Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

50 | 2002

Itinéraires belges aux Amériques

Les sources pour l'histoire des missions jésuites auprès des ojibwas au 19^e siècle : un regard tronqué

Olivier Servais

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3387>

DOI : 10.4000/civilisations.3387

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2002

Pagination : 31-42

ISBN : 2-87263-180-1

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Olivier Servais, « Les sources pour l'histoire des missions jésuites auprès des ojibwas au 19^e siècle : un regard tronqué », *Civilisations* [En ligne], 50 | 2002, mis en ligne le 01 décembre 2004, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3387> ; DOI : 10.4000/civilisations.3387

LES SOURCES POUR L'HISTOIRE DES MISSIONS JESUITES AUPRES DES OJIBWAS AU 19^e SIECLE : UN REGARD TRONQUE

OLIVIER SERVAIS

Dans cet article, nous nous proposons de broser rapidement un champ de recherche, la rencontre entre amérindiens Ojibwas et missionnaires Jésuites au XIX^e siècle, à travers le prisme que constituent ses sources. Le territoire canadien a été, en effet, l'objet de multiples études sur la rencontre entre missionnaires et Amérindiens. Mais, dans leur grande majorité, ces recherches se focalisent sur les premiers contacts des XVI^e et XVII^e siècles, et centrent d'ailleurs leurs propos sur les missions des Jésuites. On trouve ainsi une littérature abondante sur la question et la liste des spécialistes dans ce domaine est inépuisable. Qu'ils soient anthropologues, tels Trigger, Jacquin, ou historiens tels Jaenen ou Campeau, la plupart des analystes des relations entre missions et amérindiens concentrent leur narration sur le premier siècle de la rencontre. Cette focalisation ne doit cependant pas nous étonner. Une fois encore, la quête des origines a été un stimulateur important. Elle a notamment contribué à concentrer l'intérêt des chercheurs sur les premiers moments de cette confrontation entre Amérindiens et Occidentaux, entre de "purs sauvages" et des missionnaires de première souche, car pour elle, là est avant tout la véritable "rencontre culturelle". Pour les anthropologues, il s'agissait, en outre, de s'approcher le plus près possible, par cette démarche, des populations "originelles".

LES SOURCES DES MISSIONS JESUITES DU XVII^e SIECLE

Or, pour les uns comme pour les autres, il existe une source riche et massive pour cette période : les *Relations des Jésuites en Nouvelle-France*. Cet ensemble important de lettres présente en effet l'avantage d'allier un témoignage des premières rencontres et une continuité des sources sur une période de près d'un siècle de mission. Par ailleurs, les missionnaires, pour ne pas dire les héros des récits que rapportaient ces lettres, ont acquis dès le XVII^e

en Europe, et par la suite au Canada, une notoriété emblématique renforcée au XIX^e par l'impression donnée d'avoir incarné cet archétype du missionnaire - civilisateur que dépeint Chateaubriand dans son *Génie du Christianisme* ou Lafiteau, dans ses *Mœurs des sauvages américains*.

Ce positionnement comme objet à la fois de réputation et de qualité, couplé à cette chasse aux Amérindiens précolombiens, a conduit les recherches sur la rencontre culturelle à se concentrer sur cette période de l'histoire. Cependant, et malheureusement dirons-nous, cette ambition s'est heurtée, malgré elle, à un obstacle épistémologique de taille. En effet, méprisant inconsciemment toutes les rencontres ultérieures en attribuant aux autochtones postérieurs un statut de semi-occidentalisés, d'hybrides, bref d'inauthentiques, les chercheurs ont encore inévitablement renforcé la valeur des premiers témoignages. Dans le cas précis de la région des Grands Lacs, cela a été jusqu'à leur accorder un statut incontournable pour qui voulait étudier l'en-avant de la rencontre. Dans cette optique, les *Jesuit Relations* de Thwaites (Thwaites 1896-1901) puis les *Monumenta Novae Franciae* de Campeau (Campeau 1967-1994), acquièrent rapidement une dimension fondatrice. Incontournables pour l'étude des populations amérindiennes et de l'altérité qu'ils incarnaient, ces documents devinrent aussi la référence pour l'étude des missions de Nouvelle-France. Avec l'édition critique en langue française des lettres par Campeau, qui s'ajoutaient à celle, anglaise, de Thwaites, vieille d'un peu moins d'un siècle, s'engagea alors un débat pour attribuer la palme à l'une ou l'autre des sources. L'intensité de ce débat témoigne du caractère quasi-mythique que les chercheurs avaient attribué à ces lettres (Codignola 1996).

L'ensemble de ces éléments montre à l'évidence que les XVI^e et XVII^e siècles ont acquis une place particulière dans la recherche amérindienne et l'histoire des missions au Canada. C'est comme s'il semblait manifeste que la véritable altérité se trouve d'abord là, aux prémisses ; et que c'est là qu'il faut d'abord chercher pour saisir la meilleure intensité du choc qu'on suppose avoir été les premières rencontres entre missionnaires et amérindiens. Or, cette mise en exergue me semble indue au moins à deux titres. D'une part, Trigger nous a montré avec force et pertinence, que cette recherche des origines était vouée à l'échec dans le cas du seul recours aux objets traditionnels de l'historien : les textes. En effet, entre les débuts effectifs de la rencontre et nos premiers témoignages écrits, il s'est déjà écoulé une cinquantaine d'années. Au dire de l'auteur, les effets essentiels de la rencontre ont déjà provoqué des changements majeurs (Trigger 1992). Des amérindiens d'avant la rencontre, on ne sait donc presque plus rien. À cet égard, la situation de l'historien s'apparente alors étrangement à celle de l'ethnologue contemporain, et les affirmations ironiques d'un Desveaux ne nous paraissent pas témoigner d'une problématique foncièrement nouvelle, lorsqu'il déclare à propos des Ojibwas septentrionaux : "ces Indiens passent aujourd'hui le plus clair de leur temps à regarder la télévision en buvant du Coca-Cola et il devient difficile de savoir ce qu'ils pensent vraiment" (Desveaux 1996). Par ailleurs, ces populations, de culture orale, ne nous livrent leur altérité qu'à travers le prisme de l'occidental qui témoigne par écrit de cette culture. Il y a dès lors là une démarche malaisée qui consiste à dire l'autre, sans pouvoir lui laisser véritablement la parole. La prise en compte croissante, ces

vingt dernières années des avancées de l'ethno-archéologie des populations amérindiennes a permis de contourner partiellement cet obstacle (Dewdney 1975).

Pour ce qui est de la rencontre entre missionnaires et Amérindiens et les transformations qu'elle engendre, on peut sans conteste affirmer qu'elles prirent la forme d'un choc culturel (Trigger 1985 ; Grant 1984 ; Jaenen 1976 ; Vecsey 1983 ; Schmalz) 1991). Toutefois, tenir a priori que ce choc a duré tel ou tel laps de temps, et donc que les périodes postérieures sont en conséquence partiellement, voire totalement, inintéressantes pour l'objet qui nous préoccupe, serait selon nous aller un peu vite en besogne. À vrai dire, cela témoigne d'une idéologie de l'histoire et d'une théorisation de la culture qui présente toute société comme une " source d'eau cristalline " et la rencontre culturelle comme " une pollution, une souillure de cette nappe de pureté culturelle ". En d'autres termes, une culture apparaît comme un tout substantiellement identifiable et diachroniquement stable, tandis que la première rencontre avec l'Occident prend le visage d'une brisure, d'une cassure, bref d'un éclatement irréversible et soudain de cette harmonieuse unité. Dans cette vision des choses, le passage de la stabilité au changement a quelque chose de problématique, comme si l'histoire faisait violence à la nature même d'une culture : sa permanence. Cette survalorisation du point de départ de la rencontre ne doit pas cacher ses fondements. J'y vois là, la marque d'un ontologisme naïf qui cache mal son nom. Se masque derrière cette conception mythique d'une authenticité originaire, une conceptualisation statique et mécaniste de la culture, et du changement culturel. En effet, une telle analyse revient à enfermer les étapes d'une mutation entre deux termes : Altérité (lisez archaïsme) et Occidentalisation (lisez Modernité). L'état normal d'une société y est la stabilité. Le changement, quant à lui, s'affiche comme un intermède quasi pathologique entre deux états de stabilité.

Depuis l'apparition fin des années '60 de l'anthropologie dynamique, avec des auteurs comme Balandier, cette lecture ontologique du réel ne tient plus. Le changement a repris ses lettres de noblesse et, à l'instar de l'anthropologie du changement social, il refonde originalement notre perception des sociétés. Les cultures y apparaissent sous un jour nouveau, comme empreintes de changements perpétuels et d'un dynamisme interne fort, quoique relatif d'une société à l'autre. Bref, elles se situent toujours entre tradition particulière et innovation. Une société vit dès lors aussi de fluidité, de dynamismes internes ou externes, bref s'affiche toujours en mouvement. De plus, elle possède un caractère intrinsèquement composite, résultat d'histoires singulières (Amselle 1990 ; De Sardan 1997). Ce réaménagement radical du cadre herméneutique va amener à d'inévitables réorientations du champ de la recherche et, donnera bientôt à voir d'un regard neuf les siècles suivants, pour l'objet qui nous occupe en tout cas.

Autre présupposé voilé, lié à cette conception globale de la culture, la soudaineté de la transformation et son univocité. Ici, c'est prendre beaucoup de liberté par rapport aux faits. Comme si les Ojibwas avaient été surpris et profondément transformés par l'arrivée des quelques missionnaires blancs,

perdus dans cette immensité verte. C'est avec circonspection qu'il faut traiter de telles hypothèses. En effet, tout porte à croire que les transformations culturelles qu'engendra la rencontre furent multiples, et se déployèrent selon une échelle chronologique propre à chacune d'elles. Plusieurs études mettent en évidence des transformations rapides tant économiques que symboliques, alors que d'autres rappellent l'ancrage fort de certaines pratiques ou représentations ojibwas antérieures aux premiers contacts (Vecsey 1983 ; Schmalz 1991 ; Brown, Eccles et Heldman 1994). Par ailleurs, les transformations sont réciproques, c'est-à-dire qu'elles touchent les deux acteurs, le blanc comme l'Ojibwa (Delâge 1992). À nouveau, il faut abattre ce mythe d'un Occident moteur unique du changement. Tout porte à croire que l'Amérindien fut un acteur fondamentalement actif de cette relation. Diverses synthèses récentes le mettent foncièrement en évidence (Schmalz 1991 ; Trigger 1985 ; Grant 1984).

Symptôme de ce rôle foncièrement actif, la créativité religieuse foisonne au XIX^e siècle (Peelman 1992 : 102-113.). Les syncrétismes, prophétismes et mouvements de résistances culturelles de tous bords se multiplient, dérangent et interpellent l'homme blanc, à fortiori le missionnaire. Pour sauver son identité et ses racines, l'amérindien refuse l'acculturation unilatérale à la société blanche. Il préfère composer une proposition nouvelle, articulant, parfois de manière étonnante, ces deux cultures. Dans cette perspective, le blanc, devenu dominant sans contexte, sera parfois abusé par cette ruse créative du faible. Elle sort de son cadre habituel de pensée et c'est avec difficulté qu'il domine ce qui n'est plus tout à fait de l'autre mais qui n'est pas sa religion. Alors que, en apparence, ces néo-religions semblent plus proches de la culture du Blanc, pratiquement, sur le terrain, elles sont un défi quotidien. En effet, elle redonne une marge de manœuvre à l'Amérindien, puisqu'il est créateur et producteur de ces nouvelles figures et donc, à ce niveau, qu'il dirige le débat.

LE XIX^e SIECLE : UNE PERIODE A DECOUVRIR

À la lumière de cette première réflexion somme toute fort générale, on comprend mieux à la fois les importantes difficultés que doit surmonter l'historien du XIX^e siècle, et le paradoxal désintérêt des chercheurs pour cette période. Or ce siècle est intéressant à plus d'un titre, même si son étude doit prendre à bras le corps de nombreuses difficultés méthodologiques ou épistémologiques. L'intérêt majeur réside dans son contexte et ses sources. Attardons nous ici sur les sources. Cette période de la mission présente en effet le principal avantage d'avoir été négligé par la grande majorité des chercheurs¹. En outre, ce siècle nous a laissé un nombre imposant de documents missionnaires inexploités qui permettent de poser d'emblée certains constats critiques d'importance.

Les Jésuites

Résultat du poids conjugué de l'attrait des siècles antérieurs, et notamment du XVII^e siècle et de la prédominance des lettres pour l'histoire des

missions canadiennes, les trop rares analystes du XIX^e siècle se sont rués sur les lettres. Le Père Cadieux qui, au tournant des années '60 et '70, a le mérite de relancer les recherches sur cette période, s'empresse ainsi de publier les *Lettres des nouvelles Missions du Bas-Canada* (Cadieux 1973)². Or, cet effet de mode est un leurre à plusieurs égards. D'abord parce qu'il trompe les chercheurs non-spécialistes en leur faisant croire qu'il s'agit de la source principale pour ces missions. Grant, par exemple, dans son ouvrage de synthèse sur les missions canadiennes auprès des Amérindiens, réduira les missions jésuites du XIX^e aux sources fournies par Cadieux¹ (Dussault 1996 ; Delage et Tanner 1994). Mais il y a plus grave. En effet, les *Lettres* du XIX^e ne présentent plus le même visage qu'aux siècles précédents car leur contexte de production et de transmission a évolué. Nous devons signaler ici la mutation de l'appareil qu'est la mission, sa professionnalisation et son lien avec les populations européennes. La spécialisation de fait des acteurs de la mission a un impact important sur le statut de ces missives. Les *Lettres* vont donc jouer un rôle nouveau, ou plutôt, vont refléter à merveille le jeu des rapports internes à la mission. Les relations entre missionnaires en sont un indice frappant : le supérieur, garant de la pérennité et donc de la visée à long terme, se bat pour avoir des écrits afin de financer la mission, tandis que les missionnaires trop absorbés par leur réalité pastorale rechignent à les produire. En outre, on veille à en romancer le style et le mettre en phase avec le Romantisme ambiant. Les écrits romantiques ont toujours un impact fort sur le continent qui reçoit leurs lettres. Ceci n'enlève rien à la qualité de certains contenus. Delage et Tanner (1994) ont mis d'ailleurs en évidence l'intérêt particulier de certaines lettres comme témoins de débats théologiques plus explicites et plus "naïvement" relatés qu'auparavant.

Au vu de cet ensemble de conditions de production, il s'agit de manier ces témoignages avec la plus grande prudence. Certes les *Lettres* visaient aussi les familles, mais on les envoyait surtout à Lyon, à Paris, au scolasticat de Laval ou à Rome, afin de s'assurer des arrières "financiers" ou "humains".

Dans l'état de nos réflexions, il nous semble pour le moins douteux d'avoir privilégié l'étude des lettres. Et de fait, à part quelques analyses éparses³, aucune autre source n'a été travaillée en profondeur. C'est donc la totalité des documents qui doit être analysée par le chercheur. Ces sources jésuites dans leur ensemble (lettres, carnets, mémoires, plan, cartes, etc.) revêtent en fait une importance cruciale pour notre période. Elles représentent, bien entendu, un témoignage direct quant aux positions des missionnaires, mais constituent bien souvent aussi d'excellents témoins des transformations ojibwas. Leur qualité est notamment fonction de la durée du temps de la mission. Celle-ci est souvent gage d'une bonne intégration au sein des populations locales. Or, tous les auteurs restent plusieurs décennies sur place, et au bout de toutes ces années, il devient parfois difficile de les situer sur la grille des cultures : occidentaux ou amérindiens ? Il est vrai qu'en 30 ou 40 ans de mission, les pères ont reçu une bonne partie de leurs hôtes. Certains parlent l'Ojibwa entre eux ; ils vivent en permanence au cœur de populations amérindiennes et en viennent parfois à considérer ces derniers comme leur seule famille.

D'autres qualités spécifiques aux jésuites sont à souligner. Ainsi, ils semblent être de très bons observateurs des religions traditionnelles, alors que trop souvent, les sources sont pauvres en ce domaine (Rostkowski 1998 : 38). Il y a toutefois lieu de remarquer la variété des sources jésuites, et, par conséquent, la diversité de qualité des documents, chacun ayant un objectif bien spécifique. Certains sont des analyses à finalité purement interne, voire des écrits intimes: ce sont souvent des documents de premier ordre, comme des carnets personnels. D'autres visent à l'information des familles ou des collègues : leur contenu varie en fonction des destinataires et des circonstances, la qualité aussi. Enfin, un dernier type, assez important, sert à financer les opérations : il s'agit d'articles ou de lettres de propagande à destination de revues ou de réseaux catholiques. Ces récits sont souvent moins fiables, plus romancés, et inspirent une grande prudence. On sera donc particulièrement attentif à l'auteur d'un document, à son rôle dans la mission et à l'objectif de ce même document. Émerge ici l'opposition claire déjà évoquée entre pasteur et gestionnaire.

Une étude de la mission ontarienne du XIX^e siècle se fonde en définitive sur des sources très variées : environ 300 lettres des pères entre 1842 et 1880⁴, un carnet personnel qui décrit la mission de Fort William entre 1853 et 1879⁵, un manuel de réduction chrétienne du Père N. Point⁶, des cartes, des comptes, des diaires, plusieurs esquisses et portraits, plusieurs brochures produites par la mission, des brouillons de dictionnaire Ojibwa-Français et nombre d'autres documents.

De toute part, l'altérité culturelle et le manque de ressources s'y manifestent comme de véritables défis. Une fois encore l'opposition pasteur-gestionnaire s'y déploie avec force, à l'image de cette lettre du supérieur, le Père Pierre Point, relatant les difficultés rencontrées :

*" Si nos travaux n'obtiennent pas tout le succès que nous pourrions en attendre, vous en savez la raison aussi bien que nous: le seul défaut d'auxiliaires en est la cause. Nos pères se multiplient, mais l'immensité des lacs et des forêts qu'ils ont à parcourir ne leur permet pas d'atteindre le plus grand nombre des sauvages, et leurs pauvres Chrétiens même errent partout faute de pasteurs ; Ces pauvres pères sont désolés de ne pouvoir pas secourir ceux qui gémissent et appellent au secours, et de ne pouvoir pas aller à la poursuite de ceux ne les fuient que parce qu'ils ne les connaissent pas. Ici c'est le bon père Hanipaux avec ces 25 villages qu'il peut à peine visiter une ou deux fois l'année, tandis que le vieux P. Nicolas lutte à la brèche contre les efforts des ministres protestants, et les démons de l'île des manitous. Là nous retrouvons le père Kohler dans son canot ou sur ses raquettes [...] pour disputer à l'hérésie protestante, à l'idolâtrie indienne, à la corruption civilisée des âmes malheureuse et esclaves du démon. "*⁷

À l'opposé, les pasteurs se veulent plus à l'écoute de l'altérité qui leur fait face. Cette attention à l'autre s'échelonne de quelques questionnements à une véritable description ethnographique. Ainsi en est-il de ces balbutiements sans véritable remise en question de Nicolas Point :

" [...] garder de toutes les coutumes sauvages ce qui est innocent, à plus forte raison ce qui est bon, les sauvages n'ont conservé de leur occupation d'autrefois que la pêche, le tressage des nattes et la confection de certains petits ouvrages en écorces. Ne prendre de

la civilisation que ce qui peut conduire au but que nous nous proposons pour ce monde qui est pour nos sauvages " ⁸.

À l'autre bout du spectre, le Père Dominique Duranquet fait office de véritable ethnologue avant la lettre. Ces descriptions sont admirablement objectives, fort précises et une fois étudiées en profondeur devraient être une source importante pour l'ethno-histoire de ces contrées, à l'image de cet extrait de son carnet :

" [...] Je demandai si les autres sauvages pouvaient comprendre sa hiéroglyphie. Il me dit qu'un petit nombre seulement, à qui il avait expliqué ce tableau, serait capable d'en déchiffrer les caractères. Le vieux chef avec qui nous voyagions pourrait s'y reconnaître. Il avait reçu de lui plusieurs leçons. Il se gardait bien d'en découvrir les secrets à tout le monde [...] Sur l'autre face étaient, écrites, des choses bien plus élevées. C'était sa religion toute entière, sa religion à lui. Il ne prétend pas, comme plusieurs jongleurs de sa tribu connaître toutes choses. Il ne sait que penser de leurs doctrines et de leurs pratiques. Plusieurs lui semblent, mauvaises, celle par exemple celle de Gaiachk qui après des chants prolongés bien avant dans la nuit fait éteindre tous les feux, et ne soupçonne rien de bon dans cette confusion au milieu des ténèbres. [...] Après quelque hésitations, il mit le doigt au centre de son médaillon en faisant remarquer la forme d'un sauvage. C'est moi-même dit-il, qui me suis représenté au milieu de ce rond. Deux fois déjà j'ai péri et me voici à ma 3^e vie. Dans ma première vie, j'étais heureux, j'avais en abondance toutes sortes de biens, aujourd'hui je suis loin d'être aussi heureux. Ce que j'ai, je ne l'obtiens qu'à grande peine et je manque de beaucoup de choses. Mais j'attends, j'espère un changement. La terre ne durera pas toujours. [...] Au-dessus du tonnerre et de chaque côté est la demeure des Manitous. Mais j'avoue que je ne sais trop que penser de ces Manitous. Je ne saurais dire s'ils sont bons ou mauvais. Enfin au sommet le Grand Esprit est représenté par deux barres verticales et une barre horizontale qui coupe les deux premières. C'est lui qui a fait toutes choses et qui est le souverain Manitou. Il est unique et il est trois. Voilà à peu près tout ce que Windjab voulut expliquer de son tableau. De l'état d'incertitude dans lequel était son esprit, de la confusion qui régnait dans la tribu troublée par les doctrines de ces prétendus prophètes" ⁹.

En ce qui concerne les Jésuites, à part les lettres publiées par Cadieux et une présentation très sommaire du carnet de Duranquet, aucune des sources n'a été véritablement exploitée en profondeur.

L'histoire de la rencontre culturelle ne peut cependant plus aujourd'hui se satisfaire de la source unique qu'est l'écrit missionnaire. Depuis les avancées de N. Wachtel, ou de T. Todorov, comprendre toute rencontre doit inévitablement tenter de l'aborder à travers le double regard du missionnaire et du missionné, voire du tiers, dans la mesure des sources disponibles. Pour ce faire, l'approche des cultures en présence dispose de deux autres types d'informateurs potentiels pour notre période: les autochtones amérindiens d'une part, et d'éventuels tiers. Or ces sources sont inexploitées en grande partie dans une perspective d'approche croisée avec les sources missionnaires.

les Ojibwas

Au niveau des traces proprement amérindiennes, nous sommes confrontés à un double problème. D'une part, nous avons peu de témoignages amérindiens de la période, pour cause d'oralité. En outre, les rares témoignages de la tradition orale sont très politisés, c'est-à-dire qu'ils sont souvent empreints d'éléments autres que purement descriptifs¹⁰. Pire, souvent l'idéologie y a pris toute la place de sorte qu'il est difficile de savoir ce qui est de l'ordre de la description et ce qui est de l'ordre de l'interprétation, voire de la prise de position implicite. Certes, quelques lettres en langue amérindienne (mais en alphabet latin), écrites dans des contextes bien spécifiques, nous sont parvenues, directement ou par intermédiaire¹¹. Cependant, au-delà des difficultés de la traduction, le contenu de ces lettres présente essentiellement des problèmes matériels : annuités, sédentarité et parfois prière, et peu ou rien sur la religion ou la perception de l'action du missionnaire. En fait, quand il doit vraiment le faire, l'Ojibwa utilise le moyen de communication du blanc. Dans les autres cas, l'oralité prévaut. En matière de sources écrites, les témoignages amérindiens sont dès lors majoritairement des sources de seconde main¹². Enfin, les sources archéologiques ne nous fournissent pas, dans l'état actuel de la recherche, des informations directes sur notre objet.

Les tiers

Les récits de tiers sont limités. D'abord il s'agit essentiellement de récits écrits ; or les sociétés amérindiennes sont globalement des sociétés orales; par conséquent, il s'agit principalement de récits d'Occidentaux. Ensuite, ces informateurs sont toujours des acteurs, au sein d'un contexte global. C'est-à-dire que ces personnes ont un parti pris ou des perceptions spécifiques. Ils ne sont pas là, dans ces contrées austères, par hasard. On peut ainsi citer plusieurs éléments qui engendrent une perte de fiabilité : le romantisme, la brièveté du séjour, ou le parti pris imposé par certaines fonctions. Ainsi en est-il de l'agent du ministère des Affaires Indiennes. Très informé de la question indienne, il n'est jamais totalement impartial. Le plus connu d'entre eux, et conjointement le plus féru des traditions amérindiennes aussi, probablement le plus intéressant pour l'ethnologue, H.G. Schoolcraft, n'en est pas moins douteux à certains égards. Désy critique ouvertement certaines informations de Schoolcraft dans l'introduction du célèbre récit de Tanner, captif des Ojibwas (Désy 1983). On trouve, pages XXVII-XXXI, des attaques pertinentes à l'encontre de l'agent. Il y est dépeint comme emprunt de jugements de valeurs forts. Pour lui, les Amérindiens agissent plus par impulsion que par raison. Il est convaincu que pour les faire évoluer, les changements spirituels doivent précéder les changements séculiers. Il croit au monogénisme et à la christianisation des Indiens. Un de ses buts est de montrer comment l'Indien se trouve, à son époque, dans une situation morale dégénérée et comme il a besoin de la vraie religion. Il les décrit donc souvent négativement. Pour Désy, il collecte, certes, un nombre important de données, mais il les utilise à des fins politiques. Nous avons heureusement des tiers moins partisans. Au dire de

Désy, Kohl, un voyageur contemporain de cette période, fait preuve d'une étonnante objectivité en comparaison de Schoolcraft.

Parmi les autres tiers, signalons les voyageurs, imprégnés d'idées romantiques et souvent en quête d'exotisme (Kohl 1985). Relevons également la catégorie particulière des captifs, ceux qui sont enlevés ou capturés par des indiens et qui vivent un certain temps au sein des sociétés autochtones. La limite des récits de captivité est essentiellement leur concentration émotionnelle sur le bon et le mauvais (Désy 1983, XII). Les sources relatives aux missions des pasteurs protestants présentent des éléments importants. On retiendra surtout qu'elles présentent un point de vue parfois concurrent, parfois complice, de l'activité missionnaire jésuite. Souvent d'ailleurs, elles ont été exploitées par les études sur la période. Quant aux ethnologues qui ont étudié ces populations, ils sont, bien entendu incontournables. Toutefois, leur présence est tardive par rapport aux missionnaires ce qui signifie qu'ils découvrent des sociétés ojibwas déjà profondément transformées par rapport à la situation qui nous intéresse¹³.

Ce dernier type de documents nous met en face du dernier problème auquel se trouve confronté le chercheur : la diachronie. En effet, l'historien de cette période est confronté à des transformations rapides et profondes de la société amérindienne. En outre ces mutations se développent à des vitesses différentes selon les contextes, ce qui entraîne une non-homogénéité voire une atomisation des réalités amérindiennes. Et comme le chercheur ne dispose pas toujours de sources ethnographiques précises sur son terrain de recherche, il est tenté d'utiliser les informations qui lui semblent les plus connexes. Des questions épistémologiques remontent alors à la surface : Jusqu'où est-il en droit d'utiliser des sources ethnographiques antérieures ou postérieures ? Dans quelle mesure peut-il utiliser des documents portant sur des populations plus ou moins voisines ? Ou encore, dans quelle mesure l'observateur a-t-il bien perçu ce changement qui se joue sur le terrain ?

Pour conclure

À travers ces questions fondamentales, on perçoit mieux les difficultés auxquelles doit se confronter l'ethnohistorien pour cette période. La rencontre entre Jésuites et Ojibwas au XIX^e siècle est en effet un sujet complexe, qui ne doit rien laisser au hasard. Ces interrogations nous démontrent en quoi l'étude complémentaire de sources diversifiées impose dans ce cadre des précautions herméneutiques et épistémologiques importantes. Dans cette optique, cette attitude prudente inévitable, couplée à la pauvreté des études sur la question, donne à ce champ de l'historiographie amérindienne un statut particulier, qui l'institue en véritable défi pour le chercheur.

BIBLIOGRAPHIE

Sources :

Archives de la Compagnie de Jésus, Province du Canada Français, St Jérôme (ASJCF):
Dossiers, A2-3, A2-4, A3-2, A3-3, A16-1, A16-4, A16-5, A16-6, B1-1, B1-3, B1-4,
B1-5, B2-1, B2-2, B2-4, B3-1, B3-3, B3-10, B4-3, B5-7, B13-1, B15-2, B15-3, B15-5,
B15-8, B15-11, S1-1 à S1-11

Dossier n° 3245 : F. Maynard, s.j., *Mes cahiers de Notes*, vols. VI-VIII.

Dossier n°1604: N. Point, *Souvenirs et mémoires illustré, Missions Ste Croix, Grande île Manitouline, Ontario*, s.l.n.d.

Dossier n° 4065, *Lettres du Père P. Point à un Père de la Compagnie de Jésus*, Sandwich, 15 mai 1850.

Travaux :

AMSELLE, J.-L., 1990, *Logiques métisses*. Payot, Paris.

BROWN, J.S.H., W.J. ECCLES et D.P. HELDMAN (éditeurs), 1994, *The Fur Trade Revisited. Selected Papers of the Sixth North American Fur Trade Conference, Mackinac Island, Michigan, 1991*. Michigan State University Press, East Lansing.

CADIEUX, L. (éditeur), 1973, *Lettres des Nouvelles Missions du Canada (1843-1852)*, Les Editions Bellarmin, Montreal.

CADIEUX, L. et R.TOUPIN, 1982, *Les robes noires à l'île du Manitou (1853-1870)*. Document historiques, n°74, Société historique du Nouvel Ontario, Sudbury.

CAMPEAU, L., 1967-1994, *Monumentae Novae Franciae*. 7 vols, Institutum Historicum Societas Iesu. Presse Universitaire de Laval - Les Editions Bellarmin, Rome-Québec-Montréal.

CODIGNOLA, L., 1996, The Battle is over : Campeau's Monumenta us Thwaites's Jesuit Relations, 1602-1650. *Native American Studies* 10 (2):3-10.

DELAGE, D., 1992, L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France. *Lekton* 2 (2):103-191.

DELAGE, D. et H. H. TANNER, 1994, The Ojibwa-Jesuit Debate at Walpole Island. *Ethnohistory* 41(2):295-321.

DESVEAUX, E., 1996, *La mort: une affaire collective?*. In *La fin de la mort: qui en décide?* édité par E. Desveaux, P. Fédida, M. De Hennezel, Cl. Heylick, Y. Lamour et R. Zittoun, pp. 79-93. P.U.F, Paris.

- DESY, P., 1983, *Trente ans de captivité chez les indiens Ojibwa. Récit de John Tanner [...]*. Payot, Paris.
- DEWDNEY, S., 1975, *The Sacred Scrolls of the Southern Ojibway*. University of Toronto Press, Toronto.
- DUSSAULT, S., 1996, *L'Homme à chapeau, le Grand Esprit et l'Anichinabé. Ojibwés et Jésuites dans le Canada Ouest, 1843-1852*. Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université Laval, Laval.
- GRANT, J.W., 1984, *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*. University of Toronto Press, Toronto.
- JAENENS, C., 1976, *Friend and foe. Aspect of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Colombia University Press, New-York.
- KOHL, J. G., 1985 [1860], *Kitchi-Gami. Life Among The Lake Superior Ojibway*. Minnesota Historical Society Press, St Paul.
- LAUGRAND, F., 1997, *Siqqitipuuq : conversion et réception du christianisme par les Inuits de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval, Laval.
- MAJERUS, Y., 1989, *Le journal du Père Dominique Duranquet, S.J.*. Document historiques, n°87, Société historique du Nouvel Ontario, Sudbury.
- NAZAR, D., 1987, *The Jesuits and Wikwemikong, 1840-1880*, s.l.
- OLIVIER de SARDAN, J.-P., 1997, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala, Paris.
- PEELMAN, A., 1992, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du christ parmi les Amérindiens du Canada*. Novalis, Outremont.
- POULIOT, L., 1947, *Le Père Nicolas Point (1799-1868)*. Document historiques, n°13, Société historique du Nouvel Ontario, Sudbury.
- ROSTKOWSKI, J., 1998, *La conversion inachevée. Les indiens et le christianisme.*, Albin Michel, Paris.
- SCHMALZ, P.S., 1991, *The Ojibwa of Southern Ontario*. University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London,.
- VECSEY, C., 1983, *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*. The American Philosophical Society, Philadelphie.
- THWAITES, R.G. (éditeur), 1896-1901, *The Jesuit Relations and Allied Documents*. 73 Vols, Burrows Brothers, Cleveland.

TRIGGER, B., ¹⁴1992, *Les Indiens, la fourrure et les blancs, Français et Amérindiens en Amérique du Nord*. Les éditions du Boréal, Montréal.

NOTES

¹ D'autres campagnes missionnaires ont connu plus de recherches. On soulignera ainsi la richesse des travaux menés sur les missions des Oblats de Marie ou certaines missions protestantes. On placera également à cet endroit les recherches récentes sur l'évangélisation des Inuits (Voir par exemple : Laugrand 1997)

² Le premier point de l'introduction est particulièrement intéressant à ce sujet.

³ On citera dans cette catégorie : Cadieux 1973 ; Majerus 1989 ; Cadieux et Toupin 1982 ; Nazar 1987 ; Pouliot 1947. Les quelques travaux antérieurs d'Edouard Lecompte ou d'Eugène Robin datent des années '20.

⁴ Principalement aux *Archives de la Compagnie de Jésus, Province du Canada Français, St Jérôme (ASJCF)*: les dossiers, A2-3, A2-4, A3-2, A3-3, A16-1, A16-4, A16-5, A16-6, B1-1, B1-3, B1-4, B1-5, B2-1, B2-2, B2-4, B3-1, B3-3, B3-10, B4-3, B5-7, B13-1, B15-2, B15-3, B15-5, B15-8, B15-11, S1-1 à S1-11; plus les *Lettres* publiées par Cadieux.

⁵ ASJCF: dossier n° 3245 : François Maynard, s.j., *Mes cahiers de Notes*, vols. VI-VIII.

⁶ ASJCF: Dossier n°1604: Point, N., *Souvenirs et mémoires illustré, Missions Ste Croix, Grande île Manitouline, Ontario*, s.l.n.d.

⁷ ASJCF: Dossier n° 4065, *Lettres du Père P. Point à un Père de la Compagnie de Jésus*, Sandwich, 15 mai 1850, p.2.

⁸ ASJCF: Dossier n°1604, p.16.

⁹ ASJCF: Dossier n° 3245 : vol. VI, pp.37-39.

¹⁰Exception partielle à cette ligne, les écrits des auteurs ojibwas Georges Copway et William Warren.

¹¹ ASJCF: Nombreuses lettres dans les dossiers n° A 16-1, A 16-5, A 16-6 et S 1-5.

¹² Il y aurait bien entendu lieu d'examiner d'autres sources, archéologiques, iconographiques, artistiques, etc...

¹³Mis à part Schoolcraft dont nous avons expliqué les traits particuliers, les premiers ethnologues qui s'intéressèrent aux Ojibwas, comme Walter J. Hoffman, rapportent des travaux de terrain menés dans les années 1885-1890, soit près de cinquante années après l'arrivée des missionnaires.