

Note de recherche

Fonctions et usages du wampum dans les chapelles sous tutelle jésuite en Nouvelle-France

Research Note

The Functions and Use of Wampum in Jesuit Chapels of New France

Murielle Clair

Volume 35, numéro 2, 2005

La culture matérielle : archéologie de l'échange interculturel

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082149ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082149ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Clair, M. (2005). Note de recherche : fonctions et usages du wampum dans les chapelles sous tutelle jésuite en Nouvelle-France. *Recherches amérindiennes au Québec*, 35(2), 87–90. <https://doi.org/10.7202/1082149ar>

Résumé de l'article

Le wampum, l'un des symboles de la culture matérielle des Amérindiens du Nord-Est, a donné lieu à une littérature foisonnante. Anthropologues, ethnohistoriens et historiens traditionnels se sont d'ailleurs appliqués à montrer comment ces ceintures ou colliers sont susceptibles d'aider à définir l'interculturalité entre Européens et Amérindiens qui a marqué la vie coloniale de la Nouvelle-France. Rares sont ceux, cependant, qui ont souligné le rôle important que les wampums ont joué dans l'aménagement des chapelles des missions ou dans celles des villages des domiciliés. Pourtant, nombreux sont les documents de l'époque qui nous montrent des décors « métissés » tentant de concilier des objets issus de la culture amérindienne avec les tableaux, les estampes ou le mobilier liturgique chrétien. C'est cet apport autochtone dans l'économie culturelle et iconographique du sanctuaire catholique qui est l'objet de la présente analyse. Il y a fort à parier, en effet, qu'une telle recherche révèle un nouvel aspect de cette interaction culturelle qui a été principalement définie jusqu'ici en termes d'alliance politique, diplomatique ou économique.



Note de recherche

Fonctions et usages du wampum dans les chapelles sous tutelle jésuite en Nouvelle-France¹

Muriel Clair

Candidate au doctorat en histoire de l'art, Université du Québec à Montréal

A PARTIR DE DEUX CAS D'INTÉGRATION de colliers de wampum sur des autels catholiques, l'un issu d'une mission iroquoise, l'autre d'une réduction abénaquise, nous allons montrer une diversité des usages des artefacts amérindiens selon qu'il s'agisse de missions ou de réductions. Une de nos hypothèses est qu'il y ait là deux réalités distinctes. La mission, en raison de la présence des missionnaires, est un monde de confrontation où traditionalistes et néophytes amérindiens se côtoient. Rien de tel dans la réduction, où les Amérindiens sont convertis ou en passe de le devenir. Les villages de domiciliés se définissent donc par leur appartenance religieuse, catholique en l'occurrence, et par une identité culturelle en émergence que, à ce stade de notre recherche, nous nommons « christianisme à l'amérindienne », terme que nous devons à Marc Jetten (Jetten 1994 : 89). À la différence des missions, le mode de relation dans les réductions n'est pas celui de l'opposition mais est décrit dans les documents contemporains comme un partenariat entre chrétiens amérindiens et chrétiens français.

D'emblée, reconnaissons que ce postulat de départ ne suffit pas à qualifier l'univers culturel des réductions. En ce domaine, les recherches historiques accusent un certain retard. Alors que les dimensions politique et économique ont fait l'objet d'une attention soutenue de la part des universitaires (Delâge 1991, Vaugeois 1996), les nouveaux aspects identitaires et artistiques qui s'élaborent au sein de ces villages « enclavés » dans la colonie n'ont pas encore bénéficié d'un éclairage nouveau².

Bien que les conceptions qui consistaient à ne voir qu'une simple domination idéologique dans l'entreprise missionnaire tendent à disparaître, les études sur les « réductions » en tant que réalités amérindiennes sont encore trop parcellaires pour que nous puissions conclure *de facto* à un « métissage culturel » qui, à vrai dire, dans l'état actuel des connaissances, ne renverrait à rien d'autre qu'à l'envers coloré d'un ethnocentrisme décrié. En choisissant comme sujet le wampum et son introduction dans les chapelles jésuites, c'est cette configuration culturelle naissante, peu étudiée jusqu'ici, qui sera évaluée.

LE WAMPUM, UN OBJET DE MÉDIATION

Qui plus est, en choisissant le wampum comme point de départ de cette réflexion, force est de reconnaître que nous avons ouvert la boîte de pandore de l'interaction culturelle. Ces colliers de perles de coquillages, montés le plus souvent sur des tendons de cervidés, ne deviennent en effet les objets d'échange de prédilection des Amérindiens du Nord-Est qu'à partir de l'introduction des outils européens qui en faciliteront la production à grande échelle. Jonathan Lainey le souligne sans équivoque : « Si les perles de wampum existaient chez les sociétés amérindiennes avant le contact avec les Européens, ce n'est que suite à ce contact qu'elles [...] s'uniformisèrent, et devinrent des objets de valeur dont l'échange croîtra avec la période dite de traite. » (Lainey 2004 : 20) Soumis, par conséquent, au cours de l'histoire à une

série d'appropriations et de désappropriations, comme l'a par ailleurs montré Laurier Turgeon, les wampums sont plus que des symboles culturels. Ils participent à l'émergence d'identités transculturelles, que ce soit entre nations amérindiennes ou entre Européens et Amérindiens. Il s'agit ni plus ni moins pour Turgeon « d'un acte d'appropriation (de l'étranger) » qui donne aux perles leur valeur et en fait des « opérateurs de l'identité » (Turgeon 2001 : 151). En somme, moins un artefact qu'un support de médiation, aucune signification ne peut être lui attribuée sans une contextualisation rigoureuse.

LA MISSION IROQUOISE D'ONNONTAGUÉ (1670)

Si jésuite « acculturé » à l'univers amérindien il y eut, ce fut, à n'en pas douter, Pierre Millet. Arrivé en Nouvelle-France en 1668, il fut rapidement assigné à l'Iroquoisie, lieu de tous les dangers et des plus grands défis : il s'agissait non seulement de convertir les Iroquois mais aussi de les gagner à la cause française (voir St-Arnaud 1998). Chose étonnante, le jésuite deviendra par la suite un chef héréditaire des Onneiouts tenant par là un rôle important dans le conseil de la Ligue des Cinq Nations (Richter 1992 : 175-176). Le témoignage qui retiendra ici notre attention concerne les premières années de son missionariat. En 1670, parmi les Onnontagués, Millet n'est encore qu'un représentant de l'administration coloniale et de la catholicité tridentine³. C'est d'ailleurs à ce double titre qu'il se présente à ses interlocuteurs, comme le révèle un passage des *Relations* :

Pour frapper leur imagination par quelque espece d'appareil, j'attachay un beau grand collier de porcelaine au milieu de la Cabane [la chapelle], & je l'accompagnay d'un costé d'une carte du Monde, & de l'autre de l'Image de Saint Louis Roy de France; je placay dans un autre endroit les portraits du Roy & de Monsieur le Dauphin. Au dessus du collier de porcelaine j'avois mis la Bible sur un pupitre couvert d'une belle étoffe rouge, au dessus duquel on voyoit l'Image de Nostre Seigneur, qui avoit à ses pieds tous les symboles des superstitions & des désordres dans ces païs; comme pour marquer qu'ils les avoient vaincus. (Pierre Millet, 1670, dans JR, 53 : 268)

À l'intérieur de cet agencement complexe conçu par Millet, le wampum conserve la fonction que lui confèrent habituellement les autochtones, celui d'inaugurer le discours, de le légitimer. En cela, l'artefact iroquois garde sa prééminence par rapport aux objets de la culture européenne tels que la carte, les estampes ou la Bible.

Mieux encore, c'est le collier qui commande l'iconographie. Objet diplomatique et politique s'il en est, son introduction au centre de l'autel amène Millet à scénographier sa conception du pouvoir. Les symboles monarchiques se trouvent de part et d'autre du collier formant un axe horizontal, tandis que le pouvoir spirituel suit un axe vertical. Ainsi, l'autel a pour pivot un objet de la culture amérindienne autour duquel s'articule le discours missionnaire. Bien que la finalité d'un tel agencement soit de faire partager « une vision du monde » typiquement française, les moyens qu'utilise le jésuite appartiennent encore à l'univers mental des destinataires.

Par conséquent, dans la chapelle, le wampum joue un rôle structurel fort. C'est lui qui rend possible la préhension des artefacts européens, qui ouvre la voie à leur assimilation suivant un procédé pédagogique, dont les jésuites sont passés maîtres, consistant à aller du connu à l'inconnu. Car le défi de taille auquel est confronté le missionnaire est d'imaginer une manière de faire voir le lointain, de faire partager ses références

culturelles, tant profanes que religieuses, dont la présence est quasi inexistante en Iroquoisie. Chose certaine, les représentations figurées, que ce soient les portraits gravés, le modèle cartographique ou le livre, bien que démultipliant les modes de présentation de l'invisible, ne suffisent pas à transmettre la puissance souveraine du Dieu et du roi. Sans la présence du collier, les objets issus de la culture européenne sont voués au mutisme tant il est vrai que le monde dans lequel est immergé le jésuite est encore dominé par la culture iroquoise.

Il faut dire que le wampum se prête à merveille à ce genre d'appropriation. Comme le rappelle Jonathan Lainey, il est moins une parole qu'un véhicule (Lainey 2004 : 196). Aucun code intrinsèque ne permet d'en saisir la signification sans un discours qui l'accompagne. En somme, pour que la transmission se fasse, il faut introduire quelque chose qui lui soit extérieur. Vecteur de la parole, mais aussi de gestes et, parfois, comme c'est le cas ici, d'un agencement visuel, le collier est à l'évidence l'objet idéal pour tout transfert de connaissances.

Mais il y a plus. Le wampum n'est pas seulement support du message à délivrer, il est aussi ce qui en facilite la réception. Selon Jean-Pierre Sawaya, les colliers agissent comme des « purificateurs sensoriels » qui disposent à l'échange d'informations visuelles et auditives (Sawaya 1998 : 120). C'est d'ailleurs ce qu'observe Millet, en 1673, alors qu'il se trouve chez les Onneiouts : « on se fait des présents pour ôter la lassitude, pour essuyer les larmes, pour dessiller les yeux afin qu'on s'entre-regarde plus facilement, enfin pour ouvrir le gosier afin de donner un passage plus libre à la voix » (Pierre Millet, 1673-1674, dans JR, 58 : 188).

C'est dire que le dispositif de Millet est conçu comme un procédé audio-visuel assez similaire de ce point de vue aux rituels iroquois de transmission d'un message. Par un paradoxe dont l'histoire culturelle est riche, le concepteur du décor utilise la rhétorique amérindienne pour faire passer sa propre vision du monde. En 1683, Jean de Lamberville, son successeur à Onnontagué, octroie également une qualité audio-visuelle aux images qui ornent la chapelle de mission : « Quelques images que j'ay apportées de France nous servent beaucoup pour instruire ceux qui viennent à la chapelle, et c'est la meilleure façon de les catéchiser icy que de leur faire voir des yeux, ce qu'on leur annonce de la voix. » (Jean de Lamberville, 1682, dans JR, 62 : 94). Ainsi, en 1683, l'image pour Lamberville a acquis le pouvoir auparavant détenu par le wampum. Ce transfert permet aussi de ne plus le convoquer à l'intérieur d'un lieu cultuel catholique ou du moins de ne plus lui concéder l'importance que lui reconnaissait Millet en 1670.

Pour tout dire, la place fondamentale accordée au wampum par Millet renvoie plus à une « performance » au sens contemporain du terme qu'à un décor religieux proprement dit. Arrangement provisoire, il ne partage que peu d'affinités avec un autel catholique. En cela aussi, en dépit d'un dispositif utilisé pour définir et enraciner une réalité française par le spectacle de la souveraineté royale et catholique, la « machinerie symbolique » de Millet appartient encore à une réalité amérindienne. La présence des wampums dans les décors des chapelles des domiciliés accusent à cet égard des différences importantes.

LE VILLAGE ABÉNAQUIS DE SAINT-FRANÇOIS-DE-FRANÇOIS-DE-SALES (1683-1684)

Les Abénaquis émigrent dans la région de Québec à la fin des années 1670 (Savoie 2003 : 4)⁴. Compte tenu du flux croissant des réfugiés et de leurs bonnes dispositions à se plier aux

règlements chrétiens, les missionnaires décident, en 1683, d'installer les convertis sur les bords de la rivière Chaudière. Une chapelle est placée sous le patronage de saint François de Sales. À cette occasion, on dispose sur l'autel une estampe le représentant. Certainement en raison de la pauvreté de l'ornementation se réduisant à une seule image imprimée, c'est aux Amérindiens qu'incombe le soin de fournir un riche décor à l'autel. Mais laissons parler le père Vincent Bigot, en charge de la communauté, qui, en 1684, fournit une description de ce premier décor :

Nous choisîmes le jour de la mort de saint François de Sales, et dès la veille on dressa un autel dans l'Eglise de notre Mission ou on exposa l'Image du Saint que les Sauvages ornèrent de tout ce qu'ils ont de plus beau, tout l'Autel était couvert d'un grand nombre de Colliers faits de toutes sortes de figures, de Canons, de porcelaine, de dorages, de rassades, de porc-épic, j'ajoutais ce que nous avons de plus beaux ornements dans notre Eglise, et autant de Luminaires qu'en put fournir notre pauvre Mission. (Vincent Bigot, 1684, dans JR, 63 : 26)

En quelques lignes, le missionnaire présente un portrait saisissant de l'intérieur d'une chapelle destinée aux autochtones. Bariolé, opulent, aux matériaux composites, l'autel s'offre à nous comme un condensé hétéroclite de cultures tridentine et amérindienne. D'ailleurs, cette description est l'une des rares qui présente une contribution aussi importante de la part des Amérindiens dans l'aménagement de leurs propres chapelles. Rien de tel n'a été trouvé, par exemple, dans le cas de la chapelle huronne de Lorette ou celle, plus ancienne, de Sillery, bien qu'il soit presque assuré que des wampums y aient été déposés. Le caractère aussi explicite concédé à la culture autochtone dans l'ornementation du sanctuaire chrétien doit donc tenir à l'aspect pour le moins parcellaire que les jésuites reconnaissaient à l'image gravée du saint. À elle seule, elle ne pouvait répondre aux besoins symboliques et cultuels que requiert l'instauration d'un lieu sacré.

Placés pour magnifier l'effigie du saint, les artefacts amérindiens ne jouent pas le rôle structurel que l'on a pu observer pour l'autel d'Onnontagué. Dans ce cas-ci, nullement en interdépendance avec les objets issus de la culture européenne, les colliers se cantonnent à un simple apport sensoriel mis au service de la visibilité occidentale. Alors que, comme nous l'avons vu, le dispositif de Millet procède autant de la parole, de la gestuelle que de l'exposition, nous nous trouvons ici dans un registre purement visuel. Les qualités quasi tactiles des artefacts autochtones ne renvoient à rien d'autre qu'à l'image du saint. En effet, le message est dévolu principalement à l'image gravée. Les colliers ne sont considérés par le jésuite que comme des motifs ornementaux dépourvus de significations religieuses; même si tout nous porte à croire que les Amérindiens ont introduit, à l'insu du missionnaire, des éléments figuratifs provenant de leur propre culture spirituelle. Dans les faits, il est fort probable que la symbolique amérindienne, dont les colliers sont à la fois l'expression et le support, côtoie la symbolique chrétienne. Ainsi par rapport au dispositif de Millet totalement au service de l'idéologie française, un pas vers un processus syncrétique a été franchi. Il reste que pour Vincent Bigot, la culture amérindienne ne transmet aucun concept qui lui soit particulier.

Un autre exemple plus tardif, cette fois-ci en Acadie (à Narantsouak, sur la rivière Kennebec), nous convainc du rôle strictement ornemental que les jésuites concèdent aux productions des Abénaquis chrétiens. Le père Sébastien Rale parlant

de la « sainte émulation des femmes Abénaquis pour embellir deux chapelles de procession » écrit en effet : « tout ce qu'elles ont de bijoux, de pièce de soie ou d'indienne, et d'autres choses de cette nature, est employé à le parer » (Sébastien Rale, 1722, dans JR, 67 : 86).

Bref, que nous nous trouvions dans la vallée du Saint-Laurent en 1684 ou en Acadie en 1722, c'est bien un supplément de tactilité qui est disposé autour des images européennes. À Saint-François, au portrait du saint gravé, à deux dimensions et non coloré, ont été ajoutés des artefacts amérindiens caractérisés par leur hétérogénéité matérielle et iconique (« toutes sortes de figures ») et par leur capacité à réfléchir la lumière (rassades, dorages). Le wampum mais aussi les verres multicolores, les ceintures de piquants de porcs-épics et plus tard, selon le témoignage de Rale, les bijoux et la soie, renvoient à une sensibilité autochtone marquée par le poli, le chatoiement et les couleurs vives. Les cierges que les jésuites disposent sur l'autel sont d'ailleurs là pour exalter les matériaux brillants qui composent les colliers des Amérindiens.

Cette sensibilité baroque dont les jésuites sont les représentants les plus illustres repose donc, dans ce cas-ci, non pas sur une production européenne mais sur les expressions artistiques de la culture amérindienne traditionnelle. Cela ne veut pourtant pas dire que l'ornementation clinquante et ostentatoire que nous trouvons à Saint-François est à mettre sur le compte d'une concession des jésuites à la culture amérindienne. À vrai dire, elle renvoie tout autant à la sensibilité autochtone qu'à celle de ces chrétiens de l'époque moderne. Ce sont bien les dorures et les verreries qui ont la prédilection des décorateurs européens de tabernacles (Claer *et al.* 1986 : 67). De fait, l'accumulation de matières précieuses autour de l'image est la manière la plus répandue chez les catholiques de conférer à la représentation le sentiment de vie qui semble lui échapper⁵. En somme, si hybridité matérielle et culturelle il y a sur l'autel de Saint-François, elle reste placée sous l'égide d'une *épistémè* du lieu cultuel tridentin et baroque.

Ce n'est donc pas à des fins de catéchèse mais à des fins cultuelles qu'un tel décor fut créé. Les domiciliés abénaquis sont tous convertis, et l'œuvre qui attend les jésuites est non plus de les convaincre de la véracité de leur religion mais de les intégrer pleinement dans la communauté chrétienne, intégration qui passe finalement par une communion sensorielle. Ce décor trahit une homogénéité tout autant sensible et corporelle que spirituelle et idéologique.

Pour conclure, disons que c'est à l'esprit et au raisonnement des autochtones que s'adresse le décor du père Millet tandis que c'est au corps du fidèle, à ses sens, que renvoie le premier décor de la chapelle des Abénaquis. Nous sommes passés d'un souci d'enseignement à une volonté de faire participer le fidèle à la sacralité du lieu. Le père Beschefer, dans sa relation qui résume le climat spirituel de la réduction des Abénaquis, se fait d'ailleurs l'écho d'un tel projet. Il souligne la fréquentation assidue de l'église par les Abénaquis, ce qui montre à quel point le corps est sollicité en son entier dans la nouvelle religion. Il met également l'accent sur les chants religieux entonnés tout au long de la journée par les autochtones. Bref, il nous persuade de la valeur participative du converti dans l'économie du lieu cultuel. Dans le contexte réduit, il s'agit pour les jésuites de « devenir maître de leurs Cœurs », pour reprendre l'expression de Thierry Beschefer plutôt que de leur transmettre à proprement parler une doctrine (Thierry Beschefer, 1683, dans

JR, 62 : 262). Ce qui vaut pour la mission n'a par conséquent pas la même importance dans la réduction.

Notes

1. Cet article est issu d'une recherche en cours ayant trait à « la sollicitation des sens dans les sanctuaires de la Nouvelle-France ». Ce projet de recherche, sous la direction de David Howes, est subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et réunit des professeurs et des étudiants explorant un champ anthropologique encore peu exploré, celui des « dimensions sensorielles des pratiques et représentations culturelles ».
2. Une exception toutefois. Les recherches de Paul-André Dubois concernant les pratiques musicales mises en place dans le village abénaquis de Saint-François introduisent au climat spirituel et culturel particulier des réductions de la Nouvelle-France (voir Dubois 2004).
3. De Trente, Italie du Nord (en latin : « Tridentum », d'où « tridentin »). Convoqué en Italie du Nord par le pape Paul III, le Concile de Trente (1545-1563) s'est donné pour objectif de redéfinir la doctrine et la discipline catholique afin de contrer les progrès de la réforme protestante. Le renouveau amorcé par ce concile œcuménique touchera progressivement toutes les sphères de la société. La formation des prêtres, l'encadrement des fidèles, la réforme des ordres mais aussi la promotion des missions tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du monde catholique en seront les signes les plus visibles. Les jésuites convaincus que « pour réformer le monde il fallait s'adapter à lui » (Chatellier 1987: 266) seront les fers de lance de cette rénovation spirituelle et religieuse.
4. Sylvie Savoie date précisément leur migration dans la vallée du Saint-Laurent « à la suite de la guerre du roi Philippe (1675-1678) qui opposait les colons anglais aux autochtones de la Nouvelle-Angleterre » (Savoie 2003 : 4). 5. L'image est toujours marquée par la (le) mort comme le résume admirablement Hans Belting : « ... une image trouve son véritable sens dans le fait de représenter quelque chose qui est absent et qui peut donc seulement être là en image. Elle met au jour ce qui n'est pas dans l'image, mais qui peut seulement y apparaître. L'image d'un mort n'est donc pas une anomalie, mais précisément le sens originel de qu'est en règle générale toute image. » (Belting 2004 : 185).

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur de thèse, Laurier Lacroix, qui a revu ce texte. Un remerciement particulier s'adresse à David

Howes pour avoir encouragé, enrichi de nombreux commentaires et élargi vers de nouveaux horizons ma recherche sur les décors des chapelles de mission en général et sur l'usage des wampums en particulier.

Ouvrages cités

- BELTING, Hans, 2004 : *Pour une anthropologie des images*. Gallimard, Paris.
- CHATELLIER, Louis, 1987 : *L'Europe des dévots*. Flammarion, Paris.
- CLAER, Christiane, Marie-France JACOPS et Joël PERRIN, 1986 : « L'autel et le tabernacle, de la fin du 16^e siècle au milieu du 19^e siècle ». *Revue de l'art* 71 : 47-70.
- DELÂGE, Denys, 1991 : « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1670 ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXI(1-2) : 59-70 et XXI(3) : 39-50.
- DUBOIS, Paul-André, 2004 : *Chant et mission en Nouvelle-France, espace de rencontre des cultures*. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Québec.
- JETTEN, Marc, 1994 : *Enclaves amérindiennes. Les « réductions » du Canada 1637-1701*. Septentrion, Québec.
- LAINÉY, Jonathan C., 2004 : *La « Monnaie des Sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*. Septentrion, Sillery.
- JR = Thwaites, Reuben Gold, (dir.), 1896-1901 : *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*. Burrows, Cleveland, 73 vol.
- RICHTER, Daniel K., 1992 : *The Ordeal of the Longhouse. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- SAVOIE, Sylvie, 2003 : « Les Abénaquis au Québec : des grands espaces aux luttes actuelles ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXIII(2) : 3-5.
- SAWAYA, Jean-Pierre, 1998 : *La Fédération des Sept-Feux de la vallée du Saint-Laurent, 17^e-18^e siècle*. Septentrion, Sillery.
- ST-ARNAUD, Daniel, 1998 : *Pierre Millet en Iroquoisie au 17^e siècle. Le sachem portait la soutane*. Septentrion, Sillery.
- TURGEON, Laurier, 2001 : « Le sens de l'objet interculturel : la ceinture de wampum », in Jean-Pierre Pichette (dir.), *Entre Beauce et Acadie : Facettes d'un parcours ethnologique. Études offertes au professeur Jean-Claude Dupont*, p. 136-152. Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- VAUGEOIS, Denis (dir.), 1996 : *Les Hurons de Lorette*. Septentrion, Sillery.