

Culture

Catherine Tekakwitha : 1656-1680

Norman Clermont



Volume 7, numéro 1, 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078778ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078778ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

L'histoire de Catherine Tekakwitha sert de trame à l'auteur de ce commentaire pour mettre en contexte les changements socio-culturels qui marquent les relations entre Indiens et Blancs dans la Nouvelle-France de la fin du XVII^{ème} siècle.

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Clermont, N. (1987). Catherine Tekakwitha : 1656-1680. *Culture*, 7(1), 47–53. <https://doi.org/10.7202/1078778ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1987

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

CATHERINE TEKAKWITHA : 1656-1680

Norman CLERMONT
Université de Montréal

L'histoire de Catherine Tekakwitha sert de trame à l'auteur de ce commentaire pour mettre en contexte les changements socio-culturels qui marquent les relations entre Indiens et Blancs dans la Nouvelle-France de la fin du XVII^{ème} siècle.

The life of Catherine Tekakwitha, which is narrated here, serves as background to a discussion of the sociocultural context and change which took place between Indian and White populations at the end of the XVIIth century in New France.

Née en 1656 le long de la rivière Mohawk, morte à l'âge de 24 ans dans la mission des Jésuites, près du Sault Saint-Louis, Catherine Tekakwitha aura eu une vie courte, culturellement cloisonnée et remplie de marginalité, de silence, de misère et d'amour. Cette période fut cependant extrêmement agitée. En effet, la société iroquoise enregistrait alors des convulsions historiques aiguës, subissait une acculturation profonde et vivait une restructuration inhabituelle. Autour de Catherine se déroulaient des jeux de forces physiques, politiques, économiques, sociales et intellectuelles auxquels elle ne se mêla guère mais, intérieurement, son corps et son esprit en furent stigmatisés. Elle fut «presqu'inconnue à tout le pays pendant sa vie» (Charlevoix, 1744 : 573) mais elle devint célèbre après sa mort et, en 1980, trois cents ans après ses dernières souffrances, elle était solennellement béatifiée par l'Église catholique.

L'objectif de cette courte présentation n'est pas de faire l'éloge d'un individu mais d'essayer de comprendre ce qui s'est passé dans cette époque qui va de 1650 à 1680, dans cette société mohawk turbulente et dans cette personne que fut Catherine Tekakwitha.

Une période coloniale décisive : 1650-1680

En 1650, cela fait déjà 150 ans que les Européens empruntent les grandes routes transatlantiques vers

le Brésil, le Mexique, la Floride et Terre-Neuve. Ils ont déjà bien échantillonné les ressources de ces territoires. Ils ont renversé des pouvoirs autochtones et bouleversé le cadre de vie de plusieurs groupes. Leurs maladies ont ébranlé la base démographique des organisations ainsi que l'équilibre relationnel des populations régionales. Par le fer, par la poudre explosive, par la croix et par leurs nouveaux établissements, ils ont introduit au Nouveau Monde des germes violents d'agitation interne et des pressions inédites d'ajustement.

Dans le Nord-Est américain, il ne semble y avoir, jusqu'en 1600, qu'une activité relativement faible de pêcheurs côtiers, d'explorateurs pressés, de prospecteurs déçus et de marchands occasionnels. En réalité, on a eu tendance à sous-estimer leur présence et ce siècle de contacts a eu des conséquences étendues même si ces conséquences sont encore mal documentées. La disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent, les nouvelles alliances sélectives avec les Européens, la circulation des biens importés et l'impact des premières épidémies font partie de ce chapitre. Il est évident cependant que c'est surtout à partir de 1600 que les rêves coloniaux y deviennent réalisables et que chacun sème dans des espaces privilégiés des espoirs qui s'appellent : Nouvelle-France, Nouvelle-Hollande, Nouvelle-Angleterre et, pendant un certain temps, Nouvelle-Suède.

En 1650, la situation est délicate un peu partout. En Nouvelle-France, c'est-à-dire essentiellement le long du Saint-Laurent et principalement autour des villages de Québec (créé en 1608), Trois-Rivières (fondé en 1634) et Montréal (établi en 1642), la population blanche est petite (moins de 1 500 individus), mal défendue, peu prospère et si elle cherche activement à ravir quelques arpents de culture à la forêt épaisse, elle est aussi sur ses gardes. Depuis Champlain, les Français avaient noué avec les nomades algonquiens et avec les Hurons, des alliances profitables. Grâce à elles, les commerçants et les missionnaires avaient pu aller jusqu'aux Grands Lacs et drainer vers leurs comptoirs les riches fourrures du Bouclier. En 1650, ces alliances étaient devenues extrêmement compromettantes. En effet, la Huronie venait d'être détruite par la Ligue des Cinq Nations Iroquoises. Cette dernière s'en prenait aussi aux Pétuns, aux Neutres, aux Ériés. Les Iroquois voulaient imposer leur ascendant sur les Algonquiens et ils ne semblaient alors aucunement craindre la poignée de Français émiettés le long du fleuve.

En 1650, la situation de la Nouvelle-Hollande qui s'étire de Manhattan jusqu'à Albany n'est guère plus reluisante que celle de la Nouvelle-France. Amorcée en 1608 par le voyage de Henry Hudson dans la Baie de New York et le long du fleuve qui portera son nom

par la suite, l'aventure hollandaise est extrêmement modeste jusqu'à la création de la compagnie hollandaise des Indes Occidentales en 1621, la construction du Fort Orange (Albany) en 1624, l'achat de l'île de Manhattan pour 60 guilders en 1626 et la fondation la même année, de New Amsterdam qui deviendra New York. Pendant 25 ans il y aura alors un certain effort colonial mais, en 1650, il n'y a toujours que des groupes dispersés, intéressés à la fois par l'agriculture et le commerce, qui cultivent en même temps des alliances positives et des brouilles persévérantes avec les Indiens. Ils ont une capitale d'à peine 1 000 individus (New York), ils manquent de ressources et ils sont, de plus, menacés par les autres colonies américaines. En somme, en 1650, la Nouvelle-Hollande est une colonie fragile et peu prospère qui abdiquera en 1664, sans même livrer bataille aux quatre frégates dirigées par le général Richard Nicholls.

En 1650, le dynamisme colonial le plus fort se déroule alors en Nouvelle-Angleterre où, de 1629 à 1642, les Puritains anglais envoient environ 300 convois de colonisation et 20 000 personnes. Le même phénomène se retrouve en Virginie où on développe le régime des plantations et où on reçoit parfois 1 500 travailleurs immigrés par an au XVII^e siècle. Comme ailleurs, les contacts avec les Amérindiens s'accompagnent de tensions, d'accommodements, d'épidémies, et de difficultés multiples. Si les colons n'y sont pas à l'abri des raids surprises, leur plus grand nombre les protège cependant un peu mieux qu'ailleurs et favorise leur expansion. Alors que les Français et les Hollandais ne représentent en 1650 qu'une minorité de gens dans un univers autochtone déchiré, dépeuplé mais toujours très majoritaire, les colonies anglaises profitent du ravage des épidémies, acquièrent des terres et créent des villages compacts ou des paroisses plus clairsemées. Elles sont démographiquement fortes mais elles demeurent encore peu visibles dans les terres intérieures. Quand naîtra Catherine Tekakwitha le long de la rivière Mohawk, on peut dire que les Anglais étaient nettement les colonialistes les plus nombreux, les Hollandais étaient les plus présents dans le territoire de la Ligue et les Français étaient des ennemis traditionnels entreprenants mais peu puissants.

Entre 1650 et 1680, la situation va évoluer très rapidement. Dans les espaces de la Nouvelle-France, où les Iroquois pouvaient se sentir les plus forts, leurs attaques complètent la ruine des populations horticultrices des Grands Lacs et contribuent à la désorganisation profonde des groupes nomades. Ils continuent aussi à se moquer des Français dans un climat d'ambiguïté étonnant. En effet, au moment où on détruit les alliés des Français et où on traque ces derniers autour de leurs forts en leur découpant la chevelure ou en les ramenant comme prisonniers, on accepte que des

missionnaires prêchent dans les villages, on entretient des relations diplomatiques décousues et on ne refuse pas toutes les tentatives de commerce avec eux. Cette ambiguïté va continuer jusqu'en 1680 mais, en 1665, l'arrivée d'un régiment militaire important change les données et si la colonie laurentienne ne devient pas automatiquement imperméable aux coups, il est incontestable qu'elle n'a plus aussi peur et que c'est elle qui représente désormais la force la plus considérable au nord de l'Iroquoisie. En 1680, quand Catherine Tekakwitha viendra mourir sur la côte du Saint-Laurent, il y aura 10 000 Français qui seront devenus démographiquement et politiquement majoritaires dans cette région.

En Nouvelle-Hollande, les Hollandais étaient alliés des Iroquois et, contrairement à ce qui se passait le long du Saint-Laurent, leurs ennemis étaient principalement algonquiens. Ils avaient aussi des rivaux commerciaux le long de la rivière Delaware où les Suédois avaient dressé quelques comptoirs et ils ressentaient la pression des Anglais établis près de l'Atlantique. En 1655, Peter Stuyvesant avec sept bateaux et 650 soldats alla prendre les établissements créés par la New Sweden C^o mais, la même année, la colonie hollandaise subissait des pertes substantielles contre les guerriers Algonquiens autour de Esopus (rive ouest de la rivière Hudson) et s'engageait dans une pénible guerre contre eux. En même temps, la compétition anglaise se faisait plus dure, plus visible et, en 1664, la colonie hollandaise passait aux mains des Anglais. New Amsterdam devenait New York et les 7 000 Hollandais s'intégraient à un mouvement colonial beaucoup plus dynamique et extrêmement puissant.

Il n'y avait plus alors qu'une rivalité Français-Anglais et, entre les deux, s'étendait la grande Ligue Iroquoise, déjà bien affaiblie par les maladies épidémiques, et qui allait conserver ses missionnaires francophones et ses commerçants anglophones. De 1664 à 1680, la présence anglaise s'affirme mais la rivière Mohawk n'est pas encore une grande priorité pour eux.

En somme, entre 1650 et 1680, on assiste à une agitation coloniale importante et alors que la Ligue Iroquoise s'affaiblit démographiquement pour ne plus contenir, vers 1675-1680 qu'environ 10 000 individus, les colons européens qui la bordent au nord et au sud, passent de moins de 3 000 à environ 20 000 individus. C'est une période critique durant laquelle les Iroquois vont être, un moment, au faite de leur pouvoir (1650-1660) mais à la fin de laquelle, l'initiative déterminante du devenir n'est plus entre leurs mains. On peut toujours leur prêter la « balance du pouvoir » mais, en réalité, ils sont dans un étau colonial qui se referme sur eux.

L'évolution turbulente de la société mohawk : 1650-1680

Nous n'avons pas de documents descriptifs élaborés qui soient très anciens concernant les Mohawks mais, en 1634, quand le médecin hollandais van der Bogaert visite leur pays, il signale huit villages. Quatre de ceux-ci sont des agglomérations majeures (« castles ») qui contiennent respectivement 55, 36, 32 et 16 maisons-longues alors que les quatre autres, plus petits et apparemment moins importants, contiennent 14, 12, 9 et 6 maisons-longues. Il y a donc, à ce moment-là, 180 maisons-longues. Ce chiffre est étonnant car il pourrait nous permettre de croire à une population de près de 7 000 individus. Or, 15 ans plus tard, ils ne seront probablement pas plus de 3 500 individus. Ils seront encore moins en 1680.

Quand Catherine Tekakwitha vient au monde, sa nation est donc une unité culturelle démographiquement modeste, qui n'est plus qu'apparemment homogène et bien intégrée. En effet, c'est la guerre constante et les nouvelles de violence sont quotidiennes. Il y a des guerriers qui tombent et des prisonniers étrangers qui arrivent. L'expédition du régiment de Carignan en 1666, a rasé les champs et les villages, la menace française est devenue imminente et la diplomatie obligatoire entraîne une grande circulation. La nation devient beaucoup plus ouverte qu'avant et, sur tous les fronts, elle s'expose aux autres. Elle se bat contre les nomades du Québec, contre les Mahicans et les Susquehannocks. Elle visite tous les comptoirs, absorbe un flot de marchandises sans précédent et négocie des trêves. Elle renouvelle ses engagements avec ses alliés. Elle appelle des missionnaires et elle veut des fusils. Elle est frappée d'épidémies et compense ses pertes par l'intégration massive d'esclaves et de prisonniers de guerre.

En somme, durant la vie de Catherine Tekakwitha, la nation mohawk vit un dynamisme tout à fait inédit et exceptionnel. Tout bouge et l'intégrité sociale, politique et économique traditionnelle éclate. Dans cette bourrasque acculturative, il devient de plus en plus difficile d'affirmer son identité et de comprendre ce qu'on vit. Il n'y a plus de tranquillité culturelle ou de prévisibilité.

Jusqu'à un certain point, toute cette agitation est essentiellement masculine. En effet, les relations extérieures sont surtout réalisées par les hommes qui font à la fois la guerre, la paix et le commerce. Ce sont aussi les Anciens qui explicitent les politiques intérieures et qui reçoivent les missionnaires masculins. Ce sont les hommes qui doivent reconstruire les villages et redresser les palissades. Ils veillent aux armes et aux munitions. En réalité, tout le monde est touché et même si les chroniques anciennes ne sont pas toujours adéquates, il est évident que les familles mater-

nelles qui définissent le cœur de l'organisation villageoise des Iroquoiens sont très perturbées par les pertes liées aux guerres et aux épidémies. L'adoption des étrangers n'est jamais complètement compensatoire et les liens de parenté ou de clans ne se recourent pas toujours très facilement. En fait, en 1680, il y a déjà plusieurs années que les villages iroquois comptent plus d'Iroquois adoptés que de descendants ordinaires.

Comment Catherine Tekakwitha s'articule-t-elle dans cette société mohawk qui vit la tourmente ?

Une Mohawk marginale : 1656-1676

Elle naquit en 1656 au village de Gandaouagué, d'un père mohawk et d'une mère algonquine qui avait été instruite et baptisée dans la région de Trois-Rivières avant de devenir prisonnière et finalement épouse iroquoise. Son entrée dans le monde fut donc déjà difficile car les enfants iroquoiens appartiennent traditionnellement au clan de leur mère et la mère de Catherine n'avait aucun parent consanguin sur place, aucun clan local de naissance. De plus, elle provenait d'une nation composée d'ennemis traditionnels des Mohawks et appartenait à une religion non seulement différente des croyances traditionnelles iroquoises mais également différente de celle des amis hollandais. Certes les processus de l'adoption viendront minimiser ces originalités mais sans doute pas en les effaçant complètement. Ses premières années d'enculturation seront donc particulières.

En 1660, elle a quatre ans. La petite vérole qui a déjà fait de nombreux ravages en Iroquoisie depuis plus de 30 ans, court encore le long de la Mohawk. Toute la famille est frappée : le père, la mère et les deux enfants. Seule Catherine échappe à la mort mais elle garde en son visage les séquelles de cette véritable peste blanche. En effet, le père Chauchetière nous dit que son visage, « bien fait auparavant, en fut tout gasté » et il s'en fallut de peu qu'elle ne perdit la vue : ses yeux ne purent pendant longtemps supporter la grande lumière du jour. En conséquence, elle dut rechercher les coins sombres de la cabane et, lorsqu'elle sortait, elle s'enveloppait d'une couverture pour se protéger des rayons trop vifs de la lumière. En somme, à quatre ans, elle devint aussi, orpheline et infirme alors qu'elle fut prise en charge par un oncle, ancien chef considéré dans son village, ou plus exactement par des tantes qui dirigeaient la maisonnée et organisaient les tâches domestiques. Elle y apprit les besoins traditionnellement féminins : moudre le maïs, quérir l'eau et le bois du foyer, tresser des paniers, préparer les peaux, broder les cuirs de perles de coquillage, de poils de cervidés ou de piquants de porc-épic, brasser la sagamité, coudre les mocassins, etc. Pouvant sortir plus difficilement que les autres, on peut

croire qu'elle apprit aussi plus rapidement que les autres à maîtriser la routine quotidienne et qu'elle devint vite bien qualifiée. Quoi qu'il en soit, en 1664, à l'âge de huit ans, Catherine devint l'objet d'une promesse de mariage qu'elle refusa et qui lui mérita une terrible rebuffade de la part de ses tantes et de son oncle qui vont multiplier à son égard les railleries et les mauvais traitements. On lui reprochera même son sang algonquin, on la traitera un moment en esclave, puis, de guerre lasse, on la laissera tranquille. Elle n'a que huit ans mais elle n'a jamais cessé d'être marginale. En 1666, ce fut l'offensive du régiment de Carignan contre les villages désertés et les réserves alimentaires des Mohawks furent incendiées. En même temps, on dressait une série de forts le long du Richelieu, la grande artère traditionnelle de ce peuple quand des gens voulaient aller vers le Nord. Depuis qu'elle est au monde, elle n'a pas encore pu trouver la tranquillité. On parle partout de revanches dans l'intimité et de paix dans les assemblées. En 1667, on reconstruisit les villages et les missionnaires se remirent à espérer en des jours meilleurs. Depuis plusieurs années, le R.P. Simon LeMoyne a cherché non seulement à soulager en Iroquoisie les nombreux captifs français et les Hurons chrétiens qu'on y trouvait mais aussi à construire une petite église purement iroquoise. À cet effet, il avait reçu des appuis, en particulier chez les Onondagas.

Il devait cependant mourir de maladie en décembre 1665. Après l'expédition rase-motte de 1666 et les négociations tactiques qui s'ensuivirent, les pères Jacques Frémin et Jean Pierron allèrent commencer une nouvelle mission en pays mohawk à l'été 1667. Ils s'arrêtèrent trois jours à Gandaouagué dans la maison même où se trouvait Catherine. De là, ils passèrent à un second village et à Tionnontagouen qui était la nouvelle capitale de la nation. Les Mohawks l'avaient reconstruite à neuf en même temps que les cinq autres villages qui existaient à ce moment. C'est là qu'on construisit la chapelle des missionnaires mais ceux-ci allaient aussi régulièrement dans les autres bourgs. C'est à l'une de ces occasions que Catherine entendit pour la première fois la prédication de la nouvelle foi.

À ce moment-là, il ne fait aucun doute que le missionnaire était un personnage ambigu. Il était en effet, d'abord et avant tout un Français, c'est-à-dire un individu politiquement identifié à une communauté qui s'avérait éminemment menaçante mais il n'était jamais armé et sa vulnérabilité était étonnante. Il était aussi un contestataire dangereux, remettant en cause l'ensemble des croyances traditionnelles, divisant la population en adeptes et en adversaires de la nouvelle foi, chérissant en particulier les femmes, les enfants et les réfugiés hurons. Durant cette période troublée, les missionnaires prêchaient la préséance de la vie éter-

nelle sur le quotidien et conféraient le baptême un peu comme un sacrement de mort car les nouveaux baptisés étaient souvent des condamnés ou des moribonds. Ils étaient incontestablement des gens dévoués, attirés par les captifs et les malades mais ce comportement semblait suspect. La nouvelle religion promettait en effet un paradis gratifiant mais divisait les familles car ce paradis était fermé aux ancêtres non baptisés, et aux incroyants. Elle créait ainsi de nouveaux «clans» en faisant valoir un nouveau type de «parenté» et une promesse de nouvelle vie. Il n'est pas surprenant que Catherine prit goût à ce messianisme. Sa misère physique était valorisée et sa solitude devenait bonne. En espérant le bonheur éternel, on minimisait les peines de son quotidien et on l'introduisait à une véritable parenté spirituelle. À l'été 1669, la guerre contre les Mahicans devenait encore plus vive et épuisait son pays adoptif, mais on lui promettait une paix sans fin. On pouvait alors prendre son souffle mais jamais son âme. Elle n'avait cependant encore approché aucun missionnaire et ce n'est qu'en 1675 qu'elle eut ses premiers contacts avec le père Jacques Lamberville qui la baptisa le jour de Pâques de l'année suivante. Elle avait 20 ans. Elle devint immédiatement encore un objet de raillerie. La situation de Catherine était cependant analogue à celle de plusieurs. Devant les épidémies, devant les guerres ruineuses, devant les désordres sociaux, certains accusaient vertement les Européens et souvent, plus spécifiquement encore, les missionnaires comme étant les principaux instigateurs et responsables du désarroi. Cependant, voyant l'inefficacité des moyens traditionnels, d'autres se mirent à croire que ces missionnaires pouvaient avoir raison et que toutes ces épreuves découlaient de leur aveuglement et de leur refus d'admettre que les vieilles coutumes étaient basées sur un fond de croyances erronées. Dans ce cas, le changement de croyances s'imposait et la vie traditionnelle devait être abandonnée. On devait alors se soumettre à un autre modèle. Pas nécessairement à un autre quotidien séculier mais à un autre ensemble de déterminismes. C'est ce qu'exprimait Garakontié le plus grand des ambassadeurs iroquoiens de l'époque, qui s'était fait baptiser à Québec en 1670 et qui disait : « N'attendez plus de moi que je m'emploie pour appuyer et favoriser vos songes, ou pour maintenir et autoriser les coutumes superstitieuses de nos ancêtres. Tout cela m'est défendu comme étant contraire aux Loix de Dieu. C'est un abus de croire que ces choses soient le soutien du pays et de nos vies ; elles en sont plustost la ruine et ne servent qu'à avancer nostre mort. » (R.J. 1671 : 16-17).

En fait, il devenait alors inévitable que l'acceptation de cette explication alternative entraînerait des railleries de la part des plus traditionalistes et même, à l'extrême, des actes de violence. Garakontié lui-

même l'avait déjà exprimé clairement en disant encore au missionnaire Jean Pierron : « Tu nous demandes des choses qu'il nous est bien rude de t'accorder ; car enfin n'est-il pas bien fâcheux de rompre tout d'un coup avec des habitudes où nous avons esté nourris, de quitter absolument des choses dont nous sommes en possession dès le commencement du monde?... Au reste, nous te recommandons nos malades, puisque tu nous ostes tout ce que nous avons crû jusqu'à présent pouvoir servir à leur santé », (R.J. 1670 : 43-44).

En somme, il est incontestable que l'enseignement missionnaire était lui-même générateur de trouble émotif et intellectuel et, qu'en face de ce trouble, il valait mieux être pour ou contre que seulement inquiet. Catherine fut pour parce que le nouveau modèle était le seul à sembler donner une valeur explicite à sa marginalité, à ses épreuves, à ce qu'elle avait été et à ce qu'elle avait reçu jusqu'alors.

De plus, à l'exemple de plusieurs compatriotes qui avaient estimé que la vie des convertis était devenue extrêmement difficile au milieu de la majorité traditionaliste, Catherine espéra aussitôt pouvoir aussi s'exiler soit vers le village huron des environs de Québec, soit encore plus vers le village missionnaire de Sainte-Marie-du-Sault, à Laprairie. L'occasion se présenta à l'automne 1677 grâce à la complicité du père Jacques Lamberville qui l'avait baptisée et de trois Iroquois qui étaient venus prêcher la nouvelle religion en pays mohawk. Au village de Laprairie, elle vécut avec son beau-frère et dans la maison où se trouvait Anastasie Tegonhatsiongo qu'elle appelait sa mère, qui allait devenir à la fois son institutrice et sa première confidente. Elle se lia aussi d'amitié avec Marie-Thérèse Tegaiaguenta et Marie Skarichions qui partageaient avec elle les mêmes croyances et le même désir de Dieu et de la pénitence. Pendant près de trois ans, soit jusqu'à sa mort en avril 1680, elle y vécut une vie de prières, d'effacement et de sacrifices extrêmes.

Esclave de son amour pour Dieu

Les sociétés iroquoiennes ont été, à l'instar de plusieurs autres sociétés autochtones d'Amérique, des sociétés esclavagistes. En effet, si les guerres intertribales procuraient souvent des scalps ou des prisonniers que l'on torturait, que l'on achevait et que l'on mangeait en l'honneur des dieux, elles fournissaient aussi des ennemis qui étaient absorbés et nationalisés dans les groupes victorieux, comme ce fut le cas de la mère de Catherine et de nombreux réfugiés hurons après la destruction de la Huronie. Ces guerres procuraient aussi des esclaves, c'est-à-dire une classe de parias mis au service des lignées maternelles et chargés d'exécuter des besognes multiples. Ces esclaves, sans droits politiques, sujets à l'humeur des

gens de la maisonnée, pouvaient à chaque instant être maltraités ou tués sans compensation. Ils étaient des humains domestiques comme il y avait des chiens domestiques et l'analogie est parfois explicite dans les documents de l'époque. Or, le nouveau messianisme ressemblait aussi, jusqu'à un certain point, à un esclavagisme sublimé. On y prêchait la soumission à Dieu, maître de sa vie, le détachement des biens terrestres, l'humble acceptation des épreuves et l'offrande même de son corps comme moyen de rapprochement intime. Il y avait donc une correspondance analogique facilement intégrable aux croyances traditionnelles et la sublimation de cet état par l'amour spirituel venait valoriser cet attachement spirituel nouveau.

Le plus bel exemple de ce transfert est illustré par la petite colonie fugitive huronne, établie à la côte de Saint-Michel, dans les environs de Québec. On y avait construit une chapelle où on exposait une statue de la Vierge taillée dans le bois d'un chêne miraculeux trouvé au bourg de Foye, en Belgique. Cette communauté chrétienne, ainsi placée sous le patronage de la Reine des cieux, devint extrêmement fervente et cette ferveur étonna les missionnaires qui ne se doutèrent apparemment pas qu'en orientant ainsi leur piété vers Marie, ils se rapprochaient davantage du modèle de vie iroquoien où la femme a une place prédominante, absolument maîtresse de l'organisation communautaire et de l'univers domestique. Constatant néanmoins cette ferveur et cherchant à favoriser ce penchant qui lui semblait prometteur, le père Joseph Marie Chaumonot, missionnaire de cette communauté, décida d'y introduire la confrérie de la Sainte Famille que Mgr de Laval avait établie à Québec. « Pour joindre ces deux dévotions ensemble, dit-il, je les y fis admettre en qualité d'esclaves de la Sainte-Vierge. » (R.J., 1671 : 8). La dévotion s'accrut encore et les Hurons nommeront en leurs assemblées, deux hommes et deux femmes, leur conférant « tout pouvoir et autorité de leur donner aux occasions les avis nécessaires pour se tenir dans leur devoir, de remédier aux désordres, d'apaiser les différens qui pourroient naître parmi eux, retrancher les abus, en un mot de bien régler toute leur bourgade. » (R.J., 1671 : 8). Cette dévotion fut aussi transplantée à la résidence de Saint-Xavier-des-Prés à Laprairie où vint Catherine en 1677. Celle qui avait favorisé l'introduction de cette dévotion à Laprairie avait été Catherine Ganneaktena, elle-même une esclave de guerre venant de la nation des Ériés et donnée aux Oneidas où elle épousa un Huron qui y était captif : François Tonsahoten (Chauchetière, 1887). Elle mourut en novembre 1673.

On se souvient que, jeune encore, ayant refusé un mariage arrangé par sa famille adoptive, Catherine Tekakwitha avait alors été traitée un temps « comme une esclave : elle fut chargée de tout ce qu'il y avait à

faire de plus pénible et de plus rebutant ». (Cholonec, 1827 : 223). Plus tard, après son baptême, elle avait encore été l'objet de railleries et de persécutions. C'est en ce temps qu'elle commença à s'imposer des mortifications personnelles, mêlant de la cendre à ses repas, accentuant l'austérité de son quotidien, marchant pieds nus dans la neige, etc. Arrivée au Sault Saint-Louis elle prit vite conscience que « les jeûnes, les disciplines sanglantes, les ceintures garnies de pointes de fer, étaient des austérités communes. » (Cholonec, 1827 : 231). Elle multiplia ces pénitences volontaires imaginant « tous les jours de nouvelles manières d'affliger et de crucifier sa chair. » (Cholonec, 1827 : 231). Un jour qu'Anastasia Tegonhatsiongo lui avait dit que la torture par le feu était la plus affreuse et qu'il fallait souligner la constance des martyrs qui avaient subi ce supplice pour défendre leur foi, elle entreprit de se brûler « les pieds et les jambes avec un tison ardent, à peu près de la même manière que les Iroquois brûlent leurs esclaves, se persuadant que, par cette action, elle se déclarait l'esclave de son Sauveur. » (Cholonec, 1827 : 237).

Scarifiée toute jeune par la petite vérole qui fit que « les jeunes gens ne pensaient point à elle » (Chauchetière, 1887 : 26) et qui « dès sa tendre jeunesse » fit qu'elle « ne voulait point assister ni aux danses ni aux jeux » (Chauchetière, 1887 : 28), elle ne désira jamais se marier. Avec ses compagnes Thérèse Tegaiaguenta et Marie Skarichions, elle voulut former une petite communauté, s'habillant de la même façon, partageant une même cabane, cultivant la même abstinence, les mêmes pénitences et le même amour spirituel, à la façon des religieuses françaises. Le projet tourna court mais les mêmes aspirations continuaient à les réunir. Elle dédaigna son corps toute sa vie, voulant imiter la Vierge Marie par une profession solennelle de virginité et désirant immoler ce corps en imitation des martyrs et de Jésus-Christ. Elle fut introduite dans la confrérie de la Sainte-Famille et jusqu'à sa mort en avril 1680, sa vie ne fut plus qu'une persévérante prière, qu'un sacrifice d'elle-même à l'amour de Dieu, qu'un esclavage sublimé.

Conclusion

Fille d'une captive de guerre, orpheline en bas âge, infirme à quatre ans, confinée dans l'ombre, Catherine Tekakwitha vécut dans une période extrêmement agitée et tendue. Ainsi placée dans un monde où le sens de la vie s'embrouillait de multiples contradictions, elle trouva dans le messianisme chrétien une justification de ce qu'elle était et une réponse à ses aspirations. Ce fut sa manière de comprendre l'apparent désordre de son quotidien, de mesurer la valeur des ses épreuves et de donner un sens à son existence.

Très intimement convaincue de la valeur du message reçu, elle affirma sa fidélité par l'immolation de sa personne et par une fermeté extraordinaire aux prescriptions de son espérance. Humilité, charité, pénitence, mais surtout espérance. C'était en effet en Dieu et en intimité avec l'autre monde qu'elle voyait la signification de son existence et qu'elle s'inscrivait dans une continuité.

BIBLIOGRAPHIE

Il y a une littérature extrêmement abondante sur la vie et les vertus de Catherine Tekakwitha. Evans en a fait une revue utile en 1940. Les témoignages primaires sont cependant assez rares quoique très précieux. Les ouvrages de base sont ceux des contemporains Claude Chauchetière (1887) et Pierre Cholenec (1827) mais plusieurs commentateurs ont mis en perspective divers aspects biographiques contextuels importants. C'est le cas, en particulier, de Charlevoix (1744), Lecompte (1930), Béchard (1976, 1980) et Blanchard (1981). La littérature ethnographique ou ethnohistorique sur cette période est très abondante. On en trouvera une synthèse générale utile dans Trigger (1978) et Delage (1985) mais les *Relations des Jésuites* fournissent aussi de nombreux détails.

BECHARD, H.,
1976 *The Original Caughnawaga Indians*. International Publishers. Montréal.

1980 *L'héroïque indienne Kateri Tekakwitha*. Fides. Montréal.

BLANCHARD, D. ed.

1981 *Narrative of the Mission of Sault St-Louis, 1667-1685 by Claude Chauchetière* (écrit en 1686). Kanienkehaka Raotitiohkwa Press. Kahnawake.

CHARLEVOIX, F.X.

1744 *Histoire et description générale de la Nouvelle-France* Nyon, Paris.

CHAUCHETIÈRE, C.

1887 *La vie de la B. Catherine Tegaköüta dite à présent la sainte sauvagesse*. (écrit en 1695). Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea. Manate.

CHOLENEC, P.

1827 Lettre au Père Augustin Le Blanc (écrite en 1715), in *Nouvelles des Missions extraites des lettres édifiantes et curieuses. Missions de l'Amérique*: 216-243. Société catholique des bons livres. Paris.

DELAGE, D.

1985 *Le Pays renversé*. Boréal Express. Montréal.

EVANS, E.X.

1940 The Litterature Relative to Kateri Tekakwitha, the Lily of the Mohawks, 1656-1680. *Le Bulletin des Recherches historiques*, vol. 46, No 7: 193-209, 241-255.

LECOMPTE, E.

1930 *Catherine Tekakwitha*. Imprimerie du Messager. Montréal.

Relations des Jésuites

1611-1672 Éditions du Jour (1972). Montréal.

TRIGGER, B.G., ed.

1978 *Handbook of North American Indians, volume 15: North-east*. Smithsonian Institution. Washington.