

Stéphanie Boutevin

Chaire de recherche sur la question territoriale autochtone du Canada – Université du Québec à Montréal.

Montréal, Canada

stephanieboutevin@gmail.com

Bénéficiaire d'une bourse Fernand Braudel incoming-IFER

L'auteure a réalisé sa thèse en cotutelle entre l'EHESS Paris et l'Université du Québec à Montréal en 2011. Elle est spécialisée en histoire autochtone nord-américaine et elle s'est plus particulièrement intéressée à l'histoire des techniques, telle que l'écriture, et de leur transmission du point de vue des Amérindiens. Elle a ainsi pu examiner les étroites imbrications que cette question possède avec la dimension religieuse et politique au sein des communautés au Canada, dans la vallée du Saint-Laurent, et apporter une vision originale de ces changements à travers les écrits d'Autochtones.

Histoire

Interactions entre politique et religion à travers l'exemple d'un pasteur abénakis du 19^e siècle : une vision à la croisée des mondes.

Politic and Religion interaction through one Abenakis pastor case during the 19th century.

Français

Mots clés: protestantisme, missionnaire, Autochtones, transmission des savoirs, politique

Résumé

Les recherches menant aux présents résultats ont bénéficié d'un soutien financier du septième programme-cadre de l'Union européenne (FP7/2007-2013 - MSCA-COFUND) en vertu de la convention de subvention n°245743 – Programme de bourses post-doctorales Braudel-IFER-FMSH, en collaboration avec le Centre Alexandre Koyré – UMR 8560.

Les interactions politico-religieuses ont été traitées abondamment dans l'histoire française, avec notamment la monarchie de Droit Divin qui illustre parfaitement ce mélange des genres. On ne s'intéresse que rarement, cependant, aux implications de ces imbrications dans un contexte colonial. Dans le cadre de notre recherche, nous nous intéressons tout particulièrement à la tournure que prennent ces interactions après la victoire des Britanniques au Canada, en 1760. Ainsi, entre 1770 et 1890, plusieurs Autochtones furent formés pour devenir des missionnaires protestants, en vue de convertir d'autres amérindiens au pays : ce-faisant, ils se retrouvaient dans une situation ambivalente où ils devaient, à la fois, transmettre des savoirs et assurer leur influence sur ces peuples. Or, si certains de ces missionnaires devaient leur instruction à leur vie dans un milieu protestant (Smith 1987), d'autres durent évoluer dans un environnement catholique – notamment au Bas Canada – causant d'importantes fractures sociales au cœur des communautés où ils œuvraient. Les obstacles qu'ils rencontraient illustrent une guerre des pouvoirs : en effet, largement entremêlés au 18^e et 19^e s., le religieux et le politique occupaient

une bonne part des dissensions entre les Protestants, tenants d'une philosophie plus axée sur des valeurs libérales telle que la réussite individuelle, et les Catholiques, défenseurs d'une organisation sociale plus conservatrice favorisant une élite pour le groupe. Dans cet article, nous nous penchons plus spécifiquement sur le cas d'un pasteur abénakis qui illustre l'appropriation de l'écriture – en tant que technique – par les Autochtones et démontre une volonté particulière d'utiliser les savoirs qu'il a acquis pour transformer sa société. Il incarne la position entre-deux monde de ces émissaires protestants qui ne remplissent pas totalement les missions que leur organisation leur confie mais utilisent leurs connaissances pour changer les leurs.

Abstract

The research leading to these results has received funding from the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013 - MSCA-COFUND) under grant agreement n°245743 - Post-doctoral programme Braudel-IFER-FMSH, in collaboration with Centre Alexandre Koyré-UMR8560.

Usually, there are two different ways in which historians usually write Canadian history: from the angle of the history of New France or from more contemporary political or social perspectives, in the 19th and 20th centuries. Both narratives tend to exclude Indigenous peoples more or less. This article will invite readers to address 19th century Canadian history from the Indigenous peoples' perspective, by analysing archives by Indian missionaries who were employed by protestant societies in the 19th century. More accurately, we will show how one of them, an Abenakis, used his knowledge to change his people. Somewhere between his people's culture and his Congregation's values, he shows an original perception of changes which were occurring among First Nations during the 19th century.

S'inscrivant dans une tendance récente de l'historiographie consacrée aux Autochtones d'Amérique du Nord, cet article vise à démontrer, en s'appuyant sur l'exemple d'un personnage haut en couleurs de la première moitié du 19^e siècle, Peter-Paul Osunkhirhine, la vision à la croisée des mondes de certains Amérindiens instruits dans des institutions protestantes. Ces derniers cherchent à jouer un rôle d'agent du changement pour leur communauté, utilisant les savoirs et techniques acquis au cours de leur formation pour transformer leur société, et Osunkhirhine, un Abénakis, a laissé une abondante correspondance derrière lui nous permettant d'analyser sa vision de l'utilisation et de la transmission des techniques. Notre recherche s'appuie plus particulièrement, ici, sur l'analyse de deux de ses lettres, dans lesquelles il laisse

transparaître son interprétation des valeurs transmises par sa religion – le protestantisme – et de son rôle personnel, en tant que personnage éduqué de son village.

1. Le choix des archives autochtones.

En choisissant d'utiliser les archives amérindiennes pour présenter un autre point de vue de l'histoire, nous prenons le contre-pied d'une historiographie plus traditionnelle qui n'a, pendant longtemps, accordé que peu de place à ce type de source. Faute d'avoir suffisamment d'écrits autochtones, la plupart des historiens ont construit leurs analyses sur ceux laissés par les Blancs, au risque de présenter une vision partielle des événements. Selon le point de vue adopté par l'auteur, l'Amérindien devenait alors ou une victime passive de la colonisation européenne et des transformations qu'elle a engendrées (), ou un personnage mythique et stéréotypé qui n'avait plus rien à voir avec les Autochtones d'aujourd'hui (Vaugeois). Certains chercheurs, tels que le cri Craig Womack ont d'ailleurs dénoncé cette vision d'un Amérindien immuable, soulignant qu'elle enfermait les Autochtones dans une image d'Épinal, qui ne lui laisse pas d'autre choix que de disparaître face aux changements apportés à leur culture : « Indian cultures are the only cultures where it is assumed that if they change they are no longer a culture. » (Womack 1999 : 31).

Depuis la fin des années 1970, cependant, certains auteurs ont pris le contre-pied de cette histoire exclusive pour mettre en valeur les sources amérindiennes – par le biais de l'histoire orale, d'une part, mais aussi en s'appuyant sur des écrits produits dans certaines régions d'Amérique du Nord dès le 17^e siècle. C'est le cas, notamment, de Donald B. Smith qui publie les écrits de Peter Jones, un pasteur Ojibwa, ou encore de Thérèse M. Schenck, qui s'intéressa aux mémoires de William W. Warren, un chef également Ojibwa du 19^e siècle. Ces travaux permettent d'avoir un autre point de vue de la réalité coloniale en Amérique du Nord et

redonnent aux Autochtones un rôle actif dans les changements opérés au fil des siècles. Ils sortent ainsi de l'image d'Épinal du peuple « sauvage » ayant « subi » les changements pour apparaître comme des personnes à part entière qui ont choisi et se sont appropriées certaines de ces transformations.

Parmi ces auteurs, le travail de Bernd C. Peyer mérite une attention spéciale car il est celui qui travaille le plus sur l'évolution de ce type d'écrit : dans son livre *The Tutor'd Mind*, il traite, en effet, des sources produites par les missionnaires protestants autochtones des États-Unis depuis le 17^e siècle jusqu'à la guerre civile (Peyer 1997). L'auteur axe son analyse sur quatre principaux autochtones – Samson Occom, Mohegan, William Apess, Pequot, Elias Boudinot, Cherokee, et George Copway, Ojibwa. Il démontre que ces missionnaires amérindiens ont joué un rôle actif dans les changements observés dans leur communauté et qu'ils se sont servis de leur alphabétisation et de leur éducation pour défendre les intérêts de leur peuple. À la croisée des chemins entre deux mondes, ils n'ont pas toujours rempli les attentes de l'organisation protestante à laquelle ils étaient rattachés mais ils ont laissé de nombreux écrits derrière eux, donnant une vision originale et syncrétique de leur religion : à travers elle, c'est l'éducation qui est mise en avant, perçue comme un outil pour faire entendre la voix des Autochtones. La démarche de Bernd C. Peyer met en perspective l'écriture protestante amérindienne et la perception par les missionnaires autochtones de leur rôle dans leur communauté.

La démarche de Peyer rejoint pleinement ce que nous cherchons à observer pour la région du Saint-Laurent, au Canada. Peu d'historiens travaillant sur les communautés de la vallée du Saint-Laurent ont utilisé les écrits amérindiens comme sources de leurs travaux et, à fortiori, moins encore ceux des protestants œuvrant dans la région. Les Autochtones de cette région sont désignés par le terme « Domiciliés » dans l'historiographie car ils sont installés dans des villages,

anciennes missions jésuites, le long de la vallée du Saint-Laurent, depuis la fin du 17^e siècle – début du 18^e siècle. Catholiques durant au moins un siècle avant que le protestantisme ne parvienne à y faire des émules (Beaulieu 2000), les questions religieuses dans ces villages n’ont guère intéressés les historiens jusqu’à récemment. Jean-Pierre Sawaya, dans son article « *Les Amérindiens domiciliés et le protestantisme au XVIII^e siècle : Eleazar Wheelock et le Dartmouth College* », est l’un des rares à véritablement s’interroger sur la place du protestantisme au sein de ces populations réputées catholiques. En se limitant au 18^e siècle, cependant, il n’aborde pas la période la plus florissante pour l’émergence des missionnaires protestants et ne peut donc que constater un certain échec des institutions du New Hampshire telle que le Dartmouth College, chargée de les former.

Ce n’est, en effet, qu’à compter du début du 19^e siècle que les premiers domiciliés sensibilisés au protestantisme vont chercher à diffuser leur religion et ses valeurs dans leur communauté natale. C’est notamment le cas chez les Abénakis d’Odanak dont est issu Peter-Paul Osunkhirhine, auteur des lettres étudiées dans cet article. Aussi connu sous le nom de Pierre-Paul Masta, ce missionnaire amérindien relevait de l’American Board of Commissioners for Foreign Missions – une organisation protestante créée en 1810, dans le cadre du Second Grand Éveil (Maxfield 2001).

2. Les Lettres de Peter-Paul Osunkhirhine : entre interprétation du protestantisme et syncrétisme.

La première de ses lettres raconte une rencontre plutôt houleuse entre Osunkhirhine et un éminent personnage de l’Église Libre d’Écosse - institution presbytérienne très investie dans les missions à l’étranger. La seconde missive, quant à elle, reprend les idées métaphysiques contenues dans l’un des manuscrits que le pasteur abénakis publia en 1857 et met en exergue son interprétation modérée de l’idéologie protestante. L’analyse de ces deux documents permet de

souligner la position ambiguë de Peter-Paul Osunkhirhine, en particulier par rapport à son organisation, et son esprit tolérant et pragmatique à l'égard des valeurs et convictions de sa religion. Il n'hésita pas, en effet, à les adapter aux façons de faire de sa communauté afin de mieux diffuser son message. Cette position ambivalente causa au pasteur quelques problèmes avec certaines élites d'organisations protestantes amies de la sienne, en particulier en raison de ses pratiques peu orthodoxes d'utiliser les Écritures qui étaient considérées comme peu efficaces et dénaturées (Osunkhirhine 1857).

2.1. L'American Board of Commissioners for Foreign Missions - ABCFM

Membre de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions, Osunkhirhine appartient à une organisation protestante complexe: jusqu'en 1870, en effet, celle-ci était composée de plusieurs courants – méthodiste, presbytérien et congrégationaliste - qui étaient réunis par un objectif commun : convertir et instruire les populations non protestantes et non occidentales afin de sauver leur âme (Heuser Jr 1988 : 1). Dès leur premier discours, en 1811, les membres de l'American Board affirmaient vouloir lancer des missions parmi les Amérindiens¹ et c'est en 1817 qu'ils envoyèrent un missionnaire auprès des Cherokees - premier peuple ciblé en Amérique du Nord (Strong 1910 : 35). La stratégie de l'organisation s'articulait autour de trois axes principaux : l'éducation chrétienne, la diffusion de la Foi protestante et l'initiation aux travaux agricoles et domestiques. Selon les responsables de l'American Board, cette méthode permettrait aux populations de s'adapter à la culture occidentale et de devenir « civilisés ». Fort du succès des premières missions chez les Cherokees puis chez les Choctaws, ils mirent sur pied tout un réseau de missionnaires, à la fin des années 1820, qui devait implanter le protestantisme au sein des autres communautés autochtones d'Amérique, tout en développant l'apostolat en

Palestine (Maxfield 2001). Au total, ils réussirent à fonder une quinzaine de missions en Amérique du Nord entre 1817 et 1880 (Strong 1910 : 186).

Parmi ces dernières, celle lancée à Odanak en 1829 par l'American Board revêt un caractère tout particulier : c'est un habitant de ce village abénakis de la vallée du Saint-Laurent, Peter-Paul Osunkhirhine, qui en prit la direction en 1835. Eduqué au New Hampshire, à la Moor's Indian Charity School de 1822 à 1823 et au Dartmouth College de 1827 à 1829, il adopte les valeurs protestantes méthodistes et intégra l'Américan Board dès le début des années 1830. De 1832 à 1835, soucieux d'alphabétiser les habitants d'Odanak, il occupe le poste de maître d'école officiel avant d'en être destitué pour cause de prosélytisme (Hugues 1835, Osunkhirhine 1835). Il prend alors officiellement le statut de missionnaire protestant pour l'American Board et il va diriger la mission jusqu'en 1858 – date à laquelle l'organisation y mit fin, estimant que les Abénakis étaient condamnés à disparaître (Strong 1910 : 186).

Durant les quelques vingt-neuf ans que dura la mission, Peter-Paul Osunkhirhine entretint une correspondance nourrie avec ses responsables, dans laquelle il brosse un portrait de son peuple et des difficultés qu'il rencontre. À la différence des autres missions que l'American Board eut en Amérique du Nord, en effet, il est le seul à œuvrer au sein d'un village de Domiciliés, c'est-à-dire au cœur même d'une mission catholique, où il rencontra une vive opposition. En creux, il nous laisse aussi apercevoir un personnage complexe qui s'appuie sur les valeurs et les objectifs de son organisation pour imposer sa vision du « progrès social », qui consistait, notamment à diffuser largement l'alphabétisation et à encourager les membres de son village à s'instruire pour sortir de leur dépendance aux intermédiaires. Selon lui, l'éducation protestante était la clé de l'avenir des Abénakis (Boutevin 2011 : 128-129 ; DCA 1828). Il occupa différentes fonctions importantes à Odanak, de chef à interprète, qui lui permirent

d'asseoir son influence parmi les siens et de défendre ses idées avec aplomb. Il est généralement identifié par les habitants d'Odanak comme porteur d'un protestantisme méthodiste (McCulloch 1833, Hugues 1834), qui se caractérise, entre autres, par l'importance accordée à la conversion, à l'évangélisation au sein de populations pauvres et par son opposition à la notion de prédestination selon Calvin (Willaime 2006 : 899-900).

2.2. Un missionnaire amérindien protestant entre-deux mondes.

À la lecture de ses écrits, il apparaît clairement que le pasteur se positionne entre deux mondes : il n'est pas tout à fait à l'image des autres missionnaires de l'organisation, plus condescendants envers les Amérindiens qu'ils voient comme des peuples « à sauver », mais il n'est pas non plus semblable à ses pairs, plus attachés au catholicisme ou aux activités plus traditionnelles de leur culture telle que la chasse. Ce décalage se dénote, notamment, dans les récits d'Osunkhirhine, lorsqu'il présente à ses correspondants de l'American Board les difficultés qu'il rencontre pour instruire ses pairs, trop souvent partis chasser ou soumis à l'influence du missionnaire catholique (UCCA). En outre, si son organisation se montre pressante pour qu'il traduise l'Ancien Testament dans sa langue maternelle, voire dans celle de peuples de la même famille linguistique, Osunkhirhine, quant à lui, n'a de cesse d'insister pour que les Abénakis partent apprendre l'anglais dans des écoles en dehors du village. Il insiste d'ailleurs beaucoup sur l'importance d'être alphabétisés dans les langues européennes – anglais ou français – afin de pouvoir trouver un travail dans le contexte de domination britannique (UCCA). Il n'est pas, en cela, complètement opposé à la stratégie de l'American Board : jusqu'en 1824, celle-ci exigeait de ses missionnaires qu'ils instruisent les autochtones uniquement en anglais. Ce n'est que lorsqu'elle prit conscience des difficultés que cette pratique entraînaient – notamment en termes de rapidité de diffusion du protestantisme - qu'elle décida d'opter pour un enseignement dans la

langue maternelle des communautés (Strong 1910 : 36-41). Pourtant, l'objectif derrière cette question de la langue n'est pas le même pour l'American Board et le pasteur abénakis : pour la première, l'usage de l'anglais était un signe de civilisation de l'Amérindien, tandis que pour Osunkhirhine, il s'agissait surtout de se montrer pragmatique et de permettre à ses pairs de trouver un travail (UCCA 1846). Lui-même, au reste, mentionne à maintes reprises que sa maîtrise de l'anglais laisse à désirer – quoiqu'il écrive dans cette langue à ses correspondants et qu'il serve d'intermédiaire entre son peuple et les autorités coloniales.

L'émissaire qu'il rencontra en 1844, le Révérend Dr Robert Burns, faisait partie d'une délégation de la toute récemment séparée Église Libre d'Écosse – la «dispute» qui a mené à sa création datant de 1843 - et était sur le point de prendre la tête de la partie dissidente canadienne, baptisée l'Église de Knox à Toronto. Cette institution, dont il devint le chef en 1845, réunissait les mécontents de l'Église d'Écosse, des membres de la Congrégation de York et d'autres insatisfaits de l'organisation presbytérienne de St Andrew au Canada (Robertson 1904 : 215). La scission avec l'institution originale étant officiellement consommée le 30 décembre 1844, cette Église Libre d'Écosse ou de Knox était encore dans une démarche d'affirmation de son identité et de ses valeurs distinctes lorsque Burns rencontra Osunkhirhine au mois de mai. Elle se caractérise par son opposition aux modérés composant l'Église d'Écosse : ses membres militaient pour une pratique et une vision du protestantisme presbytérien beaucoup plus sévère. L'historien David W. Bebbington a mis en évidence quatre principaux axes défendus par l'Église Libre : le « conversionnisme » (idée selon laquelle les âmes doivent être sauvées par la conversion), l'activisme (principe selon lequel les missionnaires doivent s'investir entièrement dans la diffusion et la pratique de la religion), le « biblicisme » (la mise en avant des Écritures) et ce qu'il appelle le « crucicentrisme » (un intérêt tout particulier pour le sacrifice de Jésus sur la

Croix) (Bebbington 1989 : 108 ; Bradley 1976 : 22). C'est, d'ailleurs, cette radicalisation dans la façon de faire et d'être un bon chrétien qui fut, outre des questions politiques, un des facteurs de séparation de l'Église Libre d'Écosse d'avec l'institution originelle. Selon Richard Vaudry, la culture de cette nouvelle organisation constituait « a world-view which manifested itself in a remarkable missionary zeal and vitality, a commitment to theological orthodoxy, and a concern for the ordering of society according to Biblical precepts » (Vaudry 1989: xiv). À ce titre, la nouvelle organisation désirait ardemment que leurs pasteurs s'investissent dans les missions afin de répandre la Foi et les enseignements calvinistes.

C'est donc dans ce contexte que le Révérend Burns s'intéressa au travail d'Osunkhirhine chez les Abénakis. Or, leur première rencontre ne fut pas sans étincelle, du fait des positions radicales de l'émissaire de la future Église presbytérienne de Knox qui ne se retrouvaient pas dans le travail du pasteur autochtone. Burns lui reprocha notamment son esprit trop pragmatique, en particulier par rapport à son implication dans les différentes sphères politiques du village (UCCA 1844). Il l'accusa implicitement de s'éparpiller dans ses tâches et d'en négliger sa mission première, c'est-à-dire évangéliser les siens : « *He also told me that my field of labor cannot required much time to all what I have to do, you must keep up the school at the same time, said he, I will go to Boston and see Mr Greene to speak to him on the subject* ». (SIC) (UCCA 1844) À travers ce commentaire, le révérend Burns met en évidence que le pasteur gaspille son temps en s'impliquant dans d'autres champs de la vie quotidienne de sa communauté, en cherchant à alphabétiser les siens et à jouer un rôle politique important, plutôt que de se consacrer exclusivement à ses fonctions de pasteur. Cette remarque est frappante car l'ecclésiaste est le premier, voire le seul, à la faire à Osunkhirhine. Elle s'explique aisément par les positions de l'Église Libre d'Écosse qui militait pour un retour à l'évangélisation première,

détachée de toutes les autres occupations temporelles. La vision conservatrice calviniste défendue par Burns se heurte de plein fouet avec la conception de ses responsabilités plus classique et luthérienne du pasteur abénakis. En l'occurrence, le Révérend Burns ne comprend pas qu'Osunkhirhine puisse occuper des postes politiques importants – comme celui d'intermédiaire des chefs avec les autorités coloniales en 1844 (UCCA 1844 ; BAC 1844) – et ne pas trouver le temps de tenir l'école lui-même. Le pasteur, quant à lui, justifie son choix et ses façons de faire par le contexte particulier de son lieu d'exercice :

I might have made known to him all my labors, difficulties, disadvantages and my poor state of health as well as many others things, but I had no time, and it is perhaps not worth while to give him all the particulars as he is a stranger to most of the things done in this country (UCCA 1844).

Cette divergence de vision des rôles d'un missionnaire protestant, que le pasteur impute au fait que son interlocuteur est étranger aux pratiques du pays, marque déjà le caractère du personnage, plus pragmatique. Il ne participe manifestement pas à cet engouement religieux, présent chez les Presbytériens canadiens en 1844-1845 qui se détournent de leur rôle social et politique pour ne se consacrer qu'à la diffusion de leur interprétation des Écritures.

À travers le compte-rendu de l'entretien qu'Osunkhirhine eût avec le Révérend Dr Robert Burns, le premier met aussi en évidence une certaine forme de conformisme à la vision modérée et luthérienne de l'idéologie protestante, en dépit de ses pensées pragmatiques quant à son enseignement des usages et valeurs à transmettre. Il n'hésite pas, dans son compte-rendu tout au moins, à s'opposer aux idées de son interlocuteur, qu'il présente comme étant inquisiteur et plutôt sévère dans son jugement sur ses méthodes de travail et son parcours personnel :

He wanted to know how many chapters of the Bible I have committed to memory to repeat without the book and also wished I should repeat the parts of the Bible I teach the Indians, and whether I have committed the Assemblys Catechisms to memory. I told him I read greatdeal the catechism, but I have never committed to memory neither have I committed chapters of the Bible to repeat without the book. I repeated to him some passages of the Bible, but as I could not tell for each verse whose it is, in what chapter and verse, he was astonished and said I am afraid you are

not yet converted. I told him perhaps so but inability of repeating the book, chapters or what verse we are repeating when we know it without knowing the number is no sign that a man is unconverted, for many persons have been believers and converted by the truth read or preached, though they cannot always tell in what chapter and verse that truth stands (UCCA 1844).

Il ressort de ce passage une différence de point de vue marquée entre les deux protagonistes: aux yeux du prélat, Osunkhirhine n'est pas véritablement converti et ne peut diffuser correctement le message de Dieu puisqu'il ne comprend pas et ne connaît pas la Bible dans ses moindres détails. Autrement dit, le Révérend Robert Burns estime que le pasteur abénakis n'a pas reçu une formation suffisamment poussée pour enseigner le protestantisme, dénonçant, en creux, la persistance d'éléments de sa culture traditionnelle qui ne sont pas compatibles avec l'occupation d'une place aussi importante que la sienne au sein de sa communauté. L'enjeu étant de favoriser l'émergence d'une conscience protestante parmi les autochtones au détriment du catholicisme et des croyances traditionnelles, il s'avère incongru, pour le religieux, qu'un Abénakis, instruit certes, mais si indépendant dans ses façons d'interpréter d'enseigner et de comprendre la Bible, soit aussi influent. Ce constat est d'autant plus surprenant pour le Révérend Burns que le « conversionisme » est un des axes fondamentaux de la future Église de Knox. L'importance, voire la primauté, accordée à la Bible par cette organisation transparaît pleinement dans cet échange et on comprend pourquoi, selon Burns, l'essence même de la pratique du pasteur abénakis est faussée puisqu'il ne maîtrise pas pleinement le contenu de la Bible. Osunkhirhine conteste les arguments avancés par le religieux quant à sa méconnaissance des choses divines, exprimant clairement l'écart entre ce qui était important pour lui, la sincérité de la Foi, et pour son interlocuteur, la connaissance parfaite des textes : il joue ici le rôle du défenseur d'une interprétation plus modérée de la philosophie et des pratiques de sa religion, montrant un visage pragmatique et non pas purement dogmatique.

Poursuivant le récit de sa rencontre, Osunkhirhine mentionne que cette opposition entre le Révérend et lui a pris une tournure concrète lorsque le premier lui a posé une question spécifique sur l'Évangile de St Jean. On découvre alors que le pasteur abénakis ne connaît pas vraiment ce passage dans lequel Jésus discute avec Nicodème, un pharisien, professeur en Israël. Plus exactement, il ne peut dire précisément ce qu'enseignait ce personnage et c'est sur cette lacune que le Révérend estime avoir la preuve de l'incompétence d'Osunkhirhine :

Again he asked me what did Nicodemus teach to whom our Lord said "Art thou a master of Israel and knowest not these things?". I told him I suppose he taught the word of God; but he wanted to know exactly what things he taught. I told I know not, and he said "how can you then teach the Indians if you cannot explain the Bible". I told him I teach and explain the subject and meaning of our Lord's discourse here that is the necessity of new birth and what is to be born again, without telling what things Nicodemus did teach. Then he went on to explain and comment and said I should do the same if I know the Bible as ought. I told him I know that. I know the Bible but little and I also know the English language very little, it cannot therefore be expected I can do as much as learned men who are the masters of the language. I cannot explain a text so well which put to me all at once unexpectedly as I may do or can do with a text that I take myself and study for the subject of my discourse. This gentleman I think expects too much in expecting that I can explain as well and as largely as he can. Scott and Barnes, the expositors satisfied themselves in calling Nicodemus a teacher without explaining what things in particular he taught. (UCCA 1844)

Cette mésentente entre les deux religieux est d'autant plus intéressante qu'elle marque, une fois de plus, l'opposition entre la radicalisation de l'Église de Knox et la vision plus modérée du pasteur abénakis : Nicodème est l'une des élites juives qui rencontra et questionna Jésus dans le Nouveau Testament. En l'occurrence, le passage dont parle le Révérend Burns concerne une démonstration de la part de Jésus sur la nécessité de « renaître », c'est-à-dire d'être baptisé. Le rôle même de Nicodème, attribué par St Jean, est sujet à débat (Renouard 2004 : 563-573). Il est un Pharisien, c'est-à-dire qu'il appartient à un groupe qui étudie la Bible et particulièrement la Loi, pour y trouver les fondements de leur rapport à Dieu. Nicodème en est un maître : le narrateur le qualifie de « chef des Juifs » et Jésus l'appelle « docteur d'Israël ». Il se distingue donc par son savoir et sa capacité à enseigner, qui le placent au-dessus des autres membres du

groupe des pharisiens. Pourtant, dans le premier passage de son apparition, il est présenté comme un ignorant qui croit savoir et qui doit se faire expliquer dans le détail le principe de « naître à nouveau » dont lui parle Jésus. Il est tout à fait intéressant que le Révérend Burns se serve de Nicodème pour prendre en défaut Osunkhirhine au niveau de ses connaissances dans le détail de la Bible – faisant du pasteur son propre maître ignorant à qui il faut tout apprendre. Il remet d'ailleurs en question jusqu'aux titres que le pasteur a obtenu, doutant de la légitimité du personnage comme ministre protestant : « *After this he read my certificates, certificate of President N. Lord [le directeur du Dartmouth College], of your's, of my license, of ordination, of my call and installation and he found some fault in every one of them.* » (UCCA 1844)

D'un autre côté, les protestations d'Osunkhirhine face aux critiques du Révérend Burns ne sont pas non plus sans parallèle avec le cas de Nicodème et de Jésus, au sens où l'émissaire de l'Église Libre d'Écosse est un érudit du dogme chrétien, qu'il a enseigné en Écosse, et fait reproche au pasteur de ne pas l'être lui aussi. Dans les débats qui agitent les différents groupes protestants à propos du rôle de Nicodème dans les Évangiles selon St Jean, la question principale est de savoir si le pharisien sert de faire-valoir pour un enseignement du Christ – se rapportant au principe d'élection et au baptême – ou s'il permet d'apporter la question de l'élection au-delà du peuple juif (Renouard 2004 : 563-573). Osunkhirhine estime, quant à lui, que c'est surtout la discussion avec Jésus qui est importante car elle est un moyen de faire passer le message de l'élection par Dieu à travers le baptême, tandis que pour le Révérend Burns, il apparaît que ce passage des Évangiles ne peut être compris que si l'on connaît la position de Nicodème dans la société juive, son titre d'érudit du dogme religieux et, surtout, ce qu'il a dit dans sa forme la plus fidèle.

Le point de vue du pasteur à propos de sa connaissance lacunaire des interventions de Nicodème dans la Bible marque, une fois de plus, son côté plus pragmatique que dogmatique, au

sens où il estime qu'il n'est pas nécessaire de tout connaître sur le bout des doigts pour l'enseigner, tant que le message derrière l'événement est bien compris. En revanche, l'attachement du Révérend Burns à la connaissance des enseignements de Nicodème, qui l'amène à lier le niveau de compétence du pasteur à celle-ci, s'explique sans doute par ses convictions selon lesquelles les missionnaires devaient avoir une discipline mentale et une parfaite connaissance classique de la Bible pour pouvoir véritablement répandre la Foi. Il l'exprima d'ailleurs clairement dans son adresse aux Chrétiens du Canada de décembre 1844 où il évoque la formation de nouveaux pasteurs dans son futur Collège :

Too great facility in the admission of students appears to me to be an evil which ought to be strenuously guarded against. [...]Those young men who are admitted to its benefits, enter not on a general course of study which may ultimately bear on any professional object; they are received expressly as candidates for the ministry. [...]Not only ought we to be satisfied with regard to moral conduct, right motive, and apparent piety ; there ought to be, in addition, some good evidence of a decided change of heart in the applicant. If this is not attended to, we need not expect to realize the true object of our union as a Church in these lands, the rearing up of a spiritual ministry, with a special view to the conversion of men to God. And then in regard to mental qualification and attainments in applicants, I am clearly of opinion that greater strictness than hitherto is absolutely necessary. (Burns 1872: 376-377)

Ce discours, tenu à peine quelques mois après sa rencontre avec Osunkhirhine, ne peut que nous faire penser à son étonnement face aux méthodes du pasteur et à son désaveu de la conversion du pasteur et de la validité de ses diplômes. Sa vision d'une formation classique et d'une connaissance parfaite de la Bible apparaît ici pleinement, mettant en évidence la suprématie du rôle spirituel des pasteurs sur tout rôle temporel. En 1872, le fils du Révérend Robert Burns, publiant les mémoires de son père, écrivait à son propos : « *Amongst requisite qualifications whilst rating at their proper worth the intellectual, he attached the highest value to the spiritual. Especially did he insist on being "mighty in the Scriptures."* » (Burns 1872 : 372). Or, Osunkhirhine était loin d'avoir eu un cursus aussi complet : il n'avait suivi, que quatre ans et

deuxième de cours à Hanover aux États-Unis et il n'avait jamais eu de séminaires religieux ou autre formation pertinente à sa fonction de pasteur et de maître d'école dans le village d'Odanak (UCCA 1851). Il est d'ailleurs intéressant de remarquer qu'Osunkhirhine n'est pas le premier missionnaire autochtone à « décevoir » le Révérend Burns sur le sujet. Un mois plus tôt, il avait posé une question similaire à un autre professeur amérindien, financé par la Société écossaise pour la propagation de la Foi : « *Desirous of beginning at the beginning, and ascertaining the Indian teacher's elementary knowledge, the doctor [Burns] asked gravely, "Who was Nicodemus?" The Indian, thinking he was in jest, answered, with Indian gravity: "A great Warrior!"* » (Burns 1872 : 183)

Cet épisode précédant la rencontre avec Osunkhirhine, il semble mettre en évidence que le sujet de Nicodème semble être au cœur des entretiens du Révérend Burns avec ses interlocuteurs autochtones. Peut-être est-il possible de voir dans cette insistance une volonté de connaître les positions de ces missionnaires sur l'épineuse question de la « conversion » débattue métaphoriquement par Jésus et le pharisien à travers l'idée de « naître à nouveau », comme cela apparaît dans l'Évangile selon St Jean : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître de nouveau, personne ne peut voir le royaume de Dieu. » (Jean 3.1-21) Ce sujet est, en effet, au cœur de la pensée religieuse de l'Église Libre – à l'instar de la crucifixion de Jésus – introduisant une vision exclusive du processus d'élection défendue par les Calvinistes les plus radicaux. Selon cette pensée, seuls ceux qui sont élus par Dieu peuvent être sauvés de la damnation et aspirer à la Rédemption. Le Révérend Burns ramène, d'ailleurs, cette question par une voie détournée dans la suite de son réquisitoire contre Osunkhirhine, tout en abordant un autre élément clé de la future Église presbytérienne de Knox à Toronto :

He also looked upon me as ignorant of Christian doctrine because I don't believe the doctrine he holds, that is restricted atonement, that Christ died specially, particularly or

only for those that are saved. I told him that atonement is opening the door of a prison, suppose said I two persons be cast into it for some crime and cannot be pardoned and called to come out before a sum of money be paid to open the door of the prison; and after it is opened they may come out if they choose. Now if any be good enough to pay the sum required with a sincere desire to save both of them, and one of them come out and the other remains by his own choice, can it be said with truth that the sum paid only for one. In answer to this, he said the comparison is wrong (UCCA 1844).

Dans ce passage, le Révérend Burns s'appuie sur la notion de prédestination, un des concepts fondamentaux du dogme protestant calviniste, puisqu'il estime que Jésus n'a sauvé, par son sacrifice, que les élus – c'est-à-dire les convertis.

Le concept de prédestination est, cependant, source de nombreux débats parmi les théologiens de toutes les époques car il constitue un paradoxe avec l'autre grande notion défendue par le protestantisme - celle de la Providence (Brülher 2006 : 1096-1111). Sans trop entrer dans les détails, cette dernière défend l'idée d'un Dieu voulant le bonheur et la protection de tous les êtres humains sans distinction : dans cette optique, le sacrifice de Jésus était destiné à tous les Hommes et non aux seuls convertis, choisis par Dieu. Or, nous retrouvons cette opposition dans l'argumentation du Révérend Burns et du pasteur abénakis : alors que le Presbytérien défend une vision élective de la rédemption permise par le sacrifice de Jésus, Osunkhirhine lui oppose une métaphore abondant dans le sens de la Providence. Selon lui, puisque Jésus a été crucifié en voulant libérer l'humanité de ses péchés, tous les êtres humains sans exception peuvent être sauvés. Selon cette interprétation, le fait que certains choisissent, de leur plein gré, de ne pas être baptisés ne signifie pas que Dieu les a condamnés à la damnation. Osunkhirhine fait état, ici, d'une conception défendue par les Églises luthériennes traditionnelles, marquant son côté plus méthodiste : à l'instar de l'initiateur de mouvement au XVIII^e siècle, John Wesley, il s'oppose à la vision calviniste de la prédestination.

Toutefois, la métaphore utilisée par le pasteur renvoie aussi, une fois de plus, à sa position d'entre-deux monde et à son caractère pragmatique, présent également dans ses

méthodes de prêche. À travers ses lettres, en effet, il apparaît que l'usage d'images et de métaphores pour faire comprendre les idées protestantes est une de ses techniques favorites car elle rejoint aisément ses pairs : « *So I could not spend my time any better than visiting the parents, going from one family to another, to insinuate them towards the love of light, by telling them [...] many stories favourable to their taste.* » (UCCA 1829) Le recours à des images ou métaphores pour transmettre des idées n'est pas sans rappeler la technique des cultures orales pour transmettre des savoirs ou des leçons, par le biais des histoires mettant en scène des personnages-symboles tels que le Carcajou ou le Raton Laveur (Makarius 1979 :17-46). Elle a d'ailleurs été employée à de multiples reprises par les différents missionnaires catholiques qui se sont rendus auprès des autochtones. Cette façon de faire permettait de rejoindre plus facilement les Abénakis illettrés, qui pouvaient au moins avoir une approche d'apprentissage similaire à celles auxquelles ils étaient habitués.

De fait, pour Osunkhirhine, les difficultés perçues par le Révérend Burns concernant son ministère à Odanak n'étaient que détails: il parvenait à accomplir son devoir car il avait foi en Dieu et il voulait partager ses connaissances avec ses pairs, peu importe sa façon de faire. À ce titre, il estimait que ne pas connaître tous les éléments de la Bible ne l'empêcherait pas de convertir et d'alphabétiser les Abénakis. Il met ainsi en avant une vision modérée des valeurs protestantes, dans laquelle l'éducation est au cœur du processus de conversion car c'est un « commandement de Dieu » (Cabanel & Encrevé 2006 : 5-21). Se retrouve donc dans le discours d'Osunkhirhine la conjonction du *Sola Scriptura* (apprendre en lisant la Bible) et du sacerdoce universel qui aboutit à une volonté d'instruire le peuple dans son ensemble et de le guider sur le chemin de la Foi, telle qu'il la conçoit, mais cela ne s'accompagne pas d'une volonté de connaître sur le bout des doigts ce qu'il enseigne. La situation particulière du village d'Odanak a

sans doute participé à cette vision du rôle de pasteur protestant : en conflit avec les Catholiques du village, il voyait en l’alphabétisation le moyen d’émanciper ses pairs de la domination des élites lettrées et des missionnaires catholiques de son village, qui s’étaient érigés en intermédiaires indispensables (Boutevin 2011 : 184). De fait, il mettait donc l’accent sur les connaissances pratiques et son influence parmi les siens – en occupant des postes importants politiquement. D’ailleurs, le désaveu à son endroit qui transparaît de sa rencontre avec l’émissaire de l’Église Libre d’Écosse ne reflétait pas l’opinion des Abénakis d’Odanak qui continuèrent d’appuyer Osunkhirhine, même s’ils n’étaient pas unanimes et constants dans leurs positions.

Le pasteur abénakis apparaît donc comme un être à cheval entre deux mondes, qui enseigne aux siens sa propre interprétation des Écritures et des valeurs protestantes, profitant de la dissonance de son organisation sur le sujet. Pour preuve, aucune conséquence ne suivit cet entretien : le pasteur resta en place jusqu’à la fin des années 1850 et ni ses lettres ni le *Missionary Herald*, journal de l’American Board, ne montrent que l’organisation lui ait reproché ses méthodes ou ait reçu le moindre commentaire du Révérend Burns. Au contraire, lorsqu’il publia en 1857 ses réflexions métaphysiques sur le dogme protestant, il apparaît qu’il a conservé les mêmes idées et interprétation modérées des Écritures (Osunkhirhine, 1857). Il en présente un extrait dans une lettre adressée à son correspondant de l’American Board, David Greene, le 24 décembre de cette même année, s’appuyant sur un débat qu’il aurait eu avec des défenseurs d’une vision « scientifique » des Écritures, qui intégraient la phrénologie dans leur interprétation. La thèse défendue par ces personnes est que l’être humain étant formaté par des considérations purement biologiques et physiques – comme le soutient la phrénologieⁱⁱ en estimant que les caractéristiques d’un individu dépendent de la forme de son crâne – Adam ne

pouvait agir autrement que ce qu'il a fait. Or, Adam ayant été modelé par Dieu, c'est donc ce dernier qui avait choisi de le faire échouer dès le départ. À ce titre, aucune conséquence ou changement ne peut être imputé à son échec puisque tout était « inscrit » dans son physique.

I fell among those who hold that no man can rightly understand the Scriptures without scientific knowledge, and in order to have such knowledge it is necessary to know Geology, zoonomy and Combe's constitution of man to understand that man in all his actions he acts from his organic constitution as he was designed by his maker. From this, they hold that when Adam fell from holiness to evil there was no change, because he acted according to the principles inherent in him, organically constituted and implanted in him when he was created (UCCA, 1857).

Quoique cette idée s'appuie sur une « pseudo-science », elle n'est pas sans rappeler la prédestination calviniste. D'ailleurs, Osunkhirhine s'oppose à cette idée, qu'il perçoit comme une sorte de déterminisme qui condamnerait aléatoirement les êtres à la Rédemption ou à la Damnation dès leur naissance, selon la forme de leur crâne. Selon lui, il n'existe aucune force organique suffisamment puissante pour ainsi piper les dés d'avance et condamner les Hommes à être sauvés ou damnés :

The liability for any moral being to change from holiness to evil is not a work of any organic constituting design, for there is not in existence and never existed any moral designing or organic system to design and to establish moral nature of things. No moral organizing and constituting power ever existed in any will to organize and constitute either moral immutability or mutability in any moral being. No will ever had such design nor such power in its possession. What in itself can be is a possibility of self-nature, a nature or manner of what it is, not willed and no will has power in its possession to alter it or change it into an impossibility (UCCA 1857).

Apparaît ici une notion de libre-arbitre. Osunkhirhine défend l'idée que l'être humain n'est pas prédestiné par sa nature et sa forme de crâne à refuser la voie de Dieu ou à l'accepter. En rejetant l'idée que l'être humain est prédestiné organiquement, physiquement, à quelque-chose, le pasteur s'oppose donc à la notion de prédestination calviniste – comme il l'avait déjà fait devant l'émissaire de l'Église Libre d'Écosse. Il estime, en effet, que même Dieu n'a pas le pouvoir de prédestiner un être vivant à être damné ou à connaître le Salut. Cela apparaît clairement dans la

suite de sa lettre alors qu'il déclare qu'il est impossible que l'Homme soit prédestiné car cela impliquerait que rien ne pourrait le changer – or, le seul être qui ne peut être changé, selon lui, c'est Dieu.

God not being liable to be influenced, he is not liable change, and of course he cannot but be him immutable or unchangeable without any will to make him to be so. But man being liable by self-nature to be influenced, he of course cannot but be changeable or liable to change, equally without any will to make him to be so designed. The non-existence of such designing power in the will leaves it impossible he should be equally incapable to be influenced and to be existed as unchangeable as God (UCCA 1857).

En outre, il souligne que Dieu, en tant que Créateur omnipotent, aurait certainement pallié au caractère versatile de l'être humain s'il avait choisi qu'ils devaient être irrémédiablement prédestinés :

Hence there is no use to say that as God can not but have always foreknown the liability of moral beings to change, he might have prevented the change to take place if choosed. It is plain that no such supposed preventing could ever have taken place in none existence of power in the will to determine what must unchangeable or changeable, or in other words, no such mighty or almighty will is existing or ever existed as to design and determine organically and constitutionally who shall morally unchangeable or changeable or to prevent from being to be what is the only possible way can be if he should exist at all, who it is certain not be perfectly equal in all respects to his Creator, while he can only be similar to the image of God after which he was made (UCCA 1857).

Il est pertinent de remarquer que le Pasteur est non seulement resté fidèle à ses idées depuis sa rencontre avec le Révérend Burns mais qu'il a suffisamment confiance en ses capacités pour argumenter sur des sujets métaphysiques. Ses arguments ne reposent jamais, cependant, sur des citations de la Bible : ils s'appuient uniquement sur ses convictions – ce qui donne parfois l'impression qu'il ne dit rien. Il conclut :

This explains the accountability of moral beings, or why they are accountable, for there is no other designer and determiner for the change to take place but man, for if the change was organically designed and constituted in him by his maker, he could in no way be accountable, all accountability would lie in the organic designing constitution, for which no created being could be blameable (UCCA 1857)

Or, il n'a fait que répéter, tout au long de sa lettre, de façon plus ou moins formelle, que les arguments avancés par les néphrologues n'avaient aucun sens car personne n'avait le pouvoir de dessiner par avance le destin d'un être humain, quelle que soit la forme de son crâne. En somme, il estime que Dieu a créé l'Homme avec un libre-arbitre et qu'aucune caractéristique physique ne pouvait prédire s'il serait sauvé ou non. L'absence de références bibliques à l'appui de ses convictions laisse donc à penser qu'il n'a en rien modifié ses façons de faire et que sa connaissance de la Bible demeure tout aussi lacunaire qu'en 1844.

Peter-Paul Osunkhirhine présente, dans son ouvrage *Metaphysical inquiry deducing many self-evident truths from the very nature of things of what God's nature and will require*, le même type d'argumentation un peu floue et théorique, fondée uniquement sur ses convictions. Il conserve un esprit pragmatique, insistant sur la suprématie de la volonté de Dieu d'avoir fait de l'Homme un être capable de changer et d'être sauvé. Il se positionne donc en harmonie avec les idées plutôt modérées du protestantisme méthodiste. Or, le pasteur rédige cette lettre à la toute fin de 1857 : la mission soutenue par l'American Board of Commissioners for Foreign Missions était sur le point de se terminer – à sa propre demande - et il se préparait à quitter le village pour une durée indéterminée afin d'aller s'occuper d'une autre communauté autochtone dans le Wisconsin, les Stockbridge (ABCFM 1858). De fait, il n'abandonnait pas son rôle de missionnaire et se devait donc de renvoyer une image positive à son organisation, à qui il avait demandé de financer le déménagement de sa famille et qui lui verserait son salaire sur place.

Peter Paul Osunkhirhine apparaît donc comme un missionnaire protestant aux idées modérées, proches du luthéranisme classique, mais dont l'esprit pragmatique hérité de la situation très particulière de son village natal rend les raisonnements et les façons de faire très différentes des autres religieux de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions. Il

se montre, notamment, plus attiré par une connaissance et un partage pratique du protestantisme, au risque de paraître ne pas en connaître véritablement la teneur, et il construit des raisonnements sur des convictions personnelles telles que la Providence et le Libre-Arbitre. Sa vision plus proche du méthodisme se heurte aux interprétations plus radicales de sympathisants presbytériens, mettant en évidence les difficultés que pouvait rencontrer son organisation pour concilier tous les courants la composant. C'est d'ailleurs ces idées parfois trop divergentes qui menèrent au départ définitif de l'Église presbytérienne de cette alliance missionnaire protestante en 1870, les différents acteurs ne parvenant pas à s'entendre sur la question de l'esclavage aux États-Unis. Le pasteur abénakis marque aussi la spécificité de ses origines et de ses valeurs en mettant l'accent sur la sincérité de sa Foi plutôt que sur ses connaissances de la théologie. Cela lui permit de s'adapter à la réalité de son peuple en valorisant les métaphores, le discours inclusif – s'opposant en cela à celui de la peur utilisé par le missionnaire catholique - et de rendre accessible le contenu de sa religion à tout un chacun. Sa seconde lettre illustre cette position d'entre-deux monde du pasteur qui s'appuie sur sa compréhension des notions clés du protestantisme – notamment celle de la prédestination – pour rejeter les arguments des néphrologues.

ⁱ Plus précisément, il est question de lancer une mission chez les Iroquois de Caughnawaga. Or, finalement, aucune mission de l'American Board ne sera lancée dans ce village d'Autochtones de la vallée du Saint-Laurent.

ⁱⁱ La phrénologie est une théorie selon laquelle les bosses du crâne d'un individu reflètent son caractère : elle localise les fonctions cérébrales dans des régions précises du cerveau qui, se développant, influerait sur la forme du crâne.

Livre

BRADLEY Ian C. (1976), *The Call to Seriousness The Evangelical Impact on the Victorians*, Macmillan, New-York

BEBBINGTON David W. (1989), *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730's to the 1980's*, Unwin Hyman, London

FRASER Brian J.(1995), *Church, College and Clergy – A History of Theological Education at Knox College, Toronto, 1844-1994*, McGill-Queen's University Press

HEUSER Jr Frédérick (1988), *A Guide to Foreign Missionary Manuscripts in the Presbyterian Historical Society*, Greenwood Press

VAUDRY Richard W. (1989), *The Free church in Victorian Canada, 1844-1861*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo

Article dans une revue

CABANEL Patrick et ENCREVÉ André (2006) « De Luther à la Loi Debré : Protestantisme, école et laïcité », *Histoire de l'Éducation* 110 : 5-21

MAKARIUS Laura (1979), « Le mythe du « Trickster » », *Revue de l'Histoire des Religions*, 175-1 : 17-46

RENOUARD Christine (2004), « Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance », *Études Théologiques et Religieuses* 79 : 563-573.

Article dans un recueil

BRÛLHER Pierre (2006), « Prédestination et Providence » dans Pierre Gisel dir., *Encyclopédie du protestantisme* : 1098-1111, PUF, Paris

SERVAIS Olivier (2006), « La Construction missionnaire des Anishinaabek » dans CHANSON, Philippe et SERVAIS, Olivier dir.: *Identités autochtones et missions chrétiennes : brisures et émergences* : p. 101-130, Karthala éditions, Paris

WILLAIME Jean-Paul (2006), « Méthodisme » dans Pierre Gisel dir. *Encyclopédie du Protestantisme* : 899-900, PUF, Paris

Archives

UCCA – United Church of Canada Archives
Fonds F3387 – Correspondance personnelle de Peter Paul Osunkhirhine.
BAC - Bibliothèques et Archives du Canada
Fonds RG10 –Archives officielles du Département des Affaires Indiennes.

Burns, Reverend F.F., 1872: *The Life and Times of the Rev. Robert Burns, D.D., F.A.S, F.R.S.E*, Toronto, James Campbell & Son, <https://archive.org/details/lifetimesofrevro00burnuoft>

Osunkhirhine, Peter-Paul, 1857: *Metaphysical inquiry deducing many self-evident truths from the very nature of things of what God's nature and will require*, St Francis,

J, Ross Robertson, 1904: *Landmarks of Toronto; a collection of historical sketches of the old town of York from 1792 until 1837, and of Toronto from 1834 to 1904*, Toronto, p. 216, <http://archive.org/stream/landmarkstoronto04robeuoft#page/215/mode/1up>

Sources électroniques

Charles A. Maxfield, 2001: « The Formation and Early History of the American Board of Commissioners for Foreign Missions », <http://www.maxfieldbooks.com/ABCFM.html> (consulté le 20 février 2014)

Rapport de Recherche

Stéphanie Boutevin

Bourse Fernand Braudel – IFER – HASTEC 2014

Projet de Recherche:

Les interactions entre le politique et le religieux:

**Etude des écrits des missionnaires protestants autochtones du Canada au XIXe siècle
(1770-1890)**

Le projet de recherche que j'ai développé au cours des neuf derniers mois au Centre Alexandre Koyré concernait principalement des écrits de missionnaires protestants autochtones en Amérique du Nord. J'ai procédé à plusieurs recherches et analyses de documents d'archives datant du 19^e siècle afin de mettre en lumière le rôle de ces émissaires religieux et la perception par eux même de leurs responsabilités vis-à-vis de leur communauté. M'appuyant sur des archives sur lesquelles j'avais travaillé durant ma thèse, je cherchais à démontrer les interactions entre politique et religion que certains missionnaires ont laissé paraître dans leurs écrits, confrontés à la fois aux valeurs de leur religion et au désir de transformer leur peuple à l'aide des nouvelles connaissances qu'ils avaient acquises durant leur formation. Je me suis tout particulièrement intéressée à la nouvelle tournure que prennent ces interactions après la victoire des Britanniques au Canada, en 1760. Ainsi, entre 1770 et 1890, plusieurs Autochtones ont été formés pour devenir des missionnaires protestants et aller convertir d'autres groupes amérindiens au pays : ce-faisant, ils se retrouvaient dans une situation ambivalente où ils devaient, à la fois, transmettre des savoirs et assurer leur influence sur des minorités culturelles. Or, si certains de ces missionnaires protestants devaient leur instruction à leur vie dans un milieu protestantⁱⁱ, d'autres durent évoluer au cœur d'un milieu fortement catholique – en particulier au Bas Canada – générant d'importantes fractures sociales au cœur des groupes autochtones où ils œuvraient. Derrière les obstacles qu'ils rencontraient dans leur mission d'évangélisation, se tramait une guerre des pouvoirs : en effet, largement entremêlés au 18^e et 19^e siècle, le religieux et le politique occupaient une large part des mésententes entre les nouveaux évangélistes, tenants d'une philosophie plus axée sur une pensée libérale valorisant la réussite individuelle, et les adeptes du catholicisme, défenseurs d'une organisation sociale plus conservatrice favorisant une élite pour le groupeⁱⁱ.

Mon projet s'articulait principalement autour des missionnaires amérindiens ayant travaillé principalement pour l'American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM), première organisation protestante américaine créée en 1810. Jusqu'en 1870, l'ABCFM était composée de plusieurs courants – méthodiste, presbytérien et congrégationaliste -

qui étaient réunis par un objectif commun : convertir et instruire les populations non protestantes et non occidentales afin de sauver leur âme (Heuser Jr 1988 : 1). Dès leur premier discours, en 1811, les membres de l'American Board affirmaient vouloir lancer des missions parmi les Amérindiensⁱⁱ et c'est en 1817 qu'ils envoyèrent un missionnaire auprès des Cherokees - premier peuple ciblé en Amérique du Nord (Strong 1910 : 35). La stratégie de l'organisation s'articulait autour de trois axes principaux : l'éducation chrétienne, la diffusion de la Foi protestante et l'initiation aux travaux agricoles et domestiques. Selon les responsables de l'American Board, cette méthode permettrait aux populations de s'adapter à la culture occidentale et de devenir « civilisés ». Fort du succès des premières missions chez les Cherokees puis chez les Choctaws, ils mirent sur pied tout un réseau de missionnaires, à la fin des années 1820, qui devait implanter le protestantisme au sein des autres communautés autochtones d'Amérique, tout en développant l'apostolat en Palestine (Maxfield 2001). Au total, ils réussirent à fonder une quinzaine de missions en Amérique du Nord entre 1817 et 1880 (Strong 1910 : 186) et a employé jusqu'à 13 autochtones pour œuvrer auprès des communautés.

La première et la plus grande partie de mon travail a donc consisté à retracer et compiler les écrits de ces religieux afin de pouvoir par la suite transcrire et conserver ces traces particulières de leur mission. L'un des premiers constats de ma recherche est que la situation du missionnaire protestant diffère largement selon l'environnement dans lequel il évolue : si l'un d'entre eux, Peter-Paul Osunkhirhine, a vu son activité contrariée par la résistance des Catholiques de son village, il a également profité de cet antagonisme pour jouer un rôle politique important et favoriser, par émulation avec les écoles catholiques, la transmission de la technique de la lecture et de l'écriture en langue européenne. Ces rôles lui furent parfois reprochés car il devait, pour les tenir, renoncer ou déléguer certaines de ses tâches de pasteur afin de ne pas susciter de conflit interne. À l'inverse, lorsque le missionnaire évoluait dans un environnement déjà influencé par la culture protestante, comme ce fut le cas pour Stephen Foreman, un Cherokee, il peut à loisir diffuser ses connaissances sans rencontrer d'opposition religieuse dans la communauté dans laquelle il œuvre. Celui lui permet de jouer un rôle important, dans le cas de Foreman, il est devenu, entre autres, le premier surintendant en éducation du peuple Cherokee, sans pour autant négliger son rôle de missionnaire. Autre remarque lié à l'examen des archives en ma possession : une autre dimension était à prendre en compte dans l'analyse du travail et de l'influence de ces missionnaires amérindiens, à savoir, la question de la transmission des techniques et des savoirs. Il est rapidement apparu, en effet, que toute la dimension politique entourant les activités religieuses de ces missionnaires était étroitement liée à leurs intentions de partager et de diffuser certaines connaissances, telle que l'écriture, sans être pour autant pleinement soutenu par leur communauté.

J'ai poursuivi mes recherches en tentant d'aborder de façon comparative le travail de l'ABC FM avec celui d'une autre organisation, la micmac missionary society, qui a œuvré au Canada à la même époque. Je n'ai, toutefois, pas eu le temps de véritablement pousser cette comparaison à son terme et elle devrait faire l'objet d'un article dans les prochains mois. Le suivi

du travail des missionnaires de l'ABC FM m'a permis également de découvrir des personnages intéressants, comme Isaac Newton Hurd, qui, après avoir travaillé auprès de sa communauté iroquoise aurait été envoyé en Inde pour continuer sa mission. Mes recherches ont permis de démontrer, d'une part, la richesse inexploitée d'archives amérindiennes donnant un aperçu différent du travail missionnaire, et, d'autre part, de constater l'imbrication sociale et politique des questions religieuses dans les transformations rencontrées par les communautés autochtones en Amérique du Nord au 19^e siècle.