

# Histoire Engagée

---

**« Soldats du Christ » contre « demi-démons ». Stéréotypes masculins et discours martyrologiques dans les Relations jésuites (Nouvelle-France, 1640-1650)**

Mathieu Nicati

13 janvier 2026

---

**Mathieu Nicati**

Univeristé de Genève

*À la croisée de l'histoire des sensibilités et de l'histoire du genre, cet article interroge la construction d'un discours martyrologique dans les Relations jésuites de Nouvelle-France. Il identifie deux modèles masculins mis en concurrence dans ces sources : la masculinité martiale attribuée aux guerriers autochtones et la masculinité cléricale des prêtres jésuites, tout en questionnant la notion de vertu martyrielle que les Autochtones christianisés peuvent également performer dans ce type de littérature. Étudier les interactions entre ces modèles et leurs rapports à la violence à travers le fait d'endurer des supplices rituels revient moins à restituer des réalités historiques qu'à décortiquer des représentations. Au travers du traitement rhétorique des exécutions de guerriers autochtones, de jésuites comme Jean de Brébeuf et Isaac Jogues ou encore de convertis catholiques tel Eustache Ahatsistari, l'article éclaire, sous un nouveau jour, un aspect de la propagande religieuse, produite à destination des élites métropolitaines, lors des guerres franco-iroquoises.*

**Introduction**

La présente recherche interroge le discours de clercs portant sur des représentations associant violences et masculinités<sup>1</sup>. L'essentiel des travaux existants sur la question se focalise sur le lien entre performance masculine et commission d'actes violents. Ma thèse réside, elle, dans le renversement de ce postulat : selon le discours des missionnaires jésuites déployés en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle, la masculinité est aussi performée en subissant la violence, d'une part par les guerriers autochtones mis au supplice, d'autre part par les martyrs. Si les premiers ont leurs propres motivations, les seconds se conforment à la conception catholique de la vertu martyrielle, laquelle célèbre le courage des croyant-es face à la douleur et à la mort endurées pour le Christ<sup>2</sup>. Selon cette optique, trois modèles comportementaux se révèlent étudiables dans les récits des jésuites : 1. la masculinité martiale des Autochtones christianisés ou non ; 2. la masculinité cléricale, propre aux prêtres ordonnés ; 3. la vertu martyrielle, théoriquement accessible à tous les catholiques, hommes et femmes, Européens et Autochtones. Le discours des jésuites dévalorise le premier modèle au profit des deux autres, arrimées à la notion de martyre. Bien qu'investi différemment sur le plan rhétorique par les individus entrés dans les ordres (et dans une moindre mesure par les laïcs), le désir du martyr s'avère commun aux femmes et

aux hommes. Dans les deux cas, ce qu'André Vauchez nomme le « modèle du souffre passion » est célébré indépendamment du genre<sup>3</sup>. En définitive, la vertu martyrielle se fonde sur la soumission des hommes comme des femmes à la volonté divine, au nom de laquelle ils et elles consentent à la douleur et à la mort. Dominique Deslandres a donc raison de rappeler que l'« esprit d'oblation et de martyre » est partagé par toutes les communautés religieuses actives dans la région, et n'est de loin pas exclusive à la Compagnie de Jésus<sup>4</sup>. Néanmoins des particularités langagières et stylistiques peuvent s'observer dans l'appropriation rhétorique de cette notion en fonction du genre des individus. En effet, les clercs aspirant au martyre, en particulier les jésuites, se conçoivent comme des « soldats du Christ »<sup>5</sup>, alors que les religieuses, comme Marie de l'Incarnation (1599-1672), se disent prêtes à l'endurer en tant qu'« épouses de Dieu »<sup>6</sup>. En termes d'éthos, la nuance est importante.

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, la Nouvelle-France constitue une région géographique et administrative allant de l'embouchure du Saint-Laurent aux Grands Lacs<sup>7</sup>. Dans ce vaste espace, les deux principales familles linguistiques, dans lesquelles se répartissent les populations autochtones préexistantes à l'arrivée des Français, sont les Iroquoiens (Nadouek) et les Algonquiens (Anichinaabek, Innus, Wolastoqiyik, Mi'Kmaq, entre autres)<sup>8</sup>. Les premiers ont une conception matrilineaire de la filiation, s'organisent politiquement en confédérations et sont sédentaires, car pratiquant l'agriculture ; les seconds, patrilinéaires, sont nomades car ils vivent principalement de la chasse, mais encore de la pêche et de la cueillette<sup>9</sup>. Tous auraient cependant en commun un système de représentations et de normes symboliques nouant la masculinité à la bellicosité<sup>10</sup>. Selon les ethnohistoriens, la conduite des opérations militaires échoirait exclusivement aux hommes. Kathryn Magee Labelle nuance néanmoins ce postulat en faisant remarquer qu'il invisibilise le rôle des femmes dans la défense des villages lors de l'absence des guerriers partis en expéditions<sup>11</sup>. À l'issue de razzias, des prisonniers sont généralement capturés. L'anthropologue Roland Viau postule que, chez les Iroquoiens, les individus capturés auraient trois destinées sociales : l'adoption, la réduction en esclavage ou la mise à mort *via* un supplice rituel<sup>12</sup>. Ce dernier se retrouve chez d'autres peuples autochtones et retient spécialement l'attention des Européens qui ne le documentent jamais de façon neutre.

Les jésuites interprètent le supplice rituel des Premières Nations au prisme de la culture du martyre, ils projettent leur propre référentiel culturel sur cette pratique, reléguant ainsi, dans leurs écrits, ses significations originelles au second

plan. Dans la tradition catholique, le martyr constitue une voie d'accès à la sainteté qui n'est pas exclusivement réservée aux hommes ; les femmes, tout comme les enfants, peuvent également être intégrées à cette catégorie ecclésiologique<sup>13</sup>. À l'époque moderne, l'idéal martyriel prend un nouvel élan avec la confessionnalisation, les guerres de religion et les missions extérieures en Asie, Amériques et Afrique. En Europe, les catholiques s'exposent au martyr pour la défense de la foi au sein de régions à majorité protestante, telles les Provinces-Unies, ou anglicane notamment l'Angleterre<sup>14</sup>. Hors d'Europe, ils le risquent pour l'expansion de la foi, comme au Japon ou en Nouvelle-France<sup>15</sup>. L'historiographie portant sur les huit jésuites martyrisés dans cette dernière région est abondante. Trois références majeures se dégagent. On doit à Guy Laflèche d'avoir établi avec minutie le corpus de sources documentant la mort violente de ces huit hommes, tout en remettant en cause la validité canonique de leur sanctification<sup>16</sup>. Emma Anderson a interrogé le discours martyrologique cristallisé autour de ces figures sur le temps long<sup>17</sup>. Quant à l'apport de Dominique Deslandres, il s'est révélé crucial. L'historienne a, en effet, mis en évidence que certains convertis autochtones aspirent tout autant au martyr que les Européens : pour les missionnaires cette aspiration prend une signification toute particulière car elle devient alors « un test de conversion réussi ; elle est la preuve de la sincérité, de la vivacité de cette foi qu'ils contribuent à faire naître »<sup>18</sup>.

La propagande des missionnaires affirme la supériorité culturelle française sur les populations qu'ils cherchent à évangéliser, « [civiliser] » et « [franciser] »<sup>19</sup>. Leur discours met notamment en avant une émulation entre les normes de genre européennes et celles des Premières Nations. Il y aurait d'un côté, l'image de la masculinité martiale des guerriers Autochtones et, de l'autre, celle de la masculinité cléricale des hommes d'Église et, plus largement encore, celle de la vertu martyrielle des catholiques hommes ou femmes. Si l'historiographie a mis en lumière les diverses formes de masculinité dans les sociétés autochtones d'Amérique du Nord, tout en s'intéressant en parallèle à celle des colons laïcs, à l'instar des coureurs de bois, elle s'est en revanche restreinte aux champs des pratiques et de l'histoire sociale<sup>20</sup>. Sur le plan de l'histoire des représentations des Premières Nations dans les discours européens, l'émulation entre masculinités autochtones et masculinités cléricales demeure peu explorée. À l'aune de l'histoire critique des discours masculins, cet article cherche à renouveler la lecture d'un corpus de sources familier des américanistes : les *Relations jésuites de Nouvelle-France*. Il s'agit de rapports de missions colligés et édités à Paris par l'imprimeur royal Sébastien Cramoisy (1584-1669), puis par son petit-fils entre

1632 et 1673<sup>21</sup>. Ces récits remontent des missions et passent par une chaîne d'intermédiaires et de correcteurs avant d'être imprimés<sup>22</sup>. Il n'y a quasiment aucune trace du processus de rédaction de ces textes : les manuscrits originaux n'ont pas été conservés<sup>23</sup>. Ces récits sont destinés aux élites politiques, économiques, religieuses et culturelles du royaume de France. Les lecteurs ne sont donc pas tous des catholiques dévots mais soutiennent matériellement ou intellectuellement l'expansion ultramarine de la France des Bourbons.

L'article propose une lecture internaliste et contextualiste de ces textes apologétiques donnant moins accès à des réalités socio-historiques qu'aux imaginaires de leurs auteurs. Un tel positionnement méthodologique inscrit la présente contribution dans le sillage des réflexions amorcées, depuis les années 1980, sur l'image des Premières Nations dans les imprimés missionnaires. Il prolonge ainsi, l'optique épistémologique des travaux de Real Ouellet et Marie-Christine Pioffet<sup>24</sup>. L'article se divise en deux parties. La première montre comment les jésuites perçoivent les supplices et la masculinité martiale des Autochtones christianisés ou non. La seconde explique en quoi et pourquoi le discours des jésuites, adressé à la métropole, entre en émulation avec ce modèle comportemental par la promotion de la masculinité cléricale et de la vertu martyrielle. La conclusion revient, entre autres, sur des enjeux terminologiques.

## **I. La perception jésuite de la masculinité martiale des guerriers autochtones suppliciés**

Cette partie vise à synthétiser la perception de la masculinité martiale des guerriers autochtones qu'ont les jésuites. Avant d'entrer dans le vif de l'analyse, il convient d'apporter quelques éléments de contexte. Les Français fréquentent les Autochtones d'Amérique du Nord depuis le second tiers du XVI<sup>e</sup> siècle et les trois voyages d'exploration de Jacques Cartier (1491-1557) en 1534, 1535-1536 et 1541-1542<sup>25</sup>. Dès cette période, l'exploitation des ressources halieutiques (pêche à la morue)<sup>26</sup> et la traite des fourrures (castor surtout)<sup>27</sup> motivent leur présence dans ce continent. Au XVII<sup>e</sup> siècle, celle-ci s'intensifie sous la forme d'implantations coloniales (comptoirs) concentrée dans la vallée laurentienne avec la fondation de Québec (1608), Trois-Rivières (1634) et Montréal (1642)<sup>28</sup>.

Même si, au cours du siècle, les Français étendent leur empire de l'Acadie (1604) à la Louisiane (1701) en passant par le pays des Illinois (1673), leur emprise sur le territoire se révèle pour le moins lâche. En effet, comme le pointe Allan Greer : « en dehors de ces colonies, cet empire n'est pas une zone de souveraineté réelle, mais plutôt un réseau de liens commerciaux, diplomatiques, militaires et religieux qui relie, de façon très fragile, des nations autochtones indépendantes aux Français »<sup>29</sup>. La Tabagie de Tadoussac entérine l'alliance entre Samuel de Champlain (1567-1635) et plusieurs communautés montagnaises, algonquines et malécites<sup>30</sup>. Cette alliance asymétrique, reposant sur le principe de « médiation » a pour but d'« établir et de maintenir une paix générale entre toutes les nations autochtones » sous l'égide française<sup>31</sup>. Elle est constamment renouvelée par Champlain et ses successeurs qui l'élargissent à d'autres peuples. Parmi ceux-ci, les Hurons s'imposent rapidement comme les principaux alliés des Français (dès la bataille du lac Champlain remportée contre les Iroquois en 1609)<sup>32</sup>. Leur évangélisation est d'abord confiée aux Récollets dont l'un des plus illustres représentants est Gabriel Sagard (ca.1590-1640)<sup>33</sup>. Dès 1634, les jésuites les supplantent<sup>34</sup>, créent des réductions tout en assurant des « missions volantes » auprès des Algonquiens nomades<sup>35</sup>. Les membres de la Compagnie de Jésus comptent parmi les premiers Européens à séjourner, voire à « s'infiltrer », chez les Autochtones et à apprendre leurs langues<sup>36</sup>. Ils rédigent des rapports de mission à destination de la métropole : les *Relations jésuites de Nouvelle-France*. L'histoire coloniale permet d'appréhender ces sources pour ce qu'elles sont essentiellement : des écrits de « propagande religieuse » et de combats idéologiques<sup>37</sup>. Cette approche s'intéresse aux procédés rhétoriques mobilisés par les jésuites afin d'interpréter, selon leurs propres catégories épistémiques, les cultures des Premières Nations. Par son caractère à la fois critique et réflexif, elle permet une compréhension subtile des rouages argumentaires structurant les discours d'acteurs sociaux professant la supériorité axiologique des normes européennes. Les travaux de Carole Blackburn, Catherine Desbarats et Allan Greer se focalisent sur l'exploration des biais et autres préjugés qui polarisent les sources coloniales ainsi que sur la manière dont ces écrits construisent une réalité coloniale en la reflétant partiellement et partialement<sup>38</sup>.

Étudier les éléments propres aux Premières Nations, au travers de ces sources pose de nombreuses difficultés méthodologiques. C'est pourquoi, cette première partie ne prétend pas analyser les réalités sociales de la masculinité martiale et des supplices autochtones, mais uniquement leurs représentations par les missionnaires. Pour ce faire, il convient de commencer par un passage bien connu

de la *Relation* de 1637<sup>39</sup>. L'auteur du texte, le jésuite François Joseph Le Mercier (1604-1690), y décrit, à son supérieur Paul Le Jeune (1592-1664), les derniers instants d'un guerrier iroquois capturé par les Hurons<sup>40</sup>. Converti au catholicisme à son arrivée chez les Hurons, l'Iroquois renommé Joseph est exécuté par l'ensemble de la communauté, car la famille censée l'adopter le refuse au dernier moment, ses blessures l'ayant rendu invalide. La description du supplice vise à activer l'émotion du lecteur au moyen de nombreux détails macabres :

Chacun s'arma d'un tison ou d'une écorce allumée et lui commença à marcher ou plutôt à courir autour de ces feux ; c'était à qui le brûlerait au passage. [...] Ils ne se pressaient point à qui le brûlerait, chacun y allait à son tour ; ainsi ils se donnaient le loisir de méditer quelque nouvelle invention, pour lui faire sentir plus vivement le feu ; ils ne le brûlèrent quasi qu'aux jambes, mais il est vrai qu'ils les mirent en pauvre état, et tout en lambeaux. [...] On lui donnait des coups de bastons par la tête, on lui en passait de plus menus au travers les oreilles, on lui rompait le reste de ses doigts, on lui attisait du feu tout autour des pieds : personne ne s'épargnait, et chacun s'efforçait de surmonter son compagnon en cruauté. [...] quand un de ces bourreaux commençait à le brûler et à le presser de près, en voulant esquiver, il tombait entre les mains d'un autre qui ne lui faisait pas meilleur accueil. De temps en temps on leur fournissait de nouveaux tisons ; ils lui en mettaient de tout allumés jusques dans la gorge, ils lui en fourrèrent même dans le fondement, ils lui brûlèrent les yeux, ils lui appliquèrent des haches toutes rouges sur les épaules [...]. [Enfin], un lui coupa un pied, l'autre une main, et quasi en même temps le troisième lui enleva la tête de dessus les épaules, qu'il jeta parmi la troupe<sup>41</sup>.

Ces lignes éprouvantes synthétisent bien la représentation dominante que se font les jésuites du supplice rituel en lui-même, à savoir « une vive image de l'enfer »<sup>42</sup>. À leurs yeux, cette pratique sert avant tout de support à l'édification du lectorat, dans la mesure où elle entre en résonance avec l'eschatologie chrétienne, laquelle envisage la mort violente soit comme une épreuve soit comme une rétribution. Dans les deux cas, il s'agit d'une intervention divine mettant fin à la vie humaine<sup>43</sup>. Le Mercier suggère que la mort atroce de « ce nouveau chrétien » fournit « une belle occasion de méditer sur les mystères adorables de la Passion de Notre Seigneur »<sup>44</sup>. Il atteste ainsi l'intention édifiante du récit de supplice<sup>45</sup>. Les jésuites affirment également observer ce type de pratique chez les Algonquiens. Ainsi, Charles Lalemant (1587-1674), dans sa *Relation* de 1626, écrit au sujet des Montagnais (Innus) :

S'ils [les Innus] peuvent emmener leurs ennemis prisonniers jusqu'à leurs cabanes, ils leur font endurer des cruautés non pareilles, les faisant mourir à petit feu ; et chose étrange, pendant tous ces tourments, le patient chante toujours, réputant à déshonneur s'il crie et s'il se plaint<sup>46</sup>.

Si le récit de 1637 est fondamentalement motivé par le souci d'édification morale, la perspective de l'extrait de 1626, semble relever d'une intention proto-ethnographique, régime scopique minoritaire au sein des *Relations jésuites* orientées avant tout par le registre apologétique. Le décentrement tout relatif se manifeste ici par l'expression « chose étrange » qui semble encapsuler un point de vue autre que celui de l'éthos chrétien. Le passage souligne le caractère éprouvant du supplice, ainsi que l'importance accordée à la préservation de l'honneur martial selon les Premières Nations d'Amérique. Or, pourquoi les jésuites estiment-ils important d'indiquer à leurs lecteurs le lien qu'ils perçoivent entre l'honneur, la masculinité et les violences guerrières dans les sociétés autochtones ? Parce que leur objectif est de montrer le type de sociétés auxquelles ils sont confrontés, moins par intérêt ethnographique que pour des raisons stratégiques, afin de rendre mesurable à la métropole les efforts d'accommodation (*accomodatio*) que la mission évangélisatrice implique<sup>47</sup>.

Parmi d'autres lieux communs (*loci communes*) constituant l'ambivalente « figure du sauvage », dans les récits de mission, l'image de la martialité revient souvent comme trait constitutif de la masculinité des Autochtones des deux Amériques<sup>48</sup>. Cette vision idéalisée de l'altérité masculine repose sur les vertus de courage, d'endurance, de tempérance et de retenue émotionnelle face à l'adversité. La *Relation* de 1650 montre sous ce jour l'attitude contrôlée de guerriers pétuns (Tionontati), restant impassibles comme des « statues de marbre », face à la mort de membres de leurs familles tués à l'issue d'un raid iroquois<sup>49</sup>. Le texte va plus loin en faisant dire aux guerriers les paroles suivantes : « les larmes, les pleurs et les cris [sont] pour les femmes »<sup>50</sup>. Ainsi, selon les jésuites, l'honneur et la maîtrise de soi des Autochtones pourraient évoquer, au lectorat, les normes masculines empreintes de néostoïcisme des sociétés européennes de la période moderne<sup>51</sup>. Ceci dans le but de réduire le sentiment d'altérité et de démontrer que le partage de valeurs communes rend possible l'évangélisation de ces populations. Mais attention, dans ce cas précis, il ne s'agit pas de faire la louange de l'Autre. En effet, parmi les descriptions que les jésuites dressent de l'apparence masculine des Autochtones, Pierre Biard (1567-1622) paraît désapprobateur lorsqu'il écrit à propos de certains Mi'kmaq (Mig'mawag) d'Acadie : « ils n'ont point de barbe

autant peu les hommes que les femmes hormis quelques-uns plus robustes et virils »<sup>52</sup>. La question du poil est révélatrice de jugement de valeurs dépréciatifs. Selon les codes de genre européens de l'époque moderne, la pilosité serait un gage de masculinité : l'absence de l'une ne garantirait pas la présence de l'autre, du moins aux yeux des jésuites et de leurs lecteurs<sup>53</sup>. Il appert toutefois que les missionnaires accordent une grande attention aux interactions entre le phénomène guerrier et la masculinité des Autochtones<sup>54</sup>. Selon les *Relations*, les hommes des Premières Nations affirment leur masculinité avant tout sur le champ de bataille en capturant des prisonniers ou en prenant des scalps, mais également en endurent avec calme les supplices<sup>55</sup>. Les jésuites mettent couramment en scène, dans leurs textes, des échanges logomachiques entre torturés et tortionnaires. Les tortionnaires sont dépeints comme cruels et mettant tout en œuvre pour humilier et faire souffrir leurs victimes, alors que les suppliciés chercheraient à les défier en prouvant leur bravoure par la récitation de chants de mort (*gannonhouarori*)<sup>56</sup>. Les jésuites interprètent comme de la cruauté ce qui relèverait en fait, selon Sioui, d'une véritable « thérapie collective »[57]. En somme, les tortureurs s'épancheraient émotionnellement tandis que les torturés réprimerait toute émotion susceptible de révéler leur douleur[58]. Cette dynamique émotionnelle structure un passage de la *Relation* de 1642. Il s'agit d'un récit pathétique des derniers instants d'un Algonquin, allié des Français, mis à mort rituellement par des Iroquois :

Un des prisonniers ne faisant paraître aucun signe de douleur dans le fort de ses tourments et de ses supplices, les Iroquois piqués de rage de voir sa constance, qu'ils prennent à mauvais augure car ils croient que les âmes des guerriers qui méprisent leur rage leur feront bien payer la mort de leurs corps voyant, dis-je, cette constance, ils lui demandent pourquoi il ne criait point : je fais, répond-il, je fais ce que vous ne feriez pas, si l'on vous traitait avec la même fureur que vous me traitez : le fer et le feu que vous appliquez sur mon corps vous feraient crier bien haut et pleurer comme des enfants, et je ne branle pas. À ces paroles ces tigres se jettent sur cette victime à demi brûlé ; ils lui enlèvent la peau de la tête, et jettent sur son crâne tout sanglant, du sable tout rouge et tout brûlant de feu ; ils le précipitent en bas de l'échafaud et le traînent à l'entour des cabanes<sup>59</sup>.

Comme l'illustre cet extrait, la norme comportementale de la masculinité souffrante se situerait d'abord sur le plan des émotions, et plus précisément sur celui de la régulation, voire de la rétention émotionnelle. Ne pas exprimer sa douleur, ne pas pleurer, ne pas crier, ne pas même bouger pour souffrir dignement

et non « comme un enfant », écrit le relationnaire, préserverait l'honneur d'un guerrier mis au supplice<sup>60</sup>. Par sa retenue, le patient pourrait donc espérer l'emporter sur ses tortionnaires, que le relationnaire bestialise en les qualifiant de « tigres »<sup>61</sup>. Un siècle plus tard, le jésuite Pierre François Xavier de Charlevoix (1682-1761) assure avoir observé la même dynamique relationnelle entre un supplicié et ses bourreaux. Il restitue — et, dans une certaine mesure, fabrique — dans son *Histoire de la Nouvelle-France* (1744), le contenu du chant funèbre entonné par le premier : « Je suis brave et intrépide, je ne crains point la mort, ni aucun genre de torture ; ceux qui les redoutent sont des lâches, ils sont moins que des femmes ; la vie n'est rien pour quiconque a du courage ; que le désespoir et la rage étouffent tous mes ennemis ; que ne puis-je les dévorer et boire leur sang jusqu'à la dernière goutte »<sup>62</sup>. Charlevoix insiste, à son tour, sur la dimension genrée de la pratique. Il prétend, qu'aux yeux de l'Autochtone mis à mort, les hommes craignant le supplice, « sont moins que des femmes »<sup>63</sup>. Dans les *Relations jésuites* comme dans l'*Histoire de la Nouvelle France*, il apparaît la chose suivante : pour le supplicié, l'enjeu serait — selon les jésuites — de faire mieux que ses ennemis, dans l'éventualité où ces derniers se retrouveraient à sa place. Nonobstant sa position de faiblesse, il devrait tout mettre en œuvre afin de se montrer plus fort et plus courageux qu'eux. En endurant stoïquement le supplice rituel, il aurait ainsi l'occasion de les défier une dernière fois dans une attitude de passivité agonistique<sup>64</sup>. On l'a vu, cet usage ne constitue pas une spécificité des cultures iroquoïennes : les peuples algonquiens le pratiquaient aussi. Selon les représentations socioculturelles des Autochtones de l'époque, cette violence, de même que l'anthropophagie rituelle qui l'accompagnait parfois, possédait une dimension spirituelle visant à honorer la bravoure de l'ennemi<sup>65</sup>. Elle était infligée aux ennemis capturés et prenait racine à la croisée de la religiosité et de la « culture guerrière »<sup>66</sup>. L'historien américain Daniel K. Richter suggère de considérer cette pratique comme une forme de violence sacrée, intégrée à un processus de deuil collectif<sup>67</sup>. Il faut toutefois rester prudent à double titre. Premièrement, parce que les significations des supplices demeurent controversées et font l'objet d'interprétations divergentes parmi les spécialistes<sup>68</sup>. Secondement, parce qu'à partir de la période du Contact, ces supplices rituels sont associés à des stéréotypes tenaces quant à la prétendue cruauté des Premières Nations. L'historien Scott Manning Stevens, lui-même issu du peuple *Kanien'kehá:ka* (Agnier/Mohawk), signale que l'habitude à la violence attribuée aux Haudenosaunee (Iroquois) est un ethnotype péjoratif qui se retrouve constamment dans les sources coloniales, et reste encore actif aujourd'hui dans l'imaginaire nord-américain et au-delà<sup>69</sup>.

Les relationnaires jésuites comptent parmi les premiers chroniqueurs européens à formuler et diffuser ces stéréotypes. S'ils commentent abondamment l'endurance présumée des Autochtones, ils cherchent aussi à entrer en émulation et, surtout, à confirmer la supériorité morale de leurs modèles masculins aux yeux du lectorat.

## II. Déconstruire la primauté des modèles masculins européens dans les *Relations jésuites*

La destruction de la Huronie (1649), dont les habitants sont soit dispersés soit capturés par les Iroquois, est un des moments chauds des guerres franco-iroquoises<sup>70</sup>. Il s'agit d'un évènement multifactoriel dû aux effets conjoints et processuels des épidémies, famines et affrontements agitant la région des Grands Lacs et la vallée laurentienne lors du second tiers du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>. Afin de combler leurs pertes démographiques causées par les maladies importées d'Europe, comme la variole ou le typhus, les Iroquois – armés de mousquets fournis par les Hollandais – lancent des expéditions militaires et capturent des membres d'autres populations autochtones en vue de les incorporer à leur tissu social<sup>72</sup>. Les Hurons sont particulièrement ciblés en raison de leur proximité culturelle et géographique mais aussi de la rivalité politique qui les oppose aux Iroquois ; rivalité qui s'est vue exacerbée par l'arrivée des Européens<sup>73</sup>. Plusieurs jésuites trouvent la mort lors de ces guerres. Les *Relations jésuites* rendent compte de ce contexte dans le but de galvaniser la catholicité française. Observations de terrain commentées et agencées à destination d'un public métropolitain, elles formulent des attaques visant la masculinité autochtone et articulent une défense systématique de la masculinité européenne et, plus spécifiquement, une défense de la masculinité des clercs, le tout sur le plan rhétorique, bien sûr. Il s'agit à présent d'explicitier et de déconstruire ces stratégies en adoptant une méthodologie relevant à la fois de l'histoire des pratiques discursives et de celle des sensibilités religieuses. Le discours public missionnaire élabore une véritable casuistique quant à l'attitude des victimes des « tourments cérémoniels », en fonction de leur appartenance ethnique et religieuse<sup>74</sup>. Les relationnaires articulent leur démonstration autour de deux enjeux rhétoriques : l'égalisation, et le dépassement. Dans les deux cas la masculinité martiale attribuée aux Autochtones est présentée comme étant mise

en défaut par les modèles masculins, propres aux normes de genre chrétiennes.

## ***1. La valorisation de la masculinité cléricale et de la vertu martyrielle au détriment de la masculinité martiale***

À l'apogée des guerres franco-iroquoises, soit dans les années 1640, les Iroquois tuent huit jésuites (six prêtres et deux donnés) dans des circonstances diverses<sup>75</sup>. Guy Laflèche a bien montré comment les sources missionnaires mettent en valeur les qualités morales de ces individus, qualifiés de *martyrs* par cette littérature, et ce, bien avant leur canonisation officielle<sup>76</sup>. Les auteurs les présentent sous un jour hagiographique comme étant « éminents », « bons » et « valeureux »<sup>77</sup>. Parmi ces « heureux martyrs des Iroquois », Jean de Brébeuf (1593–1649) et Isaac Jogues (1607–1646) se démarquent par leur renommée et le fait d'avoir subi le supplice rituel, en partie ou dans son entier<sup>78</sup>. Le premier est supplicié par les Iroquois assistés d'« infidèles Hurons, anciens captifs des Iroquois et naturalisés avec eux »<sup>79</sup> en 1649. Le second est capturé et mutilé aux mains en 1642. Il parvient à échapper à ses ravisseurs avant d'être « tué au mois d'octobre [1646] »<sup>80</sup>, après avoir été capturé une seconde fois<sup>81</sup>. La *Relation* de 1653 indique que ce sont les « Iroquois Anriehronnons, les plus orgueilleux et les plus superbes de toutes ces contrées [...], qui ont massacré le Père Isaac Jogues, brûlé le Père Jean de Brebeuf et le Père Gabriel Lalemant »<sup>82</sup>. Les relationnaires qualifient de martyrs leurs huit confrères unanimement, avant même la ratification officielle des autorités apostoliques. Ils accordent d'emblée ce statut, indépendamment des circonstances de leur mort respective, tout en diabolisant les Iroquois. Paul Ragueneau (1608–1680), dans un passage de la *Relation* de 1649, témoigne de cet empressement à propos de Brébeuf et de son disciple Gabriel Lalemant (1610–1649) en restituant les paroles présumées d'un témoin de leur mise à mort :

Je les appellerais volontiers, s'il m'était permis, de ce nom glorieux [de martyr], non pas seulement à cause que, volontairement, pour l'amour de Dieu et pour le salut de leur prochain, ils se sont exposés à la mort [...] ; mais bien plutôt à cause que [...] la haine de la foi et le mépris du nom de Dieu ont été un des motifs des plus puissants qui ait agi dans l'esprit des barbares pour exercer sur eux autant de cruauté que jamais la rage des tyrans en ait fait endurer aux martyrs

[paléochrétiens] qui ont triomphé et de la vie et de la mort, dans le plus fort de leurs supplices. [Nous sautons quelques pages ici] Mais laissons ces objets d'horreur et ces monstres de cruauté ; puisqu'un jour toutes ces parties douées d'une gloire immortelle que la grandeur de leurs tourments fera la mesure de leur bonheur, et que dès maintenant ils vivent dans le repos des saints et y seront pour un jamais<sup>83</sup>.

L'argumentaire s'applique bien sûr aux autres martyrs canadiens, Isaac Jogues compris. Les *Relations* sont formelles : tous doivent être reconnus martyrs par l'Église catholique. L'extrait précité s'inscrit dans ce discours martyrologique. Il postule, selon une tradition sotériologique remontant aux premiers chrétiens, la réactualisation de la Passion christique dans les conditions de mises à mort des martyrs<sup>84</sup>. Selon le texte, mourir « pour l'amour de Dieu et pour le salut de leur prochain » octroie aux jésuites le statut de saint ainsi qu'un accès direct au paradis, c'est-à-dire sans détour par le purgatoire<sup>85</sup>. Un élément important mérite d'être souligné : Jogues et Brébeuf meurent tous deux aux alentours de quarante ans. Pour les jésuites, le critère d'âge amplifie la résonance avec la passion christique. En effet, selon la tradition chrétienne, le Christ est tué à trente-trois ans soit, lui aussi, en plein âge viril<sup>86</sup>. Par ailleurs, à l'époque moderne, un homme n'ayant pas atteint les 25 ans, seuil marquant l'entrée dans l'âge viril occidental, ne peut être ordonné prêtre<sup>87</sup>. Cela montre que selon les jésuites, seuls les hommes accomplis sont aptes à « symboliser Jésus Christ »<sup>88</sup>. Pour ces clercs missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle, le martyre constitue un véritable catalyseur d'émotions dévotes, dans la mesure où il parachève l'imitation du Christ (*imitatio christi*) sur laquelle repose leur choix de vie<sup>89</sup>. Ils envisagent ainsi la vertu martyrielle, atteignable par tous les genres, comme l'aboutissement idéal de leur « masculinité sacerdotale »<sup>90</sup>. Le martyre, comme l'a démontré l'historiographie, transcende les appartenances ethniques, sociales et de genre ainsi que la dichotomie statutaire établie entre les clercs et les laïcs<sup>91</sup>. Il est ainsi conçu comme un horizon d'attente accessible à tout catholique et se révèle, à la fois, une grâce divine, une action édifiante, une réassurance eschatologique et le plus grand honneur envisageable pour les croyants<sup>92</sup>. Or, davantage que les autres membres de l'Église, chaque missionnaire, digne de ce nom, doit être prêt à mourir au nom du Christ et pour la défense de la foi<sup>93</sup>. Les missionnaires morts en mission sont censés intercéder en faveur de la conversion des Premières Nations. En effet, les relationnaires prétendent que « les desseins que nous [c.à d. les jésuites] avons contre l'empire de Satan pour le salut de ces peuples ne porteront point leur fruits [s'ils ne sont pas] arrosés du sang de quelques autres martyrs »<sup>94</sup>.

Ce type d'exhortation vise à encourager les vocations, à inciter les lecteurs les plus pieux à venir risquer leur vie pour la conquête spirituelle et matérielle de la Nouvelle-France.

Comme le souligne Jean-Marie Le Gall, le droit canonique proscrit aux clercs d'être armés et de verser le sang ; mais cela n'empêche pas les jésuites de filer la métaphore guerrière en se proclamant les « soldats du Christ »<sup>95</sup>, défenseurs de la foi et de l'orthodoxie tridentine<sup>96</sup>. L'expression *milites christi* (soldats du Christ), par laquelle ils s'autodésignent couramment, révèle les liens qu'entretiennent l'éthos militaire et l'éthos clérical dans la pensée religieuse<sup>97</sup>. Comme le souligne Marie-Christine Pioffet : « l'image du soldat sert l'héroïsation [des] missionnaire[s] résigné[s] au sacrifice de [leurs] vie[s] »<sup>98</sup>. En Nouvelle-France, les jésuites mènent une guerre spirituelle. Ils se considèrent en « croisade » contre le « diable », les « vices », les « superstitions » et autres « péchés déshonnêtes »<sup>99</sup>. Les Relations insistent sur l'élitisme des vocations. Elles ne sollicitent pas n'importe quel religieux à rejoindre la conquête spirituelle de l'Amérique du Nord. Sur le terrain, la vie des missionnaires est faite d'épreuves « qui ne sont pas à la portée d'une vertu commune »<sup>100</sup>. Ces textes n'adressent cet appel qu'à ceux étant prêts à affronter le péril « d'être attaqué [par] un ennemi barbare, qui souvent vous fera souffrir mille morts avant d'en mourir d'une seule, qui n'a que des feux et des flammes, et des cruautés inouïes » comme le développe clairement la *Relation* de 1650<sup>101</sup>. En résumé, elles n'exhortent que les plus dignes représentants de la cléricature à venir mourir en martyrs outre-Atlantique. Mais si beaucoup sont appelés, peu se trouvent élus à une si haute « récompense »<sup>102</sup>.

## 2. *Pourquoi prétendre faire aussi bien ?*

Depuis l'Antiquité tardive, l'exaltation des martyrs motive l'hagiographie. Comme le remarque Peter Brown, ce type de récit ne relève pas seulement de la « propagande destinée à faire pression sur la crédulité du lecteur », mais est également orienté par une intentionnalité mystique<sup>103</sup>. Elle vise à discerner les ressorts de l'action divine dans le monde terrestre et à célébrer la fusion du temps profane et du temps sacré<sup>104</sup>. Michel de Certeau souligne la fonction essentiellement pastorale de ce genre littéraire. Mettre en avant des figures de sainteté, des vertus et des miracles permet de stimuler la piété des fidèles en leur proposant un·e intercesseur·se bienfaisant·e — « un puissant avocat auprès de Dieu »<sup>105</sup>, dirait Marie de l'Incarnation au sujet d'Isaac Jogues — en la personne d'un ou d'une saint·e dont l'exemplarité morale doit rendre attractif l'éthos

chrétien<sup>106</sup>. Quant à Marie-Christine Pioffet, elle démontre de façon convaincante que *Les Relations jésuites de la Nouvelle-France* peuvent être lues sous un prisme hagiographique, *a fortiori* les passages qui thématisent l'enjeu du martyr<sup>107</sup>.

En tant que « victoire spirituelle », le martyr, est d'abord un privilège pour les jésuites<sup>108</sup>. Ils l'envisagent comme un signe d'élection divine, une récompense à leur ardente dévotion, ainsi que comme un levier d'influence. Sur le plan spirituel, ils y voient le signe par lequel Dieu valide leur volonté de poursuivre son œuvre. Tandis que sur le plan matériel, la glorification des martyrs a pour but d'obtenir un soutien concret, grâce à des dons financiers de la part des lecteurs<sup>109</sup>. Les auteurs-missionnaires ont donc doublement intérêt à exposer un « tropisme du martyr » dans leur discours d'autoreprésentation<sup>110</sup>. D'une part, cela leur permet de légitimer leurs campagnes évangélisatrices tout en incitant des nouveaux missionnaires à s'engager. D'autre part, l'exaltation de l'« heureuse mort » des martyrs rassure les lecteurs européens en leur montrant que les jésuites n'ont rien à envier aux « sauvages » sur le plan du courage et de l'abnégation<sup>111</sup>. La rhétorique du martyr joue ainsi un rôle central dans l'arsenal persuasif des jésuites. Elle leur permet de se présenter comme les parangons des valeurs masculines (mais pas que) de courage, de ténacité et de force. Or, la force physique n'est pas indispensable à la masculinité cléricale des jésuites martyrisés, mais leur force mentale l'est. En dépit de leur physique différent Brébeuf et Lalemant partagent cette caractéristique. Selon Ragueneau, la « complexion très délicate »<sup>112</sup> de Lalemant ne contrarie en rien son aptitude au « combat »<sup>113</sup> et à l'obtention d'une des « couronnes » promises aux martyrs<sup>114</sup> : « que son corps n'eut point de force » importe peu, puisque « l'esprit de Dieu et le désir de souffrir pour son nom pouvaient lui en donner »<sup>115</sup>. « Innocent »<sup>116</sup>, doué d'une « conscience si pure »<sup>117</sup> et d'une ardeur égalant sa « charité », Lalemant dispose de toutes les qualités pour servir « la cause de Dieu »<sup>118</sup>, jusque dans sa mort, acte nécessaire à la vertu martyrielle. Cette secondarisation du physique par rapport au spirituel est centrale dans la conception de la masculinité cléricale. Le vêtement des clercs, la soutane, signale aussi le caractère atypique de cette forme de masculinité par rapport à celle des laïcs : « la robe qu'il [Lalemant] a empourpré de son sang est mille fois plus précieuse que la pourpre et les plus hautes espérances que le monde lui eut pu promettre »<sup>119</sup>. Il ne semble pas s'agir de pourpre cardinale, mais plutôt de pourpre impériale, laquelle symbolise depuis l'Antiquité romaine la puissance politique terrestre qu'entendent transcender les religieux chrétiens. C'est donc à une autre forme de puissance masculine que le

texte se réfère. La surhumanité du prêtre martyr est encore plus héroïque que celle des grandes figures de l'Antiquité (*imperator, princeps* ou guerrier mythique tel Achille). Ce faisant la masculinité des antiques est tout autant mise en défaut que celle des Autochtones par les jésuites. Comme le remarque finement Pioffet : « cette surhumanité, le héros [chrétien des *Relations jésuites*] la conquiert moins par un avantage physique telle la force, la taille ou l'agilité qui le distinguait dans les légendes d'autrefois du commun des mortels que par une supériorité morale »<sup>120</sup>.

Force physique et force mentale peuvent aussi se conjuguer en vue de l'héroïsation d'un prêtre martyr. En effet, la *Relation* de 1649 relate non seulement la solide constitution de Brébeuf, décrit comme « un homme accompli »<sup>121</sup> et habitué à un mode de vie rustique, mais encore l'impassibilité avec laquelle il fait face à ses derniers instants<sup>122</sup> : « Le père Jean de Brébeuf souffrait comme un rocher, insensible aux feux et aux flammes, sans pousser aucun cri et demeurant dans un profond silence, qui étonnait ses bourreaux même [...] »<sup>123</sup>. La comparaison du corps de Brébeuf à un élément lithique proclame à la fois son physique imposant et sa volonté inébranlable ; elle le glorifie et fait de lui un « surhomme »<sup>124</sup>. Dans l'économie discursive de la *Relation* de 1649, l'étonnement des « barbares » proviendrait du fait qu'un étranger soit en mesure de se comporter avec le même courage qu'un de leurs guerriers face à la douleur et à la mort<sup>125</sup>. Le message délivré au lecteur est clair : le jésuite supplicié se montre stoïque dans sa souffrance pour signaler sa bravoure et impressionner « les monstres de cruauté » qui le violentent<sup>126</sup>. En avançant cette intention, le texte présente Brébeuf comme étant en mesure de performer la même impassibilité que celle attribuée aux guerriers des Premières Nations. La présentation de cet ajustement comportemental n'est nullement comparable à une volonté d'hybridation culturelle<sup>127</sup>. Cette « inculturation » apparente ne relève absolument pas d'une dynamique de rencontre égalitaire entre des représentants de sociétés différentes<sup>128</sup>. Ce n'est qu'un leurre, une stratégie discursive visant à confirmer le sentiment de supériorité culturelle des élites européennes. En ce sens, l'exemple de l'attitude de Brébeuf face au supplice dément formellement l'avis de Claude Reichler selon lequel « les *Relations* constituent un *Middle Ground* », c'est-à-dire un espace de contact interculturel<sup>129</sup>. Ces récits sont, au contraire, des instruments de domination et de construction de l'altérité. Sur le plan de la réception métropolitaine des *Relations jésuites*, le stratagème d'égalisation sert à expliciter et à expliquer aux lecteurs les méthodes sur lesquelles repose l'évangélisation des populations non-européennes.

### 3. *Quand on peut prétendre faire mieux !*

Or, l'enjeu n'est pas seulement d'égaliser l'Autre mais de le surpasser. Dans les *Relations*, les Autochtones sont le plus souvent présentés soit comme des « ennemis de la foi »<sup>130</sup>, soit comme des individus forcés d'admettre la supériorité morale des jésuites. Il s'agit de conforter le lecteur dans ces préjugés, lesquels assignent bien souvent l'Autre aux statuts infériorisants de bons ou de mauvais « sauvages », au gré des circonstances<sup>131</sup>. Sur quel critère les *Relations* se basent-elles pour affirmer la supériorité axiologique de la vertu martyrielle ? Un critère principal se dégage à la lecture des sources : le désintéressement au sacrifice. À la différence des Iroquois païens, couramment traités de « demi-démons »<sup>132</sup> ou de « démons de l'enfer »<sup>133</sup>, les martyrs chrétiens comme Jean de Brébeuf endurent la souffrance et la mort « en la cause de Dieu »<sup>134</sup>. Tandis que les *Relations* dépeignent les guerriers païens comme désireux de ne pas exprimer leur douleur par provocation ou « vengeance »<sup>135</sup> envers ceux qui la leur infligent, les martyrs jésuites offrent systématiquement leur douleur à Dieu<sup>136</sup>. C'est en cela que se manifeste la portée édifiante du martyr. Selon cette logique, la *Relation* de 1649 glorifie Brébeuf. Acceptant sa mort et pardonnant à ceux qui la lui donnent, le missionnaire apparaît prêt à tout pour se conformer absolument avec le Christ :

Le père Jean de Brébeuf souffrait dans un profond silence, qui étonnait ses bourreaux même ; sans doute que son cœur reposait alors en Dieu. Puis revenant à soi, il prêchait à ses infidèles et plus encore à quantité de bons chrétiens captifs qui avaient compassion de lui. [...] Plus on redoublait ces tourments, plus le père Brébeuf priait Dieu que leurs péchés ne fussent pas la cause de la réprobation de ces pauvres aveugles [les Iroquois] auxquels il pardonnait de tout son cœur<sup>137</sup>.

Ces lignes invoquent également le postulat d'une reviviscence à l'échelle humaine de la passion christique. Si le Christ est censé mourir pour le salut des hommes, Brébeuf, lui, est présenté comme mourant pour celui des Autochtones christianisés ou même païens. Patente, l'héroïsation des martyrs s'opère dans le strict souci de l'orthodoxie catholique. C'est donc par la vertu théologique d'une « charité qui [sait] tout excuser, tout supporter et tout aimer » (*caritas*), que la vertu martyrielle est censée dépasser en valeur morale la masculinité martiale des guerriers postulée dans les *Relations*<sup>138</sup>. Une autre approche plus insidieuse, semble suggérer que la masculinité des jésuites martyrisés comporterait, par nature, la subversion de la masculinité martiale attribuée aux Autochtones. À cet

égard, l'éditorialisation des vicissitudes de Jogues par les relationnaires s'avère tout à fait probante quant à la mise en scène d'une explication des valeurs chrétiennes aux païens. La *Relation* de 1647 développe l'attitude du jésuite à l'égard d'Eustache Ahatsistari, un « capitaine » huron converti au christianisme, dont il partage le sort entre les mains des Iroquois :

Entre les Hurons le plus mal traité, fut ce brave et vaillant chrétien Eustache. L'ayant fait souffrir comme les autres, ils lui coupèrent les deux pouces des mains et lui fourrèrent par les ouvertures un bâton pointu jusqu'au coude. Le père Jogues, voyant cet accès de tourment, ne peut tenir ses larmes ; Eustache s'en étant aperçu et craignant que les Iroquois ne le tinsent pour un efféminé, leur dit : ne croyez pas que ces larmes proviennent de faiblesse, c'est l'amour et l'affection qu'il me porte, et non le manquement de cœur qui les fait sortir de ses yeux : il n'a jamais pleuré dans ses tourments ; sa face a toujours paru sèche et toujours gaie, votre rage, et mes douleurs, et son amour font le sujet et la cause de ses larmes. Il est vrai, lui repart le père, que tes douleurs me sont plus sensibles que les miennes, il est vrai que je suis couvert de sang et de plaies, mon corps néanmoins ne ressent pas tant ces tourments, que mon cœur est affligé pour tes souffrances ; mais courage, mon cher frère, souviens-toi qu'il y a une autre vie que celle-ci, souviens-toi qu'il y a un Dieu, qui voit tout et qui saura bien récompenser les angoisses que nous souffrons à son occasion. Je m'en souviens très bien, lui dit ce bon néophyte, je tiendrai ferme jusqu'à la mort. En effet, sa constance, parut toujours admirable et toujours chrétienne<sup>139</sup>.

Ce passage, retranscrivant l'échange présumé entre Eustache Ahatsistari et Jogues, présente l'attitude du jésuite sous l'éclairage croisé de la charité et de l'exemplarité. Il montre aussi Eustache comme tentant d'expliquer les larmes du jésuite aux Iroquois censés considérer que « c'est un crime de répandre une larme » face à l'adversité<sup>140</sup>. Eustache justifie les larmes de Jogues comme n'étant pas dues à l'expression de sa propre douleur physique, mais comme résultant de deux causes. Jogues pleurerait d'abord par compassion fraternelle envers Eustache. Il larmoierait également d'affliction face à la corruption morale attribuée aux Iroquois, laquelle se manifesterait au travers de leurs sentiments négatifs (rage, malveillance, cruauté), les rapprochant davantage des « loups » que des humains aux yeux des jésuites<sup>141</sup>. Dans leurs textes, les jésuites allèguent que les Autochtones païens envisagent les vertus chrétiennes de compassion et de charité comme des aveux de faiblesse<sup>142</sup>. De nombreux passages des *Relations* appuient ce jugement de valeur. Parmi ceux-ci, le discours d'un capitaine

montagnais (Innu), Jean-Baptiste Etinechkaouat de la mission de Saint-Joseph de Sillery, transposé dans la *Relation* de 1644, se révèle particulièrement éloquent<sup>143</sup>. Le capitaine converti exhorte les membres de sa communauté à prendre les armes contre les Iroquois, au nom de la foi, afin de venger le rapt du jésuite italien François-Joseph Bressani (1612-1672) ainsi que celui de plusieurs alliés Hurons :

C'est une chose honteuse, dit-il [le capitaine Etinechkaouat], que les Iroquois nous battent partout, et que nous demeurions sans sentiment et sans faire autre chose que fuir : on dit maintenant avec sujet que nous ne sommes plus des hommes, mais des femmes, et ce qui me pique davantage, c'est que les infidèles et quelques mauvais Chrétiens disent publiquement que c'est la prière qui nous rend poltrons et qui abat nos courages. Depuis qu'on fait état de prier Dieu, nous n'avons plus de cœur, disent-ils. Il faut leur montrer qu'ils ont menti, et que tant s'en faut que la foi nous rende timides, qu'au contraire c'est elle qui anime nos cœurs au milieu des plus grands dangers et nous baille du courage dans notre plus grande faiblesse. Il ne faut pas souffrir que la foi soit déshonorée par les mensonges et calomnies des méchants<sup>144</sup>.

Là encore, un biais misogyne place la faiblesse morale du côté des « femmes »[145] ; dans l'Europe moderne ce biais « antiféministe » oriente la dévalorisation symbolique des femmes<sup>146</sup>. La logique du discours public des jésuites est la même que dans le cas d'Ahatsistari. Il s'agit de présenter un Autochtone christianisé, qui défend dans une posture apologétique, la foi nouvelle face aux partisans des croyances traditionnelles, censés ne pas comprendre les tenants et aboutissants spirituels du catholicisme. Cette stratégie a pour but de convaincre le lecteur du caractère convertissable de ces populations<sup>147</sup>. C'est à la lumière de ces prétendues « incommensurabilités » émotionnelles qu'il faut lire l'explication des larmes de Jogues aux Iroquois par Ahatsistari<sup>148</sup>. Compatissant à la souffrance de son coreligionnaire huron, insensible à sa propre douleur et déplorant la « rage » de leurs tortionnaires, Jogues est mis en scène, au même titre que Brébeuf, comme le digne continuateur de l'œuvre salvifique de Jésus<sup>149</sup>. Cette continuité du destin christique s'applique également aux convertis. À propos du meurtre par les Iroquois d'un néophyte huron et de sa petite nièce, « cette petite brebis dévorée [par les] tigres »<sup>150</sup>, dont le sang est censé lever, à l'image de celui du Christ, « une armée de gens chrétiens »<sup>151</sup>, l'auteur de la *Relation* de 1642 note : « c'est dans la faiblesse que Dieu triomphe de la force ; c'est par les dangers qu'il nous mène dans l'assurance, et par la bassesse qu'il nous fera monter à la grandeur »<sup>152</sup>. Certes, les jésuites font l'éloge de la force et

du courage, tant des leurs que de leurs ouailles, afin de concurrencer la masculinité martiale des Autochtones païens. Mais ils promeuvent également une conception plus humble et plus passive de la vertu martyrielle, dont les caractéristiques morales sont compatibles aussi bien avec les conceptions chrétiennes de la masculinité que de la féminité, voire de l'enfance.

La « mort violente »<sup>153</sup> de Lalemant, Jogues et Brébeuf, et celle des convertis tués en raison de leur foi, doivent ainsi être lues comme de véritables *exempla* martyrologiques destinés à tous les membres de l'Église<sup>154</sup>. Ces récits d'amour spirituel et de mort physique permettent aux jésuites de valoriser leurs actions dans les imprimés destinés à leur lectorat métropolitain, tout en l'édifiant et en l'incitant à soutenir la conquête spirituelle du Canada, afin que « l'ancienne France [donne] secours à sa cadette »<sup>155</sup>.

## Conclusion

Définir les conditions masculines dans leurs acceptions religieuses, et chrétiennes en particulier, s'avère complexe. La définition de la masculinité cléricale pose tout spécialement question, voire problème. Selon Jean Marie le Gall, la « virilité cléricale » serait une « virilité alternative », car centrée sur les propriétés morales attribuées à l'honneur féminin, ou plutôt à l'honneur virginal, à savoir la chasteté, l'humilité et l'obéissance<sup>156</sup>. Bien que l'historien n'oublie pas que la masculinité s'avère consubstantielle au statut de clerc, dans la mesure où seuls les hommes valides de 25 ans révolus peuvent recevoir l'ordination, son point de vue ne convainc pas tout à fait, car il oblitère le soutien apporté au patriarcat par cette forme particulière de condition masculine. On peut même avancer que, durant la période moderne, la masculinité cléricale s'adosse au patriarcat, dans la mesure où elle découle d'un ordre social androcentrique tout en le légitimant. Dans une perspective propre à la sociologie des masculinités développée par Raewyn Connell, on pourrait qualifier la cléricature de « masculinité complice », voire de « masculinité hégémonique »<sup>157</sup>. Cependant, cette qualification demeure approximative, car, outre l'anachronisme qu'elle implique, elle tendrait à occulter les valeurs ultramontaines du *contemptus mundi* qui fondent en partie l'ethos catholique<sup>158</sup>. Par ailleurs, avec Josselin Tricou, on peut encore relever un paradoxe dans l'expression même de « virilité cléricale » : la notion de virilité renvoie en partie à la puissance sexuelle, tandis que les clercs sont, en théorie, astreints à l'abstinence<sup>159</sup>. Il n'est pas lieu ici de trancher le débat relatif à la définition de la masculinité cléricale qui reste donc ouvert.

Les descriptions de supplices par les jésuites interviennent lors du contexte troublé des guerres opposant les Iroquois aux Français et leurs alliés autochtones. Aussi appelées « guerres des fourrures », ces séquences événementielles bouleversent notamment la région des Grands Lacs (Ontario et Nord de l'État de New York actuel) et la vallée laurentienne tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>160</sup>. Le discours public des jésuites est en grande partie déterminé par ce contexte d'énonciation et ce, *a fortiori*, à un moment où les Français peinent à contrer les incursions des Agniers (*Kanien'kehá:ka*) et de leurs alliés (1640-1650). Véritable arme de communication, les *Relations des jésuites* cherchent à asseoir une domination symbolique sur toute forme d'altérité comportementale et normative en la disqualifiant. La chose est d'autant plus aisée concernant la violence de l'Autre. Dans les *Relations*, elle est toujours jugée illégitime, débridée et insensée. En effet, ces sources sont des récits intrinsèquement idéologiques qui construisent, performent et reproduisent, entre autres, une forme non séculière de masculinité. Durant les guerres franco-iroquoises, les auteurs-missionnaires orientent leur propos afin de pousser les élites métropolitaines à agir sur le contexte colonial nord-américain, soit par l'envoi de missionnaires supplémentaires, soit par l'envoi de troupes armées<sup>161</sup> ; c'est notamment le cas avec le dépêchement du régiment Carignan Salières contre les Iroquois en 1665<sup>162</sup>. En ouverture de la *Relation* de la même année, le jésuite François le Mercier appelle explicitement à « joindre les armes spirituelles aux temporelles, et [à] combattre [...] la fureur et l'infidélité de l'Iroquois : l'une, par la prédication de la foi chrétienne ; et l'autre, par la terreur des armes françaises »<sup>163</sup>. Les relationnaires ont donc tout intérêt à extrapoler, à remanier, voire à affabuler afin d'obtenir un renfort matériel pour leur offensive spirituelle. Même si ces récits abondent en anecdotes sanglantes concernant des captifs suppliciés, Georges Sioui, historien wendat et chef de file de l'auto-histoire, rappelle que la mise à mort rituelle de prisonniers resterait « très exceptionnelle » au regard du nombre des captifs adoptés<sup>164</sup>.

Il est communément admis, à juste titre, que l'écriture de l'histoire consiste à reconstituer le déroulement des faits. On aurait donc pu s'attacher à discerner ce qui relève du réel et de l'imaginaire dans les descriptions de supplices figurant dans les *Relations jésuites*. Or, faire de l'histoire revient également à considérer l'imaginaire comme une part pleine et entière de la réalité<sup>165</sup>. C'est pourquoi j'ai préféré interroger les représentations que cristallisent les supplices autochtones dans le système de croyances des catholiques du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans cette optique, et sur le modèle des travaux de Ralph Dekoninck portant sur l'imaginaire

du martyr, j'ai tâché de retracer l'histoire d'un fait culturel « [tel qu'il est perçu], ou plus précisément [tel qu'il est construit] par des représentations »<sup>166</sup>.

Gregoire Huret (1606-1670): *Preciosa mors quorundam Patrum iet. Iesu in nova Francia*, estampe 35,6 x 45,7 cm, dans : François Ducreux, *Historiae Caadensis*, Paris, chez Sebastien Cramoisy, 1664, pièce liminaire non paginée.

## Bibliographie

### Sources

*Relations des jésuites de Nouvelle-France (1632-1673)*, (3 vol.), Québec, Augustin Côté, 1858.

Marie de l'Incarnation, *Lettres*, Paris, Louis Billaine, 1681.

### Littérature secondaire

Emma Anderson, *The Death and Afterlife of the North American Martyrs*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013.

Marie-France Auzépy, « Chapitre 3. Tonsure des clercs, barbe des moines et barbe du Christ » In : Marie-France Auzépy, Joël Cornette (dir.), *Histoire du poil*. Paris, Belin, Alpha, 2017, p. 81-103.

Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.

Claude François Baudez, « Le passage de la frontière », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 37 | 2012, mis en ligne le 05 décembre 2012, consulté le 10 mars 2023. DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.9198>

Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle-France (1632-1642)*, Québec, Nuit Blanche, 1990.

Carole Blackburn, *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North*

*America 1632-1650*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000.

Jack Bouchard, « Terra Nova : Cartes Mentales de l'Atlantique du Nord-Ouest au XVI<sup>e</sup> Siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 78/2, 2023, p. 297-331.

Pascal Briost, Hervé Drevillon, Pierre Serna, *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 2002

Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf/CNRS éditions, 2012.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile, « Une Église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne », in Patrick Arabeyre, Brigitte Basdevant-Gaudemet (dir.), *Les clercs et les princes*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2013, p. 323-340.

Laure Chappuis-Sandoz, « "Cachez ce sein..." , ou comment dire le corps des saintes dans le récit hagiographique », in Jérôme Wilgaux, Véronique Dasen (dir.) *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 43-58.

Michel de Certeau, « Une variante : l'édification hagio-graphique », in *L'écriture de l'histoire*, Paris Gallimard, 1975, p. 316-335.

Raewyn Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Amsterdam éditions, 2022.

Peter Cook, *Vivre comme frères : Native-French alliances in the St Lawrence Valley*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, McGill University, Montreal, 2008.

Ralph Dekoninck, *Horreur sacrée et sacrilège. Image, violence et religion (XVI<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2018.

Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1660-1664)*, Montréal, Boréal, 1991.

Pierre Delooz, « Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church », in Stephen Wilson, dir. *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 189-216.

Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983.

Catherine Desbarats, Allan Greer. « Où est la Nouvelle-France ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 64, numéro 3-4, hiver-printemps 2011, p. 31-62.

Catherine Desbarats, « 1616-1673 : Les Jésuites », in Claude Corbo, *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 49-62 .

Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003.

Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, Genève, Georg, 2003

Olivia Patricia Dickason, *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto, Oxford University Press, 1992, p. 64-111.

David El Kenz, « Les martyrs protestants (1523-1560). Du texte hagiographique au rituel de la mort volontaire », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 1997, n<sup>o</sup> 67, p. 77-86.

Jean-Pascal Gay, « L'appréhension de l'honneur par la théologie catholique de l'âge confessionnel (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) : Jalons pour penser un retour ». *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2024/1 n<sup>o</sup> 321, 2024, p. 57-70.

Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 2012.

Maxime Gohier, *Onontio le Médiateur. La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France, 1603-1717*, Québec, Septentrion, 2008.

Allan Greer, « Comment les Français ont pris pied en Amérique du Nord », in Pierre Singaravélou (dir.), *Colonisations. Notre histoire*, Paris, Seuil, 2023, p. 756-758.

Allan Greer, *Property and Dispossession: Natives, Empires and Land in Early Modern North America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Allan Greer, « Colonial Saints : Gender, Race, and Hagiography in New France », *William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 57, No. 2 (Apr., 2000), p . 323-348.

Gilles Havard, Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Flammarion, [2003], 2014.

Gilles Havard, « Virilité et "ensauvagement" », *Clio*, n°27, 2008, p. 57-74.

Gilles Havard, « "Les forcer à devenir citoyens" : État, sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 64, n° 5, 2009, p. 985-1018.

Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1675*, Québec, Septentrion, [2003], 2017.

Michael Houseman, « Quelques configurations relationnelles de la douleur », in Françoise Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 77-112.

R. Po-Chia Hsia, *The world of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Cornelius Jaenen, « Francisation et évangélisation des Amérindiens de la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle », *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1963, vol. 35, p. 33-46.

Richard Kieckhefer « Imitators of Christ: Sainthood in the Christian tradition », in Richard Kieckhefer, George D. Bond (dir.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions* Berkeley, 1988, p. 1-42.

Isabelle Lachance, « Les "morts précieuses" des jésuites de la Nouvelle-France. Usages, valeurs et temporalité », in G. Poirier, M.-C Gomez-Géraud, F. Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie*, op.cit., p. 89-99.

Guy Lafèche, *Les Saints Martyrs canadiens*, (5 vol.), Laval, Éditions Singulier, 1988-1997.

Amélie Hamel, « François Du Creux, historien et apologiste. » *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, numéro 5, 2013. <https://doi.org/10.7202/1017687ar>.

Jean-Marie Le Gall, « La virilité des clercs », in Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (dir.), *Histoire de la virilité*, Paris, Seuil, 2011, vol. 1, p. 217-234.

Jacques Le Goff, *À la recherche du temps sacré*, Paris, Perrin, 2014.

Frank Lestringant, « Le tropisme du martyr dans les Relations jésuites en Nouvelle-France », in Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 77-88.

Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Genève, Droz, [1994], 2016.

Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Scott Manning Stevens, « From 'Iroquois Cruelty' to the Mohawk Warrior Society: Stereotyping and the Strategic Uses of a Reputation for Violence », in *Violence and Indigenous Communities: Confronting the Past, Engaging the Present*, ed. J. Ostler, J. Reid, and S. Sleeper-Smith, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2021, p. 86-104.

Bronwen McShea, *Apostles of Empire. The Jesuits and New France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019.

Robert Muchembled, *La sorcière au bûcher. Fanatisme religieux et antiféminisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2025.

Gwénael Murphy, « Justice, société et violences conjugales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : les seuils de tolérance », *Source(s) – Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe*, 14-15, 2019, p. 115-134.

Mathieu Nicati, « Massacrer et périr. La mort violente selon Artus Désiré (ca.1510-ca.1579) », *Revue Circée*, à paraître en décembre 2025.

Mathieu Nicati, « Briser les "mariages sauvages", faire des couples chrétiens. L'évangélisation des unions autochtones (Nouvelle-France, XVII<sup>e</sup> siècle) », *Annales de démographie historique*, à paraître en 2026.

Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges. Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Münster, Aschendorff, 2020.

Real Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*,

Québec, Éditions du Septentrion, 1993.

Real Ouellet, « Monde sauvage et monde chrétien dans les *Relations* des Jésuites », *Littératures classiques*, n°22, automne 1994, p. 59-72.

Réal Ouellet, « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVII<sup>e</sup> siècle », *Tangence*, n° 85, 2007, p. 13-27.

Pierre Olivier Ouellet, « Le martyr des missionnaires jésuites : étude d'une représentation du sauvage en Nouvelle-France », in Cristina Noacco et Sophie Duhem (dir.), *L'Homme des bois, l'homme vert : l'imaginaire de l'homme sylvestre dans la littérature et les arts*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 319-333.

Jon Parmenter, *Iroquoia, 1534-1701. The Edge of the Woods*, East Lansing, Michigan State University Press, 2010.

Adrien Paschoud, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672) », *Arborescences*, n° 2, 2012, p. 1-11.

Michel Pastoureau, Paul Lemire, *L'imaginaire est une réalité*, Paris, Le Seuil, 2025.

Timothy G. Pearson, *Becoming Holy in Early Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014.

Timothy Pearson, « "Nous avons été fait un spectacle aux yeux du monde" : performance, texte et création des martyrs au Canada, 1642-1652 » in G. Poirier, M.-C. Gomez-Géraud, F. Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie...*, op.cit., p. 103-119.

Marion Philip, « La sexualité légitime comme privilège. Masculinités parisiennes à l'époque moderne (1600-1750) », Paris, Sorbonne Université, thèse de doctorat sous la codirection de François-Joseph Ruggiu et Sylvie Steinberg, Soutenance le 02/12/2022.

Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*, Québec, Septentrion, 1997.

Claude Reichler, « Littérature et anthropologie », *L'Homme*, n° 164, 2002, p. 37-55.

Daniel K. Richter, « War and Culture: The Iroquois Experience », *William and Mary Quarterly*, 3d ser., XL (1983), p. 528-559.

Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press for the Institute of Early American History and Culture, 1992.

Neal Salisbury, « Native People and European Settlers in Eastern North America, 1600–1783 », In Bruce G. Trigger, Wilcomb E. Washburn (dir.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, (vol.1), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 399–460, p. 407–410.

Robert Sauzet, « Guerre sainte ou croisade en Nouvelle-France », *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, n°124, 2012, p.100–107.

Pierre Serna, « Bestialisation », in *Dictionnaire historique et critique des animaux*, p. 99–103

Georges Sioui, *Les Hurons-Wendat. L'héritage du cercle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019.

Georges Sioui, *Pour une autohistoire autochtone de l'Amérique*, Québec, Presses de l'Université Laval, [1999] 2023.

Guy G. Stroumsa, « Les martyrs chrétiens et l'inversion des émotions », in Philippe Borgeaud, Anne Caroline Rendu Loisel (dir.), *Violentes émotions : approches comparatistes*, Genève, Droz, 2009, p. 167–181.

Sanjay Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2007/5 n° 54-4bis, 2007. p. 34–53.

Jan Synowiecki, « Le Castor d'Outoutagan: Surchasse, Conservation et Environnement en Nouvelle-France (1663-1763) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°80/1–2, 2025, p. 201–242.

Éric Thierry, *Samuel de Champlain. Aux origines de l'Amérique française*, Paris, les Indes savantes, 2024.

Frédéric Tinguely, « Le monde multipolaire des missionnaires Jésuites », in Frédéric Tinguely (dir.), *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28–29 septembre 2006)*. Genève : Droz, 2008, p. 61–72.

Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Recherches autochtones au Québec, Montréal, 1987.

Josselin Tricou, *Des soutanes et des hommes. Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2021.

Josselin Tricou, « Masculinités sacerdotales. Approches historiques et apports sociologiques », in Jean-Pascal Gay, Silvia Mostaccio, Josselin Tricou (dir.), *Masculinités sacerdotales*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 22-35.

Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Edition Libre expression, [1976], 2016.

Bruce Trigger, *Les Indiens, la Fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boreal, Paris, Seuil, 1990.

Micah True, *Masters and Students. Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2015.

Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 2019.

Stefania Tutino, « Jesuit Accommodation, Dissimulation, Mental Reservation », in Ines G. Županov (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, New York : Oxford University Press, 2019, p. 216-240.

André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431). Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, Paris, École française de Rome, [1981], 2014.

Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Québec, Boréal, 1997.

Georges Vigarello, « Le viril et le sauvage des terres de découvertes », in Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (dir.), *Histoire de la virilité*, Paris, Seuil, 2011, vol. 1, p. 404-423.

Georges Vigarello, « La virilité moderne. Convictions et questionnements » in Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, *Histoire de la virilité*, Paris, Seuil, 2011, p. 185-193.

---

Richard White, *Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis, [1991], 2020.

---

<sup>1</sup> Cet article prolonge une communication prononcée lors du colloque *Émotions, Masculinités et Violences du Moyen-Âge à nos jours* tenu à l'Université de Genève les 19 et 20 octobre 2023. Je remercie mes collègues Élodie Bascoul, Yvan Jauregui, Luana Pidoux et Clarissa Yang ainsi que les évaluateurs-ces anonymes d'*Histoire engagée* pour leur précieuse relecture.

<sup>2</sup> La consubstantialité établie, dans les discours émanant de différentes catégories sociales, entre la masculinité et l'infliction de la violence durant l'époque moderne est au cœur de plusieurs travaux. Sur la violence entre hommes comme marqueur d'identité sociale dans la France moderne, voir : Pascal Briost, Hervé Drevillon, Pierre Serna, *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 2002, pp. 50-53 . Concernant la violence masculine exercée contre les femmes, lire : Gwénael Murphy, « Justice, société et violences conjugales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : les seuils de tolérance », *Source(s) – Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe*, 14-15, 2019, p. 115-134, p. 117. Enfin, pour une approche de la violence masculine dans le cadre colonial, voir le projet en cours dirigé par Marie Houlemare *Masculinités esclavagistes. Genre et violence dans la Caraïbe française* : <https://www.unige.ch/masculinitesesclavagistes/projet>.

<sup>3</sup> André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431). Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, Paris, École française de Rome, [1981], 2014, p. 203.

<sup>4</sup> Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 294.

<sup>5</sup> *Relations des jésuites de Nouvelle-France (1632-1673)*, (3 vol.), Québec, Augustin Côté, 1858 : *Relation de 1665* (vol.3), p. 1. Par souci de commodité, les références aux *Relations jésuites* dans les citations seront indiquées de la sorte : « RJ, date d'édition originale, numéros de page ». J'ai pris le parti de moderniser l'orthographe des passages cités.

<sup>6</sup> Marie de l'Incarnation s'adresse au Christ, objet « d'un très chaste amour » comme à son « adorable époux ». Ceci s'observe particulièrement dans la lettre ouvrant sa correspondance éditée à titre posthume. Cf. Marie de l'Incarnation,

*Lettres*, Paris, Louis Billaine, 1681, p. 1-2. Dans la même veine, Dominique Deslandres signale aussi que Marguerite Bourgeoys « exhorte ses consœurs séculières de la Congrégation Notre-Dame » à briguer le martyre au nom d'un « amour d'amante » éprouvé pour Dieu. Cf. D. Deslandres, *Croire et faire croire. op.cit.*, p. 295.

<sup>7</sup> Catherine Desbarats et Allan Greer soulignent la fluidité sémantique du concept de Nouvelle-France, qui désigne différentes régions en fonction des époques. Cf. Catherine Desbarats et Allan Greer, « Où est la Nouvelle-France ? » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 64, numéro 3-4, hiver-printemps 2011, p. 31-62.

<sup>8</sup> Les Iroquoiens (*Nadouek*) sont un ensemble ethnolinguistique regroupant de nombreuses populations autochtones d'Amérique du Nord. Les deux plus connues sont les *Wendats* (Hurons) et les *Haudenosaunee* (Iroquois), mais il inclut aussi les Neutres (appelé Attiwandaronk par les Hurons), les Wenros (« Gens du Lieu où flotte l'écume ») les Pétuns (Tionontati) et d'autres. La confédération huronne se compose de quatre nations : les *Attignouantan* (Nation de l'Ours), les *Tahontaenrat* (Nation du Cerf), les *Attingnaeerongnahac* (Nation de la Corde), les *Arendaronnon* (Nation du Rocher). Quant à la ligue iroquoise, elle rassemble cinq nations : les *Onöndowága* (Peuple de la Grande Colline), les *Gayogoñhó:ní'* (Peuple du Grand Marécage), les *Onondaga* (Peuple des Colines), *Onyota'a:ka* (Peuple de la Pierre Debout), les *Kanien'kehá:ka* (Peuple des Silex). En 1722, la ligue intègre une sixième nation : les *Skarù:rę'* (Peuple du Chanvre). Dans mes recherches, je n'utilise pas les endonymes mais les exonymes appliqués à ces populations par les colons français. Même si les termes "Huron" et "Iroquois" sont aujourd'hui inapproprié pour désignés les *Wendats* et les *Haudenosaunee* car ils ont une connotation négative et colonialiste, j'ai fait le choix de les reprendre, de façon critique, car ils sont employés dans mes sources. En revanche, je n'emploie pas les termes « Indien » et « Amérindien ». Au XVII<sup>e</sup> siècle, les jésuites ne les utilisent pas pour désigner les populations ciblées par l'évangélisation, de plus ces termes sont aujourd'hui controversés dans le champ scientifique. Pour me référer à ces populations, j'emploie les syntagmes « Autochtones » ou « Premières Nations ». Il faut bien préciser que ces deux expressions ne sont pas des synonymes, la seconde n'inclue ni les Métis ni les Inuits contrairement à la première.

<sup>9</sup> Pour plus de détails sur ces trois groupes voir : Olivia Patricia Dickason, *Canada's First Nations : A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto,

University of Oklahoma, 1992, p. 64–111 ; Allan Greer, *Property and Dispossession Natives, Empires and Land in Early Modern North America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 55–64.

<sup>10</sup> Bruce Trigger, *Les Indiens, la Fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, Paris, Seuil, 1990, p. 241–255.

<sup>11</sup> Kathryn Magee Labelle, *Une histoire des Ouendats au dix-septième siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 54–57.

<sup>12</sup> Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 1997, p. 204.

<sup>13</sup> Pierre Delooz, « Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church », in Stephen Wilson, dir. *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 189–216, p. 207.

<sup>14</sup> R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540–1770*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 82–95.

<sup>15</sup> Richard Kieckhefer « Imitators of Christ: Sainthood in the Christian tradition », in Richard Kieckhefer, George D. Bond (dir.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley, 1988, p. 1–42, p. 11.

<sup>16</sup> Guy Laflèche, *Les Saints Martyrs canadiens*, (5 vol.), Laval, Édition Singulier, 1988–1997.

<sup>17</sup> Emma Anderson, *The Death and Afterlife of the North American Martyrs*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013.

<sup>18</sup> D. Deslandres, *Croire et faire croire. op.cit.*, p. 297.

<sup>19</sup> Cornelius Jaenen, « Francisation et évangélisation des Amérindiens de la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle », *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1963, vol. 35, p. 33–46 ; Gilles Havard, « "Les forcer à devenir citoyens" : État, sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVII<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècle), *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 64, n<sup>o</sup> 5, 2009, p. 985–1018.

<sup>20</sup> Pour une étude de la masculinité des colons laïcs (coureurs de bois) : Gilles Havard, « Virilité et "ensauvagement" », *Clio*, n<sup>o</sup>27, 2008, p. 57–74. Voir aussi à

propos de la masculinité des Natifs : Françoise Le Borgne, « La virilité des Amérindiens au XVIII<sup>e</sup> siècle », in Anne Debrosse, Marie Saint Martin (dir.), *Horizons du masculin. Pour un imaginaire du genre*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 279-294. Pour une comparaison de « vices » et « vertus » de la masculinité et de la sauvagerie attribuées aux Autochtones d'Amérique par les Européens de l'époque moderne, voir : Georges Vigarello, « Le viril et le sauvage des terres de découvertes », in Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (dir.), *Histoire de la virilité*, Paris, Seuil, 2011, vol. 1, p. 404-423. À noter que ce dernier article ne thématise pas spécifiquement le point de vue des religieux comme c'est le cas dans la présente contribution.

<sup>21</sup> À l'exception de celle de 1637 qui est imprimée à Rouen chez le libraire Jean Boulanger.

<sup>22</sup> Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 19.

<sup>23</sup> Micah True, *Masters and Students. Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 329.

<sup>24</sup> Real Ouellet, « Monde sauvage et monde chrétien dans les *Relations* des Jésuites », *Littératures classiques*, n°22, automne 1994, p. 59-72 ; Marie-Christine Pioffet, *La tentation de l'épopée dans les relations des jésuites*, Québec, Septentrion, 1997.

<sup>25</sup> Laurier Turgeon, *Une histoire de la Nouvelle-France. Français et Amérindiens au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 2019, p. 11.

<sup>26</sup> Jack Bouchard, « Terra Nova : Cartes Mentales de l'Atlantique du Nord-Ouest au XVI<sup>e</sup> Siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 78/2, 2023, p. 297-331.

<sup>27</sup> Jan Synowiecki, « Le Castor d'Outoutagan: Surchasse, Conservation et Environnement en Nouvelle-France (1663-1763) » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°80/1-2, 2025, p. 201-242.

<sup>28</sup> Gilles Havard, Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Flammarion, [2003], 2014, p. 80-86.

<sup>29</sup> Allan Greer, « Comment les Français ont pris pied en Amérique du Nord », in

Pierre Singaravélou (dir.), *Colonisations. Notre histoire*, Paris, Seuil, 2023, p. 756-758, p. 758.

<sup>30</sup> Éric Thierry, *Samuel de Champlain. Aux origines de l'Amérique française*, Paris, les Indes savantes, 2024, p. 129-146.

<sup>31</sup> Maxime Gohier, *Onontio le Médiateur. La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France, 1603-1717*, Québec, Septentrion, 2008, p. 23.

<sup>32</sup> E. Thierry, *Samuel de Champlain, op.cit.*, p. 278-280.

<sup>33</sup> Caroline Galland, *Pour la gloire de Dieu et du Roi. Les récollets en Nouvelle-France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 2012, p. 85-87.

<sup>34</sup> D. Deslandres, *Croire et faire croire. op.cit.*, p. 201-207.

<sup>35</sup> Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle-France (1632-1642)*, Québec, Nuit Blanche, 1990, p. 143.

<sup>36</sup> D. Deslandres, *Croire et faire croire. op.cit.*, p. 307.

<sup>37</sup> Adrien Paschoud, « Aborder les Relations jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672), *Arborescences*, n°2, 2012, p. 1-11.

<sup>38</sup> Carole Blackburn, *Harvest of Souls : The Jesuit Missions and Colonialism in North America 1632-1650*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000 ; Catherine Desbarats, « 1616-1673 : Les Jésuites » in Claude Corbo, *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien*, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 49-62 ; Allan Greer, « Colonial Saints : Gender, Race, and Hagiography in New France », *William and Mary Quarterly*, 3<sup>d</sup> Series, Vol. 57, No. 2 (Apr., 2000), p. 323-348.

<sup>39</sup> Le récit du supplice de l'Iroquois Joseph a notamment été décortiqué par Micah True qui ne priorise néanmoins pas la dimension du genre dans son analyse, voir : M. True, *Masters and Students, op.cit.*, p. 83-112.

<sup>40</sup> Pour plus de détails sur Paul Le Jeune, voir les contributions de l'ouvrage collectif dirigé par Real Ouellet : Real Ouellet (dir.), *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Québec, Éditions du Septentrion, 1993.

<sup>41</sup> RJ, 1637, p. 115-118.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>43</sup> Cette conception ambivalente de la mort violente conçue à la fois comme une punition et comme une récompense, en fonction de l'appartenance confessionnelle de qui la subit, se trouve au centre de la sotériologie chrétienne. Elle structure l'apologétique émanant du côté catholique lors de l'époque moderne. Pour une analyse de cette question dans le contexte des Guerres de religion, voir : Mathieu Nicati, « Massacrer et périr. La mort violente selon Artus Désiré (ca.1510–ca.1579) », *Revue Circée*, à paraître en décembre 2025.

<sup>44</sup> RJ, 1637, p. 116.

<sup>45</sup> M. True, *Masters and Students*, *op.cit.*, p. 94.

<sup>46</sup> RJ, 1626, p. 3.

<sup>47</sup> Pour une étude resserrée du concept d'accommodation dans la missiologie jésuite voir : Stefania Tutino, « Jesuit Accommodation, Dissimulation, Mental Reservation », in Ines G. Županov (dir.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, New York : Oxford University Press, 2019, p. 216–240.

<sup>48</sup> Réal Ouellet, « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVII<sup>e</sup> siècle », *Tangence*, n<sup>o</sup> 85, 2007, p. 13–27, p. 25.

<sup>49</sup> RJ, 1650, p. 10

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> Sur la notion stoïque de contrôle de soi comme propriété de la « virilité moderne », voir : Georges Vigarello, « La virilité moderne. Convictions et questionnements » in Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, *Histoire de la virilité*, *op.cit.*, p. 185–193. Sur la conception cléricale de l'honneur, voir : Jean-Pascal Gay, « L'appréhension de l'honneur par la théologie catholique de l'âge confessionnel (XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle) : Jalons pour penser un retour », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2024/1 n<sup>o</sup> 321, 2024, p. 57–70.

<sup>52</sup> RJ, 1611, p. 8.

<sup>53</sup> Sur la pilosité cléricale, voir : Marie-France Auzépy, « Chapitre 3. Tonsure des clercs, barbe des moines et barbe du Christ », in Marie-France Auzépy, Joël Cornette (dir.), *Histoire du poil*. Paris, Belin, Alpha, 2017, p. 81–103.

<sup>54</sup> Parmi de nombreux exemples possibles, on peut retenir un passage de la *Relation* de 1626 qui décrit la conception de la guerre chez les Innus (cf. RJ, 1626, p. 3) ; un autre de la *Relation* de 1641 fait de même en ce qui concerne les Iroquois (cf. RJ, 1641, p. 46–49). Dans tous les cas se retrouvent, bien évidemment, de lourds jugements de valeur.

<sup>55</sup> Bruce Trigger considère cela comme étant fidèle à la réalité ethnologique, voir : Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Editions Libre expression, [1976], 2016, p. 50–57.

<sup>56</sup> R. Viau, *Enfants du néant*, *op.cit.*, p. 126.

[57] Georges Sioui, *Les Hurons–Wendat. L'héritage du cercle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, p. 294.

[58] Il semblerait que, dans les cultures iroquoïennes, la consommation anthropophagique de certaines parties du corps de captifs (cœur, foie), serait un moyen d'honorer ceux ayant fait preuve de courage et de retenue face au supplice, voir : Elisabeth Tooker, *Ethnographie des Hurons, 1615–1649*, Recherches autochtones au Québec, Montréal, 1987, p. 39 ; G. Sioui, *les Hurons–Wendat*, *op.cit.*, p. 295.

<sup>59</sup> RJ, 1642, p. 48.

<sup>60</sup> RJ, 1642, p. 48.

<sup>61</sup> RJ, 1642, p. 48. Sur la fonction infamante de la bestialisation de l'ennemi dans la rhétorique de guerre à l'époque moderne, voir : Pierre Serna, « Bestialisation » in *Dictionnaire historique et critique des animaux*, p. 99–103.

[62] Extrait cité par : R. Viau, *Enfants du néant*, *op.cit.*, p. 126.

[63] *Idem*.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>65</sup> Georges Sioui, *Pour une autohistoire autochtone de l'Amérique*, Québec, Presses de l'Université Laval, [1999] 2023, p. 77.

<sup>66</sup> K.M. Labelle, *Une histoire des Wendat*, *op.cit.*, p. 49.

<sup>67</sup> Daniel K. Richter, « War and Culture: The Iroquois Experience », *William and Mary Quarterly*, 3d ser., XL (1983), p. 528-559.

<sup>68</sup> À partir des sources rédigées par des Européens en contact avec les Autochtones, Roland Viau, Gilles Havard et Emmanuel Désveaux interprètent les supplices comme des actes de vengeance infligés aux ennemis. Ils y perçoivent un affrontement symbolique entre le captif et ses tortionnaires. Mais cette opinion est loin d'être unanimement acceptée, car elle repose, en définitive, sur une interprétation européenocentrée dans la mesure où les sources la documentant sont rédigées par des Européens. Pour approfondir ce qui ne fait pas l'objet de cet article, c'est à dire l'ethnohistoire du supplice comme combat symbolique, voir : Daniel K. Richter, « War and Culture... », *op.cit*, p. 528-559 ; Roland Viau, *Enfants du néant*, *op.cit*, p. 172-186 ; Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1675*, Québec, Septentrion, [2003], 2017, p. 121-125 ; Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, Genève, Georg, 2003, p. 264. Pour une critique de l'eurocéocentrisme latent de cette conception du supplice, voir : Michael Houseman, « Quelques configurations relationnelles de la douleur », in Françoise Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 77-112 ; Claude François Baudez, « Le passage de la frontière », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 37 | 2012, mis en ligne le 05 décembre 2012, consulté le 10 mars 2023. DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.9198>; G. Sioui, *Les Hurons-Wendat*, *op.cit*, p. 293-295. L'historienne Kathryn Magee Labelle, elle-même adoptée symboliquement par la communauté wyandotte du Kansas, accorde davantage d'importance au point de vue des Autochtones sur leurs propres cultures. Elle pense que les sévices infligés aux captifs n'auraient « rien de personnel », mais seraient « plutôt essentiels dans le grand système culturel des Nadouek ». L'historienne estime que « la torture [...] est une représentation intentionnelle de codes culturels nadoueks stricts, acceptés à la fois par le captif et par ses ravisseurs ». cf. K.M. Labelle, *Une histoire des Wendat*, *op.cit*, p. 62.

<sup>69</sup> Voir: Scott Manning Stevens, « From 'Iroquois Cruelty' to the Mohawk Warrior Society: Stereotyping and the Strategic Uses of a Reputation for Violence », in *Violence and Indigenous Communities: Confronting the Past, Engaging the Present*, ed. J. Ostler, J. Reid, and S. Sleeper-Smith. Evanston, IL : Northwestern University Press, 2021, p. 86-104. Quant à Georges Sioui, il note que le phénomène social du supplice, et plus largement ceux de la guerre et de la violence des Autochtones, sont surinvestis par l'historiographie. Georges Sioui, *Les Hurons-Wendat*, *op.cit*, p. 295.

<sup>70</sup> Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press for the Institute of Early American History and Culture, 1992, p. 73.

<sup>71</sup> Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1660-1664)*, Québec, Boréal, 1991, p. 196-197.

<sup>72</sup> Jon Parmenter, *Iroquoia, 1534-1701. The Edge of the Woods*, East Lansing, Michigan State university Press, 2010, p. 41-75.

<sup>73</sup> Voir notamment les pages consacrées à la guerre des fourrures (*beaver wars*) dans: Neal Salisbury, « Native People and European Settlers in Eastern North America, 1600-1783 », in Bruce G. Trigger, Wilcomb E. Washburn (dir.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, (vol.1), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 399-460, p. 407-410.

<sup>74</sup> K.M. Labelle, *Une histoire des Wendat, op.cit.*, p. 61.

<sup>75</sup> Béatifiés en 1925 et canonisés en 1930, dans un contexte d'ethno-nationalisme catholique québécois, ils sont connus comme les « saints martyrs du Canada ». Ce groupe se compose de : René Goupil (1608-1642), Isaac Jogues (1607-1646), Jean de Lalande (ca. 1619-1646), Antoine Daniel (1601-1648), Jean de Brébeuf (1593-1649), Gabriel Lalemant (1610-1649), Charles Garnier (1606-1649), Noël Chabanel (1613-1649). Leur mise à mort, ainsi que celle du Wendat converti Etienne Toriri (?-1646), sont représentées dans la célèbre gravure de Grégoire Huret (1606-1670) : *Preciosa mors quorundam Patrum iet. Iesu in nova Francia*, estampe 35,6 x 45,7 cm, Paris, 1664. Pour plus de précisions sur cette œuvre, se reporter à : Pierre Olivier Ouellet, « Le martyre des missionnaires jésuites : étude d'une représentation du sauvage en Nouvelle-France », in Cristina Noacco et Sophie Duhem (dir.), *L'Homme des bois, l'homme vert : l'imaginaire de l'homme sylvestre dans la littérature et les arts*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 319-333, p. 324-326 ; Amélie Hamel, « François Du Creux, historien et apologiste. » *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, numéro 5, 2013. <https://doi.org/10.7202/1017687ar>. Quant à la fabrication de la sainteté des huit jésuites, voir : Allan Greer, « Colonial Saints », *op.cit.*, p. 323-348 ; Timothy G. Pearson, *Becoming Holy in Early Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014, p. 35-61.

<sup>76</sup> Guy Laflèche, *Les Saints Martyrs canadiens. Histoire du mythe*, vol.1, Laval,

Éditions du Singulier, 1988.

<sup>77</sup> RJ, 1649, p. 12.

<sup>78</sup> RJ, 1663, p. 34.

<sup>79</sup> RJ, 1649, 14.

<sup>80</sup> RJ, 1650, p. 43.

<sup>81</sup> RJ, 1650, 43. Pour plus de détails sur ces deux jésuites voir : Bronwen McShea, *Apostles of Empire. The Jesuits and New France*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019, p. 71-87.

<sup>82</sup> RJ, 1653, p. 20. Les « Anriehronnon » (Agniers/Mohawks) désignent la Nation Haudenosaunee ayant pour endonyme: Kanien'kehá: ka.

<sup>83</sup> RJ, 1649, p. 13, 15.

<sup>84</sup> Sur la reviviscence de la passion du Christ par les martyrs (hommes et femmes) de l'Antiquité tardive comme Perpétue et Félicité, voir : Guy G. Stroumsa, « Les martyrs chrétiens et l'inversion des émotions », in Philippe Borgeaud, Anne Caroline Rendu Loisel (dir.), *Violentes émotions : approches comparatistes*, Genève Droz, 2009, p. 167-181, p. 171.

<sup>85</sup> RJ, 1649, p. 13.

<sup>86</sup> Comme Marion Philip le remarque dans sa thèse portant sur les masculinités parisiennes aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, la virilité, en son sens endogène à la période moderne, ne constitue pas uniquement un synonyme de masculinité. Il s'agit d'abord d'un âge de la vie allant de la trentaine à la cinquantaine environ et auquel correspondrait l'apogée de la condition masculine tant au point de vue anatomique que social. Cette notion, dans sa signification émique, recouvre ainsi une appartenance de genre, une classe d'âge, un ensemble de normes comportementales et un régime émotionnel. C'est donc une « caractéristique à la fois humorale et morale ». Ainsi, à l'époque moderne, la virilité permet de distinguer la masculinité adulte des autres formes de masculinités propres à chaque étape de la vie des individus (masculinité infantile, adolescente et d'âge avancé). Cf. Marion Philip, « La sexualité légitime comme privilège. Masculinités parisiennes à l'époque moderne (1600-1750) », Paris, Sorbonne Université, thèse

de doctorat sous la codirection de François-Joseph Ruggiu et Sylvie Steinberg, Soutenance le 02/12/2022, p. 192.

<sup>87</sup> Jean-Marie Le Gall, « La virilité des clercs », in A. Corbin, J.J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire de la virilité, op.cit.*, p. 217-234, p. 218.

<sup>88</sup> RJ, 1647, p. 3.

<sup>89</sup> R. Kieckhefer « Imitators of Christ... », *art.cit.*, p. 11-12.

<sup>90</sup> Josselin Tricou, « Masculinités sacerdotales. Approches historiques et apports sociologiques » in Jean-Pascal Gay, Silvia Mostaccio, Josselin Tricou (dir.), *Masculinités sacerdotales*, Turnhout, Brepols, 2023, p. 22-35.

<sup>91</sup> Sur les femmes martyres, voir : Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, p. 149-164 ; Laure Chappuis-Sandoz, « "Cachez ce sein..." ou comment dire le corps des saintes dans le récit hagiographique » in Jérôme Wilgaux, Véronique Dasen (dir.), *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 43-58. Concernant les « martyrs indigènes et de couleur » dans le cas japonais, voir : Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges. Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Münster, Aschendorff, 2020, p. 217-222.

<sup>92</sup> À noter que, dès l'émergence de la Réforme, les protestants revendiquent aussi le martyre et entrent en concurrence avec les catholiques. Chaque camp cherche à faire prévaloir ses martyrs sur ceux de l'autre. Sur les martyrs protestants, voir en priorité : David El Kenz, « Les martyrs protestants (1523-1560). Du texte hagiographique au rituel de la mort volontaire », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 1997, n° 67, p. 77-86.

<sup>93</sup> Au sujet de la culture du martyre des missionnaires jésuites de l'époque moderne, voir : Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges...*, *op.cit.*, p. 23-82.

<sup>94</sup> RJ, 1646, 14.

<sup>95</sup> RJ, 1665, p. 1.

<sup>96</sup> J.M. Le Gall, « la virilité des clercs », *art.cit.*, p. 227.

<sup>97</sup> J.M. Le Gall, « la virilité des clercs », *art. cit.*, p. 228-234.

<sup>98</sup> M.-C Pioffet, *La tentation de l'épopée ...*, *op.cit.*, p. 115.

<sup>99</sup> RJ, 1632, p. 6 ; RJ, 1643, p. 33. Sur l'imaginaire de croisade dans les *Relations jésuites* : Robert Sauzet, « Guerre sainte ou croisade en Nouvelle-France », *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, n°124, 2012, p.100-107.

<sup>100</sup> RJ, 1650, p. 17.

<sup>101</sup> RJ, 1650, p. 17.

<sup>102</sup> RJ, 1654, p. 17.

<sup>103</sup> Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf/CNRS éditions, 2012, p. 108.

<sup>104</sup> *La légende dorée* (1266) du dominicain Jacques de Voragine (ca.1230-1298) est l'une des hagiographies les plus célèbres du catholicisme. Jacques Le Goff a démontré que le rapport au temps est un de enjeux fondateurs de cette compilation de vie de saints, il identifie trois temporalités articulées dans le texte : « le *temporal*, c'est-à-dire le temps de la liturgie chrétienne qui est un temps cyclique, le *sanctoral*, c'est-à-dire le temps marqué par la succession de la vie de saints, qui est un temps linéaire, et enfin le *temps eschatologique*, dont le christianisme fait le chemin temporel dans lequel se dirige l'humanité jusqu'au Jugement dernier ». Cf. Jacques Le Goff, *À la recherche du temps sacré*, Paris, Perrin, 2014, p. 11.

<sup>105</sup> Marie de l'Incarnation, *Lettres*, *op.cit.*, p. 104.

<sup>106</sup> Michel de Certeau, « Une variante : l'édification hagio-graphique » in *L'écriture de l'histoire*, Paris Gallimard, 1975, p. 316-335.

<sup>107</sup> M.-C Pioffet, *La tentation de l'épopée ...*, *op.cit.*, p. 236-241.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>109</sup> Isabelle Lachance, « Les "morts précieuses" des jésuites de la Nouvelle-France. Usages, valeurs et temporalité », in Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte*

*missionnaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 89–99.

<sup>110</sup> Frank Lestringant, « Le tropisme du martyr dans les Relations jésuites en Nouvelle-France », in Poirier, Gomez-Géraud, Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie...*, *op.cit.*, p. 77–88.

<sup>111</sup> RJ, 1654, p. 17.

<sup>112</sup> RJ, 1649, p. 16.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> RJ, 1649, p. 16.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> RJ, 1649, p. 17.

<sup>118</sup> RJ, 1649, p. 17.

<sup>119</sup> RJ, 1649, p. 17.

<sup>120</sup> M.-C Pioffet, *La tentation de l'épopée ...*, *op.cit.*, p. 240.

<sup>121</sup> RJ, 1649, p. 17.

<sup>122</sup> Timothy Pearson, « "Nous avons été fait un spectacle aux yeux du monde" : performance, texte et création des martyrs au Canada, 1642–1652 » in Poirier, Gomez-Géraud, Paré (dir.), *De l'Orient à la Huronie...*, *op.cit.*, p. 103–119, p. 116.

<sup>123</sup> RJ, 1649, p. 14.

<sup>124</sup> M.-C. Pioffet, *La tentation de l'épopée ...*, *op.cit.*, p. 240.

<sup>125</sup> RJ, 1649, p. 15.

<sup>126</sup> RJ, 1649, 15.

<sup>127</sup> Richard White, *Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs 1650–1815*, Toulouse, Anacharsis, [1991], 2020.

<sup>128</sup> « Ce processus d'inculturation", à l'origine de l'incomparable richesse ethnographique des écrits jésuites, ne saurait en aucun cas apparaître comme une fin en soi : il doit demeurer entièrement subordonné à l'objectif premier et nullement négociable que constitue l'évangélisation des Gentils ». Cf. Frédéric Tinguely, « Le monde multipolaire des missionnaires Jésuites » in Frédéric Tinguely (dir.), *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, Genève. Genève : Droz, 2008. p. 61-72, p. 63.

<sup>129</sup> Claude Reichler, « Littérature et anthropologie », *L'Homme*, n° 164, 2002, p. 37-55, p. 54.

<sup>130</sup> RJ, 1654, p. 30.

<sup>131</sup> Dans les *Relations jésuites*, les « bons sauvages » jugés dociles et bienfaisants sont ceux comme le Wendat François Xavier Nenaskoumat qui choisissent de se convertir au christianisme (RJ, 1639, p. 25), tandis que les « mauvais sauvages », présumés « perfides » et cruels, désignent les Haudenosaunee ainsi que tout peuple autochtone ennemi des Français (par exemple, RJ, 1666, p. 7).

<sup>132</sup> RJ, 1653, p. 8

<sup>133</sup> RJ, 1651, p. 7.

<sup>134</sup> RJ, 1649, p. 17.

<sup>135</sup> RJ, 1642, p. 5.

<sup>136</sup> Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Genève, Droz, [1994], 2016, p. 212.

<sup>137</sup> RJ, 1649, p. 49.

<sup>138</sup> C'est à Antoine Daniel, autre martyr jésuite tué par les Iroquois, que ces lignes attribuent une telle charité. RJ, 1649, p. 4.

<sup>139</sup> RJ, 1647, p. 21.

<sup>140</sup> RJ, 1650, p. 6.

<sup>141</sup> M. True, *Masters, and Students*, *op.cit.*, p. 107.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>143</sup> Pour plus de détails sur Jean-Baptiste Etinechkaouat ainsi que sur l'organigramme des chefs innus nommés dans les sources françaises entre 1603 et 1650, voir : Peter Cook, *Vivre comme frères : Native-French alliances in the St Lawrence Valley*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, McGill University, Montreal, 2008, p. 153.

<sup>144</sup> RJ, 1644, p. 12.

[145] *Idem.*

<sup>146</sup> Robert Muchembled, *La sorcière au bûcher. Fanatisme religieux et antiféminisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2025, p. 10.

<sup>147</sup> M. True, *Masters and Students*, *op.cit.*, p. 92.

<sup>148</sup> Pour une critique de la notion d'incommensurabilité culturelle, voir : Sanjay Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2007/5 n° 54-4bis, 2007. p. 34-53.

<sup>149</sup> RJ, 1647, p. 21.

<sup>150</sup> RJ, 1642, p. 50.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> RJ, 1655, p. 5.

<sup>154</sup> Depuis l'Antiquité tardive, l'Église est conçue à la fois comme une institution et une communauté de croyance à prétention universelle. C'est d'autant plus vrai à l'époque de l'expansion ultramarine de la catholicité. Voir : Charlotte de Castelnau-L'Estoile, « Une Église aux dimensions du monde : expansion du catholicisme et ecclésiologie à l'époque moderne » in Patrick Arabeyre, Brigitte Basdevant-Gaudemet (dir.) *Les clercs et les princes*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2013, p. 323-340.

<sup>155</sup> RJ, 1642, p. 50.

<sup>156</sup> J.-M. Le Gall, « La virilité des clercs », art.cit., p. 218 ; 228.

<sup>157</sup> « La masculinité hégémonique peut être définie comme la configuration de la pratique de genre qui incarne la réponse acceptée à un moment donné au problème de la légitimité du patriarcat » : Raewyn Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Amsterdam éditions, 2022, p. 82.

<sup>158</sup> Sur la doctrine du *contemptus mundi* durant la période moderne, se référer en priorité à : Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 15-43.

<sup>159</sup> Josselin Tricou, *Des soutanes et des hommes. Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2021, p. 41-44.

<sup>160</sup> Pour davantage de détails sur les guerres franco-iroquoises, se référer à : Denys Delâge, *Le pays renversé...*, op.cit., p. 152-199.

<sup>161</sup> « The Jesuits' representations of torture and cannibalism in the context of warfare are the more vividly dramatic because they and other French were potential victims. In these descriptions can be read the foreshadowing of their possible martyrdom as well as their hope that the risks described would garner the necessary military assistance from France, which was then embroiled in the Thirty Years' War ». C. Blackburn, *Harvest of Souls*, op.cit, p. 65.

<sup>162</sup> Sur les politiques de conquêtes territoriales et de colonisation entreprises en Amérique du Nord par la monarchie française voir : Allan Greer, *Property and Dispossession...*, op.cit, p. 144-189.

<sup>163</sup> RJ, 1665, p. 1.

<sup>164</sup> G. Sioui, *Pour une autohistoire autochtone*, op.cit., p. 71-74.

<sup>165</sup> Parmi d'autres, Michel Pastoureau récuse l'opposition artificielle entre réalité et imaginaire dans le champ social : « pour l'historien, l'imaginaire existe. Il n'est nullement le contraire de la réalité mais en fait pleinement partie. L'étude d'une société, quelle qu'elle soit, ne peut pas se limiter à la culture matérielle, aux structures de parenté, à la vie quotidienne. Les croyances, les mentalités, les sensibilités, les superstitions, les peurs, les espérances et les fantasmes en font aussi partie ». Michel Pastoureau, Paul Lemire, *L'imaginaire est une réalité*, Paris, Le Seuil, 2025, p. 9.

<sup>166</sup> Ralph Dekoninck, *Horreur sacrée et sacrilège. Image, violence et religion (XVI<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2018, p. 14.