



Kateri Tekahkwitha

Traverser le miroir colonial

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL

Les Presses de l'Université de Montréal

Table des matières

	Introduction	9
1	Approche et cadre conceptuel	41
2	Origines	59
3	Déchirure	93
4	Créativité à Kahnawake : de la polarisation à la synthèse	131
5	Colonialisme, patriarcat et femmes de pouvoir	183
	Conclusion	213
	Glossaire	219
	Bibliographie (sources citées)	221

INTRODUCTION

L'histoire des Autochtones d'Amérique du Nord n'a jamais vraiment eu les Indiens pour sujet. Ce qui comptait, c'était bien plus l'histoire des Blancs, de leurs besoins, de leurs aspirations¹.

En 1656, dans un village sis au cœur du pays mohawk, sur les rives de la rivière du même nom qui coule dans l'actuel État de New York, naît une petite fille. Au cours de sa petite enfance, elle connaîtra une horreur sans nom : la variole, avec ses épidémies qui frappent par vagues, décimant les villages, emportant aînés, enfants, parents, mères de clans, chefs, chamanes, laissant derrière elle aveugles, défigurés et éclopés, terrorisant et endeuillant des communautés, qui tentent tant bien que mal de remplacer les morts, de se reconstruire avant la prochaine vague et de garder espoir. Deux de ces épidémies marqueront les toutes premières années de la fillette, l'une emportant sa mère, l'autre son frère. Elle en restera elle-même à demi aveugle, défigurée et d'une constitution fragile. L'enfant aura aussi à redouter la guerre avec les Français, qui raseront son village en plein hiver l'année de ses 10 ans. Elle deviendra une jeune femme, avant de mourir à 23 ou 24 ans, à la Mission Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis, que les Iroquois appellent Kahnawake, tout près de Montréal. Elle deviendra vite objet de vénération, pour les colons des alentours, et pour les Iroquois catholiques de la Mission. La jeune femme sera canonisée le 21 octobre 2012.

Pourquoi raconte-t-on une histoire ? Comment l'Église catholique allochtone d'ici s'est-elle passionnée pour l'histoire de Kateri Tekahkwitha, jeune femme autochtone du 17^e siècle ? Tout commence avec la forte impression que cette femme a laissée sur Claude Chauchetière, sans doute, ce missionnaire jésuite qui l'a connue à la Mission du Sault et à qui elle serait apparue après sa mort. Mais la canonisation de Kateri

1. Thomas King, *L'Indien malcommode. Un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord* (Montréal : Boréal, 2014) : 246.

Tekahkwitha est le résultat d'un travail entrepris deux siècles plus tard, en 1884, par les évêques américains voulant proposer des figures de sainteté américaines; ils décidèrent de proposer celle-là, puisque Kateri Tekahkwitha avait passé la presque totalité de sa vie dans l'actuel territoire des États-Unis. Plus tard, les évêques canadiens et de nombreux Autochtones non mohawks de l'Amérique du Nord ont plaidé la cause de Kateri, appelée à devenir la première sainte amérindienne d'Amérique du Nord. Elle fut déclarée Vénérable en 1943 et Bienheureuse en 1980.

Pourquoi raconter l'histoire de Kateri plutôt qu'une autre? Pour des raisons liées à la nature même de l'hagiographie, qui célèbre des personnages exceptionnels. Mais comme on le verra, on aurait pu raconter l'histoire de Kateri *et de ses compagnes*, ou celle des Iroquois catholiques; on ne l'a pas fait, pour se concentrer plutôt sur l'histoire de «la Geneviève du Canada», de la «première vierge iroquoise». Comme le fait remarquer l'historien Jean-François Lozier dans son ouvrage *Flesh Reborn: The Saint Lawrence Valley Mission Settlements through the Seventeenth Century* (2018), si le nom de Kateri est bien connu, *a fortiori* après sa canonisation, bien rares sont ceux qui peuvent nommer l'un ou l'autre des autres Iroquois de la Mission; et pourtant, leur histoire collective est au moins aussi fascinante que celle de Kateri. À cet égard, l'expérience historique qui intéresse cette étude n'est pas tant celle de Kateri Tekahkwitha que celle des Iroquois de son temps, et en particulier celle, interculturelle, des Iroquois catholiques. L'étude portera au moins autant sur les Mohawks (tels que représentés dans une dévotion catholique) que sur Kateri Tekahkwitha. Cela dit, c'est par la figure de Kateri que la tradition hagiographique appréhende cette collectivité.

En fonction de quels intérêts fabrique-t-on le décor où l'histoire va se dérouler? Pourquoi raconter une histoire aussi embarrassante? Car embarrassante, l'histoire de Kateri l'est à certains égards, pour les premiers biographes jésuites comme pour l'Église catholique allochtone contemporaine.

Pourquoi s'intéresser à l'histoire de Kateri aujourd'hui? Dans quel contexte interculturel et social des catholiques allochtones s'attachent-ils à raconter la vie de celle dont le premier portrait (apparemment peint par son biographe Chauchetière) trône en bonne place dans le musée de l'église de Kahnawake? Comment le font-ils, avec quelles insistances? Et comment cette célébration s'inscrit-elle dans une

histoire contemporaine et une actualité des rapports entre allochtones et Autochtones, entre Québécois et Mohawks?

Kateri et la réconciliation

Dans l'Église catholique, sainte Kateri Tekahkwitha fait l'objet de quelques idées reçues. Ainsi, elle constitue un pont entre la foi chrétienne et les cultures autochtones. Il est pourtant paradoxal de voir Kateri comme une telle figure, pour les raisons que voici.

Présenter Kateri comme une figure d'unité comporte un premier paradoxe: elle est mohawk (je reviendrai plus loin sur sa mère algonquienne) et elle a terminé ses jours à Kahnawake. Or au Québec, la nation mohawk est sans doute la plus mal-aimée des nations autochtones. Cela tient à la crise d'Oka (1990), pour une part, mais aussi à une mémoire plus profondément enracinée, qui campe les Mohawks comme les premiers ennemis des Français en Nouvelle-France et comme ceux, impitoyables, des nations autochtones alliées des Français. Elle les représente aussi comme les alliés historiques de ces autres adversaires que furent les Anglais, puis les Américains. Selon ce portrait réducteur, les Mohawks jouent un double jeu, de part et d'autre de la frontière canado-américaine. Voilà une ligne de démarcation historique, linguistique et géopolitique qui n'est pas ouvertement évoquée dans les discours de la canonisation, mais qui court en filigrane de l'hagiographie. Il est donc paradoxal de présenter la femme mohawk Kateri Tekahkwitha comme une figure d'unité. Dans cette perspective, il est pertinent de visiter l'imaginaire allochtone relatif à Kateri Tekahkwitha.

Présenter Kateri comme une figure d'unité comporte un autre paradoxe: elle suscite la controverse parmi les Autochtones, certains la considérant comme un modèle, et d'autres comme un exemple des effets trompeurs et délétères du colonialisme. Cette divergence reflète celle, plus générale, concernant la possibilité d'être à la fois autochtone et de foi chrétienne – une posture contestée par une bonne part des Autochtones dits traditionalistes, pour qui le christianisme a toujours été et ne peut être qu'une religion importée d'Europe: au mieux une tradition empreinte d'humanisme bienveillant, mais non moins autre; au pire le versant spirituel de la conquête des Amériques. En ce sens, parmi les Autochtones, *Kateri constitue aussi une figure de division*, division qui porte sur un enjeu beaucoup plus général que son cas particulier. Comment composer avec ces deux positions si contrastées? La

fréquence de la première contraste avec le silence qui l'entoure dans les expressions ecclésiales à propos de la sainte. Cela jette un doute sur le potentiel d'unification associé à Kateri.

Enfin, le paradoxe se manifeste dans la manière dont la canonisation de Kateri Tekahkwitha s'articule à un autre événement survenu à la même époque et qui a interpellé l'Église catholique : la Commission de vérité et réconciliation du Canada sur les pensionnats autochtones (2010-2015). Cette commission a montré qu'*une relation respectueuse entre allochtones et Autochtones n'existe pas au Canada et qu'elle n'a jamais existé selon plusieurs Autochtones*. Elle a aussi démontré que l'Église catholique avait participé à une politique génocidaire qui ciblait les peuples autochtones. La mise en parallèle des deux événements (la Commission de vérité et réconciliation et la canonisation de Kateri, figure d'unité) est plus que pertinente, car selon la première, la relecture de l'histoire nationale est nécessaire pour une réconciliation, fondée notamment sur une recherche de vérité.

Or, comment les protagonistes ecclésiaux relisent-ils l'histoire ? Dans le genre discursif homilétique, on s'attend habituellement à ce que les auteurs s'efforcent d'actualiser le passé qu'on célèbre, en disant en quoi ils le trouvent inspirant pour le présent. Cependant, si l'on en croit les textes pastoraux qui nous restent des cérémonies autour de la canonisation, à Rome comme dans la région montréalaise, la question des pensionnats autochtones a été évitée à cette occasion ; pourtant, ne s'agissait-il pas du fait le plus saillant en ce qui concerne l'actualité des relations entre peuples autochtones et Église en 2012 ? Sans évidemment présumer que ces homélies résument tout ce qui a pu être prêché dans toutes les églises du Canada, leur lecture reste indicative, dans la mesure où il s'agit des discours de dignitaires ecclésiastiques, à valeur officielle. La canonisation (qui a lieu, chose intéressante, dans le cadre d'un synode romain sur le thème de la nouvelle évangélisation tenu du 7 au 26 octobre 2012) n'y donne pas lieu à une quelconque auto-critique, ni ne serait-ce qu'à une évocation des accusations dirigées contre l'Église catholique au sujet des pensionnats. C'est ainsi le cas de Benoît XVI et de sa présentation de Kateri Tekahkwitha dans son homélie de canonisation :

Kateri Tekakwitha est née en 1656 dans l'actuel État de New York, d'un père mohawk et d'une mère algonquine chrétienne qui lui donna le sens de Dieu. Baptisée à l'âge de 20 ans, et pour échapper à la persécution, elle se

réfugia à la Mission Saint François Xavier, près de Montréal. Là, elle travailla, partageant les coutumes des siens, mais en ne renonçant jamais à ses convictions religieuses jusqu'à sa mort, à l'âge de 24 ans. Dans une vie tout ordinaire, Kateri resta fidèle à l'amour de Jésus, à la prière et à l'Eucharistie quotidienne. Son but était de connaître et de faire ce qui est agréable à Dieu. Kateri nous impressionne par l'action de la grâce dans sa vie en l'absence de soutiens extérieurs, et par son courage dans sa vocation si particulière dans sa culture. En elle, foi et culture s'enrichissent mutuellement! Que son exemple nous aide à vivre là où nous sommes, sans renier qui nous sommes, en aimant Jésus! Sainte Kateri, protectrice du Canada et première sainte amérindienne, nous te confions le renouveau de la foi dans les Premières Nations et dans toute l'Amérique du Nord! Que Dieu bénisse les Premières Nations²!

L'intérêt d'une présentation aussi brève, c'est qu'elle oblige à s'en tenir à l'essentiel. Benoît XVI présente ici Kateri, sainte autochtone d'Amérique du Nord, à l'Église catholique du monde entier. Aucune référence n'est faite au thème de la réconciliation, ce qui est d'autant plus frappant que le thème du conflit traverse l'ensemble de la présentation. La sainte s'y trouve marginalisée parmi son peuple, voire ostracisée, d'abord socialement, plus tard religieusement, et même à la Mission Saint-François-Xavier. Elle y partage les « coutumes » des siens mais ne renonce jamais à ses convictions religieuses. La grâce agit en elle « en l'absence de tout soutien extérieur ». Kateri fait preuve de courage par sa particularité dans sa culture: c'est précisément en cela qu'elle « impressionne ». Le portrait est dépréciatif envers les Iroquois, qui sont les initiateurs du conflit et qui n'offrent aucun soutien à la foi de Kateri, même à la Mission. Les quelques autres homélies que j'ai pu retracer se signalent généralement par le même silence sur les pensionnats et sur le colonialisme. Le propos général y est spiritualisant, ce qui est prévisible dans une homélie de canonisation. Et quand vient le temps de scruter l'actualité d'une convertie autochtone, presque rien n'est dit concernant des zones d'ombre de la mission chrétienne qui font justement l'actualité.

2. Benoît XVI, *Chapelle papale pour la canonisation des Bienheureux: Jacques Berthieu, Pedro Calungsod, Giovanni Battista Piamarta, Maria del Monte Carmelo Sallés Y Barangueras, Mariana Cope, Kateri Tekakwitha, Anna Schäffer. Homélie du pape Benoît XVI, Place Saint-Pierre* (Vatican: Saint-Siège, 21 octobre 2012).

Les liens avec les pensionnats et la Commission de vérité et réconciliation (CVR) sont pourtant établis par certaines personnes autochtones présentes à Rome ce 21 octobre 2012, jour de la canonisation. C'est le cas de Phil Fontaine, l'ancien chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, qui a joué un rôle déterminant en 1990 dans la dénonciation des pensionnats autochtones, en déclarant publiquement avoir été abusé sexuellement dans un pensionnat catholique. S'entretenant avec une journaliste, il affirme que cette canonisation « rend possible, fort possible, un grand rapprochement entre notre communauté – les Premières Nations – et l'Église catholique. Il existe entre elles une rupture depuis trop longtemps³. » Wab Kinew, ojibwé, écrivain et blogueur, est aussi présent sur la place Saint-Pierre. Il écrit : « Vraiment, la réconciliation entre l'Église et les Premières Nations occupait les pensées de beaucoup de gens ici. » Après avoir évoqué une guérison miraculeuse attribuée à Kateri Tekahkwitha, il poursuit sur une note ironique : « Pourtant, en ce qui me concerne, l'exemple de tant de survivants de pensionnats à Rome cette semaine représente un miracle qui n'est pas moins significatif : le fait que des gens à qui l'Église a réservé un si mauvais traitement durant leur enfance aient pu cheminer au point non seulement de lui pardonner, mais d'y adhérer⁴. »

Le projet de réconciliation a été reçu avec ouverture et espoir par plusieurs Autochtones, mais de manière critique par d'autres. Certains théoriciens de la « résurgence autochtone » en ont fait une analyse anti-coloniale. Celle-ci apparaît chaque jour plus pertinente, quelques années après le dépôt du rapport final de la CVR. Les discours canadiens sur la réconciliation reposent souvent sur des bases fragiles, qui semblent bien relever d'un colonialisme doux, soluble dans les intérêts corporatifs et pétroliers, ou dans la gestion courante du politique. Du côté de l'Église catholique, la réconciliation semble appréhendée surtout en termes de rapprochements (souvent fort louables) et d'apaisement, tandis que le Saint-Siège et les autorités épiscopales canadiennes ont longtemps refusé les excuses à propos des pensionnats. Elles gèrent les affaires autochtones à huis clos, dans un rapport de force où les Autochtones n'ont aucun levier intra-ecclésial, sinon celui d'une

3. Cindy Wooden, « Canadians see St. Kateri's canonization as help for reconciliation », *Catholic News Service*, 22 octobre 2012.

4. Wab Kinew, « 'It's the same great spirit' : Canonization of Kateri is a big step toward true reconciliation, but the embrace could go further », *Winnipeg Free Press*, 22 octobre 2012.

hypothétique bonne volonté épiscopale. Selon l'intellectuel cherokee Jeff Corntassel, professeur à l'Université de Victoria, les promoteurs de la réconciliation considèrent comme le problème majeur à résoudre des tensions relationnelles qui ne sont en réalité qu'un effet de l'injustice permanente dont les peuples autochtones font les frais, celle d'être aliénés dans le pays dont ils sont dépossédés. Dans *Niimtoowaad miki-naag gijiying bakonaan. Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg* (2018)⁵, la théoricienne anishinabé Leanne Betasamosake Simpson compare cette dynamique collective à celle d'un couple où une femme victime d'un conjoint abusif se voit exhortée par son entourage à lui pardonner, au lieu de le quitter, parce que le conjoint exprime un désir de réconciliation.

Selon ces auteurs autochtones, le projet de réconciliation serait un expédient ayant pour effet d'assoupir les peuples colonisés face à leur aliénation permanente. En définitive, si on s'y réconcilie avec quelque chose, c'est avec le colonialisme, soutiennent-ils. Dans le projet de réconciliation, le mal suprême ne serait pas la dépossession globale et génocidaire vécue par les peuples autochtones, mais la rupture relationnelle entre les Autochtones et les allochtones. D'où le désir d'une « relation respectueuse ». Le projet de réconciliation placerait aussi les Autochtones dans une forme de dépendance, par exemple en les faisant attendre et espérer des excuses posées comme nécessaires sur le chemin de la guérison. Particulièrement intéressante pour nous est l'argumentation de Jeff Corntassel dans « Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination » (2012), selon laquelle le projet de réconciliation est fondé sur une vision du monde religieuse – biblique et chrétienne, devrais-je préciser – qui l'érige au rang des objectifs les plus élevés moralement et allant de soi.

Pendant, le rapport final de la CVR démontre que l'enjeu de la réconciliation n'est pas simplement relationnel. Il présente la réconciliation comme un travail multidimensionnel ayant pour but d'établir une situation de justice entre les peuples autochtones et la société canadienne ainsi que ses multiples institutions. Sous cet angle, la réconciliation peut apparaître comme l'éventuel fruit dérivé d'une décolonisation, qui est le réel objectif à atteindre – mais qui ne saurait

5. Une bibliographie à la fin de l'ouvrage donne les références complètes des sources citées.

l'être sans assumer la part de conflits inhérente à ce processus. Pour ma part, même si je préfère au concept de réconciliation celui de décolonisation, je ne rejette pas le premier. Multiples sont les formes et implications du colonialisme canadien; multiples aussi, et d'une multiplicité stratégique, sont les formes de résistance et de déconstruction, dussent-elles présenter des divergences; et le concept de décolonisation n'est pas nécessairement à l'abri d'une récupération superficielle.

Une généalogie du temps présent

Dans cet ouvrage, l'histoire sera omniprésente. Cependant, ma démarche ne sera pas celle d'un historien. L'objectif de resituer Kateri Tekahkwitha dans son contexte historique a déjà été poursuivi par des historiens. Pour ma part, dans une perspective intertextuelle et théologique à visée décoloniale, je croiserai hagiographies, archives missionnaires, études historiques, études autochtones, études anthropologiques et théologies. Je m'efforcerai de traverser un imaginaire religieux allochtone persistant, élaboré autour d'une figure historique. En somme, il s'agira d'une généalogie du temps présent. Je fais mienne cette idée de la CVR que la décolonisation doit englober le passé et le présent, la mémoire et la critique de l'époque contemporaine. Je veux donc soumettre à son crible le récit hagiographique sur Kateri Tekahkwitha.

À vrai dire, les impacts du colonialisme sur les peuples autochtones du Canada sont concrets et une telle relecture contextuelle de l'histoire peut sembler une bien maigre contribution pour les surmonter. Pourtant, le colonialisme trouve toujours ses premières justifications dans une certaine compréhension du passé, celle qui est censée expliquer en quoi ce colonialisme a été un bien. Le passé raconté est toujours le reflet des préoccupations du présent. Il peut être la justification du *statu quo*, comme il peut aussi devenir l'occasion de revisiter une mémoire collective pour la déconstruire. Revisiter cette mémoire est nécessaire pour interroger les supposées évidences qui fondent la normalisation des injustices. Selon cette mémoire collective, nous l'avons vu, les Mohawks furent les ennemis des colons français; ils (cette mémoire ne parle que des hommes) étaient d'ombrageux guerriers, qui consacraient à la guerre le plus clair de leur temps. Chercher à les pacifier était peine perdue. Ils ne se trouvaient dans la vallée du Saint-Laurent que comme envahisseurs tantôt des Français, tantôt des autres peuples autochtones, alliés des Français. Ou comme ingrats bénéficiaires de l'hospitalité des missionnaires, à Kahnawake comme à Kanehsatake.

Le récit hagiographique sur Kateri illustre tous ces *a priori*. L'entreprise missionnaire y est dépeinte sans trace d'ambiguïté ou de violence coloniale. La violence qui apparaît dans le récit est plutôt imputable aux Iroquois, hostiles à Kateri et aux missionnaires. Ce que les missionnaires apportent aux Iroquois, c'est la paix ; la plupart de ces derniers ne le comprennent malheureusement pas. En outre, ce récit ne tient aucun compte d'une importante littérature sur l'Iroquoisie qui rend incertaine la cohérence d'ensemble de ce récit. Les études sur l'Iroquoisie abondent depuis plus d'un siècle, mais elles demeurent étrangement ignorées par les discours catholiques à propos de Kateri Tekahkwitha. C'est une lacune à laquelle j'aimerais remédier dans cette étude théologique.

L'hagiographie de Kateri fut élaborée pour l'essentiel à la fin du 17^e siècle et au début du 18^e par deux jésuites : Claude Chauchetière (1645-1709) et Pierre Cholenec (1641-1723). À eux deux, ils ont fixé par écrit la plupart des éléments d'une tradition hagiographique allochtone qui s'est transmise jusqu'à nos jours. Chauchetière et Cholenec avaient connu Kateri à la Mission du Sault et Cholenec en avait été le directeur spirituel. Chauchetière s'empresse de raconter sa mort dès 1680 :

On fit aussi une grande perte et un grand profit cette année, la terre perdit et le ciel gagna, la mission donna au paradis un trésor qu'on lui avait envoyé deux ans devant, savoir l'âme bienheureuse de Catherine Tegakouita qui mourut le 17 avril. L'estime qu'on en faisait durant sa vie, le secours que plusieurs en ont eu après sa mort, les honneurs qu'on a continué à lui rendre et plusieurs autres ornements de sa vie l'ont fait assez connaître dans tout ce pays. Elle a servi à la mission par ses bons exemples, mais on peut dire qu'elle lui a servi davantage après sa mort, car son corps inanimé sert ici d'argument de crédibilité de la foi pour les sauvages et ses prières soulagent continuellement cette mission. On peut dire qu'elle entre maintenant en participation de tous les biens qui s'y font et qui s'y sont faits depuis sa mort. À l'heure de son décès on lui porta le viatique dans sa cabane, ce qui ne se pratiquait pas encore. On portait les malades en l'église sur une écorce pour leur donner le viatique, pour inspirer aux sauvages le respect qu'on doit au Saint Sacrement, les sauvages ne s'estimant pas dignes que Notre Seigneur prît lui-même la peine de les aller chercher, quelques [sic] malades qu'ils fussent⁶.

6. Claude Chauchetière, *Narration de la Mission du Sault depuis sa fondation jusqu'en 1686*, texte présenté, transcrit et annoté par Hélène Avisseau, conservatrice (Bordeaux : Archives départementales de la Gironde, 1984), 8.

En 1682, deux ans et demi après la mort de Kateri, Chauchetière raconta sommairement dans une lettre la vie de Kateri à la Mission. Vers la même année, le missionnaire Jacques Lamberville et Cholenec écrivirent aussi chacun une lettre à son sujet: le premier relatant sa rencontre avec Tekahkwitha à Gandaouagué – son village dans la vallée de la rivière Mohawk –, et le second son expérience avec Kateri à la Mission du Sault. Quinze ans après sa mort, Chauchetière écrivit la première hagiographie de « Catherine Tegakouïta » qui nous soit parvenue, suivi immédiatement par Cholenec. Chauchetière et Cholenec ont laissé aussi d'autres écrits sur la sainte ou s'y référant au passage⁷.

Des centaines d'hagiographies de Kateri ont été écrites depuis et on y constate une grande uniformité. Les hagiographes, y compris les plus récents, se tiennent très près des narrations originelles et de leur teneur littérale. Certes, chacun peut apporter un élément original ici et là, souvent sous forme d'une actualisation pédagogique, mais aucun auteur religieux ne développe de perspective historico-critique à propos des récits de Chauchetière et de Cholenec: on les répète sans jamais s'intéresser aux conditions de production de leurs récits.

Pourtant, ces conditions devraient retenir l'attention. Kateri ne savait pas écrire et ne parlait pas français. Ce qui a été écrit à son sujet le fut dans une langue qui lui était étrangère. Qui plus est, Chauchetière et Cholenec écrivaient pour un public de catholiques français. Comment capter l'attention de celui-ci? Comment lui rendre compréhensible, familier même, un personnage ayant vécu l'ensemble de sa vie dans une culture et une vision du monde aussi

7. Ces autres écrits sont les suivants: Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*. 73 vol. (Cleveland: Burrows Bros. Co., 1896), vol. 62, 176; Claude Chauchetière, *La vie de la b. Catherine Tegakouïta, dite à présent la sainte sauvage* (Manate: Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1695); Pierre Cholenec, *Vie de Catherine Tegakouita, première vierge iroquoise* (Montréal: Bibliothèque de la Maison Bellarmin, 1696); « Lettre au p. Augustin LeBlanc. 27 août 1715 », dans *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, Mémoires d'Amérique (Lyon: J. Vernarel, libraire et Ét. Cabin et Cie, libraires, 1715); « Lettre au p. Jean-Baptiste du Halde », dans *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, Mémoires d'Amérique (Lyon: J. Vernarel, libraire et Ét. Cabin et Cie, libraires, 1715); Claude Chauchetière, *Narration de la Mission du Sault depuis sa fondation jusqu'en 1686*; Catholic Church, Congregatio Sacrorum Rituum, *The Positio of the Historical Section of the Sacred Congregation of Rites on the Introduction of the Cause for Beatification and Canonization and on the Virtues of the Servant of God, Katharine Tekahkwitha, the Lily of the Mohawks* (New York: Fordham University Press, 1940), 77-90. Chauchetière avait écrit une première hagiographie avant celle de 1695. Elle avait été écrite quelque temps après la mort de la jeune femme mais elle est perdue.

déroutantes que pouvaient l'être celles des Mohawks aux yeux de la société française du 18^e siècle ?

Mais l'écart culturel ne concerne pas seulement la communication de cette histoire à un public non autochtone. Il est déjà vécu à la Mission Saint-François-Xavier elle-même : durant les deux années et demie où Kateri y habita, il s'agissait d'un village diversifié sur le plan culturel. Comme le dépeint Allan Greer de manière vivante dans sa magistrale étude *Catherine Tekakwitha et les Jésuites. La rencontre de deux mondes* (2007), on y parlait surtout mohawk, mais aussi oneida, wendat (huron), onondaga, des langues apparentées mais différentes. Jusqu'en 1673-1674, les Mohawks y étaient même minoritaires (Kateri arrive en 1677). Les jésuites, qui avaient surtout appris la langue wendat, l'employaient pour communiquer avec tous les habitants de la Mission, avec une efficacité relative, amoindrie encore par la difficulté intrinsèque de trouver des équivalents terminologiques autochtones à divers concepts chrétiens. Comment enseigner une nouvelle doctrine dans pareilles conditions ? Et comment être certain qu'on avait capté la vie intérieure d'une femme ne parlant que le mohawk ?

À cet écart culturel et linguistique s'en ajoute un autre : les premiers biographes de cette femme sont des hommes. De plus, Chauchetière et Cholenec écrivent pour un public français et, à bien des égards, leur Kateri se comporte davantage comme une jeune fille française que comme une Mohawk. Compte tenu des différences entre les identités de genre prévalant respectivement en France et en Iroquoisie, ce fait devrait avoir attiré l'attention depuis longtemps, mais il est ignoré dans la tradition hagiographique sur Kateri.

Enfin, on ne peut pas ignorer que les premiers hagiographes œuvrent à une conquête spirituelle, elle-même inscrite dans une conquête impériale : leurs textes sont faits pour convaincre, pour gagner un public – en vue de quoi ? Nous y reviendrons souvent dans l'étude des hagiographies écrites par Chauchetière et Cholenec.

Si ces premiers récits comportent bien des risques de malentendus ou d'extrapolations de la part de leurs auteurs, ils reflètent aussi l'imaginaire colonial de ceux-ci. La chercheuse tuscarora Vera B. Palmer affirme que « ces récits constituent une réduction, un enlèvement et une captivité » pour la mémoire de Tekahkwitha⁸. Cela a un impact sur

8. Vera B. Palmer, « The devil in the details: Controverting an American Indian conversion narrative », dans *Theorizing Native Studies*, dir. Audra Simpson et Andrea

la dévotion contemporaine allochtone à la sainte iroquoise. Si même les hagiographies plus récentes laissent de côté les travaux qui pourraient jeter quelque éclairage sur le récit dont nous avons hérité, si elles restent dépourvues de perspective critique ou de mise en contexte des écrits de nos deux missionnaires du 17^e siècle, elles ne s'intéressent pas non plus aux points de vue d'Autochtones sur la sainte, ce qui apparaît notamment dans des stéréotypes mal informés et coloniaux dont nous aurons un aperçu. L'étude de Kateri doit élargir le champ au-delà des textes portant spécifiquement sur Kateri, en incluant les études iroquoises. Ces éclairages ont nourri ma recherche, en m'obligeant non seulement à soumettre à examen l'exactitude historique des faits rapportés, mais aussi à m'interroger sur ce qui motive les hagiographes à raconter l'histoire de Kateri comme ils le font.

Comme une littérature ethnohistorique et anthropologique a déjà étudié le personnage qui nous intéressera ici, précisons d'abord la perspective théologique dans laquelle cette recherche est menée. Si, comme d'autres disciplines, la théologie examine les propositions de sens des discours religieux, elle s'accomplit comme théologie en inscrivant sa propre contribution dans la production de sens. Elle ne fait pas que décrire des discours et faits religieux: elle construit aussi, à son tour, des interprétations du réel, croyables et culturellement pertinentes. Il est pertinent que la théologie développe des interprétations alternatives, anticoloniales et antipatriarcales, de la vie de Kateri Tekahkwitha, dans la perspective d'une telle construction de sens.

Je proposerai donc ici une étude des entrecroisements de la foi, du colonialisme et du patriarcat dans le récit hagiographique relatif à Kateri. Mais commençons par l'appréhender sous une forme résumée – et non critique –, que nous détaillerons dans la suite de cet ouvrage.

Le récit

Selon les archives missionnaires et coloniales, c'est en 1667 que, à l'inspiration du jésuite Pierre Rafeix, des chasseurs oneidas (l'une des cinq

Smith (Durham: Duke University Press, 2014), 268. Il est difficile de traduire clairement ce passage. Le terme « réduction » semble employé par Palmer comme un jeu de mots, renvoyant, d'une part, au modèle missionnaire colonial de la réduction, c'est-à-dire du village gouverné par les missionnaires selon les règles de la vie catholique; et d'autre part, à un discours qui réduit (en captivité ou au silence) celui ou celle dont on parle.

nations iroquoises) s'installent sur la rive sud de Montréal et inaugurent la Mission de la Prairie de la Madeleine. Ces Autochtones appellent l'endroit *Kahenta:ke*, «à la prairie», à l'emplacement de la municipalité qui porte ce nom aujourd'hui. Les premiers à s'établir sont Catherine Ganneakteua et son époux François Tonhsahoten, qui sont vite rejoints par d'autres Iroquois. Après quelques années, un peu envahie par des colons français arrivés plus tard, la communauté naissante se déplace à l'ouest, en face de l'île aux Hérons, à hauteur de l'actuelle ville de Sainte-Catherine – une toponymie relative au personnage central du présent livre. C'est là que Kateri Tekahkwitha arrive en 1677, en provenance de Gandaouagué – elle y mourra un peu plus tard.

Selon le récit missionnaire, elle est née en 1656 d'une mère algonquienne catholique de Trois Rivières qui avait été capturée par des Mohawks puis amenée dans leur pays. Cette femme avait épousé un Mohawk, de qui elle avait conçu deux enfants: la fillette qui est au cœur de cette histoire et un garçon après elle. Alors que la fillette avait quatre ans, sa mère, son frère et peut-être son père ont succombé à deux épidémies successives de variole. Frappée elle aussi, elle a survécu, quoiqu'avec des séquelles importantes, dont une demi-cécité qui lui vaudra de se faire appeler Tekahkwitha («elle avance en tâtonnant»). Elle a ensuite été élevée par son oncle – qui était aussi le chef du village – et deux tantes. Elle se signalait par son inclination pour les activités d'intérieur, par sa douceur et par sa chasteté, qui l'amènera plus tard à refuser le mariage, déclenchant réprobation et persécution dans sa famille et son village.

En 1666, en contexte de guerre, le village de Tekahkwitha a été rasé par les soldats français puis reconstruit à quelque distance de là. Les Mohawks et les Français ont ensuite fait la paix et les premiers ont demandé que des missionnaires leur soient envoyés. Arrivés à Gandaouagué en 1667, les missionnaires y ont trouvé une communauté catholique composée surtout de captifs wendats. Ils se sont efforcés de faire des conversions, ce qui semble avoir été difficile, entre autres raisons parce que le chef du village, oncle et père adoptif de Tekahkwitha, faisait tout en son pouvoir pour détourner ses compatriotes de la nouvelle foi. Vers 1675, le missionnaire Jacques Lamberville rencontre Tekahkwitha, qui est baptisée en 1676 sous le nom de Catherine (Kateri). Selon les hagiographes, son baptême déclenche l'ire de sa famille et l'hostilité ouverte de la part de tout le village. Un an

après son baptême, à l'insu de sa famille mais sur le conseil d'un missionnaire qui ne voit pas d'autre manière de mettre fin à cette persécution, Kateri quitte Gandaouagué pour la Mission du Sault, en face de l'île de Montréal : elle y mène une vie de piété profonde, en cherchant à plaire à Dieu. Elle rend l'âme le 17 avril 1680, à 23 ou 24 ans, dans des circonstances que la plupart des hagiographes préfèrent ne pas préciser, tandis que d'autres évoquent un ensemble de problèmes physiques et d'infirmités.

Quatre jours après sa mort, elle apparaît à sa mère adoptive, Anastasie Tegonhatsihongo, qui l'a recueillie à la Mission⁹. L'année suivante, on rapporte à son sujet un culte de guérison répandu à travers diverses paroisses¹⁰. Du côté iroquois, en 1689, Cholenec mentionne l'existence d'un groupe de femmes dévotes, «la bande de Catherine», dont Chauchetière signale encore l'existence en 1694¹¹. Les deux premières hagiographies sont écrites quinze ans après sa mort par Chauchetière (1695) puis Cholenec (1696). En 1710, les restes de Kateri sont exhumés et installés dans un tombeau, dans l'église de Kahnawake (la mission s'étant déplacée entre-temps, d'abord de Sainte-Catherine, où Kateri avait vécu, à l'emplacement actuel de Kahnawake).

En 1884, en quête de modèles de sainteté inspirants pour la population catholique des États-Unis, les évêques américains engageront les procédures qui déboucheront sur la canonisation de la jeune femme, cent vingt-huit ans plus tard – c'est à cette même occasion et pour les mêmes raisons qu'ils entreprendront des procédures pour la canonisation des «martyrs canadiens» Isaac Jogues et René Goupil : ils avaient prêché dans le pays mohawk, d'où l'intérêt de l'épiscopat américain envers eux.

Ce récit comporte sa part d'implications et de sous-entendus. Leur exploration est passionnante et fera l'objet de ce livre.

Les sources

Pour identifier les sources d'une hagiographie, on peut commencer par consulter la *Positio* déposée à la Congrégation romaine pour les causes des saints, un dossier qui compile justement, en principe, l'ensemble des documents pertinents. La *Positio* de Kateri Tekahkwitha contient

9. *Positio*, 87.

10. Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, vol. 65, 31.

11. *Ibid.*, vol. 64, 125.

surtout des écrits missionnaires jésuites du 17^e et du 18^e siècle. J'ai consulté la version anglaise de 1940 du dossier initialement déposé en latin. Mais les documents cités dans la *Positio* ont été écrits en français, traduits ensuite en latin puis en anglais, à l'exception d'un document secondaire et de deux lettres en provenance d'Autochtones de Kahnawake. La consultation de la *Positio* m'a servi pour m'assurer de ne rien laisser de côté; une fois identifiées les sources, je les ai lues dans leurs versions originales, qui se trouvent presque toutes dans les *Relations* des Jésuites. Parmi ces sources, deux documents se démarquent et offrent l'essentiel du récit. Ce sont les hagiographies écrites respectivement par Chauchetière et Cholenec, en 1695 et 1696, qui constituent les sources premières du présent texte; à partir d'elles nous élargirons le regard à d'autres écrits sur Kateri, mais chaque fois nous en serons confirmés dans notre choix de nous aligner sur ces premiers textes tant ce sont eux sur lesquels se fondent principalement les autres. Au nombre des autres sources, la *Positio* compile plusieurs écrits plus mineurs, surtout des correspondances écrites par des missionnaires de Kahnawake à partir de 1677 – donc du vivant de Kateri, et qui ne comportent généralement que quelques lignes à son sujet ou au sujet de la « bande de Catherine ». Chaque fois que c'est possible, je les cite dans leur version originale en français, car la *Positio*, qui est préparée par des évêques américains, ne contient que des traductions anglaises de ces documents.

Les études savantes sur Kateri Tekahkwitha sont beaucoup moins nombreuses que les œuvres de littérature populaire. Ce sont surtout des écrits historiographiques, ensuite anthropologiques. Quant à la théologie, son absence est frappante, ce qui laisse un espace béant entre les travaux scientifiques et la littérature spirituelle; c'est dans cet espace que cette recherche se situe¹². Parmi les sources universitaires utilisées pour ma recherche, l'étude d'Allan Greer *Catherine Tekakwitha et les Jésuites. La rencontre de deux mondes* (2007) occupe une place majeure. Darren Bonaparte, historien mohawk d'Akwesasne, a écrit *A Lily Among Thorns: The Mohawk Repatriation of Káteri Tekahkwí:tha* (2009a), une étude sur Kateri Tekahkwitha ayant pour but de la « rapatrier ». Si elle se révèle proche de l'étude de Greer, elle exprime une

12. Michelle M. Jacob, *Indian Pilgrims: Indigenous Journeys of Activism and Healing with Saint Kateri Tekakwitha* (Tucson, Ariz.: University of Arizona Press, 2016).

perspective mohawk plus personnelle, mieux ancrée dans la tradition orale mohawk ainsi que dans la géographie culturelle de ce peuple. Ces textes doivent être lus sur l'arrière-fond des *Relations* et des archives coloniales. De plus, pour cette étude, il est essentiel d'étudier l'Iroquoisie de cette époque ainsi que l'histoire coloniale du 17^e siècle. Ici, les études abondent.

Les Autochtones revendiquent l'existence d'une tradition orale sur Kateri. La *Positio* latine contient 27 lettres en provenance d'autant de communautés autochtones d'Amérique du Nord, d'abord écrites en diverses langues autochtones puis traduites en latin. Ces lettres datent toutes de 1885 et étaient destinées à appuyer la demande de canonisation. Seules deux d'entre elles sont reproduites dans la traduction anglaise de la *Positio*, en provenance de Kahnawake. Adressées au pape, elles ne comportent aucun élément original par rapport au reste du corpus hagiographique¹³. Dans quelle mesure la tradition reflétée par ces lettres est-elle indépendante de la tradition missionnaire, c'est une question débattue – on se référera ici à Kay Koppedraye (1993) et Kellie Jean Hogue (2014). Il est clair que les missionnaires ont joué un rôle important dans la diffusion de l'histoire de Kateri parmi les Autochtones. On en veut pour exemple une traduction en mohawk de l'hagiographie écrite par Chauchetière¹⁴, mais aussi la constante répétition de cette histoire, avec supports dévotionnels tels qu'images pieuses et feuillets, par les missionnaires œuvrant à Kahnawake et dans les autres missions catholiques.

En plus de ces sources relatives à Kateri Tekahkwitha, la présente étude s'intéresse aussi aux traditions orales concernant l'histoire autochtone ; pour ce faire elle prend appui sur des mises par écrit de ces éléments traditionnels. Nous réfléchissons plus loin aux problèmes de méthode que ce matériel peut poser et à leurs implications pour notre positionnement disciplinaire. En ce qui concerne la tradition orale *haudenoshaunee*¹⁵, elle est relayée dans la Grande Loi de la Paix (*Kayanerenkó:wa*), qui rapporte les récits iroquois de création, les

13. *Positio*, 447-449.

14. Pierre Cholenec, *Vie de Catherine Tekak8ita (traduction iroquoise)*, trad. Joseph Marcoux, préparé pour publication par l'abbé Jean André Cuoq (Tiohtiake [Montréal] : J. Chapleau, 1876). Je n'utiliserai pas ce document dans cet ouvrage.

15. « Le peuple [ou les gens] qui travaillent sur la maison » ; c'est-à-dire le peuple [ou les gens] qui agrandissent la maison longue en lui ajoutant des sections. Je retiens ce terme *onondaga*, qui remplace le plus souvent son équivalent *kaniienke:ha* "Rotinonshonni".

prescriptions relatives aux cérémonies, l'œuvre du Grand Pacificateur et qui régit l'ensemble de la vie collective. Le premier à la mettre par écrit, de 1880 à 1897, est Dayodekane Seth Newhouse, du territoire des Six Nations de Grand River (Ontario). Newhouse voulait non seulement préserver la *Kayanerenkó:wa*, mais fournir un outil concret pour défendre les règles de la tradition face aux partisans de la modernisation. Son travail ne fit pas l'unanimité, d'autant moins que Newhouse avait ouvertement abandonné la foi chrétienne désormais établie à la réserve des Six Nations. Le Conseil de la Confédération iroquoise proposa en 1900 sa propre version, de facture plus narrative, plus proche de l'oralité que celle de Newhouse. Il y a quelques années, Brian Rice en a proposé une nouvelle version, *The Rotinonshonni: A Traditional Iroquoian History through the Eyes of Teharonhia:wako and Sawiskera* (2013). Proche de l'oralité, le concordisme dont elle fait preuve invite à une certaine prudence : les différences s'y effacent au profit d'une version unique, émaillée en outre de références à divers éléments de traditions orales non iroquoises et d'archives coloniales. Enfin, Kaianeseh Paul Williams a publié *Kayanerenkó:wa: The Great Law of Peace* (2018), une édition enrichie d'un volumineux commentaire, fondé sur une excellente littérature. Toutefois, je prendrai davantage appui sur d'autres versions qui font autorité en études iroquoises, dont celle d'Arthur C. Parker, *The Constitution of the Five Nations, or, The Iroquois Book of the Great Law* (1984) et de William N. Fenton, *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy* (1998). Je me référerai aussi à d'autres textes d'auteurs et autrices autochtones qui rendent compte de différents éléments de traditions orales.

Précisions terminologiques et linguistiques

J'ai traduit en français toutes les citations écrites en anglais et en espagnol. Par ailleurs, quelques précisions terminologiques sont nécessaires pour comprendre la suite du propos. Quand je parle du personnage avant son baptême, je l'appelle Tekahkwitha. Je réserve le nom Kateri pour la période suivante puisqu'il s'agit de son nom de baptême. L'historicité de la forme «Kateri» est discutée, mais je la retiens parce qu'elle reflète l'usage contemporain¹⁶.

16. La forme «Kateri» aurait été introduite au 19^e siècle par l'hagiographe mohawk Ellen H. Walworth, afin de donner une touche d'authenticité indienne à l'histoire de la

On remarquera des variations dans l'orthographe du nom « Kateri Tekahkwitha ». Comme la langue kaniénke:ha du 17^e siècle ne comportait pas d'écriture, il n'y avait pas une manière correcte d'écrire ce mot, qui devrait se prononcer « *Gadéri Dégakouïta* ». L'orthographe de ce nom varie selon les auteurs anciens et modernes, et je ne la modifie pas quand je les cite textuellement. Celle que je choisis est conforme à la translittération du kaniénke:ha enseignée aujourd'hui dans les communautés mohawks et utilisée en études iroquoises. Pour fins d'allègement, j'en retire seulement un deux-points (pour fonction de marquer une syllabe allongée) et deux accents toniques.

Le peuple auquel Kateri appartient est celui des Mohawks: *Kanienkeha:ka* ou *Aniero:non*, que les Français de cette époque nomment Agniers, contraction probable du terme mohawk qui se traduit par « peuple du silex ». Ils font partie de la Ligue des Cinq Nations des Iroquois, les Haudenosaunee, cinq nations très proches culturellement et politiquement les unes des autres et qu'on appelle couramment Iroquois: les Kanienkeha:ka, les Oneidas, les Onondagas, les Senecas et les Cayugas (les Tuscaroras se joindront à la Ligue en 1722). Ces peuples sont réunis par la *Kayanerenkó:wa*. Au temps de Kateri, la Mission du Sault est peuplée d'Iroquois de différentes nations, mais aussi de personnes issues d'autres peuples, culturellement proches des Iroquois, tels que les Wendats (Hurons). C'est pourquoi je parlerai tantôt de Mohawks, tantôt d'Iroquois ou de Haudenosaunee: ces deux termes désigneront les Mohawks et les autres peuples iroquois vivant selon les termes de la *Kayanerenkó:wa*. Le terme « nouveaux Iroquois » désignera les habitants des missions catholiques issus surtout des peuples iroquois et iroquoïens. J'emploierai aussi le terme « Iroquoisie » selon l'usage contemporain, pour désigner le pays des Iroquois.

Par ailleurs, le village habité par Tekahkwitha au bord de la rivière Mohawk, dans l'actuel État de New York, est habituellement appelé Gandaouagué, pour le distinguer de Kahnawake, mais les deux mots n'en sont qu'un seul qui signifie « sur, à l'endroit exact où se trouvent les rapides ». Gandaouagué sera toujours employé ici en référence à ce premier village mohawk, tandis que pour désigner la Mission du

sainte, en prétendant (à tort) que « Catherine » était imprononçable en langue mohawk: Ellen Hardin Walworth, *The Life and Times of Kateri Tekahkwitha* (Buffalo, N.Y.: P. Paul & Brother, 1891).

Saint-Laurent je parlerai de Kahnawake, de la Mission du Sault ou de la Mission Saint-François-Xavier.

Quand je citerai des textes écrits en vieux français, je me permettrai de moderniser leur orthographe afin d'en faciliter la lecture. Pour les termes mohawks, je suivrai les règles habituelles de translittération :

Caractères	Prononciation
«en»	«an»
«on»	«ou» nasal
«t»	«d»
«hth», «ht» et «th»	«t»
«s»	«z»
«hsh», «hs» et «sh»	«s»
:	syllabe allongée (avant le signe)

Quelques objections

Plusieurs m'ont prévenu que le type de regard que je porte sur Kateri risque de choquer les Autochtones qui la vénèrent. Cependant, la Kateri des Autochtones catholiques ne m'appartient pas. J'estime que l'Église catholique allochtone n'accorde pas suffisamment d'intérêt aux discours autochtones sur Kateri, ce que devraient montrer les quelques ouvertures que je ferai à ce sujet. Toutefois, dans cette étude d'un imaginaire colonial allochtone, c'est d'abord une représentation allochtone de Kateri qui m'intéresse.

Dans le sens opposé, on pourrait objecter à ce travail qu'il n'aura guère d'intérêt pour les Autochtones qui ont rejeté Kateri, en tant que figure de soumission au colonialisme européen et chrétien. En ce sens, la Mission du Sault, comme les autres missions jésuites du 17^e siècle, serait un antre d'assimilation, peuplé d'habitants culturellement désorientés et coupés de leur lien vivant à l'Iroquoisie. Sous cet angle, il vaudrait mieux en finir avec Kateri, âme perdue au pays du colonialisme, à l'instar de tant d'autres qui abdiquèrent leur indépendance pour se mettre sous la gouverne absolue des missionnaires. Voilà un sombre portrait de la femme et de sa communauté d'adoption. Il montre la polarisation des perceptions autochtones au sujet de la sainte. Mon étude devrait laisser entrevoir en Kateri sinon une figure

de libération, à tout le moins une figure de créativité, d'indépendance et de résistance : d'une liberté jamais abdiquée, même si elle est entravée dans une rhétorique hagiographique, hiérarchisante, patriarcale et coloniale.

Une autre réticence entendue en milieu ecclésial en appelle à une spiritualité de la communion des saints, et un souci de la rencontre intime avec sainte Kateri. Compte tenu de tant d'incertitudes, me dit-on, sur le contexte culturel et spirituel du monde mohawk du 17^e siècle, et donc de la difficulté de retrouver la spiritualité de la Kateri historique, ne serait-il pas plus fécond de se relier plutôt à elle sur le plan d'une communion spirituelle qui transcende les différences culturelles ? N'est-ce pas précisément, me demande-t-on, un aspect de la sainteté, dans l'Église catholique, que de permettre aux personnes croyantes de vivre une telle communion spirituelle avec un saint ou une sainte au niveau de l'universel ? Voilà une perspective d'une grande ambiguïté. Certes les êtres humains de différentes cultures peuvent se rejoindre et vivre un réel partage, puisqu'ils participent à la même condition humaine et cosmique. Cependant, cela ne se fait jamais au-delà de leurs cultures particulières, mais sur le plan interculturel. Les cultures ne sont pas des barrières mais des passerelles. Il n'existe pas plus de subjectivité sans culture que de parole sans langage. Prétendre rencontrer et connaître un personnage tout en l'extrayant de la culture qui lui donne voix et visage n'a aucun sens. À cet égard, le cas de Kateri rappelle celui de Jésus Christ, dissocié lui aussi durant des siècles de sa condition culturelle et religieuse juive, jusqu'à en faire une sorte de crypto-Européen de passage chez les Juifs, tout cela au nom d'une universalité qui n'était au fond qu'un ethnocentrisme européen. En contraste, ramener le Christ à Jésus de Nazareth, à son milieu de vie, à sa judéité, n'a pas affaibli sa portée ; au contraire, cela en a permis une compréhension plus convaincante et plus pertinente.

Par ailleurs, loin d'être un brouillard opaque, l'Iroquoisie du 17^e siècle est assez bien connue. Bon nombre de ses aspects culturels, religieux et sociaux ont été suffisamment étudiés pour qu'on puisse les prendre en considération dans l'étude de Kateri Tekahkwitha. Une chose est certaine : on ne peut apprendre la vie, ni le cosmos, ni la corporalité, ni la famille en extériorité à sa culture ; on ne peut opérer un transfert culturel en l'espace de trois ou quatre années, comme les textes fondateurs le racontent au sujet de Kateri. Cette dernière a grandi en contexte

kanienke:ha. Bien sûr, cela n'épuise pas le mystère de l'itinéraire personnel de Kateri tant il est vrai que personne ne se réduit à sa culture, aujourd'hui comme hier, mais aucune spiritualité ne se vit en dehors d'une culture. En ce sens, je suggérerai des clés de lecture en forme d'ouvertures, tirées de ce qu'on peut inférer de l'état des connaissances sur l'Iroquoisie du 17^e siècle. S'il leur manque un caractère définitif, elles suffisent à montrer que l'expérience religieuse de Kateri Tekahkwitha ne peut pas s'être réduite aux traits répétés par le récit courant.

Une autre critique m'a souvent été faite: qu'à force de vouloir faire ressortir les particularités culturelles de Kateri Tekahkwitha en contrepoint critique des hagiographies qui l'occidentalisent, il y avait risque d'oublier que sa vie avait été écrite dans les canons du genre littéraire hagiographique, tel qu'il était pratiqué dans le catholicisme post-tridentin. Par exemple, alors que le saint ou la sainte du Moyen Âge démontrait souvent sa sainteté par des prodiges, celui ou celle de l'âge classique et de la Contre-Réforme la manifestait davantage par son caractère exceptionnel et par la richesse de sa vie intérieure (voir les travaux de Jean-Claude Schmitt ou d'André Vauchez à cet égard). Ou encore, on m'a fait remarquer que les mortifications de Kateri, qui retiendront notre attention au troisième chapitre n'ont rien de particulier dans le genre hagiographique, où l'on retrouve une abondance de saintes et saints loués pour leurs pieux excès. Ces arguments sont justes mais ils nous mènent directement dans un piège: si un cadre interprétatif allochtone semblait rendre compte d'une histoire autochtone, alors il n'y aurait rien de plus à comprendre. Une religiosité iroquoise se trouverait annexée à une culture religieuse foncièrement occidentale, hormis quelques références stéréotypées à la condition autochtone de Kateri. Pourtant, on pourra constater que les mortifications de Kateri comportent une dimension collective inhabituelle chez les hagiographes, ainsi que des connotations culturelles iroquoises, qu'on ne saurait reconduire sans plus à la banale enseigne hagiographique. De même, la mention du conflit entre Kateri Tekahkwitha et son milieu d'origine produit un effet colonial, différent de ce qu'on observe dans une intrigue européenne. Par exemple, que peut signifier la vertu d'obéissance, louée par les hagiographes de Kateri, chez une personne issue d'une société autochtone où l'obéissance est généralement méprisée? Cela nous ramène à l'objectif de cette recherche: plutôt que de

comprendre Kateri Tekahkwitha à partir de ce que le canon hagiographique en intègre et veut montrer, la considérer au-delà du miroir colonial où un public allochtone trouve son propre reflet.

Enfin, en toute rigueur, il serait très téméraire de prétendre cerner la spiritualité de Kateri Tekahkwitha. Il est déjà assez difficile de cerner le monde intérieur d'une personne vivante, même connue de manière intime; que faudrait-il penser, dès lors, d'un projet consistant à restituer les pensées et affects d'une femme décédée il y a trois cent quarante ans? Si du moins nous avons accès à ses écrits, tels ceux d'Augustin, de Thérèse de Lisieux, de Martin Luther et de tant d'autres... mais Kateri n'a rien écrit et les quelques paroles qui nous en ont été rapportées l'ont été par des missionnaires maîtrisant mal la langue utilisée avec elle, quinze ans après sa mort, et qui plus est souvent recueillies par le truchement d'une tierce personne. L'écart culturel, immense, accroît la difficulté d'accéder à la vie intérieure d'une femme mohawk du 17^e siècle. Enfin, répétons-le, nul ne se réduit à ses déterminations culturelles, si puissantes soient-elles, et Kateri semble avoir été un personnage original. Kateri Tekahkwitha nous intéresse moins en elle-même qu'en ce que son hagiographie laisse voir au sujet des Iroquois catholiques de la mission de Kahnawake et de leur vie religieuse dans le contexte global de leur expérience collective. Si l'on aborde les choses à ce niveau collectif plutôt qu'individuel, il devient possible de rapprocher les univers spirituels en présence, haudenoshaunee et catholique. On ne peut pas affirmer avec certitude, par exemple, que Kateri Tekahkwitha a ignoré la dimension pénitentielle de la spiritualité des missionnaires; mais on est fondé à reconnaître le consensus ethnohistorique sur le fait que la vision du monde des peuples autochtones ne comportait pas une telle dimension. Ou encore, nul ne peut assurer que Kateri ait compris le baptême comme la transposition d'une certaine cérémonie haudenoshaunee traditionnelle, mais on peut remarquer des similitudes entre les deux rites et accueillir cette idée avec ouverture en ce qui concerne une bonne part des Iroquois baptisés, sans exclure Kateri elle-même.

Aux personnes qui aiment Kateri: un récit personnel et des questions

Certaines personnes, autochtones mais aussi allochtones, nourrissent un rapport existentiel très fort non seulement à la figure de Kateri, mais aussi à sa *personne*. Elles le font souvent dans une perspective de

guérison personnelle, et en y investissant le meilleur d'elles-mêmes. À l'attention de ces personnes, j'aimerais clarifier d'emblée que cette étude n'a pas pour but de déprécier leur vénération envers Kateri Tekahkwitha; j'aurai peut-être contribué positivement à celle-ci si l'étude leur ouvre de nouvelles possibilités de sens, dans une perspective interculturelle.

Toute entreprise décoloniale est *unsettling* – troublante. Ce trouble, il est important de l'accueillir avec confiance, en soi comme dans la parole des autres. Il est l'indice d'une occasion de changement, de l'ouverture de nouvelles possibilités. Le colonialisme imprègne nos regards, nos vies quotidiennes, nos désirs, nos angles morts et nos répulsions, le plus souvent à notre insu. Se pourrait-il qu'il imprègne aussi certaines représentations de Kateri et de son peuple? Le cas échéant, quel serait le meilleur service à rendre aux personnes, aux groupes qui aiment Kateri et ultimement à la mémoire de Kateri elle-même?

Toute décolonisation spirituelle et mentale invite à essayer de préciser, pour soi-même et pour les autres, dans quel contexte on parle des Autochtones. Dans une pratique spirituelle, il est essentiel de mettre en jeu sa propre histoire. Le récit personnel permet de se mettre au clair sur ses motivations, ses aspirations. En ce qui me concerne, cette étude ne parlait pas d'un intérêt personnel pour Kateri, que je connaissais peu et qui me laissait passablement indifférent. Un jour, un ami à qui je parlais de ma recherche et d'un quelconque point d'histoire et d'archive m'a interrompu en me faisant timidement une suggestion à laquelle je ne m'étais pas attendu: «Tu sais, Jean-François, tu devrais parler à Kateri, souvent. Elle t'aiderait dans ta recherche. Trouve une façon de lui parler.» Je n'ai pas su que répondre. *A priori*, l'invocation des personnes défuntes n'a jamais fait partie de ma spiritualité. Mais je sentais, sans savoir pourquoi, que je ne pouvais pas simplement écarter ce conseil, aussi étrange fût-il à mes yeux. Cette suggestion n'a pas cessé de m'habiter par la suite. Quand j'allais dans l'église catholique de Kahnawake, je prenais exemple sur les membres de la petite communauté qui s'y réunit chaque dimanche et j'allais m'asseoir en silence devant le tombeau de marbre portant cette inscription: «Kaiatanoron Kateri Tekahkwitha», c'est-à-dire, si on lit littéralement, «le corps précieux [de] Kateri Tekahkwitha». Je faisais de l'espace dans mon âme pour honorer cette jeune femme si exceptionnelle, dont le corps ravagé reposait dans ce lourd sarcophage. Mais dans ma recherche, j'étudiais des écrits, des archives et un personnage littéraire.

Vers la fin de cette recherche, j'ai été rattrapé de manière inattendue et bouleversante, au sein de ma vie personnelle, par le « corps précieux de Kateri Tekahkwitha » : dans la naissance d'une petite-fille atteinte de handicaps sérieux. Cela a changé passablement ma vie en faisant de moi un proche aidant, qui veille sur le « corps précieux » d'une femme en devenir, à la fois vulnérable et riche en promesses. Or, Tekahkwitha connut dès son âge tendre l'expérience du handicap. Sur le plan personnel, je ne suis pas encore en mesure de dire comment ni jusqu'à quel point mon abord existentiel de Kateri pourrait évoluer à la suite de cette expérience. Cependant, je vois déjà en elle une figure de vulnérabilité, certes, mais aussi de force, de résilience et de créativité, traits personnels trop souvent voilés par le récit de stigmatisation, de solitude et d'obéissance que les hagiographies mettent généralement en avant. J'espère que cette force, cette résilience et cette créativité apparaîtront à travers cette étude.

Dans cette perspective expérientielle, je propose quelques questions préalables aux personnes qui entreprennent cette lecture à partir de leur vénération personnelle pour Kateri Tekahkwitha.

- Comment avez-vous appris à aimer Kateri Tekahkwitha ?
- Avec qui avez-vous vécu cette vénération ?
- Pourquoi Kateri vous est-elle précieuse ? En quoi est-elle un modèle pour vous ?
- Quelles perspectives autochtones sont absentes du discours que vous avez peut-être intériorisé au sujet de Kateri Tekahkwitha ? Pourquoi ?
- Croyez-vous que ces perspectives pourraient menacer ou enrichir votre regard sur Kateri ?

Une appropriation culturelle ?

« On n'a pas droit à l'erreur quand on veut raconter l'histoire de l'autre » –
Florent Vollant, 14 septembre 2018

Des personnes autochtones pourraient considérer cette recherche comme l'appropriation culturelle d'une figure qui appartient au patrimoine autochtone. Le concept d'appropriation culturelle est apparu explicitement depuis quelques décennies dans des contextes étrangers au contexte autochtone. Cependant, la réalité qu'il désigne est aussi

discutée depuis plusieurs années par des auteurs et leaders autochtones. Trois attitudes ont été particulièrement visées par ces critiques autochtones : la représentation des Autochtones d'une manière stéréotypée et dépréciative (par exemple dans le cinéma western américain) ; l'exploitation du patrimoine culturel autochtone dans l'intérêt des allochtones, sans participation, consultation, ni bénéfice autochtones – ce qui est perçu comme une perpétuation de la spoliation des cultures autochtones. C'est le cas, par exemple, dans les collections muséales, qui se sont enrichies d'artefacts, objets sacrés ou restes humains, volés ou subtilisés de manière peu honorable. Aujourd'hui, le rapatriement de ces artefacts vers leurs communautés d'origine est engagé dans plusieurs musées, tandis que certaines communautés choisissent parfois de confier tel artefact au musée auquel il appartient afin d'en assurer une meilleure conservation. Une troisième forme d'appropriation culturelle consiste à s'approprier le patrimoine autochtone sur le plan discursif, en repoussant dans l'ombre les voix autochtones. Les Autochtones deviennent alors objet d'étude, sans que soit envisagée la possibilité qu'ils et elles portent un savoir précieux pour l'avancement des connaissances, soit en informations, soit du côté de leurs épistémologies.

Les organismes canadiens de soutien à la recherche sont devenus conscients de l'enjeu de l'appropriation culturelle et exigent désormais que toute recherche empirique faite sur des sujets humains autochtones soit réalisée avec l'accord des instances autochtones concernées et en partenariat avec des Autochtones. Dans le cas de recherches sur des thèmes autochtones ne comportant pas de recherche sur des sujets humains, cette exigence n'est pas formulée, mais il est recommandé de respecter certains des principes de recherche autochtone : redevabilité envers les collectivités autochtones, liens avec des aînés ou communautés autochtones.

La théologie se doit d'être particulièrement sensible, ici, aux formes d'appropriation culturelle dont est victime la spiritualité autochtone. Des auteurs et des animateurs allochtones non autorisés font commerce d'éléments spirituels autochtones, dans des livres, des ateliers de croissance personnelle, etc. La spiritualité autochtone se voit réduite à quelques règles de vie extraites de leur contexte (harmonie avec la nature, par exemple) ou à quelques pratiques symboliques intégrées dans une vie généralement allochtone. Les animateurs de ce mouvement, qui ont souvent mauvaise réputation parmi les Autochtones,

agissent souvent à l'encontre de consensus autochtones très forts, selon lesquels la spiritualité autochtone ne se marchande pas et ne doit pas être traitée comme un bien de consommation, ni travestie en spiritualité de type Nouvel Âge. Ils affirment aussi qu'il est faux de prétendre qu'on peut comprendre cette spiritualité simplement en lisant quelques livres ou en participant à quelques ateliers. Certains de ces animateurs revendiquent une ascendance autochtone qui est souvent contredite par les faits. D'autres ne la revendiquent pas du tout, tel l'Américain Michael J. Harner, une figure de proue du néo-chamanisme. Le fameux auteur lakota Vine Deloria Jr. y voyait la poursuite de la Conquête sur le terrain spirituel: «La personne non autochtone qui pratique cette appropriation envoie le message que les Indiens sont bel et bien un peuple conquis et qu'ils ne possèdent rien, absolument rien – pipes, danses, terre, eau, plumes, tambours et même prières – que le non-autochtone ne puisse prendre, où qu'il le souhaite et à quelque moment qu'il le souhaite¹⁷.»

Plusieurs études universitaires ont examiné ces pratiques de néo-chamanisme. Mais qu'en est-il d'une recherche concernant Kateri Tekahkwitha? La littérature sur Kateri abonde, mais ces ouvrages sont presque entièrement le fait d'auteurs allochtones qui ne font jamais mention d'une quelconque inclusion des communautés ou personnes autochtones les plus concernées dans le processus de rédaction ou de révision.

La réconciliation dont on parle beaucoup au Canada depuis 2009 est liée à une recherche de «vérité». On se souvient de la fameuse question de Pilate lors du procès de Jésus, venu rendre témoignage à la vérité: «Qu'est-ce que la vérité?» (Jn 18, 38) Cependant, le questionneur, presque immédiatement et sans attendre la réponse, livre Jésus à ses bourreaux. Celui qui questionne tue la relation, seul contexte dans lequel une telle vérité pourrait être portée. Pilate est le représentant de l'Empire, Jésus un analphabète de l'arrière-colonie. La vérité, comme l'appropriation culturelle, est toujours une affaire de pouvoir.

La question de Pilate semble trouver un écho et un début de réponse dans celle d'un aîné autochtone lors d'une rencontre de la Commission de vérité et réconciliation en 2014: «Lorsque vous parlez de vérité,

17. Vine Deloria Jr. et James Treat, *For This Land: Writings on Religion in America* (New York: Routledge, 1999), 265.

vous parlez de la vérité de qui¹⁸ ? » Cette question est au cœur du problème de l'appropriation culturelle.

« On n'a pas droit à l'erreur quand on veut raconter l'histoire de l'autre », disait Florent Vollant dans une entrevue télévisée, durant l'été 2018 où il avait été question d'appropriation culturelle des histoires des esclaves afro-descendants et des Autochtones. Si la mise en garde concernait des erreurs de contenus, il me faudrait mettre fin dès maintenant à mon travail, tant l'exigence paraît démesurée pour tout esprit humain. Par ailleurs, cette formule tendrait à poser les Autochtones en censeurs : il faudrait toujours être d'accord avec eux, en leur accordant l'« assentiment de la foi » que le Magistère de l'Église attend des fidèles, en principe du moins, sur certaines doctrines difficiles à admettre. Il faudrait enfin essayer de se persuader que les Autochtones sont unanimes sur ce qui relève de la vérité et de l'erreur. En outre, dans le travail de reconstitution de l'histoire autochtone, rendu nécessaire par la dévastation coloniale, combien d'Autochtones ne trouvent-ils pas des éclairages précieux dans le travail des historiens et des anthropologues allochtones ? Joséphine Bacon, poétesse innue, racontait comment la proximité d'anthropologues allochtones lui avait restitué d'innombrables éléments de sa culture forestière, perdus par la sédentarisation sur le littoral et par les pensionnats : comment Montréal lui avait redonné la langue forestière des ancêtres nomades, presque oubliée.

L'erreur à laquelle on n'a pas droit, pour reprendre les mots de Florent Vollant, elle ne me semble pas relative au contenu, mais relationnelle. On n'a pas le droit de commettre l'erreur de faire comme si l'autre devait s'effacer quand on raconte son histoire, autorisé qu'on est d'un statut social, culturel ou académique. C'est ce en quoi consiste l'appropriation culturelle.

Le risque d'appropriation culturelle explique pourquoi ma recherche porte sur un portrait allochtone de Kateri plutôt qu'autochtone. Il est étudié ici en tant qu'expression d'un imaginaire colonial, qu'il est certainement pertinent et légitime d'étudier dans une perspective critique. Kateri Tekahkwitha n'appartient pas aux allochtones ; ce qui leur appartient, c'est plutôt une littérature qu'ils ont produite et qu'il leur revient de revisiter en vue de prendre sur le fait leur imaginaire colonial. Si, en

18. Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Ce que nous avons retenu : les principes de la vérité et de la réconciliation* (Winnipeg : Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015), 120.

fin de parcours, je proposerai des ouvertures vers une autre Kateri Tekahkwitha, ce ne sera pas tant pour avancer des thèses à propos de la Kateri historique que pour esquisser une théologie interculturelle, à titre exploratoire. Je le fais en conversation avec des personnes autochtones, particulièrement mohawks, et en me référant à des sources autochtones.

Plan du livre

Voici comment nous avancerons dans l'étude de notre thème. Le premier chapitre sera consacré à la présentation du cadre conceptuel employé et de la méthodologie. Les chapitres deux, trois, quatre et cinq forment une séquence : je m'y plonge dans les narrations de Chauchetière et Cholenec, mais en les inscrivant dans un horizon élargi au-delà des habituels textes missionnaires. Les études iroquoises, les traditions orales et les écrits autochtones contemporains y apportent une superposition de couches pour comprendre ce que racontent nos deux missionnaires. Dans cet horizon élargi, nous revisitons les termes du récit hagiographique en déconstruisant certains de ses éléments empreints de rhétorique coloniale et en ouvrant de nouvelles possibilités de lectures.

Chaque chapitre aborde le récit sous un angle distinct. D'abord, je m'intéresse à ce que Chauchetière et Cholenec écrivent concernant les origines : celle de Kateri, bien sûr, mais tout autant celle de la Mission de la Prairie de la Madeleine à Kahenta:ke, premier site d'établissement de la communauté qui allait bientôt devenir Kahnawake. Écrits hagiographiques, ces textes rendent compte de ces origines selon une logique de préfiguration, voire de prédestination, où l'histoire de Kateri est présente en germe. Ensuite, j'examine le récit du conflit et de la rupture entre Kateri et son village d'origine ; si ce conflit reprend un autre schème classique de l'hagiographie, celui de l'héroïsme devant la persécution, sa mise en rapport avec les sources externes susmentionnées contextualise les événements qui suivent la conversion de Kateri et qui l'amènent à quitter Gandaouagué pour la Mission du Sault ; ce qui s'en dégage paraît particulièrement pertinent si l'on songe qu'en 2012 l'héroïsme de Kateri est célébré alors que le thème de la réconciliation est à l'honneur au Canada. Le chapitre suivant, par l'histoire de Kateri, s'intéresse à l'expérience collective des Iroquois catholiques de Kahnawake, en portant attention non pas à l'aliénation spirituelle qu'on prête à ces baptisés prétendument dominés par les missionnaires, mais plutôt à

leur créativité dans l'invention d'une nouvelle communauté. Je m'efforce d'en dégager une analyse théologique à partir de quelques modèles d'articulation entre foi chrétienne et culture. Ici comme dans le chapitre suivant, je tente une théologie interculturelle, en examinant comment une foi chrétienne iroquoise peut altérer radicalement (« rendre autre ») ce que la théologie de l'inculturation appelle « le message chrétien », message prétendument métaculturel, quoique susceptible d'adaptations formelles plus ou moins superficielles.

Le dernier chapitre, pour sa part, porte sur les dimensions genrées de l'histoire de Kateri et de ses compagnes iroquoises à Kahnawake. Racontée par des missionnaires masculins et français, la vie de Kateri a été écrite et transmise dans des termes patriarcaux, où la liberté et le pouvoir des femmes *haudenosaunee* ont été minimisés, mal compris ou ignorés. C'était d'autant plus prévisible que ce que les narrateurs racontent, c'est aussi leur œuvre à eux. À partir des connaissances actuelles sur les rapports de genre en Iroquoisie et des figures de la tradition orale *haudenosaunee*, j'esquisse des ouvertures vers une communauté de femmes, catholiques certes mais non moins iroquoises, une communauté dont les traits constituent un défi pour l'Église qui vénère Kateri Tekahkwitha, femme iroquoise.

Il en résultera, je l'espère, une théologie inscrite dans la trame de la société à laquelle j'appartiens, de ses impasses et de ses luttes. Mon étude est orientée par quelques convictions, que j'exprime ici de manière condensée. La réconciliation entre Autochtones et allochtones, motif courant de préoccupation après la Commission de vérité et réconciliation, est inséparable d'une opération de vérité. Elle ne saurait être un objectif en soi, mais plutôt un effet dérivé d'une justice et d'une paix éprouvées. Il ne saurait exister de justice ni de paix sans un travail autocritique sur la mémoire historique, sur l'histoire apprise, sur l'historiographie dominante qui est massivement écrite par les allochtones. C'est un travail difficile, qui débute par une mise en question des idées reçues. C'est la première étape pour faire justice à la mémoire des Autochtones. Un tel travail autocritique sur l'histoire reçue à propos des Autochtones et de leurs rapports avec les allochtones est requis à propos des biographies de Kateri Tekahkwitha. Il aide à prendre conscience de ce qui manque à une compréhension juste (dans les deux sens du terme) de cette histoire. La vie de Kateri Tekahkwitha est racontée d'une manière figée, trop stable et trop assurée depuis la

fin du 17^e siècle dans les milieux allochtones, aux dépens des récits autochtones de la vie de Kateri, et en dépit de ce qu'il est possible d'inférer dès lors qu'on prend au sérieux l'état des connaissances sur l'Iroquoisie du 17^e siècle, sur les plans social, anthropologique et religieux.

Remerciements

Avant de terminer cette introduction, je voudrais remercier Kevin Ka'nahsohon Deer, gardien de la foi de la Maison longue Mohawk Trail de Kahnawake, auprès de qui j'ai commencé à apprendre la langue kanienke:ha. Il m'a aussi aidé à comprendre des aspects clés de la vision du monde haudenoshaunee. Il est l'un des premiers à m'avoir aidé à percevoir qu'au-delà des clivages entre catholiques et traditionalistes, l'histoire de Kateri Tekahkwitha est un patrimoine commun à l'ensemble du peuple mohawk. Il m'a éclairé sur divers éléments traditionnels que j'arrivais mal à comprendre.

Je remercie aussi Tom Teiowison:te Deer, membre de la Maison longue 207 de Kahnawake et animateur culturel au Centre culturel mohawk de Kahnawake. Il m'a aiguillé vers des éléments que j'ignorais de l'histoire coloniale et m'a ouvert des pistes stimulantes pour comprendre l'époque de Kateri et de ses pairs.

Je remercie Darren Bonaparte, membre de la communauté mohawk d'Akwesasne, historien s'étant précisément intéressé à l'histoire de Kateri Tekahkwitha, qui a écouté mes hypothèses à propos de cette histoire et qui m'a permis de les valider en bonne partie.

Je remercie Christine Zachary Deom, ancienne chef élue du Conseil mohawk de Kahnawake et membre de la communauté catholique de Kahnawake. Il s'est avéré presque impossible de trouver des personnes mohawks pouvant lire des textes écrits en français et disponibles pour le faire, mais Mme Zachary Deom a lu avec une grande attention le dernier chapitre de ce livre : il porte précisément sur des femmes iroquoises et je trouvais particulièrement important qu'il soit relu sous cette perspective. Mme Zachary Deom avait aussi été la première à m'ouvrir aux pistes d'interprétation présentées dans le sixième chapitre sur la créativité des Kahnawakero:non (les gens de Kahnawake) et de Kateri, pistes que j'ai pu documenter par la suite et qui forment l'arrière-fond des chapitres 7 et 8. À cet égard, elle m'a aussi alerté contre une compréhension victimaire ou pathologisante de Kateri, vers laquelle j'avais incliné au début de ma recherche. Kakwira:keron Ross Montour

a aussi souligné la force que les individus iroquois de l'époque de Kateri, dont elle-même, ont sans doute démontrée pour survivre dans cette époque difficile.

Je remercie Nicole O'Bomsawin, de la communauté abénakise d'Odanak, anthropologue et conteuse, qui fut la première personne autochtone à m'encourager dans l'étude de ce thème, dont le caractère controversé pour plusieurs Autochtones m'inquiétait *a priori*. De même, Rose-Anne Gosselin, de la nation anishinabé de Témiscamingue, membre de la communauté catholique de Kahnawake, m'a parlé de la dévotion anishinabé envers Kateri. Par elle, par le diacre ojibway de Kahnawake Ron Boyer et par les autres membres de la communauté catholique de l'endroit, j'ai toujours gardé en tête le respect avec lequel il importe d'étudier l'histoire de Kateri, femme autochtone blessée mais résiliente à sa manière, et à ce titre modèle pour plusieurs personnes autochtones d'aujourd'hui.

Je remercie Élise Couture-Grondin : en plus d'avoir souvent discuté avec moi de ma recherche, en ouvrant divers horizons applicables à l'étude de Kateri, elle a relu attentivement l'ensemble de ce manuscrit et formulé de nombreux commentaires constructifs, tout cela parallèlement à la réalisation de ses propres travaux de recherche. Je la remercie pour ses encouragements, ainsi que Denise Couture, qui a aussi contribué à alimenter mon étude autour des thèmes du colonialisme, de la réconciliation et de la critique de l'androcentrisme, faisant particulièrement l'objet du dernier chapitre. Je remercie Vincent Esprit, curé du sanctuaire Sainte-Kateri Tekahkwitha à Kahnawake, qui en tant qu'il est issu lui-même d'une société colonisée, m'a amené à porter sur la spiritualité des catholiques autochtones de Kahnawake un regard plus positif que celui résultant uniquement du schème de la domination coloniale. Mes remerciements aussi à Michel Andraos, professeur à l'Université Saint-Paul, qui m'a introduit à l'approche décoloniale et à sa portée théologique en contexte autochtone, et à Brian McDonough, théologien et chargé de cours au Département d'études théologiques de l'Université Concordia, avec qui j'ai souvent eu des conversations sur les implications éthiques et spirituelles de ma recherche au regard de ce que Kateri représente pour plusieurs Autochtones en Amérique du Nord. Je remercie mes étudiants aux cycles supérieurs de 2015 qui ont travaillé avec moi sur la narration de Chauchetière alors que j'en étais encore au début de ma recherche.

Je remercie les évaluateurs de mon manuscrit, dont maintes remarques ont permis de l'améliorer. Merci aussi à Nadine Tremblay, directrice de l'édition aux Presses de l'Université de Montréal, qui m'a tenu en bride afin de faire de cet ouvrage non seulement une étude de type universitaire, mais une œuvre personnelle, au propos élargué et, je l'espère, d'une belle écriture.

Enfin, ma conjointe Linda Perron sait mieux que quiconque à quel point cette longue recherche m'a tenu à cœur, au point d'y investir d'incalculables heures qui auraient pu être passées ensemble, durant des années qui ont apporté une succession de défis et d'épreuves pour notre famille. Terminer ce travail n'aurait pas été possible sans son propre investissement et sa patience. Je l'en remercie du fond du cœur.

CANONISÉE EN 2012, À L'HEURE DU PROJET DE RÉCONCILIATION entre la société, les Églises et les peuples autochtones du Canada, Kateri Tekahkwitha (1656-1680) est célébrée par les uns comme une figure d'unité entre les Premières Nations et la société allochtone, et par les autres comme la victime du colonialisme et de la mission chrétienne. Ce livre examine le processus colonial au cœur de la mission en Iroquoisie et expose la créativité des Iroquois catholiques dans leur invention d'un christianisme original.

Kateri Tekahkwitha et les siens ne peuvent avoir été que profondément iroquois, tant par leur cosmologie que par leur réaction au fait colonial, qui ont très probablement orienté leur réception de la foi chrétienne au-delà de ce que les premiers hagiographes pouvaient en comprendre. Cependant, la tradition sur Kateri construit son récit comme un miroir où se mirent les hagiographes d'hier à aujourd'hui, avec leurs propres cultures, sensibilités, aspirations et préoccupations. Ce miroir accommodant, on propose de le dépasser ici, dans cet essai de théologie décoloniale et interculturelle.

Si ce livre explore un thème historique, c'est à partir d'une question d'aujourd'hui : comment des autochtones pourraient-ils nouer avec un patrimoine spirituel autochtone un rapport respectueux de son altérité et des premières collectivités auxquelles il appartient, tout autant que porteur d'un chemin de décolonisation spirituelle ?

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL est professeur à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal. Il mène des recherches sur la décolonisation du christianisme, sur la réconciliation et sur les théologies autochtones des Amériques.



Couverture : portrait de Kateri Tekahkwitha par le père Claude Chauchetière, 1690.

www.pum.umontreal.ca

34,95 \$ • 29 €

ISBN 978-2-7606-4645-2

