

**Kaitatikumat — le garçon qui a épousé une jeune caribou : une relecture de la pédagogie et  
de la théologie de christianisation des Igbo du Nigéria et des Innus du Canada**

**Nnaemeka Cornelius Ali**

Thèse soumise à l'Université Saint-Paul Ottawa  
dans le cadre des exigences du programme de maîtrise en théologie

Sous la direction de Michel Andraos

Faculté de théologie,  
Université Saint-Paul Ottawa

© Nnaemeka Cornelius Ali, Ottawa, Canada, 2024

## Résumé

Les missionnaires chrétiens ont échoué à intégrer la spiritualité autochtone dans leurs projets missionnaires, malgré les similitudes apparentes entre des valeurs évangéliques et autochtones. Ce travail analyse l'histoire de la mission chrétienne chez les Igbo du Nigeria et les Innus du Canada, en mettant en lumière les torts causés et les problèmes rencontrés dans la transmission du message chrétien à ces nations.

En s'appuyant sur des récits historiques et des témoignages contemporains, cette thèse démontre que l'ignorance ou le mépris de la spiritualité et de la vision du monde des peuples autochtones par les missionnaires ont compromis la crédibilité du christianisme dans ces contextes.

Le résultat attendu de cette étude est une meilleure compréhension des dynamiques historiques et culturelles à l'œuvre dans la mission chrétienne, ainsi que des implications de ces interactions pour les communautés autochtones aujourd'hui. Le travail espère également sensibiliser les lecteurs à la nécessité d'une décolonisation de la mission chrétienne, en appelant à repenser les pratiques missionnaires pour qu'elles soient plus respectueuses des cultures autochtones et fidèles à l'enseignement du Christ.

En conclusion, cette recherche propose une approche plus empathique et inclusive de la mission chrétienne dans les contextes autochtones. Elle appelle par ailleurs à un dialogue ouvert et collaboratif entre les missionnaires et les communautés autochtones afin de construire des relations fondées sur le respect mutuel et la compréhension interculturelle.

Mots-clés : **Pédagogie missionnaire, Spiritualité autochtone, Narration/Storytelling, Recherche autochtone, Défis de l'évangélisation.**

## Remerciement

Je tiens à partager avec vous le voyage extraordinaire que représente cette thèse de maîtrise. Ce n'est pas seulement un document académique, mais le résultat d'un effort collectif, d'une communauté unie par la passion, la confiance et le soutien.

Tout d'abord, je souhaite exprimer ma profonde gratitude envers mon directeur, Michel Andraos. Son soutien inébranlable et sa croyance en mon projet ont été les piliers sur lesquels reposait ma confiance et ma détermination. Ses conseils m'ont permis de naviguer à travers un domaine de recherche encore en plein développement.

Je souhaite également adresser mes remerciements à la communauté innue qui m'a généreusement accueilli et accordé sa confiance. Votre histoire, votre culture et votre sagesse ont enrichi chacune des pages de ma thèse. C'est pour moi un honneur de contribuer à la résurgence de la spiritualité autochtone en ajoutant ma voix à la vôtre.

À ma communauté oblate et à mes professeurs, surtout Christian Dionne et Sheila Smith, je suis reconnaissant pour votre expertise et vos conseils avisés. Vos contributions ont donné à ma thèse une profondeur et une rigueur académiques dont je suis fier.

Je tiens pareillement à remercier chaleureusement ceux qui ont soutenu mes efforts de rédaction : P. Léo Laberge, OMI, Sr Mary Linda Vivian Onuoha, IHM, et Mme Yvette Mollen. Leurs connaissances et leur soutien ont été inestimables dans l'élaboration de mon travail.

Enfin, à mes chers amis : Srs Uju, Adaeze et Ebere, ainsi qu'à mes collègues Eric et Josh, et à ma famille biologique, je vous suis infiniment reconnaissant pour votre soutien indéfectible et votre amour inconditionnel. Vos encouragements ont été ma source d'inspiration tout au long de ce parcours académique.

## Table des matières

Résumé.....	ii
Remerciement .....	iii
Table des matières .....	iv
Introduction générale .....	1
i. Mise en contexte .....	1
ii. Nishtuapamataut innuat kie nishtuapatamuatau utipatshimunuau – « Écoutons les aînés, écoutons leurs histoires.....	2
iii. L’Hypothèse et les questions de recherche.....	5
iv. La Méthodologie de Recherche .....	7
<i>Premier chapitre : les projets commerciaux et civilisateurs des missionnaires chrétiens au pays igbo du Nigéria</i> .....	9
Introduction.....	9
1.1. L’Intérêt économique de l’Empire britannique et le projet civilisateur des missionnaires chrétiens au Pays igbo du Nigéria.....	10
1.1.1. Royal Niger Company: la compagnie britannique qui est devenue l’État Nigéria	13
1.1.2. Les Igbo au carrefour commercial .....	17
1.2. Les Missionnaires chrétiens et le projet civilisateur européen .....	20
1.2.1. La Lutte pour le contrôle de récit au pays igbo .....	22
1.2.2. La difficile cohabitation entre missionnaires anglicans et missionnaires catholiques .....	31
Conclusion .....	39

<i>Deuxième chapitre : du Nuitshimit (l'intérieur de la terre) à la réserve, suivant et dirigeant les pas des Innus</i> .....	42
Introduction.....	42
2.1. La Raison d'être d'une telle étude .....	45
2.2. La Légende de <i>Kauitatikumat</i> — Le garçon qui a épousé une jeune caribou .....	49
2.3. Le Tâtonnement des premiers missionnaires .....	56
2.4. La Sacralité de la terre innue .....	62
Conclusion .....	69
<i>Troisième chapitre : quand un père oublie le jour que son fils est devenu chasseur</i> .....	71
Introduction.....	71
3.1. Une Chasse communautaire avec la communauté innue de Matimekush-Lac John .....	73
3.2. Les Missionnaires oblats et la pédagogie innue de chasse .....	75
3.3. L'Aspect pratique de la pédagogie innue et l'ignorance des missionnaires .....	79
Conclusion .....	88
<i>Annexe : Kauitatikumat — Le garçon qui a épousé une jeune caribou</i> .....	94
<i>Bibliographies</i> .....	97
Sources primaires.....	97
Livres .....	98
Articles et Revues .....	102

## Introduction générale

### *i. Mise en contexte*

La mission chrétienne, qui a été longtemps présentée comme n'ayant que des effets positifs pour le monde, commence à être réévaluée. D'un continent à l'autre, les voix s'élèvent pour demander une reconsidération de l'histoire de leur contact avec le christianisme. Le problème, toutefois est que le message du christianisme est, en soi, en conformité avec les traditions spirituelles des peuples autochtones du nord comme du sud. Urgence est donc d'étudier l'histoire du contact des missionnaires avec les peuples autochtones afin de mieux saisir d'où vient la divergence de récit missionnaire.

Dans ce travail, *Kauitatikumat* — Le Garçon qui a épousé une jeune caribou : une relecture de la pédagogie et de la théologie de christianisation des Igbo du Nigéria et des Innus du Canada, nous souhaitons examiner comment le christianisme a manqué son rendez-vous initial avec ces nations autochtones. En effet, notre recherche se donne la tâche de démontrer par quelques exemples comment les missionnaires, soit par ignorance, soit par arrogance, ont refusé de tenir compte de la spiritualité et de la vision du monde des premiers habitants de ces territoires.

Débarqués avec un projet séduisant, ils ont systématiquement mis de côté ce que pensaient ou croyaient les communautés qui les ont accueillis. Au début, c'était comme s'ils comprenaient bien ce qu'ils faisaient, mais d'après les preuves que nous découvrons aujourd'hui, ils ne se sont pas seulement trompés, mais ont aussi causé beaucoup de torts aux communautés évangélisées et à l'Église qui les a mandatés. Au fond, pour que le christianisme soit crédible, il devrait s'interroger, afin de participer activement à la réparation des torts causés durant ces années de domination et de mépris de la culture et de la spiritualité des nations autochtones.

Il ne s'agit pas d'un procès de l'histoire, mais bien d'une relecture qui, partant des œuvres de ces mêmes missionnaires, démontre comment ce projet a été pensé à la lettre, conçue, exécutée et soutenue au détriment des nations à évangéliser.

Mon intérêt dans ce projet est double comme notre choix des milieux missionnaires à étudier le démontrera. D'abord, étant issues d'une terre de mission, les pédagogies missionnaires qui ont vu naître notre propre vocation missionnaire sont les premières à être analysées. Ensuite, comme missionnaires, à mon tour, les difficultés que j'ai rencontrées dans notre milieu de mission nous obligent à revoir la pédagogie sur laquelle est construite le récit missionnaire qui guide notre apostolat.

En effet, notre intérêt dans les pédagogies missionnaires qui ont transformé le pays igbo du Nigéria en terre chrétienne est né de la curiosité suscitée par la résistance des Innus face au christianisme. Le pays igbo d'où je viens est connu pour le nombre de vocations religieuses et la vivacité de son christianisme. Pourtant, il m'a toujours semblé qu'il y manquait un fondement naturel que pouvait offrir la spiritualité et la culture locale. C'est donc à partir de ce constat que j'ai décidé d'observer l'expérience des Innus afin de mieux comprendre ce qui manque à notre propre expérience chrétienne issue de la terre de mission.

*ii. Nishtuapamataut innuat kie nishtuapatamuatau utipatshimunuau – « Écoutons les aînés, écoutons leurs histoires »*

Depuis quelques années, je suis devenu, moi aussi, « évangéliste — missionnaire » dans les communautés autochtones au Canada. Pendant plus de huit ans, j'ai circulé d'une communauté innue à l'autre sur la Côte-Nord du fleuve Saint-Laurent, au Québec. Au début, je me suis retrouvé dans une impasse. Je ne comprenais pas pourquoi je peinais à passer le message de l'Évangile, même si les communautés aimaient bien le Christ. J'ai essayé, sans succès, à chercher la réponse

en faisant recours aux ouvrages de théologie. Et, comme cela ne fonctionnait pas non plus, je me suis tourné vers la communauté, afin de mieux comprendre d'où venait mes difficultés. Lors d'une réunion avec des aînés à l'école Kanatamat de Matimekush-Lac John, près de Schefferville, j'ai appris quelque chose qui m'a aidé à repenser ma mission dans le milieu innu.

C'était durant une discussion sur la mobilisation communautaire pour la réussite scolaire et identitaire des jeunes. Les animateurs étaient des spécialistes qui travaillent en étroite collaboration avec l'Institut Tshakapesh, un centre éducatif des nations innues. Dans leurs stratégies professionnelles, ils ont créé une série de questions pour mieux comprendre la capacité d'apprentissage chez de jeunes autochtones durant ces dernières années. Ils ont aussi élaboré un questionnaire visant à comprendre comment les aînés percevaient les jeunes d'aujourd'hui. Ont-ils changé, ou sont-ils comme ceux du passé ?

D'après leur expérience professionnelle, ils s'attendaient à une réponse positive ou négative de la part des aînés pour confirmer ou réfuter leurs hypothèses. Dans ce cas, on aurait eu une liste des faits démontrant l'une ou l'autre hypothèse.

Mais, au lieu d'établir une liste de constats, les aînés ont décidé de suivre une autre méthode totalement différente et très impressionnante. Ils se sont mis à leur raconter des histoires. À leur manière presque habituelle, ils ont fait comme s'ils n'avaient pas compris leur question. Puis, l'un des intervenants, dans le but d'obtenir un résultat particulier, a cherché à reformuler la question, mais n'a pas réussi à troubler la quiétude des aînés qui ont poursuivi avec leurs histoires. Les spécialistes ont même dû recourir à une interprète pour rendre plus explicite leurs questions. Et, pendant que l'un parlait de sa joie de voir l'un de ses petits-enfants terminer ses études secondaires, l'autre se réjouissait de revoir sa petite-fille, terminer ses études en médecine. Chacun de ces aînés était vraiment sérieux. Malgré la confusion visible chez ces professionnels de l'éducation, les aînés

se sont donné à l'exercice avec beaucoup d'enthousiasme et de respect. On dirait même avec une solennité digne d'une cérémonie.

Quasiment frustrés, les animateurs ont compris qu'ils devraient changer leur stratégie s'ils désiraient recevoir une réponse à leur question, étant donné que leurs pressions sur les aînés ne donnaient aucun résultat positif. Voyant leur difficulté à communiquer avec les aînés, je me suis senti dans l'obligation de prendre l'un d'eux à part pour l'inviter à écouter et accueillir le message de ses interlocuteurs à travers leurs récits. Bien qu'hésitant au départ, il a finalement accepté de me faire confiance. Après un temps d'écoute active, les organisateurs ont compris que les réponses à leurs questions étaient codées dans les histoires que racontaient ces aînés. Pour eux, ce fut une révélation. Ils ont alors compris que c'est grâce à cette forme de communication que les aînés passent leurs informations.

C'était, pour ma part également, un moment de découverte. J'ai compris, sur le champ, ce que voulait dire Margaret Kovach (2010) lorsqu'elle affirmait que chaque chercheur qui se respecte et qui veut vraiment entrer dans l'univers autochtone devrait procéder par le biais de la narration — *storytelling*. Selon elle, c'est la méthode la plus adaptée pour comprendre le schéma de pensée des peuples autochtones (Kovach, 2010).

C'est à ce moment-là que je me suis rappelé une histoire racontée par un autre aîné de la communauté innue d'Ekuanitshit. C'était aussi lors d'un programme sur la discipline dans le milieu scolaire. Parlant de mesure punitive chez le peuple innu, il soulignait que lorsqu'un enfant enfreignait la loi, on lui racontait une légende effrayante pour qu'il comprenne que chacune de ses actions a des conséquences. Selon cet aîné, dans la pédagogie d'apprentissage des Innus, un enfant à qui l'on raconte une histoire tire sa leçon à partir de cette expérience, parfois mythologique. C'est

aussi une pédagogie bien développée dans le livre Jean-Guy Goulet (2008), *Ways of Knowing*, à partir de ses recherches anthropologiques auprès du peuple déné.

Selon Goulet (Goulet, 2008, p. xxx), les Déné Tha apprennent à travers des expériences personnelles qu'ils acquièrent à travers l'écoute des récits historiques, mythiques, ou encore d'autres expériences personnelles. Et, parfois, cette communication de savoir se fait à travers des gestes non auditifs (p. xxxi). Il arrive, par exemple, que l'aîné montre comment se réalise un travail sans en dire un mot, ou même observe un silence lors d'un récit. C'est probablement pour cela que Goldin-Meadow and Alibali (2013) disent que même le silence est une manière de communiquer des informations.

### *iii. L'Hypothèse et les questions de recherche*

À la suite de ces expériences, on peut déjà commencer à formuler une hypothèse sur ce qui aurait empêché les missionnaires chrétiens à passer le message du Christ aux peuples autochtones, d'autant plus que certaines valeurs évangéliques et autochtones semblent être en parfaite harmonie. Par exemple, les principes fondamentaux de la Bible, comme la sacralité de la vie (Luc 12, 6-7), l'importance des aînés (Actes 20, 28-30), le respect mutuel (Matt. 5, 44), le respect de la création (Matt. 6, 26), etc., sont fondamentaux dans la culture autochtone.

Alors, s'il est vrai que la spiritualité et les valeurs autochtones sont en accord avec le message du Christ, pourquoi les missionnaires chrétiens n'ont-ils pas aussi tenu compte de la valeur pédagogique et épistémologique lorsqu'ils leur transmettaient le message du Christ ?

D'ailleurs, dans la pédagogie missionnaire chrétienne, cette distance de la réalité de la société à évangéliser reste un enjeu majeur, discréditant le christianisme même dans la société occidentale d'aujourd'hui. De plus, on s'entend pour dire que, même aujourd'hui, lorsque le christianisme s'accroche à des paradigmes d'autrefois, il ignore la manière d'apprendre et

d'enseigner des populations qu'il rencontre. L'insatisfaction ou la déception est perceptible à travers le nombre de voix qui réclament que le christianisme, comme d'autres institutions coloniales, entame une démarche de décolonisation. Ce travail examinera comment et pourquoi les missionnaires ont ignoré ou n'ont pas été en mesure de comprendre la pédagogie et l'épistémologie autochtones.

Pour ce faire, je vais, d'abord, montrer que le problème dont il questionne ici n'est pas un cas isolé. Cela n'est pas arrivé par hasard, car, en Afrique comme en Asie, les missionnaires chrétiens ont systématiquement supprimé les valeurs culturelles et les spiritualités des nations qu'ils ont évangélisées. À travers cette réflexion, je chercherai à démontrer que le projet missionnaire chrétien tel qu'il a été pratiqué jusqu'à nos jours doit être repensé pour rester fidèle à ce qu'a voulu le Christ. Il doit s'appuyer sur l'Évangile pour éviter de se laisser aveugler par les paradigmes de la société dominante, notamment celle de ses missionnaires.

Dans la première partie, je commencerai par le cas des Igbo du Nigéria afin de poser les jalons de ma réflexion. C'est cette partie qui me donnera une clé de compréhension empathique de la situation des Innus, car mon peuple a subi le même projet d'assimilation par les missionnaires chrétiens. Les missionnaires anglicans comme catholiques, des noirs comme des blancs, des Anglais comme des Français, tous munis d'un message de salut, ont, l'un après l'autre, échoué à voir chez le peuple igbo la présence perpétuelle de Dieu.

Ensuite, en exploitant des récits innus que nous rapporte Georg Henriksen (2009), j'examinerai comment les missionnaires catholiques ont, dès le début, participé au projet qui a permis la colonisation de la société innue. En effet, en détournant les valeurs traditionnelles innues et en méprisant leur pédagogie, ils se sont insérés dans le projet politique de la Nouvelle-France qui visait à tirer profit de la société autochtone du Canada (Lacoursière et al., 2001).

À la fin de cette réflexion, j'aurais démontré pourquoi et comment la mission chrétienne peine à s'autochtoniser dans les pays de mission. Et, nous ne saurions clôturer cette réflexion sans ouvrir le débat sur la nature et l'avenir de la mission chrétienne dans le monde autochtone.

#### *iv. La Méthodologie de Recherche*

Le choix de la méthodologie pose des difficultés aux chercheurs autochtones et ceux qui travaillent sur les réalités autochtones. Le problème, en effet, est l'incompatibilité de recherche autochtone avec les méthodologies appliquées dans la majorité de nos universités. Parlant de sa thèse à Toronto School of Theology, Raymond Clifford explique que l'intégration de la compréhension crie dans sa thèse a rendu son travail atypique, ou du moins, différent d'autres thèses de doctorat. (Aldred, 2020, p. 2). C'est un fait que Shawn Wilson souligne aussi dans son ouvrage *Research is a Ceremony* (2008), lorsqu'il affirme que pour maintenir la nature relationnelle de l'identité autochtone, un paradigme de recherche autochtone doit simultanément adopter, une voix académique et personnelle (Shawn, 2008, p. 9). Au fait, c'est presque un potage où il faut parfois ramer, et d'autres moments marcher.

Certes, la narration comme le storytelling a des principes qui sont connus dans les milieux académiques. Cependant, comme le souligne bien Margaret Kovach, l'idée que la narration soit comprise par tous et que c'est un moyen efficace d'apprendre et de donner sens au monde n'est pas contestée. Ce qui est contesté, néanmoins, c'est que la narration soit une méthode apolitique et aculturelle qui peut être appliquée sans tenir compte du système de connaissance qui la soutient. Alors, tenter de comprendre les histoires autochtones d'un point de vue occidental (ou de toute autre perspective culturelle), elle conclut, est susceptible de passer à côté de l'essentiel, ce qui pourrait causer du tort (Kovach, 2010, p. 97).

Voilà les paramètres qui guideront cette recherche et la méthodologie de sa rédaction. Il s'agit d'analyser comment les gestes tels qu'une présence missionnaire dans un territoire innu pouvaient être politiques, même si le missionnaire n'y pensait pas. C'est aussi de revoir comment une option pédagogique d'un missionnaire pouvait être dévastatrice pour une communauté sans qu'il ne le souhaite. Bref, narrer dans ce contexte est une forme de gymnastique où l'histoire racontée sur un missionnaire d'une autre époque entre en conversation avec le territoire, les communautés, sept générations des Innus, et les populations non humaines.

C'est donc pour ces raisons que je privilégierai surtout, à partir du deuxième chapitre, des ouvrages qui nous mettent en contact direct avec les territoires innus. Et, puisqu'il y a une absence flagrante de la réflexion théologique sur les réalités innues, je me servirai grandement des travaux des anthropologues, des historiens et des sources premières telles que *les relations des Jésuites* et beaucoup d'autres.

Évidemment, mon intérêt primaire dans cette recherche découle de ma propre expérience dans les communautés innues, et celle qui a marqué ma jeunesse comme Igbo du Nigéria. Wilson Shawn dit, d'ailleurs, que la source d'un projet de recherche est le cœur et l'esprit du chercheur, et « la vérification de son cœur » est un élément essentiel du processus de recherche. Ainsi, le fondement de la recherche autochtone réside dans la réalité de l'expérience autochtone vécue. Le chercheur doit donc s'assurer qu'il n'existe aucun motif négatif ou égoïste dans son cœur pour faire de la recherche, car cela pourrait apporter de la souffrance à tous les membres de la communauté (2008, p. 60).

## **Premier chapitre : les projets commerciaux et civilisateurs des missionnaires chrétiens au pays igbo du Nigéria**

### **Introduction**

Si aujourd'hui le christianisme semble être du côté des opprimés au pays igbo du Nigéria, il ne l'était pas toujours dans ce pays qui abrite le plus grand nombre des chrétiens sur le Continent africain. En effet, le début de la mission chrétienne dans cette partie du pays fut un échec institutionnel. Les conflits interpersonnels et intercommunautaires, le contre-témoignage des missionnaires et de leurs alliés européens, de même que l'intérêt commercial, ont dominé la jeunesse du christianisme dans ce pays. Même si le début chaotique du christianisme semble oublié dans le récit des missions chrétiennes aujourd'hui, il reste que le début était motivé par des intérêts civilisateurs et commerciaux.

D'ailleurs, une analyse approfondie de l'état actuel de cette mission démontre que malgré le nombre des chrétiens présents dans ce pays, la pédagogie missionnaire qui l'a vu naître a créé une faille qui finira par se manifester. En effet, la majorité de ceux qui sont devenus chrétiens dans ces pays a subi un projet civilisateur ayant peu de bases chrétiennes. Selon Stuart Bate (2015), la pédagogie qui a vu naître plusieurs de nos missions s'appuyait « sur des praxis et des métaphores socioculturelles transmises par les forces jumelles de la colonisation et de l'exploitation des ressources, fondées sur le métarécit de la "civilisation" » (p. 99).

L'envers de cette forme d'évangélisation est qu'elle dépouille la communauté évangélisée de ses ressources spirituelles et culturelles. En plus de cela, elle lui fait gober tous les récits inventés pour faire asseoir la position d'éclairé que le missionnaire s'attribue. Ainsi, presque partout où le christianisme est passé, en Afrique, en Asie, en Amérique latine et en

Amérique du Nord, on observe le même récit d'abus de pouvoir, tout d'abord de l'église et puis de ses missionnaires.

Mon intérêt sera de souligner, à partir de l'histoire de la mission igbo, que le christianisme a servi, pour plusieurs siècles, l'intérêt économique, sociopolitique et anthropologique de l'Europe. Elle s'est servie de l'Évangile pour asseoir l'hégémonie européenne et une notion occidentale de Dieu. Et, même si d'aucuns pensent que le projet de transformer l'Évangile au profit de l'empire européen a débuté au quatrième siècle (Mori, 2019), ici, il sera question de voir comment le christianisme a été empêché de s'adapter aux autres cultures non-européenne en quittant l'Occident.

Dans cette partie de mon travail, j'analyserai les approches des missionnaires chrétiens, surtout anglicans et catholiques, afin de comprendre leurs apports à la spoliation des peuples igbo du Nigéria, de leur dignité, de leurs valeurs culturelles et de leur spiritualité. L'examen de la pédagogie missionnaire de ces derniers me permettrait de déterminer l'impact du refus de la reconnaissance de l'épistémologie des peuples évangélisés sur le résultat de la forme du christianisme qui y est pratiquée.

Ce premier chapitre sera suivi par le récit de l'évangélisation du peuple innu de l'Amérique du Nord. Dans l'expérience des Igbo comme chez les Innus, on constate que le même modèle de christianisation a été mis en jeu. Masqués sur le prétexte d'évangélisation, les missionnaires européens ont collaboré étroitement aux projets colonisateurs des empires européens.

### **1.1. L'Intérêt économique de l'Empire britannique et le projet civilisateur des missionnaires chrétiens au Pays igbo du Nigéria**

Comme dit un adage igbo : « *O bu onye kwuru ebe mmiri siri mara ya ka aga-ahapuru ihu oku* » — L'on ne cède la place, devant le foyer, qu'à ceux qui expliquent bien d'où la pluie a

commencé à les frapper. En effet, pour mieux comprendre mon intérêt et mon expérience antérieure sur le projet occidental de christianisation, il importe de connaître la situation sociale de l'Église de mon enfance et de situer notre relation avec l'histoire de la mission colonisatrice.

Igbo, je viens d'une nation qui, dès l'arrivée des missionnaires, s'est confrontée avec l'une des pires intrigues de la religion : l'abus de pouvoir et la lutte politique à l'intérieur même du corps missionnaire. En effet, si l'apôtre Paul insistait sur le fait que c'est à cause du témoignage de vie des disciples de Jésus que les Grecs se sont intéressés au christianisme (Actes 11, 26), ce n'est aucunement le cas du peuple igbo du Nigéria, car la majorité des Igbo ont accepté le christianisme par contrainte, et surtout malgré le contre témoignage des missionnaires. Dans son journal missionnaire du septembre 1877, le premier évêque anglican du Nigéria, Mgr Samuel Ajayi Crowther, disait qu'après plus de vingt ans de l'existence de la mission d'Onitsha, la population continuait de se demander si cette religion pouvait être vraie quand ceux qui sont nés, enseignés et élevés dans les pays où l'on dit qu'elle est généralement professée vivent si indifféremment de ses enseignements, de ses lois et de ses préceptes. (Okwu, 2010, p. 93)

Pourtant, ils se sont accrochés et, après une longue hésitation, ont fini par collaborer avec les missionnaires. Aujourd'hui, on peut toutefois affirmer que malgré leur acceptation des valeurs chrétiennes, la première cause de leur adhésion a été l'intérêt économique. En effet, les Igbo avaient rapidement compris l'intérêt économique de cette nouvelle religion.

Les premiers missionnaires arrivés au pays igbo du Nigéria sont des missionnaires anglicans venant de Sierra-Léone. Or, l'histoire des missionnaires anglicans en Afrique subsaharienne est particulière dans tous les sens de mots. Dans son texte, *Anglicanism in Sub-Saharan Africa, c.1829–1910*, Emma Wild-Wood (2017) résume le début de la présence anglicane en Afrique subsaharienne en ces termes :

In 1828, St-George's Cathedral was erected in Free Town, Sierra Leone. It stood as a symbol of confident, prayerful expectation of Anglican expansion in a tiny enclave of migrant Christianity that was barely a generation old. Elsewhere, in sub-Saharan Africa, Anglicanism was present only in chaplaincies to British companies and their garrisons, a spiritual service to British mercantile interests. (p. 254)

Contrairement à ce qui s'est rapidement produit dans les colonies où les Européens avaient comme objectif de s'installer dans d'autres colonies, surtout en Afrique sub-saharienne (Church of England Missionary Council, 1926, p. 51) (1927, p. 90) l'objectif était d'accompagner les commerçants et la population anglaise. Ainsi, alors que dans les premières, les Églises anglicanes ont développé des gouvernements synodaux indépendants et se sont, sans tarder, éloignées de l'État impérial (Strong, 2017), dans le deuxième cas, elles se sont mises au service de l'État impérial (Wild-Wood, 2017).

Dans le cas de la mission igbo, l'évolution de la mission a été étroitement liée à la question économique (Stock, 1899a, p. 450-451). Comme le souligne Wild-Wood (2017), l'anglicanisme n'était présent que dans les aumôneries des compagnies britanniques et de leurs garnisons, un service spirituel aux intérêts commerciaux britanniques (Wild-Wood, 2017, p. 254). L'évolution des premières missions suivait donc la trace de commerce, et quand bien même les missionnaires, parfois, précédaient le commerçant, l'attention des missionnaires était régulièrement portée sur la manière d'aider l'empire britannique, surtout parce qu'il croyait au principe de Buxton (1967), selon lequel le commerce, l'éducation et le christianisme vont de pair (Kolapo, 2019, p. 103).

La conséquence immédiate de ce principe est abordée par Augustine S. O. Okwu (2010) et Emma Wild-Wood (2017) respectivement. Toutefois, alors que Wild-Wood considère la relation étroite des missionnaires anglicans et le gouvernement britannique comme un après-coup, Okwu

le voit plutôt comme une pédagogie missionnaire. Pour ce dernier, la relation n'était pas unidimensionnelle, car les missionnaires comme les agents gouvernementaux s'entraidaient. Et, quand il y avait des choix à faire entre les communautés et l'intérêt de l'état, ce dernier était le plus souvent privilégié.

Contrairement, donc, à l'insinuation de Wild-Wood, selon laquelle c'étaient seulement les missionnaires qui avaient besoin du gouvernement, Okwu démontre que le gouvernement avait plus besoin des missionnaires et se servait abondamment de leurs compétences et expériences dans les milieux éloignés. Comme on le verra plus tard, les missionnaires étaient aussi des explorateurs et ont contribué énormément à ouvrir les chemins pour les commerçants.

Ensuite, malgré toutes ces réalités, surtout le contre-témoignage des missionnaires dans le pays igbo, cette nation, très pragmatique, reconnaissait l'importance de les avoir près d'eux. Sachant donc que là où il y avait des missionnaires, le commerce évoluait mieux, les Igbo aimaient alors voir les missionnaires dans leurs milieux. Ainsi, les communautés faisaient tout pour les attirer dans leurs milieux. Et, même quand ils ne croyaient pas à leurs messages, il reconnaissait que, grâce à eux, leurs commerces pouvaient évoluer.

Toutefois, avant de progresser dans l'analyse de la nature de la mission chrétienne au pays igbo, retraçons brièvement l'histoire de l'arrivée même des Anglais à l'est de la rivière Niger. Nous ne nous y attarderons pas, mais pour comprendre l'histoire du Nigéria en général, et de l'arrivée du christianisme au pays igbo, notons, qu'il faudra absolument parcourir l'histoire de la compagnie royale anglaise, Royal Niger Company.

### ***1.1.1. Royal Niger Company: la compagnie britannique qui est devenue l'État Nigéria***

Royal Niger Company (désormais RNC) est l'entité à partir de laquelle est bâti l'État nigérian (Tope, 2017). Son histoire a commencé par l'achat, en 1619, d'une vingtaine d'esclaves

à Jamestown, Virginie, pour aider aux durs labeurs dans les plantations du tabac de la colonie anglaise. Le développement économique de cette nouvelle colonie dépendra de cette nouvelle main-d'œuvre.

En effet, au début de la colonie européenne en Amérique, la main-d'œuvre était limitée à la population locale. Mais, quand les colons ont compris que la population autochtone n'était ni adaptée ni disposée au dur labeur des travaux dans la plantation, il y a eu un changement radical. Ensuite, il fallait rapidement trouver une alternative à la population autochtone. Ce sera au prêtre dominicain Bartolomé de Las Casas (Lancha, 1994) et au jésuite, Antonio Vieira S.J. (Saraiva, 1967) que l'idée de se tourner vers les esclaves noirs sera attribuée. Cette invitation née du désir de protéger la population autochtone de ce continent se traduira par l'importation, pour plusieurs siècles, de millions des jeunes noirs pour les travaux dans les plantations. Selon Aline Helg, dans son texte, *la traite et l'esclavage dans les Amériques. Les grandes tendances transcontinentales* (2016 b) :

Entre le XVIe et le XIXe siècle, les Amériques chrétiennes ont eu recours, à des degrés variables, à l'esclavage d'Africains et de leurs descendants. Dans ce but, chaque année, pendant près de quatre siècles, des milliers, puis des dizaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants furent déportés d'Afrique vers les Caraïbes et le continent américain.

(p. 29)

Soulignons que le XVIe siècle est juste le début de l'importation des esclaves noirs dans les Amériques, car avant la traite transatlantique, les esclaves noirs participaient déjà énormément au développement économique de l'Europe continentale. En effet, un demi-siècle avant l'arrivée de Christophe Columbe en Amérique, on estime que plus de 150 000 noirs avaient déjà été transportés au Portugal. (Alban, 2023)

D'ailleurs, les premiers esclaves noirs à fouler le sol de l'Amérique étaient arrivés avec les Conquistadors. C'était donc vers le XVI<sup>e</sup> siècle quand, après avoir maintenu, sans succès, les plantations avec l'aide des autochtones de l'Amérique latine, que les colons européens se sont tournés vers l'Afrique pour une main-d'œuvre plus adaptée à des conditions de travaux inhumains du Nouveau-Monde. Selon Alban Dignat :

De leur côté, les Espagnols, dès qu'ils découvrirent les immensités du continent américain, entreprirent de cultiver les produits tropicaux prisés par l'aristocratie européenne : café, cacao, tabac... Ils se lancèrent aussi dans l'exploitation des riches mines d'argent et d'or du Pérou et du Mexique. Ils cherchèrent pour cela une main-d'œuvre nombreuse et soumise, corvéable à merci comme les serfs du Moyen Âge européen. (2023)

Comme je l'ai signalé, un peu plus haut, l'arrivée des esclaves noirs aux Amériques s'attribuent aux pères jésuite Antonio Vieira S.J. et dominicain Bartolomé de Las Casa. Pourtant, à cette époque, la traite esclavagiste des Noirs était déjà répandue en Europe continentale. Plusieurs pays européens recouraient régulièrement aux esclaves pour se ravitailler du dernier aliment d'une grande importance — le sucre.

Pour satisfaire cette demande incessante pour la commodité primaire telle que le sucre, les gouvernements européens mettaient donc, en avant, la protection du trafic des esclaves en accordant des privilèges fiscaux aux compagnies pendant qu'elles semaient des troubles tout au long du golfe de Guinée. Et, en peu de temps, plus de 40 compagnies du transport esclavagiste se sont constituées entre les rivières Sénégal et Niger (Alban, 2023).

Du côté de l'Amérique du Nord, en peu de temps, les esclaves sont importés, comme c'était déjà le cas à Bristol et Liverpool, de la côte de l'Afrique pour répliquer le succès économique que l'on observait déjà en Angleterre. Alors que des profits s'accumulaient et

que l'esclavage se répandait dans les colonies américaines, rapidement, la Couronne anglaise a décidé d'exercer un contrôle sur la traite des esclaves dans les colonies et la richesse qu'elle générait. (Pruitt, 2023)

Ainsi, par une loi de 1660 sur la navigation, la Couronne a interdit l'entrée d'autres bateaux dans les ports de ses colonies. (Pruitt, 2023). Accordant alors une charte de commerce à la *Company of Royal Adventures Trading to Africa*, la Couronne met à sa disposition le monopole du commerce des esclaves, de l'or, et de l'argent. Sans tarder, l'Angleterre devient ainsi le plus grand commerçant de l'esclave, car des milliers d'esclaves arrivaient dans le Nouveau Monde avec les initiales de l'entreprise — RAC — marquées sur leur poitrine (Pruitt, 2023).

La compagnie royale exerça sa puissance en toute impunité jusqu'à la signature de la charte royale de 10 juillet 1886, cédant les territoires aux alentours de la rivière Niger à un groupe privé qui prendra le nom du Royal Niger Company.

Et, pour plusieurs années, RNC dirigea ces territoires, sous le regard silencieux du gouvernement britannique, avec une main de fer. En effet, dans une conférence de Cornelius Nelarine au British Academy of Management, il souligne que : « The RNC routinely employed war, intimidation, threat, right abuses, raids, plunder and deportation to forcefully expand the commercial territory of the company ». (2023, p. 2)

Ils se sont systématiquement employés à inventer des attentes et à falsifier les termes des traités signés avec les chefs des tribus. Et, quand les tribus n'acceptaient pas leurs falsifications, ils inventaient des raisons pour les attaquer, saccageant d'aucuns et brûlant les autres villages (p. 6-7). Précisons que derrière toutes ces machinations se cachaient l'intérêt économique et le désir d'exercer un monopole sur le marché lucratif des côtes de l'Afrique. Il y avait aussi une certaine forme de destinée manifeste guidée par le sentiment de supériorité de l'Empire britannique. Cela

s'explique par les tactiques employées pour écarter tous les autres acteurs commerciaux dans le milieu. L'envers de la médaille dans un tel climat, c'est que la règle du jeu est toujours la survie du plus fort, et pour RNC, l'intérêt économique des Anglais était absolu pour cette entreprise qui n'a jamais oublié son origine royale. Ainsi, tous ceux qui n'étaient pas avec RNC étaient nécessairement leurs ennemis, y compris d'autres entreprises européennes ainsi que les populations locales.

### ***1.1.2. Les Igbo au carrefour commercial***

Malgré le succès économique du RNC dans d'autres partis des villages côtiers, la pénétration dans les régions igbos a été ardue. Parmi les difficultés se trouvait le fait que la majorité des pays igbos n'avaient pas accès à la rivière. C'était donc très coûteux et difficile à maîtriser l'évacuation des marchandises. De plus, les Igbo étaient aguerris en commerce, et se permettaient de jouer un rôle important dans la manière dont leurs marchandises telles que l'huile de palmes, devaient être vendues et en choisissant avec qui ils voulaient faire du commerce.

Cependant, la règle de marché à cette époque (1820-1830 AD.) où le mouvement d'abolition de l'esclavage peinait encore à se faire, ne respectait pas toujours l'éthique du marché telle que pratiquée par les Igbo. Par exemple, alors que, pour les commerçants britanniques, la règle du marché était fondée sur le profit, pour les Igbo, au-delà du profit, le marché avait des utilités humanitaires, d'où l'idée de carrefour commercial.

Au fond, l'idée de carrefour commercial vient du fait que le marché a deux sens dans la philosophie igbo : un lieu de réalisation de soi et la mesure de la qualité de vie. Mais, si pour les Igbo, le commerce est au centre de la vie, et l'accueil des commerçants pour les intérêts économiques, on se demandera si leur accueil des missionnaires pouvait avoir d'autres

raisons d'être ? Pour aborder cela, il importe de comprendre la corrélation entre la compréhension igbo de la relation interpersonnelle et celle du marché.

Parmi les adages qui expriment la compréhension igbo du marché, deux me semblent opportuns dans la discussion actuelle. Le premier qui exprime l'idée du marché comme un lieu de réalisation de soi « *uwa bu ahia* » se traduit littéralement « le monde est un marché ». Et, le second, qui exprime l'idée du marché comme un lieu où se mesure la qualité de vie : « *ahia oma n'ere onwe ya* » se traduit littéralement « une bonne marchandise se vend elle-même ». Ces deux adages expriment parfaitement la relation entre les commerçants britanniques, les premiers missionnaires et les Igbo du Nigéria.

Par « *Uwa bu ahia* », les Igbo expriment une dimension existentielle du marché qui va au-delà de l'intérêt économique. C'est d'ailleurs un résumé de l'anthropologie igbo sur la vie et la mort. En effet, selon J. Kalu Osiri (2020), quand les Igbo disent :

*uwa bu ahia*" (the world is a market), suggesting a worldview that puts the marketplace at the center of their lives; and in which everything is open to negotiation. Thus, nothing is determined. Everything, including one's place in the world, can be negotiated. (p. 302)

Les Igbo sont tous des négociateurs qui cherchent à s'adapter aux règles changeantes du marché tout en se rappelant que l'avenir ne leur appartient pas. Au point de vue relationnel, cela fait des Igbo un peuple accueillant, pacifique et des négociateurs aguerris. D'ailleurs, pour eux, ce qui attire les visiteurs vers un marché ou l'autre, c'est la qualité de l'accueil qui leur est réservé par les personnes du milieu. Il est probable que cela ait entraîné de nombreux conflits entre les commerçants européens et leurs intermédiaires Ijaw, une autre ethnie nigériane avec qui les Britanniques avaient développé une relation commerciale au nord du pays Igbo. (Okwu, 2010, p. 73) Ces derniers refusaient que les européens aient accès à l'intérieur du pays igbo, car ils

savaient probablement qu'en croisant les Igbo, ils auraient envie de le faire directement du commerce avec eux.

De ce fait, alors que les Ijaws tenaient à faire du commerce avec les Anglais en visant prioritairement l'intérêt économique, les Igbo avaient des approches plus humanitaires. Grâce à leur principe selon lequel tout être humain est un étranger sur cette terre, ils ont appris à bien accueillir ceux qui arrivent dans leurs villages. L'hospitalité est ainsi une valeur capitale pour les Igbo, même dans le commerce.

En effet, l'accueil de l'étranger est si capital pour eux que le refus de bien accueillir l'autre résulte dans la perte de sa propre crédibilité et finit généralement dans l'humiliation de soi. Selon Uchendu Victor Chikezie, être Igbo c'est embrasser l'hospitalité comme une valeur absolue, car l'hospitalité n'est pas un conseil, mais la condition même de l'être humain. Et, lorsqu'un Igbo manque à cela, il s'humilie au-delà de tout et se voit presque rejeté par sa communauté (Uchendu, 2007).

D'où l'intérêt pour les commerçants européens à se rendre absolument à l'intérieur de la terre où habite la population igbo. L'afflux était considérable, car cette terre est riche en marchandises essentielles à l'économie européenne et réassurée par l'honnêteté des commerçants Igbos, leurs produits se vendaient rapidement. C'est aussi en cela que consiste le deuxième principe commercial igbo — « *Ahia oma na-ere onwe ya* » — une bonne marchandise se vend elle-même. Leurs marchés étaient donc convoités.

D'ailleurs, les marchés igbo, nous dit George T. Basden, étaient sur le contrôle des femmes qui veillaient à son bon déroulement, fixaient les prix des produits, déterminaient les marchés qui pouvaient s'ouvrir, ou les villages avec qui leur population pouvait entretenir la relation commerciale (Basden, 1921, p. 195). Ainsi, la qualité des produits commerciaux dans les marchés

igbo était importante, rendant leurs produits bien convoités et prisés. Le contrôle du marché assuré par les femmes a évidemment limité la possibilité de manipuler les produits igbos, ainsi la valeur d'un marché déterminait sa vendabilité.

Ensuite, pour l'empire britannique, surtout avec la fin légale de l'esclavage en 1807, il était temps de développer d'autres options commerciales dans la région quitte à déstabiliser cette organisation commerciale des Igbo. Or, parmi les habitants de la côte de l'Afrique de l'Ouest, après avoir parcouru plusieurs régions, le pays igbo était le lieu idéal pour réaliser l'expansion du projet économique de l'empire. Les commerçants britanniques avaient donc l'œil sur ce peuple enclavé, habitant notamment un milieu difficile à pénétrer sans tour de force. Or, les Igbo étant imbattables dans leur manière de négocier, les Anglais sentaient alors le besoin de jouer sans règles, en exploitant surtout le milieu missionnaire, éducationnel et social pour contrôler le marché.

## **1.2. Les Missionnaires chrétiens et le projet civilisateur européen**

En plus de l'intérêt économique, l'empire britannique avait aussi un projet civilisateur. Il comptait transformer la société africaine à une société selon leur vision. Mais, il savait, ni le personnel militaire ni les commerçants ne pouvaient réaliser à eux seuls cet objectif. Ainsi, ils solliciteront l'appui des missionnaires et d'autres individus qui connaissaient mieux ce milieu insolite. Rappelons que déjà avant l'approbation de la charte commerciale de 1886, les missionnaires connaissaient mieux le pays Igbo. Selon Okwu (2010) :

The resolution of the mysteries about the Niger and the subsequent elimination of the opposition of the Niger Delta communities to European entry into the interior were due to the collective contributions of the celebrated pioneer explorers and missionaries such as W. Allen,

Dr. William Baikie, Henry Barth, Samuel Crowther, John Taylor, Mungo Park and the Lander Brothers. (p. 73)

Les missionnaires, ainsi que quelques explorateurs européens, avaient déjà rencontré des Igbo, et avaient donc une connaissance approfondie de leur milieu de vie et de la capacité économique de leur région.

Curieusement, toutes les compagnies comptaient sur les missionnaires pour avoir accès à ces marchés lucratifs. Selon Ayandele ((1968), au Nigéria, l'influence de la Church Missionary Society était redoutée par pratiquement tous les gouverneurs jusqu'au déclenchement de la Première Guerre mondiale. L'importance imaginée de la Société est illustrée par les tentatives de tous les partis en Grande-Bretagne qui avaient des intérêts dans le territoire du Niger de 1886 à 1900 de gagner son soutien. (p. 398-399) Et, alors que les uns les promettaient d'abandonner l'importation de l'alcool dans leur milieu de mission, d'autres promettaient de soutenir leurs missions. Évidemment, chacun avait ses propres attentes vis-à-vis ces promesses.

Le contact avec les missionnaires par d'autres compagnies n'était donc pas dans l'intérêt de la population locale, mais plutôt pour obtenir un appui face à leur ennemi juré, la RNC. Elles voulaient que les missionnaires les aident à avoir accès au commerce au pays igbo.

La RNC, qui, à la signature de sa charte, monopolisait tous les commerces dans la région, l'avait emporté sur d'autres groupes. Ensuite, en reconnaissance du soutien reçu des missionnaires, elle s'est engagée à réduire la circulation d'alcool sur le territoire du Niger. C'est pour cette raison que le directeur de la RNC, Godhie Tuberman, avait décidé de mener la bataille contre l'importation de l'alcool lors de la Conférence de Berlin (1884-1885) sur l'Afrique de l'Ouest, afin que les territoires du Niger soient une zone sans alcool (Ayandele, 1967).

Cependant, il vaut la peine de souligner que les missionnaires n'ont pas toujours eu de bons rapports avec les commerçants anglais. Il y a eu plusieurs moments de conflit d'intérêt entre les missionnaires et les agents de la RNC, allant jusqu'à la dénonciation des uns par les autres auprès du gouvernement britannique. Cette tension a parfois les Igbo à douter de la qualité morale de leur éducation, mais surtout de la validité de l'enseignement chrétien. Toutefois, les conflits qui ont porté le plus de préjudices aux valeurs chrétiennes étaient ces désaccords entre les missionnaires blancs et leurs collègues noirs.

De fait, la pédagogie adaptée à la mission igbo a été, pour longtemps, un sujet de discordes entre les premiers missionnaires arrivés dans cette partie du Nigéria. La plus grande partie des premiers cinquante ans de l'évangélisation de la terre igbo a été consacrée à la lutte entre les missionnaires et les commerçants, d'une part, et entre les missionnaires d'origine européennes et leurs collègues d'origine africaine d'autre part. Il y avait aussi la lutte entre missionnaires anglicans et missionnaires catholiques. C'était, en effet, un jeu de force, mais qui, de manière étonnante, n'a pas réussi à dissuader les Igbo à accepter les missionnaires.

### ***1.2.1. La Lutte pour le contrôle de récit au pays igbo***

Parmi ceux qui ont écrit sur cette situation, deux me semblent plus représentatifs : *The 1858–1859 Gbebe Journal of CMS Missionary* (2000) de Femi J. Kolapo et James Thomas et *The Colonialism and Christianity in West Africa: The Igbo Case, 1900-1915* de F. K. Ekechi (1971). Le premier, qui est un journal de l'un des pionniers de la mission anglicane au pays igbo, nous donne un aperçu impressionnant du début de la mission anglicane au pays igbo. Et, le second fait l'analyse de l'expansion des missions chez les Igbo et les éléments déclencheurs de cette expansion.

James Thomas est un ex-esclave sierra-léonais d'origine igbo. Il était un agent autochtone (native agent) de la Church Missionary Society (CMS) à Gbebe et Lokoja au confluent des rivières Niger-Bénoué de 1858 à 1879. Pendant une année entière, il a tenu un journal qui nous donne beaucoup d'informations sur les premières années depuis l'arrivée des missionnaires anglicans. Ce travail est d'une grande importance, car il nous renseigne sur la nature non conflictuelle des débuts de la mission auprès des habitants de cette sous-région de l'Afrique.

On y lit l'accueil réservé aux missionnaires partout où ils passaient et la cohabitation qui existait entre les missionnaires et les populations locales. Ainsi, sans s'imposer, les missionnaires rencontraient des cultures locales, observaient comment les indigènes, pratiquaient leurs religions. Ils proposaient, d'une manière subtile, la religion chrétienne sans imposer le changement à opérer, et négociaient pour être accueillis et écoutés.

Cette pratique a été reconnue chez les premiers missionnaires qui étaient tous des ex-esclaves ou les enfants des ex-esclaves. Certains d'entre eux n'avaient réellement pas besoin de parler pour montrer comment le message chrétien était important, car leur propre vie constituait un témoignage éclatant. C'est le cas de la visite de James à Aboh, où il parle de sa rencontre avec le fils de la personne qui l'a vendu 25 ans auparavant (Kolapo & Thomas, 2000, p. 170). Sa capacité de pardonner à son peuple et sa nouvelle situation sociale étaient des bonnes raisons pour attirer la population locale à la foi qu'il portait fièrement.

Le témoignage de l'un des premiers missionnaires, Christopher Taylor, un sierra-léonais de parents igbo, confirme un certain respect initial que les missionnaires avaient pour la culture locale :

[A missionary] cannot isolatedly pull-down long habits of traditional (sic) air handed down to posterity without seriously implicating himself to the politics of the nation – he may warn and lift up his voice against the madness of the people... beyond that, he cannot go, it requires a high hand of Authority to subjugate and suppress such inhumanity. (Cité dans Okwu, 2010, p. 100)

Ce missionnaire a dû affronter certaines cultures, avec des pratiques qui n'étaient pas au service de la vie, mais il a refusé d'endosser la tenue du juge. Il a choisi la voie de diplomatie en travaillant discrètement pour aider à la réformation progressive des mauvaises pratiques culturelles. Selon lui, les missionnaires sont appelés à collaborer avec la population locale afin de les aider à mettre fin aux pratiques non conformes à l'Évangile.

Cette méthode s'avère aujourd'hui paternaliste, surtout avec tout ce que l'on sait sur sa manière de dérober la population locale dans sa capacité de résistance face au changement subtil que les missionnaires apportaient. Comme le dit bien Femi. J Kolapo (2019), les missionnaires avaient une intention avouée de transformer la culture locale. Leurs journaux, il explique, contiennent à suffisance les preuves de leur détermination à ridiculiser les cultures et la spiritualité de la population locale.

They ridiculed and condemned ritual objects of the native people in their reports and preached the philosophical and logical necessity for locals to abandon ideas and practices that were injurious and “irrational” or that were considered useless in regards to objective goals intended by the locals (2019, p. 87).

Même ce qui apparaissait comme une cohabitation pacifique entre missionnaires et populations locales n'a pas duré longtemps. Aussitôt commencés, les conflits internes ont rompu l'harmonie initiale, laissant l'intérêt économique dominer ce récit. Au départ, c'était au sujet de la manière

dont les commerçants manipulaient le marché. Pour les Igbo, la règle du jeu était, d'abord, le respect et l'honnêteté.

Comme je l'ai déjà souligné ci-haut, chez les Igbo, les femmes décidaient avec qui leur village pouvait entrer en relation commerciale (Basden, 1921, p. 195). Ainsi, lorsqu'elles se sont rendu compte que les commerçants anglais manipulaient les prix, elles ont convaincu leur village à se tourner vers les commerçants français pour non seulement forcer la main des Anglais, mais surtout pour affirmer leur souveraineté. Une décision qui n'a pas plu aux Anglais, car malgré l'effort du directeur général de la RNC pour contrôler le marché, en unissant toutes les entreprises anglaises sous la bannière de l'African Trading Company, les Igbo ont toujours trouvé une manière de contrebalancer leurs projets. On se rappelle qu'à la conférence de Berlin (1884-1885), le Nigéria faisait partie des territoires attribués aux anglais. Sinon, la région était aussi convoitée par plusieurs par d'autres pays européens, en occurrence la France et l'Allemagne.

Ainsi, pendant que les commerçants anglais complotaient avec le gouvernement britannique pour reprendre le dessus, les missionnaires ont vu dans cette crise, une occasion idoine pour passer à un autre niveau de collaboration. En effet, lorsque les commerçants ont conclu une entente avec la brigade royale pour les aider à reprendre la souveraineté commerciale en attaquant les communautés qui ne collaboraient pas avec eux, la situation a changé entre les missionnaires et les communautés. Les communautés ont compris qu'elles avaient besoin des missionnaires pour éviter les attaques des militaires et les missionnaires, quant à eux, ont profité de ces attaques pour assumer leur autorité et s'engager dans l'expansion missionnaire. Ils sont même allés jusqu'à inviter les militaires pour obliger les communautés à leur obéir ou à les accepter.

Entre 1871 et 1879, les militaires ont effectué des expéditions dans plusieurs villages igbos, les réduisant en poussière. Et, malgré l'abondante littérature qui laisse croire que les missionnaires étaient désolés et parfois offusqués par ces expéditions militaires, force est de constater que ces expéditions servaient la cause des missionnaires : c'est la raison principale qui a amené les Igbo à accepter le christianisme. (Ekechi, 1972a, p. 147) En effet, la présence des missionnaires dans un village igbo réduisait la possibilité d'attaque militaire. Systématiquement, ces militaires épargnaient les communautés dans lesquelles résidaient les missionnaires, obligeant les autres qui refusaient les missionnaires à désirer leur présence pour sauver leurs communautés.

D'ailleurs, dans sa lettre de 1903, l'Archidiacre Crowther affirmait avec joie que la mission est désormais ouverte, grâce aux expéditions militaires. Ils ont dès lors accès aux autres endroits auparavant inaccessibles. Selon lui, ces communautés sont désormais prêtes à accueillir les missionnaires (Okwu, 2010, p. 137) (Ekechi, 1972a, p. 129). Ce que Crowther ne nous disait pas dans sa lettre, c'est que ces communautés n'avaient pas d'autres choix que d'accueillir les missionnaires s'ils souhaitaient échapper aux terreurs des militaires.

Toutefois, les Igbo étant un peuple pragmatique, devant un dilemme, la liberté de choix est toujours la meilleure solution. Comme dans un marché, la vie est une négociation entre différentes alternatives. Par conséquent, il fallait soit choisir de continuer de s'opposer aux missionnaires, soit s'associer à eux, tout en cherchant comment s'en sortir. Dans son livre, *Colonialism and Christianity in West Africa: The Igbo Case, 1900-1915* (1971) que j'ai évoqué plus haut, Ekechi nous explique que pour les Igbo, la question cruciale est toujours celle de savoir si l'acceptation d'une innovation, d'une croyance ou d'une religion apportera quelque chose de nouveau à l'individu ou à sa ville. Et, si la réponse est affirmative, il y a une grande

possibilité d'acceptation immédiate. Cependant, pour être conservée, l'innovation doit fonctionner : la preuve matérielle et symbolique de « se lever » doit être démontrée. (1971, p. 104). Ainsi, donc, pour les Igbo, la condition favorable pour adhérer à un projet, c'est la possibilité de voir sa situation ou celle de sa communauté, d'en tirer un profit immédiat ou à long terme.

Cette attitude, nous oblige à nous poser une question sérieuse sur l'avenir du christianisme dans le monde igbo. Si l'unique critère était d'ordre utilitaire, qu'advierait-il si un jour les Igbo se mettaient à douter de l'utilité du christianisme ? On commence sans doute à ressentir les conséquences. Et, ce qui nous conduit à nous demander si l'adhésion des Igbo à la foi chrétienne est le fruit de la conversion ou l'acceptation d'un projet utilitaire ?

Les Igbo devaient donc choisir : suivre les missionnaires ou laisser les militaires britanniques attaquer leurs villages ? Évidemment, dans une telle situation, résister était synonyme de laisser les militaires anglais continuer à bombarder leurs villages. C'est pourquoi, accepter les missionnaires était pour eux la solution la plus rentable.

Ensuite, en plus de la protection, l'arrivée des missionnaires a été accompagnée par la création d'emploi et une nouvelle forme de bourgeoisie qui changeait doucement les classes sociales. Entre le danger d'être attaqué et tout ce que les missionnaires promettaient, le choix était clair aux yeux des Igbo : mieux valait accueillir les missionnaires, même si l'on ne croit pas à leur Dieu et que l'on n'adhère pas à leurs valeurs.

En plus, il y avait aussi la question de la décadence morale des agents de la mission et de leurs collaborateurs anglais qui embarrassait la population igbo (Ayandele, 1967, p. 263). Par exemple, dans la mission d'Onitsha, plusieurs agents de la mission, surtout des enseignants, avaient des comportements déplorables. C'était le cas du M. William Fortunatus John qui, avec

la complicité de sa femme, avait été accusé, en 1882, d'avoir maltraité une jeune fille jusqu'à la mort (Sanneh, 2009, p. 166). Dans son analyse d'une communication de Crowther, Okwu note :

The Niger area communities recognized the lack of clarity in the missionaries' message and the absence of any model in their own conduct. Most of the proselytizers themselves publicly displayed as much corruption, greed, and immorality as the European merchants by engaging in trade and by exploiting the people's credulity to the disgust and disappointment of Bishop Crowther. (Okwu, 2010, p. 92)

Ces contre-témoignages étaient embarrassants pour les populations locales, même si jusque-là, elles peinaient encore à embrasser le christianisme. Ces situations, conclut Mgr Crowther, sont préoccupantes, car le caractère de certains étrangers dans ce pays est très dommageable à la cause du christianisme : l'immoralité prévaut partout, l'indifférence à la religion chrétienne est l'exemple donné devant le peuple. (2010, p. 93).

Et, pendant que les missionnaires dénonçaient les commerçants et leurs agents à propos de leur exploitation de la population locale, ces derniers écrivaient aussi à leurs correspondants en l'Angleterre en accusant les missionnaires sierra-léonais d'incompétence et en notant la pauvreté morale de la population igbo. En effet, après plusieurs bombardements de la ville d'Onitsha, un des chefs-lieux où sont arrivés les missionnaires en pays Igbo, un missionnaire sierra-léonais d'origine Igbo, Solomon Samuel Perry, a adressé une lettre au consul britannique dénonçant leur inhumanité envers la population igbo. Dans cette lettre à M. McIntosh, Perry lui rappelle que Dieu lui demandera compte du sang des Igbo qu'il verse dans sa campagne militaire. Il conclut en disant que, comme missionnaire et ministre de Dieu, il l'avertit de réfléchir à ses actions et en toute conscience à renoncer à ses attaques sur les populations locales. (2010, p. 81)

Malgré les efforts des missionnaires pour sauver la situation, les commerçants avaient plus d'influence en Angleterre et ont gagné leur cause, forçant ainsi la main de la population locale à signer des ententes de commerce avec eux, sous contrainte. Désormais, les commerçants ne voulaient plus rester neutres dans la politique locale, car ils avaient, en plus de déstabiliser le système local du contrôle du marché igbo, commencé à s'ingérer dans la politique missionnaire. Ainsi, à partir de ce moment, les commerçants anglais ont décidé de changer le leadership dans la mission. La première victime fut John Taylor.

Au début, la méthode appliquée par des agents de la compagnie était de diviser pour régner. Ainsi, en commençant par tourner les missionnaires contre eux, ils provoquèrent un conflit interne, qui a fini par inciter la colère de l'administration centrale contre les missionnaires sierra-léonais. Le résultat fut la déposition de Taylor comme leader de la mission de la région du Niger. Et bien que Crowther connût Taylor, il a écouté son fils, un agent de la NRC, et un autre missionnaire, Romaine, en conflit avec Taylor. (Okwu, 2010, p. 101) Le conflit s'est poursuivi avec beaucoup de critiques de la part de l'Angleterre.

Au départ, un secrétaire anglais a été choisi en Angleterre et fut ordonné diacre, puis prêtre dans un court délai. Ensuite, envoyé pour superviser la mission, il démissionne après neuf mois, disant ne pas être écouté. La situation était telle qu'en peu de temps, plusieurs mauvais rapports ont forcé le comité central à faire une enquête formelle sur la mission. La mauvaise connaissance de l'Afrique et la discrimination raciale contre les missionnaires d'origine africaine (Church of England Missionary Council, 1927, p. 91) et d'autres populations africaines ont eu raison d'eux. Plusieurs agents de missions ont été ensuite renvoyés et l'avenir de la mission resta hypothéquée.

Sans doute, ces premiers missionnaires sierra-léonais et les agents de la mission de cette sous-région de l'Afrique n'étaient pas les meilleurs exemples pour les valeurs promues par le

christianisme, mais, l'ensemble des étrangers au pays Igbo de cette époque peinaient encore à répondre pleinement à leur appel. Le fait que les missionnaires soient pénalisés sur la simple parole des commerçants, suggère à suffisance le manque de considération que les missionnaires anglais avaient vis-à-vis de leurs confrères d'origine africaine. D'ailleurs, on peut lire ce que Stock avait à dire sur cette situation embarrassante quelques années plus tard : « The Native Sierra Leone Church does not grow as it should. Its 12 000 members and twelve clergy ought to be a bright light to illuminate African darkness, but a fair amount of external prosperity does not compensate for a lack of spiritual power and missionary zeal. » (Stock, 1899b, p. 724) Selon lui, ni les missionnaires sierra-léonais ni d'autres populations africaines ne possédaient la puissance spirituelle requise ainsi que le zèle missionnaire nécessaire pour l'œuvre d'évangélisation. D'ailleurs, ce point de vue n'est qu'un reflet de l'évaluation générale de la mission où les missionnaires noirs sont présentés comme des boucs émissaires. Après avoir évalué les missionnaires qui, malgré le peu de formation reçue, se sont dévoués à la mission, Stock avait conclu que le seul endroit où il y avait eu échec était parmi les Africains (1899 b). Évidemment, la mission en Afrique a connu beaucoup d'échecs dès le début, mais que cela soit imputé exclusivement aux Africains est un autre débat.

Ainsi a commencé la déchéance de la mission anglicane dans l'ensemble du Nigéria. Rapidement, la situation s'est aggravée quand le comité central s'est tourné contre Mgr Crowther. Cette division entre les missionnaires d'origine européenne et leurs frères missionnaires africains (Ayandele, 1970) s'est manifestée même à la rencontre de la sous-commission de la mission du Niger. Cette dernière a mal jugé de la situation, déclenchant une avalanche qui a alors créé une séparation prolongée, mais pas entièrement schismatique, pour emprunter l'idée de Lamin Sanneh (2009, p. 176) et qui a duré jusqu'en 1931. (Okwu, 2010, p. 137) (Stock, 1899 b)

Sans tarder, un groupe de missionnaires réformistes, issu des Universités d'Oxford et de Cambridge, sont débarqués avec deux projets en tête : effacer la trace des missionnaires sierra-léonais et refonder la mission igbo dans son ensemble.

Ce groupe évangéliste, plus radical, dénonçait ses prédécesseurs en répudiant leur enseignement. Dès le départ, ils tentèrent d'empêcher les Igbo de recevoir la communion. Désespérée, la population locale s'est sentie trahie. Dans une lettre écrite à ces nouveaux missionnaires européens, on peut bien constater leur indignation et leur déception. Ils déplorent que cette façon d'agir les oblige à conclure qu'ils sont venus pour briser plutôt que pour construire, pour détruire plutôt que pour aider. Regardant leur comportement, ils sont portés à croire que ces derniers venus désiraient gâcher tout ce que les anciens missionnaires avaient fait. Ainsi, dans leur enseignement, ils modifiaient tout ce que les anciens instructeurs avaient enseigné, à l'exception pure et simple du Nom de Jésus. Enfin, ils concluent que cette attitude a profondément déçu leurs espoirs et leurs attentes. Même la simple consigne d'anciens missionnaires, de l'amour des uns pour les autres, et aussi pour toute l'humanité, semblait être rejetée par ces nouveaux missionnaires. (Okwu, 2010, p. 105)

### ***1.2.2. La difficile cohabitation entre missionnaires anglicans et missionnaires catholiques***

Lorsque la mission chrétienne a pris l'envol en Afrique de l'Ouest (Boakye, s. d.) la France et l'Angleterre venaient de sortir du combat franco-anglais dit des Guerres du Premier Empire (1791-1804) (Castex, 2013). La nécessité de reconstruire l'économie de l'après-guerre était urgente. Il est clair que l'arrivée des missionnaires français dans un territoire contrôlé par les Anglais n'allait pas passer inaperçue. C'est ainsi qu'un autre problème de la mission igbo sera lié au conflit entre les missionnaires anglicans et leurs collègues catholiques français. (Nwaka, 2012) Rappelons qu'avec la charte royale signée en mai 1886, la NRC a obtenu le monopole commercial

sur tout le territoire de ce qui est devenu aujourd'hui le Nigéria. Ainsi les commerçants allemands et français ont dû abandonner le territoire au profit des Anglais. Or, c'est précisément au moment où cette guerre économique était à son comble que sont arrivés les missionnaires français de la Congrégation du Saint-Esprit.

Leur arrivée en 1885 a donc été perçue par les missionnaires anglicans comme un enjeu politique du gouvernement français. Alors, sans perdre de temps, ils se sont repositionnés en rivaux et la mission a été réorientée en fonction de cela. La rivalité interne s'est rapidement transformée en une lutte œcuménique. (Mgbeaurike, 1989, p. 170) Les missionnaires catholiques, quant à eux, profiteront de la situation chaotique que connaissaient les anglicans pour faire avancer leur projet missionnaire.

Pour mieux comprendre l'attitude des missionnaires anglicans face aux missionnaires catholiques, j'examinerai quelques dossiers de l'époque. Dans un long article de *Church Missionary Intelligencer and Record* de mars 1880, intitulé « *On jesuits aggression* », après avoir fait un parcours des missions catholiques dans le monde, l'auteur affirme avec véhémence que les missionnaires catholiques sont des ennemis à vaincre à tout prix :

The weapons of Rome's warfare are carnal. There is not, therefore, reason to expect that they will be "mighty through God to the pulling down of strongholds." [...]

That must be the function of believers who resolutely set themselves by Gospel means to overthrow all adversaries of the truth, among which Rome is by no means the least conspicuous or the least inimical. The folly and the danger is when men go about crying peace when there is no peace, and when there should be none with "prophets of vanity and those that divine lies. (*Church Missionary Society, 1880, p. 157-158*)

Voilà pourquoi l'arrivée des missionnaires spiritains a suscité beaucoup d'inquiétude chez les commerçants anglais ainsi que chez les missionnaires anglicans. Dans son article, *The Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria, 1885–1920: Observations on Missionary Strategy*, Felix K. Ekechi (1972 b) disait que l'arrivée des missionnaires du Saint-Esprit à Onitsha, un territoire revendiqué par les Britanniques, a suscité une inquiétude considérable dans les milieux protestants. Ce dernier affirmait que, comme l'ambition française sur le Bas-Niger avait été frustrée à maintes reprises par les Britanniques, la venue des missionnaires catholiques français était considérée comme une continuation de la détermination française à gagner la même influence sous les auspices des missionnaires. Ces missionnaires catholiques étaient donc considérés comme des agents politiques français.

Ainsi, sans perdre de temps, les agents de la NRC se sont appliqués à limiter le mouvement des missionnaires français (Nelarine, 2023, p. 11). Les missionnaires anglicans, quant à eux, considéraient l'arrivée des catholiques comme une invasion par des prophètes de vanité et des propagateurs des mensonges. Dans une lettre de l'un des pionniers missionnaires anglicans datée du 27 septembre 1882, on peut lire : « 'invasion' of the Niger by the French Roman Catholics made the spread of the 'insidious teachings of Romanism' inevitable. » (Ekechi, 1972b, p. 219)

Les missionnaires catholiques n'étaient pas non plus innocents. Leur premier objectif était, de s'insérer, silencieusement, et, puis, avec le temps, de déloger les anglicans, car les deux ne se voyaient pas d'un bon œil à cette époque. En effet, alors que les anglicans voyaient les catholiques comme ceux qui pratiquaient la fausse forme du christianisme, dans plusieurs milieux catholiques, ne pas être catholique égalait être en tort face à Dieu.

Dès le début, Ekechi souligne que les missionnaires catholiques méprisaient les anglicans. Selon eux, les missionnaires anglicans et leurs agents se trouvaient presque partout en face d'eux.

Dans chaque village où ils arrivaient, ils s'étonnaient de ce que les anglicans les aient précédés, avec des écoles ou d'autres œuvres, avec leurs organisations et ses tactiques. Ils éprouvaient même une grande tristesse à constater l'étendue de la mission anglicane dans chaque village où ils se rendaient. Pourtant, les anglicans étaient arrivés trente ans plus tôt. Leur obsession pour pénétrer les milieux où les anglicans étaient déjà présents se comprend mal, surtout qu'il y avait un très grand nombre de villages où les anglicans n'avaient pas encore pénétré.

Un autre objet de conflit entre les missionnaires anglais et leurs collègues français était au sujet de l'esclavage. Alors que les missionnaires anglicans couraient la peine d'énormes sanctions s'ils s'impliquaient dans le commerce d'esclave, les Français considéraient cela comme une manière d'évangéliser. Dans une citation tirée de l'œuvre du capitaine Philippe Howard Colomb, *Slave-Catching in the Indian Ocean (1873)*, les missionnaires anglicans se plaignent que leurs collègues catholiques n'ont pas de difficultés à se procurer des esclaves quand cela leur est utile à la mission. Cette approche, expliquent-ils, donne un avantage aux missionnaires catholiques dans leurs missions, et constitue donc une entrave à leur propre mission (Church Missionary Society 1880, pp. 155–156). Ou encore comme écrivait Philippe-Howard Colomb (1873) :

The French missionaries are not troubled, as ours are, by a surrounding cocoon of sentiment on the subject of slavery. If they see a likely scholar any day in the slave market, they go and buy him, and are not afraid of their countrymen raising a cry against them as slave dealers. They buy him, they are not troubled about conferring the form of freedom on him, and, as I understand, they never intend to put any artificial notions of freedom into his head, but desire to let those notions come by the natural process of educational development. The aim of their mission is most benevolent. (Colomb, 1873, p. 429)

Ce que les missionnaires anglicans ne disent pas du rapport de capitaine Colomb, c'est que celui-ci souligne que contrairement aux missions protestantes dont l'objectif principal est la civilisation — « Protestant mission society whose main aim is civilisation » —, « celle des catholiques est de pure bienveillance — “The aim of their mission is most benevolent” (p. 429). On comprend mieux de nos jours que l'un comme l'autre groupe, avait, de fait, de bonnes intentions mais aussi un projet clair de civilisation.

D'ailleurs, avec l'arrivée des missionnaires catholiques, les Igbo ont constaté une autre rivalité entre ces missionnaires venus apporter la bonne nouvelle. Le scénario par lequel les missionnaires anglicans d'origine européenne accusaient leurs frères missionnaires sierra-léonais de ne pas avoir enseigné la vraie doctrine du Christ se répète à propos des missionnaires catholiques qui accusent les anglicans de propager l'hérésie partout où ils passent. (Ekechi, 1972b, p. 220)

Ce qui est pourtant étonnant, c'est que pour les missionnaires spiritains, du moins, selon la pédagogie officielle, tous les humains sont égaux, indépendamment de leur race ou statut : “ces hommes sont faits à l'image de Dieu comme les autres, et disposés à recevoir le trésor de la Foi qu'ils ne connaissent pas [...]. Les Noirs ne sont pas moins intelligents que les autres peuples.” (Liebermann, 1929, p. 223-226) (Coulon & Brasseur, 1988, p. 231-233) En plus, dans leur feuille de route missionnaire, quand ils arrivent dans un territoire de mission, les missionnaires sont appelés à se dépouiller de leur passé afin de mieux s'insérer dans la nouvelle mission. Ils devraient se dépouiller de leur contexte socioculturel, abandonner leurs luttes nationales, afin de devenir, comme saint Paul, Gentils parmi les Gentils. Ensuite, face aux pays de mission, ils reçoivent toujours le mandat de ne pas juger les nations à évangéliser à partir de leurs connaissances antérieures, mais plutôt à partir de la réalité qu'ils rencontrent sur place.

Ne jugez pas au premier coup d'œil ; ne jugez pas d'après ce que vous avez vu en Europe, d'après ce que vous avez été habitués en Europe, dépouillez-vous de l'Europe, de ses mœurs, de son esprit, faites-vous de « nègre avec les nègres », et vous les jugerez, comme ils doivent être jugés. (Libermann, 1929, p. 223-226) (Coulon & Brasseur, 1988, p. 231-233)

En plus, le 28 juin 1846, lorsque le P. Libermann présenta à Rome, à la *Propaganda Fide* l'œuvre qui donnera naissance à la mission spiritaine du Nigéria, il précisa qu'elle devrait avoir, comme objectif de créer une authentique société chrétienne, qui rendra les noirs indépendants, non seulement d'une indépendance religieuse, mais encore en leur donnant l'occasion de se doter de moyens pour subvenir à leurs besoins quant à « l'agriculture, les arts, les métiers, les écoles ». (Pitra, 1882, p. 498-499)

Pourtant, la mission catholique chez les Igbo a d'abord été dominée plus par le désir de concurrencer les missionnaires anglicans que par l'intérêt d'aider le peuple igbo à découvrir où Dieu se manifeste dans leurs différents milieux de vie, leur culture et leur spiritualité. En effet, la querelle entre ces deux groupes missionnaires allait au-delà du monde igbo. Dans d'autres colonies où les pays européens partageaient un terrain missionnaire, la guerre de domination qui se vivait dans le vieux monde a été continuellement au centre de leur cohabitation. Par exemple, dans le *Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2016, p. 27)*, nous pouvons lire : « Le zèle des missionnaires est aussi alimenté par la division souvent violente de la chrétienté en deux Églises, l'Église catholique et l'Église protestante. Catholiques et protestants investissent massivement dans la création d'organisations missionnaires qui ont une vocation missionnaire à l'étranger. » (2015, p. 52)

Ainsi, en apprenant l'appétit des Igbo pour l'innovation, ils s'en sont servis à leurs dépens. Au lieu de nourrir ce qui y était déjà présent, ils se sont servis de ce désir pour réaliser leur projet de civilisation, effaçant ainsi ou dénigrant toute trace de la présence de Dieu chez eux. C'est ainsi que, l'un comme l'autre, tous les missionnaires se sont déployés pour gagner le terrain. Et, pendant que les missionnaires anglicans utilisaient la crainte de la population igbo pour les expéditions arbitraires des militaires anglais pour se faire inviter dans les communautés Igbos, les missionnaires catholiques s'investissaient dans les médicaments et l'école afin de conquérir l'âme des Igbo. (Mgbeahurike, 1989, p. 170)

Et, malgré toute la littérature qui plaida pour une reconnaissance de la civilisation africaine ainsi que la validité de l'expérience africaine (Michel, 1975), les missionnaires catholiques ont décidé d'importer, de toutes pièces, un projet dominateur qui n'a pas donné la possibilité à l'Église qui y naîtra d'avoir un caractère local tel que souhaité par leur fondateur.

La crise interne n'a pas été seulement chez les missionnaires anglicans. Les spiritains l'ont aussi démontré au détriment de leur principe d'égalité entre tous les humains. Quand les premiers Igbo ont manifesté l'intérêt de devenir spiritains, le plus grand problème était où les préparer. Alors qu'au milieu des XIX siècle, les anglicans permettaient à leurs missionnaires noirs de se former en Angleterre, au début de XXe siècle les spiritains irlandais n'acceptaient pas que les jeunes Igbo puissent faire leur formation dans leurs noviciats ni dans leurs scolasticats en Irlande.

En 1918, lorsque le premier séminariste spiritain d'origine igbo, John Anyogu a terminé ses études au petit séminaire en Angleterre, le P. Shannahan, spiritain irlandais, responsable de la mission igbo a souhaité l'envoyer poursuivre sa formation dans l'un des Noviciats spiritains en Irlande, et la réponse le laissera abasourdi. La province d'Irlande ne voulait pas d'un Noir chez

eux. Il lui propose donc d'aller à Paris (Okwu, 2010, p. 246), une situation qui sera maintenue pour plusieurs décennies.

Puis, 30 ans après ce rejet d'Anyoagu, la province irlandaise refusera trois autres prêtres.

On leur refusa de venir en Irlande, car :

They (the Igbo priests) cannot at least in the beginning be sent to the ministry in Dublin, the faithful would not want to receive Holy Communion in their hands and also the priests except for a few are not yet disposed to receive them in their churches. (2010, p. 246)

Trop beau pour des missionnaires qui ont reçu le mandat de ne pas juger du premier coup et de se défaire de leur origine nationale et ethnique, afin de s'insérer dans la mission que le Seigneur leur confie (Brasseur, 1975, p. 264). Chez les missionnaires spiritains irlandais, ce principe missionnaire, toutefois, ne s'appliquait qu'aux missionnaires européens. Leurs collègues africains ne pouvaient même pas étudier avec eux dans certaines de leurs maisons de formation. Et, ceci se passait aux XXe siècles, 60 ans après l'arrivée des missionnaires spiritains dans la mission igbo.

Dans les missions, chez les Igbo, les confrères spiritains igbos ne pouvaient non plus travailler dans la même mission que leurs confrères européens. Ils devaient se contenter de travailler en périphérie, même dans leur propre pays. (Okwu, 2010, p. 249-250) La conséquence en fut d'attribuer la charge pastorale aux missionnaires selon leur statut social ou encore de voir certaines obédiences ou affectation comme une punition. Cette situation continue à hanter le catholicisme dans le monde Igbo sous la forme de cléricisme. La conséquence de cette relation ambiguë entre missionnaires étrangers et indigènes est encore perceptible aujourd'hui dans la vie des chrétiens igbos, surtout dans l'estime que certains ont vis-à-vis de la culture, de la spiritualité et même de la vision du monde igbo.

En clair, bien que le christianisme chez les Igbo ressemble à une religion acculturée, il reste étranger à la spiritualité igbo. Ainsi, désormais, administré par les Igbo, il parle igbo, mais tout en restant ancré dans une anthropologie importée, une pédagogie impératrice, et traduit à peine l'expérience spirituelle des Igbo.

Ainsi, nous nous demandons, s'il est vrai, comme le dit Maurice Sachot, que les personnes formées dans un espace culturel où le mouvement chrétien s'inscrit appréhendent bien le mouvement chrétien « à partir » de leur culture, surtout que la conversion des Igbo a éradiqué leur habitus culturel et les structures structurantes de leur pensée. Ne sont-ils pas formés pour oublier leurs cultures et leur spiritualité, et les remplacer par les cultures et la spiritualité occidentales ?

## **Conclusion**

Le pays igbo du Nigéria envoie aujourd'hui des milliers de missionnaires chrétiens partout dans le monde. Ils vont partout, suivant l'exemple des missionnaires chrétiens venus d'abord de la Sierra Leone, et ensuite de ceux venus de l'Angleterre, de la France et de l'Irlande. Ils se sont succédé, chacun munit des enseignements religieux reçus dans un contexte de colonisation et de domination européennes. Ces jeunes missionnaires igbos sont les descendants de ceux qui ont été christianisés par des missionnaires civilisateurs du XIX<sup>e</sup> siècle. Et, aujourd'hui, ils restent témoins d'une mission qui a évolué dans un contexte économique très difficile, avec chaque nation européenne essayant de se réinventer face au changement mondial. La lutte entre ceux qui ont semé les fruits de leurs vocations a donc été sans scrupules, chaque acteur essayant de déjouer les autres. C'est au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'essor de l'industrialisation, du nationalisme et du libéralisme accru, que l'Europe a décidé d'envahir de nouveaux mondes avec tous ses acteurs sociaux, religieux et militaires. En outre, la demande de main-d'œuvre et de ressources naturelles était régulièrement en augmentation en Occident.

Ainsi, les empires se sont investis dans la religion pour étendre leurs intérêts nationaux ainsi qu'économiques. Arrivés donc au Nigéria, les missionnaires anglicans ne se sont pas préoccupés de se renseigner sur les valeurs culturelles et spirituelles du peuple igbo. Et, malgré leur bonne volonté, ils se sont mis à côté de commerçants anglais, quand cela leur permettait de poursuivre le projet civilisateur que le christianisme s'est attribué dans les pays qu'ils dominaient.

Or, même si le christianisme a réussi à se faire accepter, et apparaît aujourd'hui comme une religion des Igbo, notre analyse a démontré que les Igbo étant un peuple pragmatique l'auraient accepté à cause des avantages qu'il présentait. Par exemple, quand les missionnaires sierra-léonais sont arrivés, ils les toléraient, mais ne voulaient pas du tout les suivre. Ils aimaient leurs écoles, et même leurs collaborateurs commerçants, mais au fond, pas leur religion. Toutefois, quand les militaires anglais ont commencé à attaquer les villes Igbo, ils se sont facilement tournés vers la religion chrétienne.

Ensuite, à l'arrivée des missionnaires catholiques, beaucoup ont abandonné les anglicans pour se tourner vers ces nouveaux missionnaires. Puis, en dépit de la guerre ouverte entre missionnaires anglicans et catholiques, beaucoup se sont tournés vers les missionnaires catholiques, car ils ont trouvé qu'ils avaient un programme plus pratique et investissaient largement dans les projets hospitaliers.

Les uns comme les autres missionnaires ont pourtant maltraité les Igbo, s'unissant de temps à autre aux projets d'intérêts européens. Le peuple était conscient de cela, mais pour des hommes et des femmes qui savaient que vivre dans une société demandait certaines négociations et compromis, ils ont accepté de perdre afin de réaliser leurs désirs immédiats. En tant qu'hommes et femmes intègres, l'hospitalité, le respect de l'étranger et l'équité les guidaient dans leurs négociations avec les missionnaires européens.

Si la réussite d'une mission est due au nombre d'adeptes de la mission, toutes les missions chrétiennes au pays igbo sont témoins d'un magnifique succès missionnaire. Cependant, si le jugement se fait en fonction de l'intégration de la religion dans la vie de la population et du niveau d'interaction entre la spiritualité chrétienne et la spiritualité du peuple, les missions chrétiennes au pays igbo sont des grands aux pieds d'argile. La question principale sera alors de savoir comment cette mission, fondée sur une pédagogie totalement ignorante de l'épistémologie igbo, pourra résister au fil des temps, car elle semble peu peu ancrée dans la vie quotidienne des Igbo.

## **Deuxième chapitre : du *Nuitshimit* (l'intérieur de la terre) à la réserve, suivant et dirigeant les pas des Innus**

### **Introduction**

Quand les premiers missionnaires catholiques sont arrivés en Amérique du Nord, ils se sont retrouvés devant un peuple avec une autre culture et vision du monde différentes. Ces derniers avaient aussi leurs propres façons d'entrer en relation avec Dieu. Ils avaient leurs organisations sociales et avaient trouvé une belle façon de partager l'espace avec tous les habitants humains et non-humains du vaste territoire nord-américain. Leur vie était bien ordonnée, avec le respect de toutes formes de vie, animales et végétales qui partageaient les étendues de leur écosystème.

Pourtant, pour les nouveaux arrivants, ces derniers étaient des païens et n'adoraient pas le vrai Dieu. Ils avaient aussi, au jugement de ces étrangers, des cultures bizarres et manquaient de civilisation. Niant l'intelligibilité de leur culture et de leur spiritualité, ils se sont positionnés pour les transformer en une forme de chrétiens de seconde classe.

Et, malgré tout ce que les missionnaires ont écrit sur leur expérience de Dieu, ce peuple avait une approche holistique qui, selon notre compréhension aujourd'hui, est marquée par un respect profond pour Dieu et toutes ses créatures. Ils avaient aussi, parmi tant d'autres traits de caractère, un accueil impressionnant de l'étranger. Dans le cas des Innus, les traits les plus remarquables ont toujours été un lien à l'Autre qui se caractérise par l'entraide, la générosité et le partage (Doran, 2020). Certaines de leurs cultures et pratiques et surtout leur rapport au monde étaient inconnues à ces nouveaux arrivants. Et, sans avoir compris ces pratiques, les premiers missionnaires ont vite conclu que, pour cheminer avec eux, ils devaient les transformer en éliminant leur propre identité, leur culture et leur spiritualité.

D'un camp de chasse à l'autre, ils les ont suivis, apprenant leurs langues, mangeant leur nourriture et chassant avec eux. Leurs relations étaient d'une apparence mutuelle, car pendant que les missionnaires apprenaient aux Innus le message de l'Évangile et l'éducation européenne, ces derniers leur transmettaient aussi les techniques de suivi, leur sagesse, leurs médecines et leurs langues.

Toutefois, dès qu'ils ont acquis une connaissance de base, ils ont ignoré la mutualité de cette rencontre de début et ont déployé toutes leurs forces pour faire triompher leur projet de mission civilisatrice. Ainsi, graduellement, ils ont fini par adhérer complètement au projet civilisateur des gouvernements coloniaux. Dorénavant, les autochtones n'étaient plus des égaux, leur sagesse n'était plus que rudimentaire, leur spiritualité, diabolique, et leurs nations, à civiliser.

Une fois arrivé à cette conviction, le cœur admirateur des missionnaires n'arrêtait plus de battre pour « leurs pauvres indiens » qui avaient besoin d'être sauvés. Les jésuites, les récollets, les prêtres séculiers, les oblats de Marie-Immaculée, des eudistes, etc., l'un après l'autre, ces hommes d'Église ont suivi le peuple innu d'un coin de leurs territoires à l'autre jusqu'à leur condamnation à demeurer dans les réserves autochtones. Ce projet de plus de quatre siècles se poursuit encore aujourd'hui, changeant seulement de couleurs ou encore des pays d'origine de ces missionnaires.

Aujourd'hui, alors que je m'engage dans cette partie de ma recherche, je me rappelle que je suis aussi un héritier de ce gigantesque projet assimilateur du christianisme.

Depuis le 23 décembre 2014, je porte ce projet de mission basé, dès son début, sur un plan de colonisation des autochtones de l'Amérique du Nord. C'était à mon arrivée dans la communauté innue de Mani-Utenam, près de Sept-Îles, jeune et inexpérimenté, que j'ai découvert ce nouveau concept — « la réserve indienne », et le poids de son histoire. Bref, sans le vouloir, j'ai hérité, pour

emprunter l'idée de Caroline Galland (2012), une histoire de domination faite au nom de Dieu, et pour la gloire des empires européens.

En effet, je suis parti du Nigéria, sans connaître une grande partie de la relation des missionnaires oblats de Marie-Immaculée avec les Innus. Ainsi, ma première tâche consistait à connaître l'histoire du peuple auprès de qui j'ai été envoyé. Les mois qui ont suivi furent ainsi un baptême dans l'histoire du peuple innu : leur univers religieux, la complexité de leur histoire, et surtout en relation avec les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dont je venais de devenir le représentant officiel.

Héritier d'un lourd passé, je devrais en conséquence apprendre à m'instruire de nouveau sur l'étendue des ravages faits à ce bel héritage dont parlait Mgr de Mazenod, le fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculé :

L'Église, ce bel héritage du Sauveur, qu'il avait acquis au prix de son sang, a été ravagée de nos jours d'une manière cruelle. Cette épouse chérie du Fils de Dieu, pleurant la honteuse défection des enfants qu'elle a engendrés, est en proie à la terreur. (De Mazenod, 1825)

Voilà une belle contradiction inculquée dans ma vocation de missionnaire oblat : envoyé comme messenger de ce bel héritage acquis au prix de sang du Sauveur, pour sauver ses enfants perdus. Arrivant en héraut, j'étais donc censé ramener, par mes paroles et mes exemples, « la foi prête à s'éteindre dans le cœur d'un grand nombre de ses enfants » (De Mazenod, 1825).

Curieusement, après sept ans, je pense que la description de la tâche que j'ai reçue en assumant ma responsabilité missionnaire auprès des Innus, ainsi que toute ma formation religieuse, avait besoin d'être repensée. Par exemple, il faudra reconnaître que les missionnaires n'étaient pas des porteurs de la Bonne Nouvelle. Aussi, que l'Église, ce bel héritage acquis au prix de sang du

Sauveur, pour sauver ses enfants perdus, n'avait pas sauvé tous les enfants perdus. En revanche, elle-même, par la faute de plusieurs missionnaires, a éloigné certains et en a détruit d'autres. Pour ces raisons, je suis convaincu que la mission telle qu'elle est pratiquée jusqu'à aujourd'hui est vouée à l'échec et doit absolument être repensée.

Imaginez quelle ne fut pas ma surprise d'apprendre que, comme dans mon pays natal où les puissances coloniales se sont servis des missionnaires pour faire asseoir leurs projets coloniaux, ma propre communauté religieuse a aussi eu sa part dans une histoire de mission colonisatrice chez les autochtones de l'Amérique du Nord. Et, le pire, c'est que j'en suis désormais l'héritier, et si je ne repense pas ma manière d'être missionnaire, je pourrais finir par devenir protagoniste d'une mission colonisatrice. Ainsi, connaissant la problématique d'une église née d'une mission colonisatrice, surtout quand celle-ci ignore son statut néocolonial, je dois questionner mon positionnement face à l'Église autochtone du Canada.

Pour ce faire, deux questions guideront ma réflexion sur la nécessité de repenser la description de la tâche des missionnaires envoyés dans ces communautés autochtones. Tout d'abord, pourquoi, après plus de quatre siècles de la rencontre des Innus avec les missionnaires catholiques, le christianisme reste-t-il toujours une religion étrangère au monde innu ? Ensuite, pourquoi, bien que le message du christianisme ressemble aux valeurs spirituelles innues, les missionnaires ne réussissent-ils pas à leur communiquer correctement le message du Christ ?

## **2.1. La Raison d'être d'une telle étude**

Selon Anne Doran, *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais (2005)*, les Innus auraient épousé le christianisme vu que les enseignements du christianisme et les enseignements de la spiritualité innue font corps. Dans cet ouvrage, divisé en trois parties : la spiritualité traditionnelle innue, l'impact du catholicisme sur cette spiritualité et l'émergence d'une

spiritualité propre naissant de la rencontre de la spiritualité innue avec le catholicisme (Gagnon, 2007, p. 107), Anne Doran soutient que les Innus ont intégré « la nouvelle foi qui leur était proposée dans les catégories de leur expérience religieuse antérieure » (Doran, 2005, p. 10).

Dès le départ, elle se donne la tâche de démontrer, à travers l'analyse de quelques prières en Innu-aimun (*Aiamieuna mak nikamuna*, 1996), comment les Innus ont approprié le christianisme en passant le message du christianisme à travers leurs propres schémas de compréhension puisque : « les prières vont déployer devant nous un monde où le christianisme reçu a été compris à partir des structures d'appréhension du réel déjà en place dans la tradition qui le recevait, synthèse de l'interaction des missionnaires et des Montagnais les uns sur les autres » (Doran, 2005, p. 23). Cette énonciation est, en soi, un projet bien articulé, mais le résultat laisse un lecteur critique sur sa faim.

Pour asseoir ses analyses, elle exploite les écrits du missionnaire jésuite, P. Paul Lejeune (XVIIe siècle) et des anthropologues Frank Speck, Serge Bouchard, Josée Mailhot et Sylvie Vincent. Puisque la prémisse a déjà été définie, elle chercha avec brio à démontrer que ces prières traduisent fidèlement les valeurs spirituelles innues. Par exemple, dans son analyse de quelques prières à réciter après avoir reçu la communion, elle analyse comment les Innus développent une certaine spiritualité eucharistique à partir du rôle fondamental que joue le repas dans la spiritualité autochtone. Cette analyse intéressante semble ignorer le fait que dans chaque culture ancestrale, le repas a toujours une place centrale, y compris dans celle dont l'Eucharistie est née. (Bauer, 2023) (Joannès, 2008) (Krygier & Garouste, 2019). Il n'est donc pas unique aux Innus. Ensuite, elle conclut que ces similitudes sont la preuve que les Innus ont bien approprié le catholicisme.

Le problème, cependant, est que ces prières sont en majorité des traductions de prières populaires françaises et latines. Ainsi, même si la traduction de ces prières a tenu compte de la

sensibilité et des particularités linguistiques innues, elle reste en grande partie l'œuvre de missionnaires catholiques. Pour Claude Gélinas (2007), la beauté du travail d'Anne Doran est qu'elle cherche à démontrer que, même si ces livres de prières sont rédigés par les missionnaires, les prières qui s'y trouvent nous renseignent sur la compréhension du christianisme et sur les manières dont les Innus l'ont adopté. Au fond, conclut Gélinas, les missionnaires ont dû tenir compte de besoins spécifiques manifestés par les Innus dans leur démarche d'appropriation du christianisme, ce qui a fait en sorte de marquer ses prières du sceau de la culture montagnaise (p. 170).

Néanmoins, même si le travail de Doran démontre la compatibilité du christianisme avec la spiritualité innue, elle semble ne pas tenir compte de la modalité et de l'objectif de la christianisation appliquée par les missionnaires. En effet, considérer l'adaptation des prières formulées dans un autre contexte anthropologique et spirituel comme preuve de l'indigénisation du christianisme dans le milieu autochtone est trop facile. Elle est même paternaliste dans la mesure où les choix de prières accessibles à la communauté ont été, dès le début, déterminés par les missionnaires.

D'ailleurs, comme le souligne Louis-Jacques Dorais (2007), vue seulement du point de vue de la religion et de la spiritualité, cet ouvrage a tout son mérite, mais quand on l'analyse à partir de l'anthropologie, on se retrouve face à une certaine difficulté (p. 127). Par exemple, quand Doran affirme que « Les Montagnais ont saisi le sens profond du paradoxe de l'amour du Père tel que nous l'a apporté Jésus-Christ : l'humain, objet d'amour malgré sa détresse, dans sa détresse même et qui, parce qu'il est aimé, peut dépasser son impuissance. » (2005, p. 140), on se demande si cela peut être possible, si dès le départ les missionnaires n'ont pas su communiquer le message du Christ aux Innus ? En effet, ce que cette affirmation semble ignorer, c'est le fait que les

missionnaires n'ont jamais toujours tenu compte de l'épistémologie autochtone dans leur pédagogie missionnaire.

En plus, comme Gélinas (2007) le souligne, si vraiment les Innus ont bien intégré le catholicisme tel que le souligne Anne Doran, la résistance qui s'observe chez plusieurs Innus aujourd'hui et hier, face au christianisme, ne se fera-t-elle pas ressentir (p. 170) ? En réalité, si l'on observe l'aspect colonisateur du christianisme, ou encore le degré de la ridiculisation des cultures et spiritualités autochtones par le christianisme, on peinerait à voir à une intégration du christianisme dans la vie quotidienne des Innus.

Par conséquent, alors que les Innus ont dû accepter le christianisme, il n'est pas encore démontré que le christianisme ait vraiment intégré les éléments culturels innus lors de son implantation dans le monde innu. Il est pourtant évident qu'un système de référence spirituel doit intégrer la réalité socio-environnementale de ses porteurs (Sachot, 1998, p. 191). Or, il y a une insuffisance considérable de vraie intégration des éléments et des symboles religieux innus dans les pratiques de la religion chrétienne parmi les Innus. Et, même là, la question reste à savoir si l'intégration des éléments religieux innus dans le christianisme ne se fera pas d'une manière superficielle ou folklorique. Ou encore, si ce qu'il faudra, c'est juste une accommodation ou une reconfiguration totale du christianisme autochtone.

Effectivement, si malgré ces similitudes démontrées par Anne Doran, le christianisme chute chez les Innus au moment où la spiritualité innue grandit, le problème ne sera pas dans sa crédibilité, mais dans la manière dont le christianisme continue d'être présenté parmi la population innue. Autrement dit, malgré la valeur universelle du message du Christ, le christianisme continue d'être un véhicule de la culture occidentale. Car, comme le souligne Michel Andraos, le christianisme, malgré les nombreuses transformations et réinventions que la matrice de pouvoir

coloniale a connues, n'a pas perdu sa position d'être un paradigme dominant. Elle la maintient malgré les nombreuses remises en question qui ont eu lieu depuis les années 60 (Roussel, 2018, p. 29). Pour mieux comprendre pourquoi le christianisme a évolué tout en refusant de faire corps avec la spiritualité innue, j'examinerai comment s'est fait le dialogue entre le monde autochtone et la société coloniale, dès le début de la mission chez les Innus. Ce cheminement qui part de l'intérieur de la terre de chasse des Innus (*Nuitshimit*) jusqu'à la sédentarisation dans les réserves autochtones — « *du Nuitshimit à la réserve, suivant et dirigeant les pas des Innus* » — semble avoir toujours été, selon les termes des missionnaires. Je tiens à souligner que ce ne sera pas une analyse historique telle l'un peut observer dans le premier chapitre, mais plutôt une analyse de l'aspect pédagogique de quelques pratiques culturelles innues.

Cette partie sera développée autour de la légende du *Kauitatikumat* — le garçon qui a épousé une jeune caribou.

## **2.2. La Légende de *Kauitatikumat* — Le garçon qui a épousé une jeune caribou<sup>1</sup>**

« Sans caribou, il n'y a pas de caribou ». Pour saisir la centralité du caribou dans la vie des Innus, l'on doit comprendre le sens de cet adage innu. C'est un adage qui résume bien la relation des Innus au territoire ancestral. Car, la vie d'un Innu n'a de sens qu'en rapport avec le territoire. Or le territoire n'a de sens qu'en rapport avec le caribou, ainsi sans le caribou, il n'y a pas de territoire. Voilà pourquoi le caribou est si central à l'identité innue qu'aujourd'hui, avec la diminution rapide de caribou, beaucoup se demandent ce qui restera de la culture et de l'identité innue sans le caribou (Courtois, 2019).

---

<sup>1</sup> Nous suivons le récit de cette légende comme il a été raconté par Kaniuekutat, et la traduction française sera la nôtre (Henriksen, 2009, p. 39-52).

En fait, les objets culturels tels que le tambour, la raquette, les matériels nécessaires pour survivre dans le territoire : nourriture, vêtements, outils, matériaux et jeux, etc., sont tous traditionnellement obtenus, fournis par le caribou. Ainsi, même avec la sédentarisation des Innus, la connexion au passé doit nécessairement inclure le caribou, car le caribou occupe une place principale dans la cosmologie innue.

Le caribou joue un rôle important dans la vie de l'Innu, car la société innue est modelée sur la vie du caribou. Quand les Innus parlent « de spiritualité, de culture matérielle et même de ses rapports avec les autres cultures, la relation avec le caribou n'est jamais bien loin. » (*Culture / Nametau innu : mémoire et connaissance du Nitassinan*, s. d.) (Henriksen, 2009, p. 9-10). Par exemple, la construction de la tente traditionnelle innue, l'une pour l'habitation, et l'autre pour les cérémonies spirituelles, se faisait à travers la peau de caribou. Il y a aussi d'autres cérémonies traditionnelles qui dépendaient d'une ou l'autre partie du caribou. Or, sans que le caribou s'offre aux Innus, l'Innu n'aurait jamais de caribou.

La légende de *Kauitatikumat* — « Le garçon qui a épousé une jeune caribou » s'inscrit ainsi dans l'optique de la relation humano-animal où le caribou s'offre aux Innus. Cette offrande demande la réciprocité et exige une responsabilité spirituelle et culturelle (Speck, 2011, p. 73). C'est aussi une légende qui souligne l'importance de l'existence religieuse des Innus et son objectif principal qui est « le maintien de relations réciproques cordiales entre les êtres humains et leurs parents animaux dont ils descendaient. » (Anderson, 2009, p. 15). Comme le Messou, *Kauitatikumat* est entre les domaines métaphysique et historico-sociologique (Boughachiche, 2020, p. 3). En effet, tout en mettant en valeur la relation entre les humains et les animaux, il place ce début dans le temps et le contexte.

Après la création du monde par Atachecam, Messou l'a accidentellement détruit pendant qu'il cherchait à sauver son lynx coincé dans un lac (Brinton, 1968, p. 244). Toutefois, grâce à l'aide d'un rat musqué, il a réussi à le reconstruire, et la suite fut « le premier mariage entre personnes humaines et non-humaines » (Anderson, 2009, p. 15). C'est d'ailleurs à partir de ce double caractère — métaphysique et historico-sociologique de Messou que la légende de *Kauitatikumat* se comprend dans l'univers religieux innu.

Toutefois, *Kauitatikumat* est une des légendes innues les plus intrigantes, mais d'une valeur inépuisable. Son adaptabilité la rend aussi intéressante que compliquée. D'abord, sa nature même pose certaines difficultés aux Innus et aux anthropologues. Dans son livre *I Dreamed an Animal* (2009), Georg Henriksen souligne que lorsque son interlocuteur innu, Kaniukutat, a commencé le récit du « garçon qui a épousé le caribou » il avait annoncé que c'est un *atenukan* — une légende ou un mythe, mais vers la fin, il va souligner que c'est un *tipatshimun* — une histoire, un récit. Il y a aussi plusieurs variations dans la manière dont ce récit est présenté, ce qui est, d'ailleurs, normalement le propre des récits (Belfiore, 2003, p. 3).

Cette ambiguïté dans la compréhension de la nature de *Kauitatikumat* s'explique par le fait que la relation entre les animaux et les humains est aussi compliquée, dans la société autochtone, que la relation entre des humains ou encore des nations. Elle évolue et s'adapte aux circonstances et au temps, parce que dans l'imagination autochtone, aucune division n'existe entre les sphères animales et humaines ; chacun prend les vêtements de l'autre, changeant d'apparence à volonté et se mariant entre eux (Ortiz & Erdoes, 1984, p. 389) (*Montagnais Religion [Archive]*, s. d.). En effet, d'une nation à l'autre, on remarque différentes formes de légendes sur le mariage entre l'humain et l'animal dans les milieux autochtones. Ortiz et Erdoes (1984) nous disent : « All cultures across the continent depict bear spouses, and in addition to the buffalo (in the southwest

and Plains) and the whale (in the northwest), the dog husband is also popular. In one story he is canine by day and human by night. » (p. 389) Selon cette remarque, le passage entre la forme humaine à l'animale, et vice-versa, est normale et cela explique encore cette possibilité de changer d'apparence entre ces deux.

La difficulté avec tout cela se trouve au niveau de la compréhension de la nature de chacune de ces légendes. Sans entrer dans le débat sur la similitude et la différence entre légende et mythe, disons que pour les Innus, l'un comme l'autre se dit *Atenukan* et se distingue de *Tipatshimun* qui est le récit d'un fait vécu dans le passé réel. Ainsi, la légende, *atenukan*, est « un récit fondateur, anonyme et collectif qui fait baigner le présent dans le passé, comportant sa propre logique, celle de l'imaginaire, faisant apparaître des oppositions structurales et une parole essentielle tenue pour vraie. » (Boughachiche, 2020, p. 14)

Selon cette définition qui introduit la notion atemporelle des mythes, sa portée collective, la logique intrinsèque du mythe qui transcende certains aspects de son apparence non structurée et sa vérité inhérente, il faudra donc préciser l'importance de bien nommer la légende « du garçon qui a épousé le caribou ».

Alors qu'André Michaud et al., (1964), Yvette Barriault (1971), Daniel Clément (1991) parlent d'*Atiku-napeu* — l'homme-caribou, Georg Henriksen (2009) parle de *Kauitatikumat* — le jeune garçon qui a épousé une jeune caribou. *Kauitatikumat* qui vient du verbe innu-aimun *Uitshimeu* et veut dire « il l'épouse ; il monte dans le bois avec quelqu'un » (*Innu-aimun.ca : Language Resources for Innu: Words*, s. d.).

Je me suis basés sur la version racontée par Kaniuekutat dans *I Dreamed the Animals, Kaniuekutat : the Life of an Innu Hunter* de Georg Henriksen (2009, p. 39-52). Le choix de cette version (Conf : Annexe) me semble plus judicieux pour plusieurs raisons parmi lesquelles se

trouve l'étymologie même du mot (*Kauitatikumat*) de cette légende et l'aspect pédagogie qui s'y voit explicitement. Déjà, plusieurs anthropologues l'ont analysé, parmi lesquels Andrée Michaud, José Mailhot et Luc Racine (1964), Yvette Barriault (1971), Georg Henriksen. (2009) Cependant, à part Henriksen, les autres ont préféré le nom à *Atiku-napeu* — l'homme-caribou. Au fond, en choisissant *atik-napeu*, ces trois premiers anthropologues ont supprimé les aspects pédagogique et épistémologique de cette légende. Ainsi, pour Michaud et al, *Atiku-napeu* se comprend à trois niveaux :

- Un niveau écologique et économique, c'est-à-dire là où il s'agit des relations de l'homme avec son milieu naturel (les animaux, la montagne, etc.) et des activités de chasse.
- Un niveau parental, c'est-à-dire là où il est question des relations entre générations, de mariage, des attitudes des parents impliqués.
- Un niveau, disons, des croyances en ce qui a trait au rêve, à la montagne mythique des caribous, etc. (p. 25).

Ce sont des analyses judicieuses, mais qui veut créer l'équivoque au niveau linguistique et par conséquent pédagogique. La langue innue, comme plusieurs langues autochtones du Canada, est une langue polysynthétique. Elles « présentent un ensemble de traits communs de structure. La plus frappante est la présence de verbes complexes qui tiendraient lieu de phrases complètes dans les autres langues. » (Drapeau, 2014, p. 9). Par exemple, en Innu-aimun, le verbe *aiamituatsheu* signifie « il prie à haute voix pour un groupe de fidèles, il mène les prières » (*Innu-aimun.ca : Language Resources for Innu: Words*, s. d.). Dans ce verbe, on retrouve la personne qui prie — il (le *u* final), comment il prie — à haute voix, pour qui il prie

— un groupe de fidèles. Ou encore le verbe *tshikakunishkueuneshinu* qui veut dire « il est couché avec son chapeau ». Drapeau (2014) nous explique que :

On y trouve la référence au sujet « il » (le -u final), la référence à son chapeau (akunishkueun), le fait qu'il le porte (tshik -) et, enfin, le fait qu'il (le sujet) est étendu (- shin -), plutôt que debout ou assis. Cette phrase française tient donc tout entière en un seul verbe en innu. (p. 9)

Voilà pourquoi beaucoup de noms innus sont dérivés de verbes, comme notre légende *Kauitatikumat*, qui est un dérivé du verbe *uitamatikue*, « il l'épouse ; il monte dans le bois avec quelqu'un », et signifiant « celui qui l'épouse ; celui qui monte dans le bois avec quelqu'un ». Comme nous le dit Junker et al. :

Certains de ces noms sont encore à moitié des verbes, on les appelle des participes (à ne pas confondre avec les participes passé et présent du français). Par exemple, le nom pour un juge, *kakushkuenitak*, signifie littéralement « celui qui a un air austère », le nom pour la cour de justice, le tribunal, *kauaueshtakanit* « là où l'on règle des choses, des problèmes ». (2016, p. 21)

Alors, en choisissant *Atiku-napeu* comme le nom de cette légende, ils l'ont dépouillé de ses aspects pédagogiques qui sont liés non pas seulement au fait qu'il est devenu caribou, mais qu'il a épousé une jeune caribou et vit avec les caribous comme s'il était avec les siens. Autrement dit, appeler la légende du « garçon qui a épousé le caribou » *Atiku-napeu* nous dit seulement qu'il est homme et caribou, alors que *Kauitatikumat* s'appuie sur le mariage d'un humain et un animal, et la cohabitation de l'humain avec le du caribou. Cela est d'autant plus important que dans la tradition innue, c'est la femme qui rejoint la famille de son mari et non pas le contraire (Garigue, 1957).

Les exemples de ce modèle traditionnel de mariage se trouvent dans plusieurs légendes autochtones — les Innus et Naskapi (Garigue, 1957, p. 116-117), les Coos (Ortiz & Erdoes, 1984, p. 312-313), les Pomos (1984, p. 397-398), les Passamaquoddy (1984, p. 399-402), Winnebago (Beck et al., 2004). C'est pourquoi il est important de bien comprendre cette légende sur le plan pédagogique et épistémologique. Pour les Innus, c'est d'abord un enseignement et non pas une recette d'informations sur la relation entre les Innus et le caribou. C'est aussi une légende qui explique pourquoi les Innus respectent le caribou et pourquoi le caribou s'offre aux Innus.

D'ailleurs, c'est à cause d'une mauvaise traduction qu'Yvette Barriault a confondu le maître de caribou ou le maître des animaux (*Papakassiku*) et l'homme-caribou (*atiku-napeu*). En analysant le travail de Michaud et al., sur *Atiku-napeu (Kauitatikumat)*, Barriault dit : « *Cet homme-caribou (Atik Napeo) assigne aux chasseurs un certain nombre de ses sujets, quand ils quittent leur domaine d'été pour entreprendre leur migration d'automne.* » (Barriault, 1971, p. 25). En réalité, l'homme-caribou dont parle Barriault sera le maître-caribou ou l'esprit de caribou qui s'appelle *Katipenimitak* (Henriksen, 2009, p. 110), ou encore *Kanipinikassikueu* ou *Papakashshishku* (Armitage, Peter, 1992, p. 27), *Papakassiku* (Mestokosho, 2022, p. 10) selon les communautés innues.

La particularité de *Kauitatikumat* réside dans ce mouvement inverse où l'Innu s'offre aux caribous en quittant sa famille pour suivre les caribous. Nous verrons comment cela fait allusion à une relation d'égalité dans la vision du monde innu. Précisons, en passant, que, contrairement à beaucoup d'autres nations autochtones du Québec qui chassent l'orignal, les Innus chassent le caribou et le considèrent comme un animal sacré. C'est une relation qui date de très longtemps et existe à plusieurs niveaux. En effet, le caribou, au-delà d'être un des animaux qui nourrissent les Innus, maintient une place cruciale dans la vie, la culture et la

spiritualité. Et, c'est grâce à la légende de Kaitatikumat que nous apprenons la sacralité de cette relation.

La légende de Kaitatikumat, comme la raconte Kaniuekutat, est aussi une légende qui appelle au respect mutuel de l'autre ainsi que la nécessité de toujours écouter ce que nous disent d'autres espèces de notre écosystème. Dans cette légende, à une époque mythique, un jeune Innu est tombé amoureux d'une jeune caribou et sa vie et celle de toute sa nation ont été complètement transformées. Après cela, il s'est adapté au mode de vie des caribous et en suivant, avec respect, leur mode de vie, il sauva sa nation de la famine. Ainsi, jusqu'à présent, l'Innu continue de chasser le caribou et le caribou continue de se donner aux Innus.

D'ailleurs, les animaux qui sont tués au cours de la chasse ne sont pas réellement morts, car ils passent d'une forme visible à une autre avec la possibilité de renaître à l'avenir.

### **2.3. Le Tâtonnement des premiers missionnaires**

Grâce à la légende du Kaitatikumat, nous pouvons examiner la pédagogie des premiers missionnaires auprès des communautés autochtones. Si la fin justifiait les moyens, la réponse serait qu'ils ont totalement échoué, vu la situation de la mission autochtone, aujourd'hui. Cependant, si nous les observons à partir de leurs relations initiales, nous pouvons comprendre que le début n'était pas si catastrophique. En effet, certains premiers missionnaires catholiques, envoyés, que ce soit parmi les Jésuites, et les Oblats, auprès du peuple Innu ont tenté de marcher avec eux. Ils ont essayé, tant bien que mal, à suivre les pas des Innus comme ce garçon qui a épousé un jeune caribou a marché avec la harde de caribous.

Dans cette légende, l'on constate que le secret de ce garçon était son changement de regard envers le peuple de sa femme. C'est aussi ce qui a permis aux premiers missionnaires de cheminer passablement avec les Innus. Que leur décision de cheminer avec les Innus soit authentique ou non

est un autre débat. Ainsi, nous pouvons déjà insinuer que, comme *Kauitatumat*, les premiers missionnaires ont (tenté de) voyager avec les autochtones en suivant leurs pas ; faute de quoi, ils perdaient leurs chemins, comme dans la légende.

D'ailleurs, contrairement à ceux qui abordent *Kauitatumat* aux points de vue économique, écologique, familial et religieux, tels que le proposent Michaud et al. (1964), nous l'explorons, dans ce chapitre, plutôt comme une légende pédagogique innue. Nous privilégions cette approche parce que *Kauitatumat* explique la relation de mutualité qui existe entre l'Innu et le caribou. Il est aussi une manière d'expliquer pourquoi l'Innu et le caribou partagent le même territoire bien qu'apparemment différent l'un de l'autre. Enfin, *Kauitatumat* explique ce qui arrive lorsque l'un des deux traverse son univers, ce qu'il doit savoir ou faire pour bien s'adapter à son nouvel état d'existence.

Le 18 juin 1632, quand les premiers jésuites ont débarqué à Tadoussac, à la rencontre des Innus, leur expérience fut très brutale. Au dire du P. Lejeune, lorsque les premiers jésuites sont arrivés chez les Innus, ils furent surpris par la cohabitation de deux valeurs très opposées. Ils avaient une capacité impressionnante d'accueil, mais également une cruauté inhumaine contre leurs captifs. Dans son journal, Lejeune disait :

Quand ils aperçurent notre vaisseau, ils firent des feux et deux d'entre eux vinrent nous aborder dans un petit canot d'écorce fait fort proprement. Les Montagnais se préparaient à torturer et à tuer quelques Iroquois captifs. Nous entrons dans la cabane du capitaine qui était longuette. Les prisonniers qu'on fit venir s'assirent les uns auprès des autres...

(Dragon, 1970, p. 16)

Au fond, malgré la manière dont ces captifs iroquois étaient traités, les missionnaires jésuites n'étaient pas inquiets pour leur vie. Ils étaient bien accueillis, et resteront là quelques jours

avant de repartir. Mais, dès leur retour, ils se sont mis à l'apprentissage de la langue innue et à l'immersion dans leur culture. À l'automne de 1634, Dragon nous informe que Lejeune a pris la décision, après tant d'hésitation, de suivre des Innus. Ainsi, comme *Kauitatikumat*, il décida de faire confiance au peuple innu, non pas sans avoir eu des moments d'hésitation : « le peu qu'il sait de leur mode de vie en forêt aurait de quoi l'effrayer, mais il est prêt à tout : j'ai hâte de partir... On ne peut mourir qu'une seule fois et le plus tôt n'est pas toujours le pire. » (Dragon, 1970, p. 19)

C'était un nouveau monde pour ce missionnaire jésuite et donc, il avait besoin d'aide pour naviguer à travers ces nouvelles réalités. Ainsi, comme *Kauitatikumat* qui était sur la tutelle de son beau-père, P. Lejeune sera sous la tutelle d'un chef nommé Mestigot (Dragon, 1970). Il se lancera dans l'apprentissage du mode de vie des Innus, en apprenant l'Innu-aimun avec beaucoup d'assiduité. Dans ses relations, on retrouve d'excellentes descriptions des grammaires innues : les particularités de ses verbes, les variétés de prénoms, des genres animés et inanimés propres aux langues autochtones de l'Amérique du Nord ; les variations des verbes selon que le sujet est animé ou non, la nature du complément d'objet, la variation de l'adjectif selon ses substantifs (Lejeune & Laflèche, 1973, p. 108-111).

Cette attention du P. Lejeune peut être interprétée comme l'intention de marcher sur les pas des Innus. Cependant, ce que nous savons aujourd'hui sur le rôle joué par les missionnaires lors de la colonisation du Nouveau Monde nous oblige à tout repenser. On a l'impression qu'ils avaient moins de prétentions que les générations qui ont suivi les pionniers, mais l'un comme l'autre, chaque groupe des missionnaires a étroitement pris part à la colonisation active des autochtones de l'Amérique du Nord. En réalité, après des siècles d'épopée missionnaire et de récit religieux passionné, il s'avère que les missionnaires chrétiens ont été des acteurs consciencieux

des projets coloniaux qui ont certes méprisé la culture autochtone et facilité l'exploitation de leurs sociétés.

Comme le souligne Emma Anderson, les récollets sont venus au Canada en collaborateur. Ils se sont mis « au service d'un programme impopulaire et en grande partie irréalisé » visant à faire avancer l'incursion des Européens dans la société autochtone, afin de faciliter « un échange économique lucratif en des rencontres spirituelles et civiques et à remplacer leur éthos d'accommodement culturel de laisser-faire par l'imposition d'une autorité religieuse et politique » (Anderson, 2009, p. 80).

Ce qui est surprenant, c'est l'évolution rapide du récit missionnaire qui consistait à infantiliser les autochtones, simplifier leur culture, et diaboliser leur spiritualité. Dans le cas de P. Lejeune, on n'a même pas besoin d'aller loin pour le trouver. Avant même de chanter la gloire de la langue innue, on constate que, au lieu de considérer son incapacité de mieux comprendre les nuances linguistiques liées à la vision du monde des Innus, il considérait son manque de compréhension de leur langue comme l'absence totale de certains concepts, ou, du moins, des notions mêmes de certaines réalités chez les Innus. Par exemple, dans une comparaison qu'il fait des structures politico-religieuses de l'Europe avec la société innue (montagnaise), telle qu'exprimée dans leur langue, on peut lire :

Tous les mots de piété, de dévotion, de vertu, tous les termes dont on se sert pour expliquer les biens de l'autre vie, le langage des Théologiens, des Philosophes, des Mathématiciens, des médecins, en un mot de tous les hommes doctes, toutes les paroles qui concernent la police et le gouvernement d'une ville, d'une province, d'un empire, tout ce qui touche la justice, la récompense et le chastement, les noms d'une infinité d'arts qui sont en notre Europe. (Lejeune & Laflèche, 1973, p. 107-108)

Cette affirmation montre l'intérêt du P. Lejeune pour la langue innue, mais il démontre aussi soit la limite de sa compréhension de la culture autochtone soit son intention de la simplifier. Évidemment, la langue innue ne décrivait pas les réalités propres aux Européens, comme les langues européennes n'arrivent même pas aujourd'hui à capter la vraie essence de certains concepts autochtones. Il n'est donc pas étonnant que ce que le Lejeune voyait comme la limite de la langue autochtone était son incapacité de comprendre ses subtilités. En outre, nier aux Innus les mots de piété (sinon à la manière européenne), de médecine, de philosophie, et autres est presque une malhonnêteté. Comment pouvait-il maintenir un discours niant la présence de mots exprimant la guérison et la médecine dans les langues autochtones, alors que c'est bien lui qui parlait de trois sortes de médecins chez les Montagnais (Lejeune & Laflèche, 1973, p. 149).

En plus, au dire du P. Lejeune, les Montagnais manquaient de mots pour la religion et la gouvernance. Ils n'avaient pas « tous les mots de piété, de dévotion, de vertu, tous les termes dont on se sert pour expliquer les biens de l'autre vie » (Lejeune & Laflèche, 1973, p. 107). Pourtant, le P. Camille De Rochemonteix (1895) nous explique que pendant « sa vie errante de six mois », il en a appris beaucoup sur les mœurs et les lois, « leurs coutumes bizarres et leurs habitudes dans la cabane enfumée et malpropre, leur religion, leurs cérémonies superstitieuses et leur gouvernement. » (p. 243).

En outre, dans ses relations de 1635, Lejeune met l'évangélisation au second rang dans le but de la colonie, lorsqu'il avoue que « faut-il néanmoins confesser, que se ferait une chose très honorable, & très profitable à l'Ancienne France, & très utile à la Nouvelle, de faire ici des peuplades, & d'y envoyer des Colonies. » (Thwaites, 1896, p. 8). Une fois, cela est affirmé, Lejeune se met à démontrer, point par point, comment un tel projet aidera l'Ancienne France à profiter des ressources naturelles de la Nouvelle France, et puis, permettra à sa société d'exercer

son droit d'envahir d'autres peuples, comme le font d'ailleurs les autres nations (Thwaites, 1896, p. 8). C'est tout juste comme une arrière-pensée qu'il acceptera que probablement « d'ici proviendra un bien, qui attirera sur l'une et l'autre France une grande bénédiction du Ciel ; c'est la conversion d'une infinité de Nations Sauvages, qui habitent dans les terres, lesquelles se vont tous les jours disposant à recevoir le flambeau de la foi » (p. 12). Évidemment, mais sans avoir d'abord confirmé que « Si ces pays se peuplent de Français, ils s'affermiront à la Couronne, et l'Étranger ne les viendra plus troubler » (p. 12).

Néanmoins, malgré la mauvaise présentation des réalités autochtones, par le P. Lejeune et ses contemporains, le fait qu'ils ont suivi les autochtones, comme Kaitatikumat a suivi la harde du caribou, leur a permis tant bien que mal de communiquer avec eux.

D'ailleurs, dans le récit de *Kaitatikumat*, c'est le jeune caribou qui a fait la proposition d'alliance avec Kaitatikumat. Effectivement, il est allé à la chasse, et surtout il avait déjà rêvé de cette situation. Cependant, au-delà d'avoir rêvé à cela et de se présenter en forêt, la proposition de l'alliance était celle du caribou. Dans le même ordre d'idée, le missionnaire qui s'en va vers les communautés autochtones sera toujours le porteur d'un rêve ; il y va avec un objectif concret. Toutefois, pour que la proposition de l'alliance respecte la manière d'être et de savoir des autochtones, la décision de porter en avant une telle alliance reviendra toujours à la communauté de l'accueillir. C'est d'ailleurs sacré, surtout dans le contexte canadien où presque tous les traités du passé ont été systématiquement violés tout au long des siècles de la christianisation de la population autochtone.

En effet, le christianisme a fait preuve de sa difficulté à comprendre comment bien intégrer cette manière d'entrer en contact dans sa pédagogie missionnaire. Voilà pourquoi, la mission traditionnelle de l'Église ne peut avoir d'avenir dans les milieux autochtones, que si l'intention de

départ, qui s'avère aujourd'hui très douteuse, est totalement revue. En plus, comme le dit SimonMary Aihio Khai, « to think that the proclamation of Christ is itself neutral is to refuse to address how the structures that Christianity creates decide the fate of many in the world » (Aihio Khai, 2023, p. 1).

Penser que la proclamation missionnaire est un projet neutre sera une utopie, et peut être traduit comme une décision d'ignorer le rôle dominateur que le christianisme et ses autres formes culturelles jouent dans la société d'aujourd'hui. C'est pour cette raison qu'il est temps de changer non seulement la manière pour les missions chrétiennes d'accomplir leurs œuvres dans les communautés autochtones, mais également leur raison d'être elle-même.

Au fond, le missionnaire est appelé à se déchausser avant d'entrer dans le territoire autochtone. Ainsi, comme Kautitakumat s'est déshabillé avant de suivre sa nouvelle famille (caribou), le missionnaire est appelé à reconnaître, d'abord, ses préjugés et puis à s'en défaire avant de se présenter dans un territoire non cédé et sacré. Il devrait suivre le conseil du P. Libermann à ses frères : « dépouillez-vous de l'Europe, de ces mœurs, de son esprit, faites-vous des “nègres avec les nègres”, et vous les jugerez, comme ils doivent être jugés » (Brasseur, 1975, p. 264). C'est un impératif pour une mission de dialogue qui reconnaît la présence de Dieu dans toutes ses créatures.

#### **2.4. La Sacralité de la terre innue**

Dans son livre *Indigenous Theology and the Western Worldview* (2022), le théologien cherokee, Randy Woodley nous parle de dix impératifs pour de la mission. Le deuxième affirme que « Since Jesus is active everywhere, the first responsibility of mission among any culture is not to teach, speak, or exert privilege but to discover what Jesus is doing in that culture. » (2022, p. 108) Le missionnaire est d'abord appelé à reconnaître la trace de Dieu dans chaque culture,

avant même de se mettre à enseigner. Il doit aussi reconnaître ses propres biais, son bagage culturel, ses antécédents religieux, ses propres expériences de Dieu afin de se mettre à l'abri de chaque prétention de supériorité spirituelle. Il doit savoir que reconnaître la présence de Dieu dans d'autres cultures n'affaiblit pas la validité du message chrétien. Au contraire, reconnaître que Dieu est présent dans sa propre expérience, ainsi que dans celle des autres, est la preuve que tout est lié. Dans le cas des Innus, le territoire ancestral innu, dans son ensemble, est un lieu sacré qui appelle aux humains à communier avec la population non-humaine (Bacon, 2009).

D'ailleurs, comme le souligne S. Aihio Khai (2023), « without denying the validity of the concept of Christ bringing good news to the world, the content bearer must always be aware of their own baggage, whether epistemic, cultural, political, linguistic, intellectual, or economic ». (Woodley, 2022, p. 6). Nous ajouterons : il doit surtout reconnaître le bagage épistémique, culturel, politique, intellectuel et économique des autres.

Évidemment, il serait prétentieux et paternaliste de vouloir nommer cette présence coûte que coûte. L'idéal serait de continuer d'explorer ces présences divines avec la communauté ; chemin faisant, ensemble, la communauté la nommera telle qu'elle le comprend. Parfois, même quand, à cause de l'ignorance ou encore du sentiment de supériorité, nous l'ignorons ou refusons de le reconnaître, chaque nation fait sa propre expérience spirituelle et entre en pleine relation avec le divin.

La responsabilité du missionnaire est alors de scruter les œuvres de Dieu afin de le voir dans le regard et la vie des nations qui l'accueillent. Comme *Kauitatumat*, le missionnaire a le devoir de marcher sur la trace de la communauté. D'ailleurs, même si la légende nous dit qu'une fois déshabillé, *Kauitatumat* a pris la forme de caribou, on comprend aussi qu'il ne voyait plus les caribous comme des caribous, mais comme des humains. Ainsi, en plus de montrer que les

Innus ont toujours partagé le territoire avec les caribous, cette précision atteste que voir le monde à travers la perspective de l'autre n'enlève rien de ce que l'on est. Au contraire, au lieu de se perdre en entrant dans l'espace sacré de l'autre, on s'enrichit plutôt.

En outre, lorsque les missionnaires oblats de Marie-Immaculée sont arrivés au Saguenay, sur le bord du Lac-Saint-Jean, ils n'ont trouvé presque personnes sédentaires dans cette région, car dit Bernard Vaulx (1961), « la région n'avait pas dépassé l'État de nature » (p. 185). Puisque les Innus qui s'y rassemblaient en été n'y étaient pas, ils ont dû repartir pour revenir l'année suivante. (Ortolan, 1932, p. 64) Dès leur retour, ils ont retrouvé une communauté étonnamment engagée, avec des activités culturelles diverses. Cela ne tarderait pas avant qu'une population française qui cherchait où s'installer s'y soit rendue, et rapidement le coin s'est transformé en une petite cité.

Les missionnaires ont vite compris que les Innus ne souhaitaient pas se sédentariser, car chaque année, ils ne remontaient plus au nord à la fin de chaque été. Au départ du P. Honorat<sup>2</sup> du Saguenay, cinq ans après l'implantation de la mission oblate dans ce coin, il ressentait une déception à voir que les Innus n'étaient pas prêts à se sédentariser. Le P. Honorat disait que tout était en place ; néanmoins, les Innus étaient absents (Vaulx, 1961, p. 186). Cela malgré la joie qu'exprimait le fondateur des Oblats, saint Eugène de Mazenod lorsqu'il avait appris l'ouverture de cette mission. En effet, le 25 septembre 1844, le fondateur écrivait au P. Guigues, le visiteur extraordinaire de toutes les missions du Canada (Mazenod, 1977, p. 95) : « l'établissement que vous avez formé sur le Saguenay semble nous présenter de grands avantages pour évangéliser les sauvages, sublime mission que nous ne saurions assez remercier le Seigneur de nous avoir confiée. » (De Mazenod, 1977, p. 111). En tant que nomades, des Innus comme des Naskapis que

---

<sup>2</sup> Le père Jean-Baptiste Honorat (1799-1862) a été le premier supérieur de la mission oblate de l'Amérique du Nord. Mais, avant sa nomination à ce poste, il était l'un des quatre assistants du supérieur général de la congrégation des missionnaires oblats de Marie Immaculée (De Mazenod, 1977, p. 9-11).

cette première équipe de missionnaires oblats a rencontrés à l'embouchure du Saguenay campaient d'un coin à l'autre de leur territoire selon la saison de chasse ou de pêche (Ortolan, 1932, p. 64-65).

Rapidement, cet établissement qui paraissait « présenter de grands avantages pour évangéliser les sauvages [sic] » s'est tourné vers de nouveaux côlons, puis, suite, à l'installation des oblats, beaucoup d'allochtones se sont précipités pour profiter de cette nouvelle installation riche en ressources. Comme le souligne Ortolan : « Quand la civilisation eut pénétré, tout changea d'aspect. Les flammes et la hache du bûcheron détruisirent la forêt, et changèrent en terre fertile des régions précédemment incultes. Mais, aussi, la chasse et la pêche disparurent presque entièrement. » (1932, p. 65).

Cherchant à résister à cette nouvelle colonisation agressive de nouveaux arrivants, les Innus devaient se réinventer ou disparaître. Ainsi, régulièrement, ils continuèrent d'avancer de plus en plus à l'intérieur du territoire, mais de retour dans ce territoire, la pêche et la chasse de petit gibier ne suffisait plus, les obligea à se soumettre au système de réserve.

Entre-temps, les missionnaires devaient se réorganiser afin d'installer la mission proprement innue. Cet effort sera d'abord la méthode de Kaitatikumat. Comme lui, et ainsi comme les premiers jésuites, les missionnaires oblats suivront la trace des Innus. Ils montèrent vers leurs camps de chasse, au milieu du territoire. Déjà du côté du Nord-Ouest, suivant les traces de la Compagnie de la Baie d'Hudson, quelques oblats avaient entrepris la mission auprès des Algonquins, des Cris, des Dénés, des Inuits, des Métis (Vaulx, 1961, p. 10-12), en même temps que la mission aux bords de Saguenay commençait.

Les pionniers missionnaires des Innus furent donc les pères Arnaud et Babel. En 1851, quand le P. Arnaud est arrivé du Témiscamingue à Tadoussac, il avait 25 ans. C'est de là que repartira une véritable mission catholique auprès des Innus, et partiellement des Naskapis, après

les premières essaies de récollets, des jésuites et des trios oblats plus tôt. En partant comme Kaitatikumat, le P. Arnaud reprit le voyage qu'avait commencé le P. Durocher et un autre oblat, à la rencontre des Naskapis, en 1847, de Tadoussac jusqu'à « l'intérieur de presque îles du Labrador » (1961, p. 187). C'était une mission périlleuse qui a failli, plusieurs fois, mettre fin à sa vie, mais sans perdre l'espoir, il persista et réussit à se nouer d'amitié avec les Innus. Parcourant les territoires avec les Innus, le P. Arnaud et son compagnon, P. Babel, furent de grands apôtres des Innus, réussissant mieux que leurs prédécesseurs à gagner la confiance des Innus par leur passion pour le mode de vie des Innus.

Ces deux missionnaires n'étaient pas connus pour leurs grandes réflexions ni pour leurs grandes réalisations missionnaires, mais surtout pour leurs disponibilités à visiter les territoires de chasse de leurs communautés. Comme Kaitatikumat, ils se sont mis à suivre les Innus, parcourant les vastes territoires depuis les rives du Saguenay, sur tout le littoral du Labrador et allaient jusqu'aux abords du Groenland, une étendue trois ou quatre fois plus grande que la France (Carrière, 1958, p. 35). Dans une lettre écrite à ses parents, le 14 juin 1862, le p. Babel disait :

J'ai fait à pied, à la raquette, plus de six mille lieues (24 000 km). J'en ai fait autant sur mer. Je peux avoir couché trois ans dehors en tout temps et en tous lieux, je n'ai pas été sec plus de deux mois dans l'année. Avec cela, je suis sans infirmité. (Vaulx, 1961, p. 188)

Ces deux missionnaires, comme Kaitatikumat, furent le pont entre les premiers missionnaires jésuites et le christianisme d'aujourd'hui. En effet, entre le départ des jésuites et l'arrivée de ces deux missionnaires, il y a eu un temps mort qui a laissé les Innus dans une situation d'incertitude. Ayant déjà accueilli les missionnaires chrétiens, un véritable lien avait déjà été établi et ne sera rétabli qu'avec l'arrivée de ces deux missionnaires. Et, contrairement à certains missionnaires tels que le P. Lejeune qui a essayé de proposer des théories sur les Innus, les pères

Arnaud et Babel se sont consacrés à créer des livres pour la liturgie et une cartographie des territoires Innus, respectivement.

Même si on ne peut pas nier que leur présence a fait avancer le projet colonial de l'État canadien, il est important de souligner que leurs options privilégiées pour la mission autochtone sont un fait qui témoigne de leur amour pour les autochtones. Leur succès est ainsi dû au fait qu'ils ont appris à marcher sur la trace des Innus. À la manière de Kautatikumat, ils ont épousé le territoire innu et, d'un territoire de chasse à l'autre, ils les ont fidèlement suivis, au lieu de les attendre. Comme nous dit Anne-Hélène Kerbirou, le rôle du missionnaire au début de la mission avait :

Davantage un caractère « diplomatique » que réellement évangélisteur : Sur la réserve, il y a un bon nombre de camps ou villages, éloignés les uns des autres, qu'il doit visiter de temps en temps ; il lui faut voir les chefs et entretenir avec eux de bonnes relations, chose fort importante ; il doit visiter les malades et préparer ceux qui sont en danger ; baptiser les enfants nouveau-nés, si les parents y consentent, et soigner d'une manière particulière les adultes en qui il reconnaît de bonnes dispositions. Comment, avec cela, instruire des enfants qu'on ne peut que difficilement réunir ? (1996, p. 112).

Cette méthode missionnaire était moins impérieuse que ce qui se faisait au début de la colonie ou de la mission qui a suivi le début du pensionnat indien. La mission pour ces missionnaires itinérants oblats n'avait donc pas l'objectif explicite de « civiliser » les Innus, mais de marcher avec eux, avec leur accord, et selon leur rythme : « il lui — le missionnaire — faut voir les chefs et entretenir avec eux de bonnes relations, chose fort importante... [et] baptiser les enfants nouveau-nés, si les parents y consentent » (1996, p. 112).

En effet, comme Kautatikumat, ces missionnaires, semblait ne plus reconnaître les leurs, car à chaque moment que la « civilisation » s'approchait des Innus, ils s'éloignaient avec eux ! Dans sa lettre du 23 mars 1869, au P. Pierre Aubert, le P. Arnaud disait qu'il suivait les Innus qui fuyaient la « civilisation » et que, lorsque la population allochtone envahissait de nouveau leurs camps, ils devaient plier bagage, pour aller dresser leur tente ailleurs (Carrière, 1958, p. 35-36).

Au fond, c'est en devenant l'allié des Innus que ces deux missionnaires ont réussi à partager la parole de Dieu avec eux. Ainsi, durant leurs longues années de mission, ils ont appris à marcher avec des Innus et à parler leur langue. Comme le dit Randy Woodley (2022) « through the work of cultural guides (people of that culture), earnest study, prayer, and experiential failures, it is our responsibility to first adapt to and then embrace their culture and, as much as possible, their worldview » (p. 106). Voici comment, en apprenant la culture, la langue, le mode de vie des Innus, surtout en faisant attention à leur relation au territoire, ces deux missionnaires ont considéré la pédagogie innue et les résultats en furent admirables.

D'ailleurs, depuis Vatican II, l'attitude des missionnaires a aussi évolué énormément. Dans son article « La culture oblate et la religion invisible dans les missions amérindiennes du Québec », Annie Morissette (2012), après avoir examiné comment les missionnaires oblats ont contribué à rendre invisibles les pratiques religieuses autochtones, démontre, avec détails, comment la mission catholique se transforme dans les milieux autochtones depuis le début de la résurgence autochtone. À travers ce qu'elle appelle : « L'amérindianisation des rituels catholiques après Vatican II » (2012, p. 277), elle démontre quelques évolutions visibles dans les communautés. Selon elle : « les Oblats considèrent l'inculturation comme étant [...] la réponse inédite d'une culture donnée à la première annonce de l'Évangile, puis à l'évangélisation continue » (p. 277). Elle précise que cette

inculturation dont parlent des oblats à l'objectif de développer une église locale qui incorpore tout le contexte culturel de la place (p. 277).

Vue à la lumière de la société d'aujourd'hui, cette évolution est petite sans doute. En revanche, si on considère la relation du début et les objectifs de la mission catholique auprès des Innus, ces petits pas ne sont pas négligeables.

## **Conclusion**

L'histoire de la mission catholique chez le peuple innu se distingue rarement de l'histoire de la colonisation de cette nation autochtone. Le début était d'une apparence impressionnante, avec des tons de publications qui racontent l'épopée des vaillants missionnaires envoyés sauver les peuples autochtones. Cependant, malgré la foi fervente des peuples autochtones, la pratique de la religion catholique chez les Innus continue de diminuer et la réputation de ses missionnaires en sérieux déclin. Dans ce chapitre, nous avons examiné pourquoi, après plusieurs siècles de présence missionnaire chez les Innus, la mission catholique refuse de s'autochtoniser. Pourquoi, malgré les efforts des jésuites, des récollets, des oblats, des prêtres séculiers, l'Église catholique refuse-t-elle de prendre racine dans la terre autochtone de l'Amérique du Nord ?

Au cours de cette analyse, nous avons adopté une méthode de narratif historique qui nous a permis d'examiner, à travers une légende innue et plusieurs sources primaires et secondaires, comment les missionnaires catholiques ont collaboré au projet de colonisation des Innus. Cependant, même si nous avons adopté la méthode narrative, nous avons fait attention à ne pas introduire indûment une interprétation du récit des acteurs de ce milieu de recherche.

D'ailleurs, deux questions nous ont guidés dans cette démarche. La première consistait à savoir pourquoi plusieurs siècles de mission catholique n'ont pas réussi à rendre le christianisme attrayant aux Innus. Et, la deuxième était, qu'est-ce qui a empêché le christianisme de s'adapter à

la pédagogie innue afin de rendre l'Évangile crédible aux Innus ? Curieusement, le christianisme et la spiritualité innue partagent beaucoup d'éléments religieux.

Dans ce chapitre, nous nous sommes inspirés de la légende de Kaitatikumat — le garçon qui a épousé une jeune caribou. Ainsi, nous nous sommes questionnés pour savoir pourquoi, malgré le fait que les premiers missionnaires ont dû apprendre les techniques de survie et la manière de comprendre l'univers autochtone, ils n'avaient pas su l'employer dans leur pédagogie missionnaire. En effet, même si notre analyse a démontré que les premiers missionnaires avaient compris que pour mieux communiquer avec les Innus, il fallait d'abord s'initier à leur vision du monde, il reste clair que leur adhésion au projet civilisateur de leur pays d'origine et l'ecclésiologie de leur temps a été un facteur important dans leur pédagogie missionnaire.

Toutefois, le récit de la mission autochtone n'était pas toujours un récit de domination. Nous avons observé comment des missionnaires oblats de Marie Immaculée, les pères Arnaud et Babel ont d'une manière très modeste essayé de marcher sur les pas des Innus. Leur pédagogie missionnaire fut comme celle qui a animé Kaitatikumat. Ainsi, sans proposer de grandes lignes de théories missionnaires, ils ont passé leur temps à marcher sur les traces des Innus.

Cette approche missionnaire qui n'a duré que peu serait reprise depuis quelques années et même si les dégâts du début avaient déjà infligé un coup mortel au projet missionnaire de l'Église catholique auprès des autochtones, l'avenir d'une résurgence quelconque du catholicisme dépendra de la capacité des missionnaires à se déchausser avant d'entrer dans un territoire autochtone. Ce sera aussi possible quand les missionnaires apprendront à prêter plus d'attention à la pédagogie autochtone.

## Troisième chapitre : quand un père oublie le jour que son fils est devenu chasseur

### Introduction

La journée la plus importante pour un jeune autochtone est celle où il tue son premier gros gibier. Ce jour-là, il devient adulte et doit désormais prendre son avenir en main. Cette pratique est en elle-même un élément majeur de la pédagogie éducationnelle du peuple innu. Pourtant, elle est régulièrement écartée par tous ceux qui ne connaissent pas la vision du monde autochtone. Ainsi, pendant plusieurs générations, des missionnaires envoyés auprès des communautés innues ont ignoré cette pédagogie, ce qui a hypothéqué l'avenir du christianisme parmi les autochtones.

En effet, l'éducation, dans le monde innu, passe absolument par la communauté, le territoire et la culture. Elles vont inlassablement ensemble, comme une paire de raquettes traditionnelles, en saison hivernale. Les Innus le savent bien et y portent grande attention. Ainsi, sachant que sans une bonne éducation traditionnelle, comme sans une bonne raquette, la survie dans le territoire devient presque impossible et l'avenir de la communauté hypothéqué. Ils se donnent toute latitude pour respecter la culture d'une éducation ancrée dans la tradition ancestrale. Et, d'une génération à l'autre, ils ne cessent de la communiquer de père en fils, de mère en fille, et des grands-parents aux grands enfants, racontée à travers les légendes et récitée durant des cérémonies sacrées.

L'une de ces formes d'éducation est l'enseignement sur ou par la chasse. Dès la petite enfance, les bébés apprennent la place de la chasse, de la pêche et de la cueillette des petits fruits. Chaque événement a son temps : la pêche de tel poisson vient à tel mois de l'année, la chasse de tel gibier ou de tel volatile a sa saison. Hors saison, ou si on n'a pas vraiment besoin de viande ni de poisson, il est interdit, sans qu'on le dise, de tuer ou de pêcher tel animal ou tel poisson

(Bouchard, 2017, p. 127). Ces règles s'apprennent de génération en génération sans besoin de formalité ou un cours organisé sur l'éthique de la chasse ou de la pêche.

Au passage du temps, les garçons, en regardant leurs pères ou grands-pères, et les filles leurs mères ou grand-mères, apprennent quelle sorte de gibier, ils sont appelés la plupart du temps à chasser. À chaque niveau d'âge correspondent aussi les types d'outils pour la chasse que la famille laisse à la disposition de l'enfant. Si, avec le temps, l'enfant démontre, en tuant un grand gibier, qu'il est désormais adulte, son père reconnaît en lui la maturité qu'il mérite (Duchaussois, 1921, p. 45). Il pourrait alors décider s'il a toujours besoin du conseil de son père ou non, ayant appris et les moyens de survivance et la connaissance de l'art ancestral.

En effet, pour les Innus, le jour où un garçon tue son premier gibier, surtout le caribou, c'est le jour où il devient adulte. C'est la preuve qu'il a bien appris le plus grand art de la nation : l'art d'être chasseur. Pour un parent, c'est une grande joie, car son enfant est désormais adulte, mais également un moment d'angoisse, car il doit désormais devenir maître de son avenir. Sans tarder, le père verra si son rôle d'éducateur a été une réussite ou un échec. Cependant, indépendamment de ce qui suivra, le père doit apprendre à faire confiance à son enfant, car celui-ci a démontré son habileté comme chasseur. Il ne lui appartient plus de diriger les pas de son fils, sauf si celui-ci le désire.

Cette expérience est importante dans la pédagogie innue. Sa méconnaissance est une erreur que les missionnaires ont toujours continué de répéter. Ils rencontrent les Innus, ils leur apprennent les prières et les enseignements de la foi, et malgré leurs efforts pour transmettre cette foi à d'autres générations, les missionnaires continuent de les traiter en enfants, oubliant que l'éducation, comme l'apprentissage de la chasse, commence en communauté pour devenir personnelle une fois que l'individu démontre sa capacité d'être autonome. Le rôle du maître est bien ainsi de montrer le

chemin à l'apprenant qui suivra les pas qu'il aurait méticuleusement observés dès le jeune âge. Les oblats ne les ont pas toujours jugés adultes comme chrétiens, malgré la foi que les Innus ont gardée vivante pour plusieurs générations. Ses missionnaires étaient-ils ignorants de leur foi ou ignorant de leurs approches pédagogiques ?

### **3.1. Une Chasse communautaire avec la communauté innue de Matimekush-Lac John**

En 2021, j'ai eu la chance de visiter les chasseurs innus aux alentours du réservoir de Caniapiscau, situé à Eeyou Istchee Baie-James<sup>3</sup>. C'était durant une chasse communautaire de la Nation innue de Matimekush-Lac John. Même si l'expédition n'a duré qu'à peu près deux semaines, la préparation était longue, intense, et demandait un grand effort psychologique de la part des chasseurs. Le jour du départ, toute la communauté était réunie dans la cour d'une école.

Une fois la communauté rassemblée, des aînés, l'un après l'autre ont pris la parole pour situer l'expédition dans l'ensemble des chasses qui ont déjà eu lieu depuis les temps immémoriaux. L'atmosphère était sacrée, car c'était la première chasse au gros gibier pour certains d'entre eux. Elle sera donc déterminante pour ces derniers, car, même avant de partir, toute la communauté attendait déjà leur retour. Adolescents, certains montaient au *Nuitshimit* — à l'intérieur de la terre, mais seulement pour un temps, car à leur retour, plusieurs deviendront déjà adultes : Ils feront une expérience qui les introduira sur un pied d'égalité avec tous les autres chasseurs de leur nation.

La cérémonie d'envoi à la chasse n'était donc pas seulement un rassemblement comme les autres, mais plutôt le début d'un rite de passage du peuple innu de la forêt boréale. Une cérémonie millénaire qui avait permis aussi à ces aînés à leur temps de devenir adultes. Il est possible qu'avec

---

<sup>3</sup> Réservoir de Caniapiscau est situé à la latitude-longitude 54° 10' 0" N, 69° 50' 0" W, Eeyou Istchee, Baie-James, Québec.

l'abondance de gibier aux temps anciens, la cérémonie de départ à la chasse ne fût pas si élaborée. Ainsi, même si le départ des jeunes chasseurs était marqué par une émotion forte en joie et en espérance, le retour de la chasse, surtout pour ceux pour qui c'était leur première chasse, serait encore plus significatif. Cette expérience changerait, sans doute la vie et la classe sociale de ces jeunes garçons.

J'étais invité, comme missionnaire, à encourager les chasseurs et à joindre ma voix à celle de la communauté pour leur souhaiter une excellente chasse. L'atmosphère était si intense qu'on pouvait entendre une aiguille tomber sur cette terre auparavant rouge, mais que l'hiver avait blanchie tout en transformant chaque coin de la communauté en une montagne de neige.

Dès le départ, j'ai pris la précaution de me faire traduire les messages des aînés qui ont rapidement décidé de s'exprimer dans le vocabulaire du territoire. En effet, la langue innue est si développée qu'il y a différents mots pour parler de la même chose selon le lieu et la circonstance. Par exemple, quand les aînés parlent du territoire, ils utilisent parfois des mots qui ne sont pas d'usage quotidien. Voici comment ce jour-là, les aînés de Matimekush-Lac John ont utilisé quelques rares expressions pour souligner l'importance de l'événement qui se déroulait devant nos yeux. Quelques jeunes s'apprêtaient à devenir adultes et pourraient ensuite parler de certains aspects de la culture innue à travers le vocabulaire du territoire. Les mêmes verbes qu'ils connaissaient changeraient de registre une fois qu'ils arriveraient au *Nuitsimit*.

Invité par la communauté à visiter les jeunes dans ce territoire, j'ai décidé d'aller à leur rencontre afin de voir de plus près ce qui se vit lors d'une chasse communautaire. Ainsi, quelques jours après le départ, je me suis retrouvé dans un très vaste territoire où la nature règne en maître. C'était, au fond, mon premier baptême dans le *Nuitsimit*. Je tenais absolument à voir et à écouter

ces jeunes tuer ou parler de leur premier gibier. Avant de partir à la poursuite du caribou, ils me disaient que leur cœur battait à une vitesse intense.

Quand le jeune qui était dans notre groupe a abattu son premier caribou, sa stature s'est rapidement transformée. On pouvait presque le sentir se transformer à l'un de ses ancêtres qu'il avait toujours aimé. Ses épaules haussées, il se voyait aussi homme que son père, son grand-père et d'autres ancêtres chasseurs innus qui ont parcouru ce territoire immense. Physiquement, il s'est redressé, sachant que désormais, il n'était plus enfant au sens traditionnel, mais plutôt adulte, avec les mêmes droits que son père.

De retour dans la communauté, on ne le verra plus comme il était en partant. Son père, comme les autres membres de la communauté, devront, le reconnaître comme un homme et un chasseur comme les autres chasseurs du peuple innu. D'ailleurs, une fois, tué son premier caribou, il lui revient de faire les premiers préparatifs : enlever les intestins et d'autres parties qui pourrissent vite. Désormais, il devra apprendre à vivre en adulte. C'est en réalité un temps d'affranchissement pour tous les jeunes Innus.

### **3.2. Les Missionnaires oblats et la pédagogie innue de chasse**

Le récit de chasse de ce genre se trouve à travers plusieurs nations innues et d'autres peuples autochtones du monde. Dans son récit de chasse, comme le rapporte *I dreamed the animals* (2009) de Georg Henriksen, l'aîné innu Kaniuekutat nous explique comment, après plusieurs années d'apprentissage auprès des aînés de sa communauté, le plus important de sa vie, c'est le jour où il a tué son premier caribou (2009, p. 31-37). D'après lui, grandissant, il a tué toutes sortes d'animaux. Pourtant, rien n'est plus important que de tuer un caribou. Comme disait sa mère : « Once you grow up, you will kill other animals, maybe caribou, and you will be the happiest man around. » (p. 37)

Ainsi, tuer un caribou est un moment de changement radical dans la vie de l'Innu, car c'est la preuve que l'individu a la chance de faire survivre une famille. Il pourra désormais assurer la survie de la nation en prenant soin de sa famille. Il pourrait désormais les habiller, les nourrir, les protéger. Bref, il est dorénavant homme, et mérite toute la confiance de sa famille et de ses égaux.

D'ailleurs, tuer un animal n'est pas juste un geste mécanique, mais une autre façon d'entrer en communion avec les esprits des animaux, et dans le cas de caribou, avec l'Esprit de Caribou, *Katipenimitak* (Henriksen, 2009), Papakashthihk<sup>u</sup> (Armitage, Peter, 1992), Papakassik<sup>u</sup> (Mestokosho, 2022), Kanipinikassikueu (Blaser, 2016).

Ce passage de l'enfance à l'âge adulte, grâce à la démonstration de sa bravoure est aussi évident chez les Dénés. Dans son livre prisé, *Aux glaces polaires, Indiens et Esquimaux*, le père Duchaussois (1921) nous raconte que : « Dès que le petit avait tué son premier oiseau, son premier lièvre, on lui faisait des fêtes. Au premier renne, ou au premier orignal, l'autorité paternelle n'avait plus qu'à décliner. Le fils, meilleur chasseur que son père devenait le maître de la loge, et réglait tout à sa volonté. » (p. 45). Cette affirmation vaut aussi pour les Innus et beaucoup d'autres nations autochtones. Chez les Kijas de l'Australie, il faudra que l'enfant tue un crocodile pour devenir un homme (Jean Queyrat, 2020). Dans chacun de ces cas, les enfants deviennent adultes en tuant leurs premiers animaux.

Lorsque les missionnaires oblats sont arrivés chez les autochtones du Canada, ils n'ont pas vu cette étape importante de la vie des Innus comme ayant une valeur de pédagogie. Ainsi, lorsque Duchaussois en parle, il n'y fait allusion que pour démontrer comment les Dénés aiment leurs garçons et peuvent aller jusqu'à manger leurs femmes et filles.

En plus, au lieu de souligner tous les apprentissages qui se font avant que le jeune garçon tue le premier caribou qui le rend homme, il nous fait croire que cette étape arrive par hasard.

Pourtant, selon Kaniuekutat, il faut un long apprentissage, des années d'observations, un moment précis pour passer de chasseur de petit au gros gibier (Henriksen, 2009). Et, dans le cas des Kajis, c'est une épreuve réelle, car la chasse au crocodile est une aventure : tuer ou se faire tuer. Ce n'est donc pas par hasard que les parents doivent comprendre la maturité de l'enfant à partir de ce geste de bravoure.

D'ailleurs, même si, étant nomades et vivant surtout en groupe de familles, les Innus avaient des rites de chasse un peu moins développés que ceux des Kaji, ils avaient aussi d'autres rites de passage complémentaires. En effet, dans son travail, *la trahison de la foi* (2009), Emma Anderson, en plus de la présentation de la cérémonie régulière de la chasse innue (Anderson, 2009, p. 35-39), nous offre un autre rituel de passage innu : la quête de vision (2009, p. 40). La quête de vision est un rite somptueux et extrêmement dangereux. Elle préparait les jeunes à la bravoure et lui accordait les enseignements nécessaires pour combattre les ennemis. Selon Anderson, la préparation était très longue et mobilisait toute la communauté. Ainsi :

Au terme d'une grande préparation, le jeune s'en allait seul, sans provisions, dans la forêt, s'éloignant à une distance considérable du camp familial, renonçant à tous les besoins essentiels, la nourriture, un abri et parfois même de l'eau pendant plusieurs jours. Il se souillait le visage de cendres pour rendre sa souffrance encore plus pitoyable aux yeux des observateurs non-humains afin que ces derniers, il espère, soient portés à le secourir. (p. 40)

Toutefois, au lieu de considérer ces éléments importants de la culture innue, les missionnaires n'ont jamais établi un temps quand l'Innu devient réellement adulte. Ce n'est ni une question de passé ni de la mission d'aujourd'hui, mais plus une attitude missionnaire qui ne reconnaît pas aux Innus la possibilité d'interpréter la mission à partir de leurs propres catégories culturelles. Les quelques efforts, comme ceux de la traduction des chants en Innu-aimun ou encore

de la composition de chants soulignée par Anne Doran dans *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais (2005)*, sont faits, évidemment avec l'aide de la communauté, mais toujours suivant la compréhension des missionnaires. Ce qui nous incite à nous demander jusqu'où la traduction de l'Évangile aux réalités autochtones ne reste pas une affaire d'interprétation selon ce que les missionnaires comprennent.

Récemment, il y a eu, en effet, beaucoup de réalisations : la traduction du Nouveau Testament en Innu, la traduction des Psaumes, et plusieurs autres livres de prières. Pourtant, peut-on réellement parler de l'autochtonisation de la pédagogie missionnaire ? Ici, nous ne parlons pas de traduction des livres de prières ou de simple apprentissage de la langue innue ou encore d'apprentissage de quelques manières de faire des Innus, mais plus de s'engager dans un cheminement franc avec les communautés innues. C'est d'être intentionnel dans le projet missionnaire de potager avec les Innus; apprendre de leur spiritualité, et cultures, et d'assister à la naissance d'une église authentiquement innue et véritablement catholique.

Au fond, quand on parle de pédagogie, nous dit David Lusted (1986), beaucoup ne pensent souvent à rien de plus qu'à un style d'enseignement, à une question de personnalité et de tempérament, à la mécanique consistant à assurer le contrôle de la classe pour encourager l'apprentissage, à un pansement cosmétique sur le corps dur du contact en classe (p. 2).

Depuis quelques années, chaque missionnaire essaie de s'adapter, selon ses caprices, à ce qu'il pense que les Innus doivent apprendre et les formes de piété qu'il juge nécessaire pour eux. D'ailleurs, l'emprise des missionnaires sur les communautés est si forte que même plus de deux siècles après le décès ou encore le départ d'un missionnaire, son ombre continue de diriger la manière de croire ou de prier de la communauté où il a travaillé. Ainsi, même un passage à deux ou trois communautés innues nous révèle l'empreinte des différents missionnaires qui y ont érigé

des missions selon leur propre ecclésiologie et sensibilité morale, car le modèle de pédagogie qui a toujours été utilisée se fondait sur sa conception de la transmission de la foi. Cette pédagogie qui pense que les connaissances sont produites, transmises et reçues (Lusted, 1986, p. 4) infantilise les croyants. C'est un fait historique chez les missionnaires qui ont travaillé dans les milieux autochtones.

Toutefois, si nous entendons que la pédagogie aborde les questions du « comment » impliquer les communautés, non seulement dans la transmission ou la reproduction des savoirs ou de la foi, mais encore dans leur production et définition (p. 2), nous comprendrons pourquoi les missions catholiques peinent toujours à « s'autochtoniser ». En effet, souligne Lusted, la pédagogie nous permet de nous interroger sur les conditions et les moyens à travers lesquels nous « apprenons à connaître » (p. 3).

### **3.3. L'Aspect pratique de la pédagogie innue et l'ignorance des missionnaires**

Dans son livre *Learning and Teaching Together*, Michele TD Tanaka (2016) fait l'apologie d'une éducation qui tient compte de toutes nos relations : avec l'environnement, les autres membres de notre écosystème et le divin. Dans cette forme d'éducation, souligne-t-il, l'éducateur est appelé à faire confiance à l'apprenant (p. 78), tout en sachant que chaque individu est doté de ses propres capacités et de ses dons naturels :

[Learners] each have their own note or vibration. And for me, someone who's going to share with them their knowledge is somebody who is a musician enough to know the notes and give them what they need to create what music that they need to make, with the tones that they have to play with. (p. 70)

En effet, la pédagogie de la chasse que nous avons évoquée plus haut nous confirme cette approche qui tient compte, simultanément, de ce qui est communiqué à l'enfant et la possibilité de

l'impliquer dans son propre processus d'apprentissage. Évidemment, il lui faudra des années d'observation, des moments de questionnements, mais également assez de temps pour pratiquer ce qui l'intériorise. Et, pendant tout ce temps, la communauté s'assure qu'il traversera toutes les étapes nécessaires qui le rendront adulte, une fois qu'il aura tué son premier caribou.

Par ailleurs, cette formation de l'enfant pour l'avenir ne s'improvise pas. Elle demande des années d'apprentissage auprès de ses aînés. Dans une entrevue réalisée par Marie-Pierre Bousquet (2012) à Pikogan, on rapporte ce qui suit au sujet de l'éducation des jeunes garçons :

Un garçon était éduqué sur tout ce qui concerne le bois, pour prévenir les dangers. Par exemple, il devait savoir si on pouvait marcher sur la glace ou pas, si on pouvait aller trapper ou chasser. C'est le père qui accompagnait les garçons, qui leur enseignait ce qu'il savait sur la nature, sur la trappe. Par exemple, si on tuait un orignal, l'enfant regardait comment débiter l'orignal. C'est là qu'il va apprendre comment débiter l'orignal. C'est comme ça qu'on apprenait (Jack. 73 ans. 10 mai 1996, Pikogan). (p. 83)

Lors de la même entrevue, Mme Bousquet rapporte que les jeunes filles aussi suivent l'exemple de leurs mamans. Elles restent à la maison pour prendre soin du foyer, faire des trappes, préparer à manger, et prendre soin d'autres membres de la famille pendant que les hommes chassent, « la petite fille restait au camp et elle aidait sa mère » (p. 83). Durant ces années de formation, ils doivent apprendre la discipline pour affronter la frugalité de la vie nomade. Dans son livre *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*, Youle Hind (2007) parle de la formation des jeunes autochtones en ces termes :

With regard to the manner of bringing up Indian children, nothing can be more erroneous than to suppose that the young were allowed to grow up without any sort of discipline. So

far from this having been the case, in addition to the ordinary way of correcting children, there were many other restraints imposed upon the young. (p. 177)

Les jeunes doivent apprendre à obéir et à se priver des certains besoins. Ils doivent apprendre à résister aux difficultés et à affronter la vie avec beaucoup de courage. Ils doivent souvent jeûner et, parfois, ils devaient passer plusieurs journées sans manger ni boire et se baigner tôt dans l'eau froide (p. 178-179).

Cette observation de Hind est proche de cette expérience de la quête de vision qu'évoque Anderson. Pourtant, il est bien surprenant que ni Hind ni les missionnaires jésuites ou oblats n'aient aucune allusion à ce rite de passage. Selon Anderson, s'ils ne l'ont pas connu, ce sera soit parce que les Innus l'ont bien caché aux étrangers, soit parce que c'est un rite récent, emprunté d'autres communautés chez qui il est très élaboré (Anderson, 2009, p. 290).

Alors, lorsque les missionnaires sont arrivés, au lieu de voir cette étape comme un moment d'émancipation, ils ont préféré la considérer comme une manière de privilégier les garçons, ainsi les traitant d'enfants-roi. Comme disait Monseigneur Taché en parlant des Dénés : « Au premier renne, ou au premier orignal, l'autorité paternelle n'avait plus qu'à décliner. Le fils, meilleur chasseur que son père, devenait le maître de la loge, et réglait tout à sa volonté. » (Duchaussois, 1921, p. 45). C'est donc parce qu'ils ne considéraient pas que les garçons avaient mérité cette émancipation qu'il les traitait avec tant de légèreté. Ainsi, comme deuxième palier de gouvernement, les missionnaires ont, dans leur capacité de promoteurs de la civilisation occidentale, continué le projet de colonisation voulu par le gouvernement à travers la dévalorisation des cultures et des spiritualités autochtones.

Assurément, force est de constater que les missionnaires avaient la plupart du temps voulu le bien des autochtones. Cependant, ce n'est pas tout à fait faux de dire qu'ils trouvaient parfois

une justification pour des atrocités commises contre les autochtones. Par exemple, avant d'aborder tous les maux subis par les autochtones aux mains des nouveaux arrivants, Duchaussois (1921) se livre à l'analyse selon laquelle, même si les Européens n'étaient pas arrivés sur le territoire nord-américain, ses habitants étaient voués à l'autodestruction. Ils s'entretuaient continuellement sans pitié et n'auraient sans doute pas fini de s'entretuer (p. 20).

Les faits qu'il soulignait étaient vrais, car entre les nations autochtones, il y a toujours eu des rivalités. Cependant, cette situation n'était pas différente de celle des Européens qui guerroyaient entre eux à l'époque dont il parle (Venayre, 2023). En plus de cette analyse qui ne tient pas compte de l'état chaotique du monde de l'époque en question, Duchaussois laisse croire que Dieu aurait inévitablement autorisé qu'ils disparaissent afin que leur terre passe à d'autres peuples, dont les ressortissants européens. Ainsi, pour expliquer pourquoi les autochtones doivent mourir, il déclare :

Sans oser comparer nos vues bornées aux insondables desseins de Dieu qui appelle les peuples à la vie et les en retire, pour livrer la place qu'ils occupaient à d'autres peuples, destinés à grandir et à disparaître à leur tour, nous pouvons reconnaître que, lorsque la France se présenta, les Peaux-Rouges étaient affligés des premiers signes précurseurs de la fin des nations particulières, comme ils le seront de la fin du monde entier : *surget gens contra gentem*. Les tribus se faisaient une guerre sans quartier.

[...]

La corruption de quelques libertins, injectant son venin aux cœurs de ces enfants de la nature, acheva de les tuer. (Duchaussois, 1921, p. 20)

Ainsi, si ces nations sont presque décimées, ce n'était pas la faute des Européens, mais parce qu'ils se faisaient la guerre, et parce que Dieu « appelle les peuples à la vie et les en retire, pour livrer vers la place qu'ils occupaient à d'autres peuples, destinés à grandir » (1921, p. 20).

Voilà donc pourquoi, les missionnaires devaient sauver leur âme en les guidant vers un changement de statut — de nations sauvages à peuples civilisés, de la barbarie à la lumière. L'Église aurait donc aidé à réduire la misère des autochtones, et même si elle n'y a pas toujours réussi à les sauver, elle s'est toujours déployée à retarder leur décimation. En effet :

Sa pitié maternelle et sa charité divine veilleront toujours sur les bons, sur les convertis. Son apostolat continuera de disputer les autres à l'étreinte du protestantisme. Elle poursuit au fond de leur retraite les quelques centaines d'infidèles, qui refusèrent les pactes du gouvernement, et choisirent de reculer toujours plus loin dans leurs forêts, dernier refuge de leur indépendance et de leur paganisme. Divine Consolatrice, elle restera, jusqu'à la fin, pour endormir sur son cœur les derniers baptisés de ces fières tribus. (p. 22)

Ce que Duchaussois ne nous dit pas, toutefois, c'est qu'en suivant les autochtones dans leurs territoires, les missionnaires amenaient avec eux le projet civilisateur des empires français-puis anglais. Ainsi, au lieu de leur être utiles, ils les exposaient de plus en plus à la population qui les envahissait. Dans le cas des Innus de la Côte-Nord, quand les premiers oblats sont arrivés à l'embouchure du Lac-Saint-Jean, les Innus étaient dans leur milieu naturel. Or, dès l'arrivée des missionnaires, les colonies se sont fondées, forçant alors les Innus à quitter ces endroits pour reculer plus à l'intérieur des terres. La même chose se réalisera lors de l'arrivée des missionnaires du côté des Escouminois (Vaulx, 1961).

Et, malgré les années de cohabitation avec les autochtones, cette manière de les considérer comme des enfants n'a jamais totalement cessé. Ainsi, alors qu'ils considéraient d'autres

personnes non-autochtones comme porteurs de la Bonne Nouvelle, les autochtones restaient ces êtres primitifs, et sauvages.<sup>4</sup> Plusieurs missionnaires les considéraient aussi comme ayant une moralité crue et se moquaient de leur culture et spiritualité. Répondant à une question sur la situation des Dénés à l'arrivée des missionnaires oblats, Duchaussois écrit :

Ils étaient assis dans les ténèbres de la mort. Ils étaient ce que nous fûmes dans les Germains, qui sacrifiaient à Thor et Friga ; dans les anthropophages de Bretagne et d'Irlande ; dans les Druides, prêtres des immolations humaines ; dans les Gaulois, adoreurs de Bellone et de Mars, et qui buvaient le sang dans le crâne de leurs ennemis.  
(p. 26)

Voilà pourquoi il ne peut pas y avoir de sens moral inné ou acquis chez l'autochtone qui ne soit teinté de superstition. Ainsi, malgré toutes les traces de la religiosité des autochtones, les missionnaires n'attribuaient aucun mérite à leur expérience religieuse. Sinon, comment expliquer la conversation de ce rapport de Duchaussois à propos de l'homme de médecine Déné, K'atchoti (p. 39-40) face à son insinuation que tous ceux qui ont un sens religieux chez les Dénés le doivent au coureur de bois français (p. 37-39) ? En effet, lorsque le P. Petitot avait demandé à K'atchoti si les Dénés avaient entendu parler de la venue du Fils de l'homme, il lui avait raconté que dans leurs légendes, il existe une histoire semblable. Et, au lieu d'y voir une lumière sur leur expérience religieuse, il a préféré parler des Dénés comme un peuple sans expérience religieuse digne du christianisme.

---

<sup>4</sup> À noter que la sauvagerie dont parle Duchaussois n'est ni l'état primitif ni la question d'incivisme, mais plutôt d'une dégénérescence. Voici comme il le compare avec la possibilité de la perte de la religiosité parmi les européens : « La seule différence de notre retour au paganisme des sauvages d'avec la barbarie de nos aïeux serait que nous finirions comme les sauvages, tandis que nous commençons avec nos aïeux, s'il est vrai que "le barbare est le premier élément de la civilisation," et que "le sauvage en est le dernier déchet" » ((Duchaussois, 1921, p. 37-39).

Pourtant, dans une lettre écrite à son évêque, Mgr Provencher, le P. Thibault parlait, même si c'était avec réserve et bémol, de leur engouement pour l'Évangile et le désir de mieux connaître Dieu (p. 137). Ce qui est étonnant, c'est que chaque fois qu'ils parlent de l'expérience religieuse chez les autochtones, ils mettent en doute la profondeur et la véracité de cela.

En revanche, pour les missionnaires, les coureurs-des-bois français étaient présentés par opposition aux autochtones. Les premiers, selon les missionnaires, méritaient un grand éloge. Ces bons Français, même si les missionnaires reconnaissaient leurs égarements et l'impact négatif de leurs actions sur certains groupes autochtones, restent des missionnaires pionniers des autochtones qui, sans l'intervention des Blancs, n'auraient pas connu Dieu. Ainsi, c'est à eux que revient, au dire de notre historien, le « mérite principal, celui d'avoir préparé les conquêtes de l'Évangile, parmi les nations sauvages » (1921, p. 137). Ce qu'ils ne nous disent pas, toutefois, c'est pourquoi les autochtones n'ont pas pu, par eux-mêmes, retenir et transmettre ce message parmi les leurs. Ou encore, pourquoi leur connaissance et expérience de Dieu ne devaient pas être valorisées ?

D'ailleurs, pour mieux comprendre comment l'identité autochtone était la raison du mépris de l'expérience de Dieu par ces nations, il faut observer la relecture de l'expérience des Métis. On reconnaît qu'ils sont nés de mères autochtones, mais on essaie de les éloigner autant que possible de leur origine autochtone. Métis, ces enfants de coureurs-des-bois et d'autochtones, sont au fond les vrais apôtres des autochtones. Intelligents, intrépides et infatigables, ces descendants des Français catholiques sont des « auxiliaires attitrés des missionnaires, avec la charge et l'honneur de perpétuer » la mission de leurs pères canadiens (p. 142). En réalité, les missionnaires ont toujours considéré tous les autres peuples majeurs, à l'exception des autochtones.

Comme le soulignent Denys Délage et Jean-Philippe Warren (2017), « la civilisation des "Sauvages" passait, s'imaginait-on, par une hiérarchisation progressive des rapports sociaux. »

(p. 118) Au fond, c'est en cela que consiste le manque de confiance des missionnaires envers les autochtones. Un manque de confiance qui se traduira rapidement dans l'établissement des pensionnats autochtones. Comme le dit bien Marie-Pierre Bousquet, aux yeux des colons canadiens, l'État comme les Églises :

Les Amérindiens étaient vus comme des individus infantiles et non civilisés, incapables de prendre en main leurs propres affaires, préférant l'imprévoyance de la chasse et de la pêche au dur labeur. Il fallait donc leur enseigner le sens du travail et de l'économie. Tenus dans l'ignorance et la superstition par leurs chamanes et leurs croyances, il fallait les christianiser. (Bousquet, 2012, p. 4)

En effet, les missionnaires ont, pendant longtemps, considéré les autochtones comme des enfants, n'ayant pas assez de valeurs morales pour prendre les décisions qui affectent leurs manières d'être Église. Leurs cultures étaient souvent considérées rétrogrades, primitives et pas assez valorisées pour inspirer la pédagogie missionnaire. Leur spiritualité, quant à elle, était rudimentaire, superstitieuse et païenne. Comment donc accepter de donner à ce peuple la possibilité d'être membres de l'Église sans avoir pi d'abord les élever à travers le projet de christianisation ?

Ce processus de mise à niveau du peuple à évangéliser est, malheureusement, au cœur de la pédagogie missionnaire des Oblats de Marie Immaculée. Dans la préface des constitutions et Règles des Oblats, le fondateur disait : « Il faut mettre tout en œuvre pour étendre l'empire du Sauveur, détruire celui de l'enfer, empêcher des milliers de crimes, mettre en honneur et faire pratiquer toute sorte de vertus, rendre les hommes raisonnables, puis chrétiens, enfin les aider à devenir des saints » (De Mazenod, 1825). C'est ainsi qu'en adhérant au récit de l'état dégradé des autochtones, les missionnaires oblats de Marie Immaculé se sont inscrits au projet de

christianisation de ces derniers. Et, une fois ce récit entériné, il n'y avait plus rien d'autre à faire que de travailler à les humaniser. Le prétexte était de les rendre raisonnables à travers l'éducation occidentale et l'apprentissage de métiers. Ensuite, de travailler à les christianiser à tout prix et enfin à les rendre saints, même s'il fallait d'abord les traiter comme les enfants. D'ailleurs, pour le fondateur, c'est en faisant cela que les oblats deviendraient, à leur tour, des saints et dignes de leur appel :

Tels sont les fruits immenses de salut qui peuvent résulter des travaux des prêtres à qui le Seigneur a inspiré le désir de se réunir en société pour travailler plus efficacement au salut de l'âme et à leur propre sanctification, s'ils s'acquittent dignement de leur devoir, s'ils remplissent saintement leur sublime vocation. (De Mazenod, 1825)

Voilà pourquoi, sans ménager l'effort, les oblats se sont mobilisés, cœur et âme, afin de rendre raisonnables ces pauvres autochtones dont la situation crie au secours, et leur âme vouée à la perte, à force de se donner à l'idolâtrie et à la vie légère (Vaulx, 1961). Ainsi, l'idée de pauvres Indiens fabriquée par ces missionnaires des pauvres ne s'arrêterait plus, car d'une mer à l'autre, ils se sont mobilisés, parcourant la grande étendue des territoires autochtones de l'île de la tortue, affrontant les forêts et les mers sans répit.

Le problème, toutefois, c'est que s'étant alignée sur le narratif canadien « *des pauvres Indiens* », la réponse sera de les coloniser. Voilà pourquoi, sans tarder, les oblats s'inscriront dans le projet d'assimilation du gouvernement canadien. Ils se dévoueront au service de ces enfants de la reine. Précisons que ce n'était pas toujours parce qu'ils n'aimaient pas les autochtones. Au contraire, certains missionnaires les aimaient au point de les infantiliser, car les ayant vus comme des pauvres, des défavorisés, ils les traitaient comme des enfants à protéger. C'est d'ailleurs ce que le gouvernement entérinera avec la loi sur les Indiens qui a fini par infantiliser les autochtones.

La question actuelle est de savoir si, en plus de la loi sur les Indiens, les missionnaires, ont appris à considérer les autochtones comme des enfants au niveau de la pratique religieuse. On peut penser que puisque les missionnaires ont aidé à la traduction des prières et des Bibles en langues autochtones, l'Église locale est alors devenue autochtone. C'est un souhait pieux qui, malheureusement, ne peut pas être démontré. Oui, de plus en plus, l'architecture des églises autochtones est adaptée à leurs cultures. Quelques cérémonies sont aussi insérées dans les pratiques de la religion (Morissette, 2012), mais beaucoup restent encore à faire, car la pédagogie missionnaire reste totalement eurocentrique.

Pour briser ce cercle vicieux, les missionnaires doivent apprendre à faire confiance aux autochtones comme les parents le font à leur jeune garçon dès le moment qu'il aura tué son premier caribou. Cela ne veut pas dire les abandonner à progresser aveuglément. Non ! C'est plutôt reconnaître que si l'enfant réussit à tuer son premier caribou, c'est parce qu'il aura tout appris après un très long moment d'observation, d'essais répétitifs, et de collaboration avec les aînés et la communauté tout entière. C'est aussi surtout parce qu'après avoir démontré, grâce aux rites de passage, qu'il n'est plus enfant, mais désormais, adulte.

## **Conclusion**

Dans cette section, notre modèle d'analyse était basé sur la pratique innue selon laquelle les jeunes garçons deviennent adultes le jour où ils tuent leur premier gros gibier, surtout le caribou. Cette étape de leur croissance, précédée d'années d'apprentissage et de dur labeur, est une forme de rite de passage innu.

Dans cette recherche, nous avons essayé de démontrer qu'en ignorant la pédagogie innue, les missionnaires oblats ont raté l'occasion d'ancrer le message du Christ au cœur des Innus. À leur arrivée, ils avaient eu accès à des pratiques culturelles qui renferment la pédagogie innue,

pourtant, en héritiers de la mission civilisatrice, ils ont méprisé ces pratiques culturelles. La conséquence d'un tel choix missionnaire est que, malgré leur bonne volonté, la pédagogie proposée par les missionnaires était inadaptée à la vision du monde innue.

L'étude de la place de la chasse dans la pédagogie de ce peuple nomade nous a permis de mieux comprendre la gravité d'une démarche missionnaire qui ne tient pas compte de la pédagogie innue. En plus, nous avons aussi démontré comment, malgré la bonne volonté de certains, de s'inspirer de cette belle pratique, ils se sont laissé influencer par le récit dominant qui méprisait les valeurs culturelles innues. Évidemment, nous n'avons pas seulement entendu parler de l'importance de cette pratique, car nous avons aussi eu la chance d'assister à une chasse communautaire innue. D'ailleurs, la cérémonie d'envoi à la chasse a aussi été une expérience impressionnante qui imprime un caractère indélébile au cœur de toute la communauté innue.

En outre, ce qui est intéressant dans cette pratique, c'est qu'elle appelle la communauté à faire confiance aux jeunes qui dorénavant savent qu'ils ne sont plus enfants, mais plutôt des adultes. Il est donc incompréhensible de constater que malgré cette pratique culturelle qui démontre la nécessité de faire confiance aux jeunes, les missionnaires n'ont pas vu la nécessité de créer les conditions de confiance permettant aux Innus de devenir au moment venu, dans leurs communautés, des adultes capables de décider, même en collaboration avec les missionnaires, ce qu'ils pensent peut les aider à s'approprier le catholicisme.

Ce chapitre ne prétend ni donner le mot de la fin à cette question ni démontrer toutes les possibilités à la disposition des missionnaires. Il n'était pas non plus question de condamner les missionnaires, vu qu'ils étaient aussi les victimes de l'anthropologie culturelle de leur temps ainsi que les héritiers directs du projet colonisateur de leur époque. Ce que nous avons voulu dégager, c'est le fait que le refus de l'autochtonisation de l'Église catholique dans le milieu innu ne vient

pas du refus des Innus d'adhérer au message du Christ. Elle est plutôt le refus des missionnaires de reconnaître l'expérience de Dieu telle qu'elle se manifeste dans leur société, leur culture et leur spiritualité.

Nous reconnaissons le fait que notre analyse se base sur ce qu'on aurait pu faire, et non pas sur ce qui est déjà fait. Le véritable défi sera alors de démontrer que ces pratiques sont réellement aptes à devenir des modèles pédagogiques pour une nouvelle approche missionnaire. Au terme de ce chapitre, la plus grande question qui s'ouvre, c'est celle de savoir comment réconcilier le passé et le présent de l'Église catholique avec le milieu innu. Enfin, comme nous l'avons constaté dans le premier chapitre, dans la société igbo, l'Église catholique semble progresser avec une énorme vocation missionnaire. Pourtant, il n'y a rien qui montre que la foi catholique igbo existe réellement. Comment donc faire pour éviter de répéter un modèle d'Église qui calque une forme importée dans le milieu évangélisé ? Comment faire en sorte que l'Église innue puisse être une expression de la foi catholique innue ?

## **Conclusion générale**

En guise de conclusion, nous présenterons tout d'abord un résumé des principaux résultats de notre recherche ainsi que leurs implications en fonction des objectifs que nous nous sommes fixés et des questions qui ont guidé notre recherche. Ensuite, nous soulignerons l'importance et les contributions de notre recherche à la littérature existante. Enfin, nous mettrons en évidence quelques limites de notre étude tout en ouvrant l'horizon sur les futures questions de recherche que notre étude suggère.

Notre recherche avait pour objectif d'examiner comment et pourquoi les missionnaires chrétiens n'ont pas pris en compte les pédagogies, les spiritualités, les cultures et les contextes des nations autochtones qui les ont accueillis. Il s'agissait d'analyser à travers différentes époques et continents comment ils se sont systématiquement alignés derrière les projets de civilisations des pays (européens) qui les ont envoyés. Évidemment, en se présentant dans les missions, ces apôtres du Christ, mettaient l'Évangile en avant, et donc séduisaient les communautés autochtones. Pourtant, en ne tenant pas compte des expériences de Dieu présentes chez ces peuples, ils les fragilisaient et les exposaient ensuite aux projets de la civilisation européenne.

Nous avons articulé notre recherche autour de ces questions : les premiers missionnaires étaient-ils en mission au nom de Dieu, ou pour la gloire de leurs patries ? Avaient-ils les intérêts des peuples à évangéliser ou les soucis de les amener à adhérer aux projets civilisateurs de leurs nations ?

Pour y répondre, nous nous sommes concentrés sur deux milieux différents de mission : la mission chrétienne chez les Igbo du Nigéria et la mission chrétienne chez les Innus du Canada. Même si ces deux missions se passent dans deux continents différents, leur ressemblance montre que, dans un cas comme dans l'autre, la pédagogie missionnaire appliquée était bien pensée

d'avance. Le mépris des particularités culturelles et spirituelles de ces deux peuples n'est plus à démontrer. Puisque puisqu'il s'agissait de différentes congrégations religieuses qui ont animé ces missions, vous conviendrez que le problème est plus grand que les erreurs des hommes qui ont été dans ces missions. En effet, cela donne à croire, comme nous l'avons illustré, que les problèmes sont liés à la vision unilatérale de la pédagogie de l'Église et à l'hégémonie des nations occidentales.

Dans le premier chapitre, nous avons étudié les pédagogies missionnaires de la Church Missionary Society et de la Congrégation du Saint-Esprit dans les communautés igbo. Ainsi, nous avons constaté comment ces braves missionnaires ont manqué l'occasion idoine pour faire une différence ; malgré l'opportunité d'aider le peuple igbo à découvrir la bonté du message du Christ, ils se sont laissés emporter par les projets civilisateurs de leurs différents pays. Alors, se mettant derrière les militaires britanniques, ils ont joué les rôles de missionnaires et de civilisateurs, tirant profit des expéditions militaires et perpétuant les projets qui ont contribué à l'effacement des richesses culturelles, spirituelles et économiques des pays Igbo.

Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous avons examiné un autre contexte missionnaire. Nous avons, grâce à la légende de Kautitakumat, examiné la pédagogie innue de relation humano-animal. Les missionnaires n'ayant pas pris en compte ce dynamisme ont manqué un rendez-vous avec le peuple innu.

Dans ce chapitre, nous avons pris conscience que, dans l'univers innu, la relation avec « l'autre-qu'humain » est cruciale, car elle préfigure le don inconditionnel qui caractérise leur éthique de relation.

Enfin, dans le troisième chapitre, nous avons étudié le rôle de la chasse dans la pédagogie innue. À la fin de notre analyse, nous avons constaté que le manque de volonté des missionnaires

pour se conformer à la pédagogie innue les a conduits à installer une forme d'Église, qui, malgré le nombre d'années d'existence depuis la fondation, reste encore étrangère aux milieux autochtones.

Après avoir effectué cette recherche, nous avons pu constater que, dans le cas de la mission igbo comme dans celle de la mission innue, les missionnaires ont toujours été influencés par le projet politique, sociologique, pédagogique et philosophique, et une vision anthropologique de leurs nations. En effet, contrairement à ce que l'Évangile enseigne, chaque groupe missionnaire était, , toujours influencé par les projets de civilisation des empires européens.

Bien que ce travail ait cherché à réévaluer la pédagogie appliquée par les missionnaires chrétiens dans les pays igbo et innu, il reste que le fil de réflexion se fonde sur quelques aspects particuliers de la culture de ces deux peuples. Il aurait été possible de travailler à partir de ce que les missionnaires ont accompli afin de trouver ce qui les a inspirés. Cependant, le résultat est problématique, car les exemples utilisés sont des matrices pédagogico-didactiques fondamentales innues et Igbo.

Ce travail, néanmoins, ne fait qu'ouvrir le débat sur ce que signifie la mission autochtone et quel baromètre appliquer dans son évaluation. Il y aura également la question de savoir si tous les autochtones ont besoin ou non du christianisme et quelle forme il doit prendre.

En conclusion, nous recommandons aux futurs chercheurs et aux missionnaires de toujours prendre en considération la spiritualité, la culture et la vision du monde autochtone, s'ils comptent un jour entrer en dialogue avec ou communiquer le message du Christ aux peuples autochtones.

### **Annexe : Kaitatikumat — Le garçon qui a épousé une jeune caribou**

Kaitatikumat est la légende d'un garçon qui a rêvé d'une jeune fille caribou qui voulait l'épouser. Comme la famille n'avait pas tué le caribou depuis quelque temps, le père a interprété le rêve comme un signe qu'ils pourraient bientôt en tuer quelques-uns. Ensuite, le jeune garçon était parti à la chasse dans les jours qui ont suivi. Durant cette chasse, il a aperçu une harde de caribous. Et, pendant qu'il visait, une jeune (fille) caribou s'est approché de lui et lui a demandé de l'épouser. Le jeune garçon était hésitant, ne sachant ni comment les suivre ni comment vivre avec les caribous. Il se demandait alors comment il allait marcher sur les neiges et encore de quoi manger s'il vivait parmi les caribous.

Après quelques discussions, la jeune (fille) caribou l'a réassuré qu'il verrait tout se passer comme s'il était parmi les siens : il la verrait toujours comme une jeune fille (humaine). Quand il a accepté d'épouser la jeune (fille) caribou, tout s'est passé comme elle l'avait prédit. Il ne la voyait que comme une jeune fille (humaine). Ensuite, le père de la jeune (fille) caribou lui a offert quelques poils qui lui ont servi de protection contre le froid. Il suivit alors les pas de la jeune fille et s'est rendu compte qu'il pouvait aisément marcher.

Entré dans la tente de la famille de la fille, il a vu que leur tente ressemblait à celle des humains, leurs repas, ainsi que leurs voix et comportement. L'un des caribous aînés dans la tente demanda à un autre de lui donner à boire, en geste d'accueil parmi eux.

Toutefois, la situation était différente dans la famille humaine. En effet, quand la communauté s'est rendue compte qu'il ne revenait pas de la chasse, un groupe de chasseurs a été rapidement envoyé à sa suite. Après une longue recherche, ils ont découvert ses vêtements et d'autres objets de chasse, mais pas lui-même. Curieusement, ce jour-là, la chasse fut abondante pour la communauté qui peinait à trouver du gibier depuis quelque temps.

Et, puis, ne trouvant pas le jeune garçon, les chasseurs ont organisé une célébration pour égayer son père. Le premier soir, le père ne pouvait pas chanter, car son cœur était en peine. Le lendemain, le beau-père de Kaitatikumat donna encore plus de caribous aux chasseurs. Finalement, au troisième jour de la célébration, le père du garçon a très bien chanté, ainsi réassurant les caribous que sa peine était terminée.

Alors, les caribous ont continué leur chemin, ayant déjà décidé de s'assurer que les Innus auraient toujours du caribou au besoin. Entre-temps, Kaitatikumat et sa femme ont eu un enfant. Et, un jour, quand la jeune fille caribou ne s'occupaient pas de son enfant, le garçon l'a grondée. Retournant vers son père en pleurant, elle s'est plainte à lui. Ce dernier, après l'avoir interrogé, lui a expliqué que le jeune garçon ne l'insultait pas. Ensuite, elle retourna trouver son mari et leur fils.

À un moment donné, alors lorsque la vie était plus difficile, la jeune fille et son mari, en chassant le caribou ont tué le père de la fille qui s'est offert à eux. Allant plus loin, ils ont retrouvé d'autres hardes de caribous qui, aux yeux du jeune garçon, étaient en guerre. Ils se sont déplacés au bout du lac, où Kaitatikumat a vu plus de caribous que d'êtres humains. Sans savoir que le caribou se reproduisait, il a cru les entendre se battre. Et, puis, il a dit à sa femme : « Je dois les voir pour savoir ce qui se passe. » Mais, en ouvrant la porte de leur tente, il a vu une grande harde comme des humains, et non pas comme des caribous qui se frappaient les uns contre les autres. En réalité, il les a vus se battre comme des humains, car à ses yeux ils se jetaient des haches et se frappaient les uns contre les autres. Kaitatikumat eut peur de les regarder, mais ne dit rien.

La femme de Kaitatikumat s'est plainte que son père perdait du poids. Kaitatikumat a conseillé à son beau-père d'arrêter de se reproduire, ou il mourrait de faim. Le vieil homme a refusé, et Kaitatikumat est rentré chez lui. Le vieil homme est finalement venu à leur tente et leur

a conseillé de cuisiner de la viande sèche pour lui. Après la fin de la saison de reproduction, Kaitatikumat a vu le vieil homme manger de la mousse de caribou et prendre du poids.

## Bibliographies

### Sources primaires

Church Missionary Society. (1880). *The Church Missionary Intelligencer and Record: Vol. V*. <http://archive.org/details/1880TheChurchMissionaryIntelligencer>

Church of England Missionary Council. (1926). *The Call from Africa: Being a Comprehensive Statement of the Facts which Constitute the Call from Africa to the Church of England*. Published for the Missionary Council by the Press & Publications Board of the Church Assembly.

Church of England Missionary Council. (1927). *The Call from Our Own People Overseas: Being a Comprehensive Statement of the Facts which Constitute the Call from Our Own People Overseas to the Church of England*. Published for the Missionary Council by the Press & Publications Board of the Church Assembly.

De Mazenod, E. (1825). *Preface* [Constitutions and Rules]. <https://www.omiworld.org/wp-content/uploads/CCRR-FRA-08-02-2019.pdf>

Truth and Reconciliation Commission of Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Publié pour la Commission de vérité et réconciliation du Canada par McGill-Queen's University Press.

## Livres

Anderson, E. (2009). *La trahison de la foi : Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Presses de l'Université Laval.

Ayandele, E. Ayankanmi. (1967). *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842–1914; a Political and Social Analysis*. Longman.

Ayandele, E. Ayankanmi. (1970). *Holy Johnson: Pioneer of African Nationalism, 1836–1917*. Frank Cass.

Barriault, Y. (1971). *Mythes et rites chez les Indiens montagnais*. Société historique de la Côte Nord.

Beck, P. V., Walters, A. L., & Francisco, N. (2004). *The sacred: Ways of Knowledge, Sources of Life* (Redesigned ed). Diné College.

Belfiore, J.-C. (2003). *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*. Larousse.

Bouchard, S. (2017). *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu*. Boréal.

Brinton, D. G. (1968). *The myths of the New World: A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America* (3rd ed. rev.). Haskell House.

Buxton, T. F. (1967). *The African Slave Trade and Its Remedy*. (2nd ed., new impression.). Cass.

Carrière, G., o. m. i. (1958). *Le roi de betsiamites—Le père Charles Arnaud, o.m.i. 1826–1914*. Université d'Ottawa.

Colomb, P. H. (1873). *Slave-Catching in the Indian Ocean* (1 st éd.). Longmans, Green & Co.

Coulon, P., & Brasseur, P. (1988). *Libermann, 1802-1852 : Une pensée et une mystique missionnaires*. les Éd. du Cerf.

De Mazenod, E. (1977). *Lettres aux Correspondants d'Amérique, 1841-1850*. Postulation Générale O.M.I.

De Rochemonteix, L. P. C. (1895). *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle d'après beaucoup de documents inédits* (Latouzey et Ané, Vol. 1).

De Rochemonteix, L. P. C. (1906). *Les Jésuites Et La Nouvelle-France Au XVIIIe Siècle D'après Beaucoup De Documents Inédits* (A. Picard, Vol. 1 et II).

Delâge, D., & Warren, J.-P. (2017). *Le piège de la liberté : Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*. Boréal.

Doran, A. (2005). *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*. l'Harmattan.

Doran, A. (2020). *Une spiritualité du don : Pensée innue, philosophie et christianisme en dialogue*. Novalis.

Dragon, A. (1970). *Trente robes noires au Saguenay* (Société Historique du Saguenay, Vol. 24).

Drapeau, L. (2014). *Grammaire de la langue innue*. Presses de l'Université du Québec.

Duchaussois, (Pierre Jean Baptiste). (1921). *Aux glaces polaires : Indiens et Esquimaux*. [Oeuvre apostolique de Marie Immaculée.

Ekechi, F. K. (1972a). *Missionary Enterprise and Rivalry in Igboland, 1857–1914*. Frank Cass.

Galland, C. (2012). *Pour la gloire de Dieu et du roi : Les récollets en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. les Éd. du Cerf.

Geary, W. N. M. (1966). *The Royal Niger Company – Chartered and Limited, 1886–1900*. Dans *Nigeria Under British Rule (1927)* (1 st éd., p. 177-207). Routledge.

Goulet, J.-G. (2008). *Ways of knowing experience, knowledge, and power among the Dene Tha*. UBC Press.

Helg, A. (2016a). La traite et l'esclavage dans les Amériques. Les grandes tendances transcontinentales. Dans *Plus jamais esclaves !* (p. 27-60). La Découverte.  
<https://www.cairn.info/plus-jamais-esclaves--9782707188656-p-27.htm>

Henriksen, G. (2009). *I Dreamed the Animals: Kaniueketat the Life of an Innu Hunter*. Berghahn.

Hind, H. Y. (2007). *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*. Boulder Publications.

Kerbiriou, A.-H. (1996). *Les Indiens de l'ouest canadien vus par les oblats, 1885-1930*. Septentrion en collab. avec la Western Canadian publ.

Kovach, M. (2010). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts* (Reprinted in paperback 2010). University of Toronto Press.

Krygier, R., & Garouste, G. (2019). *La Haggada aux quatre visages*. Éditions In press.

Lejeune, P., & Lafèche, G. (1973). *Le Missionnaire, l'apostat, le sorcier : Relation [de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand fleuve de Saint Laurent en l'année] 1634*. Presses de l'Université de Montréal.

Libermann, F. (1929). *Notes et documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann, supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit, 1939-46* (Vol. 7-8). Maison-Mère.

Mestokosho, R. (2022). *Atiku utei suivi de Un jour Madiba m'a dit : Le coeur du caribou*. Mémoire d'encrier.

Okwu, A. S. O. (2010). *Igbo Culture and the Christian Missions: 1857–1957; Conversion in Theory and Practice*. Univ. Press of America.

Ortiz, A., & Erdoes, R. (1984). *American Indian Myths and Legends*. Pantheon books.

Ortolan, T. (1932). *Cent ans d'apostolat dans les deux hémisphères : Les oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence : Vol. IV*. Lithielleux.

Pitra, J.-B. (1812-1889) A. du texte. (1882). *Vie du vénérable serviteur de Dieu François-Marie-Paul Libermann (3e éd.)/par le cardinal Jean-Baptiste Pitra...* <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5623712j>

Roussel, J.-F. (Éd.). (2018). *Decoloniality and justice: Theological perspectives*. Oikos Editoria

Sanneh, L. O. (2009). *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (2nd ed., rev. expanded). Orbis Books.

Speck, F. G. (2011). *Naskapi : Les chasseurs sauvages de la péninsule du Labrador*. Éd. Effix et Découverte.

Stock, E. (Éd.). (1899a). *The history of the Church missionary society, its environment, its men and its work* (Vol. 2). Church missionary society.

Stock, E. (Éd.). (1899b). *The History of the Church Missionary Society, Its Environment, Its Men and Its Work* (Vol. 3). Church missionary society.

Strong, R. (Éd.). (2017). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III: Partisan Anglicanism and its Global Expansion 1829-c.1914*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199699704.001.0001>

Tanaka, M. T. D. (2016). *Learning and Teaching Together: Weaving Indigenous Ways of Knowing into Education*. UBC Press.

Thwaites, R. G. (1896). *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610–1791; the Original French, Latin, and Italian Texts, with English Translations and Notes* (1-72–73). Burrows Bros. Co.

Vaulx, B. de. (1961). *D'une mer à l'autre : Les oblats de Marie Immaculée au Canada (1841-11961)*. Du Chalet.

Venayre, S. (2023). *Les guerres lointaines de la paix : Civilisation et barbarie depuis le XIXe siècle*. Gallimard.

Wild-Wood, E. (2017). Anglicanism in Sub-Saharan Africa, c.1829–1910. Dans R. Strong (Éd.), *The Oxford History of Anglicanism, Volume III* (p. 253–275). Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199699704.003.0012>

Woodley, R. (2022). *Indigenous Theology and the Western Worldview: A Decolonized Approach to Christian Doctrine*. Baker Academic, a division of Baker Publishing Group.

## Articles et Revues

*Aiamieuna mak nikamuna.* (1996). éditeur non identifié.

<https://books.google.ca/books?id=LtXDjwEACAAJ>

Aihiokhai, S. A. (2023). Where/How/For What Purpose is Christ Being Proclaimed Today : Rethinking Proclamation in the World of Peripheries. *Religions*, 14(3), 382.  
<https://doi.org/10.3390/re114030382>

Alban, D. (2023, mai 16). *XVIe au XIXe siècles—La traite atlantique* [Information et Histoire]. Herodote.net, Le Média de l'Histoire. [https://www.herodote.net/La\\_traite\\_atlantique-synthese-14.php](https://www.herodote.net/La_traite_atlantique-synthese-14.php)

- Aldred, R. C. (2020). *An Alternative Starting Place for an Indigenous Theology* [Thesis].  
<https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/102074>
- Anderson, E. (2007). Between Conversion and Apostasy : The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan. *Anthropologica*, 49(1), 17-34. JSTOR.  
<http://www.jstor.org/stable/25605330>
- Anderson, E. (2009). *La trahison de la foi : Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Presses de l'Université Laval.
- Armitage, Peter. (1992). Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador. *Religiologiques*, 6, 62-110.
- Ayandele, E. A. (1968). The Relationships Between the Church Missionary Society and the Royal Niger Company, 1886-1900. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 4(3), 397-419. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/41856763>
- Ayandele, E. Ayankanmi. (1967). *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842-1914; a Political and Social Analysis*. Longman, [1971].
- Ayandele, E. Ayankanmi. (1970). *Holy Johnson : Pioneer of African Nationalism, 1836-1917*. Frank Cass.
- Bacon, J. (2009). *Batons à message = Tshissinuatshitakana*. Mémoire d'encrier.
- Barriault, Y. (1971). *Mythes et rites chez les Indiens montagnais*. Société historique de la Côte Nord.
- Basden, G. T. (1921). *Among the Ibos of Nigeria, an account of the curious & interesting habits, customs, & beliefs of a little known African people by one who has for many years lived*

- amongst them on close & intimate terms*. London : Seeley, Service & Co., Ltd.  
<http://archive.org/details/amongibosofniger00basd>
- Bate, S. C. (2015). Évangélisation, mondialisation et changements dans les périphéries. Le cas africain (Y. Cromphaut, Trad.). *Revue Lumen Vitae*, LXX(1), 99-119.  
<https://doi.org/10.2143/LV.00.0.0000000>
- Bauer, O. (2023, Mai). *Religion et cuisine*. Publictionnaire. <https://publictionnaire.humanum.fr/notice/religion-et-cuisine/>
- Beck, P. V., Walters, A. L., & Francisco, N. (2004). *The sacred : Ways of Knowledge, Sources of Life* (Redesigned ed). Diné College.
- Belfiore, J.-C. (2003). *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*. Larousse.
- Blaser, M. (2016). Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, 31(4), Article 4.  
<https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- Boakye, E. O. (s. d.). *Missionaries in West Africa*. Consulté 29 avril 2024, à l'adresse  
[https://www.academia.edu/94808060/MISSIONARIES\\_IN\\_WEST\\_AFRICA](https://www.academia.edu/94808060/MISSIONARIES_IN_WEST_AFRICA)
- Bouchard, S. (2017). *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu*. Boréal.
- Boughachiche, M. (2020). *Mythes et mythologies* [Course].  
<https://fac.umc.edu.dz/fll/images/cours/Mythes%20et%20mythologies%20M%20BOUGHACHICHE.pdf>
- Bousquet, M.-P. (2012). Êtres libres ou sauvages à civiliser? : L'éducation des jeunes Amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970. *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »*, 14, 162-192. <https://doi.org/10.4000/rhei.3415>

- Brasseur, P. (1975). À la recherche d'un absolu missionnaire : Mgr. Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées (1812-1847). *Cahiers d'études africaines*, 15(58), 259-285.  
<https://doi.org/10.3406/cea.1975.2597>
- Brinton, D. G. (1968). *The myths of the New World : A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America* (3rd ed. rev.). Haskell House.
- Buxton, T. F. (1967). *The African Slave Trade and Its Remedy*. (2nd ed., new impression.). Cass.
- Carrière, G., o. m. i. (1958). *Le roi de betsiamites—Le père Charles Arnaud, o.m.i. 1826-1914*. Université d'Ottawa.
- Castex, J.-C. (2013). *Combats franco-anglais des guerres de l'esclavage dans les Antilles françaises (1791-1804) et des guerres de la Révolution française (1793-1804)*. Éditions du P-O.
- Church Missionary Society. (1880). *The Church Missionary Intelligencer and Record: Vol. V*.  
<http://archive.org/details/1880TheChurchMissionaryIntelligencer>
- Church of England Missionary Council. (1926). *The Call from Africa : Being a Comprehensive Statement of the Facts which Constitute the Call from Africa to the Church of England*. Published for the Missionary Council by the Press & Publications Board of the Church Assembly.
- Church of England Missionary Council. (1927). *The Call from Our Own People Overseas : Being a Comprehensive Statement of the Facts which Constitute the Call from Our Own People Overseas to the Church of England*. Published for the Missionary Council by the Press & Publications Board of the Church Assembly.

- Clément, D. (1991). L'Homme-caribou : L'analyse ethnoscientifique du mythe. *The Canadian Journal of Native Studies*, XI(1), 49-93.
- Colomb, P. H. (1873). *Slave-Catching in the Indian Ocean* (1st éd.). Longmans, Green & Co.
- Coulon, P., & Brasseur, P. (1988). *Libermann, 1802-1852 : Une pensée et une mystique missionnaires*. les Éd. du Cerf.
- Courtois, V. (2019, janvier 8). *Sustaining Caribou Means Conserving Canada's Boreal Forest* [Written]. <https://pew.org/2C4OVH3>
- Culture | Nametau innu : Mémoire et connaissance du Nitassinan*. (s. d.). Consulté 25 septembre 2023, à l'adresse <http://www.nametauinu.ca/fr/culture>
- De Mazenod, E. (1825). *Preface* [Constitutions and Rules]. <https://www.omiworld.org/wp-content/uploads/CCRR-FRA-08-02-2019.pdf>
- De Mazenod, E. (1977). *Lettres aux Correspondants d'Amérique, 1841-1850*. Postulation Générale O.M.I.
- De Rochemonteix, L. P. C. (1895). *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVIIIe siècle d'après beaucoup de documents inédits* (Latouzey et Ané, Vol. 1).
- De Rochemonteix, L. P. C. (1906). *Les Jésuites Et La Nouvelle-France Au XVIIIe Siècle D'après Beaucoup De Documents Inédits* (A. Picard, Vol. 1 et II).
- Delâge, D., & Warren, J.-P. (2017). *Le piège de la liberté : Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*. Boréal.
- Dorais, L.-J. (2007). Anne Doran, Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais. *Anthropologie et Sociétés*, 31(1), 218-220. <https://doi.org/10.7202/015992ar>

- Doran, A. (2005). *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*. l'Harmattan.
- Doran, A. (2020). *Une spiritualité du don : Pensée innue, philosophie et christianisme en dialogue*.  
Novalis.
- Dragon, A. (1970). *Trente robes noires au Saguenay* (Société Historique du Saguenay, Vol. 24).
- Drapeau, L. (2014). *Grammaire de la langue innue*. Presses de l'Université du Québec.
- Duchaussois, (Pierre Jean Baptiste). (1921). *Aux glaces polaires : Indiens et Esquimaux*. [Oeuvre apostolique de Marie Immaculée.
- Ekechi, F. K. (1971). Colonialism and Christianity in West Africa : The Igbo Case, 1900-1915. *The Journal of African History*, 12(1), 103-115. JSTOR.  
<http://www.jstor.org/stable/180569>
- Ekechi, F. K. (1972a). *Missionary Enterprise and Rivalry in Igboland, 1857-1914*. Frank Cass.
- Ekechi, F. K. (1972b). The Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria, 1885-1920 : Observations on Missionary Strategy. *African Studies Review*, 15(2), 217. <https://doi.org/10.2307/523920>
- Gagnon, D. (2007). Anne Doran, Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais, L'Harmattan, Paris, 2005, 359 p. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(1), 107.  
<https://doi.org/10.7202/1082911ar>
- Galland, C. (2012). *Pour la gloire de Dieu et du roi : Les récollets en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. les Éd. du Cerf.
- Garigue, P. (1957). The Social Organization of the Montagnais-Naskapi. *Anthropologica*, 4, 107-135. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/25604397>

- Geary, W. N. M. (1966). The Royal Niger Company—Chartered and Limited, 1886–1900. Dans *Nigeria Under British Rule (1927)* (1st éd., p. 177-207). Routledge.
- Gélinas, C. (2007). Review de Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais [Review of *Review de Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, par A. Doran]. *Anthropologica*, 49(1), 170-171. <https://www.jstor.org/stable/25605343>
- Goldin-Meadow, S., & Alibali, M. W. (2013). Gesture's Role in Speaking, Learning, and Creating Language. *Annual Review of Psychology*, 64(1), 257-283. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143802>
- Goulet, J.-G. (2008). *Ways of knowing experience, knowledge, and power among the Dene Tha*. UBC Press.
- Helg, A. (2016a). La traite et l'esclavage dans les Amériques. Les grandes tendances transcontinentales. Dans *Plus jamais esclaves!* (p. 27-60). La Découverte. <https://www.cairn.info/plus-jamais-esclaves--9782707188656-p-27.htm>
- Helg, A. (2016b). Dans *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.helg.2016.01>
- Henriksen, G. (2009). *I Dreamed the Animals : Kaniueketat the Life of an Innu Hunter*. Berghahn.
- Hind, H. Y. (2007). *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*. Boulder Publications.
- Innu-aimun.ca : Language Resources for Innu : Words*. (s. d.). Consulté 20 septembre 2023, à l'adresse <https://dictionnaire.innu-aimun.ca/Words>
- Jean Queyrat (Réalisateur). (2020, août 9). *Becoming a Man Among the Borana | SLICE | Full documentary*. <https://www.youtube.com/watch?v=LVBOfZWoo6Q>

- Joannès, F. (2008). L'alimentation des élites mésopotamiennes : Nourriture du roi, nourriture des dieux. *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 19(1), 23-38.  
[https://www.persee.fr/doc/keryl\\_1275-6229\\_2008\\_act\\_19\\_1\\_1154](https://www.persee.fr/doc/keryl_1275-6229_2008_act_19_1_1154)
- Junker, M.-O., MacKenzie, M., & Mollen, Y. (2016, octobre). *Structures comparées de l'Innu et du Français* [Présentation]. Colloque de l'Institut Tshakapesh, Uashat.  
<http://grammar.innu-aimun.ca/fr/le-coin-des-enseignants>
- Kerbiriou, A.-H. (1996). *Les Indiens de l'ouest canadien vus par les oblats, 1885-1930*. Septentrion en collab. avec la Western Canadian publ.
- Kolapo, F. J. (2019). *Christian Missionary Engagement in Central Nigeria, 1857–1891 : The Church Missionary Society's All-African Mission on the Upper Niger*. Springer Nature.
- Kolapo, F. J., & Thomas, J. (2000). The 1858-1859 Gbebe Journal of CMS Missionary James Thomas. *History in Africa*, 27, 159-192. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/3172112>
- Kovach, M. (2010). *Indigenous Methodologies : Characteristics, Conversations and Contexts* (Reprinted in paperback 2010). University of Toronto Press.
- Krygier, R., & Garouste, G. (2019). *La Haggada aux quatre visages*. Éditions In press.
- Lacoursière, J., Provencher, J., & Vaugeois, D. (2001). *Canada-Québec : Synthèse historique 1534-2000*. Septentrion.
- Lancha, C. (1994). Las Casas protecteur des Indiens, défenseur des droits de l'homme. *Revue Historique*, 291(1 (589)), 51-70. JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/40955728>
- Lejeune, P., & Laflèche, G. (1973). *Le Missionnaire, l'apostat, le sorcier : Relation [de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand fleuve de Saint Laurent en l'année] 1634*. Presses de l'Université de Montréal.

- Libermann, F. (1929). *Notes et documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann, supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit, 1939-46* (Vol. 7-8). Maison-Mère.
- Lusted, D. (1986). Why Pedagogy? *Screen*, 27(5), 2-16. <https://doi.org/10.1093/screen/27.5.2>
- Mazenod, S. C.-J.-E. de. (1977). *Lettres aux correspondants d'Amérique (1841-1850)* (Vol. 1). Postulation générale O.M.I.
- Mestokosho, R. (2022). *Atiku utei suivi de Un jour Madiba m'a dit : Le coeur du caribou*. Mémoire d'encrier.
- Mgbeahurike, R. E. (1989). *The Ethical Challenges of Constant Military Intervention in Nigerian Politics to Nigerian Politicians : Studies in the Political Ethics of Nigeria from 1960-1989* [Doctorat]. Academia Alfonsiana.
- Michaud, M., Maihot, J., & Racine, L. (1964). Un mythe montagnais. L'homme-caribou (Atik-Napeo). *Lettre et Écriture*, 2(2), 19-26. [http://classiques.uqac.ca/contemporains/racine\\_luc/mythe\\_montagnais/mythe\\_montagnais\\_texte.html#\\_ftnref](http://classiques.uqac.ca/contemporains/racine_luc/mythe_montagnais/mythe_montagnais_texte.html#_ftnref)
- Michel, M. (1975). Un programme réformiste en 1919 : Maurice Delafosse et la « politique indigène » en AOF. *Cahiers d'études africaines*, 15(58), 313-327. <https://doi.org/10.3406/cea.1975.2600>
- Montagnais Religion (Archive)*. (s. d.). Consulté 24 janvier 2024, à l'adresse <https://www.bigorin.org/archive107.htm>

- Mori, B. (2019). L'Église catholique au piège du pouvoir. Dans *Pour un christianisme sans religion* (p. 106-109). Karthala. <https://www.cairn.info/pour-un-christianisme-sans-religion--9782811129064-p-106.htm>
- Morissette, A. (2012). La culture oblate et la religion invisible dans les missions amérindiennes du Québec. Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques = Religious dynamics of indigenous people of the Americas* (p. 271-302). Karthala.
- Nelarine, C. (2023). *The Royal Niger Company, Foreign Venturing and the Evolution of Corporate Social Irresponsibility in Nigeria* (British Academy of Management Conference Proceedings 2013, p. 23) [Paper]. British Academy of Management. <https://www.bl.uk/collection-items/royal-niger-company-foreign-venturing-and-the-evolution-of-corporate-social-irresponsibility-in-nigeria>
- Nwaka, J. C. (2012). The Early Missionary Groups and the Contest for Igboland : A Reappraisal of Their Evangelization Strategies. *Missiology: An International Review*, 40(4), 409-423. <https://doi.org/10.1177/009182961204000403>
- Okwu, A. S. O. (2010). *Igbo Culture and the Christian Missions : 1857 - 1957 ; Conversion in Theory and Practice*. Univ. Press of America.
- Ortiz, A., & Erdoes, R. (1984). *American Indian Myths and Legends*. Pantheon books.
- Ortolan, T. (1932). *Cent ans d'apostolat dans les deux hémisphères : Les oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence: Vol. IV*. Lithielleux.
- Osiri, J. K. (2020). Igbo Management Philosophy : A Key for Success in Africa. *Journal of Management History*, 26(3), 295-314. <https://doi.org/10.1108/JMH-10-2019-0067>

- Pitra, J.-B. (1812-1889) A. du texte. (1882). *Vie du vénérable serviteur de Dieu François-Marie-Paul Libermann (3e éd.) / par le cardinal Jean-Baptiste Pitra...*  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5623712j>
- Pruitt, S. (2023, mai 18). *What Was the Royal African Company?* History.  
<https://www.history.com/news/what-was-the-royal-african-company>
- Roussel, J.-F. (Éd.). (2018). *Decoloniality and justice : Theological perspectives*. Oikos Editoria.
- Sachot, M. (1998). *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*. Odile Jacob; Cairn.info.  
<https://www.cairn.info/l-invention-du-christ--9782738105349.htm>
- Sanneh, L. O. (2009). *Translating the Message : The Missionary Impact on Culture* (2nd ed., rev.expanded). Orbis Books.
- Saraiva, A. J. (1967). Le père Antonio Vieira S. J. et la question de l'esclavage des Noirs au XVIIIe siècle. *Annales*, 22(6), 1289-1309. <https://doi.org/10.3406/ahess.1967.421865>
- Shawn, W. (2008). *Research is Ceremony, Indigenous Research Methods*. Fernwood Pub.
- Speck, F. G. (2011). *Naskapi : Les chasseurs sauvages de la péninsule du Labrador*. Éd. Effix et Découverte.
- Stock, E. (Éd.). (1899a). *The history of the Church missionary society, its environment, its men and its work* (Vol. 2). Church missionary society.
- Stock, E. (Éd.). (1899b). *The History of the Church Missionary Society, Its Environment, Its Men and Its Work* (Vol. 3). Church missionary society.

- Strong, R. (Éd.). (2017). *The Oxford History of Anglicanism, Volume III : Partisan Anglicanism and its Global Expansion 1829-c.1914*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199699704.001.0001>
- Tanaka, M. T. D. (2016). *Learning and Teaching Together : Weaving Indigenous Ways of Knowing into Education*. UBC Press.
- Thwaites, R. G. (1896). *The Jesuit Relations and Allied Documents : Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791 ; the Original French, Latin, and Italian Texts, with English Translations and Notes (1-72-73)*. Burrows Bros. Co.
- Tope, A. (2017, mai 12). *Royal Niger Company* [Encyclopedia]. LitCaf. <https://litcaf.com/royal-niger-company/>
- Truth and Reconciliation Commission of Canada. (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Publié pour la Commission de vérité et réconciliation du Canada par McGill-Queen's University Press.
- Uchendu, V. C. (2007). Ezi Na Ulo : The Extended Family in Igbo Civilization. *Dialectical Anthropology*, 31(1-3), 167-219. <https://doi.org/10.1007/s10624-007-9019-4>
- Vaulx, B. de. (1961). *D'une mer à l'autre : Les oblats de Marie Immaculée au Canada (1841-11961)*. Du Chalet.
- Venayre, S. (2023). *Les guerres lointaines de la paix : Civilisation et barbarie depuis le XIXe siècle*. Gallimard.

Wild-Wood, E. (2017). Anglicanism in Sub-Saharan Africa, c.1829–1910. Dans R. Strong (Éd.), *The Oxford History of Anglicanism, Volume III* (p. 253-275). Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199699704.003.0012>

Woodley, R. (2022). *Indigenous Theology and the Western Worldview : A Decolonized Approach to Christian Doctrine*. Baker Academic, a division of Baker Publishing Group.