

Entre clercs et convertis : la formation du discours chrétien dans l'entreprise de conversion wendate (1632–1650)

Maxence TERROLLION *

Résumé : L'entreprise de conversion en Huronie est souvent considérée comme l'un des plus grands succès de la Compagnie de Jésus en Amérique du Nord. En effet, non seulement les missionnaires parvinrent à fonder une véritable « Église wendate », mais ils trouvent dans les premiers convertis des figures capables de relayer le message chrétien auprès des leurs. L'article se propose donc d'analyser cet épisode de l'histoire religieuse de la Nouvelle-France au prisme des discours produits, qu'il s'agisse des missives jésuites narrant la rencontre spirituelle, des réactions face aux harangues françaises ou bien de la réutilisation par les convertis de l'enseignement missionnaire.

Mots clés : Premières Nations, religion, Nouvelle-France, histoire autochtone, histoire religieuse, conversion, croyants

Dans l'historiographie de la conversion religieuse en Amérique du Nord, la formation de l'Église wendate demeure probablement l'une des expériences missionnaires les plus documentées pour cette région du monde. Rien d'étonnant là-dedans cependant : à la suite du traité de Saint-Germain-en-Laye de 1632, qui rétrocède son territoire colonial à la France et une première expérience difficile d'enseignement menée auprès des nomades Innus-Montagnais (True, 2015 : 45), le père supérieur Paul Le Jeune de la Compagnie de Jésus doit choisir une communauté autochtone proche diplomatiquement des Français pour pouvoir y envoyer des pères.

* Maxence Terrollion est doctorant en histoire à l'Université du Québec à Montréal.

Celui-ci jette alors son dévolu sur les Hurons-Wendats, des alliés de la Couronne depuis la Grande Tabagie de Tadoussac de 1603 (Champlain, 1870 : 660). En effet, cette population d'agriculteurs semi-sédentaires, l'une des rares du Nord, semble capable de recevoir un enseignement régulier sans que ses membres n'aient à parcourir de longues distances pour accéder aux ressources nécessaires à leur survie. Afin d'accroître leurs chances, la Compagnie de Jésus déploie en Huronie le plus grand nombre de pères dans l'histoire de la colonie (Weil, 1988 : 752–753). Avec autant d'individus présents sur le territoire, il est évident que la production de sources est en adéquation avec les moyens investis dans ce projet¹.

La recherche en histoire religieuse s'est déjà emparée de cette entreprise inédite dans l'histoire de l'Amérique du Nord française, autant pour étudier les mécanismes d'éducation jésuite dans des travaux comme ceux de Lucien Campeau (1987) que pour analyser la réception et la résistance ou l'acceptation des discours missionnaires comme chez Bruce Trigger (1987) ou Denys Delâge (1991b : 60). Depuis les origines de l'ethnohistoire, la question des méthodes missionnaires a évolué pour inclure de nouvelles dimensions autres que le succès ou l'échec de leur entreprise tandis que la place de l'Autochtone, tant converti que résistant, a reçu une attention plus soutenue. Dès lors, des travaux sur des sujets plus précis comme l'étude de la vie de Katheri Tekakwitha d'Allan Greer (2005) ou de l'expérience féminine de la conversion chez Dominique Deslandres (2003) ont pu voir le jour. Si les études religieuses en contexte wendat ont connu une forme « d'éclatement » pour aborder une multitude d'approches, notre travail propose un retour aux origines de la question pour réaborder la place du converti et son identité. Chez Trigger et Delâge, les Autochtones sont des individus qui se construisent en comparaison avec le discours missionnaire : soit ils sont d'accord, soit ils combattent l'enseignement proposé. En d'autres termes, si le Wendat est présenté comme un potentiel « apprenant » de la foi catholique, il se limite à cette définition et ne peut sortir de ce rapport à la spiritualité. Dans les études plus précises

¹ Précisons que, dans le cadre de cette étude, nous utiliserons les *Monumenta Novae Franciae* ainsi que les *Relations des Jésuites* qui figureront en référence selon leurs abréviations respectives : *MNF* et *RJ*. Celles-ci seront précédées par leurs auteurs originaux et non par les éditeurs qui ont effectué le travail de compilation des données ainsi que du volume dans lequel nous pouvons les retrouver.

comme celle de Catherine Tekakwitha de Greer, l'individu choisi, s'il est systématiquement replacé dans son contexte, brille plus par sa spécificité que par sa capacité à représenter le comportement d'une société. Selon nous, ce problème de définition provient d'une tendance occidentale à la catégorisation de ses sujets d'étude : le fait religieux, s'il met en scène des clercs et des convertis, se place dans un contexte global plus large qu'il convient de souligner. En d'autres termes, nous proposons ici d'étudier la réception du discours chrétien par la communauté wendate afin de voir comment les différents individus se l'approprient et le réinterprètent. Le but est d'utiliser le discours des pères pour analyser comment un discours d'origine religieuse se retrouve dans la société wendate pour devenir un « fait de société », un élément qui dépasse le spirituel pour se retrouver dans les discussions quotidiennes, les décisions politiques, militaires, etc. (Furey, 2020 : 31). Nous appliquerons donc une méthodologie similaire au « paradigme indiciaire » emprunté à Carlo Ginzburg (1980 : 30) et dont le but est de « formuler des jugements sur l'homme et la société à partir de symptômes et d'indices [afin de] sortir des impasses de l'opposition entre rationalisme et irrationalisme ». Rapportée aux questions autochtones, cette méthode entend se concentrer sur quelques extraits des écrits missionnaires pour les placer en « traces » d'une interprétation wendate du fait religieux et analyser la construction de la pensée autochtone par le récit européen². Elle s'oppose donc à la lecture faite par Anne Régent Susini (2019 : 287) des missives qui, si elles permettent de voir le reflet d'un « idéal Autochtone » construit par les missionnaires, indiquent aussi des séries de comportements dont les origines ne se retrouvent pas dans les pratiques chrétiennes de l'époque mais dans un espace autre, constituant donc autant d'indices à scruter.

Aussi proposons-nous de mener une étude qui ne portera pas exclusivement sur l'entreprise de conversion, mais plutôt sur la

² Nous comprenons qu'une telle approche nécessiterait un travail d'anthropologie historique de fond qui supposerait une étude d'anthropologie historique complète à opposer à une analyse de fond du catholicisme du XVII^e siècle dont la dimension dépasserait le cadre d'un article. Nous choisissons donc ici de nous appuyer sur les travaux d'autres auteurs et autrices pour rendre compte des spécificités de l'entreprise de conversion wendate.

formation et la réappropriation du discours chrétien³. Notre analyse tient compte de la nature double de notre sujet si bien que nous nous interrogerons à la fois la production d'un récit écrit officiel en insistant sur la présence des membres des communautés dans les lettres jésuites, mais aussi en analysant l'utilisation des enseignements des pères pour produire une nouvelle pensée dans la sphère publique des villages. Pour ce faire, nous aborderons la place du missionnaire en tant que témoin actif des événements qu'il décrit en se demandant si le statut qu'il cherche à obtenir ne modifie pas le discours qu'il présente et les événements qu'il relate. Par la suite, nous nous intéresserons à la réception du discours catholique enseigné par les jésuites et aux réactions qu'il suscite. Pour finir, nous aborderons la réutilisation de ces paroles par les convertis au cours de la formation de la nouvelle communauté des croyants en Huronie.

La place du missionnaire en tant que témoin actif

À l'origine de la rédaction des *Relations des Jésuites* se trouvent deux objectifs principaux de rédaction : fournir un état des lieux de l'avancement de la conversion en Huronie pour les administrateurs coloniaux et décrire les actes de croyances de leurs ouailles. Pour répondre à de telles attentes, les missionnaires ne peuvent se contenter de fournir une simple compilation des événements survenus durant l'année. Il est nécessaire de prodiguer en détail des exemples de conversion, des débats qu'ils ont pu avoir avec des non-convertis et de rassembler l'ensemble des expériences des pères pour rendre compte, en détail, de leurs avancées dans l'établissement de l'Église wendate. Ces récits demeurant la chasse gardée d'une poignée d'Européens, la question de l'écrit doit être posée.

Au sujet des *Relations* relatives à l'Église wendate, il convient de préciser que la forme des lettres a connu quelques évolutions au fil des ans. Si les premières missives rédigées par Jean de Brébeuf en 1632 s'apparentent bien plus à un journal de voyage similaire aux

³ Notons ici que nous faisons le choix délibéré de ne pas traiter en profondeur des opposants au catholicisme tout simplement parce que, comme le rappelle Yvon Le Bras (2019 : 261–262), le choix des missionnaires d'invisibiliser ces groupes et de ne les faire apparaître que sous l'apparence de « figures littéraires », tel le mauvais sorcier s'opposant au bon jésuite, nécessite une tout autre méthodologie.

productions de Cartier ou de Verrazzano par exemple, en ce sens qu'il décrit jour après jour les évolutions de la mission en offrant quelques observations de l'auteur sur l'instant, le contenu des textes finit par se régulariser. Ainsi, au moment où Jérôme Lalemant prend les rênes de la mission, une structure thématique se dégage des textes : on décrit les événements marquants de l'année, on recense le nombre de convertis, on décrit l'avenir envisagé de la mission, etc. En somme, le discours missionnaire se rationalise pour se concentrer sur des « faits saillants » de l'entreprise de conversion. Avec ce travail de sélection de l'information⁴, il apparaît évident que les missionnaires exercent une mainmise sur les événements vécus qu'il ne faut jamais oublier : la doctrine catholique, la perception occidentale de l'Autre au XVII^e siècle et la raison même de leur présence sur le territoire wendat sont autant d'éléments à avoir à l'esprit lorsqu'on lit les *Relations*. À la manière d'un second baptême, les jésuites reconstruisent une identité littéraire aux Autochtones. Sur ce point, nous rejoignons parfaitement l'analyse offerte par Frédéric Tinguely (2011 : 12) sur la souplesse et le pragmatisme dont font preuve les missionnaires avec la notion de « vérité », autant dans leurs textes que sur le terrain : les missives jésuites ne sont pas des clichés photographiques exacts du passé, mais une réinterprétation libre des événements historiques. La théâtralité, les figures littéraires ou scéniques prennent une telle importance dans leurs écrits qu'ils supplantent la nécessité de restituer l'expérience des convertis (Pioffet, 2011 : 152). Pourtant, devrions-nous considérer que cette mainmise sur l'information invisibilise complètement les Autochtones ? La réponse est plus complexe qu'il n'y paraît.

Tout d'abord, les Wendats ne sont pas absents du récit jésuite, loin de là. Tantôt figures d'exemples ou défenseurs d'un mode de vie traditionnel contraire à la pensée chrétienne, ils apparaissent à de très nombreuses reprises dans les *Relations* et assument le rôle de sujets des lettres. En effet, n'oublions pas que les documents que nous abordons dans cet article ne sont pas rédigés pour discuter de la mise en place d'une structure, mais bien pour témoigner de l'avancée effective de la conversion d'individus dont le comportement doit être

⁴ L'organisation structurelle décrite dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus stipule que chaque missive envoyée passe par les mains de plusieurs lecteurs et correcteurs avant d'atteindre la forme finale que nous leur connaissons aujourd'hui (Ezran, 1989 : 59).

décrit. Dès lors, comme le marque Allan Greer (2005 : 23), les Autochtones apparaissent comme des marques du succès des pères en territoire étranger. En d'autres termes, la fonction de « témoin » des événements n'est pas seulement réservée aux missionnaires ; elle est aussi partagée, indirectement, avec les Autochtones qu'ils côtoient. Dès lors, il est possible de faire apparaître l'Autre. Reste désormais à déterminer sa présence dans les récits missionnaires.

Dans les débuts de la conversion, les pères se figurent les Wendats comme des individus « ignorants », des êtres qui se sont détournés de la connaissance de Dieu par le passé mais qui ne s'opposent pas radicalement à l'enseignement européen (Brébeuf, *MNF*, III, 1635 : 104). En somme, les Wendats, par leur volonté de comprendre les missionnaires, donnent raison à la théorie de la « tribu de Caïn » largement développée par Alain Beaulieu (1990) et qui se figure les Autochtones comme des enfants de Dieu qui se sont égarés mais qui n'ont jamais perdu leur lien avec la divinité chrétienne. Dans cette conception du monde spirituel autochtone des années 1630, seuls les chamans représentent Satan et, par leurs cérémonies traditionnelles et leur lien avec les esprits, manipulent le reste de la communauté pour adorer le diable⁵. Si l'on ajoute à cela des cérémonies engageant toute la communauté comme les festins (Brébeuf, *RJ*, I, 1636 : 111), on peut dégager des premières lettres missionnaires une perception du monde wendat simpliste mais compréhensible par tous et qui obéit à un principe central : « l'ignorance » qu'il convient de combattre par l'enseignement⁶.

Au-delà d'une conception occidentale du monde autochtone, les écrits français permettent aussi de placer le jésuite comme l'acteur principal de l'histoire qu'il décrit. En résulte une description du père qui, en tentant de comprendre les mécanismes de l'Autre, finit par les utiliser pour mieux les convertir (Tinguely, 2011 : 9). La notion de « chaman blanc », par exemple, est essentielle, puisqu'elle présente les missionnaires comme des individus qui, pour combattre leurs pendants autochtones, finissent par prendre certaines de leurs

⁵ À titre d'exemple, en 1636, Jean de Brébeuf (*RJ*, I, 1636 : 114) écrivait : « Il y a donc quelque apparence, que le diable leur tient la main parfois, et s'ouvre à eux pour quelque profit temporel, et pour leur damnation éternelle ».

⁶ Rappelons tout de même que cet « état de grâce » de la conversion s'achève lorsque les Wendats comprennent le refus des jésuites de participer à un échange de connaissances. Dès lors, les Autochtones développent une posture de rejet et combattent plus activement la religion chrétienne.

caractéristiques pour mieux exprimer leur message. Ainsi n'est-il pas étonnant de les voir utiliser les prévisions astronomiques de l'éclipse de Lune de 1642 pour se faire passer pour des chamans dont *l'oki* ou l'esprit, Dieu, est suffisamment puissant pour pouvoir commander au Soleil (Ragueneau, *RJ*, III, 1646 : 72). Grâce à cet emprunt des croyances autochtones, les missionnaires sont ainsi capables de supplanter les pratiques traditionnelles wendates sur leur propre terrain spirituel en usant d'un aspect secondaire de la religion : la manipulation des forces de l'au-delà (Delâge, 1991b : 60). Pour cette raison, les pères repèrent dans les villages certains aspects de la culture autochtone utiles à la conversion. Par exemple, en 1645, Charles Garnier demande aux artistes religieux en France de leur faire parvenir une perception bien spécifique de l'au-delà en insistant sur la place de l'enfer, de ses flammes et de ses tourments (Garnier, *MNF*, VI, 1645 : 266–267). Outre une représentation classique de l'iconographie religieuse, l'importance du feu, répété à plusieurs reprises, fait écho à plusieurs remarques des Wendats qui, devant la description de la vie après la mort pour les Européens, manifestent vivement leur peur :

Si vous craignez autant que moi le feu des Iroquois, excusez-moi ; pardonnez à ma lâcheté, si je crains mille fois davantage le feu d'enfer qui est cent mille fois plus dangereux et plus cuisant. (Lalemant, *MNF*, V, 1642 : 529.)

Dans un univers spirituel où la torture implique l'utilisation du feu (Tooker, 1967 : 33), la présence d'une description de l'enfer n'est pas sans rappeler une réalité du quotidien des Autochtones. Cependant, il existe une différence fondamentale entre le discours produit par les chrétiens et la conceptualisation du sort des captifs : en effet, dans la tradition wendate, le but de la torture est de permettre au prisonnier de se montrer digne de ses ancêtres en endurant les supplices infligés par ses ravisseurs. S'il parvient à les surmonter sans montrer de signes de peur ou de souffrance, il est digne de rejoindre le village des Anciens, lieu spirituel par excellence des Wendats (Harrod, 1984 : 186). En d'autres termes, la torture n'a du sens que si elle est accompagnée de la mise à mort du prisonnier. Dans une conceptualisation de l'au-delà où il est possible de subir cette pratique sans avoir le moindre espoir de jamais rejoindre de lieu plus clément, il apparaît naturel que certains Autochtones acceptent d'entendre le discours chrétien prononcé par des « chamans blancs »

qui ont déjà montré la force de leur esprit, pour au moins se prémunir de cette fin. En ce sens, en étudiant les lettres des missionnaires, nous voyons se dessiner une spécialisation d'un enseignement qui s'adapte à la culture de l'Autre pour mieux être compris. Dans une démarche qui n'est pas sans rappeler la formation d'une « position médiane » (*middle ground*), si on reprend le concept de Richard White (2009 : 75–93), le récit des pères présente un autre discours diffusé sur le terrain, aux racines européennes mais qui cherche à se faire comprendre dans les paradigmes autochtones. Un christianisme à la frontière du syncrétisme donc, que l'on pourrait qualifier de « nord-américain » tant cette forme est propre au contexte colonial.

C'est d'ailleurs ce même discours qui ouvre la porte des premières églises jésuites aux Wendats et qui, s'il s'accompagne d'une éducation plus « occidentale » dans sa formation⁷, ne perd jamais ses origines syncrétiques, moitié catholiques, moitié traditionnelles. Cette réflexion apporte avec elle une nouvelle nécessité analytique : celle de réduire notre focale, de quitter le domaine de l'écrit pour introduire la parole et, avec elle, ceux qui la pratiquent. En ce sens, nous souhaitons poursuivre le travail d'Allan Greer (2005 : 124) en nous intéressant au deuxième pan de la conversion : celui de la réinterprétation par les convertis. Aussi proposons-nous de voir comment ce discours adapté aux nécessités du terrain est interprété par les premiers concernés, les Wendats.

La découverte du catholicisme : trajectoires des convertis et des traditionalistes dans la réception du discours des pères

Avant de nous intéresser aux réactions suscitées par les prêches jésuites, il nous faut définir l'environnement dans lequel ce même discours est entendu et, plus spécifiquement, ce que nous qualifions de « porosité spirituelle » de la communauté wendate. En quelques mots, cette notion désigne la capacité de la communauté à s'approprier les pratiques spirituelles d'autrui à la suite d'un échange de connaissances au cours duquel les Wendats reçoivent la

⁷ Dans les *Relations*, les pères précisent que le premier converti en bonne santé reçoit une éducation bien plus poussée sur le contenu du dogme chrétien (François-Joseph Lemercier, *MNF*, vol. 3, 1637 : 789–792).

compréhension d'une pratique qu'ils jugent efficace⁸. C'est ce « champ spirituel plastique et malléable » (Havard, 2003 : 697), propice à l'introduction de nouvelles connaissances, qui permet aux jésuites de prononcer leur discours sur la place publique et de recevoir cette fameuse oreille attentive de ces Autochtones « forts dociles » dont Jean de Brébeuf rend compte dans les premières années de la mission (Brébeuf, *RJ*, I, 1635 : 40). Cette situation est d'autant plus normale que les missionnaires, rappelons-le, cherchent rapidement à assumer le rôle de « chamans des Français ». C'est donc dans cette volonté d'acquérir les savoirs qui permettent aux Français de manipuler le soleil et d'interagir avec cet *oki* qu'ils nomment Dieu que les Wendats n'affichent « point d'aversion de la foi ni de la loi chrétienne » et « recourent volontiers à Dieu en leurs nécessités, viennent faire bénir leurs blés avant que de les semer » (Brébeuf, *MNF*, III, 1635 : 115). Si cet état de fait vient à disparaître au moment où les Autochtones se rendent compte que l'échange de connaissances n'est pas possible avec les missionnaires⁹, il fournit au moins un premier espace de discussion propice à la conversion. Grâce à l'usage d'exemples dans les discours jésuites, nous sommes en mesure de faire ressortir les raisons de la conversion et de broser le portrait des origines des paroles des nouveaux croyants.

Dans les *Relations*, de nombreux motifs pour l'acceptation de l'enseignement des pères sont présentés. Parmi ceux-ci, nous avons déjà évoqué la peur de l'enfer et de ses flammes éternelles, mais il nous semble que c'est plus largement la place de la mort dans la pensée chrétienne qui polarise le rapport qu'entretiennent les Autochtones à la Foi. Un constat peu étonnant lorsqu'on prend en compte la différence primordiale entre les deux croyances. En effet, la spiritualité wendate est concentrée sur la vie, sur la capacité de l'Homme à tirer le meilleur parti du monde spirituel pour améliorer

⁸ À titre d'exemple, la « cérémonie de la Seine » algonkine, utilisée pour favoriser la pêche, est considérée comme si efficace que les Wendats finissent par l'emprunter à leurs voisins et alliés (Lalemant, *MNF*, vol. 4, 1639 : 437).

⁹ Un exemple révélateur de cette évolution est narré dans la *Relation* de 1637 où un chaman, Tonneraouanont, propose de révéler aux missionnaires quelles plantes utiliser contre quelles maladies en échange de connaissances spirituelles de la part des pères. Bien évidemment, les jésuites refusent de consommer de telles plantes puisque présentées par un « serviteur du Diable ». Par la suite, la figure de Tonneraouanont reviendra fréquemment dans les lettres des pères comme incarnation du mal qui lutte contre la propagation du christianisme et qu'il faut donc éradiquer (Lemerrier, *MNF*, vol. 3, 1637 : 715).

son quotidien¹⁰, tandis que le but du catholicisme est de préparer l'âme des croyants à l'au-delà. C'est à cause de cette différence importante qu'au plus fort des épidémies, les Wendats, voyant les missionnaires rejoindre leur village pour donner l'extrême-onction aux moribonds plutôt que de les soigner, disent « vous n'aimez que les malades et les morts » (Lemerrier, *MNF*, IV, 1638 : 154). En théorie, nous pourrions penser qu'une telle différence pourrait aboutir à un désintérêt de la part des Autochtones pour le christianisme, voire à un rejet. Cependant, les Wendats, comme bien d'autres communautés d'Amérique, sont en proie aux multiples épidémies qui s'abattent sur le continent au moment de leur rencontre avec les Européens¹¹. Cet état de fait a donc un effet sur les discours : non seulement les missionnaires évoquent l'importance de la mort et la nécessité d'aller de village en village pour pratiquer les derniers sacrements, mais les Autochtones doivent aussi composer avec l'omniprésence nouvelle de la maladie. Dans un contexte où la grippe, la variole et d'autres variants d'origine européenne foisonnent dans les villages sans toucher les Français, les notions de protection et de soin de l'âme face à une mort qui s'avère de plus en plus certaine s'imposent. Comme le note Denys Delâge (2022 : 104), certains Wendats virent dans les pratiques religieuses européennes une manière de se placer sous le « bouclier du dieu protecteur des Français ». Pour échapper à la mort, ou même pour éviter cet enfer promis aux incroyants, les Wendats acceptent le christianisme¹².

Toutefois, si la présence des épidémies favorise la conversion, elle encourage aussi les mouvements de rejet des discours français. En effet, après la seconde vague d'épidémies des années 1636–1637, les missionnaires notèrent dans leurs missives l'émergence d'un discours antichrétien construit sur la compréhension du missionnaire

¹⁰ Nous pensons notamment à l'ensemble des pratiques spirituelles d'offrandes pour les *okis* afin de garantir une bonne pêche ou une bonne chasse, la guérison d'un membre de la communauté ou assurer la sécurité d'un voyageur.

¹¹ Selon Gisèle Levasseur, trois vagues d'épidémies s'abattent sur les Wendats au cours de la conversion : une première en 1634, une seconde en 1636–1637 et une troisième en 1639 (Levasseur, 2009 : 190).

¹² La peur de l'épidémie se retrouve d'ailleurs dans les prêches chrétiens notés par les missionnaires, comme celui qui a été rapporté par Jean de Brébeuf en 1636 où les Autochtones demandent : « [Que les enfants] ne deviennent point malades, qu'ils ne pêchent jamais, détournez tout ce qui est mal ; que si la contagion nous attaque derechef, détournez-la aussi » (Brébeuf, *MNF*, vol. 3, 1636 : 328).

non pas comme d'un chaman mais comme d'un sorcier maléfique envoyé sur leurs terres pour les empoisonner et les tuer. Ainsi, à plusieurs reprises les jésuites notent-ils une opposition entre le discours qu'ils prêchent et l'interprétation faite par les Wendats :

On a beau leur dire que c'est pour leur annoncer les biens et les richesses de l'autre vie, ils n'y conçoivent rien, n'appréhendant autres biens que ceux qu'ils voient de leurs yeux. Et comme on est contraint de leur dire que les biens que nous leur prêchons ne se voient qu'après la mort, ces discours où la mort entre les confirment plus que jamais dans leur imagination que nous les faisons mourir. (Lalemant, *MNF*, IV, 1639 : 411.)

D'où provient cette idée que ce sont les pères qui causent les maladies ? D'une simple haine de l'étranger qui arrive sur leurs terres au moment des premières morts ? Pas exactement. En réalité, lorsque les jésuites bâtissent un discours qui les place au même rang que les chamans, les Français semblent oublier qu'il existe deux détenteurs de connaissances dans l'univers autochtone : les chamans, qui soignent et guérissent les membres de la communauté, et les sorciers qui empoisonnent et tuent les habitants des villages qui les accueillent (Tooker, 1967 : 117). Ainsi, lorsque les missionnaires accordent autant d'importance à la mort et cherchent à s'entretenir avec les moribonds en prononçant les paroles du sacrement en latin, une langue inconnue, ils ne renvoient pas l'image d'un chaman bénéfique à la communauté. Dès lors, lorsqu'un jésuite présente une représentation iconographique d'un saint (Lemercier, *MNF*, IV, 1638 : 135), lorsqu'il écrit le nom d'un malade dans son registre (*ibid.* : IV, 1640 : 669), ou lorsqu'il baptise quelqu'un (*ibid.* : III, 1637 : 777-778), on y voit autant de méthodes pour empoisonner la communauté. Ces accusations et cette haine croissante culminent dans le procès pour sorcellerie organisé contre les pères en 1637 (*ibid.* : IV, 1638 : 142-144), au cours duquel on les rend responsables d'une situation d'une ampleur inouïe, comme le rappelle l'un des capitaines présents :

Mes frères, [...] il faut que je parle ici, puisque tous les autres capitaines sont morts. Avant donc que je les suive au tombeau, il faut que je me décharge et peut-être que ce sera le bien du pays qui s'en va perdu [...]. Cette cruelle maladie a tantôt couru toutes les cabanes de notre bourg et a fait un tel ravage dans notre famille que nous voilà réduits à deux

personnes, et encore ne sais-je si nous échapperons à la furie de ce démon. J'ai vu autrefois des maladies dans le pays, mais je n'ai jamais rien vu de semblable. (*Ibid.* : 144–145.)

Bien que les missionnaires ne soient pas exécutés à la suite du procès, les vagues d'épidémies placent les pères dans un rôle clivant qui divise la société wendate en deux grandes catégories : les individus ouverts à la conversion et ceux qui la refusent et la combattent. Néanmoins, il serait faux de croire que les seules raisons de la conversion résident dans le rapport de l'individu à la mort. D'autres, opposés ou non à ces concepts, finissent par choisir la voie chrétienne lorsque le décès de leurs proches survient. En effet, au moment du trépas, certains, comme le converti Atondo, demandent aux pères s'il « [verra son] fils en ce lieu de plaisir et de gloire ? Son âme y est déjà. C'est [les jésuites] qui [l'ont] baptisé » (Vimont, *MNF*, V, 1642 : 416). La remarque de l'Autochtone n'est pas anodine ici ; elle fait référence à la compréhension wendate de l'au-delà où les lieux de repos des âmes diffèrent en fonction des croyances, si bien que le sens donné à la conversion diffère entre les individus (Strasser, 2020 : 132). Ainsi, dans leur compréhension, leur village des Anciens ne se situe pas sur le même plan que le paradis évoqué par les chrétiens si bien que, lorsqu'un Autochtone meurt en étant baptisé, il ne rejoint pas ses ancêtres (Trigger, 1987 : 532). De cette croyance s'ensuit toute une série de conversions mentionnées dans les *Relations* qui évoquent la nécessité de rejoindre un parent, un enfant ou, plus simplement, un être cher dans l'au-delà.

En résumé, la présentation du discours chrétien aux Autochtones entraîne des réactions bien différentes en fonction des individus. Selon son attachement à un converti, la peur de la mort en période de maladie ou une crainte que le village accueille un sorcier, les discours formés sur la religion catholique sont de natures très diverses. Il nous semble donc important de ne pas voir les réactions des Wendats comme des décisions figées qui dépendent du fait qu'un individu soit malade ou non. Les prises de décisions dépendent de plusieurs vecteurs propres à chaque personne et dont les choix ne sont pas figés dans le temps. Aussi n'est-il pas rare de voir les missionnaires relater l'abandon de la foi par certaines de leurs ouailles avant de combattre vivement ce qu'on leur a enseigné (Lalemant, *MNF*, IV, 1640 : 693). Néanmoins, si la société wendate n'est pas unanime sur la réception du catholicisme, les hésitations

d'Autochtones qui, la plupart du temps, ne sont même pas nommés dans les sources ne représentent pas le cœur des missives. En effet, dans leur entreprise de conversion, il semble que des individus se distinguent de la masse par leur comportement et leur zèle : ceux que l'on nomme les *exempla*.

Les *exempla*, figure de proue d'un discours chrétien réinterprété

Dans les *Relations* missionnaires, la question du nom des Autochtones est importante puisque, malgré la présence de procès-verbaux ou de récits des comportements wendats, très peu de personnes sont réellement nommées. La communauté wendate, croyante ou non, demeure une masse indistincte qui n'existe que par des actions choisies et relatées par les pères. Pour qu'une personne soit pleinement reconnaissable, il faut qu'elle se singularise, selon les critères européens, par des actions de zèle ou d'infidélité poignantes. Pour le premier cas, il s'agit de ce que Danièle Dehouve (2004 : 58) nomme des *exempla*, des « modèles moraux de comportements », qui parviennent à quitter la majorité anonyme des Wendats, notamment en s'appropriant le discours missionnaire pour pouvoir le transmettre au reste de la communauté¹³. En effet, dès le tout premier adulte converti en bonne santé¹⁴, Pierre Tsiouhendentaha, ce dernier célèbre son baptême en compagnie du reste de la communauté dans une démarche prosélyte en parlant de l'au-delà et des miracles prodigués par Jésus (Lemercier, *MNF*, III, 1637 : 791–792). Il est intéressant de noter ici que non seulement l'Autochtone accepte de procéder à une annonce de sa conversion, comme demandé par les missionnaires, mais qu'en plus, il transmet les enseignements qu'il a reçus au cours de son éducation

¹³ Précisons tout de même que l'*exemplum* est une figure littéraire classique du « persécuté » ou du « martyr » avant toute chose (Greer, 2005 : 57). Si certaines personnes prennent la parole, il n'existe pas de structure pyramidale parmi les convertis mais seulement des apprenants et des enseignants qui se transmettent des connaissances. Un phénomène similaire peut s'observer chez les Ursulines à l'époque de Katheri Tekakwitha où son comportement, bien que loué par les religieuses, ne fait pas d'elle une « cheffe spirituelle » de sa communauté (Anderson, 2020 : 55).

¹⁴ La mention est importante puisqu'avant cette conversion, tous les baptisés étaient soit de jeunes enfants soit des moribonds.

chrétienne aux personnes présentes au moment du festin. Plusieurs choses sont à analyser ici : tout d'abord, la mainmise qu'exercent les missionnaires sur l'entreprise de conversion ne se limite pas à la maîtrise du récit, mais s'étend aussi à une domination de leurs ouailles en les incitant à effectuer certaines actions. Plus que la demande de reconnaître en public leur changement de foi, les pères finissent par obtenir une domination sur la communauté chrétienne qui leur permet de s'assurer qu'ils participent à la messe et reçoivent leur discours (Lalemant, *MNF*, V, 1641 : 170), ils vérifient qu'entre convertis ils entretiennent leur « ferveur chrétienne » (*ibid.* : V, 1642 : 507) et ils assurent une position dominante dans cette nouvelle communauté croyante culminant par la construction de Sainte-Marie-aux-Hurons à partir de 1642, un village construit *ex nihilo* par les Français dont le point central est l'église (Trigger, 1967 : 670). Les jésuites créent puis entretiennent une véritable « identité chrétienne » parmi leurs ouailles (*ibid.* : 711).

Notons ensuite que Tsiouhendentaha devait simplement afficher sa conversion et non se lancer dans un enseignement improvisé autour d'un festin. Si cet acte renforce la conviction des missionnaires qu'il s'agit bien là d'un être touché par leur message, il montre aussi une réappropriation du message chrétien dans un cadre éminemment wendat qui tient plus de l'échange de connaissances que du prosélytisme affirmé¹⁵. La notion d'accaparement du discours est importante ici, puisqu'elle se retrouvera pour tous les *exempla* qui affichent puis, face aux premières critiques du christianisme, défendent leur foi et tentent de la transmettre au reste de la communauté. Ainsi, depuis le discours de Tsiouhendentaha de 1637 en passant par la conversion d'un prisonnier de guerre par Joseph Chiouatenhoua, malgré les protestations du reste des Wendats en 1646 (Ragueneau, *MNF* VI, 1646 : 642–644), les paroles des jésuites finissent par être prononcées par des frères, des sœurs, des oncles et des parents d'abord à l'intérieur des cabanes puis, après 1645, en public¹⁶. Le changement d'interlocuteur est d'autant plus important

¹⁵ Nous pensons notamment au cadre du festin pour l'enseignement de Tsiouhendentaha, une pratique largement décriée par les pères dans leurs lettres (Brébeuf, *RJ*, I, 1636 : 111).

¹⁶ Comme l'indique Denys Delâge, après 1645, le discours missionnaire prend une telle ampleur que les convertis quittent les cabanes pour faire leurs rites et gagnent les espaces publics (Delâge, 1991 : 226).

qu'auparavant, les capitaines et les Anciens expliquaient aux pères qu'ils ne pouvaient pas adopter le christianisme, car il s'agissait de coutumes étrangères et non des leurs (Le Mercier, *RJ*, , II, 1637 : 137). Désormais, l'existence même des *exempla* transforme une pratique française en un mode de vie adoptable par les Wendats. Toutefois, comme nous venons de le mentionner, le discours chrétien, et plus particulièrement celui qui est prononcé par les Autochtones eux-mêmes, devient de plus en plus présent dans l'espace public. La question que nous sommes en droit de nous poser est de savoir si ce prosélytisme est encouragé par les jésuites ou si cette initiative provient d'ailleurs. Pour répondre à cette interrogation, analysons l'un des discours prosélyte de Joseph Chiouatenhoua datant de 1639 :

Vous vous rebutez, mes frères, leur dit [Joseph Chiouatenhoua], sur ce que les affaires de votre salut que vous proposent les Français sont choses nouvelles et leurs propres coutumes qui renversent les nôtres. Vous leur dites que chaque pays a ses façons de faire, que comme vous ne les pressez pas de prendre les nôtres, aussi vous étonnez-vous de ce qu'ils nous pressent de prendre en cela les leurs et de reconnaître avec eux le même Créateur du ciel et de la terre et le Seigneur universel de toutes choses. Je vous demande, quant au commencement vous [obtîntes] leurs haches et chaudières, après avoir reconnu qu'elles étaient incomparablement meilleures et plus commodes que nos haches de pierre et que nos vaisseaux de bois et de terre, avez-vous pour cela rejeté leurs haches et chaudières, parce que c'était chose nouvelle à votre pays et la coutume de France de s'en servir et non pas la vôtre ? Que s'ils nous pressent de croire ce qu'ils croyaient et de vivre conformément à cette [croyance], nous leur en avons beaucoup d'obligation, car en effet si ce qu'ils disent est vrai, comme il est, nous sommes les plus misérables gens du monde, si nous ne faisons ce qu'ils nous disent. (Lalemant, *MNF*, IV, 1639 : 382.)

Nous pouvons comprendre ce discours comme une suite directe des intentions motivant les premières conversions qui voient dans le christianisme une possibilité de se prémunir des maux qui s'abattent sur la communauté. Seulement, plutôt que de se cantonner à la prise de décision individuelle, l'*exemplum* choisit plutôt de présenter l'intérêt du christianisme et de la nécessité de se convertir pour se

sauver. En somme, plutôt que de voir un prosélyte zélé aux ordres des missionnaires, nous avançons l'idée que Chiouatenhoua, comme tous ceux qui produiront le même type de discours, fussent-ils absents des lettres des pères, désirait sauver les villages wendats et permettre à tous de bénéficier des bienfaits de la divinité chrétienne, mettant en avant l'importance des relations interpersonnelles pour les Wendats qui se maintient après la conversion¹⁷. Il ne faut donc pas voir dans ces adoptions un abandon de la communauté autochtone, comme pouvait l'écrire Susini, mais une compréhension de la première communauté des croyants comme une phase transitoire d'une société wendate traditionnelle à un mode de vie nouveau (Susini, 2019 : 288). En d'autres termes, la notion de transmission des connaissances qui avaient fait défaut aux jésuites ne disparaît pas des discours des convertis qui assimilent les connaissances spirituelles aux outils en fer : ils ne transforment pas les Autochtones en Européens, ils leur permettent de mieux s'adapter à leur environnement et aux changements qui s'y produisent.

Par ailleurs, nous pouvons arguer que le discours produit par ces figures est pleinement intégré au point de ne plus être le même que celui des Français. Au-delà d'une maîtrise de la langue plus développée que celle des missionnaires, les conditions de la réception et les intentions de leur propre discours sont largement différentes. N'oublions pas que, lorsque les cathéchumènes reçoivent l'enseignement catholique, il s'agit à la base d'une version adaptée à leurs pratiques et à leurs coutumes spirituelles qui est ensuite réutilisée non pas pour détruire la culture wendate mais pour la renforcer face au contexte particulier dans lequel ils se trouvent. En résultent une interprétation et une pratique de la foi syncrétique qui se manifestent par des actions perçues par les missionnaires comme animées d'un véritable sentiment chrétien mais qui, si on les compare aux pratiques autochtones traditionnelles, semblent plutôt résulter d'une rencontre entre deux pratiques de la spiritualité. Nous en voulons pour preuve la résolution d'un incident survenu en 1642, dans les débuts de la communauté de Sainte-Marie-aux-Hurons :

¹⁷ Le comportement de Chiouatenhoua se rapproche de celui de Katheri Tekakwitha et des réflexions d'Allan Greer en ce sens où même une « sainte autochtone » telle qu'elle continue de maintenir des relations fortes avec sa famille, son clan et son village (Greer, 2005 : 33).

[Un jour où les Pères ne sont pas présents], tous ceux de la cabane sont surpris de voir [une jeune huronne] quasi revenue en santé retomber tout d'un coup malade et à l'extrémité. Elle perd le jugement et la parole et on n'attend plus que le dernier soupir. Charles [Tsondatsaa, un autre *exemplum*] retourne bien fatigué de son voyage, assez avant dedans la nuit. Il n'entend que des pleurs et apprend de ses yeux ce que pas un n'a le courage de lui dire. « Vous pleurez, leur dit-il, sa mort ; et moi ce qui m'attriste le plus est qu'elle ne soit point baptisée. Demain matin, les Pères doivent [être] de retour ici, mais l'enfant n'aura plus de vie. Ayons donc notre recours à Dieu ». Disant cela, il sort et va assembler promptement les principaux chrétiens du bourg, leur représente sa peine, leur disant : « Hélas ! quelqu'un de vous autres ne sait-il point les paroles sacrées qu'il faut dire pour baptiser ? » – « On me les a apprises », répond Joseph Teondechoren. – « Allons donc de ce pas, dit Charles ; voilà mon esprit grandement soulagé ». Ils entrent tous de compagnie dans cette cabane désolée ; ils y font leurs prières. Joseph baptise cet enfant, qui tire à la mort. Puis se retournant vers l'assistance dit : « Arrêtons maintenant nos larmes ; consolons-nous ; son âme est en assurance ; elle s'envolera dans le ciel, où elle priera Dieu pour nous ». (Lalemant, *MNF*, V, 1642 : 502–503.)

À première vue, on pourrait penser que les cathéchumènes se contentent d'appliquer l'enseignement chrétien à la lettre : le paradis, l'âme et Dieu sont mentionnés au moment de la mort de la jeune fille. Néanmoins, si l'on observe cet épisode d'un peu plus près, on se rend compte de certains détails étranges. Tout d'abord, il s'agit d'une imitation de la cérémonie d'extrême-onction que chacun a dû voir de nombreuses fois. Pour reprendre le concept de Gilles Havard (2007 : 541), nous sommes ici en présence d'une « imitation-réinstanciation », c'est-à-dire d'un processus mimétique visant à copier les gestes et les pratiques utiles dans le quotidien, ici un sacrement capable de sauver l'âme d'une Autochtone. Mais avant tout, nous sommes là face à une cérémonie religieuse exécutée par une assemblée de laïcs qui souhaitent sauver l'âme de l'une des leurs. De base, l'extrait des *Relations* montre que, même pour des convertis, les connaissances du système chrétien ne sont pas entièrement transmises et sont, une nouvelle fois, adaptées au contexte autochtone.

À cela s'ajoutent quelques éléments comportementaux qui ne correspondent pas à la pratique traditionnelle catholique : les Autochtones s'assemblent là où seul un individu peut suffire pour les derniers sacrements ; ils prêtent une attention particulière aux paroles à prononcer ; ils demandent un secours à Dieu comme s'ils avaient la capacité de s'adresser à lui. Si l'on compare ce comportement aux pratiques traditionnelles wendates, on ne peut s'empêcher de trouver certaines ressemblances : tout d'abord, Dieu est souvent employé comme un *oki* capable d'influer sur leur vie, de la même manière que les esprits ont une influence sur le monde physique¹⁸. Cependant, pour parvenir à faire accéder ses demandes à un esprit, et plus particulièrement dans le cadre d'une cérémonie de guérison ou de purification des âmes, il est nécessaire d'assembler toute la communauté pour qu'elle mette en commun son *orenda*, sa puissance spirituelle, et qu'elle l'exprime par des chants et des paroles répétées sous forme de litanie (Mauss, 1999 : 107). Seul problème dans cette situation : les mots et les sons à employer sont généralement connus par un chaman, un détenteur de connaissances qui, dans le cas des convertis, est absent, et qu'il faut remplacer tant bien que mal.

Ainsi, cet exemple témoigne d'une compréhension intéressante du discours jésuite qui présente des connaissances catholiques dans un cadre de compréhension wendat que l'on peut retrouver dans d'autres cas narrés par les missionnaires comme des exemples de bonnes conversions¹⁹. En résulte une compréhension d'un discours qui est réinterprété et réintégré au quotidien des convertis, que ce soit pour tenter de convaincre d'autres membres de la communauté de rejoindre la communauté des croyants ou pour l'intégrer à son quotidien.

¹⁸ À titre d'exemple, Gilles Havard (2003 : 699) rappelle qu'à plusieurs reprises, Dieu est invoqué avant les batailles comme un esprit protecteur.

¹⁹ Précisons tout de même que notre lecture des *Relations* ne pose pas une simple intégration de nouvelles connaissances qui ne remettrait nullement en cause le mode de vie traditionnel. Rappelons dans cet exemple que l'assemblée de croyants ne cherche pas à soigner la jeune fille de sa maladie, mais bien à préparer son âme à rejoindre le paradis. On observe donc une place de la mort bien plus présente que dans la spiritualité traditionnelle.

Un discours aux compréhensions multiples

À l'origine de l'entreprise de conversion, la notion de « discours » est avant toute chose duale et peut difficilement être comprise autrement. Elle évoque d'abord le discours écrit, le rapport fourni par les pères à leurs supérieurs de Rome et à leurs mécènes français. Des textes rédigés par les Européens mais qui, pour atteindre leur but, doivent inclure les expériences vécues avec leurs ouailles. La place des Autochtones se fait donc naturellement dans les écrits et laisse la porte ouverte à une étude plus précise du comportement des convertis et des résistants à la conversion. En effet, il serait réducteur de cantonner l'étude des *Relations* à une simple analyse de l'attitude des missionnaires face à leurs ouailles. Il s'agit d'un outil important pour comprendre les perspectives des individus qu'ils évangélisent, des raisons de leurs choix d'accepter ou non le catholicisme et de la manière dont ils sont en mesure de s'approprier un discours d'origine européenne pour l'intégrer dans une réalité wendate. Les convertis, tout comme les traditionalistes, conservent leurs perspectives autochtones et voient plutôt le discours religieux comme une manière de sortir des crises que traverse leur peuple, de la même façon que les non-convertis associent les « robes noires » à l'origine de tous leurs maux. Le discours est donc dans un mouvement constant, passant du missionnaire à l'*exemplum* qui le transmet aux convertis, aux indécis ou aux traditionalistes. Les paroles, qu'elles soient écrites ou prononcées, sont vivaces, s'adaptent au contexte de l'enseignement avant d'être ingérées dans un système de compréhension syncrétique ou, au contraire, réfuté et combattu. Toujours est-il que la conversion ne laisse personne de marbre : chaque individu se retrouve devant un choix quant à l'acceptation du christianisme. Un choix sur lequel ils reviennent parfois, qui influence fortement leur mode de vie ou non et qui fait de la conversion un objet changeant et complexe. Il nous semble d'ailleurs percevoir dans cette approche une suite intéressante à notre analyse : fournir une histoire religieuse des Autochtones eux-mêmes où se rencontreraient les convertis, les indécis et les opposants au discours européen. Car si les convertis font couler de l'encre, les traditionalistes ne sont pas non plus absents des récits français. Cette perspective nous permettrait de sortir de l'opposition traditionnelle entre l'Européen et l'Autochtone pour mieux analyser ce que nous avons déjà commencé à faire apparaître ici : l'agentivité de

certaines membres de la communauté dans l'avancement du projet de conversion. Cela serait l'occasion de traiter plus en détail la notion de « renversement du pays », soit de la fin d'une époque souvent mentionnée par les non-convertis face à la propagation de la foi dans les villages, mais aussi des rapports qui se créent entre des parents pratiquant des croyances différentes. Grâce à cette lecture, nous parviendrions à faire ressortir les perspectives autochtones de leur propre histoire ou ce que l'on nomme « la vision des vaincus », pour reprendre l'expression de Nathan Wachtel (1971), dont la méthodologie nous a largement inspiré pour cette étude. De cette manière, il nous semble évident que l'histoire religieuse mériterait alors un regain d'intérêt nécessaire pour faire ressortir toute la complexité de la rencontre religieuse et d'une place trop souvent négligée des communautés dans cette entreprise.

Bibliographie

- ANDERSON, Emma. 2020. « “Thine Own by Adoption” : Conversion, Integration, and Fictive Kinship in the Life of Thérèse Oionhaton, Seventeenth-Century Wendat Convert ». Dans *Religious Intimacies : Intersubjectivity in the Modern Christian West*, sous la dir. de Mary DUNN et Brenna MOORE, p. 46–64. Bloomington : Indiana University Press.
- BEAULIEU, Alain. 1990. *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France*. Québec : Éditions Nuit Blanche.
- BLOIS, Louis-Édouard (dir.). 1972 [1632–1650]. *Relations des Jésuites [R.J.] contenant ce qui s’est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*. Montréal : Éditions du Jour. 3 volumes.
- CAMPEAU, Lucien. 1967–1996 [1611–1650]. *Monumenta Novae Franciae [MNF]*. Roma : Institutum Historicum Societatis Iesu. 9 volumes.
- . 1987. *La mission des Jésuites chez les Hurons : 1634–1650*. Montréal : Bellarmin.
- CHAMPLAIN, Samuel de. 1870 [1613]. *Œuvres de Champlain*. Québec : Georges-Étienne Desbarats.
- DEHOUE, Danièle. 2004. *L’évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- DELÂGE, Denys. 1991a. *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*. Montréal : Boréal.
- . 1991b. « La religion dans l’alliance franco-amérindienne ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, no 1, p. 55–87.
- . 2022. « Épidémies et colonisation. Un aperçu historique des premiers explorateurs au XVIII^e siècle ». *Zeitschrift für Kanada-Studien*, vol. 42, no 1, p. 102–109.
- DESLANDRES, Dominique. 2003. *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle (1600–1650)*. Paris : Fayard.
- EZRAN, Maurice. 1989. *Une colonisation douce : les missions du Paraguay. Les lendemains qui ont chanté*. Paris : L’Harmattan.
- FUREY, Constance M. 2020. « Body, Society and Subjectivity in Religious Studies ». Dans *Religious Intimacies: Intersubjectivity in the Modern Christian West*, sous la dir. de Mary DUNN et Brenna MOORE, p. 24–45. Bloomington : Indiana University Press.
- GINZBURG, Carlo. 1980. « Signes, traces, pistes. Racines d’un paradigme de l’indice ». *Le Débat*, vol. 6, no 6, p. 3–44.
- GREER, Allan. 2005. *Mohawk Saint : Catherine Tekakwitha and the Jesuits*. Oxford : Oxford University Press.
- HARROD, Howard L. 1984. « Missionary Life-World and Native Response : Jesuits in New France ». *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 13, no 2, p. 179–192.

- HAVARD, Gilles. 2003. *Empire et métissages. Indiens et Français dans le pays d'en Haut 1660–1715*. Sillery : Éditions du Septentrion.
- . 2007. « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e–XVIII^e siècle) ». *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 62, no 3, p. 539–573.
- LE BRAS, Yvon. 2019. « La parole amérindienne dans les Relations de Paul Lejeune, premier supérieur jésuite de Québec ». Dans *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, sous la dir. de Luc VAILLANCOURT, Sandrine TAILLEUR et Émilie URBAIN, p. 251–264. Paris : Hermann.
- LEVASSEUR, Gisèle. 2009. *S'allier pour survivre. Les épidémies chez les Hurons et les Iroquois entre 1634 et 1700 : une étude ethnohistorique comparative*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- MAUSS, Marcel. 1999. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- PIOFFET, Marie-Christine. 2011. « Le discours missionnaire comme scénographie d'un échange imaginaire entre serviteurs du Christ et Indiens d'Amérique ». Dans *De l'Orient à la Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, sous la dir. de Guy POIRIER, p. 149–164. Québec : Presses de l'Université Laval.
- STRASSER, Ulrike. 2020. *Missionary Men in the Early Modern World German Jesuits and Pacific Journeys*. Amsterdam : Amsterdam University Press.
- SUSINI, Anne Régent. 2019. « Dépaysement et détours d'une scénographie édifiante : le converti des Relations jésuites, un prédicateur sans ministère ». Dans *Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, sous la dir. de Luc VAILLANCOURT, Sandrine TAILLEUR et Émilie URBAIN, p. 265–290. Paris : Hermann.
- TINGUELY, Frédéric. 2011. « Stratégie missionnaire et casuistique. Le sens du relatif dans la culture jésuite (XVI^e – XVII^e siècles) ». Dans *De l'Orient à la Huronie : Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, sous la dir. de Guy POIRIER, p. 5–17. Québec : Presses de l'Université Laval.
- TOOKER, Elizabeth. 1967. *An Ethnography of the Huron Indians, 1615–1649*. Washington : Government Print Official.
- TRIGGER, Bruce G. 1987. *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*. Montréal/Kingston : McGill-Queen's University Press.
- TRUE, Micah. 2015. *Masters and Students : Jesuits Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*. Montréal : McGill University Press.
- WACHTEL, Nathan. 1971. *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530–1570*. Paris : Gallimard.
- WEIL, Françoise. 1988. « La Christianisation des Indiens de la Nouvelle-France, XVII^e–XVIII^e siècles ». *Hispania Sacra*, vol. 40, no 82, p. 747–761.
- WHITE, Richard. 2009. *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650–1815*. Toulouse : Anacharsis.

Abstract : Conversion of the Wendats is often considered one of the great successes of the Jesuits in North America. The missionaries managed to establish the first true “Wendat Church”. Some of the first converts were able to relay the Christian message to their people. This article analyses this period of New France’s religious history, through the discourses produced by the missionaries’ letters narrating this spiritual encounter or the reactions to their discourses, or the converts’ reusage of the missionaries’ teachings.

Keywords : First Nations, religion, New France, indigenous history, religious history, conversion, believers
