



Les missions oblates auprès des Amérindiens et des Inuit du Nord canadien. Un chantier pour l'anthropologie historique

Frédéric Laugrand

Volume 67, 2001

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1006767ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1006767ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Laugrand, F. (2001). Les missions oblates auprès des Amérindiens et des Inuit du Nord canadien. Un chantier pour l'anthropologie historique. *Études d'histoire religieuse*, 67, 117–130. <https://doi.org/10.7202/1006767ar>

Article abstract

The study of the oblates missions among Inuit and North American Indians has become a new object of research. This paper provides a very brief historiography that takes into account the various contributions made by the three major academic fields: history, anthropology and ethnohistory. While this broad overview is completed by a few specific suggestions for the future, it also defends the idea that because of the very complementary nature of the methods of history and anthropology and due to the recent insights brought by ethnohistory, historical anthropology, as conceived by Wachtel, has a key role to play in various issues, such as those dealing with the question of change and "métissage" as perceived by the Aboriginals as well as by the missionaries.

Les missions oblates auprès des Amérindiens et des Inuit du Nord canadien. Un chantier pour l'anthropologie historique

Frédéric Laugrand¹
Université Laval

RÉSUMÉ : L'étude des missions oblates auprès des Amérindiens et des Inuit du Nord canadien constitue un objet de recherche récent. Cet article propose un bref survol historiographique à travers les contributions respectives de l'histoire, de l'anthropologie et de l'ethnohistoire. L'auteur suggère quelques perspectives pour le futur et défend l'idée selon laquelle l'anthropologie historique, compte tenu de la complémentarité des méthodes historiques et anthropologiques, est bien équipée pour saisir la question du changement et des métissages, tant du côté des autochtones que de celui des missionnaires.

ABSTRACT: The study of the oblates missions among Inuit and North American Indians has become a new object of research. This paper provides a very brief historiography that takes into account the various contributions made by the three major academic fields: history, anthropology and ethnohistory. While this broad overview is completed by a few specific suggestions for the future, it also defends the idea that because of the very complementary nature of the methods of history and anthropology and due to the recent insights brought by ethnohistory, historical anthropology, as conceived by Wachtel, has a key role to play in various issues, such as those dealing with the question of change and "métissage" as perceived by the Aborigines as well as by the missionaries.

¹ Frédéric Laugrand est anthropologue, membre du CIEQ et du GÉTIC. Il est professeur à la faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval où il enseigne des cours sur les différentes approches en anthropologie religieuse, d'autres sur les cosmologies inuit et amérindiennes ainsi que sur l'analyse des mythes, rites et des systèmes symboliques. Il est l'auteur de plusieurs articles dans des revues et a publié, en collaboration avec d'autres anthropologues, des ouvrages sur la tradition orale des Inuit : avec Jarich Oosten, *Transition to Christianity*, Nortext, 1999, avec François Trudel et Jarich Oosten, *Representing tuurngait*, Nortext, 1999. Ses recherches actuelles portent sur les expériences missionnaires, le chamanisme et les transformations religieuses en milieu autochtone.

Dresser le bilan des recherches sur les missions oblates auprès des autochtones des régions du Nord canadien constitue une opération difficile à réaliser en quelques pages. Chronologiquement, la période s'étend sur plus d'un siècle et demi : de décembre 1841, date de l'arrivée des premiers missionnaires oblats dans la région de Montréal, à nos jours, les Oblats étant toujours présents dans plus d'une centaine de communautés. Cette période juxtapose des contextes sociohistoriques bien différents avec quatre dominantes : a) course à l'installation des premières missions à l'époque de la traite des fourrures, de la colonisation de nouveaux espaces et de la concurrence des églises ; b) sédentarisation et occidentalisation accrues des autochtones sous l'effet des politiques gouvernementales après la Seconde Guerre mondiale ; c) réorientations de la pastorale, adaptation de la liturgie à la suite de Vatican II et réveil des nationalismes amérindiens à partir de la fin des années 1960 ; d) plus récemment enfin, réactualisation par les autochtones d'une multitude de pratiques dites traditionnelles sous la poussée de préoccupations identitaires et rhétorique du pardon adoptée par les Oblats en vertu de la mentalité coloniale de leurs prédécesseurs.

Le cadre géographique n'apparaît guère plus restreint. Exception faite des missions américaines, encore peu étudiées, l'espace investi par ces missions catholiques, créées en 1816 par Eugène de Mazenod pour rechristianiser la Provence, englobe des groupes autochtones aux caractéristiques culturelles fort distinctes. Il en résulte une disparité des situations et une variété des problématiques dont l'énumération serait fastidieuse.

Et pourtant, au-delà de l'enracinement de la congrégation dans un contexte sociohistorique particulier, il s'est construit au fil du temps une véritable culture oblate, vivante et évolutive, avec son outillage mental, sa conception de l'apostolat, ses modèles d'évangélisation, sa spiritualité, ses héritages, ses représentations (aussi diverses et contradictoires soient-elles²). Prolifères, les Oblats laissent derrière eux une masse documentaire phénoménale largement sous-exploitée : correspondances, rapports et circulaires administratives, *codex historicus* des missions, clichés photographiques, enregistrements, revues, biographies, dictionnaires et manuscrits en langues amérindiennes, etc.

Au Canada, exception faite des missions de la Colombie fondées depuis l'Oregon, les missions oblates se sont déployées à des rythmes différents

² Voir le chapitre 1 de Raymond Huel, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Metis* (1996) et sa bibliographie pour un exposé plus complet et des références pertinentes. En plus de la biographie d'Eugène de Mazenod par J. Leflond, de multiples rapports publiés par les Oblats, lire les contributions de G. Carrière, de D. Corijn, d'É. Lamirande, C. Champagne et J-É. Champagne dans les revues *Études oblates* et *Vie Oblate Life* ainsi que le livre de Donat Levasseur, *Les Constitutions et Règles des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée à la lumière de Vatican II*, Ottawa, Éditions des Études Oblates, 1967.

autour d'un grand et large demi-cercle. Le point de départ fut Longueuil, près de Montréal, mais les prolongements se firent tant à l'est, dans le Témiscamingue et sur la Côte-Nord du Saint-Laurent, qu'à l'ouest, jusqu'à l'océan Arctique, les Oblats atteignant l'embouchure du fleuve Mackenzie en 1860. Ce dernier segment fut réalisé de manière progressive et par essaimage depuis la toute première mission de la Rivière Rouge (1847). De cette région de Saint-Boniface, la pénétration des Oblats s'effectua le long de la rivière de la Saskatchewan jusqu'à la mission du Lac-Sainte-Anne, en Alberta. Avec l'ouverture de la mission de l'Île-à-la-Crosse, les missionnaires étendirent encore leur action. Sur le flanc nord-ouest, ils atteignaient bientôt la vallée du fleuve Mackenzie, via le fleuve Athabasca et le Grand lac des Esclaves, tandis que sur le flanc nord-est, ils ouvraient des missions dans la région du lac Caribou. Cette stratégie leur permettait de rejoindre les Inuit de la Baie d'Hudson, dès les débuts du XX^e siècle avec une première mission fondée à Chesterfield Inlet, en 1912.

Compte tenu des limites imparties, nous ne détaillerons pas ce tableau schématique, le déploiement des missions oblates ayant été largement reconstitué par l'histoire documentaire (voir plus loin). Nous proposons plutôt d'identifier les travaux les plus marquants afin de dégager quelques perspectives stimulantes pour une meilleure compréhension de ces missions auprès des autochtones. Le choix d'opter pour une perspective régionale, en dépit des contraintes évoquées précédemment, ne signifie pas le rejet de l'étude de cas. Nous considérons seulement qu'il est nécessaire de saisir davantage les échanges et les dynamiques régionales, autrement dit la circulation des idées, afin de ne pas figer des sociétés dynamiques, formatives et probablement déjà rompues à l'emprunt d'éléments exogènes bien avant que n'intervienne l'occidentalisation contemporaine. Le champ d'action des Oblats dans le Nord canadien fournit donc un cadre empirique adéquat, d'autres américanistes diraient « un laboratoire d'expériences », pour saisir la transformation des traditions, celles des Amérindiens et des Inuit, mais également celles des missionnaires qui ne devraient pas échapper plus longtemps à l'analyse ethnohistorique³. Nous suggérons ainsi de passer d'une simple histoire des Oblats à une anthropologie historique de ces missions. Celle-ci intègre l'évangélisation anglicane bien sûr mais surtout les stratégies d'accueil et de refus des autochtones⁴.

La première partie dresse un bref bilan historiographique. L'étude des missions oblates et de la réception du christianisme dans le Nord canadien

³ Dominique Deslandres, « Note critique. À quand une ethnohistoire des missionnaires ? », Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, *Études d'histoire religieuse*, 61, 1995, p. 115-124.

⁴ À terme, il faudra inclure dans le même ensemble, toutes les missions oblates auprès des autochtones d'Amérique du Nord (missions de l'Oregon, de la Colombie-Britannique, etc.).

y apparaît comme un objet de recherche récent, partiellement défriché par l'histoire et l'anthropologie. Les principaux acquis de l'ethnohistoire sont ensuite mis en relief, la dernière partie étant consacrée à élaborer quelques pistes de recherches prometteuses pour l'avenir.

I. Un objet de recherche récent défriché par l'histoire et l'anthropologie

Tandis que l'histoire strictement confessionnelle et hagiographique a d'abord laissé la place à une histoire ecclésiastique et documentaire un peu plus objective, elle même dépassée depuis quelques années par une histoire universitaire, laïque et plus critique, l'anthropologie a éprouvé davantage de difficultés, en dépit de son indéniable contribution ethnographique et d'une réorientation récente plus fructueuse, à sortir du paradigme fonctionnaliste et des modèles réducteurs.

A. Histoire confessionnelle, documentaire et universitaire

L'étude des missions oblates du Nord canadien a suivi en un temps réduit, une évolution analogue à celle de l'histoire socioreligieuse.

De la fin du XIX^e siècle jusque dans les années 1960, l'histoire confessionnelle a d'abord fourni les premières fresques, de véritables épopées. Les écrits de M^{gr} Alexandre Taché sur les missions du Nord-Ouest dans les années 1870-1880⁵, constituent les premières illustrations de cette histoire récit⁶. Soucieuse de mettre en valeur les actes héroïques de ses acteurs, en contraste avec l'action des « ministres de l'erreur », l'*Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien du Lac Supérieur au Pacifique*, publiée par le père Adrian G. Morice, en 1912, s'inscrit dans cette lignée. C'est, en fait, le cas des innombrables récits et biographies missionnaires⁷, cette littérature devant servir de levier pour susciter de nouvelles vocations.

Au milieu du XX^e siècle, une histoire ecclésiastique documentaire fit cependant son apparition. Publiée entre 1957 et 1975, l'œuvre monumentale du père Gaston Carrière, archiviste de la congrégation à Ottawa, constitue la pièce maîtresse de l'édifice. Son *Histoire documentaire de la Congrégation*

⁵ *Vingt années de mission dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, Montréal, Eusèbe Sénécal, 1866.

⁶ Voir, par exemple, les textes des pères Henri Faraud, 1866, Émile Grouard, 1922, Gabriel Breynat, 1953 ou Pierre Duchaussois : *Femmes héroïques - Les Sœurs Grises canadiennes aux Glaces polaires*, 1927 ; *Apôtres inconnus*, 1954.

⁷ Parmi de nombreux exemples, citons la biographie de Mgr Turquetil par le père A.G. Morice : *Thawing Out The Eskimo*, 1943.

des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada représente douze volumes que complètent de nombreux articles parus dans différentes revues. Le père avait ajouté à ce tableau trois tomes supplémentaires avec un *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada*⁸. Dirigé par Guy Lacombe, le projet d'histoire des Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest canadien s'annonçait d'emblée comme le complément indispensable à l'œuvre de Carrière. Il apparaissait tout à fait conforme à une observation que le père Léo Deschâtelets, ancien supérieur général, avait formulée dans sa préface au premier volume de l'archiviste⁹. Publié en 1995, à titre posthume, le tout premier volume du projet (*Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*) fut signé par le père Donat Levasseur qui lui attribua un sous-titre fort révélateur. L'expression d'esquisse historique introduisait à la fois une différence de taille avec l'histoire volumineuse de Carrière en même temps qu'elle évoquait l'ouvrage antérieur de M^{gr} Taché (*Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, 1869). La parution, dans cette série, d'un ouvrage de l'historien Raymond Huel, professeur à l'Université de Lethbridge, marquait toutefois une importante rupture. Tel que le souligne John E. Foster dans sa préface, l'auteur de *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis* (1996), y adoptait une perspective nouvelle : « [...] Huel positions his study not only in terms of existing historiography but in terms of the history itself. [...] he confronts the issues arising out of the history itself ».

En dépit de l'existence de revues de qualité publiées par la congrégation (*Vie Oblate Life*, par exemple), il faut donc attendre le milieu des années 1980 pour que se constitue une histoire universitaire plus objective et plus critique des missions oblates¹⁰. Non sans paradoxe, les synthèses ont précédé les études de cas. Le survol historique que propose Robert Choquette dans *The Oblate Assault on Canada's Northwest* (1995) en témoigne, l'auteur ayant utilisé diverses sources ecclésiastiques pour décrire dans ses grandes lignes, la pénétration rapide des Oblats dans l'Ouest et le Nord du Canada.

En somme, si ces trois perspectives historiques coexistent de nos jours, l'histoire récit traditionnelle n'est plus la seule à s'exprimer. Même si les Oblats continuent donc d'édifier l'histoire de la congrégation en privilégiant

⁸ Un dernier volume fut édité en 1989. Ces quatre tomes furent publiés par les Éditions de l'Université d'Ottawa en 1976, 1977, 1979 et 1989.

⁹ C'est en 1981 que la Conférence Oblate du Canada décide de poursuivre le projet. Après cinq années de préparation, elle le confie à un comité de spécialistes dirigés par le père Guy Lacombe. Voir Guy Lacombe, « Projet d'histoire des Oblats dans l'Ouest canadien », *Vie oblate Life*, 46, décembre 1987, p. 274-284.

¹⁰ Bien qu'il ne soit pas tout à fait détaché de l'histoire récit, l'ouvrage de Claude Champagne, *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, s'inscrit dans ce mouvement.

le genre biographique¹¹ et autobiographique¹², fidèles en cela à une très ancienne tradition chrétienne, il existe dorénavant une histoire sociale plus conforme aux critères scientifiques. Émancipée de la tutelle ecclésiastique, celle-ci s'est nourrie des meilleurs travaux documentaires mais elle a su réinsérer ses objets dans des cadres contextuels élargis, tant en amont qu'en aval : prise en considération des héritages théologiques et des contextes idéels européens du XIX^e siècle (réveil missionnaire, ultramontanisme, romantisme, obsession du salut, attrait de modèles médiévaux, nostalgie d'une chrétienté à refaire, etc.¹³), mise en rapport indispensable des stratégies des Oblats avec celles de leurs homologues méthodistes et anglicans¹⁴, réexamen de certaines trajectoires individuelles¹⁵, prise de conscience du rôle des sociétés réceptrices amérindiennes¹⁶, étude des représentations¹⁷, etc. En même temps que les approches se diversifiaient et qu'entraient en scène des chercheurs d'autres disciplines, les problématiques se sont complexifiées. Des historiens ont mis en perspective le travail des Oblats avec des questions de nature géopolitique¹⁸. Des spécialistes en éducation ont traité du rôle de ces missionnaires au niveau des écoles résidentielles¹⁹, d'autres

¹¹ Voir les biographies bien documentées du père Gaston Carrière ou celles des pères Albert Lacombe (1954) et Vital Grandin (1960), réalisées par le père P.É. Breton. Plus récemment, voir celle du père Guy-Mary Rousselière, par le père Charles Choque.

¹² Adrien Darveau, omi, *52 ans au service des Cris et des Dénés du Keewatin-Le Pas*, Montréal, Missionnaires OMI, 1998.

¹³ Jean-Claude Beaumont, Jacques Gadille et Xavier de Montclos, « L'exportation des modèles de christianisme français à l'époque contemporaine. Pour une nouvelle problématique de l'histoire missionnaire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 63, 1977, p. 5-23 ; Jean Pirotte, « Les stratégies missionnaires du XIX^e siècle au début du XX^e siècle. Une mise en perspective générale de l'intérêt pour les missions du grand nord canadien », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Études d'histoire religieuse*, 62, 1996, p. 9-41 ; R. Choquette, *The Oblate Assault...*, p. 1-28.

¹⁴ R. Choquette, *The Oblate Assault...*, p. 103-124.

¹⁵ Voir la biographie critique de David Mulhall, *Will to Power : The Missionary Career of Father A.G. Morice*, Vancouver, UBC Press, 1986.

¹⁶ En 1983, C. Champagne déplorait déjà « le manque de documents mettant en lumière la réponse des Indiens », *Les débuts de la mission*, p. 130, note 241 ; *idem* dans R. Huel, *Proclaiming the Gospel*, p. 12.

¹⁷ Eddy Louchez, « L'évangélisation des Amérindiens et des Inuit du grand Nord canadien. Une analyse des revues belges des missionnaires oblats de Marie-Immaculée durant l'entre-deux-guerres », mémoire de licence, UCL, 1992 ; Anne-Hélène Kerbirou, « Le corpus photographique des missionnaires Oblats dans le Nord-Ouest canadien, 1880-1930 », *Études Oblates de l'Ouest*, 3, 1994, p. 41-64.

¹⁸ Entre autres, Lynn A. Blake, « Oblate Missionaries and the Indian Land Question », *BC Studies*, 119, 1998, p. 27-44 ; Raymond Huel, « The Oblates of Mary Immaculate and the Hudson's Bay Company : A Mutuality of Interests in the Interior of the Canadian North-West », *Vie Oblate Life*, 57, 3, décembre 1998, p. 439-466.

¹⁹ Voir les contributions de Robert Carney, Brian Titley, Jim Miller dans *Études Oblates de l'Ouest*, 2, 1992, p. 71-158.

ont examiné leurs interventions dans le domaine de la santé²⁰, etc. Les contenus des premiers colloques organisés par la Western Canadian Publishers, depuis 1990, reflètent cet éclatement des thématiques²¹. Enfin, une dynamique nouvelle semble aujourd'hui prendre forme avec l'intérêt croissant que suscitent ces problématiques en Europe, notamment chez les historiens belges²² et français²³. Il est cependant singulier de constater, comme c'est le cas en histoire religieuse selon Françoise Hildesheimer, que la plupart des historiens des missions oblates demeurent aujourd'hui des laïcs qui conservent encore souvent un lien tenace avec l'institution ecclésiastique²⁴. À cet égard, la contribution de l'anthropologie laisse apparaître une configuration inverse, cette discipline ayant été touchée par un fort courant laïque et agnostique.

B. L'anthropologie fonctionnaliste ou la réification des modèles réducteurs

En dépit de sa contribution substantielle sur le plan ethnographique, l'anthropologie du Nord canadien s'est fort peu intéressée aux missions oblates auprès des autochtones. Marquée par le culturalisme, cette discipline a longtemps manifesté moins d'intérêt pour les thématiques religieuses²⁵ que pour la culture matérielle, les savoirs écologiques et les problèmes socioéconomiques. Au Québec, à l'exception des travaux pionniers de Jacques Rousseau et de Rémi Savard, les recherches anthropologiques sur le chamanisme et la christianisation ne touchèrent surtout que deux grands groupes autochtones du Nord canadien : les Dénés²⁶ et les

²⁰ Walter Vanast, « Compassion, Cost and Competition : Factors in the Evolution of Oblate Medical Activities in the Canadian North », *Études Oblates de l'Ouest*, 2, 1992, p. 179-195.

²¹ Sur les 15 articles publiés dans les Actes du 1er Colloque en 1989, 7 proviennent d'historiens universitaires. En 1991, la proportion s'établit à 12 sur 17 avec la participation de spécialistes en histoire mais également en éducation, en ethnologie, en sciences politiques et en géographie. En 1993, la proportion augmente encore puisque 5 articles sur 7 viennent d'universitaires.

²² Eddy Louchez, « Les rapports du christianisme avec la quête d'identité culturelle et politique des premières nations du Grand Nord canadien », dans *Missions chrétiennes et formation des identités nationales hors d'Europe XIXe-XXe siècles*, 1993, p. 249-280 ; « Les missions indiennes et inuit au Canada », *Vie Oblate Life*, 1995, p. 245-286.

²³ Voir, bien qu'il soit décevant au niveau de la méthode, l'ouvrage de A. Kerbiriou, *Les Indiens de l'Ouest canadien vus par les Oblats, 1885-1930*, Sillery, Septentrion.

²⁴ Françoise Hildesheimer, *L'histoire religieuse*, Paris, 1996, p. 109.

²⁵ Marie-Françoise Guédon, « Anthropologie et religions amérindiennes au Canada », *Studies in Religion*, 23, 3, p. 265-277. Pour une présentation très synthétique des religions amérindiennes en Amérique du Nord, voir Frédéric Laugrand, « Les religions amérindiennes et inuites », M. Boisvert, dir., *Un monde de religions*, tome 3, p. 171-214.

²⁶ Voir, entre autres, les travaux de Jean-Guy Goulet, « Visions et conversions chez les Déné Tha. Expériences religieuses chez un peuple converti », *Religiologiques*, 6, p. 145-182 ainsi que Nicole Beaudry, « Rêves, chants et prières Dènès ; une confluence de spiritualités », *Recherches amérindiennes au Québec*, 21, 4, 1991, p. 21-36.

Inuit²⁷. Le cas des Inuit du Canada s'avère significatif, puisqu'il a fallu attendre le milieu des années 1960, mais surtout les années 1980 et 1990, pour que l'étude anthropologique de ces traditions religieuses prenne son essor²⁸. Avec les recherches récentes sur les Innus et sur les Cris²⁹, et alors que l'anthropologie s'oriente aujourd'hui plus que jamais auparavant dans des projets de collaboration avec les autochtones, le religieux semble revenir au-devant de la scène, les cultures apparaissant alors comme des processus ouverts et des ensembles perméables.

Hormis quelques exceptions cependant (Goulet, par exemple), l'anthropologie s'est longtemps contentée d'interprétations de type fonctionnaliste dans le cadre d'études d'impact. Amérindiens et Inuit n'auraient fait que subir la colonisation occidentale, n'acceptant la conversion que pour des raisons économiques et politiques³⁰. Pour d'autres, leur christianisme ne serait qu'un vernis chrétien sur un solide fond de paganisme³¹, etc. Nombre d'anthropologues, rejoints par des historiens, n'ont pas hésité à utiliser la notion polysémique et purement descriptive de syncrétisme, laquelle en dit moins sur la complexité des processus d'accueil et de refus que sur la conception à la fois essentialiste, ultra-relativiste et non dynamique de la culture qui hante une partie des sciences humaines et sociales. Ce biais s'est avéré encore plus flagrant lorsque des anthropologues ont interprété les mouvements prophétiques qui ont éclaté un peu partout dans ces régions, entre la fin du XIX^e et les années 1950. Plutôt que d'interroger davantage les logiques internes de ces mouvements et d'y découvrir la prégnance du chamanisme³², ces derniers les ont considérés comme des phénomènes d'acculturation ou de déculturation, symptomatiques d'un rejet ou d'une incompréhension du christianisme³³. En somme, après les apports de l'histoire,

²⁷ Thomas Correll, « Language, Christianity and Change in two Eskimo communities », J.J. Poggie, Jr & R.N. Lynch, éd., *Rethinking Modernization, anthropological perspectives*, Westport, Greenwood Press, 1974 ; Cornelius Remie, « Culture Change and religious continuity among the Arviligidjuarmiut of Pelly Bay », *Études Inuit Studies*, 7, 2, 1983, p. 53-57.

²⁸ Frédéric Laugrand (à paraître), « Les traditions inuit », J.M. Larouche et G. Ménard, *L'étude de la religion au Québec*. Les premières contributions anthropologiques sur les Oblats se limitent à une histoire institutionnelle : voir, Louis-Jacques Dorais et Bernard Saladin D'Anglure, « Roman Catholic Missions in the Arctic », *Handbook of North American Indians*, 4, W.C. Sturtevant, ed., Washington, Smithsonian Institution, 1991, p. 501-506.

²⁹ Adrian Tanner, *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, St. John's, ISER, 1979 ; Robert A. Brightman, *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, UCP, 1993.

³⁰ Hugh Brody, *The People's Land : Eskimos and Whites in the Eastern Arctic*, New York, Penguin Books.

³¹ Sur ces interprétations simplistes, voir Jean-Guy Goulet, « Religious Dualism Among Athapaskan Catholics », *Revue Canadienne d'anthropologie*, 1982, 3, 1, p. 1-17.

³² Elizabeth Vibert, « Early-Nineteenth-Century Prophetic Movements in the Columbia Plateau », *Ethnohistory*, 42, 2, 1995, p. 197-229.

³³ John Webster Grant, « Missionaries and messiahs in the northwest », *Studies in Religion*, 9, 2, printemps 1980, p. 38.

c'est moins l'anthropologie fonctionnaliste que l'ethnohistoire ou une anthropologie historique mieux documentée et autrement outillée qui a permis à la recherche de franchir de nouveaux seuils dans la compréhension des missions oblates auprès des autochtones du Nord canadien.

II. Les acquis de l'ethnohistoire ou la découverte d'une histoire plurielle

Certes, le champ des études missionnaires, de l'évangélisation, de la christianisation et des mouvements religieux existe depuis plusieurs décennies dans les Amériques³⁴. Produits dans les années 1970, ces travaux n'ont cependant eu des répercussions qu'assez tardivement dans le Nord canadien³⁵. Eu égard à l'œuvre des Oblats et à la réception du christianisme par les groupes évangélisés, l'ethnohistoire apporta au moins deux contributions décisives.

La première innovation résulta de l'abandon des positions trop réductrices que les disciplines précédentes avaient adoptées tant pour la traite des fourrures que pour l'évangélisation. L'histoire fut accusée d'édifier des scénarios sans suffisamment tenir compte de la part des autochtones. De son côté, l'anthropologie se fit reprocher de figer ces derniers dans un passé révolu, sans accorder suffisamment de place à l'innovation, au changement et aux phénomènes d'appropriation. L'ethnohistoire s'intéressa donc davantage aux diverses réactions des sociétés réceptrices, aux truchements, aux processus de rejets mais aussi à la transformation des traditions. À partir de sources orales ou d'une relecture des sources écrites, elle préconisa de mettre en perspective les stratégies missionnaires, celles des Oblats en l'occurrence, avec celles des autochtones. Ce rééquilibrage fut si stimulant qu'il a ouvert des champs de recherche dont l'exploitation commence à peine : étude des rapports entre les missionnaires et les chamanes³⁶ étude de l'action des premiers prosélytes autochtones hors du contrôle missionnaire³⁷, etc. Eu égard aux Amérindiens face aux missionnaires oblates, la thèse de Martha McCarthy, soutenue en 1981³⁸, publiée en 1995 sous le titre *From the Great River to the Ends of the Earth*, marquait une première étape. L'utilisation

³⁴ Voir l'anthropologie historique des régions andines ou mésoaméricaines. En Amérique du Nord, il suffit de citer les travaux de J. Axtell, W. Oswalt, J.P. Ronda, J. Salisbury, B.C. Trigger.

³⁵ Voir le numéro d'*Arctic Anthropology*, 74, 1, 1987, édité par Sergei Kan.

³⁶ Kerry Abel, « The Drum and the Cross : An Ethnohistorical Study of mission Work Among the Dene, 1858-1902 », Ph.D, Queen's University, 1984.

³⁷ Frédéric Laugrand, « L'évangélisation sans missionnaire » : l'apostolat des prosélytes chez les Inuit de l'Arctique de l'Est », *Journal of Mission Studies*, 5, 2, 1998, p. 163-193.

³⁸ The Missions of the Oblates of Mary Immaculate to the Athapaskans, 1846-1870, Winnipeg, University of Manitoba.

de données orales fut encore plus systématique dans notre thèse de doctorat, soutenue en 1997³⁹. Pour la première fois, cette thèse mettait à jour des rites inuit de conversion pratiqués plusieurs années avant l'arrivée des missionnaires qui n'en soupçonnaient visiblement pas l'existence, si l'on en juge au silence des archives. Les témoignages inuit ne venaient donc pas seulement combler les lacunes de notre histoire institutionnelle, ils la corrigeaient, montrant qu'en vertu de la circulation des idées et de stratégies d'anticipation, il s'avérait inexact, par exemple, d'associer étroitement les dates d'ouverture des missions ou les voyages d'un missionnaire, à la réception locale du christianisme. Quoiqu'en disent les missionnaires, le nomadisme fut dans certains cas moins un obstacle qu'un accélérateur de la christianisation. D'un point de vue méthodologique, l'intérêt de l'anthropologie historique telle que la définit Nathan Wachtel dans ses travaux d'histoire régressive se voyait confirmée : « L'enquête ethnographique permet d'observer des pratiques ou des représentations qui, en raison de nature des documents d'archives échappent à l'écrit [...] l'enquête historique s'efforce de découvrir ce que la tradition orale n'enregistre ou ne transmet pas⁴⁰ ». Les pratiques inuit montraient enfin de quelle manière la réception des idées chrétiennes ne fut possible qu'au terme de processus interprétatifs, les schèmes culturels jouant un rôle primordial⁴¹.

La seconde importante innovation introduite par l'ethnohistoire fut encore formulée récemment dans un volume de la revue *Ethnohistory*⁴². Comme leurs recherches antérieures l'avaient illustré, en effet, Jennifer Brown et plusieurs de ses collègues (S. Kan, M. Harkin) invitaient les chercheurs à envisager non plus une, mais plusieurs versions de l'histoire, tant du côté des évangélisateurs que des réponses autochtones. Faisant valoir que la réception du christianisme variait parfois considérablement en fonction du genre, Brown proposait de pousser plus loin la réflexion conceptuelle en abandonnant les termes les plus connotés. L'introduction de ce pluriel invitait donc à relire, à nouveaux frais, les stratégies évangélisatrices, l'accent n'étant dorénavant plus porté sur le collectif (« les Oblats » apparaissent comme une pure abstraction, à ce niveau), mais sur les individus et les pratiques locales⁴³.

³⁹ *Siqqitiqpuq* : conversion et réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien, 1894-1940, Département d'anthropologie, Université Laval.

⁴⁰ Nathan Wachtel, « Des archives au terrain », *Préface*, 18, 1990, p. 67-70.

⁴¹ Frédéric Laugrand, « Mourir et renaître. La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien », *L'Homme*, 152, décembre 1999, p. 115-141.

⁴² Jennifer Brown, « Reading beyond the Missionaries, Dissecting Responses », *Ethnohistory*, 43, 4, 1996, p. 713-719.

⁴³ Raymond Huel, *Proclaiming the Gospel*, p. xxi ; Frédéric Laugrand, « Les déplacements culturels. Une dynamique fondamentale de l'évangélisation oblate dans le Nord canadien », Actes du Colloque de la Western Canadian Publishers/Société historique de Saint-Boniface.

III. Vers une anthropologie historique des missions oblates auprès des autochtones

Compte tenu de leur complémentarité, l'intérêt de combiner encore plus étroitement les méthodes de l'histoire à celles d'une anthropologie historique et comparative est évident. Les études de cas demeurent irremplaçables du fait que des chaînons entiers de la recherche manquent cruellement pour avancer⁴⁴. Les méthodes de l'histoire s'avèrent cruciales pour une meilleure compréhension des contextes idéels, rhétoriques et institutionnels dans lesquels se sont insérés les divers projets des Oblats, mais également pour mieux saisir le fonctionnement interne et externe de la congrégation (recrutement des hommes, formation, etc.). Au niveau des stratégies évangélistes, il faudra examiner davantage, à travers différents codes (visuel, auditif, perceptif, etc.), le rôle majeur attribué à la prédication et à la liturgie chez les Oblats, les attitudes ayant varié entre, d'un côté, la volonté de remplacer les rituels autochtones par des rituels chrétiens et, de l'autre, celle de christianiser des rites plus anciens en modifiant leur finalité. L'histoire des catéchismes et autres documents rendus accessibles devra être approfondie afin de distinguer les différentes strates qui se superposent dans la construction des christianismes autochtones, les concepts chrétiens n'ayant pas toujours été traduits de la même façon.

À l'inverse, les analyses anthropologiques et comparatives permettront de mieux articuler, à plusieurs niveaux, les ruptures et les continuités, tradition et innovation n'étant pas antinomiques. À partir d'une analyse comparative, nous avons déjà montré en quoi les rites inuit de conversion comme les mouvements prophétiques relevaient moins d'un syncrétisme désordonné que de l'effet prévisible de certains dispositifs culturels. L'un des grands mérites du comparatisme est enfin celui de réduire la diversité des situations, d'où l'intérêt d'identifier différentes configurations : zones de contacts directs entre missionnaires et autochtones, zones de contacts indirects ; présence d'une ou de plusieurs communautés autochtones au poste de mission ; contextes socioéconomiques plus ou moins favorables, etc. Quelques années après la parution de l'ouvrage classique de John Webster Grant, *Moon of Wintertime. Missionaries and Indians of Canada in encounter since 1534* (1984), il est temps de décroquer les aires culturelles du Nord canadien, à la fois dans le temps et dans l'espace. Une telle orientation permettrait de mieux saisir, au-delà des frontières artificielles héritées de l'historiographie, les mécanismes de la transmission des idées et des objets à l'échelle du pays éclairant, du coup, l'étendu des réseaux, les vecteurs, les pôles émetteurs,

⁴⁴ L'étude des communautés féminines, le travail des Sœurs Grises, par exemple, est indispensable. Il faudra également multiplier les monographies en s'intéressant à la réception du christianisme dans d'autres groupes : chez les Salish, les Lakotas, les Métis, etc.

récepteurs, les lieux d'interférences, les zones plus marginales, autant d'éléments d'une géographie historique et symbolique des missions qui reste à faire.

Au niveau des sources, nous suggérons de poursuivre la collecte des données. Certes, de nouvelles sources découlent parfois d'un simple détournement de l'utilité initiale du document exploitable à d'autres fins, mais un recours plus systématique aux sources orales serait fructueux. Du côté des missionnaires, il faudra examiner certaines représentations et leur évolution dans le temps. Découvrir les motifs et les caractéristiques de cette gigantesque entreprise ethnographique de la congrégation⁴⁵. Comme si les missionnaires avaient voulu, dans un geste symbolique, ingérer toutes ces traditions autochtones... Mieux connaître ces sociétés pour mieux les transformer, se les approprier ? Peut-on parler d'assujettissement de l'Autre ? Le paternalisme des premiers missionnaires et la conquête des âmes orientent la réponse mais est-ce suffisant et valable partout et toujours ? Les missionnaires n'espéraient-ils vraiment que christianiser et civiliser ? Il faudra, dans tous les cas, interroger davantage les revers missionnaires, leurs expériences et les déplacements culturels. Pragmatisme, besoin d'innovation, négociation culturelle ? Se pourrait-il, enfin, que des Oblats aient été profondément marqués par les cultures qu'ils découvraient dans leur apostolat ? Comment expliquer qu'une superstition pour certains devienne si facilement, pour d'autres, une particularité culturelle tout à fait acceptable ? Pour quelles raisons, et contrairement à leurs directives, des missionnaires endossaient-ils parfois si aisément le rôle des chamanes ? Plus récemment, l'attitude innovatrice d'un missionnaire comme Roger Vandersteene (1918-1976) chez les Cris est-elle si singulière⁴⁶ ? Il faudra rendre compte de ce décalage entre les dispositions réglementaires et les pratiques observées sur le terrain chez les missionnaires les plus isolés. Se saisir des tribunes d'expression oblats pour analyser les prises de position des Oblats, tant pour défendre leurs ouailles face aux politiques gouvernementales que pour stimuler le leadership chrétien et accompagner les processus d'inculturation, une préoccupation pourtant longtemps inexistante⁴⁷. Comment expliquer, néanmoins, la rareté des vocations chez les Amérindiens et les Inuit ? Raisons culturelles ou conséquences de la prédication oblate⁴⁸ ? Cette place

⁴⁵ Voir les bilans dressés par Gaston Carrière, « Contribution des Oblats de Marie Immaculée de langue française aux études de linguistique et d'ethnologie du Nord canadien », *Culture*, 12, juin 1951, p. 213-226, « Contribution des missionnaires à la sauvegarde de la culture indienne », *Études Oblates*, 31, 1972, p. 165-204.

⁴⁶ Earle H. Waugh, *Dissonant Worlds. Roger Vandersteene Among the Cree*, Ottawa, Wilfried Laurier University Press, 1996.

⁴⁷ Voir les textes, dans *Kerygma*, de P. Hemou, R. Lechat, R. Fumoleau, H. Goudreault.

⁴⁸ R.P. Zimmer, « Early Oblate Attempts for Indian and Metis Priests in Canada », *Études Oblates*, 32, 1973-74, p. 276-291.

importante accordée à l'étude de l'univers mental et spirituel des Oblats, de sa genèse en terre française à nos jours, devra se faire en recueillant des témoignages oraux. Antonio Gualtieri a su commencer l'opération dans *Christianity and Native Traditions. Indigenization and Syncretism among the Inuit and the Dene of the Western Arctic*. Du côté des autochtones, l'analyse de trajectoires individuelles, notamment des truchements et des vocations missionnaires, permettrait aussi de mieux comprendre la constante interaction à l'œuvre entre, d'une part, les initiatives et l'innovation des individus et, d'autre part, le poids des héritages, des valeurs, celui des cultures et des contextes qui restreignaient sans aucun doute les marges de manœuvre des acteurs. Il faudra aussi explorer d'autres avenues et travailler avec des matériaux contemporains : comprendre les pratiques pèlerines (les rassemblements annuels du Lac Saint-Anne⁴⁹, par exemple), développer une anthropologie de la prière, du rêve, poursuivre l'étude du métissage des imaginaires (à travers une étude des chants, par exemple), traiter plus adéquatement des prophétismes, des diverses expériences spirituelles des autochtones. Ne pas exclure, enfin, la prise en compte de certaines logiques communes. La préoccupation pour la dégradation entropique du monde que partagent, chacun à leurs manières, Inuit et missionnaires (à travers l'obsession du désordre cosmologique ou du salut), est un bon exemple.

Conclusion

Alors que les traditions autochtones sont aujourd'hui saturées d'emprunts chrétiens, ce qui s'explique en partie par leur pragmatisme, l'étude des missions oblates et de la réception du christianisme dans le Nord canadien apparaît en plein chantier. Nous souhaiterions clore cette trop brève et incomplète réflexion historiographique sur la nécessité d'abandonner les modèles réducteurs et les termes polysémiques pour adopter, *a contrario*, des lieux adéquats qui permettent de saisir, chez les missionnaires comme chez les autochtones, « les métissages de l'inconscient⁵⁰ », autrement dit les ruptures et les continuités perceptibles dans une longue durée. Monographiques ou comparatives, les recherches futures devront tenir compte des schèmes culturels des acteurs, ces grilles mentales, tant pour saisir la geste des missionnaires convertisseurs que celle des convertis. Le plus grand écueil, comme l'illustre aujourd'hui le dossier brûlant des écoles résidentielles, n'est-il pas celui de l'anachronisme ? Certaines limites classiques

⁴⁹ Voir Alan Morinis (1992), « Persistent Peregrination : From Sun Dance to Catholic Pilgrimage Among the Canadian Prairie Indians », A. Morinis, ed., *Sacred Journey : The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, p. 101-113.

⁵⁰ Jean-Pierre Sallmann et al., *Visions indiennes, visions baroques*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

se profilent toutefois déjà : les sources écrites et orales sont abondantes mais disjointes. Que dire enfin de la valeur du témoignage, des facteurs de différenciation au sein des traditions orales ? Etc. L'anthropologie historique devra relever ces défis pour avancer dans sa compréhension d'une occidentalisation souvent moins subie qu'anticipée et négociée par les autochtones.