de leur communauté. Les impacts néfastes de la présence européenne, soient l'importation d'épidémies et l'augmentation des guerres de fourrures, ont créé les conditions propices à l'accroissement des guerres de deuil. Comme on le sait, selon la tradition autochtone, la douleur et la tristesse causées par la mort d'un proche, devaient être rapidement effacées, pour éviter d'enclencher les guerres de deuil et ainsi menacer la paix sociale.

Le rituel catholique, qui vise à purifier le corps des passions, sources de péché, rejoint en quelque sorte la pensée amérindienne qui considère que les émotions fortes, incontrôlables, perturbent le corps et l'esprit qui doivent alors être restaurés. Une part des Iroquoiens, qui devait composer avec l'augmentation des décès et la douleur du deuil, semble avoir été touchée par le message des missionnaires sur la mort. La religion catholique qui promet une résurrection éternelle, propose en effet une nouvelle façon de composer avec la mort (Grant 1984: 42-43). Elle propose un moyen pour apaiser la douleur du deuil. Lors des funérailles d'un bon chrétien, en 1669, le jésuite se mit à prêcher à la foule venue à la chapelle:

« Mes frères, (...) vous pleurez & vous estes accablez de tristesse à la mort de vos parens: mais nous autres chrestiens, nous chantons & nous nous réjouissons, lorsque que quelques-uns des nostres meurent, ainsi que vous voyez maintenant. Les âmes bienheureuses qui sont au ciel ont déjà reçu avec joie celle de cet homme (...) » (RJ 53: 172).

Pour les Amérindiens traditionalistes la mort enclenche trop souvent la guerre, qui doit se poursuivre jusqu'à ce qu'on transmette le nom du défunt pour le ressusciter. Par contre, pour les néophytes chrétiens, la promesse de résurrection éternelle, effectuée en commun avec tous les élus du ciel, semble effacer la douleur du deuil. D'essuyer les larmes, on passe à renier les larmes: les chrétiens, les vrais croyants, ne sont pas attristés par la mort de leurs proches: au contraire, l'espérance de la vie éternelle les réjouit, car ils seront réunis à jamais.

En 1642, Marie Aonetta réagissait ainsi à la mort de sa fille:

« a quoy bon toutes ces larmes (...). Taschons à les suivre là haut dedans le ciel; faisons y une famille tout entière de Saints, servons tous Dieu fidelement: que les mescredoyants recoignassent que notre foy n'est pas morte avec les defunts et que l'espérance du Paradis est capable d'arrêter nos larmes » (RJ 23: 60).

Un autre Huron tient le même type de discours: « (...) vous manquerez ou de foy ou d'amour pour moi, de me pleurer lors que je serois bien heureux: laissons les larmes aux infidèles » (RJ 29: 280).

Les missionnaires relatent plusieurs discours de ces baptisés qui acceptent dorénavant la mort avec résignation. Ils citent entre autre ce néophyte qui, suite au décès de son enfant, convoque ses compatriotes à un festin et leur dit:

« "Vous savez (...), mes frères quels sont les regrets que de tout temps notre nation témoigne sur la perte de nos proches, quand la mort nous les ravit, vous savez que pendant plusieurs années le coeur et l'esprit des vivants demeurent comme ensevelis dans le tombeau de leurs morts; mais je vous prie de croire que cette coutume n'a pas eu d'effet sur mon esprit à l'égard de la fille que Dieu a retiré à soy: mon âme ne l'a pas suivie dans la fosse, mais bien dans le ciel." » Tout se termina par une prière publique que tous ces bons Chrestiens adressèrent à Dieu, pour obtenir cette faveur » (RJ 52: 40).

La promesse de résurrection éternelle devient le gage de la paix: elle regroupe les chrétiens autour d'une même espérance; elle permet de sceller les liens entre ceux qui vont, un jour, ressusciter ensemble. En attendant la grande résurrection commune, les chrétiens peuvent ressusciter les êtres chers à travers la transmission du nom effectuée lors du baptême. Tout semble indiquer qu'au 17<sup>e</sup> siècle, l'attribution des noms de baptême aux Amérindiens était perçue comme une marque d'intégration qui créait des liens très puissants. Il est donc logique de penser, comme le suggérait Rémi Savard, que «le fait de venir offrir à un groupe de faire revivre ses chers disparus (nom de baptême) pourrait avoir constitué une

déclaration de paix et de renonciation à la guerre encore plus forte» (Savard 1996: 154).

Tout en gardant en mémoire le fait que les jésuites exagéraient les réussites de leur travail d'évangélisation, on peut croire que les réactions de certains des autochtones ayant demandé le baptême reflètent une certaine acceptation du message catholique. Il nous paraît réaliste de penser que, dus à leurs similarités et à leur capacité d'adaptation aux conditions historiques, le rituel du baptême aurait représenté, pour un certain nombre d'Iroquois, un type de cérémonie des condoléances. Ces deux rituels partagent d'ailleurs la même fonction sociale; à la fois séparer et agréger les individus autour d'un même idéal: la paix sociale.

## CONCLUSION

Le baptême catholique et la cérémonie des condoléances autochtones partagent tant de similarités, au niveau de leur structure, de leur rhétorique et de leur symbolique, qu'il est clair que ces ressemblances ont favorisé l'association de ces deux rituels de résurrection symbolique. C'est ce que nous indiquent d'une part, les adaptations effectuées par les jésuites pour présenter le baptême aux Hurons et aux Iroquois, et d'autre part, la réponse de ces Iroquoiens qui ont choisi de demander le baptême.

La pratique de transmission du nom et les symboliques d'adoption et de résurrection qui lui sont rattachées représentent des thèmes clés autour desquels se sont effectués les rapprochements entre les deux rituels. Le tout intégré à l'intérieur d'une conception de fraternité et d'unité sociale qui permettent les relations pacifiques entre les individus qui participent à chacun de ces rituels.

L'association des deux rituels est aussi en partie due aux conditions historiques qui prévalaient au 17<sup>e</sup> siècle, au moment de la rencontre entre les groupes autochtones et français. Grâce à leur connaissance de la langue amérindienne et à leur statut d'ambassadeurs politiques des Français, les jésuites participent aux divers événements de la vie publique autochtone et se familiarisent avec le protocole diplomatique iroquoien. Ils s'adaptent ensuite rapidement à la pratiques des rituels entourant la vie diplomatique amérindienne, pour présenter leur message chrétien. Nous l'avons vu, dans la pensée jésuite, l'Église et l'État ne faisaient qu'un; les missionnaires se dévouaient à l'expansion de l'Église autant qu'ils se préoccupaient de la croissance de la colonie. Pour les autochtones, il était facile d'associer la présence de ces missionnaires, baptiseurs et ambassadeurs, au pouvoir religieux comme aux négociations politiques. Il est donc clair que pour les missionnaires comme pour les Amérindiens, les deux sphères d'activités communiquent.

Par ailleurs, dans le contexte des épidémies et de l'augmentation des guerres de deuil, on peut considérer la réaction amérindienne comme un des moyens pour rééquilibrer leur groupe. Au lieu d'avoir recours aux guerres de deuil pour remplacer leurs morts, les autochtones auraient choisi une autre forme de résurrection et d'adoption rituelles en participant au rituel baptismal des Français.

La résurrection proposée par les catholiques permet d'espérer la paix éternelle, mais aussi de maintenir la paix temporelle en évitant les guerres de deuil. Elle permet aux autochtones de rejeter la douleur du deuil, de renier les larmes, et ainsi de rendre les guerres de vengeance inutiles. L'adoption par les chrétiens permet de nouer des liens qui intègrent à la grande famille symbolique de la chrétienté; tout en permettant de contracter des ententes commerciales, de paix et d'assistance militaire entre Amérindiens baptisés et Français. En ce sens, on peut dire que le rituel baptismal qui propose l'adoption et la résurrection symbolique par la transmission d'un nom catholique remplit la même fonction que la cérémonie des condoléances: celui de préserver la paix sociale.

Il y aurait certainement lieu d'entreprendre une étude approfondie des façons dont les missionnaires ont adapté les pratiques diplomatiques autochtones pour transmettre leur message religieux. Il serait aussi intéressant de se pencher sur le rôle des femmes autochtones dans l'intégration des missionnaires à leur communauté. Inversement, on pourrait observer la façon dont ces derniers les ont intégrées, par le baptême, à la famille chrétienne, et comment ils ont pu profiter de l'influence des femmes autochtones sur les questions d'adoption et d'intégration des étrangers.

Cette étude aura donc permis de souligner les similarités de deux des rituels ayant influencé les relations franco-amérindiennes au 17<sup>e</sup> siècle. Elle aura

permis aussi de mettre en évidence la capacité d'adaptation des rituels. En tant que systèmes symboliques, les rituels offrent aux individus des possibilités d'adaptation très large. Leurs symboles représentent des unités « de stockage et de transmission de l'information » (Turner 1972: 12) et leur caractère multivoque permet de multiplier le symbolisme de plusieurs façons. Les rituels possèdent donc un potentiel de créativité auquel les groupes qui font face à des changements importants peuvent avoir recours pour se réajuster adéquatement aux conditions de vie. Par leur double vocation, séparer et unir, les rites de passage comme le baptême catholique et la cérémonie des condoléances autochtone, offrent un éventail de symbolisme très riche pour permettre la communication entre deux groupes culturels.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES PRIMAIRES

#### **Thwaites, Reuben Gold, éd.**

(1896-1901) *The Jesuits Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuits Missionaries in New France*, Pageant Book Company, New-York, 1959, 73 volumes.

### SOURCES SECONDAIRES

#### **Arsenault, Daniel**

1994 *Symbolisme, rapports sociaux et pouvoir dans les contextes sacrificiels de la société Mochica (Pérou précolombien)*, thèse de doctorat, Université de Montréal.

#### **Axtell, James**

1981 *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford Press, New York.

1982 Some Thoughts on the Ethnohistory of Missions, *Ethnohistory*, 29 (1), p. 35-41.

#### **Beaulieu, Alain**

1990 *Convertir les fils de Caïen. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, éd. Nuit Blanche, Québec.

#### **Benoit, A., Bobrinskoy, B., Coudreau, F.,**

1971 *Baptême sacrement d'unité*, MAME éd., Tours.

#### **Bonvillain, Nancy**

1985 Missionary Role in French Colonial Expansion: an Examination of the Jesuit Relations, *Man in the Northeast*, 29, p.1-14.

#### **Boyer, Pascal**

1990 *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.

#### **Camelot, Pierre-Th.**

1993 *Spiritualité du baptême*, éd. Cerf., Paris.

#### **Campeau, Lucien**

1987 *La mission des jésuites chez les Hurons 1634-1650*, Rome/Montréal, Bellarmin/Institutum Historium S.J.

**Clermont, Norman**

- 1991 L'acceptation de l'autre: la conversion en Huronie, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXI, no.4, p. 53-65.
- 1978 Une figure iroquoise, Garakontié, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. VII, no.3-4, p.101-107.

**Codignola, Luca et Giovanni Pizzorusso**

- 1996 Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Age au XVII siècle: Rome sur la voie de la centralisation, dans *Transferts culturels et métissages Amérique/ Europe XVIe - XXe siècle*, sous la direction de Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas, p. 489-513.

**Croegaert, Auguste**

- 1935 *Les cérémonies du baptême et de la confirmation*, Éditions de l'apostolat liturgique, Paris.

**Cuttaz, François**

- 1936 *Rites de notre incorporation au Christ, explications de cérémonies du baptême*, Library J. de Gigord éd., Paris.

**Daniélou, Jean**

- 1984 Baptême, *Encyclopedia Universalis*, France, Vol. 3, p. 818-820.

**Delâge, D.**

- 1982 Conversion et identité: le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664), *Culture* vol. II, 1, p. 75-82.
- 1985 *Le pays renversé, Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, éd. du Boréal, Montréal.
- 1989 L'alliance franco-amérindienne; 1660-1701, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIX, no 1, p. 3-14.
- 1991 La religion dans l'alliance franco-amérindienne, *Anthropologie et sociétés*, vol. 15, p. 55-87.

**Dennis, Matthew**

- 1993 *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Ithaca, Cornell University Press.

**Deslandres, Dominique**

- 1996 *La mission chrétienne: Français, Anglais et Amérindiens au XVIIe siècle, Transferts culturels et métissages Amérique/ Europe. XVIe - XXe siècle*, sous la direction de Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas, p. 513-526.
- 1990 *Le modèle français d'intégration socio-religieuse, 1600-1650. Missions intérieures et premières missions canadiennes*, thèse de doctorat, département d'histoire, Université de Montréal.

**Desplat, Christian**

- 1995 *La Vie, l'Amour, la Mort: Rites et Coutumes XVII-XVIII*, éd. J&D., France.

**Dubois, Paul-André**

- 1997 Naissance du cantique en langue vernaculaire dans les missions de Nouvelle-France et conquête des langues amérindiennes, une relation méconnue, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, no. 2, p. 19-31.
- 1997 *De l'oreille au coeur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France 1600-1650*, éd. du Septentrion, Québec.

**Dyson-Hudson, Neville**

- 1979 The Need for an Audience: A Response to Dennis Tedlock, *Boundary 2*, vol. 8, p. 335-338.

**Fenton, William N.**

- 1946 An Iroquois Condolence Concil for Installing Cayuga Chiefs in 1945, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36 (4), p. 110-127.
- 1975 Lore of the Longhouse: Myth, Ritual and Red Power. *Anthropological Quarterly*; Vol. 48, No. 3, p. 131-147.
- 1978 Northern Iroquoian Culture Patterns, *Northeast*, vol. 15, Smithsonian Institution, Washington, p. 296-316.
- 1985 Structure, Continuity, and Change in the Process of Iroquois Treaty Making, p. 3-36, in F. Jennings et al. (éds.); *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*. Syracuse, Syracuse University Press.

**Ferland, Rémi**

- 1992 *Les Relations des Jésuites: un art de la persuasion: procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du père Paul Lejeune*, éd. de la Huit, Ste-Foy.

**Foster, Micheal K.**

- 1985 Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils, p. 99-114, in F. Jennings et al (éds.); *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse, Syracuse University Press.

**Gisel, Pierre**

1994 *Pourquoi baptiser? Mystère chrétien et rite de passage*, éd. Labor Fides, Genève.

**Gondal, Marie-Louise**

1989 *Initiation chrétienne. Baptême, confirmation, eucharistie.*, éd. Paulines, Québec.

**Grant, John Webster,**

1984 *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press.

**Grassmann, Thomas**

1966 Ahatsistari, Eustache, *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 1, Presses de l'Université Laval, Ste-Foy, p. 41-42.

**Gyger, Tony**

1975 *L'influence des relations franco-iroquoises sur les missions des Cinq-Cantons*, mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université de Montréal.

**Hale, Horatio E.**

1883 *The Iroquois Book of Rites and Hale on the Iroquois*. Reprinted 1989, Ohswéken, Irocrafts Ltd, Iroquois Publications.

**Havard, Gilles**

1992 La Grande Paix de Montréal de 1701, *Recherches Amérindiennes au Québec*, Montréal.

1997 Paix et interculturalité en Nouvelle-France au temps de Louis XIV, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, no. 2, p. 3-18.

**Hewitt, J.N.B.**

1892 Legend of the Founding of the Iroquois League, *American Anthropologist*, 5, p. 131-148.

**Hertz, Robert**

1970 *Sociologie religieuse et folklore*, Presses Universitaires de France, Paris.

**Hewitt, J.N.B. et William N. Fenton**

1944 The Requickening Address of the Iroquois Condolence Concil, *Journal of The Washington Academy of Sciences*, 34 (3), p. 65-85.

**Jaenen, Cornelius J.**

1984 *The French Relationship with the Natives Peoples of New-France & Acadia*, for Research Branch Indian and Northern Affairs Canada.

**Jetten, Marc**

- 1994 *Enclaves amérindiennes: les réductions du Canada 1637-1701*, éd. Septentrion, Sillery.

**Jennings, Francis et al. éd.s.,**

- 1985 *The History and Culture of Iroquois Diplomacy. An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and their League*, Syracuse, Syracuse University Press.

**Lynch, James**

- 1985 The Iroquois Confederacy, and the Adoption and Administration of Non-Iroquoian Individuals and Groups Prior to 1756, *Man in the Northeast*, no. 30, p. 83-99.

**McLeod, Jury**

- 1966 Atironta (Darontal, Durantal), Atironta (Jean-Baptiste), *Dictionnaire biographique du Canada*, Presses de l'Université Laval, Ste-Foy, p. 70-72.

**Michelson, Gunther**

- 1988 An Account of an Iroquois Condolence Council, *Man in the Northeast*, no. 36, p. 61-75.

**Mogelon, Alex**

- 1994 *The People of Many Faces: Masks, Myths and Ceremonies of the Iroquois*, Lakefield, Waapoone Publishing.

**Moore, James Talmadge**

- 1980 *The Amerind-Jesuit Encounter: A Study in Cultural Adaptation in Seventeenth Century French North America*, Thèse de doctorat, Texas A. & M. University.

**Morrison, Kenneth M.**

- 1990 Baptism and Alliance: the Symbolic Mediations of Religious Syncretism, *Ethnohistory*, 37 (4), p. 416-437.

**Nadeau, Marie-Thérèse**

- 1993 *Le baptême et sa confirmation*, éd. Anne Sigier, Ste-Foy.

**Pioffet, Marie-Christine**

- 1998 *La tentation de l'épopée dans les Relations des Jésuites*, éd. du Septentrion, Sillery.

**Pouliot, Léon**

- 1940 *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, éd. Desclée de Brouwer, Paris.

**Pomedli, Michael**

- 1985 The Concept of « Soul » in the *Jesuit Relations*: Where (sic) There Any Philosophers Among the North American Indians? *Laval théologique et théologiques*, 41, 1, p. 57-64.

**Reymond, Philippe**

- 1958 *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden: E.J. Brill.

**Richter, D.K.**

- 1985 Iroquois versus Iroquois: Jesuit Missions and Christianity in Village Politics, 1642-1686, *Ethnohistory*, 32 (1), p.1-16.

**St-Arnaud, Daniel,**

- 1996 *Le sachem portait la soutane. Observation et intervention: le Jésuite Pierre Millet en Iroquoisie au 17<sup>e</sup> siècle*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.

**Savard, Rémi**

- 1996 *L'Algonquin Tessouat et la Fondation de Montréal: Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*, éd. de l'Hexagone, Montréal.

**Snow, Dean R.**

- 1994 *The Iroquois*, Blackwell, Cambridge, Mass.

**Tooker, Elisabeth**

- 1964 *Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*, Bureau of American Ethnology Bulletin, no. 190, Washington D.C..
- 1978 The League of the Iroquois: Its History, Politics and Rituals, dans B. Trigger éd., *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Northeast, Smithsonian Institution, Washington D.C., p. 418-441.
- 1984 Women in Iroquois Society, *Extending the Rafters, Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, State University of New York Press, Albany, p.109-124.

**Trigger, Bruce**

- 1976 *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, Kingston/Montréal, McGill-Queen's University Press.
- 1981 Pour une histoire plus objective des relations entre colonisateurs et autochtones en Nouvelle-France, *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 10, no. 3, p. 199-204.
- 1982 Ethnohistory : Problems and Prospects, *Ethnohistory*, 29 (1), p. 1-19.
- 1985 *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal, éd. du Boréal.

**Turner, Victor**

- 1972 *Les Tambours d'Affliction: Analyse des Rituels Chez les Ndembu de Zambie*, éd. Gallimard.

**Van Gennep, Arnold**

- 1909 *Les Rites de Passage*, éd. Maison des sciences de l'homme, (rééditions V).

**Viau, Roland**

- 1997 *Enfants du Néant et Mangeurs d'Âmes: Guerre, Culture et Société en Iroquoisie Ancienne*, éd. du Boréal, Montréal.

**Von Allmen, Jean-Jacques**

- 1978 *Pastorale du baptême*, éd. du Cerf, Paris.

**Woodbury, Hanni**

- 1992 *Concerning the League. The Iroquois League Tradition as Dictated in Onondaga by John Arthur Gibson*, récemment mis à jour, édité et traduit par et en collaboration avec Reg Henry et Harry Webster à partir du manuscrit de A.A. Goldenweiser, Winnipeg, Algonquian and Iroquoian Linguistics.

## ANNEXE 1

Litanies des saints<sup>58</sup>

|   |                    |
|---|--------------------|
| Seigneur,   | ayez pitié de nous |
| Jésus-Christ,   | “ “ “ “            |
| Seigneur,   | “ “ “ “            |
| Jésus-Christ,   | écoutez-nous       |
| Jésus-Christ,   | exaucez-nous       |
| Père céleste qui êtes Dieu,                           | ayez pitié de nous |
| Fils, Rédempteur du monde, qui êtes Dieu              | “ “ “ “            |
| Esprit-Saint, qui êtes Dieu                           | “ “ “ “            |
| Trinité sainte, qui êtes un seul Dieu                 | “ “ “ “            |
| Sainte Marie,   | priez pour nous    |
| Sainte Mère de Dieu ,                                 |                    |
| Vierge sainte entre les vierges,                      |                    |
| Saint Michel,   |                    |
| Saint Gabriel,  |                    |
| Saint Raphaël,  |                    |
| Vous tous, saints anges et archanges,                 |                    |
| Vous tous, saintes phalanges des esprits bienheureux, |                    |
| Saint Jean-Baptiste,                                  |                    |
| Saint-Joseph,   |                    |
| Vous tous, saint patriarches et prophètes,            |                    |
| Saint Pierre,   |                    |
| Saint Paul,   |                    |
| Saint André,  |                    |
| *Saint Jacques <sup>59</sup> ,                        |                    |
| Saint Jean,   |                    |
| *Saint Thomas,  |                    |
| *Saint Jacques,                                       |                    |
| *Saint Philippe,                                      |                    |
| *Saint Barthélemy,                                    |                    |
| *Saint Matthieu,                                      |                    |
| *Saint Simon,   |                    |
| *Saint Thaddée,                                       |                    |
| *Saint Mathias,                                       |                    |
| *Saint Barnabé,                                       |                    |
| *Saint Luc,   |                    |
| *Saint Marc,  |                    |

<sup>58</sup> Extrait du missel vespéral romain: IMPREMATUR, Brugis, die 28 aprilis 1954, m. De Keyzer, vic. gen.

<sup>59</sup> Le samedi saint et à la veille de la vigile de la Pentecôte, on omet les invocations précédées d'un astérisque.

Vous tous, saints apôtres et évangélistes,  
 Vous tous, saints disciples du Seigneur,  
 \*Vous tous, saints Innocents,

(... ainsi de suite pour les saints martyrs, les saints évêques et confesseurs, les saints docteurs, les saints prêtres et lévites, les saints moines et ermites, les saintes vierges et veuves et suivi par...)

|                                       |                          |
|---------------------------------------|--------------------------|
| Vous tous, saints et saintes de Dieu, | intercédez pour nous.    |
| Montrez-vous favorable,               | pardonnez-nous, Seigneur |
| Montrez-vous favorable,               | “ “ “                    |

|             |                         |
|-------------|-------------------------|
| De tout mal | délivrez-nous, Seigneur |
|-------------|-------------------------|

De tout péché,

\*De votre colère,

\*D'une mort subite et imprévue,

\*Des pièges du démon,

\*De la colère, de la haine, et de toute intention mauvaise,

\*De l'esprit de fornication,

\*De la foudre et de la tempête,

\*Du fléau des tremblements de terre,

\*De la peste, de la famine et de la guerre,

De la mort éternelle,

Par le mystère de votre sainte incarnation,

Par votre avènement,

Par votre nativité,

Par votre baptême et votre saint jeûne,

Par votre croix et votre passion,

Par votre mort et votre sépulture,

Par votre sainte résurrection,

Par votre admirable ascension,

Par la venue du Saint-Esprit, le Consolateur.

Au jour du jugement,

Nous qui sommes pécheurs, nous vous prions, écoutez-nous

Pour que vous nous pardonniez,

\*Pour que vous nous fassiez grâce,

\*Pour que vous nous ameniez à une véritable pénitence,

Pour que vous gouverniez et gardiez votre Église sainte,

Pour que vous mainteniez dans votre sainte religion le Souverain Pontif et tous les ordres de la hiérarchie ecclésiastique,<sup>60</sup>

Pour que vous abaissiez les ennemis de la sainte Église, etc., jusqu'à l'Agnus Dei pour se terminer avec le Pater noster.

---

<sup>60</sup> Au Canada, on insère ici l'invocation suivante: *Pour que vous daigniez envoyer des ouvriers dans votre moisson.*

## ANNEXE 2

The Roll Call

Therepon Tekanawita said, « I decre that when he begins to sing, he will say:

haih haih haih haih haih haih haih haih Now you two<sup>61</sup> should keep listening,  
 haih haih our Ancestors,  
 haih haih you, you all who established it,  
 haih haih the Great Law;  
 haih hai you who accomplished all matters,  
 haih haih you who established it,  
 haih haih you have taken it back with you,  
 haih haih everything.

haih haih Now it is covered again with brush  
 haih haih there where you are back in the graveyard;  
 haih haih again you are using it as a mat,  
 haih haih the Great Law.  
 haih haih Now, alas,  
 haih haih the fields have again gone wild there  
 haih haih where your heads lie buried,  
 haih haih there where you are using it once more as a pillow,

haih haih haih haih haih haih haih haih continue listening to  
 them<sup>62</sup>,  
 haih haih you, their principals,  
 haih haih **Dekarihokenh**  
 haih haih and his colleagues,  
 haih haih continue listening to them,

haih haih you, their principals  
 haih haih **Ayonwathhah**  
 haih haih continue listening to them,  
 haih haih you their principals,  
 haih haih **Shadekariwadeh**  
 (reprise du refrain pour tous les noms suivants<sup>63</sup>)  
 Sharenhowaneh

<sup>61</sup> Selon Woodbury, cette forme est probablement utilisée pour se conformer à la division en moitié (1992:546, note 2).

<sup>62</sup> On s'adresse ici aux Ancêtres, aux chefs vivants et aux mères de clan (Woodbury 1992:548, note 3).

<sup>63</sup> L'orthographe des 50 noms de sachems varie légèrement selon le dialecte iroquois utilisé. Nous présentons ici la liste des noms tels que notés par Tooker 1978:424-425, parce que leur orthographe est plus accessible et de lecture plus agréable. Les noms sont regroupés par ordre de Nations et par clans à l'intérieur des nations.

Deyoenhegwenh  
Orenregowah  
Dehennakarineh  
Rastawenseronthah  
Shoskoarowaneh  
Odatshedeh  
Kanongweniyah  
Dayohagwendeh  
Shononses  
Dehonareken  
Adyadonneatha  
Adahondeayenh  
Ronyadashayouh  
Ronwatshadonhonh  
Adodarhonh  
Awennisera  
Dehatkadons  
Yadajiwakenh  
Awekenyat  
Dehayatgwareh  
Ononwireh  
Oewenniseronni  
Arirhonh  
Oewayonhnyeanih  
Sadegwaseh  
Sakokeaeh  
Seawi  
Skanaawadi  
Dekaeayough  
Tsinondawerhon  
Kadagwarasonh  
Soyouwes  
Watyaseronneh  
Dayohronyonkah  
Deyothorehgwen  
Dawenhethon  
Wadondaherha  
Deskae  
Skanyadariyoh  
Shadekaronyes  
Shakenjohwaneh  
Kanokareh  
Deshayenah  
Shodyenawat  
Karonkerihdawih

## Deyohninhohhakarawenh