

# La recherche relative aux Autochtones

## Perspectives historiques et contemporaines

Actes du colloque étudiant  
2005

Sous la direction  
d'Alain Beaulieu et de Maxime Gohier

**Illustration de la page couverture :**

Zacharie Vincent, 1815-1886, *Autoportrait*, Huile sur toile

Musée de la civilisation, dépôt du Séminaire de Québec, PC 983.20 R711

Photo : Pierre Soulard

© **Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone**

Département d'histoire

Université du Québec à Montréal

Case postale 8888, succursale Centre-Ville

Montréal (Québec) Canada H3C 3P8

Téléphone : 514.987.3000 (poste 8278)

Télécopieur : 514.987.7813

Courriel : [chaire.autochtone@uqam.ca](mailto:chaire.autochtone@uqam.ca)

Site Internet : [www.territoireautochtone.uqam.ca](http://www.territoireautochtone.uqam.ca)

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous les pays

ISBN 978-2-9809913-0-1

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2007

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2007

## Table des matières

PRÉSENTATION .....	iii
--------------------	-----

### 1. Problèmes conceptuels et méthodologiques

LES ÉTUDES AUTOCHTONES : PROBLÈMES ET DÉBATS SUR LA PRATIQUE DE L'HISTOIRE Sylvie LeBel .....	3
THE ATTITUDE OF CANADIAN COURTS TOWARDS ABORIGINAL ORAL TRADITION : THE DELGAMUUKW CASE Brian Gettler .....	51
LA DIMENSION LITTÉRAIRE DES RELATIONS DE VOYAGE : UN OBSTACLE À LEUR VALEUR HISTORIQUE ? LE CAS DU PÈRE RÉCOLLET LOUIS HENNEPIN, ESCLAVE DES SIOUX Mylène Tremblay .....	83

### 2. Relations interculturelles

LA MÉDIATION FRANÇAISE DANS LES RELATIONS FRANCO-AMÉRINDIENNES : GENÈSE ET ÉVOLUTION D'UN PROJET DE DOMINATION POLITIQUE Maxime Gohier .....	111
ÉVOLUTION ET RENOUVELLEMENT DU WAMPUM À DEUX VOIES Kathryn V. Muller .....	159
L'INTÉGRATION DES AUTOCHTONES AU RÉGIME SEIGNEURIAL CANADIEN : UNE APPROCHE RENOUVELÉE EN HISTOIRE DES AMÉRINDIENS Julie-Rachel Savard .....	169
INTERCULTURALITÉ ET ENVIRONNEMENT FORESTIER À LA BAIE JAMES Françoise Lathoud .....	185

LES QUÉBÉCOIS ET L'« APPROCHE COMMUNE » : UNE ANALYSE DU DISCOURS  
JOURNALISTIQUE SUR LES NÉGOCIATIONS AVEC LES INNUS  
Arianne Loranger-Saindon .....203

### **3. Représentations de soi et de l'Autre**

POUR UNE RÉFLEXION SUR L'IDENTITÉ HURONNE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE : UNE ANALYSE  
DE LA THÉMATIQUE DU « DERNIER DES HURONS » SOUS L'ÉCLAIRAGE DES  
THÉORIES DE L'ETHNICITÉ  
Véronique Rozon .....223

INSTALLATION, POÉSIE ET PERFORMANCE AUTOCHTONES : À PROPOS DE DIANE  
ROBERTSON, MARVIN FRANCIS, GUILLERMO GÓMEZ-PEÑA ET COCO FUSCO  
Jonathan Lamy .....263

LE « JARDIN D'EDEN » DE LA FORÊT TROPICALE : CONSTRUCTION ET  
DÉCONSTRUCTION DE L'IMAGE DES PYGMÉES AU MUSÉE D'HISTOIRE  
NATURELLE DE NEW-YORK (1910-1998)  
Stéphanie Béreau .....275

## Présentation

Créée en 2004, la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone s'est notamment donné pour mandat de favoriser la formation aux études avancées. C'est dans cette optique que fut organisé, avec la collaboration du Réseau DIALOG, le premier colloque étudiant de la Chaire, les 7 et 8 avril 2005. L'objectif était de constituer un espace spécifiquement destiné à la présentation des travaux réalisés par de jeunes chercheurs travaillant sur les questions autochtones. Plus d'une vingtaine de conférenciers et de conférencières, provenant d'horizons académiques variés (histoire, anthropologie, science politique, littérature, droit...), ont participé à l'événement, qui s'est révélé un succès, par la qualité tant des présentations que des échanges qui ont suivi. Ce livre, qui inaugure la série des publications de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, regroupe une sélection de textes – dans la plupart des cas revus et augmentés – présentés lors du colloque. Ces textes ont été rassemblés sous trois thèmes, qui mettent en évidence certains axes importants de la recherche actuelle sur les Autochtones.

Marquées depuis quelques années par un décloisonnement disciplinaire, les études autochtones soulèvent de nombreuses questions d'ordre épistémologique, incitant les chercheurs à réfléchir aux frontières disciplinaires, comme en témoignent les trois premiers textes de ce recueil. À partir notamment des débats des dernières années entre historiens, juristes et anthropologues, l'article de Sylvie Lebel traite ainsi des impacts de la judiciarisation de l'histoire autochtone, examinant le rôle de l'histoire et des historiens dans le processus judiciaire et les effets sur la recherche historique du recours grandissant à l'histoire devant les tribunaux. Par le biais d'une analyse du jugement *Delgamuukw*, Brian Gettler analyse plus précisément les problèmes de l'utilisation de la tradition orale autochtone devant les tribunaux, traçant des parallèles avec les débats épistémologiques que cette question a déjà soulevés

## La recherche relative aux Autochtones

chez les historiens et les anthropologues. Mylène Tremblay, de son côté, s'attarde aux liens qui unissent histoire et littérature et souligne, par l'examen d'un passage du *Nouveau Voyage* de Louis Hennepin, la forme particulière que prend le discours dans les œuvres où se côtoient témoignage et récit. Elle invite les historiens à se familiariser avec l'analyse littéraire pour dépasser le paradigme de l'opposition vérité/mensonge, inopérant pour ce type de document.

La question des relations interculturelles représente un autre axe dominant de la recherche relative aux Autochtones, tant dans les études historiques que dans celles traitant davantage de réalités contemporaines. Cinq textes de ce recueil s'inscrivent dans ce courant. Le premier, de Maxime Gohier, analyse la politique de médiation mise en œuvre par les Français à l'égard des Autochtones aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Il s'attache à la logique de pouvoir à l'œuvre dans cette relation et au processus de légitimation de cette forme singulière de domination. L'article de Kate Muller analyse les rapports de pouvoir entre Blancs et Autochtones à travers l'histoire d'un collier de wampum très célèbre : le wampum à deux voies. Il retrace les origines de ce collier, considéré par les Iroquois comme la manifestation d'un traité sacré garantissant leur autonomie à l'égard des gouvernements coloniaux. Or, l'histoire de ce collier de wampum, dont les origines semblent remonter à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, témoignerait davantage d'un phénomène de résistance des Iroquois à la perte de leur autonomie face aux gouvernements canadien et américain. En s'intéressant à l'histoire de la seigneurie de Sillery, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Julie-Rachel Savard illustre comment le système seigneurial a pu jouer sous le Régime français un rôle important dans l'intégration des Amérindiens à la société coloniale. Arianne Loranger-Saindon montre de son côté comment le discours journalistique sur les Autochtones, même en dehors des périodes de crise politique, tend à alimenter le ressentiment entre Blancs et Autochtones sur la Côte-Nord dans le contexte de la signature de l'Approche commune. Finalement, le texte de Françoise Lathoud s'intéresse aux différents modes de gestion forestière mis en œuvre à la baie James, mettant en lumière notam-

ment les insuccès de la Convention de la Baie James et du Nord dans le règlement des tensions entre les Cris et le gouvernement du Québec.

La dernière section de ce recueil réunit trois textes qui abordent la question des représentations de soi et de l'Autre, notamment par le biais de leur interaction dans la construction des identités collectives. Le texte de Véronique Rozon apporte ici un regard à la fois théorique et pratique sur ce sujet, en soulignant l'apport que peuvent constituer les théories de l'ethnicité dans la compréhension de la construction de ces identités collectives. Par le recours au concept d'*attribution catégorielle*, Rozon souligne, en effet, à quel point les représentations « blanches » des Hurons ont pu influencer l'image que les Hurons avaient d'eux-mêmes au XIX<sup>e</sup> siècle, faisant d'ailleurs de l'identité un sujet des tensions au sein de la population huronne. À travers certaines œuvres d'art autochtones contemporaines, Johnathan Lamy souligne lui aussi le rôle joué par le regard de l'Autre dans la construction de l'*autochtonicité* (l'identité autochtone) : installations, poésie et performances mettent en effet l'accent sur la réaction des Autochtones face au regard de l'Autre, aux préjugés et aux stéréotypes. Enfin, le texte de Stéphanie Béreau souligne le rôle idéologique des représentations de l'Autre dans la légitimation des rapports de domination. Plus précisément, il met en lumière le rôle joué par deux musées américains d'histoire naturelle dans la construction d'un mythe pygmée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Sous couvert de scientificité et en fonction d'une volonté de déconstruire les préjugés, ces musées ont finalement contribué largement à entretenir les mythologies sur les Autochtones africains, mythologies qu'ils ont actualisées en fonction de l'évolution des formes de l'exploitation économique et humaine.

Alain Beaulieu et Maxime Gohier  
Département d'histoire  
Université du Québec à Montréal





## 1. Problèmes conceptuels et méthodologiques



# Les études autochtones : problèmes et débats sur la pratique de l'histoire

Sylvie LeBel

Candidate au doctorat en histoire

Université du Québec à Montréal

Au Canada, les années 1970 sont considérées comme un tournant dans l'histoire des Autochtones. Cette période est notamment marquée par l'organisation politique à l'échelle nationale des Indiens en « Premières Nations », par l'opposition au projet de la Baie James, par le jugement de la Cour suprême du Canada dans l'affaire *Calder* en 1973 et par le début d'un vaste processus de revendications et de négociations entre les gouvernements et les Autochtones. Pour les spécialistes des études autochtones, ce « réveil » marque aussi un tournant dans le monde scientifique. Les recherches ne se mènent plus en complète indépendance dans un monde académique fermé, mais dans un contexte fortement politisé. Les employeurs ne sont plus seulement les universités, mais les gouvernements et leurs différents ministères et agences, ainsi que les communautés autochtones elles-mêmes. Parfois malgré lui, l'universitaire se trouve engagé dans des luttes politiques et judiciaires qui le prennent de court, mais qui l'interpellent aussi et le font réfléchir sur son rôle de chercheur et sur les fondements de sa discipline.

Quelles peuvent être les conséquences d'un tel contexte de recherche, si fortement politisé et judiciairisé, sur la discipline historique, sur les chercheurs, leur pratique et leur éthique ? Plusieurs s'interrogent sur la fonction de leurs travaux et sur l'apparente opposition entre recherche fondamentale et recherche appliquée. Au Québec, ce contexte a fait naître une réflexion et un certain dialogue entre les chercheurs, mais qui prend parfois l'allure de véritables

## La recherche relative aux Autochtones

joutes médiatiques lorsque surviennent des événements particuliers, tel un procès ou la publication d'un ouvrage controversé. Afin de saisir les principaux enjeux disciplinaires qui se jouent à l'intérieur du domaine des études autochtones, il est essentiel de s'arrêter sur ces discussions. Le présent article a comme objectif de faire le bilan des réflexions et des problèmes soulevés par les chercheurs lorsqu'ils étudient les Autochtones dans un contexte de recherche politisé. Ce n'est pas tant la valeur historique ou le contenu des débats historiographiques qui seront évalués ici, que les problèmes de la pratique de l'histoire qu'ils mettent en lumière.

Il suffit d'avoir ouvert les pages des grands quotidiens québécois au cours des quinze dernières années pour avoir compris que l'harmonie ne règne pas au pays des « amérindianistes ». Depuis les années 1990, plus d'une trentaine d'articles portant sur des questions qui intéressent le monde académique sont parus dans les grands quotidiens de la province. Ces articles participaient autant à des controverses historiographiques qu'à des débats juridiques et politiques. Ils étaient écrits par des anthropologues et des historiens, mais aussi par des journalistes et des représentants de certains groupes d'intérêt, autochtones ou allochtones. Bien d'autres réflexions se retrouvent dans les principaux périodiques portant sur les Autochtones et dans des revues plus générales d'histoire, d'anthropologie et de droit. Tous ces textes ainsi que quelques ouvrages portent sur des questions épineuses dans le milieu et soulèvent les problèmes, éthiques et pratiques, de la recherche sur les Autochtones. La question du droit est absolument centrale dans cette littérature. Deux problèmes inquiètent particulièrement les chercheurs : l'utilisation de l'histoire par les tribunaux et le rôle de l'historien comme expert judiciaire. Moins apparente, mais toujours présente en arrière-plan, se retrouve également l'inquiétude liée à l'influence que ce contexte politique et judiciaire peut avoir sur la recherche elle-même, ainsi que sur le climat général de la discipline.

## Du mauvais usage de l'histoire par les tribunaux

Depuis une quinzaine d'années, toute une littérature est apparue sur les usages possibles de l'histoire par les tribunaux. Autant des historiens que des juristes se sont exprimés à ce sujet et, les uns comme les autres, ont souligné les limites de la discipline adverse. Certains ont critiqué le mauvais usage de concepts juridiques par les historiens, en particulier Michel Morin et Donald Fyson<sup>1</sup>. D'autres ont tenté de comprendre l'apport de l'histoire dans la jurisprudence sur les droits autochtones<sup>2</sup>. Par-dessus tout, beaucoup ont relevé des différences fondamentales entre l'histoire et le droit, entre les démarches historienne et juridique.

P.G. McHugh évoque ainsi la dissimilitude entre l'usage de l'histoire par les historiens et les avocats. En se servant de la réflexion de Michael Oakeshott, il rappelle que ce n'est pas tant le métier qui fait la différence, que l'attitude envers le passé. Il existerait trois attitudes différentes : contemplative, pratique et scientifique. La contemplative serait le fait d'auteurs de romans historiques, tel Tolstoï, et intéresse donc peu McHugh. L'attitude pratique, quant à elle, vise à reconstruire le passé pour résoudre des problèmes actuels, tandis que l'attitude scientifique examine le passé en relation avec le présent aussi, mais en indépendance avec celui-ci<sup>3</sup>. L'attitude pratique envers le passé est habituellement associée au travail des avocats, mais McHugh fait un rapproche-

---

<sup>1</sup> Michel Morin, « Les insuffisances d'une analyse purement historique des droits des peuples autochtones », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 2 (2003), p. 237-254 ; Donald Fyson, « Les historiens du Québec face au droit », *Revue Juridique Thémis*, vol. 34 (2000), p. 295-328.

<sup>2</sup> Michel Morin, « Quelques réflexions sur le rôle de l'histoire dans la détermination des droits ancestraux et issus de traités », *Revue Juridique Thémis*, vol. 34 (2000), p. 329-368 ; André Émond, « L'inadéquation entre le droit et l'histoire », *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 33 (2002-03), p. 317-376.

<sup>3</sup> P.G. McHugh, « The Common-Law Status of Colonies and Aboriginal "Rights": How Lawyers and Historians Treat the Past », *Saskatchewan Law Review*, vol. 61 (1998), p. 394-395.

ment avec l'histoire « whiggish » telle que décrite par Butterfield, c'est-à-dire une histoire qui utilise le passé pour justifier le présent ou qui force le passé à répondre à des questions présentes. McHugh avance que « [t]o use the past "presentistly" or Whiggishly, then, is to take a practical attitude toward it<sup>4</sup> ». Dans le contexte des revendications autochtones, le passé est nécessairement utilisé pour des raisons pratiques, autant par les avocats que par les historiens, en même temps qu'il doit faire autorité à la manière positiviste. McHugh élabore ce thème parce qu'il veut montrer que l'idée selon laquelle les différents statuts donnés aux colonies britanniques dans la *common law* ont des conséquences juridiques décisives pour les peuples autochtones découlerait en fait de l'imposition d'un modèle contemporain sur le passé. La distinction entre les différents types de colonies ne concernait pas les Autochtones, mais seulement les colons britanniques. Penser autrement, c'est user du passé de manière pratique, lui faire répondre à des questions qui ne sont pas les siennes, et McHugh conclut que « [t]his may be an entirely legitimate use of the past by common lawyers [...] but it is not, properly speaking, an historical one<sup>5</sup> ».

D'autres auteurs se sont davantage penchés sur les démarches propres au droit et à l'histoire. Paul Ricoeur les met en parallèle dans son texte « Les rôles respectifs du juge et de l'historien ». Il relève d'abord des points communs : le souci de la preuve et l'examen critique de la crédibilité des témoins seraient des pratiques partagées par les juges et les historiens<sup>6</sup>. Une distinction éclipse cependant ces ressemblances : c'est la sentence, qui « marque par son caractère définitif la différence la plus évidente entre l'approche juridique et l'approche historique des mêmes faits : la chose jugée peut être contestée par l'opinion publique mais non rejugée<sup>7</sup> ». Le juge doit juger, puisque c'est sa

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>6</sup> Paul Ricoeur, « Les rôles respectifs du juge et de l'historien », *Esprit*, vol. 24, n° 266-267 (2000), p. 52.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

fonction, alors que l'historien ne peut pas et ne veut pas le faire. Ricoeur parle ainsi de « l'ouverture sur la réécriture » qui est possible en histoire alors que le jugement judiciaire est définitif. Pour lui, cette différence ultime affecterait toutes les phases précédant le jugement, autant de l'historien que du juge, « au point que l'on peut se demander si c'est de la même oreille que le juge et l'historien entendent le témoignage, cette structure initiale commune aux deux rôles<sup>8</sup> ».

En raison de ces différences de démarches et d'attitude envers le passé, plusieurs historiens n'ont pas manqué de critiquer vertement le travail des juges dans les procès impliquant des Autochtones, particulièrement lorsque certains d'entre eux se sont substitués aux historiens pour interpréter des documents historiques. Lors de certains procès, en effet, des éléments de preuves historiques ont été présentés devant la cour, sans que l'expertise des historiens ne soit utilisée pour interpréter correctement ces documents ou analyser leur contexte de production. Le jugement en première instance du juge McEachern à la Cour suprême de la Colombie-Britannique dans l'affaire *Delgamuukw* ainsi que la décision du juge Lamer à la Cour suprême du Canada dans l'affaire *Sioui* au Québec auront été les moments forts de cette critique au Canada.

Les historiens Robin Fisher et Joel Fortune ont été les principaux porte-parole de la critique dans le cas de *Delgamuukw*. En 1991, le juge McEachern rejetait la revendication de droits ancestraux de deux groupes autochtones de la Colombie-Britannique et, du même coup, leurs preuves s'appuyant sur la tradition orale, en des termes jugés déplorables par la très grande majorité des observateurs. Dans un article paru en 1992, Fisher entreprenait l'analyse du jugement de McEachern comme s'il s'agissait d'une étude historique. Même si le juge semblait accorder plus de crédibilité aux historiens qu'aux anthropologues, Fisher montre qu'il n'avait pas plus de considération pour les uns que pour les autres. Il lui reproche notamment de ne pas connaître la méthode des

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 57.

historiens ni leurs travaux récents. McEachern voyait les historiens comme de simples collecteurs de documents et n'était pas conscient qu'il y avait aussi une critique à faire, les faits ne se révélant pas d'eux-mêmes. Fisher parle de la méthode de McEachern comme d'une « hopelessly outmoded procedure », et la décrit comme étant du « xerox, scissors, and paste<sup>9</sup> ». Le juge utilisait les sources sans leur contexte, ne citait pas ses références et utilisait des travaux dépassés, son interprétation de l'histoire reflétant des positions en vogue durant les années 1930. Selon Fisher, il y aurait une croissance en Colombie-Britannique de ces juges et avocats qui « [h]aving made judgments about legal issues that have a historical dimension, they presumably feel that they are thereby qualified to write history<sup>10</sup> ».

Joel Fortune reprenait le même genre de critique dans un article publié en 1993. Selon lui, la conception de l'histoire extrêmement simpliste de la cour expliquerait l'issue finale de l'affaire *Delgamuukw*. Fortune remarque que, bien que les historiens et les philosophes aient reconnu depuis longtemps les difficultés à « faire de l'histoire », « it is striking how courts accept the idea that the content and study of history is largely unproblematic<sup>11</sup> ». Dans les jugements rendus lors de procès concernant les Autochtones, il n'y a jamais de discussions sur la façon dont on arrive à une certaine connaissance du passé, et l'histoire apparaît comme un simple « set of external facts », menant inévitablement à une interprétation objective du passé. Selon Fortune, il y aurait une réticence des tribunaux à reconnaître qu'une décision judiciaire puisse reposer sur une simple question d'interprétation historique<sup>12</sup>. Ce point est particulièrement crucial dans l'affaire *Delgamuukw*, étant donné les preuves

---

<sup>9</sup> Robin Fisher, « Judging History: Reflections on the Reasons for Judgment in *Delgamuukw v. B.C.* », *BC Studies*, n° 95 (1992), p. 44-45.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>11</sup> Joel R. Fortune, « Construing *Delgamuukw*: Legal Arguments, Historical Argumentation, and the Philosophy of History », *University of Toronto Faculty of Law Review*, vol. 51 (1993), p. 84.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 88.



fondées sur l'histoire orale présentées par les Autochtones. La cour aurait manqué une occasion de s'interroger sur une approche radicalement différente de la connaissance historique et de se départir de sa vieille et simpliste conception de l'histoire<sup>13</sup>.

Quelques-unes des critiques des historiens ont été entendues par la Cour suprême du Canada. En 1999, en rendant sa décision dans l'affaire *Marshall*, le juge Binnie répondait explicitement que

the courts have attracted a certain amount of criticism from professional historians for what these historians see as an occasional tendency on the part of judges to assemble a 'cut and paste' version of history. [...] while the tone of some of this criticism strikes the non-professional historian as intemperate, the basic objection, as I understand it, is that the judicial selection of facts and quotations is not always up to the standard demanded of the professional historian, which is said to be more nuanced<sup>14</sup>.

Le juge Binnie soulignait entre autres la différence entre le droit, qui voit une finalité dans l'interprétation des événements historiques, et la discipline historique, qui la refuse. Mais, le juge expliquait aussi pourquoi il en est ainsi. Les tribunaux ne peuvent pas attendre que les historiens tranchent leurs querelles historiographiques ; ils doivent trouver une solution immédiate et juger : « [t]he reality, of course, is that the courts are handed disputes that require for their resolution the finding of certain historical facts. The litigating parties cannot await the possibility of a stable academic consensus<sup>15</sup> ».

L'affaire *Delgamuukw* aura suscité une critique plutôt unanime des historiens envers les tribunaux, non seulement pour dénoncer leurs usages douteux de l'histoire, mais aussi les propos jugés déplacés du juge McEachern envers les

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>14</sup> Cité dans Arthur J. Ray, « *Regina v Marshall*: Native History, the Judiciary and the Public », *Acadiensis*, vol. 29, n° 2 (2000), p. 143-144.

<sup>15</sup> Cité dans Arthur J. Ray, « Native History on Trial: Confessions of an Expert Witness », *Canadian Historical Review*, vol. 84, n° 2 (2003), p. 272.

Autochtones. Par contre, le procès *Delgamukw* ne semble pas avoir provoqué de débat à l'intérieur même de la discipline, contrairement à ce qui s'est produit au Québec avec l'affaire *Sioui*. En 1990, la Cour suprême du Canada a jugé qu'un document remis par le général James Murray aux Hurons de Lorette, en 1760, avait valeur de traité au sens de la *Loi sur les Indiens*. Autant la démarche que la décision de la Cour ont été contestées par certains historiens, pour qui ce document n'était pas un traité sur le plan historique.

Dans leur analyse de la décision *Sioui* de 1990, Gertler et Hutchins remarquaient déjà que « [t]he practice of history surely has purer moments<sup>16</sup> ». Mais le débat a véritablement été lancé par Denis Vaugeois, qui, dans un article publié dans le *Devoir*, en 1993, affirmait que le document reconnu par la Cour n'était en fait qu'un sauf-conduit. Il critiquait principalement le juge Lamer, renommant ironiquement le traité « Murray-Lamer », pour son analyse du contexte entourant la rencontre entre le général et les Hurons. Selon Vaugeois, Murray n'avait pas les compétences nécessaires pour signer un traité avec cette nation, tâche qui incombait au surintendant des affaires indiennes, William Johnson. Vaugeois ne manque pas de soulever des interrogations d'historien : « Avant tout, ce qui surprend un historien, c'est le peu d'attention accordée au document lui-même<sup>17</sup> », dit-il. Il relève donc chez le juge les défauts de sa démarche. Alain Beaulieu, dans un article écrit en 2000, se positionnait lui aussi à l'encontre de cette décision de la Cour et réexaminait, avec l'aide de nouveaux documents, le contexte entourant la rencontre du général Murray avec les Hurons. Il concluait que le document n'était pas un traité, bien qu'il ait eu de l'importance dans l'histoire de la communauté huronne<sup>18</sup>. Dans son introduction, Beaulieu rappelait cependant que d'autres

---

<sup>16</sup> Franklin S. Gertler et Peter W. Hutchins, « Introduction : The Marriage of History and Law in *R. v. Sioui* », *Native Studies Review*, vol. 6, n° 2 (1990), p. 126.

<sup>17</sup> Denis Vaugeois, « Les Hurons : faux traités, faux espoirs... ou la tentation de réécrire l'histoire », *Le Devoir*, 8 septembre 1993, p. A1.

<sup>18</sup> Alain Beaulieu, « Les Hurons et la Conquête : Un nouvel éclairage sur le "traité Murray" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n° 3 (2000), p. 54 et 61.

chercheurs, anthropologues surtout, se ralliaient à l'interprétation du juge Lamer et voyaient peut-être dans ces remises en question d'une décision de la Cour suprême des signes de sentiment anti-autochtone<sup>19</sup>. C'est pourquoi cette affaire a rapidement pris une tournure émotionnelle après l'article de Vaugeois, auquel les Hurons ont répliqué, accusant l'historien de vouloir dresser des murs entre les Québécois et les Autochtones. Vaugeois aurait ainsi voulu réécrire l'histoire, en remettant en cause une décision de la Cour suprême<sup>20</sup>.

En 1995, Vaugeois publiait son livre *La fin des alliances franco-indiennes*, dans lequel il étayait son analyse du contexte entourant la rencontre de Murray et des Hurons en 1760<sup>21</sup>. Les comptes-rendus de cet ouvrage sont partagés quant à sa valeur, mais tous sont d'accord pour dire que les opinions politiques de l'auteur auraient largement teinté sa recherche. Dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Daniel Caron relevait l'arrimage du livre de Vaugeois au référendum québécois de 1980 et au rapatriement de la Constitution de 1982, des considérations donnant un ton politique à l'ouvrage<sup>22</sup>. Sébastien Grammond et Rémi Savard se sont fait beaucoup plus acerbes dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec*. Grammond plaçait Vaugeois dans « un certain courant intellectuel québécois qui prétend que les tribunaux déforment constamment l'histoire au profit des peuples autochtones<sup>23</sup> » et

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>20</sup> Michel René Bastien et Jocelyne Gros-Louis, « Le mur du mépris », *Le Devoir*, 22 septembre 1993, p. A9.

<sup>21</sup> Denis Vaugeois, *La fin des alliances franco-indiennes : Enquête sur un sauf-conduit de 1760 devenu un traité en 1990*, Montréal/Sillery, Boréal/Septentrion, 1995.

<sup>22</sup> Daniel J. Caron, « Vaugeois, Denis, *La fin des alliances franco-indiennes, enquête sur un sauf-conduit de 1760 devenu un traité en 1990* (Montréal/Sillery, Boréal/Septentrion, 1995), 286 p. (Compte-rendu) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 50, n° 2 (1996), p. 315-317.

<sup>23</sup> Sébastien Grammond, « La Fin des alliances franco-indiennes. Enquête sur un sauf-conduit de 1760 devenu un traité en 1990. Denis Vaugeois (Compte-rendu) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVI, n° 1 (1996), p. 76.

l'accusait d'avoir des partis pris et des préjugés. Savard relevait la tentative de Vaugeois de mettre à jour un complot élaboré contre le Québec par les Autochtones et le gouvernement fédéral. Il concluait par cette phrase : « Le racisme c'est parfois comme l'alcoolisme ; moins on s'en croit atteint, plus on a de chances de l'être<sup>24</sup> ». Déjà en 1997, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Stéphane Paquet faisait un bilan du débat historiographique sur le document Murray. Il se montrait lui aussi assez dur envers Vaugeois et jugeait que son livre, qui prétendait mettre à jour un complot entre les Autochtones et des fédéralistes contre les Québécois, constituait une opération rhétorique et une négation de l'Autre<sup>25</sup>.

En 1999, le débat resurgissait sur la place publique, alors que deux nouveaux joueurs intervenaient, Nelson-Martin Dawson et Éric Tremblay. Dans une série d'articles échangés dans le *Devoir* avec les historiens Donald Fyson et Jean-Marie Fecteau, ils remettaient en cause l'usage de l'histoire par les tribunaux dans les causes de crimes contre l'humanité, de recours collectifs, comme celui des orphelins de Duplessis, et des droits autochtones<sup>26</sup>. Fyson et Fecteau répondaient que l'utilisation des termes et des concepts du passé ainsi que l'adoption d'un relativisme moral absolu envers l'histoire que suggéraient Dawson et Tremblay équivalaient à une double abdication de la part des historiens, c'est-à-dire renoncer à la fois à penser et à juger<sup>27</sup>. Dawson et Tremblay reprenaient finalement leur argumentation dans un article publié en

---

<sup>24</sup> Rémi Savard, « Commentaire sur *La Fin des alliances franco-indiennes...* », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVI, n° 1 (1996), p. 80.

<sup>25</sup> Stéphane Paquet, « Alliances et traités de 1760 : Réflexions sur le débat historiographique », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, n° 2 (1997), p. 32-42.

<sup>26</sup> Nelson-Martin Dawson et Éric Tremblay, « Du "traité" Murray aux "orphelins de Duplessis" : Quand l'histoire manipule la justice », *Le Devoir*, 29 mai 1999, p. A11.

<sup>27</sup> Donald Fyson et Jean-Marie Fecteau, « Du "traité" Murray aux "orphelins de Duplessis" : De la manipulation à l'abdication historique », *Le Devoir*, 10 juin 1999, p. A7. Le débat s'est poursuivi dans Nelson-Martin Dawson et Éric Tremblay, « Utilisation de l'histoire devant les tribunaux », *Le Devoir*, 18 juin 1999, p. A9 et Donald Fyson et Jean-Marie Fecteau, « Histoire, justice et éthique », *Le Devoir*, 28 juin 1999, p. A6.

2000 dans la *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, dans lequel ils se questionnaient sur l'histoire comme preuve dans les procès et conséquemment sur les limites de la démarche historique et ses deux pièges, la subjectivité et le « méchronisme<sup>28</sup> ».

Les questionnements soulevés par Dawson et Tremblay au sujet de l'utilisation de l'histoire par les tribunaux n'étaient pas très différents de ceux évoqués par Fisher et Fortune et même Ricoeur et McHugh pour une part : la démarche historique est différente de celle des juristes, et on est en droit de se poser des questions sur « l'adéquation » entre le droit et l'histoire. Mais ils rejetaient l'identification du document Murray à un traité en introduisant l'idée que cela serait « opérer un dangereux télescopage du temps ». Ils suggéraient aussi un retour à l'utilisation de termes tels que « tribus » et « Indiens », afin, affirmaient-ils, de mieux respecter les concepts de l'époque<sup>29</sup>. Il n'en fallait pas plus pour relancer le débat<sup>30</sup>. Dans la réalité, la question de savoir si le document Murray est un traité n'est donc réglée qu'au sens de la Cour suprême du Canada, puisque le débat se poursuit dans le monde académique et sur la place publique. Comme lors de la décision en première instance dans l'affaire *Delgamuukw*, des historiens ont remis en question l'usage de l'histoire par les tribunaux. Cependant, en contestant la décision de la Cour, cette critique devenait défavorable aux Autochtones, entraînant le débat à l'intérieur même de la discipline.

---

<sup>28</sup> Nelson-Martin Dawson et Éric Tremblay, « La preuve historique dans le cadre des procès relatifs au droit autochtone et aux crimes contre l'humanité », *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 30 (2000), p. 379.

<sup>29</sup> Dawson et Tremblay, « Du "traité" ... », p. A11 ; Dawson et Tremblay, « La preuve... », p. 391 et 393.

<sup>30</sup> Le porte-parole des Orphelins de Duplessis intervient lui-même dans le débat, tout comme les Hurons et Vaugeois. Bruno Roy, « Quelle histoire savante manipule la justice ? », *Le Devoir*, 10 juin 1999, p. A7 ; Wellie Picard, Michel Bastien et Jean Tanguay, « Le traité Murray et les historiens », *Le Devoir*, 23 juin 1999, p. A11 ; Denis Vaugeois, « Traité de Murray : Simple laissez-passer ? », *Le Devoir*, 7 juillet 1999, p. A7.

## L'historien comme expert ou la question de l'impartialité

Une autre difficulté majeure soulevée par les historiens dans leurs réflexions sur le droit est liée à leur participation dans des litiges en tant qu'experts, un phénomène de plus en plus courant. Les historiens sont particulièrement utiles aux avocats : ils sont entraînés pour la recherche de faits et des documents prouvant ces faits, ainsi que pour communiquer oralement et par écrit des aptitudes indispensables au processus légal. Le rôle d'expert consiste à n'avoir aucun intérêt dans le litige autre qu'académique, ainsi que d'avoir la compétence nécessaire pour donner une opinion à propos de la preuve et suggérer au juge une interprétation des faits<sup>31</sup>.

Au Canada, l'implication des historiens dans des procès est croissante depuis 1982, en raison de la reconnaissance des droits ancestraux et issus de traités par la Constitution canadienne. C'est particulièrement vrai dans le cas des revendications autochtones, où, pour obtenir la reconnaissance de certains droits, il faut établir historiquement l'occupation et l'utilisation du territoire, la pratique ancestrale de certaines activités ou encore l'existence de traités. Toutefois, cette expertise n'est pas propre aux procès impliquant des Autochtones. En France et en Allemagne notamment, des historiens ont participé à des causes concernant des crimes commis par des individus durant la Seconde Guerre mondiale. Plusieurs travaux sont parus sur ces affaires, qui analysent la participation des spécialistes. L'un des derniers du genre est *Le rôle social de l'historien : De la chaire au prétoire* d'Olivier Dumoulin. Les difficultés soulevées par l'expertise judiciaire se ressemblent des deux côtés de l'Atlantique. Cependant, les comparaisons sont difficiles entre les causes. Comme Dumoulin l'explique lui-même, en Amérique, la présence des historiens en cour se remarque surtout dans le cas de procès impliquant des minorités revendiquant des droits, tandis qu'en Europe, il s'agit de crimes contre l'humanité. De même, les historiens impliqués en Europe étudient

---

<sup>31</sup> Donald G. Bourgeois, « The Role of the Historian in the Litigation Process », *Canadian Historical Review*, vol. LXVII, n° 2 (1986), p. 195-197 et 199.

l'histoire du temps présent, alors qu'ici les procès nécessitent un retour à des époques plus anciennes, à l'arrivée des premiers Européens ou même avant<sup>32</sup>.

Plusieurs historiens qui ont agi en tant qu'experts ont témoigné de leur expérience et des difficultés auxquelles ils ont été confrontés, autant sur les plans pratique et éthique. Déjà au début des années 1980, les historiens américains Charles Bolton, J. Morgan Kousser et Alice Kessler-Harris s'interrogeaient sur ce rôle controversé. Kousser, qui avait participé durant les années 1970 et 1980 à des causes sur le racisme et la discrimination de certaines lois électorales, posait alors la question de l'objectivité du chercheur : celui-ci n'était-il qu'à la solde de la partie qui l'engageait, une « putain » en quelque sorte<sup>33</sup> ? Au Canada, les réflexions étaient aussi engagées à ce moment, notamment par Donald G. Bourgeois, G. M. Dickinson et R. D. Gidney<sup>34</sup>. Plus récemment, Arthur J. Ray, témoin dans l'affaire *Delgamuukw*, ainsi que les trois historiens impliqués dans l'affaire *Marshall* (William C. Wicken, Stephen E. Patterson et John G. Reid), ont aussi livré leurs témoignages<sup>35</sup>. Au Québec, la contribution la plus notable est celle d'Alain Beaulieu<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Olivier Dumoulin, *Le rôle social de l'historien : De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 342-343.

<sup>33</sup> J. Morgan Kousser, « Are Expert Witnesses Whores? Reflections on Objectivity in Scholarship and Expert Witnessing », *The Public Historian*, vol. 6, n° 1 (1984), p. 7-12 ; voir aussi S. Charles Bolton, « The Historian as Expert Witness: Creationism in Arkansas », *The Public Historian*, vol. 4, n° 3 (1982), p. 59-67 ; et Alice Kessler-Harris, « Equal Employment Opportunity Commission v. Sears, Roebuck and Company: A Personal Account », *Radical History Review*, vol. 35 (1986), p. 57-79.

<sup>34</sup> G.M. Dickinson et R.D. Gidney, « History and Advocacy: Some Reflections on the Historian's Role in Litigation », *Canadian Historical Review*, vol. LXVIII, n° 4 (1987), p. 576-585.

<sup>35</sup> Arthur J. Ray, « Creating the Image of the Savage in Defence of the Crown: The Ethnohistorian in Court », *Native Studies Review*, vol. 6, n° 2 (1990), p. 13-29 ; John G. Reid, William C. Wicken, Stephen E. Patterson et D. G. Bell, « History, Native Issues and the Courts : A Forum », *Acadiensis*, vol. XXVIII, n° 1 (1998), p. 3-26 ; Wicken a aussi écrit un livre à la

Le texte des historiens Dickinson et Gidney paru dans *Canadian Historical Review*, en 1987, est celui qui synthétise le mieux les enjeux posés par l'expertise judiciaire. Les auteurs soulèvent, entre autres, les problèmes techniques de l'expertise, les recherches nécessaires au témoignage de l'historien devant généralement se faire très rapidement et sous une grande pression<sup>37</sup>. Mais ils insistent surtout sur les différences qui existent entre les pratiques professionnelles respectives des mondes juridique et académique. Lors des procédures d'appel par exemple, les témoignages des experts ne sont pas réentendus et le juge n'utilise que l'exposé des faits préparé par l'avocat. L'historien, qui ne peut pas présenter lui-même son interprétation, risque de ne pas être compris ni par les avocats ni par les juges. Il ne peut se défendre directement des mauvaises interprétations ou encore des citations partielles que la partie adverse pourrait faire de son témoignage<sup>38</sup>.

Une des difficultés majeures vient du témoignage oral lui-même, lors de l'interrogatoire et du contre-interrogatoire. L'historien ne dispose pas suffisamment de temps pour expliquer sa pensée. Surtout, le contexte historique, crucial pour un historien, ne l'est pas nécessairement pour un avocat, les tribunaux s'intéressant davantage aux faits qu'aux longues explications théoriques. L'historien doit répondre aux questions qui lui sont posées, sans plus. D. G. Bell, un observateur de l'affaire *Marshall*, explique que « [c]omplex four-point answers will be interrupted on point two to such an extent that you never do get to "on the other hand", and end up misrepresenting your own views<sup>39</sup> ». Alice Kessler-Harris, qui témoigna au début des années 1980 dans le procès *Sears*, qui portait sur l'égalité dans l'accès à l'emploi pour les femmes, raconte

---

suite de l'affaire Marshall, *Mi'kmaq Treaties on Trial: History, Land, and Donald Marshall Junior*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.

<sup>36</sup> Alain Beaulieu, « Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4 (2000), p. 541-551.

<sup>37</sup> Dickinson et Gidney, « History... », p. 583.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 579-580.

<sup>39</sup> Reid, Wicken, Patterson et Bell, « History... », p. 25. Voir aussi p. 20-21.



aussi sa frustration de ne pouvoir s'expliquer : « Oh, for the opportunity to explain what it was that historians did, and how they generalized from limited data !<sup>40</sup> ». William C. Wicken, expert dans l'affaire *Marshall*, résume le malaise que le témoignage en cour provoque chez le chercheur, alors que « [f]aced with such a daunting task, and faced with a lawyer who doesn't quite seem to understand the authority with which the witness speaks, the witness may become irritated, rattled, uneasy, even angry. All the time, the judge watches and takes notes<sup>41</sup> ».

Par ailleurs, dans cet environnement de confrontation, la réputation et la crédibilité de l'historien peuvent être attaquées. Les travaux antérieurs sont passés en revue et les changements d'orientation ou d'interprétation au cours de la carrière d'un chercheur peuvent être présentés comme étant suspects, alors qu'ils font partie d'un parcours normal dans le monde académique<sup>42</sup>. L'historien américain Charles Bolton, lors de sa déposition avant le procès dans l'affaire entourant la loi sur le « créationnisme » en Arkansas, s'était longuement fait questionner sur ses recherches, mais aussi sur ses valeurs religieuses, s'il priait par exemple, et sur son opinion à propos de la liberté académique, autant d'éléments que la défense avait l'intention d'utiliser contre lui<sup>43</sup>.

Tous ces problèmes liés à la pratique convergent vers une difficulté essentielle que soulignent Dickinson et Gidney et que l'on retrouve dans la plupart des textes : l'éthique de l'historien est défiée parce que son impartialité et son objectivité sont mises à l'épreuve. Ce problème a été soulevé par J. Morgan Kousser. Pour lui, il ne s'agissait pas de revenir sur la vieille question épistémologique à savoir si l'étude de l'histoire pouvait être objective, mais plutôt de s'interroger en ces termes :

---

<sup>40</sup> Kessler-Harris, « Equal... », p. 73.

<sup>41</sup> Wicken, *Mi'kmaq...*, p. 67.

<sup>42</sup> Dickinson et Gidney, « History... », p. 584.

<sup>43</sup> Bolton, « The Historian... », p. 65-66.

## La recherche relative aux Autochtones

Assuming that it makes sense to say that some analyses are more objective than others, are historians who serve as expert witnesses likely to be less objective, either because of their own commitments or because of some aspects of the legal process, than other historians are, or than the witnesses themselves are when they are doing their normal scholarship?<sup>44</sup>

Le rôle d'expert rend-il l'historien moins objectif que s'il se trouvait à l'université ? Kousser relève deux influences sur l'objectivité du chercheur : la pression du processus légal et le propre engagement de l'expert dans la cause.

Dans le monde juridique, la question de l'impartialité est particulièrement apparente lorsque le travail de l'avocat est comparé à celui de l'historien. Gidney et Dickinson expliquent bien que les avocats sont nécessairement partisans et qu'il est attendu d'eux qu'ils travaillent pour leur propre cause et qu'ils évitent à tout prix d'aider leur adversaire. Mais ils remarquent aussi que « [w]hile this is not an unbridled principle, it is a fundamental enough attribute of the system – at least in practice – to cause the historian some concern<sup>45</sup> ». En effet, l'historien s'interroge sur ces pratiques différentes de la sienne. Comment doit-il se comporter en cour, lui qui réfléchit depuis longtemps sur l'objectivité de sa pratique ? Doit-il apporter devant les tribunaux les règles qui régissent sa discipline ? En temps normal, devant des archives menant à des interprétations divergentes, l'historien soulignera ces différences, nuancera ses analyses et se gardera de porter des conclusions trop définitives. Cependant, lorsque ces documents deviennent des preuves contradictoires dans le cadre d'un procès qui pourraient à la fois aider et nuire au client, l'historien peut commencer à douter de l'attitude à adopter, subissant la pression de l'avocat, du client et de la cause.

Cette pression peut-elle devenir assez lourde pour influencer la pratique des historiens ? Conscients des menaces qui pèsent sur leur indépendance d'esprit et leur neutralité lorsqu'ils acceptent de s'engager comme experts, plusieurs

---

<sup>44</sup> Morgan Kousser, « Are Expert... », p. 6.

<sup>45</sup> Dickinson et Gidney, « History... », p. 581.

historiens exigent que les règles de leur discipline soient respectées. Dans le procès *Delgamuukw*, Arthur J. Ray a ainsi clarifié la situation avec ses clients autochtones et leurs avocats : il serait libre de tirer ses propres conclusions des archives et du matériel examinés et il travaillerait indépendamment des autres chercheurs<sup>46</sup>. Stephen E. Patterson, expert de la couronne dans l'affaire *Marshall*, a aussi accepté son mandat à la condition de ne pas témoigner au-delà des limites de ses propres connaissances et de ne faire que le travail de l'historien, c'est-à-dire « read documents, place them in context, define terms historically, etc. — but I would not make their case for them. That was their business, not mine<sup>47</sup> ». D'autres, comme le note Bolton, préféreront ne pas s'engager du tout, notamment parce qu'ils ne se considèrent pas spécialistes du sujet concerné et qu'ils craignent de faire des erreurs<sup>48</sup>.

D'après Dickinson et Gidney, l'idée de se retirer d'un procès par principe ou parce qu'on ne s'entend pas avec l'avocat peut devenir un dilemme pour l'historien, puisque cela voudra peut-être dire que c'est l'interprétation de l'expert adverse qui déterminera l'issue du procès, une interprétation que l'historien peut trouver exagérée ou incorrecte<sup>49</sup>. De plus, il est certain que les avocats vont chercher à retenir les services des historiens dont les interprétations sont les plus conformes à leur cause. Bolton indique ainsi que d'autres historiens avant lui avaient refusé de servir d'experts ; mais comme il était intéressé par la cause sur la loi créationniste et sympathique à la position des plaignants, il a accepté d'effectuer les recherches et de témoigner, « if my findings suited the needs of the attorneys<sup>50</sup> ». De même, Alice Kessler-Harris avoue que ni elle ni l'historienne de la partie adverse n'auraient été retenues comme experts dans

---

<sup>46</sup> Ray, « Creating... », p. 15.

<sup>47</sup> Reid, Wicken, Patterson et Bell, « History... », p. 20.

<sup>48</sup> Bolton, « The Historian... », p. 67.

<sup>49</sup> Dickinson et Gidney, « History... », p. 582.

<sup>50</sup> Bolton, « The Historian... », p. 61.

la cause *Sears*, si leurs conclusions n'avaient pas favorisé les parties opposées qui les avaient engagées<sup>51</sup>.

Pour Dickinson et Gidney, le dernier mot revient à l'avocat. S'il juge que l'expertise de l'historien peut nuire à la cause qu'il défend, il décidera tout simplement de ne pas le faire témoigner. Il peut aussi tenter de le convaincre d'omettre les preuves nuisibles dans son rapport<sup>52</sup>. Pour Bourgeois, un avocat compétent ne demandera jamais à un historien de masquer certains faits en faveur de la cause : il sait très bien que la partie adverse a aussi son expert et que toute manipulation de la preuve sera vite repérée. L'historien devrait d'ailleurs refuser toute demande d'altérer une preuve. Par contre, Bourgeois fait une distinction entre, d'une part, l'altération des faits et, d'autre part, la recherche de certains faits ou de preuves qui supportent une théorie. Ce dernier cas serait acceptable dans un contexte de confrontation juridique, puisque l'avocat doit présenter les faits qui supportent la position de son client<sup>53</sup>.

Certains éléments du récit de l'expertise de William C. Wicken constituent peut-être le meilleur exemple de ces liens complexes entre avocats, historiens, preuves et impartialité. Au départ, les avocats du Micmac John Marshall voulaient utiliser un traité de 1752 entre la couronne et les Micmacs parce que les droits de pêche y étaient exprimés plus clairement que dans le traité de 1760. Cependant, pour que ce traité soit vraiment utile sur le plan légal, il fallait montrer que le signataire micmac Cope était Grand chef en 1752 et qu'il avait donc signé au nom de tous les Micmacs. Cela aurait inclus la communauté de Marshall et lui aurait donné les droits mentionnés dans le traité. Les avocats ont demandé à Wicken de creuser cette question. Wicken a fait son travail d'historien honnêtement : il a préféré conclure qu'il n'y avait aucune preuve permettant d'affirmer que Cope était Grand chef en 1752 et les avocats

---

<sup>51</sup> Kessler-Harris, « Equal... », p. 63.

<sup>52</sup> Dickinson et Gidney, « History... », p. 581-582.

<sup>53</sup> Bourgeois, « The Role... », p. 200-201.

ont finalement choisi de ne s'appuyer que sur le traité de 1760. Le restant de l'explication de Wicken montre bien que son attitude impartiale était justifiée : les avocats de la partie adverse auraient bien souhaité qu'il affirme lors de son témoignage et du contre-interrogatoire que Cope était Grand chef, puisqu'ils auraient pu le contredire facilement, leur propre expert Patterson les ayant bien informés qu'il n'existait aucune preuve sûre à ce sujet. Wicken raconte que « a response from me that Cope had been Grand Chief would have allowed them to diminish my credibility before the court, by pointing out that my opinions were not supported by the historical record. In other words, they could argue that I was acting as an advocate for the defence and not as an objective witness<sup>54</sup> ».

Comme Kousser, Dickinson et Gidney rappellent que les pressions incitant les historiens à ne pas respecter les standards académiques de leur profession ne proviennent pas seulement de l'extérieur. Des chercheurs pourraient volontairement proposer leur expertise ou accepter de participer à un procès parce que la cause leur tient à cœur, pour des raisons religieuses, politiques ou sociales. La sympathie de Bolton mentionnée ci-dessus en est un bon exemple. Alice Kessler-Harris dans la cause *Sears* en est un autre. Féministe, elle ne pouvait se résigner à voir ses travaux défigurés au profit d'une cause nuisant aux femmes<sup>55</sup>. D'un autre côté, le travail en coopération avec l'avocat et le client, de même que tout le processus judiciaire, peuvent aussi conduire l'expert, qui se voulait neutre, à se sentir peu à peu impliqué personnellement. La tentation peut devenir grande de volontairement oublier certains documents, « to fudge the evidence », ou de chercher des arguments juridiques au lieu d'interprétations historiques. Mais tous les auteurs sont à peu près unanimes pour dire que cela n'est pas dans l'intérêt de l'historien. Dickinson et Gidney expriment clairement leur position à ce sujet, en affirmant que

---

<sup>54</sup> Wicken, *Mi'kmaq...*, p. 20.

<sup>55</sup> Kessler-Harris, « Equal... », p. 75.

## La recherche relative aux Autochtones

it is not the historian's job to serve as advocate ; that is what the lawyers get paid for. Historians are there to offer an expert opinion, and while they can never escape the bounds of their own biases entirely, it is their job in the courtroom, as elsewhere, to do their best to remain true to the discipline of their own craft – and, it hardly needs adding, to let the lawyers do the job which they, and not historians, are trained to do.<sup>56</sup>

Non seulement les règles du métier ne sont pas les mêmes, mais plus encore, il est dangereux pour l'historien, en s'improvisant juge ou avocat, de transgresser l'éthique de sa discipline. L'idée n'est pas que l'avocat n'a pas d'éthique et que l'historien en a une, mais que chacun a la sienne ; des éléments de la pratique des juristes ne sont pas éthiquement corrects pour les historiens et vice-versa<sup>57</sup>.

Le problème est qu'il y a un risque professionnel pour l'historien à traverser la frontière. Olivier Dumoulin rappelle que « la soumission de l'historien aux règles de la défense le met en contravention avec des buts et des procédures qui donnent sa légitimité à son métier et ruine sa reconnaissance dans le forum professionnel<sup>58</sup> ». L'historien pourrait y perdre sa réputation. Le maintien de la crédibilité du chercheur est crucial et force l'expert à demeurer impartial dans l'affaire dans laquelle il est impliqué. Pour Kousser, cela servirait à contrôler la qualité de son travail, un peu comme l'évaluation par les pairs dans le domaine académique. Un expert qui adopterait des positions contradictoires sur une même preuve ou des positions similaires sur des preuves différentes mettrait sa réputation en danger, en faisant le pari risqué que l'avocat adverse n'y verrait que du feu<sup>59</sup>. John G. Reid, témoin dans l'affaire *Marshall*, abonde dans le même sens : « any expert witness who abandons academic rigour for an advocacy position will soon lose all credibility<sup>60</sup> ».

---

<sup>56</sup> Dickinson et Gidney, « History... », p. 583.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 584.

<sup>58</sup> Dumoulin, *Le rôle...*, p. 89.

<sup>59</sup> Morgan Kousser, « Are Expert... », p. 16.

<sup>60</sup> Reid, Wicken, Patterson et Bell, « History... », p. 5.

Enfin, quelques historiens y vont de recommandations pour les universitaires qui douteraient de l'impartialité de leur travail en tant qu'experts. Afin de ne pas tomber dans « l'histoire militante », l'un des pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone, Alain Beaulieu propose à la fois une objectivation globale du « contexte de production du discours historique sur des thèmes ayant des incidences juridiques » et une autre, plus spécifique, « du contexte de production de ses propres recherches, afin de prendre conscience de l'orientation que ce contexte peut donner à l'analyse historique<sup>61</sup> ». Il faut en somme réfléchir sur sa propre pratique. C'est aussi ce que propose Kousser, qui énumère une série de questions que l'historien aurait avantage à se poser : si je témoignais pour la partie adverse, est-ce que mes conclusions seraient différentes ? Est-ce que j'accepterais de travailler au départ pour la partie adverse, si celle-ci s'apprêtait à défendre des valeurs ou des systèmes avec lesquels je ne suis pas d'accord ?<sup>62</sup> John G. Reid relève l'importance de ce genre de processus d'introspection, alors que « [a]s long as historians recognize the differences between legal and academic arenas, are clear in their own minds about what they are doing and why, and are prepared for questioning specifically and robustly aimed at testing their credibility, then I think their presence in the courtroom has much to recommend it from all points of view<sup>63</sup> ». Dans l'ensemble, c'est donc la lucidité de l'historien face à son travail, autant comme universitaire que comme expert, qui garantirait la sauvegarde de son impartialité et de sa crédibilité. Il faut aussi rappeler que le fait de tirer deux conclusions différentes à propos de documents historiques semblables ne constitue pas la preuve qu'une des deux positions est nécessairement subjective. Les exemples abondent, dans le milieu académique, de débats historiographiques s'appuyant sur une lecture différente des sources, sans que soit remise en question l'intégrité des chercheurs.

---

<sup>61</sup> Beaulieu, « Les pièges... », p. 549-550.

<sup>62</sup> Morgan Kousser, « Are Expert... », p. 17-18.

<sup>63</sup> Reid, Wicken, Patterson et Bell, « History... », p. 7.

## Un contexte politique déterminant la recherche et divisant la communauté

Bien qu'il existe une littérature abondante sur les problèmes que pose la relation entre le droit et l'histoire, peu d'historiens font directement part de leurs inquiétudes par rapport à l'influence que le contexte judiciaire et politique entourant les Autochtones peut avoir sur la recherche et sur la discipline elle-même. Ces préoccupations semblent souvent demeurer au niveau des échanges informels et apparaissent seulement en filigrane lors des débats médiatisés. Au Québec, les anthropologues avaient déjà repéré à la fin des années 1970 l'influence de la politique sur leur travail, entre autres sur le choix de leurs sujets de recherche. Ils avaient noté que la recherche en milieu autochtone avait beaucoup évolué depuis les oppositions au projet de la Baie James et le début des revendications<sup>64</sup>. Paul Charest, conseiller scientifique pendant plusieurs années pour le Conseil Attikamek-Montagnais, reconnaissait que les revendications et les besoins des communautés avaient eu un impact sur la nature des recherches. Celles-ci portaient désormais sur l'occupation du territoire et l'utilisation des ressources, sur l'économie traditionnelle, sur les impacts des développements industriels et sur les rapports historiques entre les Innus et la société canadienne et québécoise<sup>65</sup>, des sujets contemporains servant à mieux connaître les communautés pour leur offrir des services et les assister dans leurs revendications. Au début des années 1980, d'autres chercheurs, tels Marc-Adélar Tremblay, Richard Dominique, Asen Balicki et Jean-Jacques Simard, ont aussi noté cette nouvelle situation<sup>66</sup>. Le

---

<sup>64</sup> Serge Bouchard, « Faux combats, tristes arènes : Réflexion critique sur l'amérindianisme d'aujourd'hui », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 3 (1979), p. 188.

<sup>65</sup> Paul Charest, « Recherches anthropologiques et contexte politique en milieu attikamek et montagnais », *Culture*, vol. II, n° 3 (1982), p. 13.

<sup>66</sup> Marc-Adélar Tremblay, « Les études amérindiennes au Québec, 1960-1981 : État des travaux et principales tendances », *Culture*, vol. II, n° 1 (1982), p. 83-106 ; « La recherche universitaire nordique dans les sciences humaines au creux de la vague », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIV, n° 3 (1984), p. 90-95 ; Richard Dominique, « Commen-



nouveau contexte politique a eu comme conséquence d'enlever une certaine part d'autonomie aux chercheurs dans le choix de leurs sujets de recherche, qui devaient désormais tenir compte des volontés et des besoins des communautés elles-mêmes.

Parmi les historiens, la prise de conscience de l'influence du contexte politique est plus récente. Il y a quelques années, dans un article où il dressait des statistiques sur les travaux en cours en histoire autochtone, Jan Grabowski observait : « il semble qu'un nombre considérable d'ouvrages historiques – articles et livres – dans le domaine soient étroitement liés aux études animées et commanditées par les différents organismes judiciaires ou parajudiciaires. Cela n'est pas surprenant, étant donné le nombre de revendications territoriales et autres causes impliquant les Amérindiens qui traînent devant les tribunaux depuis plusieurs années<sup>67</sup> ». Plusieurs historiens ont effectivement mentionné comme retombées positives à la politisation de l'histoire autochtone la multiplication des travaux et l'avancement des connaissances qui en découle. Dans les procès concernant des droits issus de traités comme ceux de *Marshall* et de *Sioui*, on souligne souvent que les documents en jeu et les contextes entourant leur rédaction étaient peu connus avant les procès. Quant à l'affaire *Marshall*, Wicken indique dans son livre que « [t]he adversarial process has led perhaps to a more complete understanding of the treaties than if we had not been so engaged<sup>68</sup> ».

---

taires : La recherche en sciences sociales en milieu autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XV, n° 4 (1985), p. 92-93 et 99-100 ; Asen Balicki, « Commentaires : La recherche en sciences sociales en milieu autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XV, n° 4 (1985), p. 93-95 ; Jean-Jacques Simard, « Commentaires : La recherche en sciences sociales en milieu autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XV, n° 4 (1985), p. 97-99.

<sup>67</sup> Jan Grabowski, « L'historiographie des Amérindiens au Canada : Quelques données et commentaires portant sur les directions de la recherche et sur les travaux en cours », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4 (2000), p. 555.

<sup>68</sup> Wicken, *Mi'kmaq...*, p. 14.

Par contre, l'un des problèmes de cette judiciarisation est de rendre certains sujets forts controversés, alors qu'ils ne le seraient pas autrement. Alain Beaulieu se demande si les interprétations données par la cour n'empêchent pas toute discussion future, en transformant les décisions juridiques en « dogmes historiques ». Beaulieu discute de la controverse autour du document Murray, alors que certains spécialistes ont insinué que Vaugeois était raciste après la sortie de son livre *La fin des alliances franco-indiennes*. Ce qui inquiète Beaulieu, c'est l'intransigeance manifestée par certains : « est-ce à dire qu'il ne faut plus remettre en question, dans une perspective historique, des décisions des tribunaux qui sont favorables aux thèses défendues par les Amérindiens ?<sup>69</sup> » La même attitude se retrouve autant dans l'autre « camp », chez ceux qui ne croient pas que le document soit un traité. Beaulieu rappelle la dérision de Nelson-Martin Dawson dans *Le Devoir*, qui dressait un parallèle entre le document Murray et un billet de son professeur de secondaire IV<sup>70</sup>. Selon lui, le contexte juridique donne à certains documents une charge si émotive que l'analyse strictement historique devient particulièrement délicate, sinon impossible<sup>71</sup>.

Beaulieu examine également les travaux réalisés sur l'histoire de la migration des peuples autochtones pour montrer de quelle manière certains sujets deviennent si controversés en raison du contexte politique qu'ils se transforment en tabous. L'exemple de la possible disparition des Atikamekw est extrêmement révélateur. Contrairement à d'autres controverses qui ont été provoquées par des décisions judiciaires, le débat sur l'origine des Atikamekw existait déjà dans le monde académique. Les premières hypothèses à ce sujet ont été émises aussi tôt que la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Certains chercheurs affirmaient que les Atikamekw d'aujourd'hui, les descendants des Têtes-de-Boule, étaient une nation distincte des Autochtones rencontrés par les Français dans

---

<sup>69</sup> Beaulieu, « Les pièges... », p. 548.

<sup>70</sup> Dawson et Tremblay, « Du "traité"... », p. A11.

<sup>71</sup> Beaulieu, « Les pièges... », p. 549.

la vallée du Saint-Maurice et nommés Attikamègues. D'autres disaient plutôt qu'il s'agissait en fait d'un seul et même groupe, leur nom n'ayant subi qu'une évolution terminologique<sup>72</sup>.

Ces hypothèses ont subitement pris une importance politique considérable lorsque les Atikamekw et les Innus se sont engagés dans des processus de revendications territoriales et de négociations dans les années 1970, et surtout depuis que la Cour suprême du Canada a établi par différents jugements des critères à respecter pour la reconnaissance des droits ancestraux et territoriaux. Les groupes qui revendiquent ces droits doivent dorénavant faire la démonstration d'une continuité dans l'identité de leur groupe ainsi que dans l'exercice de leurs activités ancestrales. Dans le cas du titre aborigène, la continuité et l'occupation exclusive du territoire au moment de l'affirmation de la souveraineté de la couronne doivent être établies. Cependant, par ses jugements les plus récents, la Cour suprême a fait montre d'une certaine souplesse dans l'application de ces critères. Le lien généalogique avec les ancêtres peut n'être que déduit ou présumé, la continuité dans la pratique des activités traditionnelles ne doit pas être si parfaite, non plus que la continuité et l'exclusivité dans l'occupation du territoire. Malgré tout, selon le juriste Michel Morin, les historiens montrent parfois une méconnaissance des exigences de la Cour<sup>73</sup>. Ainsi, pour certains chercheurs, le fait que les ancêtres des Innus et des Atikamekw aient migré vers leurs territoires actuels seulement après l'arrivée des Français et qu'ils aient remplacé d'autres groupes disparus mine nécessairement leurs chances de se faire reconnaître des droits territoriaux aujourd'hui.

---

<sup>72</sup> Claude Gélinas, « Identité et histoire des Autochtones de la Haute-Mauricie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle : Un regard sur le débat Attikamègues – Têtes de Boule », dans *L'éveilleur et l'ambassadeur. Essais archéologiques ethnohistoriques en hommage à Charles Martijn*, sous la dir. de R. Tremblay, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1998, p. 199-201. Cet article présente une excellente synthèse du débat et des connaissances actuelles sur l'origine des Atikamekw.

<sup>73</sup> Morin, « Les insuffisances... », p. 244-250.

Le débat a quitté le domaine strictement académique lorsque Radio-Canada a présenté un reportage sur cette question, le 12 mars 1996. Le journaliste faisait alors état de deux études historiques préparées en 1985 et 1987 pour le gouvernement du Québec, dont l'une sur les Atikamekw par l'historien Maurice Ratelle, et de l'ouvrage de l'historien Russel Bouchard paru en 1995, *Le dernier des Montagnais*<sup>74</sup>. Le rapport de Ratelle concluait au remplacement des Attikamègues par les Têtes-de-Boule, qui se définissent aujourd'hui comme Atikamekw, tandis que le livre de Bouchard concluait à la disparition des Kakouchaks, les Innus du Lac St-Jean. Le reportage en déduisait donc que ces Autochtones n'avaient pas de droits territoriaux sur le territoire du Québec. Les réactions sont venues autant des groupes autochtones concernés, outrés des conclusions de ces recherches<sup>75</sup>, que des spécialistes, anthropologues pour la plupart. Paul Charest dénonçait les intentions malveillantes derrière ces travaux, en particulier celui de Russel Bouchard, et l'accusait d'utiliser une thèse raciste et d'emprunter un raisonnement biaisé pour des raisons politiques et idéologiques<sup>76</sup>. Bernard Cleary voyait dans les travaux de Ratelle, de Bouchard et même de Vaugeois une attaque concertée pour nuire aux Autochtones et affaiblir leurs revendications territoriales. Il accusait ces historiens d'être des « fomenteurs de trouble » et traitait plus directement Ratelle « d'historien de service<sup>77</sup> ». La revue *Recherches amérindiennes au Québec* reprenait deux réactions d'anthropologues ainsi que la transcription écrite du reportage, et invitait les historiens Ratelle et Bouchard à répondre à

---

<sup>74</sup> Russel Bouchard, *Le dernier des Montagnais*, Chicoutimi-Nord, R. Bouchard, 1995.

<sup>75</sup> Annie Saint-Pierre, « "Savent-ils qui nous sommes ?" : Les Montagnais jugent ridicules les conclusions d'historiens sur leur existence », *Le Soleil*, 14 mars 1996, p. A12 ; Jean Chartier, « Des Attikameks outrés rencontrent Chevrette : Ils rejettent une étude concluant à leur extinction », *Le Devoir*, 22 mars 1996, p. A2.

<sup>76</sup> Paul Charest, « La supposée disparition des Atikamekw et des Montagnais », *Le Soleil*, 25 mars 1996, p. B7.

<sup>77</sup> Bernard Cleary, « Autochtones : la "job de bras" des "historiens-politiciens" », *La Presse*, 8 mai 1996, p. B3.

leurs critiques<sup>78</sup>. Seul Russel Bouchard répondra, un an plus tard, à un moment où, jugeait-il, le discours était plus « pondéré<sup>79</sup> »,.

La controverse revenait en force sur la scène publique le 29 octobre 2002. Radio-Canada diffusait un nouveau reportage rendant publique une étude faite pour le compte d'Hydro-Québec, selon laquelle les Innus et les Atikamekw seraient disparus ou n'auraient pas occupé de manière continue les territoires qu'ils revendiquaient. Ce rapport avait été préparé par l'historien Nelson-Martin Dawson<sup>80</sup>. Les anthropologues Serge Bouchard, Rémi Savard, Paul Charest et José Mailhot réagirent rapidement, critiquant Dawson, que l'on assimilait à Russel Bouchard, puisqu'il reprenait la même thèse au sujet des Innus. Paul Charest, notamment, qualifia alors les deux historiens de « disparitionnistes<sup>81</sup> ». Le débat persiste encore aujourd'hui, Dawson ayant publié en 2003 la partie de son rapport portant sur les Atikamekw, sous le titre *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule : Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français*<sup>82</sup>. Les critiques n'ont pas été très favorables<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> Pierre Trudel, « Des Québécois menacés de disparaître font disparaître des Atikamekw et des Montagnais... », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVI, n° 2 (1996), p. 82-83.

<sup>79</sup> Russel Bouchard, « L'histoire n'est pas une question d'équité mais de vérité ! », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, n° 2 (1997), p. 92-93.

<sup>80</sup> Anonyme, « Revendications autochtones : Hydro-Québec conteste », *Le Devoir*, 16 août 2002, p. A3.

<sup>81</sup> Serge Bouchard, « Apprendre sa mort à la télé », *Le Devoir*, 12 novembre 2002, p. A7 ; Rémi Savard, « Obélix chez les Indiens : un scoop dépassé », *Le Devoir*, 25 novembre 2002, p. A7 ; Paul Charest, « Dépouiller les victimes de l'histoire est immoral », *Le Soleil*, 26 novembre 2002, p. A15 ; José Mailhot, « Une étude historique complètement farfelue », *Le Devoir*, 13 décembre 2002, p. A9.

<sup>82</sup> Nelson-Martin Dawson, *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule : Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français*, Sillery, Septentrion, 2003.

<sup>83</sup> Voir les comptes-rendus de Claude Gélinas, « Des Attikamègues aux Têtes de Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français. Compte-rendu », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n° 2 (2003), p. 139-140 ; et de Maxime Gohier et

Il ne sera pas question ici de la validité des thèses de Dawson et de Bouchard. D'autres auteurs ont déjà fait cette analyse sur le plan historique. Au plan juridique, Michel Morin a montré que ces démonstrations rataient leur cible : selon les exigences établies par la Cour suprême du Canada, le fait que les Innus aient été décimés et se soient reconstitués par la suite ne leur font pas perdre leur statut de peuple autochtone aujourd'hui, et le fait que les Atikamekw soient disparus à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle n'a aucune conséquence sur leurs droits territoriaux, puisque la couronne n'aurait affirmé sa souveraineté sur le territoire du Québec qu'en 1763<sup>84</sup>. C'est plutôt la teneur des propos qui nous intéresse ici. On pourrait arguer le fait que le débat s'est principalement tenu dans les journaux pour expliquer la fréquence des accusations de racisme ou encore de thèses racistes, une pratique peu tolérée dans un contexte académique. Tout de même, on peut se demander, avec Alain Beaulieu, si la migration des groupes autochtones autrefois nomades n'est pas en train de devenir un sujet tabou : qui oserait étudier ce thème, sachant quelle bombe il a entre les mains ? L'histoire du déplacement des peuples est pourtant un sujet passionnant et digne d'être étudié, mais qui risque d'être mis de côté en raison de son incidence politique immédiate.

Le contexte politique a aussi pour effet de diviser la communauté des chercheurs. Dans le débat sur les Atikamekw et les Innus, la coupure se manifeste d'abord entre les disciplines, principalement l'histoire et l'anthropologie,

---

Véronique Rozon, « Dawson, Nelson-Martin, Des Attikamègues aux Têtes de Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français (Sillery, Septentrion, 2003). 169 p. (Compte-rendu) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 3 (2004), p. 430-432. Le conseil de la nation atikamekw écrira même une lettre en 2004 dans *Recherches amérindiennes au Québec*, s'adressant à la communauté intellectuelle du Québec, et dénonçant le geste démagogique de Dawson, qui publiait son livre trois mois seulement après l'entente de principe survenue avec les Innus. Conseil de la nation atikamekw, « Têtes de Boule, une erreur tenace ! », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n° 1 (2004), p. 103-104.

<sup>84</sup> Morin, « Les insuffisances... », p. 246 et 249-250.

comme ont pu le constater les journalistes de Radio-Canada ayant préparé les reportages : « [l]a divulgation de ces documents nous a permis de constater une chose assez étonnante : certains historiens et certains anthropologues se haïssent pour mourir<sup>85</sup> ». Les thèses « disparitionnistes » ont été soutenues par des historiens, Dawson et Bouchard, et ce sont principalement des anthropologues qui leur ont répondu. D'un côté comme de l'autre, les termes étaient sans équivoque. José Mailhot, par exemple, disait à propos du rapport de Dawson : « [c]ette étude ne tient pas la route. Son auteur, un historien de tradition classique, est de toute évidence trop mal outillé pour éviter les nombreux pièges que pose l'interprétation des documents d'archives portant sur les populations amérindiennes ». Elle affirmait que Dawson avait fait des erreurs primaires de lecture de documents parce qu'il ne possédait pas les compétences de l'anthropologue : « l'historien classique, peu rompu à l'étude des terminologies, lit les documents au pied de la lettre<sup>86</sup> ».

Dans sa réplique à Rémi Savard en 2002, Nelson-Martin Dawson disait littéralement que l'enjeu du débat était « la vision de l'histoire par rapport à celle de l'anthropologie ». Il affirmait plus précisément : « [c]omme Russel Bouchard (*Le Devoir*, 25 novembre) et d'autres historiens, je ne peux que m'étonner de voir avec quelle facilité les spécialistes de cette récente science sociale sont capables de reconstituer le passé politique, matériel et spirituel des peuples habitant les contrées nord-américaines avant l'arrivée des Blancs<sup>87</sup> ». Il accusait aussi les anthropologues de sauvegarder le mythe des peuples primitifs pour les fins de leur discipline, alors que « [l]'historien, lui, n'a pas besoin de s'inventer un objet d'étude. Le passé est là, il lui suffit<sup>88</sup> ». Dans sa critique du livre de Dawson, l'anthropologue Claude Gélinas rapportait avec

---

<sup>85</sup> Michel Morin et Paul Toutant, « Homme blanc, langue fourchue », *Le Devoir*, 29 novembre 2002, p. A10.

<sup>86</sup> Mailhot, « Une étude... », p. A9.

<sup>87</sup> Dawson, « Réplique à Rémi Savard : Les anthropologues et le mythe des peuples primitifs », *Le Devoir*, 4 décembre 2002, p. A9.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. A9.

ironie ce prétendu savoir de l'historien Dawson, en disant « [m]ais, comprenons bien, puisque c'est ici l'historien qui parle, tout doute sur sa démarche et ses conclusions serait déplacé. En ce sens, saluons l'effort de compréhension de Dawson – et il n'y a aucun doute, c'est tout un effort – car nous voilà apparemment fixés. Le débat est clos. L'historien l'a dit<sup>89</sup> ».

Il semble bien que le débat entourant la disparition ou la migration des ancêtres des Atikamekw et des Innus ait fini par se muer en une lutte de disciplines : qui a raison, de l'anthropologue ou de l'historien, et qui est le mieux outillé pour trancher la question ? Évidemment, la relation entre les scientifiques et les Autochtones est plus ancienne chez les anthropologues. Les historiens n'étudient sérieusement les Autochtones que depuis une trentaine d'années et, durant les années 1970 et 1980, leurs réflexions ont surtout pris la forme de bilans historiographiques<sup>90</sup>. Depuis une quinzaine d'années

---

<sup>89</sup> Gélinas, « Des Attikamègues... », p. 140.

<sup>90</sup> Voir par exemple James W. St. G. Walker, « The Indian in Canadian Historical Writing », *Historical Papers / Communications Historiques*, 1971, p. 19-51 ; « The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982 », dans *As Long As The Sun Shines And The Water Flows : A Reader in Canadian Native Studies*, sous la dir. de Ian A.L. Getty et Antoine S. Lussier, Vancouver, University of British Columbia Press, 1983, p. 340-357 ; Bruce Trigger, « The Historians' Indian : Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present », *Canadian Historical Review*, vol. LXXVII, n° 3 (1986), p. 315-342 ; Donald B. Smith, *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) : D'après les historiens canadiens-français des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, 1979 (1974) ; Sylvie Vincent et Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Ville LaSalle, Hurtubise, 1979. La réflexion historiographique porte aujourd'hui sur les problèmes que pose l'intégration des Autochtones à l'histoire nationale québécoise et canadienne et l'écriture de l'histoire des Autochtones, en particulier l'écriture d'une histoire nationale autochtone. Voir Olive Patricia Dickason, « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada », dans *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de Laurier Turgeon et al., Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 105-116 ; Catherine Desbarats, « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4 (2000), p. 491-520.



cependant, engagés comme consultants pour effectuer les recherches préparatoires aux revendications ou comme experts en vue de témoigner lors des procès, les historiens se retrouvent confrontés aux mêmes genres de problèmes que leurs collègues anthropologues et se sont mis eux aussi à réfléchir sur leur rôle de chercheur.

Même si les historiens ont quelque peu rattrapé leur retard, il reste qu'ils n'entretiennent pas la même relation avec les Autochtones parce qu'ils ne les étudient pas de la même façon. Ainsi cette lutte est peut-être le résultat d'une opposition plus fondamentale entre anthropologues et historiens : ils n'utilisent pas les mêmes méthodes ni les mêmes sources et leur rôle n'est traditionnellement pas le même auprès des communautés. Les historiens, en se servant de documents écrits, conservent une certaine distance avec les Autochtones, tandis que les anthropologues font de l'observation participante dans les communautés et entrent en contact direct avec les gens. Les anthropologues James B. Waldram et Noel Dyck identifient d'ailleurs un problème auquel les autres disciplines n'ont pas à faire face, c'est-à-dire « the management of the operating distance created between a discipline and the people, practices, and processes it studies<sup>91</sup> ». L'anthropologue peut choisir de demeurer « au-dessus » des gens qu'il étudie, mais cela serait manifester une supériorité « occidentale » depuis longtemps discréditée. L'autre solution consiste plutôt à réduire la distance et à consciemment déconstruire cette position d'autorité professionnelle pour mieux comprendre les impacts des recherches sur les populations étudiées<sup>92</sup>. Bien que les deux auteurs prennent le soin de mentionner que ce choix ne signifie pas « devenir autochtone » ni de sacrifier l'objectivité, cette méthode leur vaudra souvent d'être perçus comme plus subjectifs que les historiens. Dans le procès *Delgamuukw* par exemple, le juge McEachern n'a pas jugé recevables les témoignages des

---

<sup>91</sup> Noel Dyck et James B. Waldram (dir.), « Anthropology, Public Policy, and Native Peoples : An Introduction to the Issues », dans *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 12.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 14.

anthropologues parce que leurs informations avaient été collectées lors de séjours chez les Autochtones, qui étaient aussi leurs clients<sup>93</sup>. Dans quatorze causes impliquant des anthropologues analysées par l'historien Brian Thom, les témoignages de ceux-ci ont été rejetés quatre fois parce qu'ils étaient jugés biaisés<sup>94</sup>.

Même s'il se réclame de la même objectivité scientifique que l'historien et même s'il n'est pas obligé de militer volontairement en leur faveur, l'anthropologue mentionne souvent son désir de ne pas nuire aux populations qu'il étudie. Ainsi, peu d'entre eux remettent en question l'idée qu'ils doivent aider les Autochtones à améliorer leurs conditions. Les anthropologues Dyck et Waldram, par exemple, parlent « d'obligation morale » des anthropologues à assister ces populations à atteindre leurs buts et considèrent que « [a] purely self-serving anthropology is, in reality, a neocolonial anthropology<sup>95</sup> ». Le débat concerne surtout la limite que cette aide ne doit pas dépasser. Le collectif dirigé par Dyck et Waldram portait précisément sur les liens entre l'anthropologie, la politique et les peuples autochtones au Canada. Certains auteurs ont réalisé qu'il y avait des limites que l'anthropologue devait respecter dans son engagement, au risque d'enfreindre l'éthique de sa discipline. James B. Waldram, qui avait accepté d'être consultant pour un conseil de bande, avait dû refuser à un certain moment de donner son opinion, se rendant compte qu'il allait prendre une décision à la place des Autochtones eux-mêmes<sup>96</sup>. Cette préoccupation d'aider les Autochtones et ce

---

<sup>93</sup> Ray, « Native... », p. 259.

<sup>94</sup> Brian Thom, « Aboriginal Rights and Title in Canada After *Delgamuukw*: Part One, Oral Traditions and Anthropological Evidence in the Courtroom », *Native Studies Review*, vol. 14, n° 1 (2001), p. 11.

<sup>95</sup> Dyck et Waldram, « Anthropology... », p. 28.

<sup>96</sup> James B. Waldram, « Some Limits to Advocacy Anthropology in the Native Canadian Context », dans *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, sous la dir. de Noel Dyck et James B. Waldram, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 293-310.

questionnement sur la légitimité de parler en leur nom sont généralement absents des réflexions des historiens.

On aurait tort, cependant, de réduire les débats à propos des Autochtones à une lutte purement disciplinaire opposant gens « de terrain » et gens « des archives ». Le débat sur les Atikamekw et les Innus révèle aussi des divergences d'opinion quant au type de recherche effectuée, et cela à l'intérieur même des disciplines. Certains considèrent que la recherche doit demeurer fondamentale pour être objective, alors que d'autres ne croient pas que la recherche appliquée, c'est-à-dire commandée par un organisme autre que l'université, soit nécessairement moins scientifique. Dans son article, l'anthropologue Rémi Savard faisait référence au fait que Dawson avait été engagé par Hydro-Québec pour laisser entendre qu'il pouvait y avoir un biais dans son travail, en disant que « ce que ce rapport nous apprend surtout est qu'à trop vouloir satisfaire un organisme subventionnant, on risque d'étaler son ignorance sur la place publique<sup>97</sup> ». Les résultats des travaux des historiens Ratelle et Dawson étaient-ils prévisibles parce que commandités par le gouvernement ? Le même genre de questionnement que dans le cas des tribunaux se pose alors : la recherche appliquée ou commandée par un gouvernement ou une organisation autochtone est-elle moins scientifique et objective que celle réalisée dans le cadre universitaire ? Devient-elle « engagée », voire militante ?

Une partie de la communauté scientifique voit d'un très mauvais œil la recherche qui se fait dans un contexte autre qu'académique. L'anthropologue Asen Balicki déclarait que les gouvernements et les communautés autochtones encourageaient la recherche appliquée, mais que « [s]ouvent les résultats de ces enquêtes sont exprimés sur des tonalités pessimistes ou optimistes dans le but de demeurer en harmonie avec les intentions politiques initiales<sup>98</sup> ». Dans la même veine, le sociologue Jean-Jacques Simard critiquait

---

<sup>97</sup> Savard, « Obélix... », p. A7.

<sup>98</sup> Balicki, « Commentaires... », p. 94.

## La recherche relative aux Autochtones

durement le domaine de la recherche sur les autochtones durant les années 1980, en affirmant que la « politification » du milieu allait de pair avec la médiocrité de la recherche. Selon lui :

la recherche « engagée – appliquée – enracinée – dans – le – milieu – autochtone – pour – répondre – à – ses – besoins – concrets », bref, enfin émancipée des vices originaux de l'académisme, du professionalisme [sic] et du scientisme [...] finit par devenir tout ce qu'on voudra sauf scientifiquement valable, et aboutit au service de tous les besoins et intérêts qu'on voudra sauf ceux de la connaissance rigoureuse et de la conscience critique<sup>99</sup>.

La question était alors de savoir si le chercheur est au service de la société ou de la science. Pour sa part, Simard concluait que le scientifique avait bien un rôle social, mais que celui-ci était justement de servir la science en premier lieu, en maîtrisant son éthique et sa pratique.

L'historien Wilcomb E. Washburn est probablement le meilleur représentant des opposants à la recherche appliquée. Il s'est prononcé à maintes reprises pour la préservation de la liberté de la recherche par rapport à la politique et contre l'idée que l'anthropologie devait servir une cause et que les anthropologues devaient militer aux côtés des populations qu'ils étudient. Il intervenait en 1989 dans la dispute au sujet de la réserve des Navajos et des Hopi, soulevant le fait que certains anthropologues s'immisçaient dans les affaires de ces groupes : en favorisant l'un de ces groupes par rapport à l'autre, ils ne respectaient pas, selon lui, l'éthique de leur discipline<sup>100</sup>. Dans « Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy », il établissait une distinction entre l'historien « activiste » et l'historien universitaire, en affirmant

---

<sup>99</sup> Simard, « Commentaires... », p. 97.

<sup>100</sup> Wilcomb Washburn, « Anthropological Advocacy in the Hopi-Navajo Land Dispute », *American Anthropologist*, vol. 91 (1989), p. 738-743 ; voir aussi la réponse des anthropologues impliqués dans l'affaire : Richard O. Clemmer *et al.*, « Anthropology, Anthropologists, and the Navajo-Hopi Land Dispute : Reply to Washburn », *American Anthropologist*, vol. 91 (1989), p. 743-753.

que le premier « march to a different tune and hear a different piper<sup>101</sup> ». Washburn plaçait la vérité au centre de la démarche historique. Si cette obligation de vérité n'était pas centrale pour l'historien, alors il n'était pas un historien, et « [i]f he cannot put his argument in a form in which his facts can be checked and his assertions documented, then he is merely using his profession for ulterior purposes<sup>102</sup> ».

Les explications de Washburn ne font pas l'unanimité. Dans l'introduction d'un numéro de *Native Studies Review* entièrement dédié aux recherches appliquées en milieu autochtone, Frank Tough en faisait la critique. Washburn ne reprendrait que les arguments conventionnels contre l'application de la recherche à des enjeux contemporains et il ne fournirait pas de preuves convaincantes pour les supporter, notamment lorsqu'il affirme que la recherche sur les Autochtones est largement construite de suppositions idéologiques<sup>103</sup>. De plus, Washburn semble faire un lien entre la recherche qui défend une cause et son caractère invariablement non-scientifique. Tough croit que Washburn aurait eu intérêt à distinguer entre plusieurs formes de recherches « engagées » pour soutenir cet argument, puisque l'engagement peut effectivement être exprimé dans des termes ouvertement politiques et peu scientifiques, mais que « [s]killed reasearch for particular Native claims and rights is also a form of advocacy<sup>104</sup> ». Pour Tough, la recherche appliquée n'est pas automatiquement subjective et idéologique. Le danger de devenir un « mercenaire intellectuel » apparaît plutôt lorsque l'honnêteté intellectuelle n'y est plus et que le chercheur soutient des arguments auxquels il ne croit pas<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> Wilcomb E. Washburn, « Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy », dans *The American Indian and the Problem of History*, sous la dir. de Calvin Martin, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 95.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>103</sup> Frank Tough, « Introduction : Advocacy Research and Native Studies », *Native Studies Review*, vol. 6, n° 2 (1990), p. 2-3.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 7-8.

Certains points soulevés par Tough sont intéressants : il existe plusieurs formes de recherches appliquées et celles-ci peuvent être aussi scientifiques que la recherche fondamentale. Ces thèmes sont développés plus en détails dans un texte de Dominique Damamme et Marie-Claire Lavabre dans un numéro de *Société Contemporaines* sur les expertises historiennes. Les auteures expliquent que le discours d'un agent doté d'un savoir relève de l'expertise lorsqu'il vise à répondre à une demande sociale, que celle-ci soit explicite, c'est-à-dire commandée par un groupe, ou implicite, l'auteur devenant une sorte de porte-parole répondant à une demande sociale diffuse. Il arrive parfois que cette demande puisse être créée par le savant lui-même et que s'élabore alors un projet de service à la société ou d'action pratique sur celle-ci. Cette dernière remarque permet aux auteures d'affirmer l'existence d'expertises autonomes à côté de celles mandatées et « de mettre en lumière le caractère hybride ou délibérément pragmatique d'écrits savants ou de pratiques scientifiquement informées dont la dimension politique était oubliée ou occultée<sup>106</sup> ». La recherche en histoire ne se limiterait donc pas à une distinction entre deux pôles : la recherche appliquée d'un côté, pour laquelle l'expertise de l'historien est en demande, et la recherche scientifique de l'autre. Cette façon de comprendre l'expertise « récuse l'alternative trop simple entre connaissance et intervention pratique, paradoxalement partagée par les tenants d'une science supposée exempte de tout compromis avec l'air du temps et par ceux qui, à l'inverse, survalorisent l'utilité immédiate des savoirs<sup>107</sup> ». Pour ces auteures, comme pour Tough, « la demande sociale [...] ou l'utilité sociale des savoirs [...] sont des formes de réalité qu'il ne suffit pas de disqualifier sans autre forme de procès pour atteindre la "scientificité"<sup>108</sup> ».

Selon Damamme et Lavabre, il existerait trois types d'expertises historiennes : le conseil, l'expertise judiciaire et l'expertise auto-instituée. Le conseil se

---

<sup>106</sup> Dominique Damamme et Marie-Claire Lavabre, « Les historiens dans l'espace public », *Sociétés Contemporaines : Expertises historiennes*, n° 39 (2000), Paris, L'Harmattan, p. 5.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 7.

rapporte au travail des historiens pour les entreprises culturelles de masse et de commémoration, pour les musées et les politiques du patrimoine. L'expertise judiciaire est celle traitée plus haut dans ce travail, analysée par les auteures dans le contexte français des crimes contre l'humanité. L'expertise auto-instituée revêt deux modalités, celle de l'histoire judiciaire, où l'historien réexamine une affaire ou un procès dans le passé, et celle de l'histoire pragmatique. L'histoire pragmatique renvoie à des travaux d'intervention qui proposent une certaine vision ou un projet politique, mais qui sont aussi hybrides, parce qu'ils « associent démarche normative et démarche rationnelle, connaissance et jugement. De ce fait, ils ne sont pas coupés de toute règle de méthode scientifique<sup>109</sup> ». Les expertises pragmatiques utilisent des textes savants, respectent les règles du métier et finissent par constituer un savoir historique. La différence d'avec l'écrit typiquement scientifique demeure dans le « passage de l'implicite à l'explicite, de l'énonciation à la dénonciation, du dire au faire, de la sphère scientifique à la sphère politique<sup>110</sup> ». Les travaux de Russel Bouchard et de Nelson-Martin Dawson pourraient être logés à cette enseigne. Comme leurs interprétations historiques sont avancées sous le couvert de la science, élaborées selon les règles de la pratique historique, on ne peut les classer parmi les opinions d'amateurs ou de simples observateurs sociaux. Par contre, les conclusions auxquelles mènent leurs travaux, soit la négation des droits des Autochtones, pourraient constituer, selon les mots de Damamme et Lavabre, un passage de l'implicite à l'explicite, de la sphère scientifique à la sphère politique. L'histoire sert alors à intervenir dans le présent, à énoncer un projet politique ou à entraîner une action.

Le débat sur les Atikamekw et les Innus fait enfin surgir une dernière division dans le milieu de la recherche sur les Autochtones : celle entre ceux qui se réclament d'une certaine liberté intellectuelle et de parole, et les autres qui

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 16.

seraient des « conformistes ». Plusieurs historiens et anthropologues ont signalé les difficultés à exprimer ouvertement certaines opinions ou interprétations, au risque de passer pour anti-autochtone ou raciste. Serge Bouchard mentionnait les malaises que la recherche comme consultant provoquait chez l'universitaire, entre autres les contraintes imposées par les associations autochtones et la peur de critiquer les leaders autochtones<sup>111</sup>. Noel Dyck montrait comment certains sujets n'étaient jamais abordés par les anthropologues, soit les problèmes sociaux dans les communautés, ainsi que les problèmes liés au leadership et à l'administration locale des bandes<sup>112</sup>. Sur ce dernier thème, Jean-Jacques Simard remarquait que « alors même qu'émerge un pouvoir autochtone sereinement compromis dans les structures de domination coloniale, il est quasiment impossible d'en faire la critique, voire même seulement l'analyse, sans passer pour ethnocentriste, ou pour quelqu'un qui ne "comprend pas" les cultures autochtones<sup>113</sup> ».

Il existerait donc dans le domaine un certain risque à critiquer les Autochtones et à adopter des opinions qui leur sont défavorables. Certains historiens dénoncent ce fait et n'hésitent pas, souvent au nom de la liberté intellectuelle et de parole, à avancer des positions qu'ils qualifient de « non-orthodoxes », selon les mots de Tom Flanagan, ou encore de « non-conformistes », selon James Clifton. L'historien Russel Bouchard représente peut-être la figure la plus connue de ces « marginaux » au Québec. Accusé à quelques reprises de racisme par d'autres chercheurs et de propos racistes par le CRTC en 1994<sup>114</sup>, Bouchard est intervenu fréquemment dans l'actualité québécoise, en s'expri-

---

<sup>111</sup> Bouchard, « Faux combats... », p. 190.

<sup>112</sup> Noel Dyck, « "Telling it like it is" : Some Dilemmas of Fourth World Ethnography and Advocacy », dans *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, sous la dir. de Noel Dyck et James B. Waldram, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 193.

<sup>113</sup> Simard, « Commentaires... », p. 98.

<sup>114</sup> Isabelle Hachey, « Ils devaient répondre hier : Ondes de choc au Saguenay », *Le Devoir*, 28 avril 1994, p. B1.



mant régulièrement au nom des gens de sa région, le Saguenay – Lac-St-Jean, et parfois au nom des Québécois. Sa critique se dirige très souvent envers le gouvernement québécois, qui conclurait des ententes avec les Autochtones sans consulter le reste de la population<sup>115</sup>. Dans la présentation du numéro de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* consacré aux Innus en 1997, Paul Charest et Daniel Clément parlaient de Bouchard comme d'un disciple de « l'école de Chicoutimi<sup>116</sup> ». Celui-ci répliqua que l'idée d'appartenir à une école de pensée le séduisait, puisque « réprimé et écarté de la guilde savante, à cause de la délinquance irrévérencieuse de mes opinions de chercheur libre et sans port d'attache, vous mettez ainsi fin à mon long bannissement de la "sainte" table des discussions sélectes, conformistes et institutionnelles<sup>117</sup> ». Bouchard se réclamait alors de deux idéaux : la quête de la liberté et la recherche de la vérité. C'est au nom de la vérité qu'il adoptait la thèse de la disparition des Innus dans *Le dernier des Montagnais*<sup>118</sup>.

James Clifton et Tom Flanagan sont d'autres représentants connus de ces historiens « marginaux ». Ces deux auteurs dénoncent une certaine orthodoxie dans les milieux autochtones tout autant qu'académiques. Selon Clifton, déroger au grand récit historique qui fait des Autochtones les victimes de l'histoire et des Blancs les méchants persécuteurs serait automatiquement prêter le flanc à la critique. Dans un collectif qu'il dirige sur l'Indien « inventé », il présente ce récit, depuis les tout débuts de la création jusqu'à aujourd'hui, ainsi qu'une liste des critiques les plus souvent adressées aux chercheurs qui le contredisent, telles que celles de faire preuve de racisme, de ne pas comprendre ou de ne pas savoir apprécier les cultures autochtones, d'utiliser

---

<sup>115</sup> Voir par exemple ses réactions aux ententes sur le détournement des rivières, *Le Devoir*, 9 juillet 1999, p. A10 et à l'approche commune, *Le Devoir*, 20 juillet 2000, p. A7, *Le Soleil*, 13 juillet 2002, p. D5.

<sup>116</sup> Paul Charest et Daniel Clément, « Les Montagnais ou Innus à l'approche du XXI<sup>e</sup> siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, n<sup>o</sup> 1 (1997), p. 3.

<sup>117</sup> Bouchard, « L'histoire... », p. 92.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 93.

les autochtones pour faire avancer sa carrière, etc.<sup>119</sup>. Dans *Premières Nations ? Seconds regards*, le politologue Flanagan propose, pour sa part, l'analyse de « l'orthodoxie autochtone », en réfutant huit propositions se rapportant à l'histoire des communautés amérindiennes et à la politique actuelle du Canada à leur endroit<sup>120</sup>. Cette orthodoxie autochtone consisterait « en un accord consensuel en voie d'émergence sur des questions fondamentales. Largement admis chez les leaders autochtones, les responsables gouvernementaux et les spécialistes universitaires, ce consensus amalgame des éléments de révisionnisme historique, d'études juridiques importantes et de l'activité politique autochtone des trente dernières années<sup>121</sup> ».

L'opinion de ces chercheurs est loin de faire consensus dans le domaine. De manière générale, on leur reproche les objectifs trop avoués de leur démarche. Bien que certaines de leurs positions soient effectivement discutables, il est quand même inquiétant de constater jusqu'à quels extrêmes ils doivent se rendre pour revendiquer le droit de s'exprimer librement sur les Autochtones. Existerait-il vraiment une orthodoxie dans le milieu des études autochtones ? Les Flanagan, Clifton et Bouchard auront au moins le mérite de provoquer une introspection à l'échelle disciplinaire du discours sur les Autochtones.

## Conclusion

Ce tour d'horizon des enjeux actuels dans le domaine des études autochtones permet de faire quelques constatations. D'abord, il est remarquable qu'une grande partie des débats se déroule dans les médias et très peu dans les périodiques spécialisés. Cette situation ne serait pas unique au Québec. Olivier

---

<sup>119</sup> James A. Clifton (dir.), « The Indian Story : A Cultural Fiction », dans *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick et London, Transaction Publishers, 1990, p. 29-47 ; « Appendix. Criticisms of Nonconformers », dans *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick et London, Transaction Publishers, 1990, p. 371-374.

<sup>120</sup> Tom Flanagan, *Premières Nations ? Seconds regards*, Sillery, Septentrion, 2002.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 14.

Dumoulin constate, dans son livre sur le rôle social de l'historien, un « déplacement du terrain de la science ». En France aussi, « une partie de la corporation des historiens s'entre-déchire et prétend résoudre, en une colonne ou deux, des divergences d'interprétation que des articles savants et pesants ont bien du mal à trancher dans le registre académique<sup>122</sup> ». Il pose d'ailleurs l'hypothèse qu'il y a un lien entre le développement de l'expertise historique et « l'irruption d'un certain type de querelles historiographiques dans l'ordre "mondain"<sup>123</sup> ». Les enjeux politiques contemporains expliqueraient l'attrait exercé sur les médias et le public pour des luttes qui autrement demeureraient du ressort académique.

Cette présence accrue dans les médias mène à une deuxième constatation : peu de travaux sérieux sont entrepris pour réfuter les thèses controversées. Il semble plus facile d'écrire quelques lignes dénonciatrices dans les journaux que de répliquer par des arguments scientifiques solides. De tous les anthropologues ayant répliqué aux ouvrages de Dawson et Bouchard, seuls Claude Gélinas et José Mailhot ont emprunté le mode de réplique propre au monde académique, c'est-à-dire la réévaluation des thèses avancées par des pairs. Gélinas proposait de nouvelles hypothèses au sujet de l'origine des Atikamekw en 1998, alors que Mailhot faisait paraître en 2004 un article examinant les origines de deux groupes innus pour montrer qu'ils n'étaient pas disparus<sup>124</sup>. D'autre part, alors que les thèmes controversés sont majoritairement soutenus par des historiens, il est frappant de constater l'absence de réponse d'autres historiens. Les débats sont-ils trop récents ? Ou peut-être évite-t-on justement de se mêler de ces questions ? Si des positions telles que celles de Dawson et de Bouchard sont effectivement insoutenables, c'est aux historiens de le démontrer.

---

<sup>122</sup> Dumoulin, *Le rôle...*, p. 37.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>124</sup> Gélinas, « Identité... » ; José Mailhot, « La disparition des *Oumamiois* et des *Kichestigaux* : une histoire cousue de fil blanc », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n° 1 (2004), p. 21-30.

Enfin, sous l'influence du contexte politique et de la participation de plus en plus grande des chercheurs universitaires à la recherche dans les milieux autochtones, on peut penser que la recherche appliquée finira par devenir une discipline en elle-même. Quelque part entre la recherche fondamentale et la recherche engagée, possédant le caractère scientifique de la première et les orientations de la seconde, la recherche appliquée devra se doter de règles et d'une éthique qui permettront aux chercheurs de participer sereinement aux enjeux contemporains, tout en ne risquant pas de perdre leur crédibilité. Il reste à espérer que des interventions d'historiens encore plus nombreuses viendront enrichir cette réflexion.

## Bibliographie

### Articles de journaux

- ANONYME, « Revendications autochtones : Hydro-Québec conteste », *Le Devoir*, 16 août 2002, p. A3.
- BASTIEN, Michel René et Jocelyne GROS-LOUIS, « Le mur du mépris », *Le Devoir*, 22 septembre 1993, p. A9.
- BOUCHARD, Russel, « Pour quelque 30 deniers », *Le Devoir*, 9 juillet 1999, p. A10.
- BOUCHARD, Russel, « Lettre ouverte à Clifford Moar », *Le Devoir*, 20 juillet 2000, p. A7.
- BOUCHARD, Russel, « Le traité Innu, un dérapage constitutionnel suicidaire », *Le Soleil*, 13 juillet 2002, p. D5.
- BOUCHARD, Serge, « Apprendre sa mort à la télé », *Le Devoir*, 12 novembre 2002, p. A7.
- CHAREST, Paul, « La supposée disparition des Atikamekw et des Montagnais », *Le Soleil*, 25 mars 1996, p. B7.
- CHAREST, Paul, « Dépouiller les victimes de l'histoire est immoral », *Le Soleil*, 26 novembre 2002, p. A15.
- CHARTIER, Jean, « Des Attikameks outrés rencontrent Chevette : Ils rejettent une étude concluant à leur extinction », *Le Devoir*, 22 mars 1996, p. A2.
- CLEARY, Bernard, « Autochtones : la "job de bras" des "historiens-politiciens" », *La Presse*, 8 mai 1996, p. B3.
- DAWSON, Nelson-Martin, « Réplique à Rémi Savard : Les anthropologues et le mythe des peuples primitifs », *Le Devoir*, 4 décembre 2002, p. A9.
- DAWSON, Nelson-Martin et Éric TREMBLAY, « Du "traité" Murray aux "orphelins de Duplessis" : Quand l'histoire manipule la justice », *Le Devoir*, 29 mai 1999, p. A11.

- DAWSON, Nelson-Martin et Éric TREMBLAY, « Utilisation de l'histoire devant les tribunaux », *Le Devoir*, 18 juin 1999, p. A9.
- FYSON, Donald et Jean-Marie FECTEAU, « Du "traité" Murray aux "orphelins de Duplessis" : De la manipulation à l'abdication historique », *Le Devoir*, 10 juin 1999, p. A7.
- FYSON, Donald et Jean-Marie FECTEAU, « Histoire, justice et éthique », *Le Devoir*, 28 juin 1999, p. A6.
- HACHEY, Isabelle, « Ils devaient répondre hier : Ondes de choc au Saguenay », *Le Devoir*, 28 avril 1994, p. B1.
- MAILHOT, José, « Une étude historique complètement farfelue », *Le Devoir*, 13 décembre 2002, p. A9.
- MORIN, Michel et Paul TOUTANT, « Homme blanc, langue fourchue », *Le Devoir*, 29 novembre 2002, p. A10.
- PICARD, Wellie, Michel BASTIEN et Jean TANGUAY, « Le traité Murray et les historiens », *Le Devoir*, 23 juin 1999, p. A11.
- ROY, Bruno, « Quelle histoire savante manipule la justice ? », *Le Devoir*, 10 juin 1999, p. A7.
- SAINT-PIERRE, Annie, « "Savent-ils qui nous sommes ?" : Les Montagnais jugent ridicules les conclusions d'historiens sur leur existence », *Le Soleil*, 14 mars 1996, p. A12.
- SAVARD, Rémi, « Obélix chez les Indiens : un scoop dépassé », *Le Devoir*, 25 novembre 2002, p. A7.
- VAUGEUIS, Denis, « Les Hurons : faux traités, faux espoirs... ou la tentation de réécrire l'histoire », *Le Devoir*, 8 septembre 1993, p. A1.
- VAUGEUIS, Denis, « Traité de Murray : Simple laissez-passer ? », *Le Devoir*, 7 juillet 1999, p. A7.

## Articles et études

- BALICKI, Asen, « Commentaires : La recherche en sciences sociales en milieu autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XV, n° 4 (1985), p. 93-95.
- BEAULIEU, Alain, « Les Hurons et la Conquête : Un nouvel éclairage sur le "traité Murray" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n° 3 (2000), p. 53-63.
- BEAULIEU, Alain, « Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4 (2000), p. 541-551.
- BOLTON, S. Charles, « The Historian as Expert Witness : Creationism in Arkansas », *The Public Historian*, vol. 4, n° 3 (1982), p. 59-67.
- BOUCHARD, Russel, *Le dernier des Montagnais*. Chicoutimi-Nord, R. Bouchard, 1995, 211 p.
- BOUCHARD, Russel, « L'histoire n'est pas une question d'équité mais de vérité ! », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, n° 2 (1997), p. 92-94.

## La recherche relative aux Autochtones

- BOUCHARD, Serge, « Faux combats, tristes arènes : Réflexion critique sur l'amérindianisme d'aujourd'hui », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 3 (1979), p. 183-193.
- BOURGEOIS, Donald G., « The Role of the Historian in the Litigation Process », *Canadian Historical Review*, vol. LXVII, n° 2 (1986), p. 195-205.
- CARON, Daniel J., « VAUGEOIS, Denis, *La fin des alliances franco-indiennes, enquête sur un sauf-conduit de 1760 devenu un traité en 1990* (Montréal/Sillery, Boréal/Septentrion, 1995), 286 p. (Compte-rendu) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 50, n° 2 (1996), p. 315-317.
- CHAREST, Paul, « Recherches anthropologiques et contexte politique en milieu attikamek et montagnais », *Culture*, vol. II, n° 3 (1982), p. 11-23.
- CHAREST, Paul et Daniel CLÉMENT, « Les Montagnais ou Innus à l'approche du XXI<sup>e</sup> siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, n° 1 (1997), p. 3-6.
- CLEMMER Richard O., *et al.*, « Anthropology, Anthropologists, and the Navajo-Hopi Land Dispute : Reply to Washburn », *American Anthropologist*, vol. 91 (1989), p. 743-753.
- CLIFTON, James A. (dir.), « The Indian Story : A Cultural Fiction », dans *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick et London, Transaction Publishers, 1990, p. 29-47.
- CLIFTON, James A. (dir.), « Appendix. Criticisms of Nonconformers », dans *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick et London, Transaction Publishers, 1990, p. 371-374.
- CONSEIL DE LA NATION ATIKAMEKW, « Têtes de Boule, une erreur tenace ! », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n° 1 (2004), p. 103-104.
- DAMAMME, Dominique et Marie-Claire LAVABRE, « Les historiens dans l'espace public », *Sociétés Contemporaines : Expertises historiennes*, n° 39 (2000), Paris, L'Harmattan, p. 5-21.
- DAWSON, Nelson-Martin, *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule : Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français*, Sillery, Septentrion, 2003, 167 p.
- DAWSON, Nelson-Martin et Éric TREMBLAY, « La preuve historique dans le cadre des procès relatifs au droit autochtone et aux crimes contre l'humanité », *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 30 (2000), p. 377-406.
- DESBARATS, Catherine, « Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4 (2000), p. 491-520.
- DICKASON Olive Patricia, « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada », dans *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, sous la dir. de Laurier Turgeon *et al.*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 105-116.

- DICKINSON, G.M. et R.D. GIDNEY, « History and Advocacy : Some Reflections on the Historian's Role in Litigation », *Canadian Historical Review*, vol. LXVIII, n° 4 (1987), p. 576-585.
- DOMINIQUE, Richard, « Commentaires : La recherche en sciences sociales en milieu autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XV, n° 4 (1985), p. 92-93 et 99-100.
- DUMOULIN, Olivier, *Le rôle social de l'historien : De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003, 343 p.
- DYCK, Noel, « "Telling it like it is" : Some Dilemmas of Fourth World Ethnography and Advocacy », dans *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, sous la direction de Noel Dyck et James B. WalDRAM, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 192-212.
- DYCK, Noel et James B. WALDRAM (dir.), « Anthropology, Public Policy, and Native Peoples : An Introduction to the Issues », dans *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 3-38.
- ÉMOND, André, « L'inadéquation entre le droit et l'histoire ». *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 33 (2002-03), p. 317-376.
- FISHER, Robin, « Judging History : Reflections on the Reasons for Judgment in *Delgamuukw v. B.C.* », *BC Studies*, n° 95 (1992), p. 43-54.
- FLANAGAN, Tom, *Premières Nations ? Seconds regards*, Sillery, Septentrion, 2002, 304 p.
- FORTUNE, Joel R., « Construing *Delgamuukw*: Legal Arguments, Historical Argumentation, and the Philosophy of History », *University of Toronto Faculty of Law Review*, vol. 51 (1993), p. 80-117.
- FYSON, Donald, « Les historiens du Québec face au droit », *Revue Juridique Thémis*, vol. 34 (2000), p. 295-328.
- GÉLINAS, Claude, « Identité et histoire des autochtones de la Haute-Mauricie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : Un regard sur le débat Attikamègues – Têtes de Boule », dans *L'éveilleur et l'ambassadeur. Essais archéologiques ethnohistoriques en hommage à Charles Martijn*, sous la dir. de R. Tremblay, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1998, p. 199-212.
- GÉLINAS, Claude, « Des Attikamègues aux Têtes de Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français. Compte-rendu », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n° 2 (2003), p. 139-140.
- GERTLER, Franklin S., et Peter W. HUTCHINS. « Introduction : The Marriage of History and Law in *R. v. Sioui* ». *Native Studies Review*, vol. 6, no 2 (1990), p. 115-130.
- GOHIER, Maxime et Véronique ROZON, « DAWSON, Nelson-Martin, Des Attikamègues aux Têtes de Boule. Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français

## La recherche relative aux Autochtones

- (Sillery, Septentrion, 2003). 169 p. (Compte-rendu) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 3 (2004), p. 430-432.
- GRABOWSKI, Jan, « L'historiographie des Amérindiens au Canada : Quelques données et commentaires portant sur les directions de la recherche et sur les travaux en cours ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4 (2000), p. 552-560.
- GRAMMOND, Sébastien, « La Fin des alliances franco-indiennes. Enquête sur un sauf conduit de 1760 devenu un traité en 1990. Denis Vaugeois (Compte-rendu) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVI, n° 1 (1996), p. 76-78.
- KESSLER-HARRIS, Alice, « Equal Employment Opportunity Commission v. Sears, Roebuck and Company : A Personal Account », *Radical History Review*, vol. 35 (1986), p. 57-79.
- KOUSSER, J. Morgan, « Are Expert Witnesses Whores ? Reflections on Objectivity in Scholarship and Expert Witnessing », *The Public Historian*, vol. 6, n° 1 (1984), p. 5-19.
- MAILHOT, José, « La disparition des *Oumamiois* et des *Kichestigaux* : une histoire cousue de fil blanc », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n° 1 (2004), p. 21-30.
- MCHUGH, P.G., « The Common-Law Status of Colonies and Aboriginal "Rights" : How Lawyers and Historians Treat the Past », *Saskatchewan Law Review*, vol. 61 (1998), p. 393-429.
- MORIN, Michel, « Quelques réflexions sur le rôle de l'histoire dans la détermination des droits ancestraux et issus de traités », *Revue Juridique Thémis*, vol. 34 (2000), p. 329-368.
- MORIN, Michel, « Les insuffisances d'une analyse purement historique des droits des peuples autochtones », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, n° 2 (2003), p. 237-254.
- PAQUET, Stéphane, « Alliances et traités de 1760 : Réflexions sur le débat historiographique ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, n° 2 (1997), p. 32-42.
- RAY, Arthur J., « Creating the Image of the Savage in Defence of the Crown : The Ethnohistorian in Court », *Native Studies Review*, vol. 6, n° 2 (1990), p. 13-29.
- RAY, Arthur J., « *Regina v Marshall* : Native History, the Judiciary and the Public », *Acadiensis*, vol. 29, n° 2 (2000), p. 138-146.
- RAY, Arthur J., « Native History on Trial : Confessions of an Expert Witness », *Canadian Historical Review*, vol. 84, no 2 (2003), p. 253-273.
- REID, John G., William C. WICKEN, Stephen E. PATTERSON et D. G. BELL, « History, Native Issues and the Courts : A Forum », *Acadiensis*, vol. XXVIII, n° 1 (1998), p. 3-26.
- RICŒUR, Paul, « Les rôles respectifs du juge et de l'historien », *Esprit*, vol. 24, n° 266-267 (2000), p. 48-69.
- SAVARD, Rémi, « Commentaire sur *La Fin des alliances franco-indiennes...* », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVI, n° 1 (1996), p. 78-80.



- SIMARD, Jean-Jacques, « Commentaires : La recherche en sciences sociales en milieu autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XV, n° 4 (1985), p. 97-99.
- SMITH, Donald B., *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) : D'après les historiens canadiens-français des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, 1979 (1974), 137 p.
- THOM, Brian, « Aboriginal Rights and Title in Canada After *Delgamuukw*: Part One, Oral Traditions and Anthropological Evidence in the Courtroom », *Native Studies Review*, vol. 14, n° 1 (2001), p. 1-26.
- TOUGH, Frank, « Introduction : Advocacy Research and Native Studies », *Native Studies Review*, vol. 6, n° 2 (1990), p. 1-12.
- TREMBLAY, Marc-Adélar, « Les études amérindiennes au Québec, 1960-1981 : État des travaux et principales tendances », *Culture*, vol. II, n° 1 (1982), p. 83-106.
- TREMBLAY, Marc-Adélar, « La recherche universitaire nordique dans les sciences humaines au creux de la vague », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIV, n° 3 (1984), p. 90-95.
- TRIGGER, Bruce, « The Historians' Indian : Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present », *Canadian Historical Review*, vol. LXXVII, n° 3 (1986), p. 315-342.
- TRUDEL, Pierre, « Des Québécois menacés de disparaître font disparaître des Atikamekw et des Montagnais... ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVI, n° 2 (1996), p. 82-83.
- VAUGEOIS, Denis, *La fin des alliances franco-indiennes : Enquête sur un sauf-conduit de 1760 devenu un traité en 1990*, Montréal/Sillery, Boréal/Septentrion, 1995, 290 p.
- VINCENT, Sylvie et Bernard ARCAND, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Ville LaSalle, Hurtubise, 1979, 334 p.
- WALDRAM, James B., « Some Limits to Advocacy Anthropology in the Native Canadian Context », dans *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, sous la direction de Noel Dyck et James B. WalDRAM, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 293-310.
- WALKER, James W. St. G., « The Indian in Canadian Historical Writing », *Historical Papers / Communications Historiques*, 1971, p. 19-51.
- WALKER, James W. St. G., « The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982 », dans *As Long As The Sun Shines And The Water Flows : A Reader in Canadian Native Studies*, sous la direction de Ian A.L. Getty et Antoine S. Lussier, Vancouver, University of British Columbia Press, 1983, p. 340-357.

## La recherche relative aux Autochtones

- WASHBURN, Wilcomb E., « Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy », dans *The American Indian and the Problem of History*, sous la direction de Calvin Martin, New York, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 91-97.
- WASHBURN, Wilcomb, « Anthropological Advocacy in the Hopi-Navajo Land Dispute ». *American Anthropologist*, vol. 91 (1989), p. 738-743.
- WICKEN, William C., *Mikmaq Treaties on Trial: History, Land, and Donald Marshall Junior*. Toronto, University of Toronto Press, 2002, 301 p.

## **The Attitude of Canadian Courts Towards Aboriginal Oral Tradition: The *Delgamuukw* Case**

Brian Gettler

Candidat au doctorat en histoire

Université du Québec à Montréal

In recent years, Canadian courts have heard an increasing number of cases involving First Nations and their particular rights. The Amerindian participants in these proceedings have increasingly insisted on presenting information to the court which does not subscribe to traditional Western evidentiary standards. In order to digest these forms of knowledge, the Canadian legal system has turned to the expert opinions of anthropologists, historians and others. In theory, the court cedes its judgment to these experts in matters beyond the purview of its juridical training. In practice, this is rarely the case. In examining the position vis-à-vis oral history that the presiding courts took in the *Delgamuukw* case, one first needs to reflect upon the academic debates over the use of Western and Indigenous epistemologies in reconstructions of the past. Given that several expert witnesses presented elements of these debates to the court, the courts' reactions are extremely important in charting their understanding of Amerindian systems of knowledge. Thus, the following discussion will analyze the presiding courts' positions in light of the scholarly literature concerning oral history.

Such an analysis, however, conducted in isolation, would fail to appreciate the weight that the courts wield in Indigenous matters beyond their walls. The

following discussion subscribes to the outlook that Amerindian litigation has been, and will most likely continue to be, of critical importance to the study of First Nations' history. Recent historiography has noted the influence of juridical thought, often stemming directly from the involvement of historians as expert witnesses in Aboriginal rights cases, upon historical scholarship.<sup>1</sup> This being the case, the fact that historians have begun to look to oral tradition as a promising source of historical information in both their academic and legal roles requires a better understanding of the position that oral tradition occupies in Canadian jurisprudence. Given that the *Delgamuukw* case constitutes one of the most voluminous treatments of oral tradition that any Western court has yet to hear, it offers a unique perch from which to consider how Western jurisprudence has reacted to such unfamiliar evidentiary forms. This study extrapolates from Brian Thom's view that the judges who hear and rule on litigation drawing on Indigenous oral tradition should be considered authors "participating in a discourse around how the relationship between Aboriginal peoples and the state should unfold" in order to consider these same judges as participants in a scholarly discourse on the value of Amerindian oral history in representations of the past.<sup>2</sup> The conversation that takes place in this manner among academics, legal practitioners and Indigenous peoples allows for analyses that would not be possible if this debate were constrained to fewer perspectives. In this way, the present study aims to illuminate the methodological difficulties that Amerindian oral traditions have raised in diverse environments in the hope that the unconscious assumptions of certain groups with regard to such traditions might be exposed.

---

<sup>1</sup> Alain Beaulieu, "Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone", *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4, 2000, p. 541-51.

<sup>2</sup> Brian Thom, "Aboriginal Rights and Title in Canada after *Delgamuukw*. Part One, Oral Traditions and Anthropological Evidence in the Courtroom", *Native Studies Review*, vol. 14, n° 1, 2001, p. 3.

## The Delgamuukw Case

The proceedings of *Delgamuukw v. the Queen* began in Smithers, British Columbia, on 11 May 1987. Chief Justice Allan McEachern handed down his *Reasons for Judgment* on 8 March 1991.<sup>3</sup> During this period, *Delgamuukw* occupied 374 days (318 of which consisted of the presentation of evidence) before the Supreme Court of British Columbia. The Court heard evidence from 61 witnesses and received evidence on commission from 15 others. The trial generated 23,503 pages of transcript evidence, 5,898 pages of transcript argument, 3,039 pages of commission evidence, 2,553 pages of cross-examination on affidavits and over 50,000 pages comprising approximately 9,200 exhibits filed at trial. In addition, the plaintiffs' draft outline of arguments runs 3,250 pages, British Columbia's 1,975 pages and Canada's over 1,000 pages.<sup>4</sup> Briefly, *Delgamuukw*, as heard by the Supreme Court of British Columbia, is among the longest and most historically detailed Aboriginal rights cases heard anywhere in the world.<sup>5</sup>

Following a brief period of consideration, the British Columbia Court of Appeals released its decision denying the plaintiffs' appeal on 25 June 1993. The Gitksan and Wet'suwet'en<sup>6</sup>, the plaintiffs in the case, then began an ultimately aborted attempt at out of court negotiation with British Columbia. Following the end of these talks, the Gitksan and Wet'suwet'en appealed the

---

<sup>3</sup> Allan McEachern, *Reasons for Judgment: Delgamuukw v. British Columbia*, Smithers, B.C., Supreme Court of British Columbia, 1991.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>5</sup> Sidney L. Harring, *White Man's Law: Native People in Nineteenth-Century Canadian Jurisprudence*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, p. 407 (note 13).

<sup>6</sup> Wherever terms are spelled differently in the anthropological literature, contemporary First Nations' usage or official court records, the present study uses the spellings that appear in the court documents. Since the conclusion of the trial before the Supreme Court of British Columbia, the official orthographies have been changed to Gitksan and Witsuwit'en. For further discussion, see Richard Daly, *Our Box Was Full: An Ethnography for the Delgamuukw Plaintiffs*, Vancouver, UBC Press, 2005, p. xxviii-xxix.

previous decision to the Supreme Court of Canada. The Supreme Court heard arguments on 16-17 June 1997 and handed down its decision on 11 December 1997.

The *Delgamuukw* case turned on the plaintiffs' assertion of aboriginal title to 58,000 square kilometers of land in British Columbia. The plaintiffs claimed that because the crown had never legally extinguished the title to these lands, by treaty or otherwise, the Gitksan and Wet'suwet'en houses involved in the case continued to be the rightful owners. In their appeal to the Supreme Court of Canada, the Gitksan and Wet'suwet'en changed their claim from one of ownership and jurisdiction over the territory to one of aboriginal title to the land and self-government, thus bringing the claim in line with categories that the Court would recognize more readily given the special status of First Nations. The plaintiffs also changed the nature of the proceedings by amalgamating the individual claims of the 51 participating Gitksan and Wet'suwet'en houses into two collective claims, one filed by each nation. This last amendment caused Chief Justice Lamer to dismiss the plaintiffs' appeal to the Supreme Court of Canada, while simultaneously ordering a new trial, on technical grounds.<sup>7</sup> In spite of this, the Court considered several issues raised by *Delgamuukw* because of their potentially far-reaching influence on Canadian jurisprudence. Of primary importance to the present discussion is the Supreme Court of Canada's ruling on the evidentiary use of Amerindian oral tradition.

### Scholarly Debate

Clearly, for any debate to take place, the participants must agree on the object at the heart of the discussion. Thus, before embarking upon the following

---

<sup>7</sup> Chief Justice Lamer found that this alteration deprived the defense of the means of adequately knowing the Gitksan and Wet'suwet'en case. *Delgamuukw v. British Columbia* [1997] 3 Supreme Court of Canada 1010, at paragraphs 76-7 [hereinafter *Delgamuukw* 1997]

analysis, a survey of the definitions that the literature employs is in order. An impressive number of studies have attempted to clearly define the terms "oral history" and "oral tradition". Jan Vansina, in writing on oral cultures in Africa, has offered perhaps the most widely accepted definitions. He defines oral history as "reminiscences, hearsay, or eyewitness accounts about events and situations which are contemporary, that is, which occurred during the lifetime of the informants."<sup>8</sup> Vansina continues to state that "[a]s messages are transmitted beyond the generation that gave rise to them they become oral traditions."<sup>9</sup> He applies the concept of oral tradition "both to a process and to its products. The products are oral messages based on previous oral messages, at least a generation old. The process is the transmission of such messages by word of mouth over time".<sup>10</sup>

Vansina's view, although among the most widely accepted descriptions of these Indigenous forms of knowledge among historians, has engendered its fair share of criticism. In particular, quite a number of scholars regard his required timeframe with skepticism. Angela Cavender Wilson offers the standard critique by asserting that "[f]or the Dakota, 'oral tradition' refers to the way in which information is passed on rather than the length of time something has been told. Personal experiences, pieces of information, events, incidents, etc., can become a part of the oral tradition at the moment it is told, as long as the person adopting the memory is part of an oral tradition."<sup>11</sup> This criticism rests fundamentally on the level of content, not theory. Wilson accepts the process that Vansina describes while dismissing his temporal requirements as overly restrictive.

---

<sup>8</sup> Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 12.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>11</sup> Angela Cavender Wilson, "Grandmother to Granddaughter: Generations of Oral History in a Dakota Family", in Devon A. Mihesuah, ed., *Natives and Academics: Researching and Writing about American Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998, p. 29.

Elizabeth Tonkin tenders more profound criticism of Vansina's model. The most obvious manner in which she does so is by avoiding the two terms that Vansina employs ("oral history" and "oral tradition") entirely. Rather, Tonkin prefers to consider oral "representations of pastness".<sup>12</sup> In so doing, she rejects Vansina's use of "oral tradition" because in his hands "oral traditions are like, and have indeed been evaluated as if they were, the manuscript recensions which, in Europe, were their accepted medium of transmission."<sup>13</sup> Tonkin refers to Vansina's model as being one that advocates the transmission of "steady-state" oral history by stressing the oral material itself – its value as a historical source – to the near total exclusion of the social network through which these histories necessarily pass. Even though Vansina describes oral tradition as being both a process and its products, Tonkin asserts that his model is only a process insofar as its oral messages are propagated – the individuals themselves possess no role beyond that of oral tradition-holding vessels. In Tonkin's study "the construction of oral history is investigated as a profoundly social practice, but it is also argued that oracy implies skilled production, and its messages are transmitted through artistic means. An oral testimony cannot be treated only as the repository of facts and errors of fact."<sup>14</sup> In this view, the information contained in the histories themselves cannot be extracted without losing its meaning. In subscribing to a similar view, Julie Cruikshank considers that the social aspect of any history represents the framework within which the historian must work to properly interpret that history. She describes the difference between Western and Tagish history: "[o]ne set of narratives glorifies the social construction of the individual; the other idealizes the integrity of the group. Yet each perspective resonates with symbolic statements of culturally appropriate behaviour

---

<sup>12</sup> Elizabeth Tonkin, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*, New York, Cambridge University Press, 1992, p. 2-4.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 12.



because they both invoke social process.”<sup>15</sup> Thus, to remove oral tradition from its cultural context is to inflict violence upon both the oral “representations of pastness” and the culture itself. In order to truly understand the information that an oral tradition communicates, those wishing to do so must work from within its native cultural and social matrix – they must place the tradition in context – because the very presence of this information is dictated by cultural definitions of importance.

Others have explored this acknowledgment of the social realities of oral history’s transmission in greater depth. The Cree scholar Winona Lu-Ann Stevenson feels that Vansina’s use of “oral tradition” is degrading to Amerindian systems of knowledge. “Naming our histories ‘tradition’... is an act of intellectual colonialism because [it] undermines its validity and strips ‘it of its significance as authentic historical documentation.’”<sup>16</sup> Thus, in Stevenson’s mind, the term “oral tradition” denotes an heirloom, not prized for its ability to explain the realities of the surrounding world, but because it has always been a part of the cultural life of a given people. In other words, it fails to function in any intellectually meaningful way.

Stevenson notes another fundamental scholarly distinction, this time along disciplinary lines, between “oral history” and “oral tradition”: “In their attempts to distinguish factual from fictional accounts of the past, historians choose to limit oral history to personal reminiscences which provide facts that can be corroborated by existing documentary evidence, and relegate all other oral narratives to oral tradition which is generally perceived as fictive.”<sup>17</sup> Again, for Stevenson, this division constitutes an external imposition of

---

<sup>15</sup> Julie Cruikshank, “Discovery of Gold on the Klondike: Perspectives from Oral Tradition”, in Jennifer S.H. Brown and Elizabeth Vibert, eds., *Reading Beyond Words: Contexts for Native History*, 2<sup>nd</sup> ed. Peterborough, Ont., Broadview Press, 2003, p. 454.

<sup>16</sup> Winona Lu-Ann Stevenson, “Decolonizing Tribal Histories”, Ph.D. dissertation (Ethnic Studies), Berkeley, University of California, 2000. p. 81.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 38.

content on wholly unique intellectual forms vis-à-vis the Western tradition: "The difficulty most historians have with Indigenous oral histories is that many Indigenous societies do not adhere to the Western fact/fiction or truth/myth binary classification."<sup>18</sup>

Not all historians and anthropologists, however, stress the fundamentally different nature of Indigenous and Western views of history. For instance, Peter Nabakov suggests that "different self-interests often underlie European and Indian historical accountings for the same event", thus raising the possibility that those Indigenous peoples who recount oral history may alter it in order to strengthen their own argument.<sup>19</sup> In order to avoid accusing Aboriginal peoples of lying, skeptical historians and anthropologists, as well as the courts, have often phrased this view in terms of a belief/reality dichotomy. Alexander von Gernet, in a report commissioned by Indian and Northern Affairs Canada, declares that "[s]aying that oral narratives involve people's beliefs about the past is certainly different from asserting that they are of the past."<sup>20</sup> Von Gernet continues to point out that many anthropologists prefer to understand what a given group considers its past to be rather than to grasp what "really happened". However, several anthropologists working in the positivist tradition "are, in fact, interested in winnowing historical 'facts' (in a western sense) from oral narratives".<sup>21</sup> Von Gernet concludes

that just as it is naive to assume that oral traditions are necessarily about the past, it is equally inappropriate to suggest that such traditions, by virtue of being told in

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>19</sup> Peter Nabakov, "Native Views of History", in Bruce G. Trigger and Wilcomb E. Washburn, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, vol. 1: North America*, part I. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 26.

<sup>20</sup> Alexander von Gernet, "Oral Narratives and Aboriginal Pasts: An Interdisciplinary Review of the Literature on Oral Traditions and Oral Histories", Report for the Department of Indian and Northern Affairs, April, 1996. Section 5.2.4, "The Present Past" at paragraph 5. Report available online at [http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/pub/orl/index\\_e.html](http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/pub/orl/index_e.html).

<sup>21</sup> *Ibid.*, Section 5.2.4 at paragraph 7. Emphasis in original.

the present, are always devoid of any valid evidence about an “actual” past. Once again, sweeping generalizations must be supplanted by careful, case-by-case inquiries. This can only be accomplished with standard scholarly techniques already commonplace in the analysis of documentary materials.<sup>22</sup>

This position is important for two primary reasons. First of all, von Gernet asserts that the standard Western historical method of source criticism should be applied to oral tradition just as it is applied to other sources – a position, as shall be demonstrated below, that anthropologists and historians do not universally accept. Secondly, his emphasis on case-by-case analysis gives *carte blanche* to the social scientist contemplating oral history to reject and retain aspects of that history following his/her own judgment, in direct conflict with those scholars who feel that one can understand oral tradition only from within the tradition’s social and cultural framework.

This assertion that one might consider certain aspects of a given oral tradition to be valuable while disposing of others is emphatically contested by Winona Lu-Ann Stevenson. Referring to the work of Angela Cavender Wilson, she asserts that “[t]reating oral histories like archival documents – sifting them for ‘facts’, discarding the ‘mythical’ elements and attempting to force them to conform to ‘Western notions of respectability, truth, narrative form, categories, significance, terminology, sensibility, and so forth’ reeks of intellectual colonialism.”<sup>23</sup> Rather, Stevenson subscribes to Wilson’s method which asserts that when one evaluates Amerindian oral histories “[t]he only standards that matter are those set within the culture, and if stories are still being told within the oral tradition then they have obviously passed these internal checks.”<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, Section 5.2.4 at paragraph 9.

<sup>23</sup> Stevenson, *op. cit.*, p. 9.

<sup>24</sup> Angela Cavender Wilson, “Power of the Spoken Word: Native Oral Traditions in American Indian History”, in Donald L. Fixico, ed., *Rethinking American Indian History*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1997, p. 110.

In her study of the discovery of gold on the Klondike, Julie Cruikshank attempts to present Native American and Western visions of the past on an equal footing. By way of this project, Cruikshank recognizes the inherent difficulties in amalgamating two fundamentally different world views to form one consistent narrative. Therefore, her historical project "is less one of straightening out facts than of identifying how distinct cognitive models generate different kinds of social analysis, leading to different interpretations of events, one of which gets included in official history, the others relegated to collective memory."<sup>25</sup> In this way, Cruikshank presents two independent narratives of the same historical events in order to contrast them. Therefore, her aim is not truly the historian's reconstruction of a single, common past, but rather the anthropologist's comparison of different human societies. Clearly, the synthesis of these two versions of the past into a single narrative structure would be detrimental to Cruikshank's goal.

As Cruikshank implicitly recognizes, and as several other studies already mentioned have noted, the means of transmission of a given historical understanding is of critical importance when one wishes to comprehend this history. When one considers the entirely foreign nature of Canadian courts to Indigenous forms of knowledge, this importance is emphatically underlined. As Elizabeth Tonkin remarks, the social network within which oral "representations of pastness" circulate, and the structure that these fora impose on the narratives themselves, informs to a great extent the content of these oral messages. Therefore, Indigenous oral tradition cannot be transplanted beyond its native habitat without suffering a very real loss of coherence. For instance, Toby Morantz, in writing on the applicability of Cree oral history as a source for Western historical research, asserts that the "use of an interview format to develop oral accounts can lead to incorporating the biases of the interviewer

---

<sup>25</sup> Cruikshank, *op. cit.*, p. 438.

rather than those of the Cree."<sup>26</sup> Similarly, much has been written on the symbolic violence that the adversarial Western legal tradition has inflicted on Amerindian forms of knowledge and on those presenting this information to the court.<sup>27</sup> The requirement that Western courts impose on witnesses to undergo cross-examination is entirely foreign to Amerindian systems of knowledge.

However, this view is not universally accepted by scholars. Alexander von Gernet directly dismisses what he sees as the legal project underlying these assertions of systematic violence – that the Court should, in order to offer a fair reading of Indigenous oral tradition, treat it on its own terms. In his opinion, this is not possible because to treat oral history using nothing more than its internal forms of criticism would be to strip the other, non-Aboriginal, party of its only defense – Western source criticism. Therefore, the Court should consider these forms of evidence as it does all others by subjecting them to the traditional Western means of validation.<sup>28</sup> In fact, von Gernet's position arises from an inherent distrust of the validity of Indigenous sources when relating past states. He writes that "to 'root' a practice in pre-contact times requires at least some independent evidence of the type only archaeology can provide."<sup>29</sup> This position that far-removed pasts cannot be retrieved via oral tradition alone arises from the fact that a community *practices* its oral history while written documents, once committed to paper,

---

<sup>26</sup> Toby Morantz, "Plunder or Harmony? On Merging European and Native Views of Early Contact", in Germaine Warkentin and Carolyn Podruchny, eds., *Decentring the Renaissance: Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 57.

<sup>27</sup> See Dara Culhane, *The Pleasure of the Crown: Anthropology, Law and First Nations*, Burnaby, B.C., Talonbooks, 1998, p. 122-3.

<sup>28</sup> Alexander von Gernet, "What My Elders Taught Me: Oral Tradition as Evidence in Aboriginal Litigation", in Owen Lippert, ed., *Beyond the Nass Valley: National Implications of the Supreme Court's Delgamuukw Decision*, Vancouver, The Fraser Institute, 2000, p. 111.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 115.

remain unchanged through time. Jack Goody writes that “those innumerable mutations of culture that emerge in the ordinary course of verbal interaction are either adopted by the interacting group or they get eliminated in the process of transmission from one generation to the next.”<sup>30</sup> Thus, if a group recognizes no need to conserve a given aspect of its oral tradition, it stops doing so, thus eliminating information that future social scientists could potentially use.

Although the presiding courts in *Delgamuukw* were clearly not privy to the epistemological discussions that were to follow, two recent publications offer an avenue by which one might understand the enormity of the challenge that oral tradition presents to the courts. Toby Morantz and Sylvie Vincent have independently produced discussions of the difficulties inherent in combining Western and Amerindian world views.<sup>31</sup> Given the radical difference in understandings of the past held by Western and Native cultures, Morantz and Vincent disagree with much of the recent historiography, as enunciated by Jan Vansina, which asserts that oral tradition “correct[s] other perspectives just as much as other perspectives correct it.”<sup>32</sup> Rather, they assert that the two distinct traditions – Western and Indigenous – can only truly be comprehended separately. According to Vincent, Western historians wishing to employ Innu oral histories

n’ont aucune prise sur ce type de discours. Ils ne peuvent s’y repérer car la relativité, la fluidité, le mode analogique sont en contradiction radicale avec la façon dont l’histoire occidentale établit ses preuves et ses certitudes et aussi parce que, outre

---

<sup>30</sup> Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 14.

<sup>31</sup> Morantz, *op. cit.*, p. 48-67 and Sylvie Vincent, “Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l’histoire. L’exemple innu”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXII, n° 2, 2002, p. 99-106.

<sup>32</sup> Vansina, *op. cit.*, p. 199.

ces différences méthodologiques, n'ayant pas les mêmes préoccupations, l'histoire innue et l'histoire occidentale créent des univers différents.<sup>33</sup>

Thus, the integration of Native American oral traditions into a corpus of sources that the Western historian wishes to use is an impossibility because of the methodological differences between the two world views in relation to the past as well as the different aspects of that past which are meaningful from the two points of view. Vincent underlines this difference by pointing out the manner in which Amerindians delineate the past. Essentially, the Innu characterize past epochs along the lines of novel needs provoked by interaction with Western culture (i.e. flour, guns, etc.) and according to the reorganization of thought and political structure based on this same interaction.<sup>34</sup> This recognition of a uniquely Indigenous conception of the past places itself in direct confrontation with von Gernet's assertion that the Court, and by extension the historian, should treat Indigenous oral history with the same analytical tools as it would use on evidentiary forms with which it is more familiar.

Toby Morantz proposes that the only way in which the historian might avoid distorting the Indigenous and Western visions of the past, is by producing different, parallel accounts based in the knowledge system of each group.<sup>35</sup> Morantz views the utility of oral tradition to Native society as paralleling that of Western history – it draws on the past to make a point in the present – rather than as being comparable to historical documents as many historians have conceived. Thus, oral history is a construct of Amerindian society, keeping it from being easily transposable into Western terms. As has been noted above, many scholars feel that to attempt to do so is akin to intellectual colonialism in that it forces Indigenous systems of knowledge to correspond entirely to foreign values and concepts.

---

<sup>33</sup> Vincent, *op. cit.*, p. 104.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>35</sup> Morantz, *op. cit.*, p. 52.

## The courts and oral history in *Delgamuukw*

One of the most basic differences between the academic approach to First Nations history, as it presently stands, and that evinced by the courts in the *Delgamuukw* case lies in the fundamental functional role that these two groups assign to history. One can most easily perceive this difference in the ultimate goal of historical research in the field of history proper and the purpose for which the Court invokes historical research: the Court demands a final answer to its inquiry (or rather, demands information that it will then employ to declare its definitive answer) while the historical community realizes that reinterpretation will certainly be forthcoming.<sup>36</sup> Thus, the Court pursues history in the positivist sense, subscribing to the fiction that, with the proper information, one can definitively know the past as it "really was". Furthermore, the positivist history that the Court favors is intimately bound to Western notions of human-centered history that stress societal evolution and continual progress towards a state of perfection.<sup>37</sup> This point of view, considered passé in academic circles, was very much alive and well in the judgments handed down by the presiding courts in the *Delgamuukw* case. Joel R. Fortune notes that the basic problem in Chief Justice McEachern's ruling arises from the Court's epistemological ignorance: "Understanding the content of the Gitksan and Wet'suwet'en history, therefore, will require an understanding of the Gitksan and Wet'suwet'en concept of history."<sup>38</sup> In his *Reasons for Judgment*, McEachern evinces no such understanding. Rather, the judge treats history in a eurocentric, positivist manner. The notion that the

---

<sup>36</sup> See Paul Ricœur, "Les rôles respectifs du juge et de l'historien", *Esprit*, nos 266-7, August-September 2000, p. 48-69.

<sup>37</sup> See the *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, October 1996. Part I: "The Relationship in Historical Perspective", Chapter 3, p. 3. See [http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/cg\\_e.html](http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/cg_e.html) for the full text of the report.

<sup>38</sup> Joel R. Fortune, "Construing *Delgamuukw*: Legal Arguments, Historical Arguments, and the Philosophy of History", *University of Toronto Faculty of Law Review*, vol. 51, winter 1993, p. 89.



ancestors of the Gitksan and Wet'suwet'en peoples occupied a lower rung on the social evolutionary ladder permeates Chief Justice Allan McEachern's *Delgamuukw* decision. This assertion makes itself most abundantly clear in McEachern's by now infamous citation of Hobbes claiming "that aboriginal life in the territory [British Columbia] was, at best, 'nasty, brutish and short'" prior to European arrival.<sup>39</sup>

Categories of knowledge are also extremely important to the ways in which the Court analyzes aboriginal evidence. As mentioned above, Western epistemologies rarely find easy equivalents in their Indigenous counterparts. The fact/fiction and history/myth dichotomies so familiar to the Western worldview need not be native to Amerindian ways of knowing. Given that the Canadian legal system functions entirely within the purview of Western knowledge, its difficulty in effectively grasping Aboriginal forms of information is far from shocking. However, as Michael Asch and Catherine Bell point out, the situation is not one of simple misunderstanding, but rather one of a structural shortcoming that ensures a pervading bias in favor of Western forms of knowledge. This inherent preference for Western knowledge is conveyed by the very manner in which the Court ensures the accuracy of the evidence presented:

The myth of purely scientific investigation and objectivity invoked in legal discourse, coupled with a conscious or unconscious stereotype of Aboriginal culture as 'primitive,' leaves little room for significant weight to be given to non-traditional forms of evidence, such as the oral traditions of Aboriginal culture, in the absence of independent and familiar forms of verification.<sup>40</sup>

Asch and Bell use this argument to explain the lack of independent weight that Chief Justice McEachern gives to Gitksan and Wet'suwet'en oral history.

---

<sup>39</sup> McEachern, *op. cit.*, p. 13.

<sup>40</sup> Michael Asch and Catherine Bell, "Definition and Interpretation of Fact in Canadian Aboriginal Title Litigation: An Analysis of *Delgamuukw*", *Queen's Law Journal*, vol. 19, n° 2, 1993-4, p. 505.

Joel R. Fortune considers the Court's interpretation of evidence to be less damning to non-Western forms of knowledge than its manner of admitting evidence to consideration. In order for evidence to be available for analysis, the presiding judge needs to admit it as fact – in court, "interpretation *begins* with the admission of facts."<sup>41</sup> Thus, McEachern's refusal to consider, for example, religious aspects of the Gitksan and Wet'suwet'en oral histories has the effect of stripping these traditions of their integrity and ability to present a coherent vision of history by way of a westernization of their content. The Western intellectual tradition thus dominates Indigenous forms of knowledge thereby biasing the debate in its own favor.

In order to effectively analyze the Court's attitude towards oral history, one clearly needs to examine more closely the justifications that Allan McEachern used to deny weight to the Gitksan and Wet'suwet'en oral traditions. In a 1987 preliminary decision pertaining to "the admissibility of out of court declarations of deceased persons about the ownership and use of the territory", McEachern "admitted most of such evidence, subject to objection and weight".<sup>42</sup> However, the Justice states that

I would be going outside the confines of the law if I were to accept, as proof of ownership or title, evidence of statements: (a) made or imputed to deceased persons who purported to pronounce upon this question of title or ownership instead of giving evidence of a reputation of ownership; or (b) made by presently living persons either in the form of a pronouncement or of a reputation.<sup>43</sup>

Here, McEachern makes clear that his acceptance of Gitksan and Wet'suwet'en oral traditions hinges on his definition of 'proof'. As is clear in his refusal to give independent weight to oral tradition (the Gitksan *adaawk* and the Wet'suwet'en *kungax*), the Chief Justice does not consider these sources to offer "evidence" of Gitksan and Wet'suwet'en title or ownership but rather to

---

<sup>41</sup> Fortune, *op. cit.*, p. 101 (emphasis in original).

<sup>42</sup> McEachern, *op. cit.*, p. 46.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 46-7.

be mere statements that “purported to pronounce” on these land claims. Thus, the Court is unable to accept these forms of evidence as being proof because this would require that the Court go beyond the “confines of the law”.

However, Chief Justice McEachern does not rely solely upon the finer points of legal argumentation in order to deny weight to Gitksan and Wet’suwet’en oral tradition – he also engages scholarly research to this end. McEachern’s justification of his position calls most heavily on the appeals for caution issued by anthropologist Bruce Trigger.<sup>44</sup> Trigger asserts that independent verification is necessary in order to accept the information given in oral histories – a position that adheres to conservative scholarly discourse.

Chief Justice McEachern’s opinion of the trustworthiness of oral tradition largely springs from his attitude towards written archival materials. His real hesitation for giving independent weight to oral tradition roots itself in the fact that the Gitksan and Wet’suwet’en are the only people who can claim authoritative knowledge of the *adaawk* and *kungax*. This possession of information exclusively delimited along community lines raises the possibility in Justice McEachern’s mind that self-interest might distort these sources’ truthfulness. The judge feels more at ease assigning weight to the ‘disinterested’ written evidence presented to the Court. McEachern asserts that the historians who testified before the Court did so to no great end because he views them as being “largely collectors of archival, historical documents... Their marvelous collections largely spoke for themselves.”<sup>45</sup> Thus the written

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 47-8. As pointed out by Robin Fisher, McEachern’s citation of Trigger gives an incorrect page number. In addition, more than half of the given quote does not come from the cited source. See Fisher, “Judging History: Reflections on the Reasons for Judgment in *Delgamuukw v. B.C.*”, *BC Studies*, n° 95, autumn 1992, p. 47.

<sup>45</sup> McEachern, *op. cit.*, p. 52. This assertion has drawn a substantial amount of commentary. See Asch and Bell, *op. cit.*, p. 514-6 and Fisher, *op. cit.*, p. 46. For the experiences of one of the expert historical witnesses in *Delgamuukw*, see Arthur J. Ray, “Creating the Image of the Savage in Defence of the Crown: The Ethnohistorian in Court”, *Native Studies Review*, vol. 6, n° 2, 1990, p. 13-29.

document does not require careful consideration from those trained to do so because, when compared with the Indigenous sources set before the Court, these documents seem familiar.

Chief Justice McEachern's treatment of oral histories places itself in opposition to his stance on written historical documents. Whereas he naively assigns weight to written sources as offering truthful accounts of the past, the judge denies such weight to oral tradition, largely due to his inability to come to terms with the intellectual challenges that they present to the Court: "In a case such as this, however, where the plaintiffs and their ancestors are the only sources of these histories, the Court may not be the best forum for resolving such difficult and controversial academic questions."<sup>46</sup> Here the Chief Justice tacitly recognizes the inherent intellectual difficulties of bending Indigenous forms of knowledge to the requirements of Canadian law, but subverts this recognition to a recommendation that the Indigenous peoples of Canada avoid forcing the courts to decide claims based on evidence from their oral traditions. McEachern would thus prefer to not rule at all on the weight to be given to oral tradition. Unable to do so, he instead gives oral tradition no independent weight, just as effectively avoiding the epistemological questions that it raises.

Thus, Chief Justice McEachern handed down a decision based primarily on a healthy skepticism of the veracity of oral tradition. Given that his legal role demanded a ruling, the Chief Justice of the Supreme Court of British Columbia erred in favor of the position that was most familiar to him – the Western scientific method. Thus, the structural and methodological milieu in which McEachern was trained and employed asserted itself in his decision. Did this structural bias arise once more when *Delgamuukw* was heard by the Supreme Court of Canada ?

---

<sup>46</sup> McEachern, *op. cit.*, p. 48.

In the 11 December 1997 decision of the Supreme Court of Canada, Chief Justice Lamer considers as one of the five principal issues that the Court must decide "the ability of this Court to interfere with the factual findings made by the trial judge".<sup>47</sup> This point is intimately tied to the Gitksan and Wet'suwet'en attempts to introduce their oral histories as historical proof of their traditional occupation of the territory in question. Chief Justice Lamer states that "[u]nless there is a 'palpable and overriding error', appellate courts should not substitute their own findings of fact for those of the trial judge."<sup>48</sup> He goes on to assert that appellate intervention is "warranted by the failure of a trial court to appreciate the evidentiary difficulties inherent in adjudicating aboriginal claims when, first, applying the rules of evidence and, second, interpreting the facts before it."<sup>49</sup> Lamer finds that in this case the Supreme Court of Canada does have the right to interfere with Chief Justice McEachern's findings of fact because "[t]he implication of the trial judge's reasoning is that oral histories should never be given any independent weight and are only useful as confirmatory evidence in aboriginal rights litigation."<sup>50</sup> The trial judge's position constitutes a failure "to appreciate the evidentiary difficulties inherent in adjudicating aboriginal claims" and his findings of fact are thus open to interference by the higher court.

Thus, the Supreme Court of Canada appears to follow a far more accepting approach to the analysis of Indigenous knowledge than the Supreme Court of British Columbia had done six years before. In reality, however, Chief Justice Lamer gives no indication of how to proceed and his decision might, in some ways, be construed as favoring Allan McEachern's refusal to give independent weight to Gitksan and Wet'suwet'en oral tradition in spite of the fact that Lamer explicitly states otherwise.

---

<sup>47</sup> *Delgamuukw* 1997, at paragraph 72.

<sup>48</sup> *Ibid.*, at paragraph 78.

<sup>49</sup> *Ibid.*, at paragraph 80.

<sup>50</sup> *Ibid.*, at paragraph 98.

The Gitksan and Wet'suwet'en largely based their legal position on the oral traditions related in court by their hereditary chiefs. The plaintiffs aimed to introduce the Court to their particular understanding of the lands involved in the claim using their own voices rather than, as previous cases that relied on Amerindian knowledge had done, exclusively through expert witness reports. However, the Gitksan and Wet'suwet'en decided that the Court might consider itself incapable of properly gauging their testimony without the aid of anthropologists, historians and other experts traditionally recognized in Canadian courts. Thus, the plaintiffs employed several expert witnesses to act as "cultural translators" for the benefit of their case.<sup>51</sup>

The three anthropologists who testified for the prosecution are of particular interest to the present study. As much of the scholarship surrounding *Delgamuukw* has pointed out, both the Supreme Court of British Columbia and the Supreme Court of Canada refused to give any weight to the opinions that these scholars offered.<sup>52</sup> The trial judge did so because of character judgments. Chief Justice McEachern rejected Richard Daly's testimony largely because he admitted to subscribing to the American Anthropological Society's Statement of Ethics demanding that the anthropologist seek, above all, to protect those that he/she studies.<sup>53</sup> McEachern took this to mean that Daly was necessarily biased. The judge also disapproved of Daly's report because it asserted several

---

<sup>51</sup> For further discussion of the Gitksan and Wet'suwet'en decision to employ "cultural translators" in court, see Antonia Mills, *Eagle Down is Our Law: Witsuwit'en Law, Feasts, and Land Claims*, Vancouver, UBC Press, 1994. p. 10-4.

<sup>52</sup> For the Supreme Court of British Columbia's treatment of anthropological testimony in *Delgamuukw*, see Asch and Bell, *op. cit.*; Culhane, *op. cit.*; Julie Cruikshank, "Invention of Anthropology in British Columbia's Supreme Court: Oral Tradition as Evidence in *Delgamuukw v. B.C.*", *BC Studies*, n° 95, autumn 1992, p. 25-42. For a discussion of anthropology in *Delgamuukw* as decided by the Supreme Court of Canada, see Brian Thom, *op. cit.* and *Idem.*, "Aboriginal Rights and Title in Canada after *Delgamuukw*. Part Two, Anthropological Perspectives on Rights, Tests, Infringement and Justification", *Native Studies Review*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 1-42.

<sup>53</sup> McEachern, *op. cit.*, p. 50.

facts that were “not proven at trial” and because it was “exceedingly difficult to understand”.<sup>54</sup> Chief Justice McEachern evinced similar hesitations with regard to the fact that Richard Daly and one of the other anthropologists called by the prosecution, Antonia Mills, had lived among the Gitksan and Wet’suwet’en for extended periods of time following the *Delgamuukw* case’s formal filing. Chief Justice Lamer upheld Allan McEachern’s dismissal of the Gitksan and Wet’suwet’en anthropologists’ evidence stating that “findings of credibility, including the credibility of expert witnesses, are for the trial judge to make, and should warrant considerable deference from appellate courts.”<sup>55</sup> Therefore, just as had been the case in McEachern’s Supreme Court of British Columbia, the judges of the Supreme Court of Canada became the sole authorities capable of interpreting the oral tradition that the Gitksan and Wet’suwet’en submitted as evidence. As neither McEachern nor Lamer had sufficient expertise in Indigenous oral traditions, neither court was capable of properly evaluating these bodies of evidence.

In considering the differences between Indigenous and Western historical understanding, the *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples* concludes that “[w]here differences in historical interpretation result in contemporary conflict of interest, we propose that the differences be resolved by mutually respectful negotiation.”<sup>56</sup> Thus, the governmental report effectively recommends that oral tradition should be kept out of the court. Of course, the commissioners do not go so far as to suggest banning it. However, their recognition of the epistemological difficulties inherent in any treatment of Indigenous oral history within the Western intellectual tradition leads them to conclude that the role that the Canadian judicial system plays is incompatible with non-Western systems of thought.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 50-1.

<sup>55</sup> *Delgamuukw* 1997, at paragraph 91.

<sup>56</sup> *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, October 1996, Part I, Chapter 3, note 4, p. 14.

The judiciary agrees. In his majority decision for the Supreme Court of Canada, Chief Justice Lamer concludes that “the factual findings [of Justice McEachern] cannot stand. However, given the enormous complexity of the factual issues at hand, it would be impossible for the Court to do justice to the parties by sifting through the record itself and making new factual findings. A new trial is warranted”.<sup>57</sup> In the Chief Justice’s concluding remarks, he states that “[b]y ordering a new trial, I do not necessarily encourage the parties to proceed to litigation and to settle their dispute through the courts.”<sup>58</sup> Rather, Lamer believes that negotiation is the proper procedure by which the Gitksan and Wet’suwet’en land claims might be settled. In encouraging negotiation over litigation, Chief Justice Lamer is not simply hoping to avoid a repeat of the considerable expenses incurred by this trial; he is also aiming, in the very least, to buy time before needing to answer the sticky epistemological questions that arise from his own decision on the necessity of assigning oral tradition the same weight as that given to other forms of evidence with which the Court is more familiar.

In fact, this equal treatment of two entirely foreign forms of knowledge may be impossible. In the inevitable case of direct disagreement between evidence originating in Indigenous and Western traditions, following the recognition of the basic incompatibility of Amerindian and Western notions of history highlighted by the *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples* as well as by the work of Morantz and Vincent among others, the judiciary would have no choice but to privilege proof originating in one of the two systems of thought. If the “truth” is to be known in a way keeping with traditional Western legal thinking – that is, the designation of a single “truth”, rather than the recognition of competing truths as each being equally valid to their authorial group – in cases of direct disagreement between the two world-views, one of the two forms of knowledge must necessarily be given less

---

<sup>57</sup> *Delgamuukw* 1997, at paragraph 108.

<sup>58</sup> *Ibid.*, at paragraph 186.



weight than the other. Given the inherent advantage that Western epistemology exercises in the Canadian legal setting, that this form of knowledge should be privileged is far from shocking.

Andie Diane Palmer concludes that Chief Justice Lamer failed to understand the true nature of oral history. In particular, she asserts that the decision of the Supreme Court of Canada couches its treatment of Amerindian systems of knowledge within an essentially paternalistic view of non-Western cultures. Palmer points to Lamer's statement, which refers, in turn, to his own ruling in *R v. Van der Peet*, that "given that many aboriginal societies did not keep written records at the time of contact or sovereignty, it would be exceedingly difficult for them to produce (at para. 62) 'conclusive evidence from pre-contact times about the practices, customs and traditions of their community'."<sup>59</sup> Lamer continues to highlight his *Van der Peet* ruling that Indigenous parties may submit evidence relating to their post-contact practices "directed at demonstrating which aspects of the aboriginal community and society have their origins *pre-contact*."<sup>60</sup> For Palmer, this utterly fails to treat oral history with the same weight as that given Western sources. She writes that "[o]ne of the fundamental features of oral histories, as recognized in the feast hall, is that it is [*sic*] acknowledged by the participants as providing an authoritative record of past events."<sup>61</sup> Because of this, Palmer believes that "Lamer C.J.C. does not recognize the ways in which such oral records are relied upon, and so he resorts to a lesser standard of proof than oral histories can provide."<sup>62</sup> In other words, the authority that Indigenous peoples assign their oral histories flows from their ability to test them in ways that support conclusive demonstrations of truth. In his desire to act equitably towards Amerindian systems of

---

<sup>59</sup> *Delgamuukw* 1997, at paragraph 83.

<sup>60</sup> *Ibid.*, at paragraph 83 (emphasis in original).

<sup>61</sup> Andie Diane Palmer, "Evidence 'Not in a Form Familiar to Common Law Courts': Assessing Oral Histories in Land Claims Testimony after *Delgamuukw v. B.C.*", *Alberta Law Review*, vol. 38, n° 4, 2000, p. 1045.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 1045.

knowledge, Chief Justice Lamer fails to recognize that the Court is capable of holding oral tradition to the same standard of proof as that reserved for Western sources. According to Palmer, the only real difference lies between how Indigenous and Western sources are capable of yielding their respective proofs.

Chief Justice Lamer's 1996 *R v. Van der Peet* decision set the tone for much of his reasoning in *Delgamuukw* a year later. The decision's impact on the use of oral history as evidence is particularly important in the present context. Chief Justice Lamer writes that

[i]t must also be recognized, however, that that [the aboriginal] perspective must be framed in terms cognizable to the Canadian legal and constitutional structure. As has already been noted, one of the fundamental purposes of s. 35(1) [of the Canadian constitution] is the reconciliation of the pre-existence of distinctive aboriginal societies with the assertion of Crown sovereignty. Courts adjudicating aboriginal rights claims must, therefore, be sensitive to the aboriginal perspective, but they must also be aware that aboriginal rights exist within the general legal system of Canada.<sup>63</sup>

In refining this section of the Supreme Court's *Van der Peet* decision in the *Delgamuukw* case, Lamer asserts "that accommodation must be done in a manner which does not strain 'the Canadian legal and constitutional structure'".<sup>64</sup> This caveat, however may serve to keep Amerindian oral tradition in check and to prevent it from occupying truly equal footing with that held by other evidentiary forms more familiar to Canadian jurisprudence.

John Borrows notes that the "mere presence of Aboriginal oral evidence often questions the very core of the Canadian legal and constitutional structure."<sup>65</sup> This challenge comes from the resistance to the dominant narratives of

---

<sup>63</sup> *R. v. Van der Peet* [1996] 2 Supreme Court of Canada 507, at paragraph 49.

<sup>64</sup> *Delgamuukw* 1997, at paragraph 82.

<sup>65</sup> John Borrows, "Listening for a Change: The Courts and Oral Tradition", *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 39, n° 1, 2001, p. 25.

Canadian history inherent in many Indigenous oral traditions. For instance, these oral histories frequently refer to past events and societies that significantly undercut the legal myths that support Crown title to Aboriginal lands. In addition, Amerindian oral traditions, by their very nature, contain information other than that which the court is likely to consider. As has been explored above, the categories of Indigenous knowledge to which oral tradition adheres do not correspond easily to those found in the Western tradition. Therefore, while a given oral history may well refer to past land usage, and thus be of value to cases dealing with Aboriginal title, it may also contain aspects, for instance, of Indigenous law. Given that in many communities, native law is still practiced in spite of Canadian attempts to replace it, assertions of the validity of Indigenous legal structures from within Canadian courts themselves raises the possibility of legal plurality.

John Borrows notes that the Gitksan *adaawk* and the Wet'suwet'en *kungax* "speak of these peoples' proprietary rights and responsibilities in the disputed territories *and* they tell of Indigenous legal regimes that govern relationships in their homelands. The *adaawk* and *kungax* are something to be evaluated and something to evaluate by."<sup>66</sup> Thus the possibility that actions might be judged in reference to a code of conduct not originating in Canadian, but rather in Aboriginal, law seems to be very real. Chief Justice McEachern had already considered and rejected this possibility because "[i]t became obvious during the course of the trial that what the Gitksan and Wet'suwet'en describe as law is really a most uncertain and highly flexible set of customs which are frequently not followed by the Indians themselves."<sup>67</sup> Thus, it should not be surprising that Chief Justice Lamer reissued his *Van der Peet* warning that assertions of Aboriginal legal jurisdiction in Canadian courts would "strain 'the

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 28 (emphasis in original). For a more in-depth discussion of the potential importation of Indigenous law into Canadian courts, see *Ibid.*, p. 26-8.

<sup>67</sup> McEachern, *op. cit.*, p. 219. Of course, as Michael Asch and Catherine Bell point out, "Canadian law could similarly be characterized as highly flexible and not frequently followed by Canadian citizens." Asch and Bell, *op. cit.*, p. 517.

Canadian legal and constitutional structure” in his *Delgamuukw* decision. However, if the courts refuse to allow Indigenous legal concepts to exercise weight in the Canadian juridical milieu, they would be performing precisely what scholars such as Morantz and Vincent have claimed to be impossible – they would be extracting the information applicable to the given situation from the oral tradition while leaving the rest. According to these scholars, as we have seen, this method of salvage ethnography destroys the intellectual universe from which the information originates, thus effectively sabotaging the usefulness of the retrieved data. Therefore, the sole manner in which the Canadian judicial system could truly give equal weight to Western and Indigenous forms of evidence would be by subjecting the Canadian legal and constitutional structure to the very strain that Chief Justice Lamer feels that it is imperative to avoid. In the end, regardless of how favorable towards the use of Indigenous forms of knowledge in Canadian courts Lamer’s decision may appear, it in fact represents the marked desire of the Canadian judiciary corps to avoid having to rule on the issue. Chief Justice Lamer, like Chief Justice McEachern before him, prefers negotiation to litigation.

## Conclusion

In a sense, then, the current jurisprudential debate mirrors that in the historical and anthropological literature. The central question in both arenas arises from the recognition that Indigenous and Western traditions present fundamentally different forms of knowledge. In the historiographical debate this observation has led Toby Morantz and Sylvie Vincent, among others, to assert that one is only capable of treating each intellectual tradition in isolation because all aspects of Amerindian conceptions of the past do not necessarily parallel elements found in Western thought, and vice-versa. Both McEachern and Lamer clearly grasp that Indigenous and Western intellectual traditions do not neatly intersect. However, neither judge is willing to hand down a decision that suggests that the Gitksan *adaawk* and the Wet’suwet’en *kungax* constitute internally coherent ways of transmitting knowledge of the past.

In order to reassure the judiciary as to the validity of Amerindian forms of historical proof, Andie Diane Palmer points out that Indigenous oral tradition provides its own internal checks which might be applied in the place of Western forms of verification in the courtroom. However, accepting these methods of validation would have the secondary effect of affording legal legitimacy independent of Western oversight to Amerindian forms of knowledge. This might in turn, as John Barrows has argued in response to Chief Justice Lamer's requirement that oral tradition not exercise undue stress on the Canadian legal system, favor the introduction of Indigenous legal forms into Canadian jurisprudence. Sidney L. Harring feels that this strategy — one that would, in effect, generate a new common law taking into account both Indigenous and Canadian legal forms — represents the only effective means of dealing fairly with both Aboriginal and Western legal traditions.<sup>68</sup> Thus, just as Toby Morantz asserts that the only legitimate means of exploring Indigenous and Western visions of the past may be by way of independent narratives, Canadian law might be amended to fairly account for both forms of knowledge by way of a change to its very nature.<sup>69</sup>

Of course, the principal reason for which these modifications of legal practices have even been contemplated is the active participation of Native peoples in these epistemological debates. In *Delgamuukw*, the Gitksan and Wet'suwet'en provided the impetus for the discussions that followed about moving Canadian jurisprudence towards greater acceptance of non-Western forms of evidence by way of the testimony that they presented to support their case. The Gitksan and Wet'suwet'en employed highly qualified individuals, according to the requirements of the fields of knowledge (both Western and

---

<sup>68</sup> Harring, *op. cit.*, p. 278-9.

<sup>69</sup> As John Barrows notes, the proposed synthesis of Indigenous and Canadian legal systems would not be the first instance of such fundamental change to the common law as similar steps were taken in the mid-eighteenth century to adopt aspects of commercial and merchant customs. *Op. cit.*, p. 23 (footnote 70).

Indigenous), to provide expert testimony to the Court.<sup>70</sup> While this presentation to the Court of anthropological research was not novel, the assertion that Indigenous oral tradition deserves the same status as other forms of evidence was. The failure of both the Supreme Court of British Columbia and the Supreme Court of Canada to afford this evidence the same weight as that given other, more conventional evidence underscores the point made in the academic literature pertaining to the incompatibility of Indigenous and Western intellectual traditions while at the same time opening the door to a fruitful discussion on the place of Indigenous forms of knowledge in Canadian courts.

Ultimately, the debate over the use of Indigenous oral history in constructing "representations of pastness" within the Western intellectual model will not be laid to rest by a legal decision. However, the project of considering the use of Indigenous oral tradition in the legal environment is far from pointless. Precisely because the debates that concern historians, on the one hand, and legal practitioners and scholars, on the other, are not identical, this form of cross-disciplinary analysis affords unique perspectives for any wishing to attempt it. Also, the increased contact between the Canadian legal system and scholars conducting research in Indigenous history offers particular motivation to both the historian and the jurist to deepen their understanding of this new field in which they are asked to function. The promise that such interdisciplinary discussion might generate more effective means of approaching different forms of historical knowledge and that it might simultaneously engender an understanding of the different fields' functional rules for the other fields' practitioners requires that such projects be undertaken.

---

<sup>70</sup> See Culhane, *op. cit.*, chapter 9, "The Gitksan and Wet'suwet'en Case".

## Bibliography

### Legal Decisions

- Delgamuukw v. British Columbia*, 3 Supreme Court of Canada 1010, 1997.  
MCEACHERN, Allan, *Reasons for Judgment: Delgamuukw v. British Columbia*, Smithers, B.C., Supreme Court of British Columbia, 1991.  
*R. v. Van der Peet*, 2 Supreme Court of Canada 507, 1996.

### Secondary Sources

- ASCH, Michael and Catherine Bell, "Definition and Interpretation of Fact in Canadian Aboriginal Title Litigation: An Analysis of *Delgamuukw*", *Queen's Law Journal*, vol. 19, n° 2, 1993-4, p. 503-50.
- BEAULIEU, Alain, "Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone", *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4, 2000, p. 541-51.
- BORROWS, John, "Listening for a Change: The Courts and Oral Tradition", *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 39, n° 1, 2001, p. 1-38.
- CRUIKSHANK, Julie, "Invention of Anthropology in British Columbia's Supreme Court: Oral Tradition as Evidence in *Delgamuukw v. B.C.*", *BC Studies*, n° 95, autumn 1992, p. 25-42.
- CRUIKSHANK, Julie, "Discovery of Gold on the Klondike: Perspectives from Oral Tradition", in Jennifer S.H. Brown and Elizabeth Vibert, eds., *Reading Beyond Words: Contexts for Native History*, 2<sup>nd</sup> ed., Peterborough, Ont., Broadview Press, 2003, p. 435-58.
- CULHANE, Dara, *The Pleasure of the Crown: Anthropology, Law and First Nations*, Burnaby, B.C., Talonbooks, 1998.
- DALY, Richard, *Our Box Was Full: An Ethnography for the Delgamuukw Plaintiffs*, Vancouver, UBC Press, 2005.
- FISHER, Robin, "Judging History: Reflections on the Reasons for Judgment in *Delgamuukw v. B.C.*", *BC Studies*, n° 95, Autumn 1992, p. 43-54.
- FORTUNE, Joel R., "Construing *Delgamuukw*: Legal Arguments, Historical Arguments, and the Philosophy of History", *University of Toronto Faculty of Law Review*, vol. 51, winter 1993, p. 80-117.
- GOODY, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- HARRING, Sidney L., *White Man's Law: Native People in Nineteenth-Century Canadian Jurisprudence*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

## La recherche relative aux Autochtones

- MILLS, Antonia, *Eagle Down is Our Law: Witsuwit'en Law, Feasts, and Land Claims*, Vancouver, UBC Press, 1994.
- MORANTZ, Toby, "Plunder or Harmony? On Merging European and Native Views of Early Contact", in Germaine Warkentin and Carolyn Podruchny, eds., *Decentering the Renaissance: Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 48-67.
- NABAKOV, Peter, "Native Views of History", in Bruce G. Trigger and Wilcomb E. Washburn, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, vol. 1: North America*, part I. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 1-59.
- PALMER, Andie Diane, "Evidence 'Not in a Form Familiar to Common Law Courts': Assessing Oral Histories in Land Claims Testimony after *Delgamuukw v. B.C.*", *Alberta Law Review*, vol. 38, n° 4, 2000, p. 1040-50.
- RAY, Arthur J., "Creating the Image of the Savage in Defence of the Crown: The Ethnohistorian in Court", *Native Studies Review*, vol. 6, n° 2, 1990, p. 13-29.
- Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, October 1996.
- RICCEUR, Paul, "Les rôles respectifs du juge et de l'historien", *Esprit*, nos 266-7, August-September 2000, p. 48-69.
- STEVENSON, Winona Lu-Ann, "Decolonizing Tribal Histories", Ph.D. dissertation (Ethnic Studies), Berkeley, University of California, 2000.
- THOM, Brian, "Aboriginal Rights and Title in Canada after *Delgamuukw*: Part One, Oral Traditions and Anthropological Evidence in the Courtroom", *Native Studies Review*, vol. 14, n° 1, 2001, p. 1-26.
- THOM, Brian, "Aboriginal Rights and Title in Canada after *Delgamuukw*: Part Two, Anthropological Perspectives on Rights, Tests, Infringement and Justification", *Native Studies Review*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 1-42.
- TONKIN, Elizabeth, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*, New York, Cambridge University Press, 1992.
- VANSINA, Jan, *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.
- VINCENT, Sylvie, "Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXII, n° 2, 2002, p. 99-106.
- VON GERNET, Alexander, "Oral Narratives and Aboriginal Pasts: An Interdisciplinary Review of the Literature on Oral Traditions and Oral Histories", Report for the Department of Indian and Northern Affairs, April, 1996.
- VON GERNET, Alexander, "What My Elders Taught Me: Oral Tradition as Evidence in Aboriginal Litigation", in Owen Lippert, ed., *Beyond the Nass Valley: National*



## The Attitude of Canadian Courts

*Implications of the Supreme Court's Delgamuukw Decision*, Vancouver, The Fraser Institute, 2000, p. 103-29.

WILSON, Angela Cavender, "Power of the Spoken Word: Native Oral Traditions in American Indian History", in Donald L. Fixico, ed., *Rethinking American Indian History*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1997, p. 101-16.

WILSON, Angela Cavender, "Grandmother to Granddaughter: Generations of Oral History in a Dakota Family", in Devon A. Mihesuah, ed., *Natives and Academics: Researching and Writing about American Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998, p. 27-36.



## **La dimension littéraire des relations de voyage : un obstacle à leur valeur historique ?**

LE CAS DU PÈRE RÉCOLLET LOUIS HENNEPIN, ESCLAVE DES SIOUX

Mylène Tremblay

Candidate au doctorat en littérature française

Professeure au Collège François-Xavier-Garneau

Mon propos a été inspiré par une constatation qui est rapidement devenue une préoccupation : la dimension littéraire des relations de voyage, ces sources primordiales de l'histoire de la Nouvelle-France, rebute certains historiens. La question de la vérité semble antinomique de la forme esthétique, souvent synonyme d'artifice, d'embellissement, voire de mensonge... comme si l'on évaluait l'écart de ce type de texte avec un autre texte, de nature objective, qui serait le « degré zéro » de l'écriture<sup>1</sup>, la vérité pure et dure, la vérité toute simple. Évidemment, mon intention n'est pas de faire la démonstration que l'artiste est toujours dans le vrai, mais plutôt de donner des outils pour analyser la dimension littéraire. Je souhaite ainsi montrer que ce qui semble faire écran à la vérité, dans un témoignage, est un écran

---

<sup>1</sup> Bien que l'expression soit empruntée à Roland Barthes (*Le Degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, 1953 et 1972), elle est davantage à entendre ici comme le pur fantôme d'une écriture uniquement dénotative. Le « degré zéro » correspond chez Barthes à une « parole transparente, inaugurée par *L'Étranger* de Camus », laquelle parole « accomplit un style de l'absence qui est presque une absence idéale du style » (*ibid.*, p. 60). Il s'agit donc d'un type d'écriture qui s'inscrit dans une « histoire des Signes de la Littérature » (*ibid.*, p. 9).

inévitables pour la projection d'une histoire. Comme au cinéma, un angle de vue, un choix de plan est nécessaire ; l'utilisation du mot *projection* renvoie automatiquement à toute la dimension subjective de l'exercice.

Le degré d'intimité ou de subjectivité d'un texte n'invalide pas nécessairement tout un texte, voire toute une œuvre. Le cas de Louis Hennepin est, à cet égard, exemplaire. Parce qu'il a été prouvé, hors de tout doute raisonnable, que le missionnaire récollet du XVII<sup>e</sup> siècle a menti dans ses écrits<sup>2</sup>, on a *de facto* discrédité tout son propos. Pourtant, Louis Hennepin, « esclave des Sioux » comme il se plaît à le dire lui-même, témoigne d'une expérience bien réelle auprès des Autochtones, en particulier auprès des Iroquois, des Illinois et des Sioux. Il est aussi un témoin privilégié des expéditions de René-Robert Cavelier de La Salle, le célèbre « découvreur » du Mississippi<sup>3</sup>.

Le présent texte, qui vise à démythifier quelque peu le littéraire, s'articulera autour de trois moments : d'abord une brève présentation de Louis Hennepin ; ensuite l'analyse d'un extrait particulier du *Nouveau Voyage* à partir de diffé-

---

<sup>2</sup> Selon la plupart des chercheurs, le récit de la découverte du Mississippi, deux ans avant La Salle, est invraisemblable. Voir notamment Jean Delanglez, « Hennepin's Voyage to the Gulf of Mexico », *Mid-America*, vol. XXI, 1939, p. 32-81 ; Francis Parkman, *La Salle and the Discovery of the Great West*, Boston, Little, Brown and Company, 1879, p. 242-258 ; J. G. Shea, « History of the Discovery of the Mississippi River », *Discovery and Exploration of the Mississippi Valley with the Original Narratives of Marquette, Allouez, Membre, Hennepin, and Anastase Douay*, New, J. S. Redfield, 1852, p. vii-xxxix ; Armand Louant, *Le Cas du Père Louis Hennepin, missionnaire de la Louisiane 1626-170 ? ou Histoire d'une vengeance*, Annales du Cercle royal d'histoire et d'archéologie d'Ath et de la région et Musées Arthois, vol. XLVII, 1978-1979, p. 120-144. Dans sa thèse de doctorat, Catherine Broué propose une nouvelle interprétation du silence de 1683 et des prétentions de 1697 (*Édition critique de la Description de la Louisiane et de la Nouvelle Découverte*, thèse de doctorat, Université Laval, 1999, p. 47-72).

<sup>3</sup> Cette réflexion, qui n'engage que moi, s'inscrit dans le cadre de travaux plus vastes : l'édition critique des œuvres complètes de Louis Hennepin, avec Catherine Broué et Pauline Dubé, sous la direction de Réal Ouellet.

rents angles théoriques ; enfin, une réflexion sur le lien particulier du langage à la vérité.

## L'auteur Louis Hennepin

Louis Hennepin, missionnaire récollet, c'est-à-dire de l'ordre religieux des Franciscains, arrive en Nouvelle-France en 1675. En 1676, il est envoyé dans la région des Grands Lacs, au fort Frontenac. Il œuvre d'abord auprès d'Iroquois, puis, en 1678, il est désigné pour accompagner La Salle dans sa découverte du Mississippi. Hennepin est connu pour avoir été le premier à décrire les chutes du Niagara. Lors du voyage de 1679-1680, La Salle n'atteint pas l'embouchure du Mississippi, mais décide de rebrousser chemin après avoir érigé un fort près de la jonction de la rivière des Illinois et du Mississippi, le fort Crève-cœur.

Au moment où il décide de retourner au fort Frontenac, La Salle demande à Hennepin de remonter le cours du Mississippi avec deux Français. Le départ a lieu le 29 février 1680. Le missionnaire a donné, dans ses œuvres, deux versions différentes de son expédition. Dans la *Description de la Louisiane*, il raconte que le 11 avril 1680, après plus d'un mois de navigation, il fut capturé par cent vingt Sioux Issati (Santees). Dans la *Nouvelle Découverte*, entre son départ du fort Crève-cœur et sa rencontre avec les Indiens, il affirme avoir eu le temps de découvrir l'embouchure du Mississippi.

Le *Nouveau Voyage*, publié vraisemblablement la même année que la *Nouvelle Découverte* malgré sa date de publication ultérieure<sup>4</sup>, s'inscrit dans sa suite logique. D'abord, l'auteur réécrit son traité sur « les mœurs des Sauvages », traité qui se trouvait à la suite de la *Description de la Louisiane*, en 1683, mais qui avait une pagination indépendante. Cette réécriture occupe la partie centrale du texte. Ensuite, Hennepin continue sa relecture des expéditions de La Salle en réécrivant le texte d'Anastase Douay sur la dernière

---

<sup>4</sup> À ce sujet, voir Pauline Dubé, *Édition critique de la Morale pratique du jansénisme*, thèse de doctorat, Université Laval, p. 123, n. 639 et Hugolin Lemay, *Bibliographie du père Louis Hennepin, récollet. Les pièces documentaires*, Montréal, 1937, p. 96-98.

expédition de La Salle (de 1684 à 1688), publié dans *Premier Etablissement de la foy*<sup>5</sup> (1691). Divers autres extraits du *Premier Etablissement de la foy* sont réécrits ici et là pour appuyer les principales revendications d'Hennepin, des revendications de découvreur, de missionnaire, d'ethnologue et d'auteur<sup>6</sup>.

### Le choix d'un extrait

Parmi les œuvres de l'auteur, j'ai privilégié un passage extrêmement intéressant du point de vue ethnologique. Étant donné ses quelques mois de captivité chez les Sioux, Hennepin est l'un des premiers Européens à avoir témoigné par écrit de cette nation. Le long passage choisi est l'une des rares anecdotes qui concernent les Issati. Étonnamment, dans son ouvrage *Les Mœurs des Sauvages*, Hennepin se consacre davantage à la description – et j'oserais dire à la critique – des Iroquois, auprès de qui il a œuvré de 1676 à 1678<sup>7</sup>. Le passage est donc d'autant plus important qu'il lève le voile sur un silence plus ou moins compréhensible, qu'il révèle quelque chose que l'auteur a spontanément tu. J'ai retenu plus spécifiquement la version originale du texte des *Mœurs des Sauvages*, qui date de 1683, plutôt que la réécriture du *Nouveau Voyage*, parce qu'elle est plus courte et semble plus objective.

Toutes les Nations du Sud ou de la Louïsiannie, sont plus superstitieuses pour leurs chasses, que les peuples du Nord, & que les Iroquois. Durant que j'y estois, leurs vieillards, six journées avant que de donner la chasse aux bœufs sauvages, envoyerent quatre ou cinq des plus alertes de leurs chasseurs sur des montagnes, pour danser le calumet, avec autant de ceremonies qu'aux Nations où ils ont

---

<sup>5</sup> Chrestien Leclercq [attribué à], *Premier Etablissement de la foy dans la Nouvelle France, contenant la publication de l'Évangile, l'Histoire des Colonies Françaises, & les fameuses découvertes depuis le Fleuve de Saint Laurent, la Louïsiannie & le Fleuve Colbert jusqu'au Golphe Mexique, achevées sous la conduite de feu Monsieur de la Salle*, 2 tomes, Paris, Chez Amable AuRoy, 1691.

<sup>6</sup> Ces quatre revendications circonscrivent les figures actantielles construites par Hennepin dans son récit, comme je le développe dans ma thèse de doctorat.

<sup>7</sup> Voir Mylène Tremblay, « La figure de l'Indien chez Louis Hennepin », dans *Édition critique des Mœurs des Sauvages*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 1995, p. 14-80.

coutume d'envoyer en Ambassade pour faire quelque alliance ; au retour de leurs Deputez, ils exposerent à la veuë de tout le monde pendant trois jours, une des plus grandes chaudières qu'ils nous avoient dérobées, laquelle ils entourerent de plumes de toutes sortes de couleurs, avec un fusil de nos canoteurs François, qu'ils avoient posé par dessus en travers ; pendant trois jours, la premiere femme d'un Capitaine portoit cette chaudiere sur son dos en grande pompe, à la teste de plus de 200. chasseurs, qui suivoient un vieillard, qui avoit attaché un de nos mouchoirs d'armenie au bout d'un baston en forme d'enseigne, tenant l'arc & les fleches en main dans un grand silence. Ce vieillard leur fit faire trois ou quatre fois alte, pour pleurer amerement la mort des Bœufs, à la derniere pose les plus anciens d'entre-eux envoyerent deux des plus habiles à la découverte des bœufs, ils leurs parlerent à l'oreille fort bas, à leur retour avant que de commencer l'attaque de ces animaux monstrueux ; ils allumerent de la fiante de bœuf seichée, & ils amorcerent leur pipes ou calumet de ce feu nouveau, pour faire fumer les coueurs qu'ils avoient envoyés, & aussi-tost après la Ceremonie, cent hommes allerent par derriere les montagnes d'un costé, & cent d'un autre, pour enfermer les Bœufs qu'ils tuèrent en grande confusion. Les femmes boucannerent les viandes au Soleil, ne mangeant que les plus chetives, pour emporter les meilleures dans leurs villages, à plus de deux cens lieüs de cette grande boucherie<sup>8</sup>.

### Quelques notions théoriques préalables

Comme prémisse à cette réflexion, j'ai posé la méfiance envers le littéraire, mais ce que je n'ai pas dit, c'est que cette méfiance est corollaire de la fascination. Roland Barthes décrit la littérature « comme un langage consistant,

---

<sup>8</sup> Louis Hennepin, *Les Mœurs des Sauvages*, dans *Description de la Louisiane, nouvellement découverte au Sud'Oüest de la Nouvelle France, par ordre du Roy. Avec la Carte du Pays : Les Mœurs & la Maniere de vivre des Sauvages. Dediée à sa Majesté*, Paris, Veuve Sébastien Huré, 1688, p. 80-82. Conformément à mon mémoire de maîtrise, qui se consacrait à l'édition critique des *Mœurs des Sauvages*, je privilégie l'édition de 1688. Hennepin semble avoir donné du crédit à cette édition en l'utilisant pour sa réécriture de 1697. Pour plus de détails, voir Tremblay, « La justification du choix de l'édition de 1688 », dans *Édition critique des Mœurs des Sauvages de Louis Hennepin*, p. 81-96.

profond, plein de secrets, donné à la fois comme rêve et comme menace<sup>9</sup>». Quel est ce propre de la littérature, cette littérarité qui fascine et qui déroute ? Il n'y a pas de réponse absolue à cette question et c'est le propre d'une science que de tenter de circonscrire un objet qui ne cesse de lui échapper, en relançant constamment son désir de savoir. Après tout le mot *recherche* ne prend-il pas tout son sens dans l'idée d'inachèvement ? À défaut de faire l'unanimité, citons un auteur qui a fait autorité dans le domaine, soit Roman Jakobson. Avant même d'en dire quoi que ce soit, il paraît important de spécifier que Jakobson était un linguiste. Cette formation donne déjà une idée du cadre théorique qui a conduit à l'identification de l'objet de la littérature. Selon Jakobson, il y a six éléments repérables dans tout discours, les six éléments de la communication : l'émetteur énonce un message à un récepteur. Ce message, conçu dans un code particulier, et transmis par un canal, renvoie à un contexte ou un référent. Le propre du littéraire est à chercher du côté de la forme du message ou de la fonction poétique du langage. Le littéraire renvoie aux propriétés rhétoriques d'un discours et à la connotation des mots. La fonction poétique n'est pas unique au littéraire, mais elle domine<sup>10</sup>. Seule la prédominance de la fonction est spécifique à la littérature et cette spécificité relative fait déjà apparaître sa fragilité. Mais, retenons, à la suite de Jean-Marie Schaeffer, qu'en général, on considère comme littéraire « une parole qui doit susciter le plaisir ou l'intérêt de ses auditeurs et lecteurs, qui est destinée à durer et qui, de ce fait, est plus élaborée que la parole quotidienne<sup>11</sup> ». Je suis particulièrement attachée à cette formulation car elle fait appel au plaisir et

---

<sup>9</sup> Barthes, *op. cit.*, p. 10. Toutefois, pour le chercheur, l'art classique correspond à une autre esthétique, plus « transparente ».

<sup>10</sup> Pour approfondir la question, voir ou revoir Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, [1970], 255 p.

<sup>11</sup> Jean-Marie Schaeffer, « Poétique », dans *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2001, p. 601. Sur la littérarité, voir entre autres Jonathan Culler, « La littérarité », dans Marc Angenot et al., dir., *Théorie littéraire, Problèmes et perspectives*, Paris, PUF, 1989, p. 31-43 ; ou encore consulter Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala, dir., *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002.



évoque, avec lui, une autre dimension de défiance. Opposé au sérieux, le plaisir littéraire se teintait déjà chez Platon d'immoralisme<sup>12</sup> et comportait un côté subversif qui n'est pas étranger à la psychanalyse, science à laquelle nous recourons, dans un instant, pour analyser l'extrait.

La psychanalyse est en effet à l'origine d'une des nombreuses approches littéraires possibles. Selon Antoine Compagnon, responsable de l'article « critique littéraire » pour l'*Encyclopædia Universalis*, la critique universitaire en littérature propose différents modèles : contextuels ou explicatifs, profonds ou interprétatifs, textuels ou analytiques, « gnostiques » ou indéterminés<sup>13</sup>. Mais disons que les classifications des modèles varient presque tout autant que les modèles eux-mêmes.

### La poétique de la relation de voyage

Sans trop nous attarder, commençons arbitrairement par une approche générique : la poétique de la relation de voyage. J'entends par là la description de quelques caractéristiques propres à ce genre de récit. Je reprends en fait des notions développées par Réal Ouellet<sup>14</sup>. La relation de voyage est d'abord le compte-rendu fidèle d'une expérience réelle adressé à un destinataire en position d'autorité. Au-delà de l'enjeu de véracité, les missionnaires se laissent ensuite prendre au jeu de l'écriture : ils cherchent à « plaire » et à « toucher »,

---

<sup>12</sup> Dans *Le Dictionnaire du littéraire*, Alain Viala traite de la question du « plaisir littéraire » : « Si la méfiance platonicienne a été une constante, la théorie aristotélicienne du plaisir utile a constitué historiquement le courant dominant » (*ibid.*, p. 460).

<sup>13</sup> Antoine Compagnon, « Littéraire, critique », dans *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, *op. cit.*, p. 430-448.

<sup>14</sup> Voir entre autres Réal Ouellet, « Qu'est-ce qu'une relation de voyage ? », dans Claude Duchet et Stéphane Vachon, dir., *La Recherche littéraire, Objets et méthodes*, Montréal, XYZ, 1993, p. 235-246.

comme le préconise Nicolas Boileau au xvii<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Il s'agit d'un double pacte entre l'auteur et le lecteur : d'une part, un pacte actantiel relatif à une action et, d'autre part, un pacte viatique qui se rattache à l'écriture. Les deux types de lecteurs entraînent le déploiement de différentes stratégies discursives, appelons-les rhétoriques. Parmi celles-ci, il y a l'auto-héroïsation<sup>16</sup>, la mise en évidence du soi, autant par les exploits que par les souffrances, de même que l'hyperbole, qui est la figure par excellence du *pathos*, ce qui permet d'émouvoir le lecteur.

### L'auto-héroïsation

Comme marques de mise en évidence du moi, ou d'auto-héroïsation, notons en premier lieu la première personne du singulier et du pluriel. Toute action, de quelque manière que ce soit, se rattache au missionnaire. À cet égard, la formule « nos canoteurs » est particulièrement intéressante parce qu'elle sous-entend que les canoteurs sont sous la gouverne de l'auteur. Au fil du récit, le missionnaire s'approprie les attributs d'un chef d'expédition, alors que La Salle avait plutôt confié la fonction à l'un des laïcs : Michel Accault<sup>17</sup>. Dans la réécriture du *Nouveau Voyage*, Hennepin n'hésite pas à commenter les événements et à assumer encore davantage l'énonciation.

---

<sup>15</sup> « Le secret est d'abord de plaire et de toucher : / Inventez des ressorts qui puissent m'attacher » (Nicolas Boileau, *l'Art poétique*, chant III, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 169).

<sup>16</sup> Sur différents procédés d'héroïsation, lire notamment Marie Parent, « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste dans *le Grand Voyage du pays des Hurons* de Sagard et la *Relation* de 1634 de Lejeune », dans Réal Ouellet, dir., *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery (Québec), Septentrion, 1993, p. 67-87.

<sup>17</sup> Louant, *op. cit.*, p. 131. « Lettre de Cavalier de La Salle », 22 août 1682, dans Pierre Margry, *Lettres de Cavalier de La Salle et correspondance relative à ses entreprises (1678-1685), Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1698, Mémoires et documents inédits*, vol. 2, Paris, Maisonneuve et Cie, 1879, p. 255.

Sur le plan de l'action, pour revenir à notre extrait, le narrateur accuse les Indiens de lui avoir « dérobé » des chaudières et interprète tout ce qui se passe en fonction de ses intérêts franco-européens, sans tenir compte évidemment de la pratique du don et de l'absence de la propriété privée qui caractérisent les sociétés indiennes. Il introduit ainsi une tension dramatique qui le constitue en victime de l'Autre, une forme d'héroïsme dans la souffrance.

### L'hyperbole

Pour éveiller ou maintenir l'attention du lecteur, Hennepin recourt abondamment à l'hyperbole. Le terme « monstrueux » évoque même un univers surnaturel qui se conclut dans le drame d'horreur avec la formule « grande boucherie ». Hennepin exploite ici le *pathos*, qui correspond, en rhétorique, à la gamme des émotions qu'on souhaite provoquer chez son auditoire. Il est intéressant de noter que les deux termes, « monstrueux » et « boucherie », disparaîtront dans la réécriture de 1697. Comme si l'auteur privilégiait une nouvelle maîtrise de la situation ou qu'il voulait atténuer l'impression qu'avait laissée la scène en lui.

### Quelques thèmes

Avant d'entreprendre une lecture psychanalytique de l'extrait, je souhaite commenter quelques expressions qui renvoient à tout un développement thématique dans l'œuvre. Le « grand silence » peut se rattacher à la problématique de l'indifférence, qui est l'un des plus grands obstacles à la conversion. Voici par exemple comment Hennepin décrit l'inconstance maritale des Amérindiens : « sans autre formalité, & sans mener plus de bruit ils se séparent l'un de l'autre, & demeurent dans une grande indifférence<sup>18</sup> ».

---

<sup>18</sup> Louis Hennepin, *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe Avec les réflexions des entreprises du Sieur de la Salle, sur les Mines de St. Barbe, &c.*, Utrecht, Chez Antoine Schouten, 1698, p. 160. Voir Tremblay, *Édition critique des Mœurs des Sauvages*, *op. cit.*, p. 41-42.

Ailleurs, l'auteur déplore leur « tres grande complaisance à écouter tout ce qu'on leur dit serieusement<sup>19</sup> » :

Du costé des Sauvages, le premier obstacle qu'ils ayent à la foy ; c'est l'indifference qu'ils ont pour toutes choses. Quand on leur fait le recit de nostre creation, & des Mysteres de la Religion Chrestienne ; ils nous disent que nous avons raison, & ensuite ils content leurs fables, & quand nous leur repartons que ce qu'ils disent n'est pas vray ; ils nous répondent, qu'ils ont acquiescé à ce que nous leur avons dit, & que ce n'est pas avoir de l'esprit d'interrompre un homme quand il parle, & de luy dire qu'il ment ; voyla qui est bien disent-ils pour ceux de ton país ; il est comme tu me l'as dit, mais non pas pour nous qui sommes d'une autre Nation<sup>20</sup>.

Un autre thème récurrent est évoqué quand l'auteur insiste sur l'ampleur de la distance parcourue par les femmes : celles-ci emportent les viandes « à plus de deux cens lieuës ». L'observation rappelle d'autres passages où l'auteur s'extasie devant la vaillance et la force des femmes et l'endurance des hommes qui accomplissent de longues distances :

les femmes servent de porte-faix, & ont tant de vigueur qu'il y a peu d'hommes dans l'Europe qui en ayent autant qu'elles ; elles portent des fardeaux que deux ou trois de nous autres auroient peine à soulever. Les guerriers entreprennent des voyages de trois ou quatre cent lieuës ; comme si ce n'estoit que pour aller de Paris à Orleans<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Idem.*, *Les Mœurs des Sauvages*, dans *Description de la Louisiane*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 100-101.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 17-18. Le passage est repris dans le *Nouveau Voyage*, *op. cit.*, p. 179. La plupart des relations de voyage des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles décrivent les femmes comme des porte-faix (Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle*, Boucherville, Société historique de Boucherville, 1964, p. 91 et Nicolas Denys, *Histoire naturelle des Peuples, des Animaux, des Arbres & Plantes de l'Amérique Septentrionale, & de ses divers Climats*, Paris, Chez Claude Barbin, 1672, p. 367 et 413). La *Relation* de 1634 de Paul Lejeune les assimile à des « beste de voiture » (dans Reuben G. Thwaites, édit., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows, 1896-1901, vol. 7, p. 84 ; ci-après *JR*), celle de 1626, à des « mulets » (*JR*, vol. 4, p. 204 ; comme Denis-Antoine Raudot, *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904, p. 128) et celle de 1723, à des « esclaves » (*ibid.*, p. 128 ; *Relation* de 1723, *JR*, vol. 67,

Ce qui est en jeu, ici, c'est la comparaison implicite avec la femme et l'homme européens.

Je m'en voudrais de passer sous silence la première phrase qui donne un sens général à l'ensemble du passage : « Toutes les Nations du Sud ou de la Louïsiannie, sont plus superstitieuses pour leurs chasses, que les peuples du Nord, & que les Iroquois ». Ce début de développement doit être rattaché au parallèle qu'Hennepin établit constamment, dans ses relations, entre les Indiens du Nord, ceux de la Nouvelle-France, et les Indiens du Sud, ceux de sa découverte. Il est rarissime qu'Hennepin dénigre les Nations du Sud au profit des Iroquois et le passage en acquiert encore une fois une valeur particulière, qui n'est pas de l'ordre de la réalité ou de ses intentions conscientes, mais d'un autre ordre.

### L'approche psychanalytique

Comme on le voit, l'observateur n'est jamais libéré de ses croyances ou de ses préjugés. Il regarde toujours à partir d'un point de vue, selon une perspective qui lui est propre. Pour mieux circonscrire la dimension subjective de la description de l'Autre dans l'œuvre littéraire, je vais faire appel à une autre approche : la lecture psychanalytique du texte.

Selon cette approche, l'être humain se construit une identité personnelle ou sociale, tributaire d'un rapport imaginaire à l'Autre, pour se protéger d'une vérité insupportable qui définirait son être intime : un assujettissement singulier à l'inconscient, réservoir des pulsions. En effet, tout être humain est assujetti à la pulsion de mort ou à la jouissance, selon le vocabulaire de la

---

p. 166). Quant à l'endurance des hommes, Marc Lescarbot l'avait déjà notée dans son *Histoire de la Nouvelle-France* (1617, livre VI, chap. XVI, p. 865 ; éd. Grant, t. III ; repris dans Gabriel Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, Paris, Denys Moreau, 1632, p. 126 ; voir aussi Chrestien Leclercq, *Nouvelle Relation de la Gaspésie, qui contient les Mœurs & la Religion des Sauvages Gaspiens Porte-Croix, adoreurs du Soleil, & d'autres Peuples de l'Amerique Septentrionale, dite le Canada*, Paris, Amable Auroy, 1691, p. 226).

psychanalyse lacanienne. L'être humain vit et désire à partir de la pulsion. Il est ravi par la jouissance, ravi dans le sens de captif et de captivé.

Pour retrouver les traces de la subjectivité dans un texte, il est nécessaire d'établir brièvement un lien entre l'œuvre littéraire et les productions de l'inconscient. Pour Freud, le rêve, comme le texte, s'appuie sur le langage ou du moins sur le phonème : le « rêve est un rébus » et il ne faut pas « l'interpréter en tant que dessin<sup>22</sup> » ; « spirituel », il ressemble aux « jeux d'esprit<sup>23</sup> » ; il est composé d'« images visuelles », « auditives » ou « verbales<sup>24</sup> ». Dans sa relecture de Freud, Lacan résumera : « le travail du rêve suit les lois du signifiant<sup>25</sup> » puisque l'inconscient lui-même est structuré comme un langage : « c'est toute la structure du langage que l'expérience psychanalytique découvre dans l'inconscient<sup>26</sup> ». Le sujet reçoit sa « détermination majeure<sup>27</sup> » du parcours du signifiant, lequel exerce sa « suprématie<sup>28</sup> ». Le psychanalyste précise : « l'inconscient, c'est que l'homme soit habité par le signifiant<sup>29</sup> » ; « Telle est la réponse du signifiant au-delà de toutes les significations : "Tu crois agir quand je t'agite au gré des liens dont je noue tes désirs. [...]"<sup>30</sup> ».

---

<sup>22</sup> Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1926 et 1967, p. 242.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 258, n. 1.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 52. Voir aussi Sigmund Freud, *Sur le rêve*, Paris, Gallimard, 1988, p. 92-93.

<sup>25</sup> Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », dans *Écrits 1*, Paris, Seuil, 1966, p. 270. C'est dans cet article que Jacques Lacan explique les transformations qu'il fait subir aux notions de signifiant et de signifié du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure (*Écrits 1*, p. 249-289). Pour revoir la notion de signe linguistique, lire entre autres l'excellent ouvrage de vulgarisation scientifique de Jacques Leclercq, *Qu'est-ce que la langue ?*, Laval, Mondia, 1989.

<sup>26</sup> Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 251.

<sup>27</sup> *Idem.*, « Le séminaire sur "La Lettre volée" », dans *Écrits 1, op. cit.*, p. 20.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 52.

La relation étroite qu'entretient l'inconscient avec le langage permet un parallèle évident avec l'œuvre littéraire : les lois du langage sont les mêmes que les lois de l'inconscient. On peut donc déceler une structure dans un texte, une logique, à partir de ces lois. L'analyste littéraire part de sa position subjective et suppose un savoir au texte. Il suit la piste des signifiants, il repère certaines traces de l'énonciation, du sujet du désir, et propose une lecture du texte<sup>31</sup>.

Comment repérer les traces de l'énonciation, les marques de la subjectivité dans un texte comme la relation de voyage du XVII<sup>e</sup> siècle ? C'est-à-dire dans un genre littéraire et une époque régis par des conventions sociales très rigoureuses ? En établissant un parallèle entre le rêve et l'œuvre, nous pouvons nous mettre à l'écoute des différentes figures de style, notamment la métaphore, la comparaison et l'hyperbole, qui suscitent des images singulières, ou encore les répétitions. Toutes les associations de signifiants incongrues ou redondantes, les contradictions qui peuvent devenir les symptômes d'un texte. Tout discours qui renvoie à une expérience de l'extrême, les anecdotes qui s'éloignent des commentaires généraux, les excès ou les particularités dans les sentiments (goûts, dégoûts), les thèmes du désir (satisfaction, plaisir, sexualité) et de la mort<sup>32</sup>.

Reprenons notre extrait. En premier lieu, je me suis arrêtée à la formule « exposer à la vue ». Les mots rappellent d'abord une notion importante de la psychanalyse, la pulsion scopique, qui signifie, selon l'origine grecque du mot *skopein*, la pulsion rattachée au regard. Mais ces mots revêtent aussi une signification importante dans l'œuvre d'Hennepin parce qu'ils font partie du

---

<sup>31</sup> Sur cette approche, voir Christiane Kègle, dir., *Littérature et effets d'inconscient*, Québec, Nota Bene, 1998.

<sup>32</sup> Bien que je ne les cite à aucun moment dans cet article, je ne peux passer sous silence les travaux des psychanalystes lacaniens Willy Apollon, Danielle Bergeron et Lucie Cantin, membres du GIFRIC, Groupe interdisciplinaire freudien de recherche et d'intervention cliniques et culturelles (voir notamment la revue *Savoir*, une « revue de psychanalyse et d'analyse culturelle »). Leur enseignement a grandement inspiré mon approche du texte littéraire.

réseau des signifiants : il s'agit de mots qui se répètent et qui sont associés à d'autres passages cruciaux de l'expérience de l'auteur.

L'exposition correspond à l'accusation ultime chez Hennepin ; il la répète à maintes occasions dans son œuvre. Déjà, dans l'avis au lecteur de la *Nouvelle Découverte*, Hennepin affirme :

Pendant même que j'ay voyagé avec luy, il m'a souvent *exposé au danger de perdre la vie*, comme cela est arrivé à l'un de mes Compagnons, qui a été massacré par les Barbares. Mais luy même a été enfin tué de dessein premedité, par ceux qu'il commandoit, dans une embuscade qu'ils luy avoient dressé pour s'en défaire, par ce qu'il les avoit *trop exposez*<sup>33</sup>.

Il s'agit, pour Hennepin, d'une véritable faute d'éthique et de morale qui mérite un sérieux blâme : La Salle « craignoit avec raison, qu'on ne lui reprochât d'avoir *exposé* un homme de cet âge [le récollet Gabriel de La Ribourde] à une entreprise aussi pénible & aussi dangereuse, comme l'événement aussi l'a fait voir, selon que nous le dirons cy-après<sup>34</sup> ». Les mêmes termes servent à écorcher la réputation de Henry de Tonti, accusé d'être directement responsable de la mort du père de La Ribourde : « Il laissa [...] ce bon Religieux, exposé dans ces prairies aux insultes des Barbares. C'est ainsi, qu'il le sacrifia<sup>35</sup> sans avoir aucun égard à son âge, ni à son merite personnel<sup>36</sup> ». Le fait d'être exposé incarne l'épreuve suprême pour le missionnaire, une expérience de la mort, où on rencontre « de grandes peines », « des perils presque infinis<sup>37</sup> », « les plus grandes fatigues », « des chemins impraticables », « mille precipices

---

<sup>33</sup> Louis Hennepin, *Nouvelle Découverte d'un tres grand pays Situé dans l'Amerique, entre Le Nouveau Mexique, et La Mer Glaciale, Avec les Cartes, & les Figures necessaires, & de plus l'Histoire Naturelle & Morale, & les avantages, qu'on en peut tirer par l'establissement des Colonies. Le tout dedié à Sa Majesté Britannique. Guillaume III.*, Utrecht, Guillaume Broedellet, épître. C'est moi qui souligne.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 116. C'est moi qui souligne.

<sup>35</sup> Nous avons modifié la graphie inusitée de l'édition originale (*sacrifia*).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 2.



affreux », d'« effroyables difficultés<sup>38</sup> », « un danger de perir<sup>39</sup> », « une mort assurée<sup>40</sup> ».

L'exposition à la mort représente tout à la fois la pire des horreurs et le défi ultime. Pour Hennepin, elle est la plus grande preuve de courage :

Il est assez ordinaire de voir des hommes intrepides, qui affrontent hardiment la mort la plus effroyable dans les combats, & dans les voiagez les plus dangereux. Ils ne se rebutent point des hazards, auxquels ils s'exposent par Mer, ou par terre. Rien n'est à l'épreuve de leur courage, qui les rend capables d'entreprendre tout<sup>41</sup>.

Il s'agit d'un idéal qui dicte la conduite du missionnaire :

le grand point de la simplicité de foi, de l'humilité, de grace, & de l'onction de l'Esprit, doit animer ceux, que Dieu destine, & qu'il appelle à la publication de l'Evangile auprès de ces Nations tres-nombreuses, que j'auray toujours gravées dans mon cœur, & pour le Salut desquelles j'exposeray ma vie, & tout ce que j'ay de plus pretieux sur la terre, jusques à la mort : mais avant que de se sacrifier pour tant de Nations, il faut établir pour principe, que personne ne peut être attiré efficacement à *Jesus Christ* fils de Dieu, si le Pere de lumieres ne l'attire de la force de sa grace Victorieuse [...]<sup>42</sup>.

L'exposition est la marque des grands hommes, autant de Guillaume III<sup>43</sup>, que des voyageurs en général<sup>44</sup> ou encore d'Hennepin en particulier : « le Sieur de la Salle & moy nous nous voyions exposez à de nouvelles fatigues, qui peut être sembleront incroyables à ceux, qui n'ont point d'experience des grands

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 3-4.

<sup>42</sup> *Id.*, *Nouveau Voyage*, *op. cit.*, p. 385-386.

<sup>43</sup> *Id.*, *Nouvelle Découverte*, *op. cit.*, épître : « L'obligation, Sire, que ces heureuses Provinces en ont à vôtre Majesté, leur est commune avec tous les Hauts Alliez. Et en effet n'est-ce pas Vôtre Majesté, qui à la tête de ses Armées & des leurs s'expose tous les jours aux fatigues & aux perils de la Guerre pour la conservation de leur País, & de la liberté de leurs Peuples ? »

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 2-4.

Voyages, & des Nouvelles Découvertes<sup>45</sup> » ; « Il faut avouer, qu'en considerant meurement les grands dangers, ausquels j'allois m'exposer parmi tant de Nations Barbares avec deux hommes seulement, tout autre que moi en auroit été fort ébranlé<sup>46</sup> ». Lorsqu'on s'expose soi-même, qu'on s'abandonne au risque de mourir, qu'on choisit de vivre cette expérience plutôt que de la subir comme sacrifice imposé par l'Autre, on en retire fierté, « admiration<sup>47</sup> », « joie secrete<sup>48</sup> ». Il s'agit bien de la représentation d'une pulsion ici, une pulsion qui est mortelle (être exposé) et, en même temps, qui est le ressort du désir du sujet (s'exposer).

### Un épisode de survivance

J'ouvre une petite parenthèse ici pour dire que ce qui est au cœur de la lecture psychanalytique, l'intime et la pulsion de mort, est particulièrement présent dans un type de récit que j'appelle le récit de survivance. Ce dernier a trait au témoignage, réel ou fictif, d'une rencontre avec l'horreur, la mort, la jouissance, qui est le terme lacanien qui désigne la pulsion de mort freudienne<sup>49</sup>. Je crois que le passage des *Mœurs des Sauvages* retenu ici et qui concerne l'expérience de captivité peut être compris sous le vocable de récit de survivance ou, à tout le moins, d'épisode de survivance. Certains termes particuliers rappellent d'autres moments de l'œuvre d'Hennepin qui rendent compte d'une expérience semblable. Je pense ici à l'épisode où l'auteur raconte comment il a réagi à la demande de La Salle de partir, avec deux hommes seulement, explorer le Mississippi. Voyons ensemble en quels termes Hennepin fait part de son expérience. Outre la pulsion scopique, qui est présente une fois

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 226-227.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>49</sup> Pour cette partie, je suis redevable aux travaux du GRERÉS, Groupe de recherche sur les récits de survivance. Pour plus d'informations, consulter le site internet : <http://www.lit-ulaval.ca/greres/>.

de plus, un nouveau terme attire l'attention : la bouche. Le mot trouve écho dans notre extrait sous la forme de « boucherie ».

J'avouërai franchement ici, que quand je considerois attentivement au pied de la Croix cette importante Mission par les seules veües de la raison naturelle, & que je la mesurois aux forces humaines, elle me paroissoit terrible, & tout ensemble temeraire & inconsiderée. Mais quand je la regardois en Dieu, & que je l'envisageois comme un effet de sa bonté, qui me choisissoit pour ce grand ouvrage, & comme un commandement, qu'il m'addressoit par la *bouche* de mes Superieurs, qui sont les Organes, & les interpretes de sa Volonté à mon egard, je me sentois d'abord interieurement consolé, & encouragé même à entreprendre cette Découverte avec toute la fidelité, & avec toute la constance possible<sup>50</sup>.

Le mot *boucherie* est d'autant plus intrigant que la mère d'Hennepin était « fille de boulanger » et le père, « boucher de son état<sup>51</sup> ». En outre, il renvoie à un symptôme physique du narrateur. Hennepin raconte en effet, dans la *Description de la Louisiane*, que ce qu'il a invoqué comme raison pour ne pas obtempérer à la demande de La Salle était « un abscez à la bouche qui suppurait continuellement & qui [lui] duroit depuis un an & demy<sup>52</sup> ». Il faut aussi se rappeler que la principale revendication d'Hennepin, ce qui en a fait un auteur si contesté, est sa soi-disant découverte de l'*embouchure* du Mississipi avant La Salle.

Mon but ici n'est certes pas de me perdre dans un délire interprétatif ou de reconstruire la logique qui organise la représentation fantasmatique de l'Autre, mais je souhaitais au moins démontrer que les éléments qui déterminent la mise en scène reviennent ailleurs dans l'œuvre et circonscrivent un canevas fantasmatique, canevas qui surdétermine, comme chez tout être humain, la capacité d'observation et la faculté de mémoire.

---

<sup>50</sup> Hennepin, *Nouvelle Découverte*, *op. cit.*, p. 60-61. C'est moi qui souligne.

<sup>51</sup> Louant, *op. cit.*, p. 11.

<sup>52</sup> Louis Hennepin, *Description de la Louisiane*, *op. cit.*, p. 185.

## La littérature, l'histoire et la vérité

L'approche littéraire de textes généralement considérés comme « historiques », qui poursuit ses propres objectifs d'analyse du sens et de l'esthétique, cherche aussi à faciliter d'autres lectures possibles. Elle n'entre pas en contradiction avec une utilisation testimoniale des relations de voyage, qui repose sur la critique externe et interne des sources, mais elle peut parfois remettre en question des condamnations univoques.

Il faut se méfier parfois de l'apparence de vrai que recèle un texte ou, autrement dit, de sa vraisemblance. De même, il faut lutter contre l'impression de faux ou de fabulation qu'inspire un texte.

Toute prise de parole comporte une part de subjectivité : « le mot engendre le meurtre de la chose », affirme Lacan<sup>53</sup>. La portion subjective, corrélative à toute prise de parole, ne doit pas discréditer la perspective d'ensemble d'un auteur, même si cette portion semble très grande. Ce n'est pas parce qu'un texte contient des incohérences, des invraisemblances, des contradictions, voire des mensonges qu'il n'a pas de valeur en soi et même de valeur historique. Tout d'abord, la question de la vérité dans une œuvre, de quelle que nature que ce soit, n'est pas à prendre tout d'un bloc.

Dépister une logique autre, une logique inconsciente, permet de mieux départager l'intime du symbolique, le particulier du général, l'individuel du commun. Je crois qu'un historien pourrait considérer ce premier travail comme un défrichage.

La notion de vérité, même en histoire, ne peut être envisagée sans une connaissance des enjeux inconscients de la prise de parole. S'imaginer qu'un texte incarne la vérité est en soi un fantasme. Même un Champlain, dont les écrits précis et minutieux semblent correspondre davantage à la réalité dite

---

<sup>53</sup> Dans Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruxelles, Pierre Mardaga, « Psychologie et sciences humaines », 1977, p. 133. Voir encore Roland Chemama, dir., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1993, p. 278 (sous l'entrée *symbole*).

objective, se prêterait à une lecture psychanalytique. On n'a qu'à penser à la figure du Gougou<sup>54</sup>... Pour Freud, la réalité reste irrévocablement extérieure à la conscience humaine :

Pour bien comprendre la vie psychique, il est indispensable de cesser de surestimer la conscience. Il faut, comme l'a dit Lipps, voir dans l'inconscient le fond de toute vie psychique. L'inconscient est pareil à un grand cercle qui enfermerait le conscient comme un cercle plus petit. Il ne peut y avoir de fait conscient sans stade antérieur inconscient, tandis que l'inconscient peut se passer de stade conscient et avoir cependant une valeur psychique. L'inconscient est le psychique lui-même et son essentielle réalité. *Sa nature intime nous est aussi inconnue que la réalité du monde extérieur, et la conscience nous renseigne sur lui d'une manière aussi incomplète que nos organes des sens sur le monde extérieur*<sup>55</sup>.

La méfiance, voire le mépris que les historiographes ont arboré à la lecture d'Hennepin<sup>56</sup> révèle peut-être leur méconnaissance du texte littéraire, qui prend plaisir à construire le sens dans une forme esthétique. Sans doute une autre réflexion de Freud, cette fois-ci sur le rêve, pourrait-elle illustrer les procédés à l'œuvre dans toute reconstruction subjective, que ce soit celle d'un souvenir, d'un fait, d'un événement :

Il est à peu près impossible, même à l'homme sincère, de raconter sans aucune adjonction et sans aucun embellissement un rêve étonnant qu'il a eu : la tendance

---

<sup>54</sup> Voir le chapitre XIII de la relation *Des Sauvages* de Samuel de Champlain, intitulé « D'un monstre espouvantable que les Sauvages appellent Gougou, & de nostre bref & heureux retour en France » (Paris, Chez Claude de Monstr'œil, 1604, p. [35v]-[36v]).

<sup>55</sup> Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 520.

<sup>56</sup> Par exemple, Gilbert Chinard (*L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Droz, 1934, p. 162, 163 et 167) parle d'un « homme du moyen âge », d'une « ignorance crasse », « affligé d'un orgueil rare », « hâbleur et fielleux » ; Armand Louant, plus nuancé, évoque tout de même l'opportunisme, l'hypocrisie, la vanité, le mensonge, la basse courtoisie et l'outrecuidance (*op. cit.*, p. 21, 132, 138, 144, 145, 155, 157) et accorde une telle importance au désir de vengeance qu'il l'intègre dans le titre de son ouvrage. Jean Delanglez, qui répertorie plusieurs contradictions et invraisemblances de la *Nouvelle Découverte* dans son article « Hennepin's Voyage to the Gulf of Mexico », le considère comme un véritable « cas pathologique » (*Mid-America*, vol. 21, 1939, p. 76).

## La recherche relative aux Autochtones

de l'esprit humain à tout enchaîner est si grande que, lorsqu'il se rappelle un rêve quelque peu incohérent, il supplée involontairement à ses lacunes<sup>57</sup>.

Même s'il attribue à l'inconscient la majeure partie de la vie psychique, Freud lui-même introduit une notion de degré de subjectivité dans un texte.

L'objectif n'était pas ici de dénigrer le témoignage ou le travail de la mémoire qui est à l'œuvre dans le récit de voyage ou même le texte littéraire en général, bien au contraire. À la suite de Paul Ricœur, nous ne pouvons qu'admettre que « nous n'avons pas mieux que la mémoire pour signifier que quelque chose a eu lieu, est arrivé, s'est passé *avant* que nous déclarions nous en souvenir<sup>58</sup> ». Le passé n'est pas observable, mais mémorable, précise le philosophe<sup>59</sup>. Il ne s'agit pas de discréditer la mémoire ou le témoignage, mais bien de voir les stratégies en jeu, pour un sujet écrivant, dans le récit de ses souvenirs. Le caractère gras témoigne des mots qui ont été étudiés sous la loupe de quelques approches littéraires.

**Toutes les Nations du Sud ou de la Louisiane, sont plus superstitieuses pour leurs chasses, que les peuples du Nord, & que les Iroquois.** Durant que J'y estois, leurs vieillards, six journées avant que de donner la chasse aux bœufs sauvages, envoyerent **quatre ou cinq des plus** alertes de leurs chasseurs sur des montagnes, pour danser le calumet, avec autant de ceremonies qu'aux Nations où ils ont coutume d'envoyer en Ambassade pour faire quelque alliance ; au retour de leurs Deputez, **Ils exposerent à la veüe** de tout le monde pendant trois jours, **une des plus grandes chaudieres qu'ils nous avoient dérobées**, laquelle ils entourerent de plumes de toutes sortes de couleurs, avec un fusil de **nos** canoteurs François, qu'ils avoient posé par dessus en travers ; pendant trois jours, la premiere femme d'un Capitaine portoit cette chaudiere sur son dos en **grande** pompe, à la teste de **plus de** 200. chasseurs, qui suivoient un vieillard, qui avoit attaché un de nos mouchoirs

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>58</sup> Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 26.

<sup>59</sup> Propos de Paul Ricœur rapportés par François Dosse, « Paul Ricœur, Michel de Certeau et l'Histoire : entre le dire et le faire », 22 avril 2003, Éditions en ligne de l'École des chartes : <http://elec.enc.sorbonne.fr/document8.html> (27 mai 2005).

d'armenie au bout d'un baston en forme d'enseigne, tenant l'arc & les fleches en main dans un **grand** silence. Ce vieillard leur fit faire **trois ou quatre** fois alte, pour pleurer amerement la mort des Bœufs, à la derniere pose les plus anciens d'entre-eux envoyerent deux **des plus** habiles à la découverte des bœufs, ils leurs parlerent à l'oreille **fort** bas, à leur retour avant que de commencer l'attaque de ces animaux **monstreux**; ils allumerent de la fiante de bœuf seichée, & ils amorcerent leur pipes ou calumet de ce feu nouveau, pour faire fumer les coueurs qu'ils avoient envoyés, & aussi-tost après la Ceremonie, cent hommes allerent par derriere les montagnes d'un costé, & cent d'un autre, pour enfermer les Bœufs qu'ils tuèrent en grande confusion. Les femmes boucannerent les viandes au Soleil, ne mangeant que les **plus** chetives, pour emporter les meilleures dans leurs villages, à **plus de** deux cens lieuës de cette grande **boucherie**<sup>60</sup>.

Tout reste encore à dire sur la valeur historique du passage. La dimension littéraire n'est pas un obstacle à la valeur historique, elle est en quelque sorte son enveloppe obligée. Reste à déballer ce beau cadeau pour en savourer l'« essence historique<sup>61</sup> ».

### La suspicion du lecteur et l'édition critique

Je m'en voudrais de terminer cette courte réflexion sans revenir sur ce qui en a été son point de départ : la méfiance de certains historiens. Dans leur analyse du discours, les approches littéraires permettent de mieux comprendre la structure d'un texte, son organisation et son fonctionnement : elles ouvrent ainsi la voie à d'autres lectures possibles qui prennent ancrage dans la réalité, dans l'au-delà du texte<sup>62</sup>. L'édition critique, la démarche initiale qui m'a permis d'aborder l'œuvre d'Hennepin, est une autre perspective, à la limite de l'historique et du littéraire, qui aide le lecteur à transformer sa suspicion en

---

<sup>60</sup> Hennepin, *Les Mœurs des Sauvages*, dans *Description de la Louisiane*, p. 80-82.

<sup>61</sup> Il s'agit bien sûr ici de l'essence du texte pour un historien !

<sup>62</sup> Pour les besoins de la présentation, nous avons grandement simplifié les choses. La sociologie de la littérature et la sociocritique sont deux approches littéraires fécondes qui dépassent la clôture du texte.

une attitude critique féconde<sup>63</sup>. Elle offre d'abord un texte authentique et un aperçu de sa genèse ; ensuite, par une annotation étoffée, elle présente le contexte général qui a accompagné la rédaction et la réception<sup>64</sup> : « Le texte fonde toute étude littéraire. Cette constatation n'abroge pas la nécessaire référence de toute critique littéraire au *dehors* du texte (contexte, hors-texte, méta-texte) sur le fond duquel celui-ci se situe pour accéder à la signification<sup>65</sup> ».

### Le deuil

De la même façon qu'il est impensable, pour le littéraire, d'aborder les relations de voyage de la Nouvelle-France dans leur immanence, c'est-à-dire en ignorant leur contexte historique, il est impossible, pour l'historien, de faire l'économie d'une lecture – appelons-la littéraire – des récits. Condamnés à travailler ensemble, les chercheurs doivent sans doute faire le deuil de l'idéalisation de leur objet. Deuil d'une contemplation autarcique de la perfection pour les amateurs d'esthétique, deuil d'un passé enfin retrouvé pour les passionnés de l'Histoire, d'un passé qui n'aurait pas à se négocier une existence par un récit<sup>66</sup>. C'est dans cet esprit que nous laisserons la parole, en

---

<sup>63</sup> J'ai consacré un article à cette approche et à l'étude du portrait de l'Amérindien dans *Les Mœurs des Sauvages* de Louis Hennepin dans *Canadian Folklore Canadien*, Québec, vol. 18, n° 2, 1996, p. 111-127.

<sup>64</sup> Je décris ici l'édition critique telle qu'elle est pratiquée par Réal Ouellet et l'équipe des Presses de l'Université de Montréal, dans leur collection « Bibliothèque du Nouveau Monde ». On peut y trouver notamment les œuvres complètes de Lahontan et *Nouvelle Relation de la Gaspésie* de Chrestien Leclercq, publiées sous la direction de Réal Ouellet. On trouvera les références complètes de ces ouvrages en bibliographie.

<sup>65</sup> Roger Laufer, *Introduction à la textologie. Vérification, établissement, édition des textes*, Paris, Larousse, 1972, p. 6.

<sup>66</sup> Sur les liens qu'entretiennent l'histoire et le récit, voir François Bourguignon, « L'écriture de l'histoire : le discours en question », dans *L'Histoire aujourd'hui*, Auxerre, Sciences humaines, 1999, p. 365-370 ; et, bien sûr, l'incontournable Paul Ricœur, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Seuil, 1983-1985.



guise de conclusion, à un historien féru de mots et de psychanalyse, Michel de Certeau :

L'historiographie est une manière contemporaine de pratiquer le deuil. Elle s'écrit à partir d'une absence et elle ne produit que des simulacres, si scientifiques soient-ils. Elle met une représentation à la place d'une séparation. Sans doute n'est-il pas sûr que nous en sachions plus long sur le présent que sur le passé, ni que l'équivoque soit moindre dans la communication contemporaine. Du moins gardons-nous, dans le présent, l'illusion de surmonter ce que le passé rend insurmontable<sup>67</sup>.

En ce sens, l'historiographie n'est pas si loin de la fiction. Peut-être est-ce plutôt un certain discours scientifique qui devrait inspirer notre méfiance...

## Bibliographie

- ANGENOT, Marc et al., dir., *Théorie littéraire, Problèmes et perspectives*, Paris, PUF, 1989.
- ARON, Paul, Denis SAINT-JACQUES et Alain VIALA, dir., *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002.
- BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, 1953 et 1972.
- BOILEAU, Nicolas, *L'Art poétique*, chant III, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966 [1<sup>re</sup> éd. de *L'Art poétique* : 1674].
- BOUCHER, Pierre, *Histoire véritable et naturelle*, Boucherville, Société historique de Boucherville, 1964 [réimpression de l'éd. originale de 1664, avec l'ajout de quelques articles].
- BOURGUIGNON, François, « L'écriture de l'histoire : le discours en question », dans *L'Histoire aujourd'hui*, Auxerre, Sciences humaines, 1999, p. 365-370.
- BROUÉ, Catherine, *Édition critique de la Description de la Louisiane et de la Nouvelle Découverte*, thèse de doctorat, Université Laval, 1999.
- CARPENTER, John R., *Histoire de la littérature française sur la Louisiane de 1673 jusqu'à 1766*, Paris, Nizet, 1966.
- CERTEAU, Michel de, *La Fable mystique, 1, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
- CHAMPLAIN, Samuel de, *Des Sauvages*, Paris, Chez Claude de Monstrœil, 1604 [réédition moderne par Alain Beaulieu et Réal Ouellet, Montréal, l'Hexagone, coll. « Typo », 1993].
- CHEMAMA, Roland, dir., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1993.

---

<sup>67</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique, 1, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 21.

## La recherche relative aux Autochtones

- CHINARD, Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Droz, 1934 [1<sup>re</sup> éd. : 1913].
- DECHÊNE, Louise, « Description de la Louisiane », *Dictionnaires des œuvres littéraires du Québec*, t. 1, p. 176.
- DELANGLEZ, Jean, « Hennepin's Voyage to the Gulf of Mexico », *Mid-America*, vol. XXI, 1939.
- DENYS, Nicolas, *Histoire naturelle des Peuples, des Animaux, des Arbres & Plantes de l'Amérique Septentrionale, & de ses divers Climats*, Paris, Chez Claude Barbin, 1672.
- Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2001.
- DOSSE, François, « Paul Ricœur, Michel de Certeau et l'Histoire : entre le dire et le faire », 22 avril 2003, Éditions en ligne de l'École des chartes : <http://elec.enc.sorbonne.fr/document8.html> (27 mai 2005).
- DUBÉ, Pauline, *Édition critique de La Morale pratique du jansenisme ou appel comme d'abus, à notre souverain-seigneur le papa Innocent XI. Interjetté par le R. P. Louis Hennepin, missionnaire recollet, notaire apostolique & chapelain de son altesse elettorale de Bavière. Hennepin à Utrecht : un ultime combat*, Québec, thèse de doctorat, Université Laval, 1997.
- FREUD, Sigmund, *L'Interprétation des rêves*, trad. par I. Meyerson, Paris, PUF, 1926 et 1967 [1<sup>re</sup> éd. en allemand : 1900].
- FREUD, Sigmund, *Sur le rêve*, trad. par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1988 [1<sup>re</sup> éd. en allemand : 1901].
- HENNEPIN, Louis, *Description de la Louisiane, nouvellement découverte au Sud'Oüest de la Nouvelle France, par ordre du Roy. Avec la Carte du Pays : Les Mœurs & la Maniere de vivre des Sauvages. Dediée à sa Majesté*, Paris, Veuve Sébastien Huré, 1688 (1<sup>re</sup> éd. : 1688) [cet ouvrage contient aussi, avec une pagination indépendante ([1]-107), Les Mœurs des Sauvages].
- HENNEPIN, Louis, *Nouvelle Decouverte d'un tres grand pays Situé dans l'Amérique, entre Le Nouveau Mexique, et La Mer Glaciale, Avec les Cartes, & les Figures necessaires, & de plus l'Histoire Naturelle & Morale, & les avantages, qu'on en peut tirer par l'establissement des Colonies. Le tout dedié à Sa Majesté Britannique. Guillaume III.*, Utrecht, Guillaume Broedelet.
- HENNEPIN, Louis, *Nouveau Voyage d'un Pais plus grand que l'Europe Avec les reflections des entreprises du Sieur de la Salle, sur les Mines de St. Barbe, &c.*, Utrecht, Chez Antoine Schouten, 1698.
- JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, trad. de l'anglais par Nicolas Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, [1970], [1<sup>re</sup> éd. : 1963].
- JR voir THWAITES, Reuben G.

- KÈGLE, Christiane, dir., *Littérature et effets d'inconscient*, Québec, Nota bene, 1998.
- LACAN, Jacques, *Écrits 1*, Paris, Seuil, « Points », 1966.
- LAHONTAN, *Œuvres complètes*, éd. critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1990.
- LAUFER, Roger, *Introduction à la textologie. Vérification, établissement, édition des textes*, Paris, Larousse, 1972.
- LECLERC, Jacques, *Qu'est-ce que la langue ?*, Laval, Mondia, 1989 [1<sup>re</sup> éd. : 1979].
- LECLERCQ, Chrestien, *Nouvelle Relation de la Gaspésie, qui contient les Mœurs & la Religion des Sauvages Gaspiens Porte-Croix, adoreurs du Soleil, & d'autres Peuples de l'Amérique Septentrionale, dite le Canada*, réimpression de l'éd. de Paris, Amable Auroy, 1691 [éd. critique par Réal Ouellet Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1999]
- LECLERCQ, Chrestien [attribué à], *Premier Etablissement de la foy dans la Nouvelle France, contenant la publication de l'Evangile, l'Histoire des Colonies Françaises, & les fameuses découvertes depuis le Fleuve de Saint Laurent, la Louïsiane & le Fleuve Colbert jusqu'au Golphe Mexique, achevées sous la conduite de feu Monsieur de la Salle*, 2 tomes, Paris, Chez Amable AuRoy, 1691.
- LEMAIRE, Anika, Bruxelles, Pierre Mardaga, « Psychologie et sciences humaines », 1977.
- LEMAY, Hugolin, *Bibliographie du père Louis Hennepin, recollet. Les pièces documentaires*, Montréal, 1937.
- LESCARBOT, Marc, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris, Adrien Perier, 1617 [1<sup>re</sup> éd. : 1609 ; réédition moderne de l'édition de 1617 par Grant, Toronto, The Champlain Society, 1907-1914]
- LOUANT, Armand, *Le Cas du Père Louis Hennepin, missionnaire de la Louisiane 1626-170 ? ou Histoire d'une vengeance*, Annales du Cercle royal d'histoire et d'archéologie d'Ath et de la région et Musées Arthois, vol. XLVII, 1978-1979.
- MARGRY, Pierre, *Lettres de Cavalier de La Salle et correspondance relative à ses entreprises (1678-1685), Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1698, Mémoires et documents inédits*, vol. 2, Paris, Maisonneuve et Cie, 1879.
- OUELLET, Réal, « Qu'est-ce qu'une relation de voyage ? », dans C. Duchet et S. Vachon, dir., *La Recherche littéraire, Objets et méthodes*, Montréal, XYZ, 1993, p. 235-246.
- PARENT, Marie, « Restriction de validité et héroïsation du protagoniste dans le Grand Voyage du pays des Hurons de Sagard et la Relation de 1634 de Lejeune », dans R. Ouellet, dir., *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery (Québec), Septentrion, 1993, p. 67-87.

## La recherche relative aux Autochtones

- PARKMAN, Francis, *La Salle and the Discovery of the Great West*, Boston, Little, Brown and Company, 1879, p. 242-258.
- [RAUDOT, Antoine-Denis], *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale (années 1709-1710)*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904 [Rochemonteix attribue erronément le texte à Antoine Silvy.]
- RICŒUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Seuil, 1983-1985.
- SAGARD, Gabriel, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, Paris, Denys Moreau, 1632 [réédition moderne par Réal Ouellet et Jack Warwick, Montréal, Leméac, « Bibliothèque québécoise », 1990].
- SHEA, John Gilmary, « History of the Discovery of the Mississippi River », *Discovery and Exploration of the Mississippi Valley with the Original Narratives of Marquette, Allouez, Membré, Hennepin, and Anastase Douay*, New, J. S. Redfield, 1852, p. vii-xxxix.
- THWAITES, Reuben G., éd., *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows, 1896-1901, 73 vol. [réimpression en fac-similé : New York, Pageant Book, 1959].
- TREMBLAY, Mylène, *Édition critique des Mœurs des Sauvages de Louis Hennepin*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1995.
- TREMBLAY, Mylène, « L'image de l'Amérindien chez Louis Hennepin : méthodologie, perception et référence », *Canadian Folklore Canadien*, Québec, vol. 18, n° 2, 1996, p. 111-127.

## 2. Relations interculturelles



# **La médiation française dans les relations franco-amérindiennes : genèse et évolution d'un projet de domination politique<sup>1</sup>**

Maxime Gohier

Candidat au doctorat en histoire  
Université du Québec à Montréal

Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, les Français établirent un vaste réseau d'alliances avec la plupart des nations autochtones qui habitaient le nord-est américain, de l'Acadie jusqu'aux prairies canadiennes et de la baie d'Hudson jusqu'au golfe du Mexique. Cette alliance, toutefois, ne reposait pas sur une relation d'égalité entre chaque membre, car les Français y occupaient une position hégémonique : celle de médiateurs des conflits amérindiens. De façon générale, les études ayant porté sur cette facette de l'alliance franco-amérindienne ont souligné que la médiation tirait ses origines de la culture amérindienne et qu'elle s'accordait avec la logique non-coercitive du pouvoir dans les sociétés autochtones. En revanche, on considère que la médiation s'opposait directement à l'ambition qu'avaient les Français d'imposer leurs lois et leurs coutumes aux Amérindiens<sup>2</sup>. Cette interprétation s'inscrit de plain-pied dans un

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier le Fonds québécois pour la recherche sur la société et la culture (FQRSC), de même que le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour leur appui financier dans mes recherches. Je tiens aussi à remercier Véronique Rozon, pour ses commentaires sur une version préliminaire de ce texte.

<sup>2</sup> Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Ataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre expression, 1991, p. 318 ; Denys Delâge, « Les Hurons de Lorette », dans Denis Vaugeois dir.,

courant historiographique plus large qui insiste fréquemment sur l'importante disparité culturelle qui, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, séparait Français et Amérindiens. Ce courant affirme aussi qu'au sein de l'alliance, ce sont généralement les coutumes et les codes amérindiens qui structurèrent les rapports interculturels<sup>3</sup>. L'historien Richard White résume bien l'interprétation dominante à l'égard de la médiation, lorsqu'il écrit que « The underlying premise of the alliance – mediation as a source of power – was essentially Algonquian<sup>4</sup>. » Selon lui, c'est sous la pression de leurs alliés amérindiens que, dans les années 1680, les Français acceptèrent de jouer un rôle de médiateur, abandonnant ainsi – dans une certaine mesure – leur ambition impériale<sup>5</sup>.

---

*Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 110-112 ; Richard White, *The Middle Ground. Empires, Republics and Indians in the Great Lakes Region: 1660-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 29-31, 35, 37-38, 143-145, 149-150.

<sup>3</sup> Bruce G. Trigger, par exemple, considère que Champlain méconnaissait complètement les mœurs des Hurons avec lesquels il s'allia en 1609 et ajoute : « La conclusion d'un accord semble être due au fait que Champlain, presque sans le vouloir, réussit à se conformer aux conventions requises par les Hurons. » (Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic*, p. 325). De même, Denys Delâge affirme que les « relations entre Amérindiens et Européens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles se sont inscrites dans le cadre d'alliances dont la conclusion et la nature s'inspiraient essentiellement des traditions amérindiennes. » (Delâge, « L'alliance franco-amérindienne 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIX, n<sup>o</sup> 1, 1989, p. 3). De son côté, Richard White pense que, dans la région des Grands Lacs, les Français établirent une relation avec les Amérindiens qui n'était ni tout à fait d'origine française, ni tout à fait d'origine amérindienne, mais constituait un *middle ground* culturel, dans lequel chacun s'adaptait en partie à la culture de l'autre. Toutefois, malgré ce que White en dit lui-même, le *middle ground* qu'il décrit est principalement d'inspiration amérindienne (White, *Middle Ground*, voir notamment les chapitres II, III et IV). L'historien Gilles Havard a récemment remis cette thèse en question, affirmant que loin de s'adapter aux Amérindiens, les Français leur imposèrent plutôt, dans la mesure du possible, leur logique impériale (Gilles Havard, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut : 1660-1715*, Montréal, Septentrion, 2003, chapitres 4 à 7).

<sup>4</sup> White, *Middle Ground*, p. 35.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29-32.



Pourtant, dès 1603, les Français exprimèrent leur volonté d'établir une paix générale entre tous les Amérindiens. Jusqu'à la chute de la Nouvelle-France, en 1760, la médiation est demeurée l'élément central de la politique française à l'égard des Amérindiens. Pourquoi les Français eurent-ils recours à cette politique ? Comment fut-elle accueillie par les Amérindiens ? En analysant le droit international de l'époque ainsi que le discours des autorités coloniales et des Amérindiens eux-mêmes, nous tâcherons de mettre en lumière le processus ayant conduit à l'intégration de la médiation au sein des relations franco-américaines.

### **La médiation en France au XVII<sup>e</sup> siècle : une pratique issue du droit international**

Jusqu'à la fin du Moyen Âge, les relations internationales en Europe se limitaient plus ou moins à des guerres seigneuriales, que tâchaient de gérer le pape et l'Empereur, grâce à l'autorité qu'ils détenaient sur la plupart des princes. Mais entre le XV<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècles, des transformations majeures bouleversèrent la situation géopolitique européenne : le déclin de l'Empire et de la papauté, la découverte de l'Amérique, le schisme de la chrétienté et le développement de l'État moderne ont donné lieu à une période de grande instabilité internationale et de guerres particulièrement longues et cruelles, dont le point culminant est sans contredit la guerre de Trente Ans, qui dura de 1618 à 1648<sup>6</sup>.

Dans la foulée de l'Humanisme de la Renaissance, un mouvement intellectuel germa toutefois aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en réaction aux Guerres de Religion et aux horreurs pratiquées par les Espagnols durant leur conquête de l'Amérique<sup>7</sup>. Cherchant à « substituer à l'insécurité internationale une paix si pos-

---

<sup>6</sup> Antonio Truyol Y Serra, *Histoire du droit international public*, Paris, Economica, 1995, p. 39-46.

<sup>7</sup> Érasme, le plus digne représentant des humanistes pacifistes de la Renaissance, peut être considéré comme l'un des instigateurs du mouvement intellectuel qui, au XVII<sup>e</sup> siècle,

sible universelle<sup>8</sup> », de nombreux juristes, philosophes et théologiens contribuèrent par leurs écrits à l'essor du *droit des gens* (*jus gentium* ou droit international) et à son institutionnalisation en tant que discipline scientifique. Faisant contrepoids au machiavélisme ambiant, ces auteurs développèrent un système législatif basé sur le principe du *droit naturel* – c'est-à-dire un droit et une morale universels conférés à l'homme par sa nature raisonnable et sociable, auxquels même les États ne sauraient se soustraire – afin de limiter les motifs justifiant le recours aux armes<sup>9</sup>. La guerre juste, par exemple, est le thème central des écrits de ces théoriciens de « l'École de droit naturel », parmi lesquels on compte notamment François de Vitoria, François Suarez, Hugo Grotius, Samuel de Pufendorf, Richard Zouche et Emmerich de Vattel. Selon eux, une nation ne pouvait déclarer la guerre si elle ne défendait une

---

mènera à l'institutionnalisation du droit international (Klauss Garber, « L'humanisme européen et l'utopie pacifiste : essai de reconstitution historique », dans J. Chomarat, A. Godin et J.-C. Magolin, *Actes du colloque international Érasme (Tours, 1986)*, Genève, Droz, 1990, p. 40-41). En ce qui concerne la Conquête espagnole, Tzvetan Todorov a bien fait ressortir le rôle de l'esclavagisme et des massacres perpétrés par les conquistadors dans le développement d'un mouvement pacifiste principalement chez les théologiens de l'université de Salamanque, tels Bartolomé de Las Casas et François de Vitoria (T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 204-212 et 238-239). Quant aux Guerres de Religion, le fait qu'elles aient divisé une bonne partie de l'Europe de la papauté, qui jouait au Moyen Âge le rôle d'arbitre ou de médiateur international, a entraîné la nécessité d'aménager une forme laïque de régulation des conflits, dans laquelle les puissances auraient une plus grande responsabilité (Peter Haggemacher, « Le droit de la guerre et de la paix de Grotius », *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 32, 1987, p. 48).

<sup>8</sup> Paul Foriers, « L'organisation de la paix chez Grotius », dans Antonio Truyol y Serra et Paul Foriers, *La conception de la paix chez Vitoria*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 337.

<sup>9</sup> Sur le concept de *droit naturel*, voir Simone Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994, 45-88 ; A. Truyol y Serra, *Histoire du droit*, p. 56, 59 et 86-87 ; *Les fondateurs du droit international*, Paris, V. Girard & E. Brière, 1904, p. 99-104, 232-233, 449-453 et 501-509. Hobbes faisait toutefois figure d'exception à l'époque, en présentant dans son *Léviathan* la nature humaine comme une « guerre de chacun contre chacun » (Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, p. 122).

cause juste, c'est-à-dire, soit pour répondre à une agression, soit pour obtenir d'autrui ce qui lui était dû ou lui appartenait, ou encore pour punir d'un crime<sup>10</sup>. Si cette condition première de la guerre n'était pas respectée par un État, on considérerait que ses sujets avaient le droit de refuser de prendre les armes.

Dans leurs ouvrages, les auteurs du *droit des gens* invitaient aussi les États à négocier entre eux pour éviter les sujets de discordes. Hugo Grotius, qui a longtemps été considéré comme le père du droit international moderne, affirme, dans son *Droit de la Guerre et de la Paix*, qu'en raison de sa nature raisonnable, l'homme doit éviter de recourir à la force pour régler ses différends et favoriser la voie de la négociation. Citant Cicéron, il écrit :

il y a deux manières de vider un différend : l'une, par la discussion des raisons de part et d'autre : l'autre, par la force. La première convient proprement à l'Homme : l'autre aux Bêtes. Il ne faut, ajoute-t-il, en venir à celle-ci, que quand il n'y a pas moyen d'employer l'autre<sup>11</sup>.

Adhérent à la pensée grotienne, le juriste Samuel de Pufendorf, qui reprend d'ailleurs mot à mot cette citation de Cicéron, ajoute que la paix « est l'état le plus conforme à la Nature Humaine, le plus capable de la conserver » et qu'elle « est un principe qui distingue les Hommes d'avec les Bêtes ; au lieu que la Guerre est produite par un principe commun à tous les animaux<sup>12</sup>. »

---

<sup>10</sup> *Les fondateurs*, p. 17-21, Paul Foirers, « L'organisation de la paix chez Grotius », p. 314 et Peter Haggenmacher, « Grotius et le droit international – Le texte et la légende », dans *Grotius et l'ordre juridique international (Travaux du colloque Hugo Grotius, Genève, 10-11 novembre 1983)*, Lausanne, Payot, 1985, p. 125.

<sup>11</sup> Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. de Jean Barbeyrac, Caën, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caën, 1984, réimpression de l'éd. de 1724, publiée par P. de Coup, Amsterdam, livre II, p. 675.

<sup>12</sup> Samuel de Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens, ou système general des principes de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, trad. de Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1712, livre VIII, chap. VI, p. 453-454. Sur Cicéron, voir livre V, chap. XIII, p. 142. Voir aussi, *Idem.*, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. de Jean Barbeyrac,

Une telle volonté de prévenir les conflits conduisit donc les légistes à faire la promotion de la diplomatie, qui connut d'ailleurs des développements considérables aux <sup>xvi</sup><sup>e</sup> et <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles<sup>13</sup>. Quatre méthodes étaient particulièrement valorisées à l'époque pour « vider » pacifiquement un différend : la conférence amiable, le tirage au sort, l'arbitrage et la médiation. Parmi celles-ci, les disciples de l'École du droit naturel favorisaient davantage la voie de l'arbitrage et de la médiation<sup>14</sup>. Quoique ces deux pratiques soient semblables par le fait qu'elles impliquent l'intervention d'une tierce partie pour solutionner un conflit, elles se distinguent néanmoins par le rôle et le pouvoir qui lui sont dévolus. L'arbitre, par définition, est appelé par des belligérants à intervenir dans leur conflit. Ceux-ci s'étant préalablement entendus pour soumettre leur différend à l'arbitrage et ayant choisi de concert leur juge, ils sont théoriquement liés à la décision qui sera rendue : en d'autres mots, un jugement d'arbitrage est sans appel pour les parties. L'arbitre ne peut donc intervenir dans une querelle s'il a quelque intérêt à juger en faveur de l'une ou l'autre des parties et, selon Pufendorf, « ne peut prétendre d'autre récompense que celle d'avoir jugé comme il faut<sup>15</sup>. »

Le médiateur, lui, est un tiers qui, de son propre mouvement, propose une solution qu'il juge satisfaisante pour les deux opposants et tente de les amener, selon Emmerich de Vattel, « à se rapprocher, à s'entendre, à convenir, ou à transiger sur leurs droits, et, s'il s'agit d'injure, à offrir et à accepter une

---

Caën, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caën, 1984, réimpression de l'édition de 1751, publié par Jean Nourse, Londres, livre II, p. 158. Sur la paix comme « État de nature » des hommes, voir *Le droit de la nature et des gens*, livre II, chap. II, p. 149-168 et particulièrement p. 165.

<sup>13</sup> Sur le lien entre droit international et diplomatie, voir Lucien Bély, « L'invention de la diplomatie », dans Lucien Bély, dir., *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge – Temps modernes*, Paris, PUF, 1998, p. 21-22.

<sup>14</sup> Foriers, « L'organisation de la paix chez Grotius », p. 340.

<sup>15</sup> Sur l'arbitrage, voir Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, p. 143-144.

satisfaction raisonnable<sup>16</sup>. » Quoique la médiation repose davantage sur la bonne foi des parties, elle peut aussi se fonder sur une certaine contrainte militaire, donnant lieu à ce que l'on appelle une médiation armée<sup>17</sup>. En effet, le médiateur peut proposer des articles de paix aux deux parties, tout en « leur déclarant en même tems, que, si l'une d'elles refuse de faire la Paix à ces conditions ; [il] prendra le parti de l'autre, qui les aura acceptées. » Comme le souligne Pufendorf, en agissant ainsi, le médiateur « ne se rend nullement Arbitre des deux partis malgré elles, & [...] ne s'attribue pas le droit de décider leur différent avec autorité ; ce qui seroit contraire à l'indépendance de l'Etat de Nature<sup>18</sup>. » Il ne fait que suivre le « Droit Naturel », qui lui permet de « joindre ses armes à celles d'un autre, à qui il croit que l'on a fait du tort, sur tout lors qu'il y a lieu de craindre qu'il ne lui en revienne du mal à lui-même ». De leur côté, les parties demeurent libres d'accepter la solution proposée par le médiateur ou de subir les conséquences militaires de leur refus. Selon Pufendorf, la médiation armée est une pratique fort « louable », non seulement parce qu'elle peut servir à « prévenir ou terminer des Guerres sanglantes », mais aussi parce qu'en l'appliquant, « on témoigne [...] manifestement [d']un amour sincère de la Paix & de l'Équité, en ce que l'on souhaite accommoder les autres à des conditions raisonnables ; & qu'on ne veut point prendre les armes [...] avant que d'avoir tenté cette voie de douceur<sup>19</sup> ».

---

<sup>16</sup> Émer de Vattel, *Le Droit des gens : ou, principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite & aux affaires des nations & des souverains*, Amsterdam, Evan Harrevelt, 1775, livre II, chap. XVIII, p. 328, cité dans Foriers, « L'organisation de la paix chez Grotius », p. 342.

<sup>17</sup> Le *Dictionnaire de l'Académie française* (8<sup>e</sup> édition : 1932-1935) définit la médiation armée comme « l'Acte de médiation dans lequel la puissance qui s'entremet entre les belligérants menace de faire la guerre à celle des deux parties qui n'acceptera pas ses propositions. »

<sup>18</sup> Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, livre V, chap. XIII, p. 146.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 146.

## L'impact du droit international sur les mentalités

Les juristes du droit international exerçaient une forte influence sur leur société. Leur littérature, originalement éditée en latin et rapidement traduite dans plusieurs langues, connaissait souvent de nombreuses rééditions dans tous les pays d'Europe et influençait largement les cercles intellectuels du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Les ouvrages d'Émery de Lacroix, dit Crucé, et du duc de Sully, par exemple, représentent bien l'affirmation d'un mouvement de pensée aspirant à une paix universelle basée sur la conciliation entre les nations. Dans son *Nouveau Cynée*, paru en 1623, Crucé souligne que la paix est une condition essentielle à la liberté du commerce et, partant, à la prospérité de tous les États d'Europe<sup>21</sup>. Pour parvenir à asseoir une telle paix, l'auteur propose « de choisir une ville, où tous les souverains eussent perpétuellement leurs ambassadeurs, afin que les differens qui pourraient survenir fussent vuidez par le jugement de toute l'assemblée<sup>22</sup>. »

De même, dans ses *Mémoires* ou *Œconomies Royales*, publiées en 1632, le duc de Sully, premier ministre du roi Henri IV, formule sa vision d'une paix perpétuelle en Europe, qui devait être initiée et assurée par la France. Dans le « Grand Dessein de Henry Le Grand », Sully suggère que, vers la fin de sa vie, le roi aurait œuvré à mettre sur pied une diète générale permettant d'arbitrer tous les conflits et d'assurer la paix au sein de la chrétienté. Il est admis, aujourd'hui, qu'Henri IV n'élabora jamais un pareil « dessein » et qu'il s'agit en fait d'un fantasme de son premier ministre, mais le texte lui-même demeure

---

<sup>20</sup> À titre d'exemple, au moins 73 éditions auraient été tirées, entre 1625 et 1758, de l'ouvrage d'Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (Jacob Ter Meulen et P. J. J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, La Haye, Matinus Nijhoff, 1950, p. 222-299). Voir aussi P. Haggenmacher, « Le droit de la guerre et de la paix de Grotius », p. 48 ; Ragnhild M. Hatton, *War and Peace : 1680-1720. An Inaugural Lecture Delivered on 1 May 1969*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969, p. 13.

<sup>21</sup> Georges Livet, *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes. Textes choisis*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 350.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 352.

intéressant parce qu'il témoigne des idées en vogue à cette époque. En substance, Sully y propose de créer une alliance européenne capable d'abord de freiner la puissance de la maison d'Autriche en forçant celle-ci à joindre l'alliance et, ensuite, de maintenir la paix en Europe par la médiation française : « quoique armés, écrit-il, les rois de France et du Nord ne demandaient que le titre de médiateur dans les sujets de plainte que l'Europe faisait par leur bouche contre la maison d'Autriche, et ne cherchaient qu'à terminer à l'amiable tous les différens de ces princes les uns avec les autres<sup>23</sup>. »

Quoique la guerre ait continué à déchirer l'Europe tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du siècle suivant, l'idéal de maintien de la paix ne s'est jamais vraiment tari. En fait, il semble que la guerre et le développement d'une volonté pacifique soient deux phénomènes intimement liés. La guerre de Succession d'Espagne par exemple, avec ses centaines de milliers de morts et ses effets dévastateurs sur l'économie européenne, raviva l'aspiration à une paix universelle et durable en Europe. Le *Traité pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, publié par l'Abbé de Saint-Pierre en 1713, symbolise le nouveau souffle qu'a connu le mouvement pacifiste chez les intellectuels du XVIII<sup>e</sup> siècle et pave la voie à la philosophie des Lumières, dans laquelle la paix deviendra un important symbole de rationalité<sup>24</sup>.

Les écrits sur le *droit des gens* trouvaient aussi des échos auprès des dirigeants politiques. L'historienne anglaise Ragnhild M. Hatton, spécialiste de la politique étrangère de Louis XIV, qui s'est intéressée à l'influence du droit international sur les pratiques politiques dans les années 1680-1720, note une préoccupation marquée de la part des princes européens à l'égard des répercussions de la guerre sur les populations. Elle affirme que « a general sensibility to human suffering, as opposed to earlier stoicism, found expression in genuine reforms in the domestic sphere, (though intolerance remained in

---

<sup>23</sup> Maximilien de Béthune, baron de Rosny et duc de Sully, *Mémoires du duc de Sully*, Paris, Étienne Ledoux, 1822, tome VI, livre 30, p. 148.

<sup>24</sup> Lucien Bély, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, Paris, Fayard, 1990, p. 697.

respect of minorities felt to threaten the security of the state) ; and also in attempts to avoid war in order to diminish bloodshed and misery<sup>25</sup>. » Ainsi, les souverains faisaient fréquemment usage des méthodes diplomatiques proposées par les auteurs du *droit des gens*. Quoique peu enclines à recourir à l'arbitrage, parce que le « risque que l'arbitre fût prévenu en faveur d'une des parties était loin d'être négligeable<sup>26</sup> », les puissances avaient plutôt tendance à recourir à la médiation, et plus précisément à la médiation armée, pour régler leurs conflits. Selon Hatton, les probabilités étaient plus faibles « de voir un médiateur ou des médiateurs suivre leur propension naturelle à acquérir des avantages réels », car il en allait rarement de leur intérêt de prendre les armes pour défendre leur jugement. Il était donc tout à l'avantage du médiateur de chercher sincèrement une solution qui soit acceptable à toutes les parties<sup>27</sup>.

### La médiation et la politique française

Au-delà de son ancrage juridique, il ne faudrait surtout pas sous-estimer le fait que la médiation représentait, à l'époque, un instrument de pouvoir. Hatton, par exemple, souligne que c'est principalement pour acquérir de la gloire (ou de la réputation) que les souverains proposaient leur médiation dans des conflits<sup>28</sup>. Plus concrètement, cette gloire découle du processus de clientélisation mis en œuvre par cette pratique, car le fait de maintenir deux États en paix permet notamment au médiateur d'acquérir un ascendant politique sur ces États, qui lui deviennent redevables de leur situation pacifique. Qui plus est, être médiateur, c'est aussi être au centre d'un réseau d'alliance, ce qui génère un important prestige diplomatique. En France, ces

---

<sup>25</sup> Hatton, *War and Peace: 1680-1720*, p. 11.

<sup>26</sup> *Idem*, « Louis XIV et l'Europe, éléments d'une révision historiographique », *XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. 31, n. 2 (1979), p. 119.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 119-120.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 118-119.



préoccupations politiques ont donné lieu à une politique globale d'instrumentalisation de la médiation aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.

Même si Henri IV n'a jamais entrepris le « Grand Dessein » que lui a attribué son premier ministre, il n'en demeure pas moins que ce roi fut influencé par les idées de son époque. Jean-Pierre Babelon, qui a étudié l'image qu'Henri IV projetait de lui-même durant son règne, souligne qu'après être parvenu à pacifier son royaume en proclamant l'Édit de Nantes, le roi s'est attaché à une politique de prestige, cherchant à s'imposer comme arbitre général de l'Europe :

Il [Henri IV] multiplie dans toute l'Europe ses arbitrages. Ses ambassadeurs sont invités à régler sur place les conflits qui surgissent entre les puissances, même si la France n'y est engagée d'aucune sorte. Il faut imposer la paix du roi de France, même si les belligérants ne sont guère enclins à passer par ces arbitres parfois indiscrets ; car leur intervention n'est jamais totalement libérée du service des intérêts français. Ces démarches pacificatrices, autrefois réservées à la diplomatie pontificale chargée d'entretenir la paix entre les nations chrétiennes, sont devenues par la volonté du roi une sorte de mission internationale de la France, qu'il veut faire reconnaître de Londres à Varsovie et de Rome à Stockholm. Suivis ou non d'effets à longs termes, les « bons offices » contribuent efficacement à bâtir l'hégémonie française du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>.

Après la mort d'Henri IV, l'État français a poursuivi cette politique de *Pax Gallica* jusque sous Louis XIV, où elle a atteint en quelque sorte son paroxysme. Selon Hatton, le roi se faisait un devoir de respecter les règles du droit international afin d'assurer sa « gloire » personnelle auprès des autres nations, gloire aussi rattachée à son statut de descendant de la « première maison d'Europe » et au titre de « roi très-Chrétien » dont il se targuait<sup>30</sup>. Kinga Maria Kantorska, qui a étudié les médiations effectuées par le Roi Soleil auprès des couronnes du Nord (Danemark, Norvège, Suède, Finlande, pays

<sup>29</sup> Jean-Pierre Babelon, *Henri IV*, Paris, Fayard, 1982, p. 938.

<sup>30</sup> Ragnild M. Hatton, « Louis XIV and his Fellow Monarchs », dans R. M. Hatton, (dir.) *Louis XIV and Europe*, London, Macmillan, 1976, p.22-24.

baltes) prétend aussi que l'« objectif de la France, perpétuellement en quête d'alliances de revers, dans la lutte séculaire qui l'oppose à la maison des Habsbourg, [était] de réconcilier ses alliés potentiels, de mettre fin aux querelles qui les déchir[ai]ent, afin de faire un bloc contre l'adversaire de toujours<sup>31</sup>. »

François de Callières exprime parfaitement le lien qui existait, dans la pensée politique française, entre les bases juridiques de la médiation et les avantages politiques conférés par celle-ci. Frère du gouverneur de la Nouvelle-France Louis-Hector de Callière<sup>32</sup>, François de Callières fut l'un des plus célèbres diplomates de l'époque du Roi Soleil : c'est lui qui négocia pour la France la paix de Ryswick (1697) et il est aussi l'auteur d'un célèbre manuel destiné à la formation des ambassadeurs et diplomates. Dans cet ouvrage, Callières insiste sur les devoirs des princes à l'égard de la communauté internationale et affirme notamment que « Tout prince chrétien doit avoir pour maxime principale de n'employer la voie des armes pour soutenir ou faire valoir ses droits qu'après avoir tenté et épuisé celle de la raison et de la persuasion<sup>33</sup>. » La ressemblance de ces propos avec ceux d'Hugo Grotius est frappante et permet bien de saisir l'influence des auteurs du *droit des gens* sur le discours politique du Grand Siècle. Mais outre cet élan pacifiste, Callières affirme aussi qu'il était « de l'intérêt d'un grand prince d'employer des négociateurs à offrir la médiation dans les démêlés qui arrivent entre les souverains[,] à leur procurer la paix par l'autorité de son entremise ». Rien n'était « plus propre, ajoute-t-il, à étendre la réputation de sa puissance et à la faire respecter de toutes les na-

---

<sup>31</sup> Kinga Maria Kantorska, « Les médiations françaises auprès des Couronnes du Nord au XVII<sup>e</sup> siècle : Les tentatives d'arbitrage », dans Bély, *L'invention de la diplomatie*, p. 226.

<sup>32</sup> Conformément à l'usage du *Dictionnaire biographique du Canada*, nous utilisons la graphie « Callière » seulement pour désigner le gouverneur de la Nouvelle-France (Louis-Hector), parce qu'il omettait lui-même le « s » à la fin de son nom.

<sup>33</sup> François de Callières, *De la manière de négocier avec les souverains*, éd. critique préparée par Alain Pekar Lempereur, Genève, Droz, 2002, p. 62.

tions<sup>34</sup>. » Réputation et respect, voilà ce que cherchait à gagner un médiateur à l'époque moderne.

## La médiation française en Nouvelle-France

Dès 1603, les Français exprimèrent leur volonté d'établir une paix générale en Amérique. Tout au long des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la médiation est demeurée au cœur de la politique coloniale française en Amérique du Nord. En ayant recours à cette pratique, les Français ne faisaient qu'appliquer à leurs relations avec les Amérindiens un modèle de domination propre aux relations internationales européennes ; ce faisant, ils reconnaissaient *de facto* l'autonomie de leurs alliés, mais tâchaient aussi d'enclencher avec eux un processus de clientélisation.

Lorsqu'il commença à établir une colonie permanente en Nouvelle-France au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Samuel de Champlain y trouva des nations amérindiennes en guerre les unes contre les autres. Depuis plus d'une trentaine d'années, les Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent luttèrent en effet contre les Cinq Nations iroquoises, qui habitaient le territoire situé au sud du lac Ontario, dans l'actuel État de New York<sup>35</sup>. Jugeant de cette situation, Champlain n'hésita pas à exprimer son ambition d'établir une paix générale entre toutes les nations. À Tadoussac, en 1603, il rencontra une bande de Montagnais, d'Algonquins et d'Etchemins, avec qui il scella une première alliance, leur déclarant plus précisément « qu'ils s'assurassent que saditte Majesté leur vouloit du bien, & desiroit peupler leur terre, & faire paix avec leurs ennemis (qui sont les Irocois), ou leur envoyer des forces pour les

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

<sup>35</sup> En 1622, Champlain affirmait que la guerre entre les Iroquois et ses alliés durait « depuis plus de cinquante ans », ce qui, vraisemblablement, ferait remonter les origines du conflit aux années 1560 ou 1570 (Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, t. III, p. 1032).

*vaincre*<sup>36</sup>. » À ce moment, les Amérindiens répondirent qu'ils préféraient de loin l'assistance militaire des Français, plutôt que leur médiation<sup>37</sup>. Champlain n'abandonna pourtant pas son projet et, en 1624, alors que les Algonquins et Montagnais tenaient des pourparlers de paix avec les Iroquois, il tâcha à nouveau de s'interposer comme médiateur. Il commença par s'informer auprès des Amérindiens des dispositions qu'ils avaient prises pour assurer la pérennité de la paix. On lui répondit tout bonnement « que l'entreveuë des uns et des autres » ainsi que les « parolles de leurs ennemis, de ne les nuire ny empescher de chasser par tout le pais » suffisaient à conclure la paix et qu'ils « n'avoient d'autres traictez à faire leur paix. » Insatisfait, Champlain leur rétorqua « que Parlementer, estoit véritablement faire les approches à une paix », mais ajouta qu'il « falloit les seuretez d'icelle<sup>38</sup>. » Champlain insista donc pour que la paix soit négociée par de véritables députés et proposa même qu'elle soit conclue à Québec. Il suggéra en outre aux Montagnais de choisir « quelque homme d'esprit parmy eux » pour l'envoyer « traiter de paix » avec les Iroquois et inciter en même temps cette nation à déléguer des ambassadeurs « *en ce lieu de Québec* » pour conclure la paix générale<sup>39</sup>. En proposant de tenir les conférences de paix à Québec plutôt qu'à la mission montagnaise, où les pourparlers avaient été entamés, Champlain envisageait vraisemblablement d'imposer symboliquement son *Abitation* comme centre des relations diplomatiques nord-américaines. Il précisait d'ailleurs que la présence des Français aux négociations « seroit occasion de se mieux asseurer » de la paix, « estans obligez à les [les différentes nations] maintenir<sup>40</sup>. »

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, t. I, p. 71 (nous soulignons).

<sup>37</sup> Anadabijou, le chef des Montagnais, déclara alors que lui et sa nation « doivent estre fort contents d'avoir saditte Majesté pour grand amy [et] qu'il estoit fort aise que saditte Majesté peuplast leur terre, & fist la guerre à leurs ennemis. » (*Ibid.*, p. 71 ; nous soulignons).

<sup>38</sup> *Ibid.*, t. III, p. 1032.

<sup>39</sup> *Ibid.*, t. III, p. 1033 (nous soulignons).

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. III, p. 1033.

Malgré ces précautions, la guerre reprit rapidement entre les Iroquois et les nations de la vallée du Saint-Laurent. Champlain n'abandonna pourtant pas sa politique et continua, dans les années suivantes, à préconiser l'établissement d'une paix générale entre ses alliés et les Iroquois<sup>41</sup>. Cette politique fut reprise par tous les gouverneurs de la Nouvelle-France, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, et des efforts répétés furent faits afin d'établir la paix entre les Iroquois et les Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent. En 1641, par exemple, les Iroquois entamèrent des négociations avec le gouverneur français, Charles Huault de Montmagny qui, aux dires des jésuites, « rechercha les moyens d'induire ces Barbares [les Iroquois] à entrer dans une bonne paix universelle avec toutes les nations<sup>42</sup> » qui lui étaient alliées. En 1653, lors de nouvelles négociations franco-iroquoises, le gouverneur Jean de Lauson « fit dire par son Truchement [à des ambassadeurs iroquois], qu'il avoit tousjours désiré d'estre le Mediateur de la paix publique<sup>43</sup>. »

La même politique fut appliquée dans la région des Grands Lacs, où les explorateurs, les coureurs de bois et les officiers militaires français œuvrèrent à établir une paix générale entre les Amérindiens. Encore une fois, le recours à cette politique était en partie justifié par les multiples conflits qui sévissaient dans cette région. Deux nations, notamment, y occupaient la scène militaire : les Iroquois et les Sioux<sup>44</sup>. Ces deux nations étaient effectivement en guerre perpétuelle avec la plupart des Amérindiens des Grands Lacs, comme le

---

<sup>41</sup> En 1633, Champlain n'avait toujours pas abandonné son projet d'établir la paix entre toutes les nations de la vallée du Saint-Laurent (Lettre de Champlain au Cardinal de Richelieu, 15 août 1633, cité dans Léo-Paul Desrosiers, *Iroquoisie*, Sillery, Septentrion, 1998, t. I, p. 78).

<sup>42</sup> Relation de 1641, dans Reuben Gold Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, vol. 21, p. 48 (ci-après *JR*).

<sup>43</sup> Relation de 1652-1653, *JR*, vol. 40, p. 188-190.

<sup>44</sup> Havard, *Empire et métissages*, p. 206-214 ; White, *Middle Ground*, p. 35-36 ; Martin Fournier, *Pierre-Esprit Radisson. 1636-1710. Aventurier et commerçant*, Sillery, Septentrion, 2001, p. 83.

précisait un jésuite en poste chez les Outaouais en 1670 : « la Nation des Nadoüessi [Sioux], fort nombreuse & belliqueuse, [...] passent pour les Iroquois de ces contrées, ayant la guerre eux seuls presque contre tous les autres peuples d'icy<sup>45</sup> ». En 1667, on rapportait que les Iroquois avaient « arrêté à la sollicitation du Pere [le jésuite Jacques Frémin] trois partis de leurs guerriers qui se dispoient à aller en guerre » contre les Outaouais. Le jésuite avait même convaincu les Iroquois de l'accompagner à Québec « pour confirmer la paix & demander la protection de Monsieur nostre Gouverneur, qui est maintenant devenu par son courage et par sa bonne conduite, l'arbitre general, & le maistre absolu de tous les differents, & de toutes les guerres de ces Sauvages<sup>46</sup>. » Encore en 1673, alors qu'il séjournait à Cataracoui, sur la rive Nord du lac Ontario, pour y faire construire un poste de traite, le gouverneur Frontenac expliquait avec fierté aux Iroquois qu'il était « l'arbitre absolu de la guerre et de la paix<sup>47</sup> », les prévenant qu'ils devaient eux aussi respecter la paix générale. La même attitude fut adoptée à l'égard des Sioux. En 1655, par exemple, l'explorateur et commerçant de fourrures Médart Chouard des Groseillers rencontra un groupe de chasseurs cris sur les rives du lac Supérieur. Ceux-ci lui racontèrent qu'ils étaient en guerre avec les Sioux, une nation établie au sud-ouest du même lac. Des Groseillers mit donc tout en œuvre pour « avoir correspondance avec cette nation guerrière [les Sioux] et les réconcilier avec les Christinos [Cris]. » Les résultats furent cependant minces, car les combats avaient été particulièrement meurtriers cette année-là et « la blessure était encore trop fraîche » pour pouvoir « conclure la paix entre eux<sup>48</sup>. » Des Groseillers n'abandonna pourtant pas son projet et encouragea les Cris à créer des liens avec les Français, leur disant « que nous étions leurs

---

<sup>45</sup> Relation de 1670-1671, *JR*, vol. 55, p. 98. Voir aussi Relation de 1672-73, *JR*, vol. 56, p. 114.

<sup>46</sup> Relation de 1668-1669, *JR*, vol. 52, p. 196.

<sup>47</sup> Voyage de Frontenac en Iroquoisie, 1673, AC, Série C<sup>1</sup>A, vol. 4, f. 19v<sup>o</sup>.

<sup>48</sup> Pierre-Esprit Radisson, *Les aventuriers extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Québec, Nota Bene, 1999, p. 161.

frères, et que nous reviendrions et forcerions leur ennemi à [faire] la paix ou que nous les aiderions contre eux<sup>49</sup>. »

De nombreux autres conflits déchiraient les Amérindiens des Grands Lacs lorsque les Français pénétrèrent dans cette région, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, justifiant d'autant plus le recours à la médiation. À titre d'exemple, en 1668, le célèbre coureur de bois Nicolas Perrot – qui devint aussi commandant de poste à la baie Verte (Green Bay) dans les années 1680 – séjournait chez les Poutéouatamis, sur les rives du lac Michigan. Lorsqu'il apprit de ses hôtes qu'un différend les opposait à une nation voisine, les Folles Avoines (Malominis), Perrot profita de l'occasion pour établir des contacts avec ces derniers et « s'offrit de moyenner la Paix<sup>50</sup> » entre les deux nations. Il se rendit alors chez les Folles Avoines, qu'il tâcha de convaincre de cesser leur querelle avec les Poutéouatamis, leur promettant en échange de les secourir contre leurs ennemis et de commercer avec eux.

C'est au début du XVIII<sup>e</sup> siècle que les Français furent le plus près d'atteindre leur objectif d'établir une paix universelle en Amérique du Nord. Le traité de la Grande Paix de Montréal, ratifié le 4 août 1701 par une trentaine de nations amérindiennes, mettait un terme au conflit qui opposait depuis plus d'un siècle les alliés des Français aux Iroquois. Cette année-là, deux ambassadeurs français, Augustin Le Gardeur de Courtemanche et le jésuite Jean Enjalran, furent dépêchés dans la région des Grands Lacs pour inciter toutes les nations à se rendre à Montréal pour participer aux cérémonies diplomatiques, de même que pour « accommoder » les conflits qui continuaient d'opposer les Iroquois et les Sioux aux Outaouais, aux Miamis et à plusieurs autres nations<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> *Ibid.* Il est intéressant de noter la ressemblance frappante avec le discours adressé par Champlain aux Montagnais, Algonquins et Etchemins, en 1603.

<sup>50</sup> Claude-Charles Le Roy, dit Bacqueville de La Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Jean-Luc Nion, 1722, t. II, p. 90-93.

<sup>51</sup> Gilles Havard, *The Great Peace of Montreal of 1701. French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2001, p. 100 ; lettre de Callière au Ministre, 6 octobre 1700, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 18, f. 66v<sup>o</sup>.

Les pérégrinations des deux émissaires témoignent bien de l'ampleur de la tâche à laquelle les Français étaient confrontés. Maricourt dut notamment user de menaces pour convaincre les Sakis et les Poutéouatamis de faire revenir leurs guerriers partis « contre les Iroquois » et inciter les Miamis de « changer de résolution », lors qu'ils « étoient prêts d'y envoyer aussy beaucoup des leurs ». Quant aux Illinois, c'est « apres plusieurs pourparlers » qu'il les « détourna » de leur ambition de « marcher contre les Iroquois » et qu'il parvint à réfréner l'ardeur de ceux qui « se dispoioient avec les Outaouaes à aller contre les Cancea<sup>52</sup> ». Il réussit de même à rompre les « projets » des Ouyatanons, qui étaient « sur le point d'aller en guerre contre les Iroquois et les Sçioux ». Il parvint à « rompre le dessein » que les Maskoutins « avoient d'aller aussy à la guerre contre les Iroquois et les engagea [...] à suspendre leurs partis contre les Sioux. » Finalement, « il arresta la marche de trois hommes » que les différentes nations de la Baie des Puants (Green Bay) « envoioient contre les Sioux<sup>53</sup>. »

### La médiation française : un outil de domination

Cette politique de médiation, qui s'inscrit en continuité avec la politique internationale française, représentait une réponse très pragmatique à des réalités économiques et politiques propres à la colonisation française en Amérique du Nord. D'abord, il s'agissait de favoriser le commerce des fourrures tout en palliant la faiblesse démographique de la colonie. Car faut-il le rappeler, le territoire que la France revendiquait en Amérique était gigantesque (s'étendant de l'Acadie jusqu'aux prairies canadiennes et de la baie d'Hudson jusqu'au golfe du Mexique), alors que sa population ne dépassa jamais quelques dizaines de milliers d'habitants et de soldats<sup>54</sup>. En entretenant la paix entre les différentes

---

<sup>52</sup> Nation de langue siousse, les Kansas habitaient la région où se rencontrent les rivières Kansas et Missouri.

<sup>53</sup> Lettre de Callière au Ministre, 4 octobre 1701, AC, Série C<sup>1</sup>A, vol. 19, f. 114v<sup>o</sup>-115v<sup>o</sup>.

<sup>54</sup> Tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, la population ne dépassa jamais 15 000 habitants et en 1760, au moment de la conquête anglaise, elle était d'environ 70 000.



nations amérindiennes, le but des autorités coloniales était donc d'assurer la protection des individus qui circulaient sur le territoire tant pour la chasse que pour le commerce. En 1624, Champlain expliquait, par exemple, qu'une paix générale entre les Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent, les Hurons et les Iroquois était le meilleur moyen de rendre « la découverte [du territoire] plus aysée », en plus d'assurer « la seureté pour la chasse de nos Sauvages, qui vont aux castors, qui n'osent aller en certain lieux, où elle abonde, pour la crainte qu'ils ont les uns des autres<sup>55</sup>. » Un siècle plus tard, le gouverneur Philippe de Rigaud de Vaudreuil manifestait une préoccupation similaire : dans une dépêche datée du 20 mai 1724, il affirmait vouloir relancer le commerce avec les Sioux, chez qui il venait tout juste de faire construire un poste de traite. Toutefois, précisait-il, le passage pour aller chez cette nation « étant fermé par la guerre qui est actuellement entre les Renards et les Sauteurs il est nécessaire de commencer de concilier ces deux nations qui, étant dans une parfaite intelligence, laisseront les chemins libres pour aller chés les Syoux<sup>56</sup>. » Il va aussi de soi par ailleurs que chaque nation pacifiée représentait un partenaire commercial de plus pour les Français<sup>57</sup>.

Les effectifs militaires de la colonie étant très restreints, les autorités coloniales cherchaient aussi, en imposant leur médiation aux Amérindiens, à réduire le nombre de leurs ennemis. Des instructions adressées en 1716 par la couronne aux autorités coloniales exprimaient cette préoccupation :

L'expérience du passé aiant assez fait connoître que la guerre contre les Sauvages ne peut jamais estre d'aucunne utilité, et qu'elle est au contraire toujours ruineuse

---

<sup>55</sup> Champlain, *Œuvres*, t. III, p. 1029-1030.

<sup>56</sup> Lettre de Vaudreuil à Boisbriant, 20 mai 1724, C<sup>11</sup>A, vol. 56, f. 255r<sup>o</sup>-255v<sup>o</sup>. Sur l'importance de maintenir la paix entre les Amérindiens pour faciliter le commerce des fourrures, voir aussi Relation de 1668-1669, *JR*, vol. 52, p. 202. Quant à l'exploration du territoire, voir Lettre de Beauharnois au Ministre, 1<sup>er</sup> octobre 1731, C<sup>11</sup>A, vol. 54, f. 360r<sup>o</sup>-362v<sup>o</sup> et Lettre de Hocquart au Ministre, 8 octobre 1736, C<sup>11</sup>A, vol. 66, f. 18v<sup>o</sup>-19r<sup>o</sup>.

<sup>57</sup> C'est notamment ce qui motiva Perrot à pacifier les Folles Avoines et les Poutéouatamis à la fin des années 1660 (voir *supra*, p. 127).

## La recherche relative aux Autochtones

et tres desavantageuse, l'intention de Sa Majesté est que lesdits gouverneurs et intendant mettent toute leur application à entretenir toujours la paix avec toutes les nations desdits sauvages et qu'ils regardent cet ordre comme le principal objet de toutes leur attention<sup>58</sup>.

Ces instructions faisaient écho à l'opinion exprimée l'année précédente par Louis Laporte de Louvigny, l'un des principaux officiers des troupes françaises. « La guerre avec les Sauvages, affirmait-il, ne convient point à cette colonie dans l'Etat où elle est sans troupes, ny sans argent ». Selon lui, la dépendance était trop grande à l'égard des Amérindiens pour pouvoir utiliser efficacement le recours aux armes : « Il n'y a pas de remede, expliquait-il, à moins que les François ne soient supérieurs en nombre aux Sauvages dont on est obligé de se servir<sup>59</sup>. » Quelques années plus tard, Louvigny précisait que la médiation était la solution idéale pour éviter d'être absorbés par les conflits amérindiens : « Il est plus à propos pour le repos de tous les Europeans de laisser battre les Sauvages qui ont guerre ensemble que de vouloir nous mesler d'entrer dans leurs differents, nous reservants seuls la qualité de mediateurs<sup>60</sup> ».

La logique de pouvoir que les Français tentaient d'établir dans leurs relations avec les Amérindiens renvoie directement au concept d'autorité tel que définit par la philosophe Hanna Arendt. Celle-ci souligne, en effet, que l'autorité (qu'elle considère comme un phénomène propre à la culture occidentale) représente non pas la capacité de contrainte physique dont dispose une personne, mais bien une relation de hiérarchie entre différents individus, hiérar-

---

<sup>58</sup> Mémoire instructif des intentions de Sa Majesté pour le gouverneur et l'intendant de Canada, 1716, AC, Série C<sup>1</sup>A, vol. 36, f. 44r<sup>o</sup>-44v<sup>o</sup>.

<sup>59</sup> Lettre de Louvigny au Ministre, 3 octobre 1715 AC, Série C<sup>1</sup>A, vol. 35, f. 221v<sup>o</sup>-222r<sup>o</sup>.

<sup>60</sup> Lettre de Louvigny au Conseil, 15 octobre 1720, AC, Série C<sup>1</sup>A, vol. 42, f. 239v<sup>o</sup>. Nicolas Perrot partageait une opinion similaire : « On ne peut se fier à aucune des nations » écrivait-il, ajoutant « qu'il vaudroit mieux les laisser vider leurs différends entr'eux que de s'en mesler, si ce n'est pour les accommoder. Ces accommodements qu'on auroit ménagé auroient estez capables d'insinuer dans leurs esprits la crainte et la subordination » (Perrot, *Mémoire*, p. 211).

chie dont la justesse et la légitimité sont reconnuee par chacun des acteurs. Ainsi, elle affirme que l'autorité doit se comprendre « en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par argument ». « Là où la force est employée, précise-t-elle, l'autorité proprement dite a échoué<sup>61</sup>. » En ce sens, l'autorité est parfaitement compatible avec une logique d'alliance, qui est fondée sur l'absence de coercition militaire, mais n'exclue aucunement une certaine hiérarchie entre alliés. Et ce concept représente bien le type de relation que les Français voulaient imposer aux Amérindiens, en cherchant à légitimer leur position hégémonique sur la base d'un idéal commun : le maintien de la paix.

Ultimement, l'objectif des Français était d'intégrer les Amérindiens au monde colonial en faisant reconnaître leur autorité. L'intendant Duchesneau expliquait clairement cette réalité dans une lettre adressée au Ministre de la Marine, en 1681 :

Nos interests sont de tenir ces peuples en union, de prendre connoissance de tous leurs differends quelques petits qu'ils soient, de veiller avec soing qu'il ne s'en termine pas un sans nostre mediation et de nous rendre en toutes choses leurs arbitres et leurs protecteurs, et les engager par là dans une grande dependance<sup>62</sup>.

Plusieurs historiens ont interprété ce processus de « dependance » comme une volonté de transformer les Amérindiens en sujets français. Bruce G. Trigger, par exemple, écrit dans *Les enfants d'Aataentsic* que Samuel de Champlain « pensait que les Amérindiens, en le choisissant comme médiateur, [...] se reconnaissaient comme sujets du roi de France<sup>63</sup>. » Denys Delâge partage une vision similaire lorsqu'il écrit que « Les Français croyaient qu'en qualifiant le gouverneur de la Nouvelle-France de "père" des nations amérindiennes,

---

<sup>61</sup> Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris Gallimard, 1972, p. 123.

<sup>62</sup> Mémoire de Duchesneau au Minsitre, Québec, 13 novembre 1681, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 5, f. 308r<sup>o</sup>-308v<sup>o</sup>.

<sup>63</sup> Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre expression, 1991, p. 318.

celles-ci allaient, en échange de sa protection, accepter de se soumettre à son autorité absolue. » Le gouverneur « s'attendait donc, ajoute-t-il, à ce que les Amérindiens obéissent comme des enfants à leur père qui, s'il les aimait, pouvait aussi les châtier<sup>64</sup>. » Les discours de certains administrateurs français semblent donner raison à ces auteurs. Nicolas Perrot, par exemple, déclarait en 1670 à des représentants d'une dizaine de nations assemblées au Sault-Sainte-Marie qu'ils étaient dorénavant sujets du roi de France et que celui-ci disposait des moyens nécessaires pour les contraindre à vivre à paix :

Je prends possession de cette terre au nom de celui que nous appellons notre *Roi*, cette terre est sienne, & tous ces peuples qui m'entendent sont ses Sujets, qu'il protégera comme ses enfans : il veut qu'ils vivent en paix, il prendra leurs affaires en main. Si quelques ennemis se soulevent contr'eux il les détruira : s'ils forment entr'eux quelques differens il veut en être le juge<sup>65</sup>.

Mais faut-il nécessairement conclure qu'en s'imposant comme médiateur, les Français croyaient détenir un pouvoir absolu sur les Amérindiens ? Comme le souligne judicieusement Gilles Havard, « on peut instaurer certaines formes d'autorité et d'hégémonie sur un peuple sans pour autant le subjuguier (autrement dit sans le soumettre à ses lois) et c'est ce à quoi s'emploient les autorités françaises au Canada<sup>66</sup>. » La médiation est une pratique propre au

---

<sup>64</sup> Denys Delâge, « Les Hurons de Lorette », p. 110-112.

<sup>65</sup> La Potherie, *Histoire*, t. II, p. 137.

<sup>66</sup> Havard, *Empire et métissages*, p. 364. Voir aussi Michel Morin, *L'usurpation de la souveraineté autochtone. Le cas des peuples de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1997, p. 67. Les documents révèlent souvent l'ambition qu'avaient les Français de « franciser » les Amérindiens et d'en faire de bons sujets du roi (O. P. Dickason, *Les premières nations du Canada depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Sillery, Septentrion, 165). Toutefois, dans la réalité et dans leurs rapports directs avec les Amérindiens, les Français agissaient selon une logique d'alliance ; ils négociaient avec les Amérindiens dans un cadre très similaire à celui des relations internationales. Si les jésuites pouvaient affirmer dans les années 1660 que « les armes de sa Majesté ont assujété [sic] les Iroquois inferieurs [i.e. les Agniers] » (Relation de 1672-73, *JR*, vol. 57, p. 88), les Français épaulèrent en revanche les prétentions iroquoises à l'indépendance lors-

droit international et son usage sous-tend la reconnaissance d'une certaine forme d'autonomie aux individus envers qui elle est appliquée<sup>67</sup>. On retrouve d'ailleurs, dans le discours des agents français chargés de pacifier les Amérindiens sur le terrain, l'influence de la rhétorique du *droit des gens*, et plus précisément du droit naturel. En 1616, par exemple, Champlain fut appelé à intervenir dans un conflit opposant les Algonquins et les Hurons. Pour convaincre ces nations de cesser leur querelle, Champlain n'hésita pas à leur rappeler que la guerre « entre deux nations, amis, & freres, comme ils se disoient, *estoit indigne entre des hommes raisonnables, ains[i] plustost que c'estoit à faire aux bestes bruttes* ». Il invita donc « les uns et les autres » à « oublier ce qui s'estoit passé entr'eux, sans jamais plus y penser, ny en porter aucune haine & mauvaise volonté les uns envers les autres & demeurer bons amis comme auparavant<sup>68</sup> ». Lorsqu'il dut pacifier les Poutéouatamis et les Folles Avoines, en 1668, Nicolas Perrot eut lui aussi recours au droit naturel pour appuyer son argumentation. Il déclara ainsi aux Folles Avoines que Dieu les avait créés « *pour vivre en paix avec leurs semblables* » et non pour qu'ils se fassent la guerre. Il leur rappela aussi que Dieu les avait dotés de « *raison* », qu'il « *leur a[vait] donné un empire sur les animaux, & il leur a[vait] défendu en même temps de rien entreprendre les uns contre les autres.* » : « *Dieu [...] deffend la vengeance, ajouta-t-il, & il commande l'union & la Paix*<sup>69</sup>. »

---

qu'elles servaient leurs intérêts contre les Anglais (voir par exemple Lettre de Callières à Pontchartrain, Québec, 16 octobre 1700, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 18, f. 67r<sup>o</sup>). Par ailleurs, comme le souligne Michel Morin, on n'envisageait pas de contraindre les Amérindiens à adopter le style de vie français, mais on espérait plutôt qu'avec le temps, ils le feraient d'eux-mêmes (voir Morin, *L'usurpation de la souveraineté autochtone*, p. 71).

<sup>67</sup> Morin, *L'usurpation de la souveraineté autochtone*, p. 93.

<sup>68</sup> Champlain, *Œuvres*, t. II, p. 556 (nous soulignons).

<sup>69</sup> La Potherie, *Histoire*, t. II, p. 90-93 (en italique dans le texte). Au-delà de ces exemples liés précisément à la médiation, des documents font parfois explicitement référence au *droit des gens* pour condamner une pratique indienne ou encore un geste posé par les Anglais à l'égard des alliés des Français (voir, notamment, La Potherie, *Histoire*, t. II, p. 310 et t. III, p. 257).

En se portant garant de la paix entre leurs alliés, les Français espéraient principalement se positionner comme acteur incontournable des relations internationales, afin d'empêcher que les Amérindiens n'entrent en contact direct avec les autres puissances européennes ; en fait, on craignait par dessus tout qu'ils ne portent ailleurs leur commerce et leur appui militaire, laissant la colonie économiquement et politiquement isolée. En 1633, dans une lettre adressée au Cardinal de Richelieu, Champlain résumait cette vision en affirmant qu'une « paix général » entre ses alliés et les Iroquois, « qui tiennent plus de quatre cens lieues en subjection, qui fait que les rivières et chemins ne sont pas libres », serait le moyen d'empêcher les Amérindiens d'entrer en contact avec les Anglais : « Que si cette paix se fait nous jouirons de tout et facilement ; ayant le dedans des terres, nous chasserons et contraindrons nos ennemis, tant Anglais que Flamands, à se retirer sur les côtes, en leur ôtant le commerce avec lesdits Iroquois, ils seront contraints d'abandonner tout<sup>70</sup> ».

À terme, on espérait aussi que les Amérindiens se sentent suffisamment redevables aux Français pour assurer la défense de la colonie. L'intendant Jean Talon exprimait d'ailleurs clairement cette réalité, en 1670, lorsqu'il rapportait au roi l'assemblée tenue par Nicolas Perrot avec les Amérindiens au Sault-Sainte-Marie :

le nom du Roy est si respandu dans toutes ces contrées parmi les Sauvages, écrit-il, que seul il y est regardé par elles comme l'arbitre de la paix et de la guerre, toutes se destachent insensiblement des autres Européens, et à l'exception des Irroquois, dont je ne suis pas encore asseuré, on peut presque se promettre de faire prendre les armes aux autres quand on le desirera<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Cité dans Desrosiers, *Iroquoisie*, t. 1, p. 78. L'intendant Duchesneau affirmait lui aussi : « Il faut aussi leur faire connoistre [aux Amérindiens] que tout leur bonheur conciste à estre attachez aux François et qu'ils ne peuvent mieux marquer leur attachement qu'en liant pour tousjours le commerce avec eux qui est le moyen d'entretenir l'amityé reciproque, et de nous obliger de pourvoir à tous leurs besoins » (Mémoire de Duchesneau au Minsitre, Québec, 13 novembre 1681, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 5, f. 308r<sup>o</sup>-308v<sup>o</sup>).

<sup>71</sup> Mémoire de Talon au roi, Québec, 2 novembre 1671, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 3, f. 171r<sup>o</sup>.

Trente ans plus tard, au moment où une paix générale venait tout juste d'être signée entre les Amérindiens alliés des Français et les Iroquois, Louis XIV affirmait la même préoccupation dans une lettre au gouverneur Louis-Hector de Callière :

Sa Majesté a appris avec beaucoup de satisfaction la paix que ledit sieur chevalier de Callieres a conclu avec les Cinq Nations iroquoises et celle qu'il a procuré entre tous les Sauvages de l'Amerique septentrionale. Elle a fort approuvé les mesures qu'il a pris pour y parvenir et elle espere qu'il trouvera les moyens de la maintenir, rien n'Estant si necessaire pour l'augmentation de la colonie et la conservation de la domination de Sa Majesté sur toutes ces differentes nations *dont elle espere que dans la suite des temps Elle pourra tirer des avantages considerables pour le bien de son royaume*<sup>72</sup>.

À l'instar de Gilles Havard, nous croyons donc que c'est un processus de « clientélisation » que les Français tâchaient d'instaurer auprès des Amérindiens<sup>73</sup>. Car le fait d'avoir maintenu une nation en paix pouvait devenir un argument utile pour la convaincre d'agir en fonction des intérêts des Français. Le gouverneur Louis-Hector de Callière exprimait parfaitement cette logique « clientéliste », lorsqu'il tâcha, en 1700, de décourager les Outaouais de négocier une paix séparée avec les Iroquois :

Vous me dites vous mêmes avoir fait un coup ce printemps sur les Iroquois, j'apprends encore que vous avez renvoyé avec des colliers quelqu'uns des prisonniers que vous avez fait dans ce party pour negocier avec eux sans ma participation.

C'est mal repondre aux soins que je prens pour vos interests et mal debuter avec moy dans le commencement de mon gouvernement en faisant à votre fantaisie sans regarder si cela ne gêtera point les affaires, et vous devriez bien penser que je serois tres mal satisfait de cette conduite pendant que je vous ay temoigné que je ne voulois rien conclure sans que vous y fussiez compris.

Il faut que vous ayez bien oublié les tromperies que les Iroquois vous ont faites autrefois pour adjouter creance à toutes les promesses qu'ils pouroient nous faire, à

<sup>72</sup> Mémoire du roi à Callières, 31 octobre 1701, AC, Série B, vol. 23, f. 57v°-58r°

<sup>73</sup> Havard, *Empire et métissages*, p. 361-414 et particulièrement p. 364-365.

## La recherche relative aux Autochtones

moins que les affaires ne se traitent en ma presence pour leur faire tenir parole s'ils y vouloient manquer, j'espere que s'il y a quelqu'un de bon sens parmy vous que vous ferez reflection à cette conduite et que vous suivrez mieux à l'avenir ce que je vous presciray sans vous amuser à écouter d'autres voye que la mienne ou ceux qui vous parleront de ma part<sup>74</sup>.

La politique de médiation française répondait à la fois à une logique culturelle (celle du *droit des gens*) et aux conditions mêmes de l'entreprise coloniale. La faiblesse militaire de la colonie, le besoin de faciliter le commerce des fourrures et de sécuriser le territoire, constamment menacé par les conflits amérindiens, étaient autant de conditions qui justifiaient pleinement le recours à une stratégie de domination propre à la politique internationale française. Cette attitude est singulière dans l'histoire coloniale du nord-est américain et se distingue largement de la politique mise en œuvre par les Hollandais, à Fort Orange (Albany), qui soutenaient parfois la guerre entre plusieurs de leurs alliés, pour autant qu'ils y trouvaient un avantage commercial<sup>75</sup>. Elle se distingue aussi de la politique appliquée par les Anglais, dans l'État de New York, qui misèrent plutôt sur une forme d'*indirect rule* pour imposer leur autorité auprès des Amérindiens, accordant aux Iroquois un statut d'intermédiaire dans leurs relations avec les autres nations<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Paroles échangées entre les Outaouais et Callière, Montréal, 21 et 27 juin 1700, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 18, f. 79v<sup>o</sup>-80r<sup>o</sup>. Voir aussi les Instructions de Frontenac pour Nicolas Perrot, 1690, AC Série C<sup>11</sup>A, vol. 11, f. 130r<sup>o</sup>.

<sup>75</sup> Jennings, *Ambiguous Iroquois Empire*, p. 123.

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 172 ; Philip D. Morgan, « Encounters between British and "indigenous" peoples, c. 1500-1800 », dans M. Daunton et R. Halpern (dir.), *Empire and Others. British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 47 ; Jean-Pierre Sawaya, *Alliance et dépendance*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 12. En fait, l'Espagne semble être la seule autre puissance coloniale qui ait cherché à mettre en œuvre une politique de médiation, dans sa colonie de San Augustin (Ian K. Steele, *Warpaths. Invasions of North America*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 31).



## La médiation en Amérique au XVII<sup>e</sup> siècle

Paradoxalement, les conflits qui avaient cours entre nations autochtones à l'arrivée des Français en Amérique du Nord avaient moins contribué à diviser les Amérindiens qu'à les réunir au sein de vastes réseaux d'alliances. Les guerres, en effet, avaient généralement poussé les nations à s'allier afin de former des blocs pour résister à leurs ennemis communs. À lire les sources ethnographiques du XVII<sup>e</sup> siècle ainsi que les récits issus de la tradition orale autochtone, il apparaît que ces alliances reposaient en grande partie sur la capacité de certaines nations à s'imposer comme médiateurs. Comme en Europe, donc, le recours à la médiation était intimement lié à une intense activité martiale.

La guerre était, dans les sociétés autochtones traditionnelles, un état quasi permanent qui jouait un rôle central dans la reproduction de l'ordre social. Elle servait notamment à capturer des prisonniers, qui étaient par la suite adoptés par des familles en deuil pour remplacer des individus décédés prématurément. Le captif prenait alors le nom, le rôle social et les responsabilités de celui qu'il remplaçait, ce qui aidait à maintenir l'équilibre dans les forces de production au sein de la communauté<sup>77</sup>. Ces « guerres de deuil », parce qu'elles étaient pratiquées par la plupart des nations, avaient généralement

---

<sup>77</sup> Pierre-Esprit Radisson, qui fut capturé et adopté par les Iroquois au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, témoigne de l'importance que ceux-ci pouvaient accorder au deuil lors de l'organisation d'un raid guerrier. Il rapporte ainsi les propos de son père adoptif, un chef guerrier, qui préparait une expédition de guerre contre les Algonquins : « [il] ne manquait jamais d'instruire et d'encourager la jeunesse à prendre les armes et à venger la mort de tant [des leurs tués] par l'ennemi. » (*Aventures*, p. 59). Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse*, Chapel Hill & London, University of North Carolina Press, 1992, p. 32-38 et Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, Montréal, Boréal, 2000, p. 41. Voir aussi José A. Brandao, « *Your fyre Shall Burn no More* » *Iroquois Policy toward New France and its Native Allies to 1701*, London, University of Nebraska Press, 1997, p. 36-41 ; Emmanuel Désveaux, « Des Iroquois aux Tupinambas, et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 2 (2001), p. 81 et Havard, *Empire et métissages*, p. 145-166. Voir, par exemple AC, Série F<sup>3</sup>, vol. 2, f. 286<sup>o</sup>.

## La recherche relative aux Autochtones

pour effet d'entraîner une réplique de la part de la nation agressée, et engendraient ainsi un cycle de violence particulièrement difficile à rompre. Par ailleurs, la guerre permettait aussi aux individus d'acquérir du prestige par la capture de prisonniers, de scalps ou de butin, qu'ils distribuaient, à leur retour, aux membres de leur communauté. Cette distribution de richesses leur permettait d'acquérir une certaine influence et de s'élever dans la hiérarchie sociale, voire même d'accéder au statut de chef de guerre<sup>78</sup>.

Le caractère précaire de la paix était encore accentué par le fait que les chefs ne pouvaient exercer aucune correction sur leurs guerriers. Comme en témoignent la plupart des observateurs de l'époque, les chefs ne disposaient d'aucun moyen concret pour empêcher leurs guerriers, toujours en quête de prestige, de se livrer à l'activité martiale. Ils pouvaient leur recommander de demeurer en paix, leur suggérer de s'attaquer à une nation plutôt qu'à une autre, mais ils n'avaient pas l'autorité nécessaire pour réfréner leur pulsion guerrière<sup>79</sup>.

Les heurts étaient donc fréquents entre alliés, et lorsqu'un meurtre était commis, c'est toute la famille de l'assassin (voire sa nation) qui en était tenue responsable. Il devenait alors primordial d'apaiser la famille des victimes, avant que la situation ne dégénère. Le jésuite Joseph-François Lafitau, qui passa plusieurs années à étudier les mœurs amérindiennes chez les Iroquois de Kanawake, soutient que les meurtres commis à l'intérieur d'une famille étaient généralement sans conséquences, précisant toutefois :

---

<sup>78</sup> Certains auteurs, tels Emmanuel Désveaux, vont plus loin encore, soutenant que « L'Indien fait la guerre pour la guerre. La pratique est consubstantielle à son être » (Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg éditeur, 2001, p. 253). Cette thèse, qui dérive des travaux de l'anthropologue Pierre Clastres (*La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974), est reprise par Gilles Havard (*Empire et métissages*, p. 145-166).

<sup>79</sup> Havard, *Empire et métissages*, p. 368-369 ; White, *Middle Ground*, p. 36-38.

L'affaire change bien de nature, si le meurtre a été commis à l'égard d'une personne d'une Cabane différente, d'une autre Tribu, d'un autre Village, & encore plus d'une Nation étrangère ; car alors cette mort funeste interesse tout le Public ; chacun prend fait & cause pour le défunt, & contribue en quelque chose pour *refaire l'esprit*, (c'est leur expression) aux parens aigris par la perte qu'ils viennent de faire ; tous s'interessent aussi pour sauver la vie du criminel, & pour mettre les parens de celui-ci à couvert de la vengeance des autres, qui ne manqueroit pas d'éclater tôt ou tard si on avoit manqué à faire la satisfaction prescrite, dans des cas semblables, par leurs loix, & par leurs usages<sup>80</sup>.

Dans un *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religions des Sauvages*, Nicolas Perrot décrit lui aussi le processus mis en œuvre par les Amérindiens pour accommoder les conflits :

Quand un de leurs alliez a commis un assassin et qu'il en est reconnu l'auteur, tous les anciens s'assemblent, forment entr'eux un présent considérable, et l'envoyent par des députés, pour convenir des moyens d'arrêter la vengeance ; car ils y sont tous engagés [...] Quand ils sont tous venus ils disent ce qui suit :

« Nous sommes icy pour vous confesser le crime par un de nos jeunes gens envers un tel (on nomme alors celui qui a été tué). Notre village n'approuve pas le meurtrier ; [...] En attendant une plus entière satisfaction, ce présent que nous vous offrons, est pour essuyer vos larmes ; celui-là pour mettre une natte sous le cadavre de votre mort, et l'autre, une écorce pour le couvrir et le mettre à l'abri des injures du temps. »

Si les parents du mort ne voulaient pas entendre du tout parler de satisfaction, et qu'ils fussent dans la résolution d'en tirer absolument vengeance, plusieurs des anciens interviendront, avec des présents, pour se rendre médiateurs. Ils représenteroient qu'on se mettrait à la veille d'avoir une guerre avec des suites très fâcheuses, et, ayant prié les affligés d'avoir pitié de leurs terres, ils font connoître que la guerre estant une fois allumée, il n'y aura plus de sécurité en aucun endroit<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Joseph-François Lafitau, *Mœurs et coutumes des Sauvages américains comparées à celles des premiers temps*, Paris, Saugrain l'Aîné, 1724, t. I, p. 490.

<sup>81</sup> Nicolas Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religions des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, Montréal, Comeau-Nadeau, 1999, p. 107-109. Champlain écrit aussi que « la façon ordinaire pour appaiser, & amortir les querelles » est de donner « quelques

## La recherche relative aux Autochtones

Pour réparer les torts commis par l'un des siens, une nation disposait de deux possibilités : couvrir ou relever le mort. « Couvrir le mort », c'était, comme le mentionne Perrot, offrir des présents aux proches du défunt pour apaiser leurs souffrances<sup>82</sup> ; le relever, c'était donner un esclave afin de le remplacer, esclave qui, généralement, s'avérait être un prisonnier capturé chez une autre nation<sup>83</sup>. Faute d'offrir ce type de satisfactions, tout le groupe se voyait entraîné dans la guerre, car comme l'ont noté la plupart des contemporains, le moindre « caprice d'un particulier » suffisait souvent pour rompre la paix, même si elle durait depuis longtemps<sup>84</sup>.

## Les nations médiatrices

Si, à l'échelle locale, la médiation était l'affaire des « Anciens », à l'intérieur des grands réseaux d'alliance, certaines nations jouaient aussi – ou cherchaient à jouer – un rôle de médiateur général. Cette situation est directement liée à l'émergence des confédérations indiennes, vers la fin du xvi<sup>e</sup> siècle. Des recherches archéologiques ont démontré, qu'à cette époque, la guerre avait atteint un niveau de propagation et de permanence sans précédent dans la région des Grands Lacs<sup>85</sup>. Selon Bruce G. Trigger, plusieurs nations (principalement des nations iroquoiennes) décidèrent alors de se rassembler en

---

presens au blessé » et si le blessé est mort « on fait les presens, & dons aux parens de celui qui aura esté tué » (Champlain, *Œuvres*, t. II, p. 525).

<sup>82</sup> Viau, *Enfants du néant*, p. 21.

<sup>83</sup> Richter, *Ordeal*, p. 32. Voir, par exemple AC, Série F<sup>3</sup>, vol. 2, f. 286<sup>o</sup> ou Lafitau, *Mœurs et coutumes*, t. I, p. 490.

<sup>84</sup> Lettre de Louvigny au Conseil, 15 octobre 1720, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 42, f. 238<sup>o</sup>-240<sup>o</sup>. Champlain aussi souligne qu'il « ne faut parmi tels gens [les Amérindiens] qu'un tel coquin, pour faire rompre toutes sorte de bonnes entreprises [de paix] » (*Œuvres*, t. III, p. 1964). Voir aussi, Paroles de Vaudreuil aux nations des Grands Lacs, 29 juillet 1709, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 30, f. 90<sup>o</sup>.

<sup>85</sup> Bruce G. Trigger fait un survol de ces études, dans son ouvrage *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1990, p. 139-140.

confédérations afin de limiter les guerres qui les déchiraient. Trigger précise à ce sujet :

La plus importante caractéristique commune aux confédérations iroquoiennes a dû être l'établissement d'un pacte de non-agression entre tribus, selon lequel elles devaient régler leurs différends sans effusion de sang. Le contrôle des querelles entre tribus était confié à un conseil confédéral formé des chefs civils de tribus membres ; ceux-ci se retrouvaient régulièrement à des festins et à des réunions consultatives où ils jugeaient les disputes et décidaient des réparations à payer, selon les cas<sup>86</sup>.

La Ligue des Cinq Nations iroquoises est certainement la mieux connue des confédérations amérindiennes qui se formèrent à l'époque précoloniale<sup>87</sup>. Le mythe fondateur de la Ligue iroquoise, issu de la tradition orale, appuie notamment l'hypothèse de Trigger sur le rôle de la guerre dans la création des confédérations amérindiennes. Dans la plupart de ses versions, le mythe fait état d'une importante effusion de sang et certaines versions précisent même

---

<sup>86</sup> Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 151.

<sup>87</sup> Cet état de fait est dû, notamment, aux nombreux récits que nous ont laissés les missionnaires et les voyageurs présents en Iroquoisie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (Outre les *Relations des jésuites*, l'ouvrage de Lafitau – *Mœurs des Sauvages Américains* – est d'une richesse inestimable pour connaître les structures politiques de la société iroquoise du XVIII<sup>e</sup> siècle). Mais, plus fondamentalement, c'est la persistance de l'organisation politique des Cinq Nations jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle qui a permis à plusieurs anthropologues d'étudier les traditions iroquoises. Au tournant du siècle dernier, ceux-ci ont couché sur papier le mythe fondateur de la Ligue iroquoise, qui représente aujourd'hui une véritable mine d'informations. Voir par exemple les travaux de L.-H. Morgan (*The League of the Ho-De'-No-Sau-Neer or Iroquois*, New York, Burt Franklin, 1901, 2 vol.) d'Arthur Parker (*Parker on the Iroquois*, William Fenton, (dir.), Syracuse, Syracuse University Press, 1968), de William Beauchamp, (*Civil, Religious and Mourning councils and Ceremonies of adoption of the New York Indians*, Albany, New York State Education Department, 1907) et plus tard de William Fenton (*The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*, Norman, Oklahoma University Press, 1998, chapitres 9-16), pour n'en nommer que quelques-uns.

que les Onontagués, représentés par leur chef Thadodaho<sup>88</sup>, étaient en grande partie responsables des conflits<sup>89</sup>. La présence de nombreuses fortifications sur les sites archéologiques iroquoiens de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle correspond probablement à cet état de guerre endémique qui régnait au moment de la fondation de la Ligue<sup>90</sup>. Afin de mettre un terme à ces luttes, un prophète nommé Dekanawideh aurait propagé « the good tidings of Peace and Power » afin d'unir les Cinq Nations iroquoises (Agniers, Oneiouts, Onontagués, Goyogouins et Tsonontouans<sup>91</sup>) et leur aurait enseigné le rite des condoléances, pour qu'ils puissent dorénavant partager leur deuil et éviter la guerre<sup>92</sup>.

Au sein de ces ensembles confédératifs, une nation avait généralement la tâche de pacifier les conflits. Chez les Iroquois, ce rôle central était dévolu aux Onontagués. Parce qu'ils étaient situés géographiquement au centre des Cinq Nations iroquoises et parce que leur chef, Thadodaho, s'était montré plus récalcitrant à accepter la « bonne nouvelle » du prophète, les Onontagués se virent confier, lors de la création de la ligue, le rôle de gardiens du Feu Central (autour duquel devaient se tenir les conseils généraux), de même que celui de

---

<sup>88</sup> Thadodaho est généralement dépeint comme un être semi-humain, dont la tête est couverte de serpents plutôt que de cheveux, et qui s'oppose farouchement à la paix proposée par le prophète Dekanawideh.

<sup>89</sup> « Traditional History of the Confederacy of the Six Nations », dans *Mémoires de la Société royale du Canada*, Section II, 1911, Ottawa, p. 199-200 ; J. N. B. Hewitt, « Legend of the Founding of the Iroquois League », *The American Anthropologist*, vol. 5 (avril 1892), p. 132-134 ; William N. Fenton, *The Great Law*, p. 86-88.

<sup>90</sup> Richter, *Ordeal*, p. 31-32 et Fenton, *The Great Law*, p. 128-131.

<sup>91</sup> Cette énumération des Cinq Nations iroquoises est faite d'est en ouest : les Agniers occupaient les territoires de la Nouvelle-Angleterre à l'Ouest de la rivière Hudson alors que les Tsonontouans contrôlaient les territoires au sud du lac Ontario jusqu'à Niagara.

<sup>92</sup> Richter, *Ordeal*, p. 39-40 ; Fenton, *The Great Law*, p. 72-73, 75, 79, 99-101 ; Elizabeth Tooker, « The League of the Iroquois : Its History, Politics, and Ritual », dans William C. Sturtevant, dir., *Handbook of North American Indians*, vol. 15, *Northeast*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1978, p. 418.

gardiens du Grand Collier de wampum blanc (symbolisant l'alliance entre les Cinq Nations)<sup>93</sup>. On donna aussi une plume à Thadodaho afin qu'il s'en serve pour balayer la poussière qui pourrait s'accumuler sur le Grand Collier (la poussière signifiant métaphoriquement les discordes divisant la confédération)<sup>94</sup>. Chaque année donc, lors du conseil général, les Onontagués avaient pour mandat de régler les conflits inhérents à la Ligue, comme l'explique le jésuite Jacques Bruyas, qui assista à l'un de ces conseils :

Onnontâé, [cette] grande Bourgade, qui est le centre de toutes les Nations Iroquoises, & où se tiennent tous les ans comme les Estats generaux, pour vuider les différens qui pouroient avoir pris naissance entre eux, pendant le cours de l'année.

Leur Politique en cela est tres sage, & n'a rien de barbare : car, comme leur conservation depend de leur union. Et comme il est difficile que parmy des peuples, où la licence regne avec toute impunité ; sur tout parmy les jeunes gens, il ne se passe quelque chose capable de causer de la rupture, & de desunir les esprits ; ils font chèque année une assemblée generale dans Onnontâé, où tous les Dêputés des autres Nations se trouvent pour faire leurs plaintes, & recevoir les satisfactions necessaires, par des presents mutuels, avec lesquels ils s'entretiennent ainsi en bonne intelligence<sup>95</sup>.

La confédération huronne, pour sa part, était constituée, au départ, par l'alliance de deux nations : les Attignaouantans et les Attiguenongnahacs. Plus tard, en 1590, les Arendarhonons se seraient joints à eux puis, en 1610, ce fut au tour des Tahontaenrats d'entrer dans la ligue<sup>96</sup>. Selon Trigger, les Attignaouantans, en raison de la part qu'ils avaient pris dans sa fondation,

<sup>93</sup> « Traditional History of the Confederacy of the Six Nations », *loc. cit.*, p. 218.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>95</sup> Relation de 1667-1668, *JR*, vol. 51, p. 224.

<sup>96</sup> En 1639, le père Lalement écrivait que les Attignaouantans et les Attiguenongnahacs avaient « adopté » les Arendarhonons et les Tahontaenrats, « l'une depuis cinquante ans en ça ; & l'autre depuis trente. » (Relation de 1639-1640, *JR*, vol. 16, p. 266 ; voir aussi Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 145).

## La recherche relative aux Autochtones

« réglaient les querelles entre les membres de différentes tribus » lors des assemblées annuelles<sup>97</sup>.

Plus à l'Ouest, chez les nations algonquiennes des Grands Lacs, un type plus ou moins similaire de ligue aurait aussi existé avant l'ère coloniale. Que l'on pense aux confédérations miamise et illinoise, par exemple, ou à la « Fédération des Trois-Feux ». Regroupant les Ojibwés (Sauteux), les Poutéouatamis et les Outaouais, cette dernière se serait étendue dans les années 1650 à plusieurs nations établies dans la région des lacs Supérieur et Michigan. Cristallisée autour de la guerre commune que menaient ses membres contre les Sioux et les Iroquois, cette alliance était dominée par les Poutéouatamis, qui y jouaient le rôle de médiateurs. Bacqueville de La Potherie, à qui Nicolas Perrot a livré une masse importante d'informations sur l'histoire, la culture et la géopolitique des nations des Grands Lacs, explique que c'est en raison de leur population importante<sup>98</sup>, mais aussi grâce à des distributions massives de présents que les Poutéouatamis auraient accédé à ce statut :

Ils ont si bonne opinion d'eux mêmes, qu'ils tiennent les autres Nations au dessous d'eux. Il se sont rendus les Arbitres de celles de la Baye [Green Bay] & de toutes les Nations voisines ; & ils tâchent de se conserver cette réputation par toutes sortes d'endroits. [...] Ils font present de tout ce qu'ils ont, en se dépoüillans même de leur necessaire, par l'envie qu'ils ont de passer pour généreux<sup>99</sup>.

Afin de maintenir la paix avec leurs alliés et de résister à leurs ennemis, les Amérindiens pouvaient donc accepter de soumettre leurs conflits à la médiation d'une autre nation. L'autorité de cette dernière à l'égard de ses alliés dépendait toutefois largement de sa capacité à fournir les présents nécessaires pour apaiser les conflits.

---

<sup>97</sup> Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 41. Trigger se base sur la *Relation des jésuites de 1638*, qui décrit un conseil confédéral présidé par les Attignaouantans (*JR*, vol. 15, p. 38-40).

<sup>98</sup> La nation poutéouatamise aurait compté environ 5000 personnes dans les années 1660 (Havard, *Empire et métissages*, p. 143).

<sup>99</sup> La Potherie, *Histoire*, t. II, p. 77-78.



## La réponse amérindienne à la politique française

S'ils comprenaient la logique de domination inhérente à la médiation, les Amérindiens furent pourtant nombreux à se soumettre à la paix générale que les Français cherchaient à leur imposer. Un chef huron, par exemple, exprimait ainsi, en 1670, sa conception de l'autorité du gouverneur français au sein de l'alliance :

Onnontio, dit-il, ô que tu as une grande famille, ah ! Combien d'enfans que tu tes acquis. Les femmes les plus fecondes n'en ont que deux à la fois : mais tu en as produit dans l'espace de ce peu d'années que tu es venu icy, à l'Orient & à l'Occident, au Midy & au Septentrion. Les Algonquins sont tes enfans, les Montagnez, les Outaüaks, les Hurons & les Iroquois. Quel est le pere qui t'ait jamais égalé en multitude d'enfans ? Oüy, tu es veritablement nostre pere, puisque tu en fais si dignement l'office. Tantost reprenant les uns & tantost punissant les autres, menaçant celuy-cy, exhortant celuy-là, à vivre en paix avec ses freres<sup>100</sup>.

Plusieurs raisons justifiaient, pour les Amérindiens, cette soumission à la médiation française. La position stratégique qu'occupaient les Français dans le commerce des fourrures était un facteur déterminant à cet égard. Puisqu'ils détenaient un monopole sur les marchandises européennes, auxquelles les Amérindiens vouaient un grand intérêt, les Français étaient mieux placés que quiconque pour fournir les présents nécessaires pour couvrir les morts. Champlain, par exemple, n'hésitait pas à distribuer des présents aux Amérindiens afin de les « rendre ensemble bons amis<sup>101</sup> ». En 1623, par exemple, il apprit que les Hurons entretenaient un « grand mescontentement » à l'égard des Algonquins. Non seulement ces derniers exigeaient-ils des droits de passage élevés à ceux qui circulaient sur leur territoire, mais certains Hurons avaient même été pillés par les Algonquins. Champlain profita alors de l'occasion pour accorder « toutes ces plaintes » et lorsque les deux groupes « firent des pressens de quelques castors », il prit soin de les « pay[er] plus qu'ils ne

<sup>100</sup> Relation de 1669-1670, *JR*, vol. 53, p. 42-44.

<sup>101</sup> Champlain, *Œuvres*, t. I, p. 460.

valloient<sup>102</sup>. » Ainsi, c'est en se réappropriant la pratique amérindienne du don – comme le firent les Poutéouatamis, par exemple – que les Français parvenaient à régler les conflits entre leurs alliés<sup>103</sup>. En agissant ainsi, ils arrimaient en quelque sorte leurs ambitions politiques et économiques, c'est-à-dire qu'ils établissaient leur influence pour assurer le développement du commerce des fourrures.

Vue l'importance de la guerre dans les sociétés autochtones, les armes européennes étaient particulièrement prisées par les Amérindiens pour assurer leur protection et représentaient ainsi une source considérable de prestige pour les Français. En ce sens, elles constituaient des présents idéaux pour convaincre les Amérindiens d'accepter la médiation française et pour établir avec eux une alliance. Bacqueville de La Potherie écrit d'ailleurs que les premiers Français à s'être rendus dans la région des Grands Lacs furent souvent regardés comme des « Esprits » ou des « Dieux » par les Amérindiens, qui « admiraient tout ce que les François leur apportoient [...] les couteaux, les haches, le fer sur tout, [...] les fusils » : « Il suffisoit à une Nation de posséder des François, ajoute-t-il, pour se croire à l'abri des insultes de ses voisins » et ainsi les Français « devenoient les Mediateurs de tous les differens<sup>104</sup>. » La protection des Français – et de leurs armes, bien sûr – apparaît donc comme l'enjeu décisif sur lequel s'établit l'alliance entre voyageurs français et Amérindiens des Grands Lacs, dans les années 1650-1680, et l'un des piliers de l'autorité française.

En plus de leur grande utilité à titre de présents, les armes conféraient aux Français un argument de poids pour convaincre les Amérindiens de se soumettre à leur médiation. Comme l'expliquait Nicolas Perrot au chef des Folles

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, t. 3, p. 1046.

<sup>103</sup> Sur l'utilisation des présents par les Français pour imposer leur médiation dans la région des Grands Lacs, voir Delâge, « L'alliance franco-amérindienne », p. 4, 6, 12 ; Havard, *Empire et métissage*, p. 272 et White, *Middle Ground*, p. 114.

<sup>104</sup> La Potherie, *Histoire*. t. I, p. 87.

Avoines, en 1668, il allait de l'intérêt des Amérindiens de faire la paix avec les nations alliées des Français, qui détenaient un avantage militaire considérable grâce aux armes européennes qu'elles possédaient :

*Je me suis unis aux Pouteouatemis, affirmait-il, auxquels vous voulez faire la guerre. Je suis venu pour embrasser tous les hommes qu'Onontio, le Chef de tous les François qui sont établis dans ces païs, m'a dit de joindre ensemble pour les prendre sous sa protection : voudriez-vous refuser son appui, & vous entre-tuër lors qu'il veut mettre la Paix entre vous. Les Pouteouatemis attendent beaucoup de choses propres à la guerre de la part d'Onontio. Vous avez été si unis, voudriez-vous abandonner vos Familles à la merci de leurs armes, & leur faire la guerre contre la volonté des François. Je ne viens point pour faire la découverte des Nations pour retourner avec mes freres, qui viendront avec moi chez ceux qui voudront s'unir avec nous. Pourrez-vous chasser avec tranquillité si nous donnons du Fer à ceux qui nous donneront du castor. Vous avez du ressentiment contre les Pouteouatemis, que vous regardez comme vos ennemis, ils sont en bien plus grand nombre que vous, j'ai bien peur que les gens des prairies ne se liguent en même temps contre vous<sup>105</sup>.*

L'argument était persuasif. Aussi, le chef folle avoine précisa qu'il « s'attachoit entièrement aux François », qu'il reconnaissait comme un « Esprit » ayant « la domination sur tous les autres hommes qui lui étoient inferieurs ». Les motivations qu'il invoqua pour justifier sa décision représentent bien les intérêts qu'avaient les Amérindiens à se plier à l'autorité française : il espérait en effet profiter de « la protection des François » contre ses ennemis et obtenir « la jouissance de tout ce qui est nécessaire à l'Homme » ou, en d'autres mots, pouvoir participer au commerce avec les Français<sup>106</sup>.

## Les limites de la soumission amérindienne

Évidemment, les Amérindiens n'étaient pas toujours aussi réceptifs à la médiation française. En 1688, par exemple, les Outaouais s'opposèrent aux

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 93-94 (en italique dans le texte).

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 94. Voir aussi Delâge, « L'alliance franco-amérindienne », p. 4, 6, 12 ; Havard, *Empire et métissages*, p. 372.

négociations entamées par les Français et les Iroquois en vue d'établir une paix générale. Bien que le gouverneur avait envoyé ses ordres aux nations des Grands Lacs « afin que l'on suspendit le casse-tête » pendant les négociations, les Outaouais « passèrent outre » les recommandations françaises, étant trop « outrez contre les Iroquois<sup>107</sup> ». Ils capturèrent notamment quelques prisonniers iroquois, qu'ils refusèrent de rendre aux jésuites et au commandant français, et ce malgré l'insistance de ces derniers, qui craignaient « que les cinq nations Iroquoises ne se plaignissent du peu de soin que les Français avoient pris de leurs gens dans le temps qu'il s'agissoit d'une Paix generale<sup>108</sup> ». En agissant ainsi, les Outaouais rejetaient explicitement la logique de domination propre à la médiation française, car ils « répondirent insolamment qu'ils vouloient être maîtres de leurs actions sans dépendre de qui que ce soit<sup>109</sup>. »

Seule l'intervention de Nicolas Perrot, qui avait acquis « un grand ascendant sur l'esprit de ces peuples » réussit à convaincre les Outaouais de relâcher leurs prisonniers. Après avoir été sévèrement réprimandé par Perrot, « un des Chefs prit la parole & dit, *voila le maître de la terre qui parle, son canot est toujours rempli de prisonniers qu'il delivre, que lui pouvons-nous refuser*<sup>110</sup>. » Les Amérindiens acceptaient donc la médiation des Français parce qu'ils leur reconnaissaient un réel pouvoir, celui de « délivrer » les prisonniers de chaque nation. Ils trouvaient ainsi leur intérêt à se soumettre à l'autorité française, non seulement dans le maintien de la paix avec leurs alliés, mais aussi dans l'espoir de profiter de ce pouvoir pour recouvrer, en cas d'attaque, leurs propres prisonniers.

Néanmoins, à certains moments, la politique française de médiation essuya des refus de la part des Amérindiens. En 1603, nous l'avons mentionné, les

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, t. II, p. 222.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 224-225.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 226-227 (en italique dans le texte).

Montagnais, Algonquins et Etchemins avaient montré plus d'intérêt pour l'offre d'assistance militaire des Français que pour leur proposition de jouer le rôle de médiateur dans le conflit avec les Iroquois. Champlain le comprit très tôt, comme l'indique sa participation, aux côtés de ses alliés, à trois expéditions militaires contre les Iroquois, en 1609, 1610 et 1615. Dès lors, l'alliance franco-amérindienne s'est en grande partie construite sur l'antagonisme qui opposait les Iroquois aux nations de la vallée du Saint-Laurent. Aussi, par la suite, ces dernières se montraient-elles souvent opposées aux négociations de paix menées par les Français avec les Iroquois. En 1624, par exemple, lorsque Champlain manœuvra pour s'immiscer dans les négociations de paix que les Montagnais avaient entamées avec les Iroquois, il ne parvint qu'à s'attirer le mécontentement de ses alliés. En 1627, en effet, les Montagnais sabotèrent les négociations, malgré les menaces de représailles proférées par Champlain<sup>111</sup>. Une situation similaire se présenta dans la région des Grands Lacs, en 1681, lorsque les Outaouais, Hurons et Miamis refusèrent de présenter aux Iroquois les satisfactions exigées par le gouverneur Frontenac pour couvrir la mort d'un de leur chef tué à Michilimakinac. Pour les Outaouais, qui se plaignaient d'être « tous les jours » la cible des Iroquois, le besoin de sécurité face

---

<sup>111</sup> Champlain, *Œuvres*, t. III, p. 1029-1033, 1063-1065 et 1118-1124. Les négociations de paix de 1624 s'inscrivent dans le déclenchement d'un conflit entre les Iroquois et les Mahingans (une nation algonquienne habitant la région d'Albany et qui ambitionnait de monopoliser l'accès aux comptoirs de traite hollandais de la vallée de la rivière Hudson) et découlent largement de la volonté des Iroquois de « couvrir leur flanc nord » pour concentrer leurs forces contre un seul ennemi. Toutefois, les Montagnais hésitaient largement à conclure cette paix, puisqu'ils espéraient aussi établir une alliance avec les Mahingans (donc contre les Iroquois) afin de développer des relations commerciales avec les Hollandais et se soustraire au monopole exercé par les Français (sur ces négociations de paix et leurs enjeux, voir notamment : Bruce G. Trigger, « The Mohawk-Mahican War (1624-28) : The Establishment of a Pattern », *Canadian Historical Review*, vol. 52, n° 3 (1971), p. 276-286 et Alain Beaulieu, « La paix de 1624. Les enjeux géopolitiques du premier traité franco-iroquois », dans *Guerre et paix en Nouvelle-France*, sous la direction d'Alain Beaulieu, Québec, Les éditions GID, 2003, p. 53-101.

à un ennemi menaçant devait ici l'emporter sur le projet pacifique des Français. Le chef Nontcheka expliqua ainsi au gouverneur Frontenac :

Qu'il ne seroit pas de la justice ny de la bonté qu'a toujours eu Onontio pour ses enfans de les laisser esgorger sans leur permettre de se deffendre ; qu'ils estoient resolu de faire voir aux Iroquois qu'ils n'avoient souffert leurs insultes que par le respect qu'ils avoient toujours eu pour Onontio ; qu'ainsy ils le prioient de ne leur plus tenir les bras liez et de considerer qu'une guerre ouverte leur seroit moins prejudiciable, parce qu'elle les obligeroit de se tenir sur leur garde, que l'etat où ils estoient ne leur permettoit pas de prendre aucunes précautions<sup>112</sup>.

En 1713, toutefois, c'est au sein même de l'alliance que la médiation française échoua, lorsqu'un conflit éclata au poste de Détroit entre les Renards, d'une part, et les Miamis, les Outaouais, les Hurons et les Poutéouatamis, de l'autre. Les Français, qui voulaient éviter d'envoyer leurs troupes dans l'Ouest alors qu'ils étaient encore en guerre contre les Anglais, tâchèrent pendant quelques années de convaincre leurs alliés que la paix avec les Renards était préférable à « une guerre quy durrera peut estre logtemps, et causera bien des peines et des pleures dans [leurs] villages<sup>113</sup>. » Pourtant, cette fois, la médiation française se heurta à l'opposition résolue des Amérindiens et, « après avoir tanté les voyes de la douceur », les Français durent finalement se résigner à la guerre. Ils engagèrent donc « toutes les nations à s'unir ensemble pour exterminer les Renards<sup>114</sup> » et, en 1715 et 1716, ils lancèrent deux expéditions pour

---

<sup>112</sup> Paroles échangées entre Frontenac et les Outaouais, Montréal, 13 au 20 août 1682, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol. 6, f. 10v°. Voir aussi Delège, « L'alliance franco-amérindienne », p. 13. Une situation similaire existait avec la nation des Sioux, qui habitait dans les plaines de l'Ouest et que les Amérindiens des Grands Lacs refusèrent toujours d'intégrer au sein de l'alliance (Havard, *Empire et métissages*, p. 472-478).

<sup>113</sup> Paroles échangées entre Vaudreuil, Le Brochet, Miskouaky et Sakima (Outaouais), Montréal, 23, 26 et 28 août 1713, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol 34, f. 73v°.

<sup>114</sup> Lettre de Vaudreuil à Boisbriant, 17 août 1724, C<sup>11</sup>A, vol. 56, f. 256r°. Sur les efforts des Français pour maintenir la paix entre leurs alliés et les Renards, voir aussi Paroles échangées entre Vaudreuil, Le Brochet, Miskouaky et Sakima (Outaouais), Montréal, 23, 26 et 28 août 1713, AC, Série C<sup>11</sup>A, vol 34, f. 73v°.

assiéger cette nation chez elle, dans le Wisconsin. Pourtant, au moment même où ils s'apprêtaient à mettre le feu au village des Renards, les Français préférèrent conclure la paix avec eux et les réintégrer au nombre de leurs alliés, plutôt que de poursuivre une politique d'extermination qui ne pouvait qu'être fort coûteuse. Il est probable que la paix qui régnait depuis 1701 entre les Amérindiens des Grands Lacs et les Iroquois ait contribué à ce fléchissement dans la politique française ; les Amérindiens, qui ne se sentaient plus menacés par les Iroquois, étaient alors en mesure de rejeter la médiation française et d'obliger ces derniers à s'impliquer dans leurs querelles. Pour les Français, à tout le moins, ce geste était interprété comme une perte flagrante d'autorité auprès des Amérindiens, comme le dénonçait Nicolas Perrot :

En établissant la colonie, on commença d'abord par se rendre maistre des sauvages, quoyqu'on fust fort peu de François dans ce temps-là ; et on eust soin de se maintenir dans la supériorité, malgrez toutes les révolutions qui purent survenir [...]. Et aujourd'huy qu'ils sont plus faibles et mieux humanisez, ils veulent estre nos maistres. Ils poussent desjà leur insolence jusqu'à, pour ainsy dire, se flatter d'estre en droit de nous faire la loy, voyant qu'on les tolère, et qu'on les laisse dans l'impunité<sup>115</sup>.

La guerre contre les Renards se poursuivit sporadiquement pendant une vingtaine d'années et obligea les Français à mettre sur pied plusieurs expéditions militaires pour appuyer leurs alliés<sup>116</sup>. Réduite à seulement quelques centaines d'individus, cette nation cessa toutefois d'attirer la haine des Amérindiens des Grands Lacs subitement, en 1735. Ces nations préférèrent alors canaliser leur activité martiale contre les Têtes Plates, un groupe de nations (les Cherokees, les Chicachas et les Catawbas) alliées aux Anglais, qui habitaient à l'ouest de la Virginie et des Carolines. Il s'agit probablement là des seuls conflits autochtones qui aient été encouragés par les Français sans qu'ils y soient eux-mêmes impliqués. La raison est simple, il s'agissait d'un exutoire

<sup>115</sup> Perrot, *Mémoire*, p. 212.

<sup>116</sup> Voir R. David Edmunds et Joseph L. Peyser, *The Fox wars: the Mesquakie challenge to New France*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, chapitres 3-6.

qui permettait de canaliser la violence et d'éviter les guerres intestines au sein de l'alliance<sup>117</sup>.

## Conclusion

La médiation était, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, au cœur de la politique coloniale française en Nouvelle-France. Dès 1603, les Français exprimèrent leur ambition d'établir en Amérique du Nord une paix universelle, au centre de laquelle ils joueraient un rôle prépondérant. Puis, au fil du XVII<sup>e</sup> siècle, la médiation devint l'élément de domination par excellence des autorités coloniales françaises, entre autres parce qu'elle servait assez bien les intérêts des deux groupes. Elle permettait aux Français de développer le commerce des fourrures et d'établir un système de clientélisme qui devait, espérait-on, empêcher les Amérindiens de commercer et de négocier avec l'ennemi (qu'il soit anglais ou iroquois), tout en les encourageant à défendre la colonie. Quant aux Amérindiens, la médiation française assurait leur union au sein d'une alliance toujours menacée par les guerres fratricides et leur assurait un accès continu aux marchandises européennes de même qu'à la protection des Français.

Là où la logique achoppait, toutefois, c'était en marge de l'alliance, alors que les Amérindiens limitaient leur soumission à l'autorité française en refusant, par exemple, de faire la paix avec les Iroquois ou les Renards. Malgré ces limites imposées par les Amérindiens, la politique française demeura la même pendant tout le Régime français, comme en témoignent ces instructions données par le roi à Pierre de Rigaud de Vaudreuil de Cavagnal, dernier gouverneur de la Nouvelle-France :

Sa Majesté veut qu'il apporte toute l'attention dont il est capable à éviter autant qu'il sera possible les guerres avec les Sauvages [...] Le *sieur* de Vaudreuil aura à travailler à un autre changement dans le sistem du gouvernement des Sauvages en Canada. Dans la vüe de les occuper et de les affoiblir on a cru devoir profiter de

---

<sup>117</sup> Dale Miquelon, *New France 1701-1744. "A Supplement to Europe"*, Toronto, McClelland and Stewart, 1987, p. 188.



toutes les occasions pour fomenter et exciter des guerres entr'eux. Cette politique qui est fort éloignée des sentimens de justice et d'Humanité qui animent Sa Majesté pouvoit etre avantageuse et peut etre mesme necessaire dans les comencemens de l'établissement de la colonie. Mais au point où sont aujourd'huy reduites ces nations et dans les dispositions où elles sont en général, il est plus convenable à tous égards que les François jouent le rolle de protecteurs et de pacificateurs entr'elles. Elle en auront plus de consideration et d'attachement pour eux. La colonie en sera plus tranquile ; et l'on y épargnera beaucoup de depenses à Sa Majesté sans compter qu'il perit toujours des François dans ces occasions. Il peut cependant se presenter des cas où il est à propos d'exciter la guerre contre des nations mal disposées pour les François, et qui pourroit se declarer ouvertement contr'eux. Mais dans ces cas là mesme, il y a deux choses à observer l'une de tenter auparavant de gagner ces mesmes nations, en les reconciliant avec celles qui sont fidelles et l'autre de s'assurer autant qu'il sera possible que celles cy ne pourront pas trop souffrir de ces guerres<sup>118</sup>.

Justice et humanité ; volonté de promouvoir la considération et l'attachement des Amérindiens pour les Français ; besoin d'assurer la sécurité des colons sur le territoire ; incapacité de la colonie à soutenir le coût financier d'une conquête militaire : ces propos résumant bien, semble-t-il, les différentes motivations ayant poussé les Français à établir une politique de médiation en Nouvelle-France.

## Bibliographie

### Sources

AC voir : FRANCE, ARCHIVES DES COLONIES.

BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles Le Roy, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, 4 tomes, Paris, Jean-Luc Nyon, 1722.

BÉTHUME, baron de Rosny et duc de Sully, Maximilien de, *Mémoires du duc de Sully*, Paris, Étienne Ledoux, 1822, 6 tomes.

CALLIÈRES, François de, *De la manière de négocier avec les souverains*, éd. critique préparée par Alain Pekar Lempereur, Genève, Droz, 2002.

---

<sup>118</sup> Instructions du Roy pour Vaudreuil de Cavagnal, 1755, AC, C<sup>11</sup>A, vol. 100, f. 50r<sup>o</sup>-51r<sup>o</sup>bis.

## La recherche relative aux Autochtones

- CHAMPLAIN, Samuel de, *Œuvres de Champlain*, 3 tomes, Éditions du Jour, Montréal, 1973.
- COLDEN, Cadwallader, *The History of the Five Indian Nations of Canada which are dependant on the Province of New-York in America*, London, T. Osborne, 1747.
- CUOQ, Jean-André, *Racines Iroquoises*, Montréal, J. Chapleau et fils, 1882.
- FRANCE, ARCHIVES DES COLONIES, Séries C<sup>11</sup>A, B et F<sup>3</sup>; documents disponibles sur micro-films aux Archives nationales du Québec.
- GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. de Jean Barbeyrac, Caën, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caën, 1984, Réimpression de l'éd. de Amsterdam, P. de Coup, 1724.
- HEWITT, J. N. B., « Legend of the Founding of the Iroquois League », *The American Anthropologist*, vol. 5 (avril 1892), p. 131-148.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.
- JR voir THWAITES
- LAFITAU, Joseph-François, *Mœurs et coutumes des Sauvages américains comparées à celles des premiers temps*, Paris, Saugrain l'Aîné, 1724, 2 tomes.
- LIVET, Georges, *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes. Textes choisis*, Paris, Armand Colin, 1972.
- LOUIS XIV, *Mémoires*, présenté par Jean Longnon, Paris, Taillandier, 1978.
- LOM d'ARCE, baron de Lahontan, Louis-Armand de *Œuvres complètes*, Réal Ouellet et Alain Beaulieu, éd., Montréal, PUM, 1990, 2 tomes.
- O'CALLAGHAN, E. B., *Documents Relative to the Colonial History of the State of New-York Procured in Holland, England and France*, Albany, Weed, Parsons, 1857.
- PARKER, Arthur C., *The Constitution of the Five Nations*, dans W. N. Fenton (dir.), *Parker on the Iroquois*, Syracuse, Syracuse University Press, 1971.
- PERROT, Nicolas, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religions des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, Montréal, Comeau-Nadeau, 1999.
- PUFENDORF, Samuel de, *Le droit de la nature et des gens, ou système general des principes de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, trad. De Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1712.
- PUFENDORF, Samuel de, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. de Jean Barbeyrac, Caën, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caën, 1984, Réimpression de l'éd. de Londres, Jean Nourse, 1751.
- RADISSON, Pierre-Esprit, *Les aventuriers extraordinaires d'un coureur des bois. Récits de voyage au pays des Indiens d'Amérique*, Québec, Nota Bene, 1999.
- RAUDOT, Denys-Antoine, *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale (années 1709-1710)*, Camille de Rochemonteix, éd., Paris, Letourzey et Ané, 1904.

- THWAITES, Reuben Gold, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland , Burrows Brothers , 1896-1901, 73 vol.
- WRAXALL, Peter, *An Abridgement of The Indian Affairs Contained in Four Folio Volumes, Transacted in the Colony of New York, From the Year 1678 to the Year 1751*, Charles H. McIlwain (dir.), Cambridge, Harvard University Press, 1915.
- « Traditional History of the Confederacy of the Six Nations », dans *Mémoires de la Société royale du Canada*, Section II, 1911, Ottawa, p. 195-246.

## Études

- BABELON, Jean-Pierre, *Henry IV*, Paris, Fayard, 1982.
- BARBICHE, Bernard, « Les *Œconomies royales* de Sully. Problèmes d'interprétation et de critique », *Travaux de littérature*, vol. 3, 1990, p. 261-275.
- BEAULIEU, Alain, « La paix de 1624. Les enjeux géopolitiques du premier traité franco-iroquois », dans *Guerre et paix en Nouvelle-France*, sous la direction d'Alain Beaulieu, Québec, Les éditions GID, 2003, p. 53-101.
- BAYLY, C. A., « The British Empire and indigenous peoples, 1760-1860 : power, perception and indentity », dans M. Daunton et R. Halpern (dir.), *Empire and Others. British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 19-41.
- BÉLY, Lucien, *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, Paris, Fayard, 1990.
- BÉLY, Lucien (dir.), *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge – Temps modernes*, Paris, PUF, 1998.
- BÉLY, Lucien, « L'invention de la diplomatie », dans Lucien Bély, (dir.), *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge – Temps modernes*, Paris, PUF, 1998, p. 11-23.
- BRANDAO, José A., « Your fyre Shall Burn no More » Iroquois Policy toward New France and its Native Allies to 1701, London, University of Nebraska Press, 1997.
- DECHÈNE, Louise, *Habitants et Marchands de Montréal au xvii<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal, 1988.
- DELÂGE, Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985.
- DELÂGE, Denys, « L'alliance franco-amérindienne, 1660-1700 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIX, n° 1 (1989), p. 3-15.
- DELÂGE, Denys, « Les Iroquois chrétiens des 'réductions', 1667-1770. I-Migration et rapports avec les Français », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXI, n°1-2 (1991), p. 59-69.
- DELÂGE, Denys, « Les Hurons de Lorette », dans Denis Vaugeois (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 110-112.

## La recherche relative aux Autochtones

- DESROSIERS, Léo-Paul, *Iroquoisie*, 4 vol. Sillery, Septentrion, 1998-1999.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg éditeur, 2001.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, « Des Iroquois aux Tupinambas, et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 2 (2001), p. 79-86.
- EDMUNDS, R. David et Joseph L. PEYSER, *The Fox wars : the Mesquakie challenge to New France*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- FENTON, William N. *The Great Law and the Longhouse : A Political History of the Iroquois Confederacy*, Norman, Oklahoma University Press, 1998.
- FORIERS, Paul, « L'organisation de la paix chez Grotius », *La Paix*, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, t. 15, Bruxelles, éd. De La Librairie encyclopédique, 1961, p. 275-376.
- FOURNIER, Martin, *Pierre-Esprit Radisson. 1636-1710. Aventurier et commerçant*, Sillery, Septentrion, 2001.
- GARBER, Klaus, « L'humanisme européen et l'utopie pacifiste : essai de reconstitution historique », dans J. Chomarat, A. Godin, et J.-C. Magolin, *Actes du Colloque international Érasme (Tours, 1986)*, Genève, Droz, 1990, p. 393-425.
- GODARD de DONVILLE, Louise, « Les *Économies royales* : une rencontre originale entre service du roi et « Lettres et sciences humaines », *Dix-Septième Siècle*, vol. 44, n° 174, 1992, p. 7-19.
- GOHIER, Maxime, « Ontotio le médiateur, La diplomatie franco-amérindienne au lendemain de la Grande Paix de Montréal », dans *Guerre et paix en Nouvelle-France*, sous la direction d'Alain Beaulieu, Québec, Les éditions GID, 2003, p. 103-139.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994.
- HAGGENMACHER, Peter, « Grotius et le droit international – Le texte et la légende », dans *Grotius et l'ordre juridique international (Travaux du colloque Hugo Grotius, Genève, 10-11 novembre 1683)*, Lausanne, Payot, 1985, p. 110-160.
- HAGGENMACHER, Peter, « Mutation du concept de *guerre juste* de Grotius à Kant », *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, vol. 10 (1986), p. 107-125.
- HAGGENMACHER, Peter, « Le droit de la guerre et de la paix de Grotius », *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 32 (1987), p. 47-58.
- HATTON, Ragnhild M., *War and Peace : 1680-1720. An Inaugural Lecture delivered on 1 May 1969*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- HATTON, Ragnhild M., « Louis XIV and his Fellow Monarchs », dans R. M. Hatton (dir.), *Louis XIV and Europe*, London, Macmillan, 1976, p. 16-59.

- HATTON, Ragnhild M., « Louis XIV et l'Europe, éléments d'une révision historiographique », *xvii<sup>e</sup> siècle*, vol. 31, n. 2 (1979), 109-135.
- HAVARD, Gilles, « Paix et interculturalité en Nouvelle-France au temps de Louis XIV », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXVII, n° 2, 1997, p. 3-18.
- HAVARD, Gilles, *The Great Peace of Montreal of 1701. French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2001.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'En Haut, 1660-1715*, Sillery-Paris, Septentrion et les Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2003.
- JENNINGS, Francis, *The Ambiguous Iroquois Empire*, New York-London, W.W. Norton & Co., 1984.
- JENNINGS, Francis et al. (dir.), *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and their League*, Syracuse, Syracuse University Press, 1985.
- KANTORSKA, Kinga M., « Les médiations françaises auprès des Couronnes du Nord au xvii<sup>e</sup> siècle : Les tentatives d'arbitrage », dans Lucien Bély, *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge – Temps modernes*, Paris, PUF, 1998, p. 225-234.
- MIQUELON, Dale, *New France 1701-1744. "A Supplement to Europe"*, Toronto, McClelland and Stewart, 1987.
- MORGAN, Lewis-Henry, *The League of the Ho-De'-No-Sau-Neé or Iroquois*, New York, Burt Franklin, 1901, 2 vol.
- MORGAN, Philip D., « Encounters between British and 'indigeous' peoples, c. 1500-1800 », dans M. Daunton et R. Halpern (dir.), *Empire and Others. British Encounters with Indigenous Peoples, 1600-1850*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 42-78.
- RICHTER, Daniel K., « War and Culture : the Iroquois Experience », *William and Mary Quarterly*, vol. 40 (1983), n° 4, 528-559.
- RICHTER, Daniel K., *The Ordeal of the Long House. The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill & London, University of North California Press, 1992.
- SAWAYA, Jean-Pierre, *Alliance et dépendance. Comment la couronne britannique a obtenu la collaboration des Indiens de la vallée du Saint-Laurent entre 1760 et 1774*, Sillery, Septentrion, 2003.
- STEELE, Ian K., *Warpaths. Invasions of North America*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- TOOKER, Elizabeth, « The League of the Iroquois : Its History, Politics, and Ritual », dans William C. Sturtevant, (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, « Northeast », Washington, Smithsonian Institution Press, 1978, p. 418-441.

## La recherche relative aux Autochtones

- TRIGGER, Bruce G., « The Mohawk-Mahican War (1624-28): The Establishment of a Pattern », *Canadian Historical Review*, vol. 52, n° 3 (1971), p. 276-286.
- TRIGGER, Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal, Boréal, 1990.
- TRIGGER, Bruce G., *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Histoire du droit international public*, Paris, Economica, 1995.
- VIAU, Roland, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, Montréal, Boréal, 2000.
- WHITE, Richard, *The Middle Ground, Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- La Paix*, recueil de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, vol. 14 et 15, Bruxelles, Édition de la Librairie encyclopédique, 1961.
- Les fondateurs du droit international*, Paris, V. Girard & E. Brière, 1904

## Évolution et renouvellement du wampum à deux voies

Kathryn V. Muller  
Candidate au doctorat en histoire  
Queen's University

Le rôle crucial joué par les colliers de wampum dans la diplomatie du nord-est américain jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle trouve ses racines bien avant le contact entre Autochtones et Européens. À cette époque, les grains ou perles de wampum étaient fabriqués par les Algonquiens de Long Island et de Cape Cod à partir de coquillages marins de la côte atlantique<sup>1</sup>. Ces grains, de forme tubulaire, étaient manufacturés à la main, selon une méthode très élaborée. Ils étaient particulièrement valorisés dans les cérémonies politiques, mais aussi comme cadeaux et comme décoration pour les vêtements ou le corps. Durant la période coloniale, les colliers de wampum constituaient une partie essentielle du protocole diplomatique entre les Amérindiens et les Européens : leur présentation, accompagnée de discours éloquents, était indispensable à l'établissement d'une relation entre les deux groupes<sup>2</sup>. Considérés comme des

---

<sup>1</sup> Lynn Ceci, « Tracing Wampum's Origins : Shell Bead Evidence from Archaeological Sites in Western and Coastal New York », dans Charles F. Hayes (dir.), *Proceedings of the 1986 Shell Bead Conference : Selected Papers*, Rochester, New York, Research Division of the Rochester Museum and Science Centre, 1989, p. 66.

<sup>2</sup> Voir, entre autres, André Vachon, « Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne », *Les cahiers des dix*, 36, (1971), p 251-278 ; Francis Jennings et al., *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six*

représentations vivantes des traités, ces colliers étaient donc beaucoup plus qu'un simple cadeau pour les représentants amérindiens. Perçus comme le message même, ils formaient une entité sacrée, qui contenait une promesse et qui en garantissait l'authenticité, une authenticité préservée de générations en générations. À l'époque coloniale, les traités étaient au fondement des alliances euro-amérindienne et on peut penser que le système des colliers de wampum s'est développé comme une façon amérindienne de préserver les traités que les Européens consignaient souvent par écrit.

Aujourd'hui, le statut des colliers de wampum fait l'objet d'un débat chez les spécialistes. Plusieurs chercheurs les considèrent comme de simples artefacts historiques, comme des souvenirs de la période coloniale et des relations entre les Amérindiens et les Européens : en ce sens, ils sont réduits à des objets fabriqués et utilisés par les humains dans le passé. Au contraire, plusieurs nations amérindiennes, particulièrement les Six Nations iroquoises, interprètent certains colliers de wampum non seulement comme des objets historiques, mais aussi comme des traités vivants, comme des contrats entre nations souveraines.

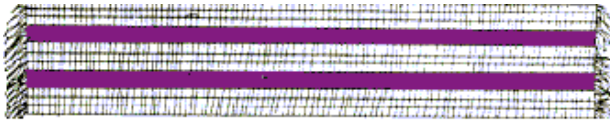
Le wampum à deux voies fait partie de ces colliers auxquels les Amérindiens attachent une grande importance. De nos jours, les Iroquois le considèrent comme le plus ancien traité conclu entre Amérindiens et Européens et l'interprètent comme une affirmation de l'autonomie politique et culturelle de chacune des nations concernées par l'entente. D'après la tradition orale actuelle, les Iroquois auraient d'abord échangé le wampum à deux voies avec les Hollandais, les Français et les Anglais, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, puis avec les

---

*Nations and Their League*, Syracuse, Syracuse University Press, 1985 ; William M. Beauchamp, « Wampum and Shell Articles Used by the New York Indian », Frederick J.H. Merrill (dir.), *Bulletin of the New York State Museum*, 8, 41, (February 1901), p. 327-340 ; William Fenton, *The Great Law and the Longhouse*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998 ; Jonathan C. Lainey, *La « Monnaie des sauvages » : Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2004.



Américains, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, afin d'affirmer leur autonomie. Ce collier aurait par conséquent posé les principes de toutes les négociations ultérieures entre la Confédération iroquoise et les Européens (et par la suite les Canadiens) et ce, jusqu'à aujourd'hui.



**Le wampum à deux voies**

Il y a quelques années, le chef Jake Thomas, l'une des autorités les plus respectées de la culture iroquoise, expliquait ainsi la signification symbolique du wampum à deux voies : « les deux rangées de grains violets incarnent l'esprit, soit des Iroquois, soit des Européens, qui voyagent dans leur propre navire chacun avec ses coutumes, ses lois et ses traditions<sup>3</sup>. » Agencées parallèlement sur un fond blanc, qui symbolise la pureté de l'accord, les deux voies ne se touchent jamais, pour signifier que chaque nation respecte l'indépendance de l'autre. Entre les deux voies, trois rangs de perles blanches représentent l'amitié, la paix et le respect des deux nations<sup>4</sup>.

Aujourd'hui, les revendications des Iroquois au sujet de leur autonomie sont en grande partie basées sur l'interprétation de ce collier. Ainsi, est-il important de retracer l'origine du wampum dans les sources primaires de l'époque, tant du point de vue européen que du point de vue autochtone. Si le wampum à deux voies renvoie vraiment à une entente fondamentale et officielle entre les Iroquois et les Européens, il est raisonnable de croire que les récits politiques de l'époque, ou du moins la tradition orale des gardiens du wampum, y fasse référence. Voilà donc l'objectif de ce texte : retracer des mentions historiques

---

<sup>3</sup> Jacob E. Thomas, « The Two Row Wampum Treaty Belt Between the On-kwe-hon-weh and the Dutch », article non publié, conservé à la bibliothèque du *Woodland Cultural Centre*, Brantford, Ontario, 17 février 2003.

<sup>4</sup> Anonyme, « The Two Row Wampum », *Akwesasne Notes*, New Series, 1, 3/4, p. 15.

## La recherche relative aux Autochtones

au sujet du wampum à deux voies. Nous privilégions deux sources : d'une part, les écrits de Sir William Johnson, surintendant des Affaires indiennes pour le gouvernement britannique de 1756 à 1774; d'autre part, les récits des chefs Iroquois de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il existe certainement un lien entre le wampum à deux voies et la Chaîne du Covenant, l'entente la plus importante conclue entre les Iroquois et les Britanniques à l'époque coloniale. Les trois rangées de perles blanches qui figurent sur le wampum entre les deux voies violettes, peuvent entre autres être associées aux anneaux qui composent la chaîne d'alliance. L'amitié, la paix, le respect et le comportement honorable que représentent ces trois rangs sont, par ailleurs, des concepts que l'on retrouve fréquemment dans les écrits de Sir William Johnson. Toutefois, ces documents ne mentionnent jamais l'autonomie perpétuelle, symbolisée par les deux voies qui composent le wampum.

S'il était un digne serviteur des ambitions coloniales de la Grande-Bretagne, Johnson possédait néanmoins une connaissance approfondie des coutumes et de la diplomatie iroquoises, dont les modalités d'utilisation des colliers de wampum. On pourrait donc s'attendre à trouver dans ses écrits certaines références au wampum à deux voies. Or, les rapports de ses délibérations avec les Autochtones n'y font jamais allusion et ne contiennent aucune métaphore qui pourrait s'y rapporter. Au contraire, lorsqu'il participa à son premier conseil avec les Iroquois, à Onondaga, en avril 1748, il explicita ainsi sa compréhension du premier traité conclu entre les Anglais et les Iroquois :

... our first Friendship Commenced at the Arrival of the first great Canoe or Vessel at Albany ... you made an offer to the Governour to enter into a Band of Friendship with him and his People which he was so pleased at that he told you he would find a strong Silver Chain which would never break slip or Rust to bind you and him forever in Brotherhood together...<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> William Johnson, *The Papers of Sir William Johnson*, 14 vols., James Sullivan (dir.), Albany, University of the State of New York, 1921-65, vol. 1, p. 158.

Johnson ne fait aucune référence au wampum à deux voies, ni même aux métaphores du bateau, du canot ou de la rivière qui symbolisent l'autonomie de chaque nation, tels que les décrit aujourd'hui la tradition orale. Il renvoie plutôt à la chaîne d'alliance, qui incarnerait la première entente entre les Iroquois et les Anglais. La réponse des Six Nations, lors du même conseil, tend d'ailleurs à confirmer les propos de Johnson, puisque aucune référence n'est faite à une entente semblable au wampum à deux voies. Plusieurs autres récits confirment cette version d'une première alliance entre les Européens et les Six Nations.

Au mois d'avril 1762, Abraham, un porte-parole Mohawk, parlait de l'avantage qu'apportait la promotion de la paix, de l'amitié et de l'alliance entre les Anglais et tous les Amérindiens<sup>6</sup>. Ces trois notions, qui représentaient des concepts importants dans les relations entre Iroquois et Européens, trouvent leur expression dans le wampum à deux voies. Elles étaient aussi au fondement de l'esprit de la chaîne d'alliance. Aussi, même si l'on ne retrouve aucun témoignage direct du wampum à deux voies dans les écrits de Sir William Johnson, il est certain que ces principes trouvent leurs racines dans les conseils qui ont conduit à la formation de la chaîne d'alliance.

On ne peut pas écarter totalement l'idée que les Iroquois aient mentionné le wampum à deux voies à Johnson lors des négociations. Si une telle mention n'apparaît pas dans les récits officiels, c'est peut-être parce que les hauts dirigeants britanniques ne la considéraient pas importante ou qu'ils la percevaient comme une menace à la souveraineté britannique. Si cette dernière hypothèse était fondée, il serait alors surprenant que les récits mentionnent les détails de la chaîne d'alliance, car celle-ci pourrait également représenter une menace pour l'empire britannique. De plus, comme il existe des centaines de comptes rendus de délibérations anglo-iroquoises, il est difficile de croire que les transcripteurs de tous ces discours aient passé sous silence les références au message fondamental du wampum à deux voies. L'absence

---

<sup>6</sup> *Ibid*, vol. 3, p. 704.

## La recherche relative aux Autochtones

d'une mention explicite au wampum à deux voies semble donc suggérer que celui-ci date d'une époque plus récente.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le gardien des wampums de la réserve de Grand River en Ontario, John Buck, ainsi que le gardien des wampums d'Onondaga, Thomas Webster, ont livré à des anthropologues l'histoire des wampums qu'ils considéraient comme les plus importants et qu'ils avaient hérité de la tradition orale<sup>7</sup>. Il est surprenant de constater que, dans le discours de ces deux chefs, le wampum à deux voies n'occupe pas une place prépondérante, alors qu'on le considère aujourd'hui comme la source sans équivoque de l'indépendance des Six Nations. L'absence du wampum à deux voies dans les récits historiques soulève la question même de son existence en tant que traité de l'époque coloniale. Puisque les écrits de Johnson et ceux des leaders iroquois un siècle plus tard passent sous silence le wampum à deux voies, on peut se poser de nouveau la question : à quelle époque le wampum à deux voies a-t-il été introduit dans le discours autochtone sous sa forme présente ?

La première référence que nous ayons pu trouver remonte à l'année 1870, date à laquelle le chef John Smoke Johnson, porte-parole des Mohawk au conseil de la Confédération iroquoise à Grand River, décrit un collier de wampum similaire à celui à deux voies :

The Wampum having two men standing one at each end, represents the first meeting or treaty with the British Government. ... They stand on their own rules, which they laid down, the British Government gave a check Wampum to confirm what the Six Nations had done in their rules and declarations. The marks worked on the wampum shows the British and Six Nations had united by treaty. They were

---

<sup>7</sup> Le récit de John Buck en 1887 se trouve dans Augusta I. Grant Gilkison, « What is Wampum ? Explained by Chief John Buck in 1887 », *Annual Archaeological Report*, 36 (1928), p. 48-50 ; le récit de Thomas Webster en 1892 se trouve dans Henry B. Carrington, *The Six Nations of New York : The 1892 U.S. Extra Census Bulletin*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1995, p. 33-34.

## Évolution et renouvellement du wampum à deux voies

each to have their own way ; not hurting their customs or rules or regulations. If the Indian had his barkcanoe, let him have it, let the British have his large vessels<sup>8</sup>.

Cet extrait, qui contient la première allusion à l'autonomie iroquoise incarnée par un canot, donne un indice sur l'origine du wampum à deux voies. Le premier collier dont il est ici question, sur lequel sont représenté deux hommes unis par une ligne, constitue « le premier traité avec le gouvernement britannique. » Ce collier est probablement un wampum d'amitié, échangé à plusieurs reprises par différentes nations, et servant à affirmer les principes de la chaîne d'alliance. Cette chaîne n'incarnait pas l'indépendance des nations, comme dans le cas du wampum à deux voies, mais établissait plutôt une relation de fraternité et de collaboration entre les Britanniques, les Iroquois et les autres nations amérindiennes.

Le deuxième collier, apparemment similaire au premier, aurait été remis en confirmation du premier message. Il est peu probable que ce deuxième wampum représente le wampum à deux voies, puisque le chef Johnson indique clairement qu'il montre les Britanniques et les Six Nations unis par un traité et non séparés sur leurs navires respectifs. L'évocation du canot et du bateau semble n'être qu'une analogie qui élabore sur la symbolique de la chaîne d'alliance. Se considérant comme des victimes d'une intrusion du gouvernement canadien dans leur vie politique, il est probable que les Iroquois aient alors voulu modifier leur interprétation de la chaîne d'alliance. Malgré le lien de fraternité et d'union exprimé par la chaîne entre les Six Nations et les Britanniques, chacun respecte les lois, les traditions et la culture de l'autre, un élément mis au clair dans le récit du chef Johnson.

Deux ans plus tard, soit en mai 1872, le chef William Jacobs fit une deuxième référence au wampum à deux voies, cette fois dans une lettre à l'honorable Joseph Howe, alors secrétaire provincial dans le gouvernement canadien :

---

<sup>8</sup> J. Smoke Johnson, « The General Council of the Six Nations and Delegates from different Bands in Western and Eastern Canada », le 10 juin 1870, *The Spectator Office*, Hamilton, Ontario, p. 9 ([www.canadiana.org](http://www.canadiana.org) CIHM 05766).

## La recherche relative aux Autochtones

... the English Came Sailing up to indians Bark Cannoe and he says let us be Brothers and Shake hands with sillver and that will never wills get rust... You sail Your own Boat and will paddle our own canoe Side by Side I was not to Enter Your Craft and You was not to Enter in my Cannoe... we will be Brothers...<sup>9</sup>

La correspondance de Jacobs démontre à nouveau l'amalgame entre le message du wampum à deux voies et celui de la chaîne d'alliance. L'explication de l'analogie du canot et du bateau, le désir de renouveler la chaîne d'alliance et la description de l'entente initiale suggèrent que les principes du wampum à deux voies et ceux de la chaîne sont intimement liés. Il semble aussi que, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le message d'autonomie porté par le canot et le bateau soit sous-tendu par la chaîne d'alliance, ce qui indique une idée beaucoup plus fondamentale qu'un simple traité. Au lieu d'indiquer qu'une entente similaire à la logique du wampum à deux voies fut ratifiée par les Iroquois et les Britanniques, les récits des chefs Johnson et Jacobs illustrent plutôt une idée centrale de la politique iroquoise : l'indépendance à l'intérieur de la chaîne d'alliance.

Si l'on considère l'absence de références au wampum à deux voies parmi les textes écrits et les discours des gardiens des wampums, on peut supposer que le discours politique lié à ce collier est apparu seulement vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette conclusion ne présuppose pas que le message de l'autonomie incarné par le wampum à deux voies soit faux. Au contraire, l'indépendance des Iroquois était tellement évidente au XVII<sup>e</sup> siècle, qu'il n'était aucunement nécessaire de l'affirmer explicitement par l'échange de colliers de wampum. Ces principes, exprimés aujourd'hui dans la tradition orale par le wampum à deux voies, semblent être présents dans la culture iroquoise avant le contact avec les nations européennes. Les notions de comportement honorable, de coexistence amicale et pacifique, sans perte d'autonomie, prévalaient au moment même de la fondation de la Ligue et se reflètent dans sa compo-

---

<sup>9</sup> William Jacobs, lettre à Joseph Howe, le 11 mai 1872, Archives nationales du Canada, RG 10, vol. 1862, C-11103, fichier 239.

sition. Même si le wampum à deux voies ne correspond pas à un traité qui fut conclu entre les Iroquois et les Européens, il est clair que l'esprit qu'il sous-tend existait à l'époque.

Cet esprit, préservé dans la conscience des Iroquois, n'en est venu à être considéré comme un traité qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Les populations iroquoises, qui se voyaient à cette époque menacées d'extinction, cherchèrent à promouvoir leur identité nationale et entamèrent une lutte afin de préserver leur autonomie culturelle et politique. Après avoir été mis en évidence, les principes qui avaient servis de fondement à la chaîne d'alliance et que l'on retrouve dans les discours des chefs Johnson et Jacobs, ont alors acquis une importance capitale pour les Iroquois, qui voulaient éviter d'être assimilés par les Européens.

Aujourd'hui, les Iroquois utilisent le wampum à deux voies pour justifier leurs revendications d'indépendance à l'égard des gouvernements canadiens et américains. Après tout, les Iroquois considèrent qu'en adhérant aux principes « ratifiés » dans ce « traité », un bateau ne peut imposer ses lois à l'autre. En absence de preuves concrètes de l'existence d'un traité correspondant au wampum à deux voies au XVII<sup>e</sup> ou au XVIII<sup>e</sup> siècle, il est peu probable que les revendications politiques présentées au cours des dernières années, et qui sont basées uniquement sur le wampum à deux voies, soient reconnues par les gouvernements nord-américains.

S'il n'est pas le reflet d'un traité historique, le wampum à deux voies incarne l'éthique ancienne et contemporaine des Iroquois comme peuple indépendant et permet de mieux comprendre le mécontentement des Amérindiens concernant leur statut politique au Canada. Les Iroquois pourraient l'invoquer, non pas comme un ancien traité garantissant une autonomie perpétuelle, mais plutôt comme la projection d'une relation future, fondée sur cette ancienne éthique de coexistence sans perte d'autonomie. S'il était utilisé correctement par l'État canadien et par les Amérindiens, le wampum à deux voies pourrait sans doute constituer un atout pour reconceptualiser cette relation tout en préservant la paix, le respect et un comportement honorable.

## Bibliographie

- ANONYME, « The Two Row Wampum », *Akwesasne Notes*, New Series, 1, 3/4 : 15.
- BEAUCHAMP, William M., « Wampum and Shell Articles Used by the New York Indian », Frederick J.H. Merrill (dir), *Bulletin of the New York State Museum*, 8, 41, (February 1901), p. 322-340.
- CARRINGTON, Henry B., *The Six Nations of New York: The 1892 U.S. Extra Census Bulletin*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1995.
- CECI, Lynn, « Tracing Wampum's Origins : Shell Bead Evidence from Archaeological Sites in Western and Coastal New York », dans Charles F. Hayes (dir), *Proceedings of the 1986 Shell Bead Conference : Selected Papers*, Rochester, New York, Research Division of the Rochester Museum and Science Centre, 1989, p. 63-74.
- FENTON, William, *The Great Law and the Longhouse*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998.
- JACOBS, William, lettre à Joseph Howe, le 11 mai 1872, Les Archives nationales du Canada, RG10, vol. 1862, C-11103, fichier 239.
- JENNINGS, Francis et al., *The History and Culture of Iroquois Diplomacy : An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse, Syracuse University Press, 1985.
- JOHNSON, J. Smoke, « The General Council of the Six Nations and Delegates from different Bands in Western and Eastern Canada », le 10 juin 1870, *The Spectator Office*, Hamilton, Ontario, [www.canadiana.org](http://www.canadiana.org) CIHM 05766.
- JOHNSON, William, *The Papers of Sir William Johnson*, 14 vols., James Sullivan (dir), Albany, University of the State of New York, 1921-65.
- GILKISON, Augusta I. Grant, « What is Wampum ? Explained by Chief John Buck in 1887 », *Annual Archaeological Report*, 36 (1928), p. 48-50.
- LAINEY, Jonathan C., *La « Monnaie des sauvages » : Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2004.
- THOMAS, Jacob E., « The Two Row Wampum Treaty Belt Between the On-kwe-hon-weh and the Dutch », article non publié, conservé à la bibliothèque du *Woodland Cultural Centre*, Brantford, Ontario, le 17 février 2003.
- VACHON, André, « Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne », *Les cahiers des dix*, 36, (1971), p. 251-278.



# **L'Intégration des Autochtones au régime seigneurial *canadien* : une approche renouvelée en histoire des Amérindiens**

Julie-Rachel Savard  
Candidate au doctorat en histoire  
Université Laval

Au cours des dernières décennies, nombre de chercheurs ont souligné l'absence des Amérindiens de l'historiographie canadienne. En réaction à l'habitude de traiter la présence autochtone comme un phénomène marginal qui marque surtout les débuts de l'épopée coloniale, certains d'entre eux, notamment des anthropologues, ont développé une nouvelle spécialité de recherche : l'ethnohistoire. Cette dernière vise à réviser les sources historiques à la lumière des connaissances développées sur les sociétés amérindiennes pour comprendre l'apport de ces dernières dans une perspective moins ethnocentrique. Ce contexte a évidemment influencé grandement l'histoire des Autochtones qui demeure encore aujourd'hui un champ de recherche où les historiens sont minoritaires.

Bien que l'on se doive de souligner les nombreuses avancées scientifiques favorisées par le développement de l'ethnohistoire, le repli des chercheurs en histoire amérindienne dans une spécialité distincte pose certains problèmes. Cette situation crée notamment une dichotomie dans les travaux portant sur l'histoire de la Nouvelle-France et plus particulièrement sur celle du régime seigneurial.

LES NATIONS DOMICILIÉES DE LA VALLÉE DU SAINT-LAURENT



Carte préparée par Jean Tanguay

Plusieurs nations amérindiennes ont cohabité avec les Français dans la vallée du Saint-Laurent en plein domaine seigneurial et ce, tout au long des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. La plupart d'entre elles y sont d'ailleurs encore aujourd'hui. Ces groupes, que l'on appelait couramment les « nations domiciliées », occupaient ainsi une place particulière dans la vie quotidienne de la colonie. Malgré cette proximité, les chercheurs ont tendance à étudier distinctement les Amérindiens et les Français et à se cantonner volontairement dans ce qu'ils considèrent être leur domaine de compétence respectif.

Cette situation est particulièrement manifeste dans certaines monographies seigneuriales, comme celle, par exemple, réalisée par Serge Courville sur la seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes<sup>1</sup>, un fief créé pour y établir des Amérindiens. Dans cette étude, seules les relations qu'entretient le seigneur avec

<sup>1</sup> Serge Courville, *Origine et évolution des campagnes dans le comté des Deux-Montagnes*, Mémoire de maîtrise (géographie), Université de Montréal, 1973.

ses censitaires français sont analysées. Les travaux d'autres chercheurs, comme Jean Tanguay<sup>2</sup> ou Jean-Pierre Sawaya<sup>3</sup>, sur les Amérindiens domiciliés, ont cherché à mieux cerner leur utilisation des territoires de chasse ainsi que leur rôle militaire et diplomatique. Ils n'ont toutefois guère insisté sur le fait que ces Amérindiens vivaient au cœur de l'espace seigneurial. La question se pose donc : qu'est-ce qui incite les chercheurs à respecter une frontière tacite entre l'histoire des Amérindiens et celle des Français ?

La manière distincte dont ont évolué les champs de l'histoire seigneuriale et amérindienne contribue à expliquer la persistance de ce phénomène. Au cours des trente dernières années, sous l'influence de Louise Dechêne, les travaux qui ont porté sur l'histoire du peuplement français dans le cadre du régime seigneurial ont pris une tournure résolument socio-économique. Tournant en partie le dos aux ordonnances et aux intrigues qui émanaient des officines du pouvoir pour s'intéresser plutôt aux phénomènes qui structurent l'organisation de la vie seigneuriale, les chercheurs se sont surtout penchés sur des problématiques entourant les relations seigneurs-censitaires, les phénomènes démographiques et les stratégies foncières. Pour ce faire, ils ont largement utilisé des sources émanant de l'administration des seigneuries, en recourant notamment aux méthodes quantitatives<sup>4</sup>.

L'histoire des Amérindiens, pour sa part, est fortement marquée par les problématiques entourant les alliances. S'intéressant ainsi au rôle des Amérindiens dans l'économie, la diplomatie, les questions militaires et la vie religieuse, les chercheurs ont tenté de redonner aux peuples autochtones une place jugée plus appropriée dans les dynamiques qui président au dévelop-

---

<sup>2</sup> Jean Tanguay, *La Liberté d'errer et de vaquer : les Hurons de Lorette et l'occupation du territoire, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1998.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Sawaya, *La fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Sillery, Septentrion, 1998.

<sup>4</sup> Louis Michel, « L'économie et la société rurale dans la vallée du Saint-Laurent aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : bilan historiographique », Collectif, *Vingt ans après Habitants et marchands*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1998, p. 69 à 84.

pement des empires coloniaux en Amérique. Dans ce domaine, où les travaux concernant le rapport des Amérindiens au territoire sont fortement marqués par les revendications territoriales, les sources qui émanent de l'administration coloniale de même que les *Relations des jésuites* demeurent des sources privilégiées. Le fait que les chercheurs se soient largement attardés à démontrer que les communautés autochtones formaient des nations distinctes des Français contribue à expliquer qu'ils aient peu cherché à cerner la place qu'elles occupaient au cœur de la vie seigneuriale.

En résumé, on se retrouve dans un contexte où les chercheurs qui s'intéressent à l'espace seigneurial n'abordent pas ou très peu la présence amérindienne, alors que ceux qui se concentrent sur les Amérindiens mettent en valeur l'idée qu'ils évoluent de façon autonome. Il n'en demeure pas moins que les Amérindiens ont aussi occupé une place dans le régime seigneurial. Sillery constitue d'ailleurs un espace privilégié pour comprendre leur apport dans la création et l'évolution d'une seigneurie.

À première vue, cette seigneurie ressemble à bien d'autres. Elle est tout d'abord sous l'administration de la Compagnie de Jésus, qui demeure le plus important propriétaire foncier de la colonie<sup>5</sup>. Qui plus est, on y retrouve des censitaires, des rangs, un domaine seigneurial et des conditions de concession des terres assez comparables à ce qui se fait ailleurs en Nouvelle-France. Par contre, cette seigneurie possède des caractéristiques très particulières. Tout d'abord, ses seigneurs sont Amérindiens, puisque la terre a été concédée par la Compagnie des Cent-Associés le 13 mars 1651 « aux sauvages chrétiens qui se retirent ordinairement proche de Québec<sup>6</sup> ». Cette seigneurie se trouve donc au cœur d'un projet politique visant à utiliser les mécanismes de la féodalité afin d'intégrer les Amérindiens au royaume de France à titre de sujets.

---

<sup>5</sup> Marcel Trudel, *Les débuts du régime seigneurial*, Montréal, Fides, 1974, p. 53.

<sup>6</sup> « Concession accordée par la Compagnie de la Nouvelle France aux Sauvages d'une terre qui sera sous l'administration des Jésuites avec en plus le droit de pêche dans le Saint-Laurent », 13 mars 1651. ANQ, ZQ 123, *Fonds Seigneurie de Sillery*.

En fait, la couronne de France adopte en 1627 une politique de peuplement de l'Amérique du Nord afin d'y consolider ses prétentions territoriales. Dans cette perspective, il paraissait pratique de considérer les populations locales, qui connaissaient déjà le territoire et y étaient installées de longue date, comme étant assujetties. Afin d'être considérés comme sujet du roi, les Amérindiens devaient cependant rencontrer deux exigences : être chrétiens et reconnaître l'autorité royale. L'article XVII de la Charte de la Compagnie des Cent-Associés illustre bien cette politique :

Ordonnera Sa majesté que les descendans des François qui s'habitueront au dit pays, ensemble les sauvages qui seront amenés à la connoissance de la foi et en feront profession, seront censés et réputés naturels françois, et comme tels pourront venir habiter en France quand bon leur semblera et y acquérir, tester, succéder et accepter donation et légats, tout ainsi que les vrais regnicoles et originaires françois, sans être tenus de prendre aucunes lettres de déclaration ni de naturalité<sup>7</sup>.

Si le roi de France peut compter sur les communautés missionnaires pour convertir les Amérindiens au christianisme, il doit aussi arriver à faire reconnaître son autorité. Dans cette perspective, il tente d'intégrer les Amérindiens dans le régime foncier qu'il a implanté.

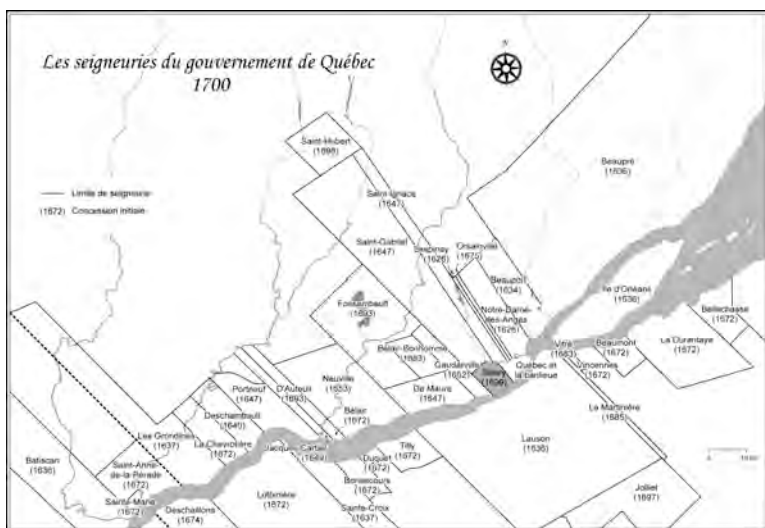
Le régime seigneurial est ainsi un outil privilégié pour intégrer les Amérindiens au royaume de France, car il forme plus qu'un système de répartition des droits fonciers. Il gère, en effet, les rapports sociaux permettant au roi de se lier au moindre de ses sujets par l'intermédiaire de seigneurs dominants. En vertu de ce régime, le roi détient théoriquement l'ensemble des droits fonciers de son royaume. Il ne règne cependant pas directement et concède plutôt des parts de ses terres à des vassaux, qui reconnaissent en contrepartie son autorité. En Nouvelle-France, le roi confie ainsi des droits fonciers à la Compagnie des Cent-Associés, à qui il donne la mission de développer la colonie. À

---

<sup>7</sup> « Acte pour l'établissement de la Compagnie des Cents Associés », Paris, 29 avril 1627, *Édits, ordonnances royales, déclaration et arrêts du Conseil d'État du roi concernant le Canada*, Québec, E.R. Fréchette, 1854, p. 5.

## La recherche relative aux Autochtones

son tour, celle-ci concède des parts de son immense fief d'Amérique à des seigneurs chargés de développer les terres qu'on leur accorde et ceux-ci délèguent enfin à des colons, appelés censitaires, des parcelles de leur seigneurie. Ces derniers peuvent donc cultiver la terre, mais doivent s'acquitter de certaines obligations envers le seigneur, notamment celles de lui verser annuellement les cens et les rentes et de tenir feu et lieu, c'est-à-dire d'habiter sur place. Le régime seigneurial lie donc intimement les droits fonciers et sociaux et permet ainsi au roi de soumettre l'ensemble de ses sujets à son autorité.



Carte préparée par Andrée Héroux

En vertu de cette logique de répartition des droits en cascade, en détenant une seigneurie, les Amérindiens reconnaissaient, en théorie, l'autorité du roi. Mais, à la même époque, la couronne de France accorde une grande importance à ses alliés amérindiens. Elle leur réserve, en effet, une place prestigieuse dans la hiérarchie seigneuriale, ce qui témoigne probablement du grand intérêt que représente, pour la colonie, le réseau commercial et diplomatique des nouveaux seigneurs de Sillery.

Cependant, si la concession de la seigneurie de Sillery vise à intégrer les Amérindiens au régime seigneurial, elle doit aussi servir de source de financement pour l'établissement des missions jésuites visant la conversion des Amérindiens au christianisme et leur sédentarisation à proximité des établissements français. Dès ses débuts, le « fief des sauvages » a donc une double vocation, religieuse et politique.

Les recherches réalisées à ce jour sur la seigneurie de Sillery démontrent que, très rapidement, la Compagnie de Jésus, nommée tutrice des seigneurs de Sillery, monopolise la gestion de la seigneurie<sup>8</sup>. Les sources issues de l'administration coloniale démontrent aussi que les jésuites amputent la seigneurie de Sillery des deux tiers de sa superficie afin de créer la seigneurie de Saint-Gabriel. À l'époque où l'on réduit la seigneurie de Sillery, les groupes amérindiens qui la peuplaient la quittent progressivement. Déjà, en 1669, les groupes de chasseurs algonquiens qui fréquentaient Sillery n'acceptent plus de demeurer sur un espace de plus en plus colonisé par des censitaires français. Pour leur part, les Hurons et les Abénaquis, qui se sont installés à Sillery dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, quittent respectivement la seigneurie en 1673 et 1689, mais demeurent néanmoins sous la direction de la Compagnie de Jésus, qui établit une mission à Lorette pour les Hurons et une autre au Sault-de-la-Chaudière pour les Abénaquis. Argumentant ainsi que la seigneurie de Sillery n'est plus habitée par les Amérindiens, les jésuites en réclament les restes en 1699<sup>9</sup> pour finalement les obtenir en 1702<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Marcel Trudel, *Les débuts du régime seigneurial*, p. 98.

<sup>9</sup> « Martin Bouvart, François Vaillant à Louis-Hector de Callières et Bochart de Champigny », Québec, 20 septembre 1699. ANQ, E21, S66, S53, *Ministère des Terres et Forêts*, « Biens des Jésuites », UR 183, versement 1960-01-038/189.

<sup>10</sup> « Mémoire de Louis XIV adressé à Louis-Hector de Callières et Bochart de Champigny », Versailles, 3 mai 1702. *Rapport de l'archiviste de la province de Québec pour 1840-1941*, Québec, Rédempti, Paradis, 1941, p. 355.

## La recherche relative aux Autochtones



Carte préparée par Andrée Héroux

En se reportant à un document tel que la concession de Sillery aux jésuites<sup>11</sup>, on peut facilement conclure que la seigneurie de Sillery était passée aux mains de la Compagnie de Jésus à cause de la désertion des Amérindiens et de leur incapacité à assumer leur rôle de seigneur. Si l'on s'en tient à ces sources, on peut effectivement croire que la politique de la couronne visant à intégrer les Amérindiens au régime seigneurial est un échec, puisque ceux-ci ne se sont jamais identifiés comme seigneurs, qu'ils n'ont pas modifié leur mode de vie afin d'occuper Sillery de façon sédentaire et parce que la Compagnie de Jésus a agi de manière à s'approprier les biens de ses pupilles. Dans ce contexte, la vocation de financement des œuvres missionnaires qu'avait initialement

<sup>11</sup> « Louis-Hector de Callières et Bochart de Champigny aux Jésuites », Québec, 23 octobre 1699 dans *Édits, ordonnances, déclarations et arrêts relatifs à la tenure seigneuriale, demandés par une adresse de l'Assemblée législative*, 1851, Québec, E.R Fréchette, 1852, p. 51-52.



Sillery semble l'avoir emporté sur celle d'obtenir l'assujettissement des Amérindiens par l'intermédiaire de la féodalité.

Ces conclusions sont cependant un peu rapides, surtout dans le cas des Hurons, car ceux-ci sont demeurés aux environs de Québec, ont adopté un mode d'habitation sédentaire au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et ont toujours entretenu des liens étroits avec les jésuites et les *Canadiens* en général. Leurs chefs en vinrent même à se définir, à compter de 1791, comme des sujets du roi d'Angleterre et à réclamer leur place dans le régime seigneurial à titre de seigneurs<sup>12</sup>.

Que s'est-il donc passé dans la communauté huronne pour que celle-ci en vienne à accepter l'autorité royale et le régime seigneurial au point de tenter d'y réclamer une place aussi avantageuse que possible ? Les réponses à ce phénomène sont évidemment multiples. Sur le plan culturel, la communauté huronne a subi de nombreux changements au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans les années qui suivent leur installation à la Jeune-Lorette, les Hurons ont notamment adopté un mode d'habitation à la *canadienne*, en sont venus à parler couramment le français et des voyageurs, comme le néerlandais Perh Kalm, peuvent souligner à quel point ils sont « civilisés ». Donc, l'intégration d'éléments de la culture *canadienne* peut contribuer à expliquer que ceux-ci développent un sentiment d'appartenance à l'espace seigneurial et comprennent les avantages qu'ils retireraient à s'y positionner comme seigneurs.

Une compilation des données contenues dans les actes de concession des seigneuries de Sillery et Saint-Gabriel à l'aide de méthodes comparables à celles utilisées par les historiens du régime seigneurial permet d'explorer d'autres pistes de réponses. On peut notamment constater que les jésuites ont progressivement intégré les Hurons dans la structure seigneuriale.

---

<sup>12</sup> « Pétition de Thomas Martin et al. à Lord Dorchester », Québec, 1791, ANC, MG23, *Documents de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, série Gill 17, « Collection Robert Prescott », série 1, vol. 17, p. 431-435.

## La recherche relative aux Autochtones

Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, les Amérindiens qui résident à Sillery et à Saint-Gabriel le font en marge du fonctionnement seigneurial puisque, sauf lorsqu'ils demeurent sur le domaine des jésuites, ils s'établissent sur des terres non concédées. De nombreuses concessions sont cependant attribuées à des non-autochtones dans les seigneuries de Sillery et de Saint-Gabriel et, à terme, leur répartition laisse peu de place pour l'établissement des Amérindiens. Par contre, les jésuites incluent dans les actes de concession des clauses permettant aux « sauvages » d'avoir accès au bois sur les terres des censitaires. De cette façon, ils participent aux travaux de défrichement de la seigneurie et tant que la colonisation n'a pas trop fait reculer la forêt, ils peuvent se procurer le bois de construction et de chauffage dont ils ont besoin. La cohabitation entre les Hurons et les Français semble ainsi s'être déroulée de façon assez harmonieuse.

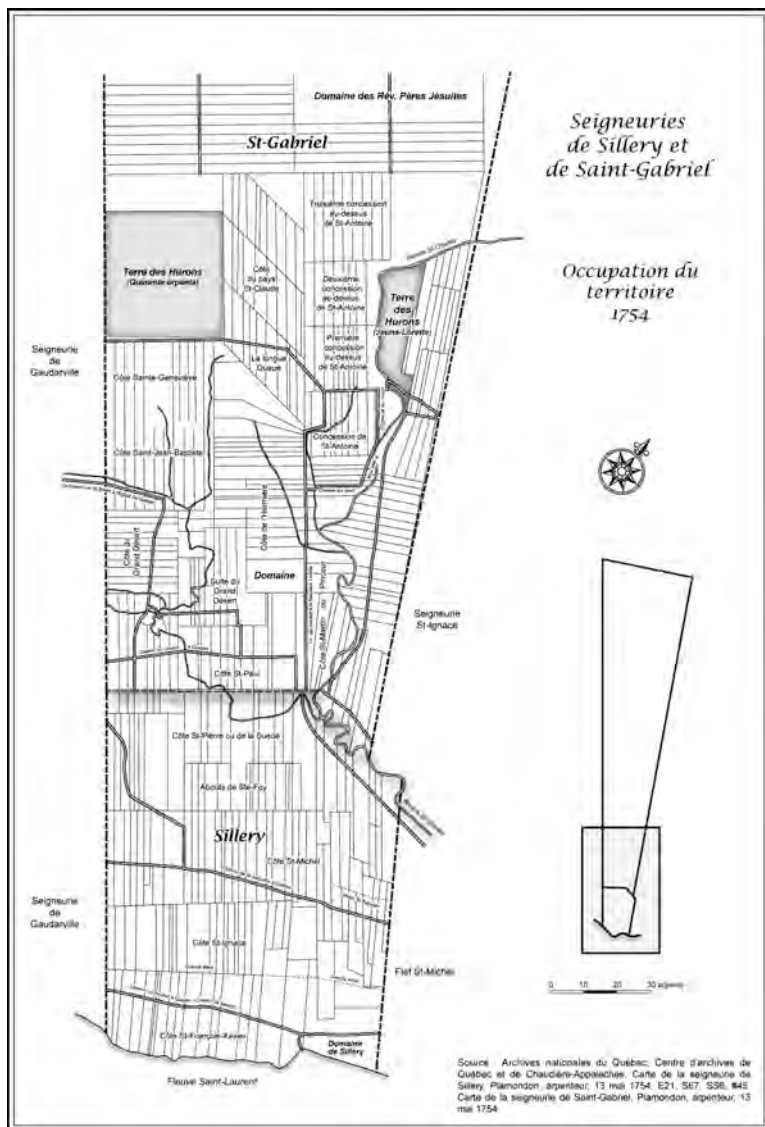
La Compagnie de Jésus reprend la même pratique sur la seigneurie de Saint-Gabriel, qui n'appartient pas aux Amérindiens, mais où sont établies les missions huronnes de Lorette et de la Jeune-Lorette. Entre 1669, année d'établissement du titre de Saint-Gabriel, et 1697<sup>13</sup>, année de déménagement des Hurons vers la Jeune-Lorette, 66 des 67 concessions qui sont accordées dans Saint-Gabriel comprennent des clauses indiquant que les jésuites autorisent les « sauvages » à couper du bois sur les terres des censitaires. Certains actes de concession nous renseignent de plus sur la valeur du travail de défrichement des Amérindiens et on dénombre quatre actes de concession qui indiquent que les jésuites ont concédé des terres dans les anciens « déserts » des sauvages et que des censitaires ont versé des montants pouvant aller jusqu'à 200 livres pour en bénéficier.

Durant le XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque les jésuites accordent aux Amérindiens le droit de s'installer à Sillery ou à Saint-Gabriel, ils ne leur cèdent aucun droit définitif.

---

<sup>13</sup> Léon Gérin, « La Seigneurie de Sillery et les Hurons de Lorette », *Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, seconde série, tome 6, 1900, p. 98.

## L'intégration des Autochtones au régime seigneurial



Carte préparée par Andrée Héroux

Ils se contentent de leur accorder certains droits qui leur permettent d'assurer leur subsistance, tout en sachant qu'ils ne pourront s'en prévaloir très longtemps. Avec la progression du front colonial, en effet, des tensions risquent de surgir entre Amérindiens et colons pour l'appropriation des stocks de bois. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, par contre, les Hurons s'installent de façon permanente à la Jeune-Lorette. La Compagnie de Jésus, qui les encourage dans cette voie, leur réserve par écrit, en 1742, des terres à leur usage (la concession dite des « Quarante-arpens »). Bien que les Hurons bénéficient ainsi, pour la première fois, d'une concession écrite, ils demeurent cantonnés dans un statut particulier : ils ne peuvent être considérés ni comme des censitaires ni comme des seigneurs. Ils bénéficient simplement d'une terre laissée à leur usage, sous contrôle jésuite.

À la même époque, la Compagnie de Jésus accorde également des terres individuelles à quelques membres de la communauté huronne. Ceux-ci acquièrent ainsi le statut de censitaire, mais bénéficient de clauses particulières, qui prévoient notamment des redevances moins élevées. Les actes de concession précisent d'ailleurs que les dispositions normalement en vigueur seront appliquées si les censives sont vendues à des *Canadiens*.

Après 1774, la Compagnie de Jésus est abolie et les jésuites de Nouvelle-France savent qu'ils ne seront pas toujours là pour garantir aux Hurons la possibilité de demeurer sur leurs terres, pour lesquelles ils ne possèdent aucun titre<sup>14</sup>. Ainsi, la Compagnie cherche-t-elle à consolider le statut foncier de ses protégés en leur attribuant le statut de censitaire. À partir de 1790, et ce jusqu'en 1799, on assiste à une importante vague d'attribution de concessions et les Hurons en reçoivent 27, soit 18% du total. Ce phénomène est très important si l'on considère que cette communauté compte environ 120 habitants au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Clément XIV, *Le bref "Dominus ac redemptor" portant suppression de la Compagnie de Jésus, avec une introduction et des notes*, Paris, Librairie moderne, 1930.

<sup>15</sup> Jocelyn Paul, « Le territoire de Chasse des Hurons de Lorette », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n° 3, 2000, p.17.

Parmi ces concessions, une est attribuée à titre collectif. Elle consiste à créer un titre pour les terres du village et redéfinit les termes de concession du territoire des Quarante-arpens. On y indique notamment que des clauses présentes dans le premier titre des Quarante-arpens pourraient être préjudiciables aux Hurons une fois la Compagnie de Jésus disparue. Cette dernière accorde donc le statut de censive aux terres qu'elle concède. Les redevances que l'on exige de ces terres concédées à titre collectif sont symboliques, mais le principe demeure là : la communauté huronne est dorénavant censitaire de la Compagnie de Jésus. On remarque aussi une évolution dans les conditions des concessions octroyées à titre individuel : si celles consenties avant 1790 sont plus avantageuses, celles qui suivent s'apparentent beaucoup à ce qui était offert aux Français à la même époque.

Une compilation des données contenues dans les actes de concession de Sillery et Saint-Gabriel démontre qu'il y a eu une évolution notable du statut foncier des Amérindiens résidant sur Sillery et Saint-Gabriel. Ceux-ci passent progressivement du statut de seigneurs à celui de protégés des jésuites pour aboutir à celui de censitaires.

La sédentarisation des Hurons paraît avoir joué un rôle fondamental dans l'évolution de leur statut foncier, puisque c'est ce changement qui a obligé la Compagnie de Jésus à garantir, à long terme et par écrit, des droits à leurs pupilles. Néanmoins, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, la Compagnie de Jésus attribuait toujours un statut particulier aux Hurons et ce n'est qu'à la veille de son extinction qu'elle consentit à la concession d'une série de censives aux Hurons et ce, tant à titre individuel que collectif. Parallèlement à ce phénomène, les Hurons apprenent à composer avec les règles de gestion des droits fonciers en contexte seigneurial. En 1794, déjà trois représentants de la nation sur douze étaient en mesure de signer leur nom sur l'acte de concession des terres du village. En s'intégrant ainsi dans la réalité seigneuriale, les Hurons ont probablement compris qu'ils auraient intérêt à réclamer la seigneurie dont ils conservaient vaguement le souvenir d'avoir été les détenteurs.

## La recherche relative aux Autochtones

En débutant leur réclamation de Sillery, les Hurons ont-ils pleinement réalisé ce qu'impliquait politiquement le fait de réclamer leur place dans le régime seigneurial ? Dans tous les cas, ils ne paraissent pas avoir accepté le statut foncier que leur ont légué les jésuites puisque certains indices prouvent qu'ils n'ont jamais voulu payer les redevances seigneuriales associées aux terres de leur village et des Quarante-arpenes.

Les conclusions que l'on peut tirer des informations contenues dans les actes de concession des seigneuries de Sillery et de Saint-Gabriel demeurent pour l'instant préliminaires, mais elles nous permettent déjà de jeter un regard différent sur l'intégration des Amérindiens au régime seigneurial. Dans cette perspective, on ne peut qu'inciter les chercheurs qui s'intéressent tant à l'histoire seigneuriale qu'à celles des Amérindiens, à collaborer davantage et à s'ouvrir à leurs approches et à leurs méthodes respectives. Il en ressortirait sûrement un portrait plus complet de ce que furent les relations entre Français et Amérindiens en Nouvelle-France.

## Bibliographie

### Sources Imprimées

- « Acte pour l'établissement de la Compagnie des Cents Associés », Paris, 29 avril 1627, *Édits, ordonnances royales, déclaration et arrêts du Conseil d'État du roi concernant le Canada*, Québec, E.R. Fréchette, 1854, p. 5.
- « Concession accordée par la Compagnie de la Nouvelle France aux Sauvages d'une terre qui sera sous l'administration des Jésuites avec en plus le droit de pêche dans le Saint-Laurent », 13 mars 1651. ANQ, ZQ 123, *Fonds Seigneurie de Sillery*.
- « Martin Bouvart, François Vaillant à Louis-Hector de Callières et Bochart de Champigny », Québec, 20 septembre 1699. ANQ, E21, S66, S53, *Ministère des Terres et Forêts*, « Biens des Jésuites », UR 183, versement 1960-01-038/189.
- « Louis-Hector de Callières et Bochart de Champigny aux Jésuites », Québec, 23 octobre 1699 dans *Édits, ordonnances, déclarations et arrêts relatifs à la tenure seigneuriale, demandés par une adresse de l'Assemblée législative*, 1851, Québec, E.R. Fréchette, 1852, p. 51-52.

## L'intégration des Autochtones au régime seigneurial

- « Mémoire de Louis XIV adressé à Louis-Hector de Callières et Bochart de Champigny », Versailles, 3 mai 1702. *Rapport de l'archiviste de la province de Québec pour 1840-1941*, Québec, Rédempti, Paradis, 1941, p. 355.
- « Pétition de Thomas Martin et Al. À Lord Dorchester », Québec, 1791, ANC, MG23, *Documents de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, série GII 17, « Collection Robert Prescott », série 1, vol. 17, p. 431-435.
- CLÉMENT XIV, *Le bref "Dominus ac redemptor" portant suppression de la Compagnie de Jésus, avec une introduction et des notes*, Paris, Librairie moderne, 1930.

## Études

- COURVILLE, Serge, *Origine et évolution des campagnes dans le comté des Deux-Montagnes*, Mémoire de maîtrise (géographie), Université de Montréal, 1973.
- GÉRIN, Léon, « La Seigneurie de Sillery et les Hurons de Lorette », *Mémoires et comptes rendus de la Société royale du Canada*, seconde série, tome 6, 1900, p. 72-115.
- MICHEL, Louis, « L'économie et la société rurale dans la vallée du Saint-Laurent aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : bilan historiographique », Collectif, *Vingt ans après Habitants et marchands*, Montréal, McGill-Queen's University press, 1998, p. 69-84.
- PAUL, Jocelyn, « Le territoire de Chasse des Hurons de Lorette », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n<sup>o</sup> 3, 2000, p. 5-20.
- SAWAYA, Jean-Pierre, *La fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Sillery, Septentrion, 1998.
- TANGUAY, Jean, *La Liberté d'errer et de vaquer : Les Hurons de Lorette et l'occupation du territoire, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université Laval, 1998.
- TRUDEL, Marcel, *Les débuts du régime seigneurial*, Montréal, Fides, 1974.





## **Interculturalité et environnement forestier à la Baie James**

Françoise Lathoud

Candidate au doctorat en sciences de l'environnement

Université du Québec à Montréal

Depuis les années 1970, au Canada, plusieurs facteurs ont contribué à augmenter la participation des Autochtones aux projets d'exploitation des ressources forestières<sup>1</sup>. L'intégration réelle des populations autochtones aux systèmes de décision et d'action liés aux projets forestiers s'avère cependant un processus long et difficile. L'analyse du cas de Eeyou Istchee<sup>2</sup>, plus communément appelé territoire de la Baie James, m'a permis d'illustrer cette tendance et de caractériser les interactions entre Cris et allochtones relatives à l'environnement forestier au cours des dernières décennies. Pour ce faire, plusieurs sources ont été consultées : articles scientifiques, documents en

---

<sup>1</sup> Que l'on pense, par exemple, aux processus de consultation relatifs à l'utilisation des territoires, au développement des systèmes de certification, aux jugements de la Cour suprême du Canada, aux revendications territoriales, aux traités modernes signés entre les différents paliers de gouvernement et certains groupes autochtones, aux espoirs de développement social, culturel et économique des communautés, à la reconnaissance du savoir des Autochtones, à la qualification croissante des Autochtones en matière de foresterie ainsi qu'à diverses structures telles que le Programme forestier des Premières nations (PFPN), le Réseau de Gestion Durable des Forêts (GDF) et le Réseau Canadien des Forêts Modèles (RCFM).

<sup>2</sup> Eeyou Istchee signifie, en cri, Terre ou territoire cri. Il comprend plusieurs écosystèmes dont celui de la forêt boréale.

## La recherche relative aux Autochtones

ligne, textes juridiques, travaux de scientifiques non publiés, synthèses de l'Association Nationale de Foresterie Autochtone, textes gouvernementaux, textes produits par le Grand Conseil des Cris, projets et analyses des forêts modèles.

Après un historique des interactions socio-écologiques de l'environnement forestier de la Baie James des trente dernières années, je présenterai le cadre conceptuel que j'ai utilisé afin de caractériser les quatre principaux contextes de participation des Cris aux projets d'exploitation des ressources forestières : la Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ, 1975) ; la Paix des Braves (2002)<sup>3</sup> ; la foresterie industrielle de Waswanipi (années 80) et la Forêt Modèle Crie de Waswanipi (1997). Cette analyse me permettra de mettre en lumière différents enjeux ayant émergé, au cours de ces expériences, des controverses entre les Cris et les porteurs de projets non-autochtones. Je présenterai enfin des approches alternatives permettant d'améliorer la gestion de l'interculturalité au sein de l'éco-sociosystème forestier de la Baie James.

## Historique des interactions socio-écologiques

Les Cris occupent Eeyou Istchee depuis des millénaires lorsqu'en 1971, le gouvernement du Québec débute la construction du barrage La Grande sans les consulter. Les négociations et procédures juridiques qui s'ensuivent donnent lieu, hors-cour, à la signature de la CBJNQ en 1975. À ce moment-là, pour les Cris, cet accord contient suffisamment de garanties pour assurer la poursuite de leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage ainsi que la protection de l'environnement et des ressources fauniques. Du côté du gouvernement du

---

<sup>3</sup> La Paix des Braves désigne l' *Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris de la Baie James* (Gouvernement du Québec, Ministère des Ressources Naturelles, 2002 ([www.mce.gouv.qc.ca/d/objets/Entente-020207.pdf](http://www.mce.gouv.qc.ca/d/objets/Entente-020207.pdf) ; consulté le 25 avril 2003).

Québec, l'objectif est d'asseoir sa juridiction sur le territoire et de l'ouvrir au développement économique<sup>4</sup>.

Dès lors, le gouvernement adopte plusieurs mesures favorisant le développement de l'industrie forestière vers le nord : droits de coupe peu élevés, subventions pour la construction de chemins forestiers, concessions de grands territoires aux industriels, politique d'accroissement de la capacité des usines. Ainsi, en 1997, 5000 km<sup>2</sup> de forêt ont été déboisés, ce qui correspond à environ 10% de la forêt de Eeyou Istchee, et 95% de ces terres sont allouées sous forme de CAAF à plus de vingt-cinq compagnies forestières allochtones et une entreprise crie, Mishtuk, qui opère également sur le territoire depuis les années 80. Ces activités d'exploitation des ressources forestières impliquent la construction de camps forestiers, d'usines de transformation de la matière ligneuse, l'utilisation d'équipement lourds, la présence de forces de travail significatives, les activités de coupe et la construction de routes qui favorisent le braconnage et le vandalisme.

À partir des années 80, la chasse et la pêche sportives se pratiquent de manière intensive sur le territoire de la Baie James. Au milieu des années 90, un nouveau groupe d'intérêt apparaît : celui des pourvoyeurs qui développent des activités commerciales et des infrastructures d'accueil pour les chasseurs sportifs.

Les impacts sur l'écosystème des activités reliées à la coupe et à la chasse sportive sont nombreux : destruction des habitats fauniques, retrait des arbres, de la végétation, perturbation, déplacement et dégradation excessive du sol, perturbation du drainage naturel, des barrages de castor, des lieux de frai et de migration des poissons, surexploitation du lièvre et de la perdrix, déplacement du gibier... Ces changements écologiques, associés aux activités d'exploitation elles-mêmes ainsi qu'à d'autres facteurs transformateurs comme la moder-

---

<sup>4</sup> Evelyn Peters, « Native people and the Environmental Regime in the James Bay and Northern Quebec Agreement », *Arctic*, vol. 52, n° 4, 1999, p. 395-410.

nisation de la technologie ou l'augmentation des revenus des chasseurs cris<sup>5</sup>, ont, à leur tour, des répercussions sur le système socio-culturel des chasseurs cris des cinq communautés situées au sud de la limite forestière (Mistissini, Nemaska, Oujé-Bougoumou, Waskaganish et Waswanipi). On observe des changements culturels au niveau de la durée, de la fréquence et des motifs d'occupation du territoire (déplacement, emplacement de campement), des pratiques sociales (invitation à chasser, partage des produits de la chasse, gestion des territoires, structures d'autorité traditionnelles, pratiques de chasse) et du système de connaissance (utilisation, transmission et renouvellement des savoirs).

Si la menace pesant sur le mode de vie traditionnel constitue un enjeu culturel important, ces transformations n'engendrent pas nécessairement une perte de culture ou une forme d'assimilation. En effet, le caractère dynamique de la culture lui permet de survivre en s'adaptant à de nouvelles pratiques si les éthiques et valeurs les sous-tendant remplacent adéquatement celles des façons de faire traditionnelles qui disparaissent. Pour ce faire, la participation et le contrôle des populations sur les processus de transformation qui les touchent sont indispensables<sup>6</sup>.

L'analyse qui suit vise donc à rendre compte du niveau d'implication des Cris dans l'exploitation des ressources forestières affectant leurs territoires et leur culture, en caractérisant les relations interculturelles sous-tendant les principales expériences de participation des Cris à ce secteur d'activité. Elle repose

---

<sup>5</sup> Cette augmentation est due notamment à l'instauration du Programme de Sécurité du Revenu, mis en place dans le cadre de la CBJNQ, mais aussi aux compensations financières versées par les compagnies forestières pour atténuer les dommages subis par le territoire exploité.

<sup>6</sup> Catherine James, « Cultural Change in Mistissini : Implications for Self-Determination and Cultural Survival », dans C. Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver et Toronto, University of British Columbia Press, 2001, p. 316-331.

sur deux cadres conceptuels. Le premier, celui de Brubacher et al.<sup>7</sup> permet de caractériser les expériences contemporaines des Premières Nations en matière de gestion liée à la forêt en considérant la juridiction, les valeurs et préférences dominantes, les droits et obligations, le partage des coûts et avantages ainsi que les mécanismes de résolution de conflits. Le second, l'échelle de Berkes<sup>8</sup>, facilite l'évaluation et la comparaison des expériences de participation selon le niveau d'implication des Autochtones dans les processus décisionnels. Cette échelle permet de distinguer sept stades de « co-gestion » : la divulgation d'information, la consultation, la coopération, la communication, les comités-conseils, les conseils de gestion et l'institutionnalisation du partenariat.

### La Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ, 1975)

La Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ) définit les droits et obligations selon un régime des terres partageant le territoire en trois catégories : I, II et III. Sur les terres de catégorie I (environ 1% de Eeyou Isteehe), les Cris ont des droits exclusifs sur les ressources forestières. Sur les terres de catégorie II (environ 15% du territoire) qui sont sous juridiction québécoise, les Cris détiennent des droits exclusifs de chasse, de pêche et de piégeage. Sur les terres de catégorie III (environ 84% du territoire), le droit exclusif des Cris se limite au piégeage des animaux à fourrure ainsi qu'à la chasse et à la pêche pour certaines espèces particulières<sup>9</sup>. Sur les terres de catégorie II et III, les droits reliés à la récolte et à la production de matière

---

<sup>7</sup> Doug Brubacher, Jean-Paul Gladu et Harry Bombay, *First Nations Governance and Forest Management*, Ottawa, National Aboriginal Forestry Association, 2002.

<sup>8</sup> Fikret Berkes, Peter George et Richard Preston, « Co-management : the evolution of the theory and practice of the joint administration of living resources », *Alternatives*, vol. 18, 1991, p. 12-18.

<sup>9</sup> Forêt modèle crie de Waswanipi, *Accroître la participation des Cris en améliorant le processus de planification de l'aménagement forestier. Un projet de la Forêt modèle crie de Waswanipi*, Waswanipi, Québec, Forêt modèle crie de Waswanipi, 2002.

## La recherche relative aux Autochtones

lignieuse sont confiés par la province aux industriels forestiers détenteurs de CAAF selon le système de division administratif de la province, indépendamment du mode de tenure cri.

En plus du régime des terres, la CBJNQ instaure le Programme de Sécurité du Revenu (PSR), qui permet aux Cris passant plus de 120 jours par an sur le territoire de percevoir une allocation, ainsi qu'un régime de protection socio-environnementale. Ce dernier comprend la mise sur pied de deux comités conjoints. Le Comité-Conseil sur l'Environnement de la Baie James (CCEBJ) a, entre autres, pour mission de commenter les plans d'aménagement avant leur approbation par le gouvernement et de réaliser les études d'impacts pour tous travaux affectant plus de 65 km<sup>2</sup>. Le Comité Conjoint Chasse Pêche Piégeage (CCCPP) doit, quant à lui, superviser le régime de chasse et de pêche.

Au chapitre des coûts et bénéfices, si le PSR permet effectivement le maintien des activités traditionnelles pour une partie significative de la population, soit 20 à 30%<sup>10</sup>, le succès des comités conjoints est plus discutable. La consultation des plans d'aménagement forestier par le CCEBJ s'avère inefficace étant donné les délais insuffisants, le jargon technique, le manque d'informations et de ressources. Par ailleurs, le CCEBJ se voit remettre peu de projets d'exploitation des ressources forestières à des fins d'évaluation environnementale<sup>11</sup> en raison de l'existence d'un paragraphe contradictoire de la CBJNQ intitulé « Développements futurs soustraits au processus d'évaluation environnementale ». De son côté, le CCCPP a été incapable, jusqu'au milieu des années 1990, de limiter le nombre de permis ainsi que l'expansion de l'aire de chasse, d'assurer le contrôle de la chasse à travers les pourvoiries, de même que la

---

<sup>10</sup> Carole Lévesque et Christiane Montpetit, *Vers une gestion intégrée et durable des activités forestières en Eeyou Istchee. L'élaboration d'un corpus de critères et d'indicateurs d'ordre culturel, social et économique*, Montréal, INRS—Culture et Société, 1997.

<sup>11</sup> Paul Wilkinson (1999) Affidavit. Mario Lord *et al.* C. le Procureur général du Québec *et al.*, C.S.M. 500-05-043203-981.

formation et l'emploi d'agents de conservation crïs, d'éloigner l'aire de chasse du « corridor hunting » et des campements et, enfin, d'assurer le renforcement des règles du Ministère des Loisirs Chasse et Pêche. La tendance du gouvernement du Québec est de consulter le CCCPP lorsque les principales décisions politiques sont déjà prises ou de ne pas prendre en compte ses recommandations, donnant une interprétation restreinte de la CBJNQ afin de faire prévaloir ses intérêts<sup>12</sup>.

L'entrée en vigueur, en 1986, de la *Loi sur les forêts*, constitue un autre élément défavorable à la participation des Cris, plusieurs des principes de la CBJNQ reliés à la protection de leurs droits n'ayant aucun équivalent dans la nouvelle législation<sup>13</sup>. Selon cette dernière, les communautés crïes sont considérées sur le même pied que les autres acteurs du public ; elles disposent de 45 jours pour consulter et commenter les plans, ce qui est largement insuffisant pour apporter une contribution significative, les communautés rencontrant le même type de difficultés relativement à ces plans que le CCEBJ. Les amendements de 1991, 1994 et 1996 mettent plus d'emphasis sur la participation publique sans toutefois établir de réglementation ou de procédures systématisées. La responsabilité de résolution de conflits incombant aux compagnies, celles-ci signent des ententes contractuelles avec les maîtres de chasse, puis avec les communautés, leur accordant des compensations pour les dommages causés sur leur territoire ainsi que la possibilité d'émettre des avis sur les coupes à venir. Ces processus de consultation sont insatisfaisants pour les Cris en raison des problèmes liés au rapport de force, à la communication, au calendrier, à l'absence de représentation du gouvernement ainsi qu'au chevauchement des CAAF sur un même territoire de

---

<sup>12</sup> Colin H. Scott et Jeremy Webber, « Conflicts Between Cree Hunting and Sport Hunting : Co-Management Decision Making at James Bay », dans Colin Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver et Toronto, University of British Columbia Press, 2001, p.149-173.

<sup>13</sup> Lévesque et Montpetit, *op. cit.*

## La recherche relative aux Autochtones

chasse<sup>14</sup>. D'autre part, les compensations, financières ou matérielles, qui varient selon la compagnie, sont jugées inacceptables par les dirigeants cris, locaux et régionaux, dans la mesure où ces accords ne respectent pas les droits collectifs des Cris et où les solutions qu'ils apportent ne sont ni équitables ni de long terme<sup>15</sup>. Les plus grands bénéficiaires des coupes sont les actionnaires et les employés des compagnies forestières. Les Cris ne profitent que dans une très petite mesure des bénéfices générés par l'exploitation de leurs terres. Moins de 120 Cris (1% de la population) sont employés dans le secteur de la production forestière alors que quelque 14 000 personnes travaillent sur leurs territoires ancestraux<sup>16</sup>.

Les ambiguïtés existant dans le texte de la CBJNQ, le manque de pouvoir décisionnel des comités conjoints, l'entrée en vigueur de la *Loi sur les forêts* en 1986 ainsi que la nature des relations interculturelles (problèmes liés aux modes de communication et de décision, aux différentes façons d'envisager l'environnement forestier) limitent considérablement la participation des Cris aux processus de décision et d'action relatifs à l'exploitation des ressources forestières<sup>17</sup>. Afin de défendre leurs droits, leurs valeurs et leurs intérêts, les Cris ont recours, comme dans le dossier hydroélectrique des années 1970, à des négociations, à des procédures juridiques et à la politique de l'embaras<sup>18</sup> ;

---

<sup>14</sup> Forêt modèle crie de Waswanipi, *op. cit.*

<sup>15</sup> Grand Council of the Crees, *Integrating Conflict Management Consideration Into National Policy Framework*, Preparation for the 11<sup>th</sup> World Forestry Congress, Antalya, Turkey, October 13-22, 1997 ([www.gcc.ca/cra/environment](http://www.gcc.ca/cra/environment) ; consulté le 15 avril 2003).

<sup>16</sup> Grand Council of the Crees, *Forestry and Trade : The Social and Environmental Impacts on the Cree People of James Bay*, Submission to the Office of the United States Trade Representative, April 13, 2000, 38 p. ([www.gcc.ca/cra/environment/ustr\\_submission.pdf](http://www.gcc.ca/cra/environment/ustr_submission.pdf) ; consulté le 15 avril 2003).

<sup>17</sup> Françoise Lathoud, « Exploitation des ressources forestières, enjeux culturels et participation. Le cas des Cris de la Baie James », *GLOBE, revue internationale d'études québécoises*, « Les modernités amérindiennes et inuite », vol. 8, n° 1, 2005.

<sup>18</sup> La politique de l'embaras vise à attirer l'attention d'électeurs ou de partenaires commerciaux sur l'injustice et les impacts de la négligence gouvernementale quant aux



ces pressions conduisirent finalement à la ratification de la Paix des Braves en 2002.

### La Paix des Braves (2002)

La nouvelle juridiction instaurée par la signature, en 2002, de l'« Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec » devrait permettre « une meilleure prise en compte du mode de vie cri ainsi qu'une plus grande participation dans la planification et les processus de gestion forestière<sup>19</sup> ».

En ce qui concerne l'aménagement forestier, la Paix des Braves reconnaît les territoires de chasse comme unités de référence et en soustrait certaines portions, en tout ou en partie, à la foresterie intensive. On reconnaît aux maîtres de chasse le droit de désigner jusqu'à 25% de la forêt productive comme zones d'intérêt faunique (ravages d'orignaux, habitats de castors, tanières d'ours) où seule la coupe en mosaïque<sup>20</sup> est permise. Un pour cent du territoire peut aussi être conservé comme site d'intérêt patrimonial pour les Cris (sépultures, campements permanents, cueillettes de fruits sauvages, lieux sacrés).

Un nouveau cadre de co-gestion est aussi mis sur pied aux niveaux local et régional. Sur le plan régional, la mission du Conseil Cris-Québec sur la foresterie est d'assurer l'application du régime forestier adapté au territoire de la Baie James en permettant la consultation des Cris dans la planification et la gestion des activités d'aménagement forestier. Ce conseil devrait aussi gérer

---

conditions de vie dans les communautés autochtones (Ronald Niezen, *Defending the Land : Sovereignty and Forest Life in James Bay Cree Society, Cultural Survival Studies in ethnicity and change*, London/Boston, Allyn & Bacon, 1998).

<sup>19</sup> Gouvernement du Québec, *Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris de la Baie James*, Ministère des Ressources Naturelles, 2002 ([www.mce.gouv.qc.ca/d/objets/Entente-020207.pdf](http://www.mce.gouv.qc.ca/d/objets/Entente-020207.pdf) ; consulté le 25 avril 2003).

<sup>20</sup> Ce type de coupe est sensé préserver les habitats fauniques nécessaires aux trappeurs.

## La recherche relative aux Autochtones

l'évolution du régime forestier en formulant des propositions au gouvernement du Québec pour l'application des lois et des politiques. Au niveau local, cinq comités de travail conjoints (un par communauté concernée) doivent assurer la mise en place de tous les processus reliés aux plans d'aménagement forestier et développer un réseau de communication conjoint. Ils assurent, entre autres, l'arbitrage dans le processus de consultation constitué d'échanges de propositions et de contre-propositions entre les maîtres de chasse et les entreprises forestières.

Le mode de proposition/contre-proposition qu'instaure cette nouvelle entente au niveau local place les acteurs en opposition, ce qui semble s'inscrire dans le même schéma que les relations interculturelles qui ont mené aux conflits des dernières décennies. Par ailleurs, l'exclusion de certains acteurs (industriels, Ministère de l'environnement) des comités conjoints locaux pourrait, par exemple, compromettre les efforts exploratoires relatifs à de nouvelles techniques forestières, que Mishtuk peut difficilement assumer seule<sup>21</sup>. Ce manque d'intégration des parties prenantes peut aussi nuire à la transparence et à la compréhension mutuelle. Sur le plan technique enfin, si les nouvelles normes présentent des améliorations certaines par rapport au régime forestier précédent en ce qui concerne la santé de la forêt et les intérêts des Cris, l'adoption de la coupe en mosaïque dans plusieurs situations est questionnable étant donné les critiques que soulève déjà ce type d'aménagement, critiques liées notamment à l'importance du réseau routier qui lui est associé et à la conservation de la biodiversité<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Martin Pelletier, Communication personnelle, 25 septembre 2003.

<sup>22</sup> Pierre Chevalier, *Gestion des ressources renouvelables : secteurs agricole et forestier*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université du Québec, 1993.

## La foresterie industrielle de Waswanipi (à partir des années 1980)

C'est dans une perspective de création d'emplois et de bénéfices économiques et par le biais de compagnies appartenant aux Conseils de bande que l'entreprise forestière Mishtuk est créée à Waswanipi dans les années 80. Alors que jusqu'en 1991, les méthodes de coupe utilisées par Mishtuk sont similaires à celles des autres compagnies (coupes à blanc pouvant aller jusqu'à 400 hectares), cette compagnie adopte ensuite, sous la pression de la communauté, l'approche de la coupe en mosaïque, technologie nouvelle pour la région. Outre les inconvénients évoqués précédemment, les impératifs liés à la foresterie commerciale constituent un désavantage économique pour la coupe en mosaïque. Mishtuk est ainsi amenée à transgresser ses principes en repassant sur une partie des endroits non-récoltés du paysage en damier lorsque la scierie manque de bois<sup>23</sup>.

Les opinions varient beaucoup au sein de la nation crie en ce qui concerne les activités de coupe commerciales<sup>24</sup>. La plupart des expériences autochtones de foresterie industrielle au Canada se heurtent, en effet, à des conflits entre les objectifs sociaux et d'affaires : le nombre d'emplois et les retombées économiques peuvent être limités par la mécanisation grandissante et les aléas du marché ; les coûts et avantages sont inégalement répartis, les femmes et les aînés étant les principaux lésés par les changements qui surviennent dans le mode de vie et l'économie traditionnels ainsi que par la faiblesse des efforts consentis dans le développement économique et la formation dans les secteurs non liés à la foresterie. Le peu d'emploi créé par la foresterie mène ainsi Mishtuk à chercher des partenaires en vue d'exploiter conjointement une

---

<sup>23</sup> Geoff Quaille, cité dans Boris Romaguer et Nadine Bachand, *La foresterie et les Autochtones : le cas du Québec*, [www.er.ugarn.ca/nobel/grip/dr/facq/](http://www.er.ugarn.ca/nobel/grip/dr/facq/) 2001 (consulté le 15 septembre 2003).

<sup>24</sup> Grand Council of The Crees, *Creets and Trees : A Position Paper on the State of the Forests in Eeyou Istchee*, Montréal, Forestry Working Group, 1996.

## La recherche relative aux Autochtones

usine de sciage. En 1996, le consortium Les Produits forestiers Nabatuk Inc., dans lequel la communauté de Waswanipi et Domtar détiennent respectivement 51% et 49% des parts, voit le jour<sup>25</sup>. Cette formule de *joint venture* entre compagnies autochtones et non-autochtones, adoptée par plusieurs autres groupes autochtones au Canada, permet de surmonter diverses contraintes associées à la foresterie industrielle telles que l'importance des investissements financiers, à l'accès à la ressource ligneuse et à la diversité des capacités requises<sup>26</sup>. Depuis sa création, le niveau d'emploi de la scierie fluctue en fonction du marché des produits forestiers, allant d'une production intensive (trois quarts de travail) jusqu'à un arrêt complet<sup>27</sup>.

### La Forêt Modèle Crie de Waswanipi (1997)

Instaurée en 1997 dans le cadre du Programme de Forêts Modèles du Canada, la FMCW vise à générer de nouvelles approches favorisant l'aménagement forestier durable des forêts à travers un partenariat qui repose sur la participation volontaire de plusieurs acteurs (industries forestières, dont Mishtuk, MRN, Service Canadien des Forêts, institutions universitaires, trappeurs cris et autres membres de la communauté...). Divers facteurs ont nui à la mise en place de la FMCW : le contexte des conflits juridiques opposant les Cris aux gouvernements et industriels, le manque d'implication des membres de la communauté et de leadership cri et ce, malgré la présence majoritaire des Cris à tous les niveaux de la structure organisationnelle. Le caractère exogène du développement et de la structure de l'organisme peut en partie expliquer cette difficulté ; en effet, la FMCW a été conçue par un consultant et s'inscrit dans un programme créé dans un contexte non-autochtone. Des lacunes en matière de communication ont aussi été remarquées, que ce soit au sein de la

---

<sup>25</sup> Waswanipi Cree Model Forest, *Waswanipi Cree Model Forest proposal reformat, Forêt modèle crie de Waswanipi*, Waswanipi, Québec, 2003.

<sup>26</sup> Leslie Treseder et Naomi T. Krogman, « Features of First Nation Forest Management Institutions and Implications for Sustainability », *The Forestry Chronicle*, 75(5), 1999, p. 793-798.

<sup>27</sup> Martin Pelletier, Communication personnelle, 25 septembre 2003.

communauté, entre les partenaires au début du projet<sup>28</sup>, ou avec l'extérieur. En outre, des obstacles relatifs aux différences culturelles et linguistiques, des priorités et des valeurs sont apparus<sup>29</sup>. Une grande partie de la première phase du projet (1998-2002) a donc été consacrée à l'appropriation du projet par les Cris et à la recherche de support communautaire. Cela a donné lieu à une restructuration en trois comités : l'un pour la participation communautaire, un autre pour l'aménagement durable de la forêt et un dernier pour la communication et le transfert technologique. En 2002, les programmes et projets sont au nombre de trois : Ndoho Istchee (territoire de démonstration), Standards cris pour l'aménagement durable des forêts et le processus de planification de l'aménagement forestier intégrant les Cris du début de la planification au contrôle et au suivi des opérations.

Les leçons de ces expériences ont amené une réorientation considérable de la vision de la FMCW. Alors que les améliorations relatives au territoire et aux secteurs économiques, sociaux et culturels visées par le projet élaboré en 1997 concernaient autant les Cris que les autres utilisateurs, la vision de la deuxième phase se concentre sur les Cris et s'énonce comme suit : « l'autosuffisance des Cris par le développement des ressources humaines et des capacités techniques de la Nation Crie de Waswanipi pour diriger et participer à une gestion culturellement appropriée et durable de la forêt en Eeyou Istchee<sup>30</sup> ». Des éléments de solution émanent de la FMCW qui, malgré des problèmes de mise en place, offre des occasions d'apprentissage individuel et organisationnel dans une perspective collaborative. Elle a notamment permis de développer, avec les Cris, un modèle de planification de l'aménagement forestier

---

<sup>28</sup> Catherine Lussier et Carole Lévesque, *Forêt modèle crie de Waswanipi. Évaluation des besoins et des attentes de la communauté et des autres partenaires*, INRS-Culture et Société, Montréal, 1999.

<sup>29</sup> Waswanipi Cree Model Forest, *op. cit.*

<sup>30</sup> *Ibid.* (traduction libre).

intégrant leur vision du territoire dès les étapes initiales de la planification et favorisant leur implication au niveau du contrôle et du suivi des opérations<sup>31</sup>.

### Conclusion

Au cours des dernières décennies, les Cris de la Baie James ont ainsi expérimenté différentes formes de participation à l'exploitation des ressources forestières. Les voies incitatives (politiques, certifications, critères et indicateurs, structures de co-gestion), coercitives (procédures juridiques, conventions, normes) et techniques ou technologiques (cartes, images satellite, « transferts » technologiques) leur ont ainsi permis de gravir plusieurs marches de l'échelle de Berkes, en passant d'une consultation sans influence dans les années qui ont suivi la CBJNQ à une participation à la prise de décision au sein des Conseils de gestion de la Paix des Braves, de la Forêt Modèle Crie ou des entreprises de foresterie industrielle à Waswanipi. S'ils ont certes acquis un plus grand pouvoir au niveau de la juridiction et des structures de gestion, ces expériences montrent qu'une réelle prise en compte de la diversité culturelle nécessite, en plus, l'exploration d'autres voies en matière notamment de communication et de décision. Nous en suggérons ici cinq : la foresterie communautaire, le mode de décision consensuel, la gestion adaptative, la communauté d'apprentissage et l'approche « appréciative ». Elles ont quatre points en commun : elles s'appuient toutes sur des principes qui sous-tendent des pratiques traditionnelles autochtones ; elles sont recommandées par plusieurs scientifiques dans des contextes qui ne sont pas nécessairement autochtones ; elles permettent la revitalisation des savoirs socio-écologiques des Autochtones et elles ont été expérimentées avec des

---

<sup>31</sup> Forêt modèle crie de Waswanipi, *op. cit.*

groupes autochtones ailleurs au Canada<sup>32</sup>, ce qui permet déjà d'en connaître les limites et les avantages<sup>33</sup>.

La foresterie communautaire comprend souvent une administration locale, l'investissement local des profits et une plus grande attention aux bénéfices à long terme tirés de la forêt. Les communautés locales peuvent élaborer leurs plans d'aménagement, diriger la matière ligneuse vers les industries locales, percevoir des taxes, accorder des permis pour la récolte de produits ligneux et non-ligneux, contrôler l'accès et définir les questions liées au territoire et à son utilisation. À ces éléments structuraux doivent s'ajouter la prise en compte, dans les politiques et pratiques forestières, des valeurs, besoins et attentes de la communauté<sup>34</sup>. La foresterie communautaire, qui correspond à la participation maximale des populations locales, permet une meilleure adaptation aux changements environnementaux et aux intérêts multiples des communautés. En milieu autochtone, ce type de foresterie met cependant en évidence des difficultés liées aux différences socio-culturelles ainsi qu'à sa dépendance, comme toutes les formes de foresterie, aux aléas des marchés internationaux.

Le mode de décision consensuel, qui se distingue du vote, procédé typique du système bureaucratique, est basé sur le respect mutuel, l'équité et l'écoute ; ces principes de communication facilitent l'acceptation des décisions prises en commun.

La gestion adaptative se base sur les apprentissages sociaux individuels réalisés en fonction des réponses de l'environnement socio-écologique aux

---

<sup>32</sup> La littérature consultée ne présente cependant pas d'expérience de communauté d'apprentissage impliquant des Autochtones du Canada.

<sup>33</sup> Françoise Lathoud, « Paradigmes socio-culturels associés au territoire forestier de la Baie James », *Vertigo*, vol. 6, n° 1, 2005 ([www.vertigo.uqam.ca/vol6no1/art10vol6no1/francoise\\_lathoud.html](http://www.vertigo.uqam.ca/vol6no1/art10vol6no1/francoise_lathoud.html)).

<sup>34</sup> Deborah McGregor, « Indigenous Knowledge in Sustainable Forest Management : Community-Based Approaches Achieve Greater Success », *The Forestry Chronicle*, 78(6), 2002, p. 833-836.

expériences et aux politiques. Se différenciant ainsi de l'approche planificatrice, elle implique de recentrer la gestion sur les relations entre les activités humaines et les autres éléments de l'environnement plutôt que sur les ressources elles-mêmes.

S'appuyant sur le dialogue de différents types de savoirs (expérientiels, scientifiques ou traditionnels, par exemple), l'approche de la communauté d'apprentissage permet la coexistence des cultures dans un processus de construction-déconstruction-reconstruction des savoirs existants. Elle prend en compte autant la dimension rationnelle, qui sous-tend généralement les systèmes occidentaux, que la dimension sensible des relations socio-écologiques, ce qui implique de lier concepts, valeurs et façons de faire. Elle constitue ainsi un exercice démocratique qui renforce les processus de prise de décisions et facilite la poursuite d'objectifs communs<sup>35</sup>.

À la différence des approches de résolution de problème, l'approche « appréciative » permet la recherche d'objectifs communs en mettant en valeur les forces de vie (inspirations, valeurs, sagesse, rêve) des personnes et des organisations par le renforcement positif notamment<sup>36</sup>.

L'adoption de ces modes de communication et de décision permettrait enfin d'envisager la relation des humains à la forêt de Eeyou Istchee, non plus comme un contexte de confrontation destructrice de deux paradigmes socio-culturels antagonistes, mais comme un lieu de dialogue interculturel. L'expression et le renouvellement de la culture crie seraient ainsi favorisés à travers la revitalisation des savoirs des Cris, mais aussi par une reprise de pouvoir des Cris sur les transformations socio-écologiques qui les affectent.

---

<sup>35</sup> Isabel Orellana, *La communauté d'apprentissage en éducation relative à l'environnement : signification, dynamique, enjeux*, Montréal, Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2002.

<sup>36</sup> International Institut of Sustainable Development, *Integrating Aboriginal Values into Resource Management Decisions. Final Report*, 2001 (<http://www.iisd.org/waterh.htm> ; consulté le 25 avril 2003).



## Bibliographie

- BERKES Fikret, Peter GEORGE et Richard PRESTON, « Co-Management : the Evolution of the Theory and Practice of the Joint Administration of Living Resources », *Alternatives*, vol. 18, 1991, p. 12-18.
- BRUBACHER Doug, Jean-Paul GLADU et Harry BOMBAY, *First Nations Governance and Forest Management*, Ottawa, National Aboriginal Forestry Association, 2002.
- CHEVALIER Pierre, *Gestion des ressources renouvelables : secteurs agricole et forestier*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université du Québec, 1993.
- GOVERNEMENT DU QUÉBEC, *Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris de la Baie James*, Ministère des Ressources Naturelles, 2002 ([www.mce.gouv.qc.ca/d/objets/Entente-020207.pdf](http://www.mce.gouv.qc.ca/d/objets/Entente-020207.pdf); consulté le 25 avril 2003).
- GRAND COUNCIL OF THE CREES, *Crees and Trees : A Position Paper on the State of the Forests in Eeyou Istchee*, Montréal, Forestry Working Group, 1996.
- GRAND COUNCIL OF THE CREES, *Integrating Conflict Management Consideration Into National Policy Framework*, Preparation for the 11<sup>th</sup> World Forestry Congress, Antalya, Turkey, October 13-22, 1997 ([www.gcc.ca/cra/environment](http://www.gcc.ca/cra/environment); consulté le 15 avril 2003).
- GRAND COUNCIL OF THE CREES, *Forestry and Trade : The Social and Environmental Impacts on the Cree People of James Bay*, Submission to the Office of the United States Trade Representative, April 13, 2000 ([www.gcc.ca/cra/environment/ustr\\_submission.pdf](http://www.gcc.ca/cra/environment/ustr_submission.pdf); consulté le 15 avril 2003).
- FORÊT MODÈLE CRIE DE WASWANAPI, *Accroître la participation des Cris en améliorant le processus de planification de l'aménagement forestier. Un projet de la Forêt modèle crie de Waswanipi*, Waswanipi, Québec, Forêt modèle crie de Waswanipi, 2002.
- INTERNATIONAL INSTITUT OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT, *Integrating Aboriginal Values into Resource Management Decisions. Final Report*, 2001 ([www.iisd.org/waterh.htm](http://www.iisd.org/waterh.htm); consulté le 25 avril 2003).
- JAMES Catherine, « Cultural Change in Mistissini : Implications for Self-Determination and Cultural Survival », dans Colin Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver et Toronto, University of British Columbia Press, 2001, p. 316-331.
- LATHOUD Françoise, « Exploitation des ressources forestières, enjeux culturels et participation. Le cas des Cris de la Baie James », *GLOBE, revue internationale d'études québécoises*, « Les modernités amérindiennes et inuite », vol. 8, n° 1, 2005.

## La recherche relative aux Autochtones

- LATHOUD Françoise, « Paradigmes socio-culturels associés au territoire forestier de la Baie James » *Vertigo*, vol. 6, n° 1, Dossier « Les savoirs locaux et l'environnement », 2005 ([www.vertigo.uqam.ca/vol6no1/art10vol6no1/francoise\\_lathoud.html](http://www.vertigo.uqam.ca/vol6no1/art10vol6no1/francoise_lathoud.html)).
- LÉVESQUE Carole et Christiane MONTPETIT, *Vers une gestion intégrée et durable des activités forestières en Eeyou Istchee. L'élaboration d'un corpus de critères et d'indicateurs d'ordre culturel, social et économique*, Montréal, INRS—Culture et Société, 1997.
- LUSSIER Catherine et Carole LÉVESQUE, *Forêt modèle crie de Waswanipi. Évaluation des besoins et des attentes de la communauté et des autres partenaires*, Montréal, INRS—Culture et Société, 1999.
- MCGREGOR Deborah, « Indigenous Knowledge in Sustainable Forest Management: Community-based Approaches Achieve Greater Success », *The Forestry Chronicle*, 78(6), 2002, p. 833-836.
- NIEZEN Ronald, *Defending the Land: Sovereignty and Forest Life in James Bay Cree Society*, Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change, London, Boston, Allyn & Bacon, 1998.
- ORELLANA Isabel, *La communauté d'apprentissage en éducation relative à l'environnement: signification, dynamique, enjeux*, Montréal, Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2002.
- PELLETIER Martin, Communication personnelle, 25 septembre 2003.
- PETERS Evelyn, « Native People and the Environmental Regime in the James Bay and Northern Quebec Agreement », *Arctic*, vol. 52, n° 4, 1999, p. 395-410.
- ROMAGUER, Boris et Nadine BACHAND, *La foresterie et les Autochtones: le cas du Québec* ([www.er.ugarn.ca/nobel/grip/dr/facq/2001](http://www.er.ugarn.ca/nobel/grip/dr/facq/2001); consulté le 15 septembre 2003).
- SCOTT Colin H. et Jeremy WEBBER, « Conflicts Between Cree Hunting and Sport Hunting: Co-management Decision Making at James Bay », dans Colin Scott (dir.), *Aboriginal autonomy and development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver et Toronto, University of British Columbia Press, 2001, p. 149-173.
- TRESEDER Leslie et Naomi T. KROGMAN, « Features of First Nation Forest Management Institutions and Implications for Sustainability », *The Forestry Chronicle*, 75(5), 1999, p. 793-798.
- WASWANAPI CREE MODEL FOREST, *Waswanipi Cree Model Forest Proposal Reformat*, Forêt modèle crie de Waswanipi, Waswanipi, Québec, 2003.
- WILKINSON Paul (1999) Affidavit. Mario Lord *et al.* C. le Procureur général du Québec *et al.*, C.S.M. 500-05-043203-981

# **Les Québécois et l'« Approche commune » : une analyse du discours journalistique sur les négociations avec les Innus**

Arianne Loranger-Saindon

Candidate à la maîtrise en anthropologie

Université Laval - CIERA

Le texte qui suit est un aperçu de questionnements et de réflexions portant sur la représentation des Autochtones dans la presse écrite québécoise<sup>1</sup>. Il s'insère dans un projet de maîtrise examinant l'impact des représentations médiatiques sur les interactions quotidiennes entre les Autochtones et la majorité allochtone sur la Côte-Nord du Québec. Pour parvenir à une compréhension de cette réalité, les concepts d'imaginaire et de discours s'avèrent pertinents. À cet effet, ils seront ici explorés dans une analyse préliminaire des représen-

---

<sup>1</sup> J'ai choisi de garder le texte qui suit le plus fidèle possible à la communication présentée le 7 avril 2005, lors du colloque « La recherche relative aux Autochtones : Perspectives historiques et contemporaines », organisé conjointement par la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone et le Réseau DIALOG. Je n'y ai fait que quelques ajouts pour la compréhension des lecteurs qui ne seraient pas familiers avec la question autochtone, particulièrement concernant l'« Approche commune ». À l'époque du colloque, j'en étais à ma deuxième session à la maîtrise. Ma réflexion à ce moment portait donc surtout sur des considérations théoriques et méthodologiques. Je tiens à remercier mon directeur, Martin Hébert, pour sa lecture critique de ce texte et ses commentaires constructifs. Mes remerciements vont également à Patrick Hébert et à Lorraine Loranger qui ont commenté une version préliminaire de ce texte.

tations médiatiques dans les articles du *Soleil* pendant la période des débats entourant l'« Approche commune ».

### Le contexte de l'« Approche commune »

On peut caractériser l'« Approche commune » comme la base formelle d'entente sur laquelle s'appuient les négociations actuelles des gouvernements provincial et fédéral et le Conseil tribal Mamuitun, qui représente les communautés innues d'Essipit (près des Escoumins), Betsiamites (entre Forestville et Baie-Comeau), Natashquan sur la Basse-Côte-Nord (depuis octobre 2000), et Mashteuiatsh au Lac St-Jean. Ces négociations se fondent sur la reconnaissance d'un territoire innu en pleine propriété, appelé Innu Assi, et de droits aborigènes non-exclusifs (atténués) sur un territoire plus grand, appelé Nitassinan, sur lequel le gouvernement provincial continuera à exercer sa compétence<sup>2</sup>. L'« Approche commune » fut acceptée par les parties en janvier 2000 et le projet d'entente de principe qui en découle a été rendu public en juin 2002, puis a été ratifié par les parties en mars 2004. Ce projet est finalement devenu l'*Entente de principe d'ordre général entre les Premières Nations de Mamuitun et de Natashquan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada* et servira à l'élaboration d'un éventuel traité<sup>3</sup>. Cette entente est novatrice pour le gouvernement fédéral parce qu'elle ne prévoit pas l'extinction des droits ancestraux aborigènes. De plus, elle contient des clauses concernant le retrait des Innus de la tutelle que constitue la *Loi sur les Indiens* et du système des réserves. Il y est aussi question de la formation d'un gouvernement innu possédant sa propre constitution et ayant des pouvoirs

---

<sup>2</sup> Secrétariat aux affaires autochtones, [www.versuntraite.com](http://www.versuntraite.com) (où sont disponibles le texte et les cartes de l'entente).

<sup>3</sup> Sébastien Grammond, « L'accord Nisga'a et l'entente avec les Innus : vers une nouvelle génération de traités ? », dans Ghislain Otis (dir.), *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 83.

législatifs, exécutifs et judiciaires appréciables<sup>4</sup>. La signature d'un éventuel traité signifie également pour les communautés : 1) un agrandissement de leurs Innu Assi et l'ajout à ceux-ci de petits sites patrimoniaux ; 2) un lien préservé avec le Nitassinan, territoire ancestral, ainsi que des redevances sur le développement de ce territoire ; 3) la délimitation de sites patrimoniaux qui resteront assujettis à une réglementation québécoise, ainsi que de parcs qui seront gérés par les communautés sous fiducie perpétuelle ou bail à long terme ; 4) des compensations financières pour les injustices passées<sup>5</sup>.

Les négociations entourant l'« Approche commune » ont généré de nombreuses oppositions au sein de la communauté québécoise, surtout dans la région de Sept-Îles et au Saguenay. Le gouvernement a dû organiser de nombreuses sessions d'information et tenir des audiences publiques lors d'une commission parlementaire au début de l'année 2003. Ces mesures avaient pour but d'informer les personnes et organismes intéressés et de leur permettre de s'exprimer sur le projet d'entente afin de « calmer le jeu en région » (objectif qui ne fut que partiellement atteint)<sup>6</sup>. Puisqu'elle semble vouloir mener à la ratification d'un traité et qu'elle concerne des territoires situés à proximité de régions urbaines, l'« Approche commune » a fait couler beaucoup d'encre dans les différents quotidiens québécois et ces articles constituent un corpus particulièrement riche pour la présente étude.

---

<sup>4</sup> *Le Soleil*, 2002-05-04, A10 et Paul Charest, « Qui a peur des Innus ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 2, 2003, p. 189-190.

<sup>5</sup> Pierre Frenette et Dorothée Picard, *PessamiInuat utipatshimunnau mak utilnuaitunau : Histoire et culture innues de Betsiamites*, Tadoussac, Les Presses du Nord, 2002, p. 16, 136 et 283 ; Secrétariat aux affaires autochtones ([www.versuntraite.com](http://www.versuntraite.com)) et Charest, « Qui a peur des Innus ? », p. 189-190.

<sup>6</sup> Charest, « Qui a peur des Innus ? », p. 191.

## Cadre théorique

Si le concept d'imaginaire a été privilégié pour interroger la couverture médiatique de l'« Approche commune », c'est notamment parce qu'il s'agit d'une notion qui peut se penser en terme de relations sociales concrètes. En s'inspirant entre autres de Wunenburger, Baczko et Castoriadis, on peut définir les imaginaires sociaux comme des ensembles structurés de représentations socialement construites et véhiculées et qui ont en retour un effet sur la vie sociale. On les qualifie d'ailleurs de « sociaux » parce qu'ils sont orientés vers le social, c'est-à-dire vers la production de représentations de la société et qu'ils sont insérés dans des phénomènes collectifs, souvent sous forme institutionnalisée<sup>7</sup>. C'est cette importance que prend le social dans toutes les étapes associées à l'imaginaire (sa formation, sa transmission et ses effets) qui le rend intéressant pour cette étude.

La notion de discours, qui vient donner une assise empirique à celle d'imaginaire, permet de bénéficier d'une approche méthodologique concrète : l'analyse critique de discours, élaborée entre autres par Fairclough. Dans cette optique, les textes sont des éléments dans les processus sociaux à travers lesquels les discours représentent et mettent en place des identités, des relations sociales et la réalité<sup>8</sup>. Ces balises conceptuelles serviront ici à la compréhension empirique de la relation entre Autochtones et médias par une analyse d'articles de journaux, qui sont des textes et des manifestations matérielles de certains imaginaires.

---

<sup>7</sup> Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 32.

<sup>8</sup> Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity, 1992 ; *Media Discourse*, Londres, Arnold, 1995 ; *Analyzing Discourse : Textual analysis for social research*, Londres, Routledge, 2003.

## Résultats

Avant d'entreprendre la présentation de l'analyse, il convient de noter que les études ayant déjà été réalisées sur la relation entre Autochtones et médias semblent toutes avoir été menées dans des contextes de crises autochtones. On peut penser aux travaux de Brisson<sup>9</sup> sur la crise d'Oka de 1990, à ceux de Lambertus<sup>10</sup> sur le soulèvement autochtone au Lac Gustafsen en Colombie-Britannique en 1995 et à ceux de Sylwestrowicz<sup>11</sup> sur la crise de Burnt Church au Nouveau-Brunswick en 2000. Peut-être ces choix sont-ils révélateurs de l'imaginaire des chercheurs eux-mêmes, mais en dehors de ces crises, que deviennent les Autochtones dans l'imaginaire québécois ? Quelle représentation fait-on d'eux dans les médias ?

Depuis déjà plusieurs décennies et de façon constante, les nations autochtones sont en négociations « pacifiques » avec les gouvernements concernant leurs territoires et l'accès aux ressources. Ce contexte semble donc plus représentatif des relations habituelles entre les Premières Nations et les gouvernements, d'autant qu'il est susceptible de se poursuivre encore sur plusieurs décennies. Les représentations qui sont véhiculées dans ce contexte commun, « hors crise », dont fait partie l'« Approche commune », apparaissent donc d'un grand intérêt.

L'« Approche commune », parce qu'elle met en contact les imaginaires de divers groupes (journalistes, Autochtones, allochtones, etc.), semble être un processus à même de nous faire comprendre l'applicabilité de notions telles que l'imaginaire et le discours à un corpus d'articles de journaux. L'exploration

---

<sup>9</sup> Réal Brisson, *Oka par la caricature : Deux visions distinctes d'une même crise*, Québec, Les Éditions du Septentrion, 2000.

<sup>10</sup> Sandra Lambertus, *Wartime Images, Peacetime Wounds : The Media and the Gustafsen Lake Standoff*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.

<sup>11</sup> Magdalena Sylwestrowicz, *Cookie-Cutter Coverage : Native Stereotyping in the Press during the Burnt Church Lobster Dispute*, Thèse de maîtrise en communication publique, Université Laval, 2004.

de ces imaginaires sera réalisée ici par une analyse des discours véhiculés par les articles du *Soleil*, un journal de la ville de Québec, qui est aussi distribué dans les régions visées par l'« Approche commune ». On peut y identifier 216 articles qui traitent de l'« Approche Commune » ou de négociations s'y rattachant entre 2000 et 2004 inclusivement. La présente analyse préliminaire porte sur les 71 articles qui ont été publiés entre le 11 mars 2000 et le 2 août 2002, soit un peu plus d'un mois après que l'entente eut été rendue publique. Il est remarquable qu'un seul de ces articles soit daté de 2001 alors que 15 sont de 2000 et 55 de 2002. Cette situation semble indiquer que la production de discours et d'imaginaires augmente considérablement en période de conflit.

De par leur nature, qui prête à interprétation, les textes peuvent participer à différents processus de fabrication de sens<sup>12</sup>. Dans les médias, cet aspect est souvent amplifié par la multiplicité des « auteurs » qui entrent en jeu. La notion d'auteur peut d'ailleurs être divisée en trois niveaux d'intervenants, comme le soulignent Goffman et Fairclough : il y a celui dont la position est rapportée dans le texte (ex : un article de journal qui défend implicitement la position d'un politicien) ; il y a celui qui met les mots ensemble pour former le texte (ex : le journaliste qui écrit l'article) et finalement, celui qui présente le texte ou l'imprime sur le papier (ex : le rédacteur en chef)<sup>13</sup>. Puisque les articles du *Soleil* ont été obtenus par la voie d'une base de données et que leur mise en page y était complètement altérée, il convient ici de s'attarder davantage aux deux premiers niveaux d'auteurs. Dans le *Soleil*, on constate que des 71 articles, 6 seulement n'ont pas été écrits par des journalistes du *Soleil*. Parmi les journalistes, trois ont été particulièrement prolifiques (Stéphane Tremblay-20 articles, Steve Paradis-15 et Monique Giguère-10). Il est donc probable que les articles de Stéphane Tremblay aient eu plus d'impact sur l'opinion des lecteurs. Cependant, si l'on veut réellement savoir

---

<sup>12</sup> Fairclough, *Analyzing Discourse*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 12.



qui aura une influence marquante sur la formation de l'opinion publique en matière autochtone au Québec, il convient de s'intéresser aux sources citées par les journalistes afin de déterminer de qui proviennent les idées qui sont publiées (premier type d'auteur). On réalise alors que la source la plus fréquemment citée dans le présent corpus est le gouvernement provincial qui, en règle générale, est très favorable à l'entente. Viennent ensuite les représentants municipaux et les députés des régions concernées chez qui l'avis est assez partagé et surtout changeant. Ils sont suivis par les détracteurs de l'entente, surtout les fondateurs d'associations de Blancs qui se sont formées pour critiquer la mise en place du Nitassinan et qui, on pouvait s'y attendre, ont une opinion très négative de l'entente et bien souvent aussi des Autochtones eux-mêmes. Finalement, on retrouve les représentants innus (qu'ils soient négociateurs ou membres des Conseils de bande), dont l'avis varie selon le lien qu'ils entretiennent avec l'entente. Les Innus de Mamuitun lui sont très favorables alors que, pour une raison difficile à expliquer avec les outils présentés ici, un représentant de Mamit Innuat<sup>14</sup> a affirmé qu'avec un éventuel traité, « les Blancs seront dans des réserves<sup>15</sup> ». Cet argument fut rapidement repris par les allochtones opposés à l'entente. Quant aux autres sources citées, elles demeurent généralement marginales. Par ailleurs, si les différentes opinions des élus innus sont présentées dans *Le Soleil* entre 2000 et 2002, ce n'est toutefois pas le cas de celles des résidents des différentes communautés innues visées. Il faudra en effet attendre plus tard pour lire les oppositions de certains de ces acteurs dans les journaux.

Connaissant maintenant les sources des idées dans les articles, il ne faut pas oublier que les significations données à un texte ne dépendent pas seulement de ce qui y est explicite, de ce qui y est mentionné, mais aussi et surtout, de ce

---

<sup>14</sup> Mamit Innuat est le conseil tribal des Innus de l'Est.

<sup>15</sup> *Le Soleil*, 2002-01-18a, A1. Le but recherché dans ce texte étant de présenter une situation plutôt que de pointer des journalistes, les renvois aux articles seront faits en ne référant qu'au journal et à la date de parution.

## La recherche relative aux Autochtones

qui y est implicite, supposé<sup>16</sup>. Un exemple de cette situation est particulièrement frappant, bien que les non-dits ne soient pas toujours aussi faciles à détecter. Il s'agit d'un extrait d'un article publié le 24 janvier 2002. Le premier paragraphe concerne André Forbes, l'un des plus agressifs opposants à l'entente, qui a souvent été qualifié de raciste et qui s'en défend ici : « Quant aux sceptiques, il [André Forbes] les invite à lire la définition du mot racisme dans le dictionnaire : "Une théorie fondée sur l'idée de la supériorité de certaines races sur les autres" ». Le paragraphe qui suit immédiatement est posé comme un simple rappel des modalités de l'« Approche commune » :

Rappelons que l'entente qui est sur la table prévoit la reconnaissance du titre d'aborigène, celle des droits ancestraux et l'autonomie gouvernementale autochtone. Les gouvernements verseraient aux Innus plus de 340 millions \$ en compensation financière, en plus de 3 % de redevance sur les ressources naturelles<sup>17</sup>.

Les informations qui sont données dans le deuxième paragraphe correspondent exactement aux arguments que les allochtones opposés à l'entente utilisent pour dénoncer le fait que selon eux, elle ferait du Québec un pays innu. Il faut remarquer ici la gymnastique qui consiste à renverser l'attribution de l'adjectif raciste pour la diriger contre les Autochtones. Que ce soit volontaire ou non, il arrive que les journalistes fassent appel à de tels procédés dans la construction de leurs articles. Dans l'exemple présenté ici, le journaliste juxtapose des paragraphes entre lesquels les liens logiques ne sont pas toujours explicites, de telle sorte que le flou créé renvoie potentiellement à des stéréotypes que les gens partagent déjà et ce, sans même avoir à mentionner directement ces stéréotypes.

Selon Fairclough, les textes ont d'autres effets et l'un de ceux-ci est idéologique. Ils ont comme conséquence d'inculquer, de soutenir ou de changer les idéologies. D'ailleurs, c'est sur la notion d'idéologie, qui selon Ricœur est elle-

---

<sup>16</sup> Fairclough, *Analyzing Discourse*.

<sup>17</sup> *Le Soleil*, 2002-01-24, A17.

même une figure de l'imaginaire<sup>18</sup>, que Fairclough base son analyse sociale. Pour Fairclough les idéologies seraient des représentations de certains aspects du monde qui peuvent être exposées pour établir, maintenir et changer les relations sociales de pouvoir, de domination et d'exploitation. Elles s'expriment dans les manières d'agir socialement et peuvent aussi être imprimées dans les identités des agents sociaux. L'idéologie transparaît dans les textes qui supportent les stéréotypes dominants. Ces stéréotypes idéologiques peuvent être contestés par des discours alternatifs et compétitifs associés avec des groupes différents qui ont des positions sociales différentes<sup>19</sup>. Cet aspect idéologique est aussi important dans le discours journalistique. Herman et Chomsky indiquent, en effet, que les idéologies agissent comme des filtres sur ce qui est ou non publié dans les médias. Dans les médias de masse, ce sont généralement les idéologies dominantes qui sont propagées<sup>20</sup>. L'idéologie dominante véhiculée au Québec concernant les relations avec les Autochtones est celle d'un « nationalisme territorial<sup>21</sup> » très puissant et d'une contestation des droits collectifs en faveur des droits individuels de commerce et de propriété. En fait, l'idéologie dominante des Québécois, qui revendiquent eux-mêmes des droits collectifs dans le cadre de leur « société distincte », est très peu encline à étendre cette revendication aux Premières Nations. Selon les articles du *Soleil* qui ont été consultés, cette idéologie semble avoir pour moteur la peur<sup>22</sup>. On constate en effet que les points négatifs qui ressortent de ces articles concernent surtout la peur pour les allochtones de perdre un territoire auquel ils s'identifient ainsi que la crainte de voir s'inverser leur position sociale de pouvoir par rapport à la minorité autochtone. La peur pour certains alloch-

---

<sup>18</sup> Paul Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Autres Temps*, n° 2, 1984, p. 53-64.

<sup>19</sup> Fairclough, *Analyzing Discourse*, p. 9-17.

<sup>20</sup> Edward S. Herman et Noam Chomsky, *Manufacturing Consent : The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988.

<sup>21</sup> Pierre Trudel, « Médias et Autochtones : pour une information équilibrée et dépourvue de préjugés », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 3, printemps-été 2004, p. 145-167.

<sup>22</sup> Voir également Charest, P., 2003, « Qui a peur des Innus ? » (je souligne).

tones de se retrouver dans des « réserves », enclavés par les territoires autochtones, est très grande. Toute menace à la propriété privée est vue de façon négative. Les termes et expressions tels que « crainte<sup>23</sup> », « peu rassurant<sup>24</sup> », « inquiétude<sup>25</sup> », « panique<sup>26</sup> », « insécurité<sup>27</sup> », « incertitude<sup>28</sup> », « peur<sup>29</sup> » et leurs dérivés font partie du vocabulaire courant utilisé dans les articles.

Cette peur entretient un lien direct avec l'imaginaire. Si l'on peut concevoir cette dernière notion de façon très positive, c'est-à-dire comme un moyen d'enrichir les débats publics<sup>30</sup>, elle peut aussi produire l'effet inverse lorsque son thème central est la peur. Quand on observe les articles du *Soleil*, on constate que c'est exactement ce qui se produit avec certains détracteurs et adversaires farouches de l'entente. Deux d'entre eux ont profité de la force d'adhésion de l'imaginaire pour faire circuler des stéréotypes et canaliser les énergies des habitants des régions dans l'atteinte de leurs buts. Ces individus illustrent bien le délire que peut susciter l'imaginaire. Tel est le cas lorsque André Forbes, président de l'Association pour le droit des Blancs à Sept-Îles, parle de « talibans rouges » et de « talibans non-rouges<sup>31</sup> ». Tel est également le cas lorsque ce dernier et Russel Bouchard, historien de Chicoutimi, comparent le Québec avec le Pakistan en le nommant « Péquistan » (en référence au Parti Québécois alors au pouvoir) et en le qualifiant de « nouvelle répu-

---

<sup>23</sup> Voir entre autres (les exemples pourraient être plus nombreux) : *Le Soleil*, 2000-10-14, A10 ; *Le Soleil*, 2002-02-02a, A15 et *Le Soleil*, 2002-07-13, D5.

<sup>24</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2000-07-06, A4 et *Le Soleil*, 2002-05-04, A10.

<sup>25</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2002-01-17, A13 ; *Le Soleil*, 2002-01-19b, A7 ; *Le Soleil*, 2002-05-29, A17 et *Le Soleil*, 2002-06-05, A19.

<sup>26</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2002-01-31, A19 et *Le Soleil*, 2002-05-01b, A5.

<sup>27</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2002-01-26, D4 et *Le Soleil*, 2002-06-01, D6.

<sup>28</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2002-01-30, A3 et *Le Soleil*, 2002-07-13, D5.

<sup>29</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2002-05-02a, A16 ; *Le Soleil*, 2002-06-03, A9 et *Le Soleil*, 2002-06-14, A16.

<sup>30</sup> Jean-Jacques Wunenburger, *L'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2003, p. 29, 63, 79.

<sup>31</sup> *Le Soleil*, 2002-01-22a, A1 et *Le Soleil*, 2002-01-22b, A1.

blique innue<sup>32</sup> ». De façon plus générale, on retrouve régulièrement des métaphores guerrières pour traiter des négociations. C'est ainsi qu'en date du 4 janvier 2002, on présente un André Forbes montant aux « barricades<sup>33</sup> » et que le 22 juillet 2000, on peut lire : « dix ans après la “crise d'Oka”, on assiste à une levée de boucliers des Blancs vivant dans les régions de l'Est du Québec contre les exigences de bandes autochtones<sup>34</sup> ». On indique même ailleurs que, suite à l'entente, les Innus vont mettre fin à leur « guérilla judiciaire contre Hydro-Québec<sup>35</sup> ». Les pourvoyeurs dénoncent le fait « que la Côte-Nord sera la région qui est sacrifiée pour acheter la paix<sup>36</sup> ». L'un d'eux mentionne même que le conflit « risque de se régler dans les bois !<sup>37</sup> ». Russel Bouchard compare la situation du Québec avec la Palestine et affirme que les Québécois sont comme les Palestiniens<sup>38</sup>. Pour André Forbes, la politique de reconnaissance des droits aborigènes est une « politique haineuse qui amène des tensions sociales et qui se termine comme en Israël<sup>39</sup> ». Il soutient aussi que la province se « balkanise<sup>40</sup> ». Il est question d'« armes<sup>41</sup> », de « climat de guerre<sup>42</sup> », de « tyrannie<sup>43</sup> », d'« apartheid<sup>44</sup> », de « guerre civile<sup>45</sup> ». Un autre

---

<sup>32</sup> *Le Soleil*, 2002-05-01a, A5 et *Le Soleil*, 2002-05-02, A16 (dans Russel Bouchard, *Le dernier des Montagnais : de la préhistoire au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Chicoutimi-Nord, R. Bouchard, 1995; dans son ouvrage, Bouchard tente de montrer que la « race » montagnaise s'est éteinte).

<sup>33</sup> *Le Soleil*, 2002-01-24b, A17.

<sup>34</sup> *Le Soleil*, 2000-07-22, C5.

<sup>35</sup> *Le Soleil*, 2000-03-26b, A1.

<sup>36</sup> *Le Soleil*, 2000-07-29, C5.

<sup>37</sup> *Le Soleil*, 2000-12-07, E34.

<sup>38</sup> *Le Soleil*, 2002-07-13, D5.

<sup>39</sup> *Le Soleil*, 2002-05-01a, A5 et *Le Soleil*, 2002-05-02b, A16.

<sup>40</sup> *Le Soleil*, 2002-05-01a, A5.

<sup>41</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2000-03-11, A16 et *Le Soleil*, 2002-10-03b, A7.

<sup>42</sup> *Le Soleil*, 2000-03-26a, A5.

<sup>43</sup> *Le Soleil*, 2000-07-20, A2.

<sup>44</sup> *Le Soleil*, 2000-12-07, E34.

<sup>45</sup> *Le Soleil*, 2002-01-22a, A1 ; *Le Soleil*, 2002-01-22b, A1 et *Le Soleil*, 2002-01-26, D4.

## La recherche relative aux Autochtones

registre de métaphores, qui revient peut-être moins souvent au fil du corpus, mais qui est néanmoins très significatif, fait appel à des images de catastrophes. On retrouve surtout des références aux catastrophes naturelles comme des « tempêtes<sup>46</sup> », des « ouragans<sup>47</sup> », des « raz-de-marée<sup>48</sup> », mais aussi des catastrophes telles que des déraillements de trains<sup>49</sup>. Ce qu'il faut retenir, c'est que ces deux types de comparaison renvoient à un événement social et que certains autochtones les emploient pour exprimer leurs craintes de voir le dénouement des négociations altérer de façon négative et irréversible leur environnement social et leur lien au milieu naturel<sup>50</sup>. Réagissant à ces discours dénaturant les bases de l'« Approche commune » et monopolisant une bonne partie de l'espace journalistique, Paul Charest affirme que c'est une forme de paranoïa qui s'est installée dans la société :

À un moment donné, on n'était pas loin d'une paranoïa collective localisée découlant de discours enflammés sur les Indiens qui veulent s'emparer du territoire des Québécois et les en expulser avec la complicité du gouvernement du Québec. Un sentiment d'inquiétude, voire de peur collective a gagné une partie de la population. On pouvait même se croire de retour aux débuts de la colonie et à la grande peur des « sauvages Iroquois »<sup>51</sup>.

Dans un tel contexte, l'imaginaire peut être utilisé pour combler des lacunes cognitives concernant la question autochtone, entre autres aux niveaux politique et juridique, d'où les fausses informations données à propos des négociations par certains opposants à l'entente et par certains journalistes du *Soleil*

---

<sup>46</sup> *Le Soleil*, 2000-07-29, C5 ; *Le Soleil*, 2002-01-30, A3 et *Le Soleil*, 2002-02-19, A13.

<sup>47</sup> *Le Soleil*, 2002-02-19, A13.

<sup>48</sup> *Le Soleil*, 2002-05-02a, A16.

<sup>49</sup> *Le Soleil*, 2002-01-23, A13 et *Le Soleil*, 2002-06-05, A19.

<sup>50</sup> À ce propos, voir Bricault sur la similitude des réactions psychologiques face à des catastrophes naturelles et face à certains événements sociaux (Louis Bricault, « Quelques mots au sujet de l'influence psychologique des tribunes téléphoniques lors de la crise de l'été 1990 », dans F. Sauvageau, P. Trudel et M-H. Lavoie (dir.), *Les tribuns de la radio : échos de la crise d'Oka*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1995, p. 65-76).

<sup>51</sup> Charest, « Qui a peur des Innus ? », p. 190.

et ce, longtemps après que des informations justes eurent été publiées dans ce même journal.

Le dernier point auquel s'est intéressé la présente analyse est la façon dont les principaux acteurs des négociations, les Autochtones, les gouvernements et les allochtones, ont été représentés dans *Le Soleil* entre 2000 et 2002 : les communautés innues qui rejettent les négociations sont récalcitrantes<sup>52</sup>, irrespectueuses<sup>53</sup>, dissidentes<sup>54</sup>, se complaisent dans les avocasseries<sup>55</sup> ; les Indiens sont incapables de conserver leurs emplois<sup>56</sup> ; les Innus (ainsi que les Hurons) veulent<sup>57</sup>, demandent<sup>58</sup>, revendiquent<sup>59</sup>, réclament<sup>60</sup>, convoitent<sup>61</sup>, veulent acquérir<sup>62</sup>, veulent s'approprier<sup>63</sup> des territoires et des pourvoies ; les Autochtones, qui ne paient pas de taxes<sup>64</sup> et ont des subventions des gouvernements<sup>65</sup>, représentent une concurrence déloyale pour les allochtones (au niveau commercial)<sup>66</sup>. On peut également lire qu'ils sont un problème<sup>67</sup>, un attrait touristique<sup>68</sup>. Les gouvernements sont ceux qui suscitent le plus de

---

<sup>52</sup> *Le Soleil*, 2000-07-06, A4.

<sup>53</sup> *Le Soleil*, 2000-07-07a, A3.

<sup>54</sup> *Le Soleil*, 2000-07-07b, A11.

<sup>55</sup> *Le Soleil*, 2000-10-14, A10.

<sup>56</sup> *Le Soleil*, 2002-03-02, A15.

<sup>57</sup> *Le Soleil*, 2000-07-18, A4 ; *Le Soleil*, 2000-07-22, C5 et *Le Soleil*, 2000-07-29, C5.

<sup>58</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2000-07-20a, A2 ; *Le Soleil*, 2000-07-29, C5 et *Le Soleil*, 2002-04-30, A13.

<sup>59</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2000-07-22, C5 ; *Le Soleil*, 2002-02-02b, A15 ; *Le Soleil*, 2002-03-15, A13 et *Le Soleil*, 2002-04-30, A13.

<sup>60</sup> *Le Soleil*, 2000-07-22, C5 ; *Le Soleil*, 2000-07-29, C5 et *Le Soleil*, 2002-05-04, A10.

<sup>61</sup> *Le Soleil*, 2000-07-22, C5 et *Le Soleil*, 2000-07-29, C5.

<sup>62</sup> *Le Soleil*, 2000-07-29, C5.

<sup>63</sup> *Le Soleil*, 2000-07-29, C5.

<sup>64</sup> *Le Soleil*, 2000-10-14, A10 et *Le Soleil*, 2002-06-03, A9.

<sup>65</sup> *Le Soleil*, 2000-07-29, C5 et *Le Soleil*, 2002-06-03, A9.

<sup>66</sup> *Le Soleil*, 2000-10-14, A10 et *Le Soleil*, 2002-05-23, A19.

<sup>67</sup> Entre autres : *Le Soleil*, 2000-07-20a, A2.

<sup>68</sup> *Le Soleil*, 2000-07-20b, D5.

réactions: ils aident les Autochtones à s'appropriier les plus beaux et les meilleurs territoires publics au détriment des populations allochtones défavorisées des régions<sup>69</sup>; ils favorisent la concurrence déloyale des Autochtones en leur attribuant « tous les privilèges, subventions et redevances<sup>70</sup> »; ils « [déshabillent] les 99 % de Blancs pour vêtir somptueusement le 1 % d'Autochtones<sup>71</sup> » de la province; de plus, ils commettent tous ces impairs dans le dos<sup>72</sup> des principaux intéressés, les allochtones, en négociant en cachette et en divulguant les résultats pendant les vacances estivales<sup>73</sup>. Les allochtones, quant à eux, sont présentés comme des victimes, qui subissent les cachotteries d'un gouvernement qui ne les consulte pas; ils doivent se battre pour leurs droits et sont prêts à tout; ils sont représentés comme étant apeurés et très en colère<sup>74</sup>.

## Conclusion

Il est fort probable que ces représentations seront intériorisées par les groupes et les individus visés jusqu'à constituer au moins en partie leur identité. D'ailleurs, certains Autochtones affirment déjà qu'ils ont fini par penser être ce que les allochtones disaient d'eux (entre autres dans les écoles). Le pont entre représentations et identités passe visiblement par l'institutionnalisation des représentations, dans les manuels scolaires, les politiques et les médias par exemple. Les textes ont aussi des effets sur les pratiques sociales et les actions des agents sociaux. Ces effets seraient arbitrés par ce que Fairclough appelle les processus interactifs de fabrication de sens. Trois éléments analytiques

---

<sup>69</sup> *Le Soleil*, 2000-07-22, C5 et *Le Soleil*, 2000-07-29, C5.

<sup>70</sup> *Le Soleil*, 2000-07-29, C5.

<sup>71</sup> *Le Soleil*, 2000-12-07, E34.

<sup>72</sup> *Le Soleil*, 2000-03-11, A16; *Le Soleil*, 2002-05-25, A15 et *Le Soleil*, 2002-06-12, A7.

<sup>73</sup> *Le Soleil*, 2000-07-18, A4; *Le Soleil*, 2000-07-20b, D5; *Le Soleil*, 2000-07-29, C5; *Le Soleil*, 2002-02-02b, A15 et *Le Soleil*, 2002-05-01a, A5.

<sup>74</sup> Voir les références déjà mentionnées pour les expressions reliées à la peur et à la guerre en plus de *Le Soleil*, 2000-07-29, C5 et *Le Soleil*, 2002-01-17, A13.



entrent dans ces processus : la production du texte, le texte lui-même et sa réception. Le sens est composé par l'interaction entre ces trois éléments<sup>75</sup>. La première étape du projet dans lequel s'inscrit cette recherche concerne directement le texte lui-même, mais ne peut que parvenir à une compréhension partielle des deux autres éléments analytiques. Il sera donc important, dans le but de procéder à une analyse socioculturelle la plus complète possible, de considérer la position institutionnelle, les intérêts, les valeurs, les intentions, les désirs et les connaissances des producteurs et des récepteurs des articles<sup>76</sup>. En insérant ainsi cette analyse de texte à l'intérieur d'une étude sociale plus vaste, il sera possible de considérer les contenus des textes en lien avec leurs effets sur les relations de pouvoir et sur les interactions entre acteurs de différents groupes<sup>77</sup>.

En terminant, une petite mise au point s'impose. Les images, métaphores et représentations qui ont été présentées jusqu'ici sont celles qui paraissent les plus évidentes au fil des articles. Cependant, d'autres discours, plus posés ceux-là, partagent aussi l'espace médiatique. Il existe, entre autres, des articles qui présentent un discours marginal soutenant que le développement des communautés autochtones visées par l'Approche commune serait bénéfique pour les communautés allochtones voisines. Il y a aussi certains articles qui se veulent à première vue plus factuels. Il ne faut cependant pas penser que ces différents articles sont exempts d'imaginaire. Mais comme les images et métaphores qu'ils portent sont moins explicites, ils nécessiteront une étude plus longue et surtout, plus attentive.

---

<sup>75</sup> Fairclough, *Analyzing Discourse*, p. 10.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> À cet effet, une période de terrain composée d'observations et d'entrevues avec des journalistes, des allochtones et des Autochtones est prévue. Ces données devraient me permettre d'approfondir la compréhension des deux autres éléments analytiques que sont la production et la réception du texte et du lien, mentionné plus tôt, se tissant entre représentations et identités.

## Bibliographie

- BACZKO, Bronislaw, *Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.
- BOUCHARD, Russel, *Le dernier des Montagnais : de la préhistoire au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Chicoutimi-Nord, R. Bouchard, 1995.
- BRICAULT, Louis, « Quelques mots au sujet de l'influence psychologique des tribunes téléphoniques lors de la crise de l'été 1990 », dans F. Sauvageau, P. Trudel et M-H. Lavoie (dir.), *Les tribuns de la radio : échos de la crise d'Oka*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1995, p. 65-76.
- BRISSON, Réal, *Oka par la caricature : deux visions distinctes d'une même crise*, Québec, Les Éditions du Septentrion, 2000.
- CASTORIADIS, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- CHAREST, Paul, « Qui a peur des Innus ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n<sup>o</sup> 2, 2003, p. 185-206.
- FAIRCLOUGH, Norman, *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity, 1992.
- FAIRCLOUGH, Norman, *Media Discourse*, Londres, Arnold, 1995.
- FAIRCLOUGH, Norman, *Analyzing Discourse : Textual Analysis for Social Research*, Londres, Routledge, 2003.
- FRENETTE, Pierre et Dorothée PICARD, *Pessamiulnuat utipatshimunnau mak utilnu-aitunau : Histoire et culture innues de Betsiamites*, Tadoussac, Les Presses du Nord, 2002.
- GRAMMOND, Sébastien, « L'accord Nisga'a et l'entente avec les Innus : vers une nouvelle génération de traités ? », dans Ghislain Otis (dir.), *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 83-98.
- HERMAN, Edward S. et Noam CHOMSKY, *Manufacturing Consent : The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988.
- LAMBERTUS, Sandra, *Wartime Images, Peacetime Wounds : The Media and the Gustafsen Lake Standoff*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- RICÉUR, Paul, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Autres Temps*, n<sup>o</sup> 2, 1984, p. 53-64.
- SECRETARIAT AUX AFFAIRES AUTOCHTONES, [www.versuntraite.com](http://www.versuntraite.com) (consulté en avril 2005).
- SYLWESTROWICZ, Magdalena, *Cookie-Cutter Coverage : Native Stereotyping in the Press during the Burnt Church Lobster Dispute*, Thèse de maîtrise en communication publique, Université Laval, 2004.

TRUDEL, Pierre, « Médias et autochtones : pour une information équilibrée et dépourvue de préjugés », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 3, printemps-été 2004, p. 145-167.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2003.



### 3. Représentations de soi et de l'Autre



## **Pour une réflexion sur l'identité huronne au XIX<sup>e</sup> siècle : une analyse de la thématique du « dernier des Hurons » sous l'éclairage des théories de l'ethnicité**

Véronique Rozon

Candidate au doctorat en histoire

Université du Québec à Montréal

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la communauté huronne de la Jeune-Lorette (aujourd'hui Wendake) a connu d'intenses bouleversements, qui ont transformé le mode de vie de ses habitants, les rapprochant toujours un peu, au plan culturel, des *Canadiens* avoisinants. Lors de leur installation dans la région de Québec, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ces agriculteurs en provenance des Grands Lacs avaient dû réorienter leur mode de subsistance vers la chasse. Mais voilà qu'aux siècles suivants, leur nouveau mode de vie fut à son tour ébranlé, notamment en raison de la surexploitation de leurs territoires de chasse, envahis par des chasseurs blancs et ceux d'autres groupes amérindiens<sup>1</sup>. Pour pallier la rareté grandissante du gibier, les Hurons se tournèrent vers la fabrication et la vente d'objets artisanaux, qu'ils écoulaient sur les marchés publics ou auprès des touristes qui visitaient leur village<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet l'article de Jocelyn Tehatarongnantase Paul, « Le territoire de chasse des Hurons de Lorette », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n° 3 (2000), p. 5-20.

<sup>2</sup> Concernant le commerce de l'artisanat chez les Hurons de Lorette, voir notamment Denys Delâge, « La tradition de commerce chez les Hurons de Lorette-Wendake », *Recherches*

De plus, la proximité géographique du village de Lorette avec la population blanche de Québec et des environs, ainsi que l'exogamie accrue<sup>3</sup> ont fortement influencé les habitudes culturelles des Hurons, parmi lesquelles les étrangers ne distinguaient plus que l'ombre d'une indianité. Délaissant presque totalement leur langue maternelle au profit de la langue française, pratiquant fidèlement la religion catholique et portant des vêtements similaires à ceux des *Canadiens*, les Hurons du XIX<sup>e</sup> siècle projetaient l'image d'une altérité effritée, si bien que de nombreux observateurs étrangers évoquaient la disparition imminente de ce qu'ils appelaient la « race » huronne.

Entre les années 1830 et 1880, le thème du « dernier des Hurons » a occupé une place centrale parmi les nombreuses représentations artistiques et littéraires des Hurons produites par les Blancs<sup>4</sup>. En nous appuyant sur ce constat, nous avons voulu explorer le sens de cette thématique dans l'imaginaire des habitants de Lorette au cours de la même période<sup>5</sup>. Dans la foulée de la

---

*amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n° 3 (2000), p. 35-51, Ruth B. Phillips, *Trading Identities. The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700-1900*, Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1998, ainsi que Léon Gérin, « Le Huron de Lorette », in Denis Vaugeois (dir), *Les Hurons de Lorette*, Québec, Septentrion, 1996, p. 20-60.

<sup>3</sup> Bien que l'on ne dispose pas de données précises sur la question des mariages métis à Lorette, il est possible d'en établir, d'après plusieurs témoignages historiques, une augmentation rapide dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir à ce sujet les différents articles parus sous la direction de Denis Vaugeois, *op.cit.*

<sup>4</sup> Il faut souligner ici que tout au long de l'exposé, l'expression « Blancs » fait davantage référence à une classe privilégiée et lettrée des populations *canadienne* et européenne, qu'à un ensemble hétérogène d'individus que l'on pourrait réunir par opposition à la population autochtone.

<sup>5</sup> Ce cadre temporel découle des recherches que nous avons menées sur l'identité huronne et les représentations blanches, mais qui débordent largement le thème du « dernier huron » (voir « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les Autres au XIX<sup>e</sup> siècle », Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2005). Nous croyons que cette période est charnière dans l'histoire de la communauté de la Jeune-Lorette puisqu'elle correspond à un essor de l'affirmation identitaire huronne (avec la revendication de la seigneurie de Sillery



« nouvelle histoire culturelle<sup>6</sup> », nous voulons, par cette comparaison, scruter attentivement le jeu des perceptions entre des groupes culturels distincts et mieux comprendre la dynamique régissant la construction identitaire. Pour ce faire, nous empruntons à l'anthropologie sociale un modèle conceptuel propre à la compréhension des phénomènes interethniques. L'objectif est moins d'appliquer intégralement les bases théoriques de ce modèle, que d'en dégager des repères analytiques pertinents à la réalité des rapports Hurons-Blancs au XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, c'est à la lumière du concept d'*attribution catégorielle* que nous verrons qu'il existe non seulement des liens évidents entre les types de représentations discutés, mais que chacun des ensembles de représentations se caractérise par un éclatement du discours, renfermant des catégories contradictoires, qui vont de la perte à la survie de la nation huronne.

## Le « dernier Huron », selon les Autres

### **La disparition de la nation huronne, une fin en soi**

Sur un ton de résignation, la thématique du « dernier des Hurons » a souvent résonné chez les Eurocanadiens comme une fin en soi, devant laquelle autant les témoins que les acteurs paraissaient impuissants. Dans son interprétation du tableau d'Antoine Plamondon, intitulé *Le dernier Huron* (1838)<sup>7</sup>, l'historien de l'art François-Marc Gagnon explique que c'est précisément d'un sentiment de résignation et d'une attitude contemplative que le peintre a voulu investir Zacharie Vincent, son modèle<sup>8</sup>. C'est du moins en ces termes qu'un article du

---

notamment) et qu'elle marque, à la fin, un point tournant avec les différentes législations qui ont conféré un caractère juridique à la définition de l'Amérindien.

<sup>6</sup> La « new cultural history », selon Peter Burke, *What is Cultural History?* Cambridge, Polity Press, 2004.

<sup>7</sup> Cette œuvre est reproduite dans l'ouvrage de Richard Rhodes, *A First Book of Canadian Art*, Toronto, Owl, 2001, p. 17.

<sup>8</sup> François-Marc Gagnon, « Le dernier des Hurons. L'image de l'autre comme image de soi », in Laurence Bertrand Dorléac et al. (dir.), *Où va l'histoire de l'art contemporain?* Paris, L'image, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1997, p. 180-181.

journal *Le Populaire* a fait la description et commenté la réception de l'œuvre auprès de l'intelligentsia bas-canadienne :

Le dernier des Hurons ! C'est là un sujet bien intéressant, bien artistique, et bien Canadien. Mr Plamondon en a tiré tout le parti possible. Il nous a représenté son sauvage, debout, dans une attitude imposante, guerrière, et médiative, les bras croisés sur la poitrine, le front levé vers le ciel ; il l'a placé au milieu de ses bois, auxquels il semble dire un dernier et solonnel adieu, pour lui et toute sa race ; en un mot il a vraiment peint le dernier des Hurons.<sup>9</sup>

Selon Gagnon, même si la stature de Zacharie Vincent a été qualifiée « d'imposante », ses bras croisés et son regard détourné au loin dévoilent une physionomie n'indiquant guère de résistance au sort réservé à la nation huronne. Et ce, d'autant plus que le personnage n'affiche que très peu d'éléments témoignant de son indianité. Dans la représentation de Plamondon, Zacharie Vincent porte un bijou de traite, un coutelas et une ceinture fléchée, mais l'image est loin de refléter le stéréotype indien qui prévalait à l'époque<sup>10</sup>, ce qui suggère que d'après le peintre, le personnage avait atteint un degré d'acculturation élevé<sup>11</sup>.

L'épisode historique de l'attaque iroquoise contre les Hurons réfugiés sur l'Île d'Orléans en 1656<sup>12</sup> a inspiré des littéraires canadiens-français, qui ont alimenté de leurs propos le discours sur l'irréversibilité du processus de

---

<sup>9</sup> *Le Populaire*, Montréal, 14 mai 1838.

<sup>10</sup> Nous pourrions citer à titre d'exemple les portraits d'Amérindiens réalisés par l'Américain George Catlin. Consulter des reproductions dans Robert J. Moore, *Les Indiens d'Amérique, oeuvres et voyages de Charles Bird King, George Catlin, Karl Bodmer*, Paris, Éditions Place des Victoires, 2002.

<sup>11</sup> François-Marc Gagnon, *op.cit.*, p. 178.

<sup>12</sup> Rappelons rapidement qu'à leur arrivée dans la région de Québec, la première destination des réfugiés hurons fuyant les Grands Lacs et les attaques iroquoises fut l'Île d'Orléans, où ils pouvaient pratiquer leur mode de vie traditionnel : l'agriculture. Le 18 mai 1656, ils furent victimes des guerriers agniers qui s'emparèrent de prisonniers et remontèrent le fleuve, sans que les Français ne se portent à la défense de leurs alliés hurons. (voir Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991, p. 795).

disparition. Décrivant des rapports de forces tranchés – d'innocentes victimes (huronnes) subissant l'assaut de guerriers vengeurs et anthropophages (iroquois) –, le poème de Léon-Pamphile Lemay, *La descente des Iroquois dans l'île d'Orléans* (1862), comporte une section intitulée « La dernière heure », où l'auteur fait tomber les Hurons un à un :

Mais en vain du Huron le courage s'embrase ; / L'ennemi le retient dans un cercle fatal, / Comme un puissant boa, dans ses orbes, écrase / Le taureau mugissant qui broute au fond d'un val. / [...] Cependant les Hurons, de toutes parts succombent. / Ceux qu'épargnent la hache, hélas, sont enchaînés. / Sous le tranchant scalpel les chevelures tombent... / Et les crânes tout nus sous les pieds sont traînés.<sup>13</sup>

S'inspirant peut-être de ce poème, l'écrivain Eugène Dick a rédigé quelques années plus tard une pièce de théâtre intitulée *Le dernier jour des Hurons* (1875). Après s'être battu contre les Iroquois sur l'île d'Orléans, un chef huron, accompagné de ses alliés français, entreprends de se rendre en territoire iroquois pour libérer trois des siens faits prisonniers. L'entreprise réussit, mais voilà que le narrateur conclut la pièce par la mort du vieux chef huron, qui s'abandonne littéralement :

Ainsi faisait le vieux chef huron. Il a vu périr les plus braves guerriers de sa nation, sous les haches iroquoises. Seul il restait debout, promenant son regard morne sur les plages désertes du grand lac qui le vit naître, lorsque la foudre l'a frappé. Il tombe sur la terre étrangère, mais ses yeux, éteints ont vu fuir une dernière fois ses ennemis ; et ses ossements blanchis feront tressaillir de frayeur les pieds iroquois, lorsqu'ils fouleront la terre sacrée qui les couvrira. Et maintenant, que le Grand-Esprit reçoive le vieux chef dans ses plaines de chasse, avec les débris de sa vaillante nation, car le soleil qui vient de se coucher a vu le dernier jour des Hurons.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Jeanne d'Arc Lortie et al. (dir.), *Les textes poétiques du Canada français*, Montréal, Fides, vol. 9, p. 585-586.

<sup>14</sup> Wincelas-Eugène Dick, *Le dernier jour des Hurons*, 1875. Transcription du manuscrit conservé dans les archives des Pères rédemptoristes de Saint-Anne-de-Beaupré, Fonds Suzanne-Lafrenière, Centre de recherche sur la civilisation canadienne-française, Université d'Ottawa.

Par le thème de l'attaque de 1656, des littéraires évoquaient la disparition de la nation huronne à un moment aussi précoce que le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. La destruction de la Huronie devait leur sembler beaucoup plus déterminante que le métissage de la communauté de Lorette dans leur réflexion sur les causes de l'extinction de la race huronne.

Aux yeux de certains commentateurs, ce sont bel et bien des considérations raciales qui ont mené au pronostic de l'extinction des Hurons, le dernier des leurs étant le seul à posséder encore des qualités originales<sup>15</sup>. Le corps « bien charpenté », la pommette saillante, l'œil vif et le teint basané constituaient, selon le journaliste Montpetit de *L'opinion publique*, les caractéristiques du « type » huron. Entre tous ceux qui possèdent ces caractéristiques, disait-il, Zacharie Vincent était le seul à être de pur-sang<sup>16</sup>. À sa mort en 1829, Gabriel Vincent, le père de Zacharie, avait lui aussi fait l'objet de semblables commentaires dans un hebdomadaire. Relatant l'événement, un journaliste du *Quebec Star* disait de lui qu'il était le dernier descendant direct, « without intermixture of blood », des Amérindiens qui habitaient jadis les rives du lac Huron<sup>17</sup>. Sans clairement associer un individu au « dernier des Hurons », les voyageurs ont tout de même évoqué le thème. Un chasseur britannique,

---

<sup>15</sup> Comme le démontre Fiona J. Stafford dans son ouvrage *The Last of the Race*, ces critères sanguins étaient répandus à l'échelle occidentale. La thématique du « dernier huron » était, en effet, loin d'être la seule du genre dans la littérature au XIX<sup>e</sup> siècle. Il suffit de penser au très célèbre *Dernier des Mohicans* de James Fenimore Cooper. En fait, Stafford affirme qu'il s'agit d'un véritable mythe, celui du dernier de la race, qui s'est installé dans l'imaginaire occidental au rythme du débat sur les théories évolutionnistes. D'après l'auteur, les principes de l'uniformitarisme de Lyell, desquels se dégagait une vision cyclique de l'univers admettant l'idée d'extinction, ont constitué une véritable assise dans l'établissement du mythe (Fiona J. Stafford, *The Last of The Race*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 270-280).

<sup>16</sup> A.-N. Montpetit (Ahatsistari), « La Jeune-Lorette (Pour faire suite à Tahourenché) (Suite) », *L'Opinion publique*, Montréal, 1<sup>er</sup> et 29 mai 1879.

<sup>17</sup> *Quebec Star*, Québec, 8 avril 1829, cité par Lionel Lindsay, *Notre-Dame de la Jeune-Lorette en la Nouvelle-France*, Montréal, La Compagnie de publication de la Revue canadienne, 1900, p. 269-270.

nommé G. D. Warburton, affirmait en discourant sur la tribu de ses guides : « They are not of pure blood : I believe there is only one of the tribe who is not partly of French-Canadian extraction<sup>18</sup> ». Demeurant tout aussi vague, un journaliste de *L'Abeille* prétendait, en 1850, que parmi les 150 habitants de Lorette, il n'y en avait pas « un seul qui puisse se vanter être de pur sang huron. Un seul, disait-il, prétend à ce titre, cependant plusieurs vieux chefs m'ont donné comme certain qu'il n'en était rien ; car son aïeule maternelle était américaine<sup>19</sup>. »

Très souvent, c'est moins le « dernier Huron » que l'on a investi d'une portée symbolique, que « les derniers Hurons », les « remnants of the once powerful Huron tribe<sup>20</sup> » ou encore les « faibles restes [d'une] tribu<sup>21</sup> ». C'est ainsi que les Hurons étaient présentés dans plusieurs récits et guides de voyages sur l'Amérique publiés entre 1830 et 1880. En 1852, Edward Watkins, dans son ouvrage *A trip to United States and Canada*, soulignait au premier rang de sa description du village : « The village is now principally inhabited by whites and half-breeds, though there are some of pure race left<sup>22</sup> ». Ce genre de remarques au sujet des habitants de Lorette faisait presque invariablement parti des descriptions des voyageurs. De même, les commentaires des administrateurs coloniaux sur les Hurons étaient teintés de considérations raciales, comme en témoigne le rapport de la Commission Pennefather de 1858 : « Depuis cette période de temps [leur arrivée dans la région de Québec], ils

---

<sup>18</sup> G.D. Warburton, *Hochelaga ; or England in the New World*, Londres, Warburton, 1847, In Gerald M. Craig (ed.), *Early travellers in the Canadas, 1791-1867*, Toronto, MacMillan company of Canada, 1955, p. 155-156.

<sup>19</sup> *L'Abeille*, Québec, 1<sup>er</sup> avril 1850.

<sup>20</sup> Thos. J. Olivier, *Guide to Quebec City and localities in connection with it*, Montréal, Printed at the Montreal Witness Establishment, 1879, p. 57.

<sup>21</sup> F.A. Hubert Larue, « Voyage autour de l'Île d'Orléans », *Les Soirées Canadiennes*, vol. I, Québec, Brousseau Frères, Éditeurs, 1861, p. 126

<sup>22</sup> Edward Watkins, *A trip to the United States and Canada : in a series of letters*, Londres, W. H. Smith and Son, 1852, p. 30-31.

ont tellement, par le mélange du sang des Blancs, perdu la pureté primitive de leur race, que c'est à peine si on peut les considérer comme des sauvages<sup>23</sup> ». Le constat de la perte de la « race » huronne s'établissait donc sur l'évaluation des qualités génétiques, mais aussi, parfois, sur l'authenticité des valeurs culturelles.

Par exemple, si, en 1829, le journaliste du *Quebec Star* reconnaissait en Gabriel Vincent le « dernier des Hurons », ce n'était pas uniquement parce qu'on le croyait issu d'une lignée qui n'avait jamais été mêlée aux Blancs, mais aussi parce qu'il avait été l'un des rares à avoir préservé les coutumes de sa nation et à avoir éduqué ses enfants dans la langue huronne<sup>24</sup>. La disparition de la langue semble d'ailleurs avoir constitué, pour les observateurs étrangers, un des indicateurs les plus alarmants de la condition huronne. Isabella Bishop affirmait dans son récit de voyage en Amérique en 1856 : « by intermarrying with the French they have lost nearly all their distinctive characteristics, and the next generation will not even speak the Indian language. [...] It is grievous to see the remnants of an ancient race in such a degraded state<sup>25</sup> ». Vers la fin du siècle, Montpetit exprimait bien l'importance de la langue comme gage de survie culturelle en notant au sujet des Hurons : « Ils oublient surtout que leur langue, la belle langue imagée du Huron, qui est pour eux comme pour tous le vrai cachet de la nationalité, est disparue. À peine quelques anciens en savent-ils quelques mots, nul ne la peut parler couramment<sup>26</sup> ».

---

<sup>23</sup> *Rapport des commissaires spéciaux nommés le 8 septembre, 1856, pour s'enquérir des affaires des sauvages en Canada*, Toronto, Derbbshire & Desbarats, 1858, deuxième partie, section Hurons de la Jeune Lorette.

<sup>24</sup> *Quebec Star*, *op. cit.*

<sup>25</sup> Isabella Bishop, *English Women in America*, Londres, J. Murray, 1856, p. 288.

<sup>26</sup> A.-N. Montpetit (Ahatsistari), « La Jeune-Lorette (Pour faire suite à Tahourenché) (Suite) », *L'Opinion publique*, Montréal, 1<sup>er</sup> mai 1879. Il importe cependant de relativiser quelque peu ces témoignages alarmistes. Si le huron n'est plus couramment parlé dans la communauté à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous pouvons affirmer qu'il est encore enseigné à l'école aux jeunes Hurons dans les années 1860 (François Boucher à John Neilson, 17 janvier 1845).

Dans les témoignages, le « dernier Huron » est le seul à présenter les critères qui définissent dans l'imaginaire blanc la véritable « race » huronne, mais parfois le symbole est d'autant plus renforcé de valeur que le « dernier Huron » figure parmi des individus dégénérés. D'après Warburton, qui, dans les années 1840, a eu recours aux services de guides de Lorette, les Hurons étaient devenus avides, alcooliques, gloutons et crapuleux et perdaient même leurs habiletés à la chasse, les seules qualités que l'on pouvait encore leur trouver.<sup>27</sup> Cette dégénérescence huronne aurait découlé en grande partie du contact avec les Blancs, qui leur auraient transmis leurs vices, plutôt que des qualités qui auraient amélioré leur condition « sauvage ». Cette idée de « dégradation » est bien résumée dans le rapport de la commission d'enquête sur les affaires indiennes de 1845 :

Les causes les plus prochaines de la détérioration physique du Sauvage, ont été [outre les boissons alcoolisées] les fatigues et la misère qu'il endure pendant ses longues chasses, l'intempérie des saisons, et l'excès dans le jeûne et dans le manger, inconvénients auxquels il est constamment exposé dans ces occasions. [...] Les mariages fréquents des parens consanguins dans de petites tribus, et les liaisons intimes avec des blancs dont les mœurs sont dissolues, sont aussi considérés comme quelques-unes des causes qui tendent au même résultat. Ajoutez à cela, cette indolence naturelle du Sauvage, qui, dans l'absence de l'excitation que lui offre la vie Sauvage, réduit un grand nombre de sa race à cet état d'inertie qui tend à la fois à détruire la santé du corps, et l'énergie de l'esprit. [...] c'est une triste vérité, que l'exemple des blancs vicieux qui l'avoisinent est une des principales causes de la dégradation du caractère Indien.<sup>28</sup>

Les Blancs eux-mêmes se reconnaissaient parfois coupables de la « dégénérescence » et / ou de la transformation de la culture huronne, autant de

---

ANC, *RG10*, bob. C-11491, vol. 145, p. 83609-83610 ; François Boucher, 9 février 1869, ANC, *RG10*, bob. C-12683, vol. 312, p. 210341.)

<sup>27</sup> Warburton, *op. cit.*, p. 156.

<sup>28</sup> « Rapport sur les affaires sauvages en Canada, Sections 1<sup>ère</sup> et 2<sup>ème</sup>. Mis devant l'Assemblée législative le 20 mars 1845 », *Journaux de l'Assemblée législative de la province du Canada*, Session 1844-45, Appendice E.E.E., Section II, n.p.

signes de sa disparition imminente. À travers les articles d'A.-N. Montpetit, on retrouve l'expression de ce sentiment de culpabilité :

reconnaissons tout doucement et sans pompe de style que les peuples aborigènes de l'Amérique étaient destinés à périr de notre main. C'est à ce prix que nous avons défriché le chemin par où passe la croix [...]. [...] Les indigènes de l'Amérique septentrionale n'existent déjà plus, et c'est par nous qu'ils ont péri. Nous avons sauvé leurs âmes par la foi, mais nous les avons détruits en changeant leurs mœurs, leurs coutumes, en effaçant leurs forêts. Je demande à quiconque pourrait en douter de bien vouloir lire dix ou vingt pages de notre histoire canadienne.<sup>29</sup>

Tout un courant de pensée a alimenté cette réflexion sur la responsabilité des Blancs dans le sort qu'ont connu les populations autochtones au XIX<sup>e</sup> siècle. Le célèbre peintre américain George Catlin n'hésitait pas lui non plus à inculquer la faute aux conquérants blancs, selon lui avarés et vicieux : « Sur les deux millions d'Indiens qui sont encore vivants, quelque 1 400 000 sont déjà les malheureuses victimes et les dupes de la cupidité de l'homme blanc, avilies, abattues et perdues dans l'ahurissant labyrinthe résultant de l'habitude du whiskey et des vices qui l'accompagnent<sup>30</sup> ».

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les « derniers Hurons » se sont révélés, pour certains voyageurs, un exemple à suivre sur la voie de la civilisation. Pour eux, les contacts répétés avec les Blancs ne menaient pas irrévocablement à la dégénérescence, bien au contraire. La disparition de la nation apparaissait toujours selon l'idée d'une fin en soi, mais ce qui importait davantage c'était la réussite des objectifs du gouvernement colonial. Anna Jameson, qui se rendit à la Jeune-Lorette en 1852, y constatait l'absence de

---

<sup>29</sup> A.-N. Montpetit (Ahatsistari), « Paul Tahourenché, Grand-Chef des Hurons », *L'Opinion publique*, Montréal, 23 janvier 1879.

<sup>30</sup> George Catlin, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians*, New York, Dover publications, 1973 (1844), p. 6. Cité et traduit par François-Marc Gagnon, « Un regard sur l'autre : l'iconographie canadienne-française et indienne de Krieghoff », In Dennis Reid (dir), *Krieghoff. Images du Canada*, Montréal, Toronto, Éditions du Trécarré, Musée des Beaux-Arts de l'Ontario, 1999, p. 229.



« toute trace de sang indien ». La voyageuse britannique n'a cependant pas ressenti la déception éprouvée par d'autres voyageurs en quête d'exotisme, jugeant plutôt que le travail des jésuites sur les plans de la conversion et de la civilisation était exemplaire<sup>31</sup>. Après des administrateurs britanniques, les Hurons de Lorette faisaient sans conteste figures de modèles. Dans le rapport de la commission Pennefather, publié en 1858, on lit à leur sujet :

Cependant, quoiqu'ils ne paraissent pas avoir fait de progrès dans l'art de la culture depuis quelques années, ils comptent dans leur sein plusieurs membres qui suivent d'autres métiers avec succès ; et cette tribu peut être regardée comme une des plus avancées en fait de civilisation que l'on rencontre dans tout le Canada. Les sauvages de Lorette sont les seuls en Canada qui aient presque perdu toute trace de leur langue primitive ; ils ne parlent que le français, et sous le rapport du costume et des manières, ne diffèrent que très peu des habitants qui les environnent.<sup>32</sup>

Tel qu'envisagée jusqu'ici, la perte irréversible de la nation huronne a suscité des commentaires qui ont donc oscillé entre la résignation et une certaine forme de valorisation. Face à la fin imminente des Hurons, certains discours allochtones ont évoqué l'abandon ou l'autoaccusation, alors que d'autres ont, au contraire, célébré cette disparition, croyant qu'elle était l'aboutissement nécessaire à l'épanouissement de ces sujets de l'empire.

### **Au-delà de la disparition, l'espoir**

Une autre catégorie de discours chez les Blancs semble toutefois s'être opposée au courant de pensée voulant que le sort des Hurons en soit jeté. Bien entendu, la disparition de la nation huronne était toujours le thème au centre des représentations ; cependant des sentiments d'un autre ordre y ont été rattachés. Devant l'irrévocable, d'autres Blancs ont prêté aux derniers Hurons des mots d'espoir, de fierté, voire de combativité et ont ainsi amené un souffle

---

<sup>31</sup> Anna Jameson, *Sketches in Canada : and rambles among the red men*, London, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1852, p. 138.

<sup>32</sup> *Rapport des commissaires spéciaux nommés le 8 septembre, 1856, pour s'enquérir des affaires des sauvages en Canada, op.cit.*, deuxième partie, section Hurons de la Jeune Lorette.

## La recherche relative aux Autochtones

de survie à ceux qui étaient menacés de disparaître. La représentation la plus fidèle de ce type de discours est certainement le poème de François-Xavier Garneau paru dans *Le Canadien* en 1840. Inspiré de la toile de Plamondon achevée deux ans auparavant<sup>33</sup>, *Le dernier Huron* de Garneau est certes placé devant l'imminence de l'extinction, comme en témoigne d'entrée de jeu les premiers vers du poème : « Triomphe, Destinée ! enfin, ton heure arrive, / O peuple, tu ne seras plus ; / Il n'errera plus, bientôt, de toi sur cette rive / Que des mânes inconnues ». Pourtant, la fin du poème de Garneau, au ton résolument vengeur, ne trompe pas quant à la force et à l'espoir de survie nationale : « Mais il viendra pour eux le jour de la vengeance, / Où l'on brisera leurs tombeaux [...] Qui sait, peut-être alors renaîtront sur ces rives / L'Indien et ses sombres forêts<sup>34</sup> ».

Par la mise en scène d'un dialogue entre lui et un Loretain surnommé le Grand Louis, Philippe Aubert de Gaspé nous livrait une image certes plus combative du Huron placé devant la disparition des siens. Comme le démontre le passage qui suit, les réflexes et le ton du Grand Louis s'éloignent du sentiment de résignation évoqué plus-haut et glissent vers l'amertume et le sarcasme :

Bonjour, mon frère, lui dis-je. Mais le Huron garda le silence, et ce ne fut qu'à la deuxième ou troisième interpellation, qu'il marmonna quelques mots dans le dialecte huron.

– Est-ce que tu ne parles pas français ce soir ? lui dis-je.

– Et toi, répliqua-t-il, parles-tu le huron ?

– Non, fis-je.

– C'est pourtant une belle langue ! observa l'indien.

– A quoi me servirait l'idiome huron ? répliquai-je ; il y a tout au plus vingt indiens de votre village qui sachent le parler aujourd'hui, et dans trente ans, il n'en restera pas un seul.

– Es-tu venu ici, fit le Huron, pour me reprocher l'extinction de ma race ? Va-t-en.

---

<sup>33</sup> C'est ce qu'affirme lui-même Garneau dans le préambule qui accompagne son poème (*Le Canadien*, le 12 août 1840).

<sup>34</sup> Jeanne d'Arc Lortie et al. (dir.), *op. cit.*, vol. 4, p. 319.

Et il repris son attitude pensive.

– Dans trente ans, lui dis-je, vous aurez tous du bon sang français dans les veines.

L'indien se redressa avec fierté, et s'écria :

– Dans trente ans, le sang huron qui coulait dans les veines de mes aïeux aussi pur que l'eau limpide de cette cataracte, sera alors aussi bourbeux que l'eau croupie des marais dans lesquels barbotent les grenouilles<sup>35</sup>.

Sous la plume du romancier français Henri-Émile Chevalier, Yureska, personnage principal de *La Huronne* (1862), elle, aspirait carrément à la régénération, au sens génétique, de sa « race ». Dernière descendante directe des Hurons et appartenant à la lignée du fameux chef Kondiaronk, elle « méprisait les Métis de son village » et « ne voulant [...] déroger par une alliance avec une autre race, elle semblait destinée à mourir vierge<sup>36</sup> ». L'héroïne se refusera en effet au mariage mixte, même si elle est éprise d'Alphonse, un Canadien français. La dernière huronne de Chevalier meurt pendant un périple dans l'Ouest canadien à la recherche d'une amie, mais, tout au long de l'aventure, elle apparaît assurément très fière de ses origines et cherche à les conserver intègres.

Si le Grand Louis de Philippe Aubert de Gaspé et la Huronne d'Henri-Émile Chevalier se sont écarté des images de résignation et d'abandon, les articles du journaliste Montpetit, pour leur part, ont laissé transparaître un véritable enthousiasme face à l'avenir des Hurons, et ce, malgré les pronostics d'extinction, comme si un vent nouveau soufflait sur la communauté. Ce regain de vie était selon lui l'affaire d'un seul homme, le chef François-Xavier Picard :

Ce qu'il a fait celui-là, ce qu'il a été pour sa nation, on ne le saura bien qu'après sa mort. Non-seulement, il a continué l'œuvre de son père et de sa mère, non-seulement il a développé le commerce, stimulé l'industrie de son peuple, mais il a su de plus lui faire prendre place dans nos rangs, lui assigner un rôle dans nos

---

<sup>35</sup> P.-A. De Gaspé, « Le village indien de la Jeune Lorette (tradition) », *Le Foyer Canadien : recueil littéraire et historique*, Québec, Bureaux du Foyer Canadien, 1866, p. 534-535.

<sup>36</sup> Henri-Émile Chevalier, *La Huronne. Scènes de la vie canadienne*, Paris, Poulet-Malassis, Libraire-Éditeur, 1862, p. 86-87.

## La recherche relative aux Autochtones

solennités publiques, réveiller le sentiment de l'honneur national, évoquer les formules primitives de langage et rétablir les cérémonies de guerre et de conseil. À sa voix, la nation huronne est sortie de sa léthargie, pour réapparaître comme en ses jours de gloire, avec ses mœurs, ses chants, ses cris de guerre, ses costumes, etc. L'idée nous en restera, c'est à Paul Tahourenché que nous la devons tout entière<sup>37</sup>.

La notion de survie se dégage des thèmes du métissage et de la disparition des Loretains dans certains témoignages qui mettent néanmoins en valeur leur caractère encore « sauvage ». Ici, c'est la recherche d'exotisme, par des artistes ou des voyageurs, qui se manifeste à travers les sources. Le capitaine Basil-Gall, dans son *Voyage dans les États-Unis de l'Amérique du Nord et dans le Haut et le Bas-Canada* publié à Bruxelles en 1835, écrivait :

[le] village de Lorette, [est] habité exclusivement par des Indiens de race Huronne, tribu dont la décadence s'accomplit rapidement [...]. Ils eurent la bonté d'exécuter une de leurs danses en notre présence, et l'entremêlèrent de cris et de gestes sauvages, qui constataient bien leur identité aborigène.<sup>38</sup>

Le passage en 1825 des chefs hurons délégués à Londres afin d'exposer au roi les prétentions de la nation à la propriété de la seigneurie de Sillery a été immortalisé par le peintre Edward Chatfield<sup>39</sup>. C'est vêtus de leur « costume national » que les chefs sont représentés dans cette œuvre, mettant en relief les traits typiques de la figure du chef. Mais il en ressort certainement d'un *choix* de l'artiste qui aurait pu tout autant peindre Nicolas Vincent et ses compatriotes dans leurs habits anglais, qu'ils portaient probablement sur une

---

<sup>37</sup> A.-N. Montpetit (Ahatsistari), « Nécrologie, Paul Picard Honda8onhont », *L'Opinion publique*, Montréal, 7 septembre 1871.

<sup>38</sup> Capitaine Basil-Gall, *Voyage dans les États-Unis de l'Amérique du Nord et dans le Haut et le Bas-Canada*, Bruxelles, H. Dumont, Libraire-Éditeur, 1835, tome I, p. 162.

<sup>39</sup> La toile peinte en 1825 est intitulée *Three Chiefs of The Huron Indians, Residing at La Jeune Lorette, Near Quebec, In their National Costume*. Michel Tsioui, Teacheandalé, Chief of the Warriors. Stanislas Coska, Aharathaha, Second Chief of the Council. André Romain, Asouhahissen, Chief of the Council (Quebec). Une reproduction de cette œuvre peut être consultée dans Marguerite Vincent, *La nation huronne, son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Éditions du Pélican, 1984, p. 79.

base quotidienne au cours de leurs quatre mois de séjour londonien. C'est du moins ce que le grand chef nous laisse soupçonner dans une lettre qu'il adressait aux Hurons pour rendre compte du voyage : « Nous avons eu des présents en vêtement à la façon de l'Angleterre c'est des très belles hardes que nous portons<sup>40</sup> ». En fait, tel que certains Blancs nous le décrivait, le Huron en « voie de disparition » incarnait parfaitement ce que l'historien et sociologue Denys Delâge désigne par la dynamique du « même » et de « l'altérité<sup>41</sup> ». Le récit du voyage d'Amélia M. Murray à Lorette dans les années 1850 évoque clairement cette ambiguïté :

Mr. K. was so obliging as to take me to visit a hamlet of civilized Indians, one of the Huron tribes. We missed seeing the chief, who was at his farm, but his squaw received us in her house, as comfortably furnished as any belonging to our best farmers. She told us her husband's mother was of French origin, but that she was pure Indian. Her age must be about seventy. She has decidedly the features of a squaw, but she is extremely intelligent, and speaks good Canadian French. [...] We bought little boxes, baskets, and pincushions, all made out of birch bark by Mrs Paul and her husband [...]. The people of this village wear a kind of half Indian costume<sup>42</sup>.

Dans ce passage, la Huronne est de sang pur, mais son époux est un bon cultivateur. Elle a les traits typiques d'une Indienne, fabrique des objets artisanaux, mais elle parle le français et porte un vêtement à demi amérindien. Ainsi, les derniers Hurons établis à Lorette au XIX<sup>e</sup> siècle paraissent dans certains cas juste assez différents pour que cette différence soit à la fois accessible et exotique.

---

<sup>40</sup> Nicolas Vincent aux Hurons de Lorette, 4 janvier 1825, ANC, MG24, B1, *Collection Neilson*, vol. 5, p. 19-21.

<sup>41</sup> Denys Delâge utilise en fait l'expression « le même et l'autrui ». Voir son article « La tradition de commerce des Hurons de Lorette-Wendake », *op. cit.*, p. 49.

<sup>42</sup> Amelia M. Murray, *Letters from the United States, Cuba and Canada*, New York, G.P. Putnam & Company, 1856, p. 77-78.

## Les théories de l'ethnicité

Devant le foisonnement des représentations des Blancs sur le thème du « dernier Huron », que peut-on observer dans les définitions des Hurons de leur propre condition au XIX<sup>e</sup> siècle ? Lorsqu'on s'attarde aux dynamiques qui régissent la construction identitaire, il importe de s'interroger sur les liens qui unissent les discours exogène et endogène d'un groupe culturel donné. Selon des penseurs de l'ethnicité, la définition identitaire reposerait bien avant sur la « communication interculturelle » que sur la culture elle-même et sa transmission<sup>43</sup>. Autrement dit, l'identité serait davantage le produit d'une rencontre entre une désignation par les Autres et l'appartenance à un groupe culturel, que le simple résultat de la transmission, à l'interne, d'un héritage culturel en termes de manières de vivre ou de références à un passé commun. Dans un ouvrage intitulé *Théories de l'ethnicité*, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart affirment que « définitions exogènes et endogènes ne peuvent pas être analytiquement séparées parce qu'elles sont dans une relation d'opposition dialectique. [Les définitions], disent-ils, [seraient] rarement congruentes, mais nécessairement liées entre elles<sup>44</sup> ». En revanche, lorsque les représentations sont concordantes, leur pertinence se renforce mutuellement, mais il n'est pas impossible que subsistent malgré tout des décalages. Dès lors, toujours selon Poutignat et Streiff-Fenart, le groupe dominé peut « tenter d'imposer sa propre définition et de disqualifier celle que prétend lui imposer le groupe dominant<sup>45</sup> ». C'est notamment par *l'attribution catégorielle*, recouvrant à la fois les significations du « Nous » et du « Eux », que le chercheur peut tenter de cerner la nature de la relation entre les discours. Il s'agit en fait de repérer un *label* (ici l'appellation « dernier Huron »), par lequel les membres d'un groupe culturel s'identifient eux-mêmes et sont identifiés par les Autres, et qui peut mener à une comparaison. Ainsi, la thématique du « dernier Huron » était-elle

---

<sup>43</sup> Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1999 (1995), p. 135.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 162.

investie, dans la communauté de Lorette, d'un sens très différent de celui que lui imputaient les Blancs ?

## Discours du Soi

### **La résignation des Hurons**

Jusqu'à un certain point, l'on constate plutôt un isomorphisme entre les représentations blanches et huronnes du « dernier des Hurons ». Le sentiment de non-retour face à la disparition de la nation que nous évoquions précédemment chez les Blancs se retrouve également dans certains documents signés de la main des habitants ou des chefs de Lorette. Les pétitions et les requêtes, dans lesquelles une rhétorique suppliante était presque invariablement employée, font montre d'une forme de résignation dans le discours des Hurons sur leur condition. Généralement, c'est dans leurs revendications sur la seigneurie de Sillery ou sur leurs droits de chasse qu'ils employaient des expressions faisant référence à l'état fragile de leur nation. En 1830, dans une lettre à l'agent Duschenay, par exemple, les Hurons donnaient suite à la proposition du ministre des colonies George Murray, selon laquelle ils se verraient accorder des terres en compensation de la perte de la seigneurie de Sillery. Les Hurons ont rejeté cette proposition, mais ont demandé qu'on leur accorde quelques lopins de terres défrichés à proximité du village et qu'on les protège contre l'intrusion des Blancs sur leurs territoires de chasse. Ils concluaient en disant : « Si le Gouvernement nous accorderoit ces demandes, nous reconnoîtrions en cela la continuation de cette bienveillance Anglaise envers nous, *restes infortunés* des premiers habitants du Canada<sup>46</sup> ». L'année suivante, alors qu'ils apprenaient la remise à la législature des biens des Jésuites, anciens propriétaires de la seigneurie de Sillery, les chefs hurons

---

<sup>46</sup> Les chefs hurons à Louis Juchereau Duchesnay, 9 juillet 1830. In P. Ford et al, (ed.), *Correspondence and Other Papers Relating to Aboriginal tribes in British Possessions, 1834*, Shannon (Ireland), Irish University Press, volume 3, *Anthropology-Aborigines*, 1969, p. 103-104. (Nous soulignons).

## La recherche relative aux Autochtones

affirmaient : « vos pétitionnaires se flattaient que les trois branches de la Législature, par compassion pour les *malheureux restes des fidèles Hurons*, premiers habitants du pays, voudraient bien prendre en considération [...] leur droit à la Seigneurie de Sillery et leur rendre justice<sup>47</sup> ». L'on pourrait objecter ici que le discours employé était stratégique, qu'il ne servait que la poursuite d'intérêts spécifiques sans refléter la perception que les Hurons avaient d'eux-mêmes. Pourtant d'autres témoignages nous indiquent qu'ils avaient parfaitement conscience de l'état de leur culture et de sa transformation au contact des Blancs.

Le 18 octobre 1845, des Hurons écrivaient au gouverneur général pour se plaindre de la discrimination dont ils avaient été l'objet lors de la distribution annuelle des présents. Ils dénonçaient le prétexte que leur servaient les chefs et le missionnaire, c'est-à-dire qu'ils avaient fait « société avec les Blancs » et disaient : « comment pourrions nous ne pas aimer les Blancs ? Notre race est maintenant mêlée avec la leurs [...] et à peine y-a-t-il un sauvage de pur sang dans tout le village ». Plus loin, accusant les missionnaires de manquer de cohérence dans leurs prêches au sujet de la civilisation des « Sauvages », ils soulignaient le caractère irréversible de leur condition :

il y a quelques mois nous avons changé de Missionnaire et depuis lors on peut dire que le village n'est plus reconnaissable. On semble nous dire tout autre chose que ce qu'on nous avait toujours dit auparavant. On ne veut plus que nous nous mêlions aux blancs, on nous reproches de cultiver la terre, on veut en quelque sorte nous repousser vers l'état sauvage, et faire de nous, sinon un village de véritables sauvages (car la chose n'est plus possible) du moins une espèce d'hommes distincts<sup>48</sup>.

S'adressant à l'évêque venu faire une visite à Lorette en 1850, les Hurons mentionnaient qu'ils étaient « bien peu en nombre » et que leur « race dimi-

---

<sup>47</sup> Les chefs hurons à ?, 12 décembre 1831. ANC, MG24, B1, Collection Neilson, bob. C-15774, vol. 26, p. 261-262. (Nous soulignons).

<sup>48</sup> Vincent Ferrier et al. à Charles Theophilus Metcalf, Lorette, 18 octobre 1845. ANC, RG10, bob. C-11481, vol. 122, p. 5677-5683.



nu[ait] toujours ». Ils semblaient regretter par-dessus tout la disparition de leur langue : « nous nous plaignons nous autres jeunes gens que nos pères ne nous l'aient pas montré, et aussi que nous n'avons pas eu un missionnaire [...] [pour] nous la faire apprendre. Il a fallu apprendre tout en français [...] cela a bien aidé à la perdre<sup>49</sup> ». D'une certaine manière, les Hurons devaient également endosser le discours d'Eugène Dick sur le triste sort de leur nation, puisqu'ils jouèrent en 1882, à Québec, Montréal et Trois-Rivières, dans la pièce *Le dernier jour des Hurons*<sup>50</sup>.

Si les voyageurs blancs au XIX<sup>e</sup> siècle ont commenté l'état de la communauté de la Jeune-Lorette sur la base de critères raciaux, les considérations de certains Hurons envers les leurs n'en étaient guère éloignées. Dans l'imagerie huronne, le thème de la pureté ou de l'impureté du sang était doté d'une valeur significative, liée à la prise de conscience sur l'état de la culture, comme en témoigne l'adresse des Hurons au pape Pie IX en 1875 :

notre nation grande alors, menace même de disparaître : Mais, Très-Saint Père, Nous vous prions de recueillir, avec le dernier vœu et le dernier souffle de la Tribu Huronne, le témoignage de sa profonde reconnaissance et de sa vénération pour la Révérende Mère Marie de l'Incarnation. [...] Il ne nous reste plus à nous, qu'une dernière goutte de sang huron ; mais si cette dernière goutte de sang pouvait orner la couronne que la Mère Marie de l'Incarnation recevait au Ciel, nous l'offririons de bon cœur<sup>51</sup>.

Les critères généalogiques, comme nous le verrons plus loin, ont animé une volonté d'étanchéité ethnique dans la communauté de la Jeune-Lorette au

---

<sup>49</sup> Archives de l'Archevêché de Québec, 62 CD, Village Huron, I : 4 (Copie aux Archives du Conseil de la nation huronne-wendat, doss. H-3-8).

<sup>50</sup> Eugène Dick, « Juveries », *Le Monde Illustré*, Montréal, 16 janvier 1892, p. 598-599. En racontant les péripéties de la troupe de théâtre en tournée, l'auteur mentionne : « Ma pièce fut montée avec l'aide d'amateurs qui avaient déjà vu le feu...de la rampe. Le village de Lorette nous fournit de vrais Hurons, en chair et en os, bronzés à plaisir et reproduisant au mieux le type de l'antique race de feu *Kondiaronk* » (p. 598).

<sup>51</sup> Marguerite Vincent, *op.cit.*, p. 324.

cours du siècle, mais semblent aussi avoir favorisé, de la même façon que chez les Blancs, l'incarnation du « dernier Huron » par une figure humaine spécifique. Jusqu'à maintenant, nous n'avons retrouvé aucun passage dans les documents produits par les Hurons qui indiquerait qu'ils reconnaissent parmi eux un être symbolique. Cependant, des témoignages recueillis par Marius Barbeau en 1911 à Wendake, portent à croire que certaines Hurons ont été reconnus comme les derniers de leur race auprès des habitants du village. Aux yeux de Mme Étienne Gros-Louis, née vers 1834, c'est à Nicolas Vincent que revenait le titre : « Quand le dernier des Hurons, Nicolas Vincent qui parlait huron est mort, j'avais à peu près dix ans<sup>52</sup> ». Selon Francis Gros-Louis, Zacharie Vincent était « l'un des derniers purs Hurons », même s'il « avait un peu de sang Iroquois du côté maternel<sup>53</sup> ».

Le discours d'adresse au gouverneur Robitaille, en 1880, laissait place à une symbolique qui, cette fois, n'était plus de l'ordre de la menace de disparition, mais qui mettait bien l'accent sur les rapprochements entre la culture huronne et la culture *canadienne* :

Tes enfants sont venus aujourd'hui voir cet arbre, et tous sont tombés d'accord, tous sont fiers de voir que c'est un érable du plus beau port et de la plus riche venue. Il y a un érable dans tes armes comme Canadien-français, en cela, nous te ressemblons, car les armes de nos ancêtres, arcs et flèches, étaient de bois d'érable : et de même aussi, il y a parmi nous la famille du castor dont vous avez brodé l'image sur votre grand totem de guerre<sup>54</sup>.

Cet extrait dénote une certaine fierté chez les Hurons des liens qui unissaient leur communauté au reste de la population *canadienne*. Au près des Blancs, nous avons vu que la disparition de la nation huronne, suite à l'adoption de nouvelles manières de vivre dites « civilisées », pouvait s'avérer très positive.

---

<sup>52</sup> Notes de l'enquête de Marius Barbeau. Conservées aux archives du Musée canadien des civilisations à Gatineau. Témoignage de Mme Étienne Gros-Louis, 1911, née vers 1834, B-G-13.7 (3).

<sup>53</sup> *Ibid*, Témoignage de Francis Gros-Louis, 1911, B-G-219.6 (1).

<sup>54</sup> « Les Hurons à Spencerwood », *L'Opinion publique*, Montréal, 11 mars 1880.

Nous pourrions également avancer que cette façon de voir les choses se transpose chez les Hurons eux-mêmes et qu'on décèle, dans certains cas, une véritable volonté d'intégration à l'empire britannique. Ainsi, on retrouve dans les documents un sentiment incontestable d'admiration et d'attachement à l'empire, qui apparaît comme une sorte d'alternative à la résignation des « derniers Hurons ».

Le 15 novembre 1843, Stanislas Bastien, Isaac Bastien et Pierre Aubin écrivaient au gouverneur pour se défendre contre les chefs du village qui voulaient les obliger à démolir les maisons qu'ils avaient construites sur la réserve des Quarante Arpents<sup>55</sup>, afin d'y pratiquer l'agriculture. Ils disaient craindre que l'agissement des chefs ne décourage les autres Hurons à choisir un mode de vie basé sur la culture de la terre, de même que les jeunes qui pourraient s'y intéresser par leur exemple. Ils croyaient que de la pratique de l'agriculture « il ne peut résulter aucun inconvénient quelconque [...], les Sauvages ayant acquis les habitudes d'industrie que donne la culture de la terre seront de bien meilleurs membres de la nation et de la société en général<sup>56</sup>. » Nous avons vu précédemment qu'un groupe de Hurons s'était plaint d'avoir été retiré de la liste de distribution des présents annuels, décision qu'ils associaient à un geste de représaille des chefs, qui leur reprochaient de faire « société avec les Blancs ». Afin de s'innocenter, ils affichaient leur fierté d'appartenir à l'empire britannique : « on nous punit de notre industrie et de nos sentiments indépendants [envers la chefferie] car nous sommes fiers et orgueilleux d'être sujets du plus indépendant et du plus puissant empire du monde »<sup>57</sup>. Enfin, certaines

---

<sup>55</sup> La réserve des Quarante Arpents était située à l'ouest du village et elle fut octroyée aux Hurons par les Jésuites en 1742. Voir Anne-Marie Blouin, *Histoire et iconographie des Hurons des Lorette du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1987, p. 335.

<sup>56</sup> Stanislas Bastien, Isaac Bastien et Pierre Aubin à Charles T. Metcalf, 15 novembre 1843, ANC, RG10, bob. C-13379, vol. 598, p. 47026-47028.

<sup>57</sup> Vincent Ferrier et al. à Lord Metcalf, 18 octobre 1845, ANC, RG10, bob. C-11481, vol. 122, p. 5677-5683.

demandes peuvent également être interprétées comme un désir d'intégration de la part des Hurons. C'est le cas, notamment, de leurs nombreuses requêtes pour établir une école dans le village. En effet, des Hurons ont manifesté, à partir de la décennie 1830, leur désir de voir leurs enfants jouir de ce qu'ils considéraient être les bénéfices de l'éducation, en étant instruits « in the French and English languages<sup>58</sup> ».

## De disparition en régénération

Tout comme dans les représentations en vogue dans la société coloniale, le discours des Hurons face à la disparition de leur nation a laissé place à une forme de résignation, un sentiment de non-retour, et, dans une certaine mesure, à une volonté d'appartenir à l'empire britannique au même titre que tous les autres sujets de Sa Majesté. Néanmoins, confrontés à la transformation de leurs traditions, les Hurons ont aussi orienté leur discours identitaire vers une autre avenue, celle que nous appellerons la régénération, qui peut correspondre selon nous à la note d'espoir décelée plus tôt dans les représentations blanches. Ce désir de régénération s'est surtout exprimé, à partir des années 1840, par une volonté ferme de maintenir une étanchéité ethnique au sein de la communauté. Pour les Hurons, la présence des Blancs est rapidement associée à un facteur contribuant à la disparition de leur mode de vie. En témoigne, dès 1810, cette pétition adressée aux autorités coloniales :

Permettez-nous de vous exposer nos peines et nos chagrins, ce que nous souffrons de la part de nos voisins monsieurs les Canadiens ; ils ont publié hier à la porte de notre église de ne plus chasser sur leurs terres [...] Si cela est que nous ne pouvons plus chasser comme devant, nous nous voions précipités dans la dernière de toutes les misères, par le peuple même que nos ancêtres ont si bien reçu [...] nous qui étions les seuls maîtres de ce vaste continent, et maintenant nous nous en trouvons

---

<sup>58</sup> Vincent Ferrier et *al.* à Lord Aylmer, 29 novembre 1832, ANC, *RG10*, bob. C-11031, vol. 85, p. 33625-33627.

déchu, par notre trop bonne foy envers les *étrangers qui ont toujours cherché notre ruine*<sup>59</sup>.

Pour leur part, Pierre Aubin et les Bastien considéraient, en 1843, que « par l'accroissement des établissements et l'exploitation des bois dans les terres [...] leur moyen d'existence leur a été entièrement ravi<sup>60</sup> ».

Cette « menace » blanche fut ressentie quelques décennies plus tard à l'intérieur même du village, les Hurons s'adressant à maintes reprises aux gouverneurs ou aux surintendants des Affaires indiennes, pour demander l'expulsion du village les Blancs — c'est-à-dire des métis ou des *Canadiens* mariés à des Huronnes — qui y étaient installés. En 1852, Edouard Lainé fut sommé de quitter la Jeune-Lorette par les chefs, ces derniers prétextant qu'il n'était pas un Huron, mais seulement marié à une Huronne, ce qui ne lui donnait pas le droit de résider dans le village<sup>61</sup>. Lainé a plaidé sa cause auprès des autorités gouvernementales, se défendant contre les chefs qui l'accusaient de ne plus avoir « assez de sang sauvage dans les veines<sup>62</sup> ». À la fin des années 1870, Jacques (ou Johny) Léreault fit lui aussi l'objet d'une demande d'expulsion<sup>63</sup>. Dans une pétition au surintendant général des Affaires indiennes, il a tenté de faire valoir ses origines huronnes, en insistant sur le fait que les chefs eux-mêmes reconnaissent l'ampleur du métissage dans la communauté. Il citait en appui à ses dires le passage de l'adresse des Hurons au pape Pie IX<sup>64</sup>, dans

---

<sup>59</sup> Les chefs hurons au colonel De Salaberry, 22 juin 1810, Archives du Conseil de la nation huronne-wendat (Wendake), dossier D-4-59. (Nous soulignons).

<sup>60</sup> Stanislas Bastien, Isaac Bastien et Pierre Aubin, à Charles Théophilus Metcalf. *op. cit.*

<sup>61</sup> Les chefs hurons à James Bruce Elgin, 2 août 1852, ANC, *RG10*, bob. C-11517, vol. 198, pt. 1, p. 116170.

<sup>62</sup> Edouard Lainé au gouverneur général, 17 mars 1853, ANC, *RG10*, bob. C-11519, vol. 201, pt. 2, p. 119119-119121.

<sup>63</sup> « Noms des Hurons du Village de la Jeune Lorette demandant au Surintendant des Affaires indiennes l'expulsion... », 4 août 1879, ANC, *RG10*, bob. C-11112, vol. 1926, doss. 3187. Thomas Sioui et Jean-Baptiste Gros-Louis, Déposition, 4 août 1879, ANC, *RG10*, bob. C-11112, vol. 1926, doss. 3187.

<sup>64</sup> Voir, *supra*, note 51.

## La recherche relative aux Autochtones

laquelle ils affirmaient n'avoir plus qu'une goutte de sang pur dans les veines<sup>65</sup>. Ce mouvement pétitionnaire culmina à la fin du siècle dans de virulents conflits internes, certaines familles de Lorette tentant d'en évincer d'autres, qui pourtant résidaient dans le village depuis plusieurs générations. En 1889, les Tsie8ei écrivaient au gouverneur :

les soussignés sont les seuls Sauvages dessendent de ceux aux quels la concession de Sillery a été faite, et par conséquent les seuls qui ont droit à l'allouation du gouvernement ; [...] les registres de l'état civil tenu ans la mission des Sauvages depuis l'établissement des Hurons à Sillery sont les seuls documents authentiques qui puissent établir la qualité des Sauvages et ceux qui forment réellement la tribu, et [...] tous ceux qui ne peuvent pas par ces registres établir leur généalogie et constater leur qualité de Sauvages ne font pas partie de la tribu, et doivent en être expulsés<sup>66</sup>.

Les Sioui se prétendaient-ils être les « derniers Hurons » à Lorette ? L'expression n'est pas employée telle quelle, mais ce qui est certain, c'est qu'ils se prétendaient les seuls véritables Hurons. Tout comme les Blancs donc, certains Hurons reconnaissaient que leur « race » était de moins en moins authentique ; mais, au lieu d'en conclure à l'inévitable extinction de leur nation, ils aspiraient à sa régénération, partageant peut-être, finalement, le désir d'Yureska dans le roman d'Henri-Émile Chevalier.

Traditionnellement, la régénération de la nation huronne s'effectuait par des moyens radicalement différents de ceux mis de l'avant par les Sioui notamment. C'était, paradoxalement, l'adoption d'étrangers et leur intégration dans les familles huronnes qui assurait le maintien et le renouvellement d'un équilibre social. Cette pratique, répandue parmi l'ensemble des populations amérindiennes, avait une importance particulière dans l'organisation des

---

<sup>65</sup> Jacques Léreault au superintendant général des Affaires indiennes, 5 avril 1880, ANC, *RG10*, bob. C-11112, vol. 1926, doss. 3187.

<sup>66</sup> Thomas Tsie8ei et *a/l.* à Lord Stanley de Preston, Lorette, 26 août 1889, ANC, *RG10*, bob. C-8545, vol. 6825, doss. 495-8-1, pt. 1.

sociétés iroquoiennes, dont les Hurons faisaient partie<sup>67</sup>. Cependant, il ne faudrait pas croire, même si l'épisode de l'expulsion des Blancs nous y invite fortement, que cette tradition était complètement disparue du paysage culturel huron au XIX<sup>e</sup> siècle. Elle a par contre revêtu, à cette époque, un caractère beaucoup plus symbolique et protocolaire. La pratique de l'adoption s'est perpétuée à travers les célébrations organisées par le conseil des Hurons, qui accordait à des membres de l'élite coloniale le titre de chef « honorifique ». Henry Thielcke a immortalisé l'une de ces cérémonies en peignant, en 1838, sa fameuse toile *Robert Symes, marchand de la ville de Québec qui reçoit le titre Honorifique de « Chef Huron »*<sup>68</sup> (voir Figure 1). Louis Panet, un avocat qui avait fait construire sa résidence secondaire en bordure du village huron, a lui aussi été honoré de ce titre<sup>69</sup>, de même que l'évêque de Chicoutimi, Mgr Racine, et le journaliste Montpetit de *L'Opinion publique*<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> L'adoption de prisonniers par des familles, en remplacement des membres qu'elles avaient perdus lors de conflits, était l'une des motivations premières de la guerre parmi les Iroquoiens. Gilles Havard explique : « La guerre c'est la capture violente d'individus à la marge du groupe. Cet exercice périlleux [...] constitue un puissant moteur social d'adoption : il s'agit d'aller puiser à l'extérieur des parents, enfants (principe de filiation) ou affins (principe de l'alliance), et de les intégrer à la société » (*Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec, Paris, Septentrion, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 156). Voir également à ce sujet Trigger, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>68</sup> Pour une description détaillée des figurants sur cette toile, consulter Lindsay, *op. cit.*, p. 271-272.

<sup>69</sup> A.-N. Montpetit (Ahatsistari), « Paul Tahourenché, Grand-Chef des Hurons (Suite et fin) », *L'Opinion publique*, 20 mars 1879.

<sup>70</sup> Lionel Lindsay reproduit dans son ouvrage sur l'histoire de la Jeune-Lorette l'adresse que les Hurons ont prononcée lors de la cérémonie et la réponse de l'évêque (*op. cit.*, p. 241-242). Quant au journaliste Montpetit, baptisé Ahatsistari par les Hurons, il a assumé pleinement sa nouvelle identité en signant ses articles sur les Loretains par son nom huron et allant même, en parlant de la communauté, jusqu'à s'inclure parmi eux, en utilisant le « nous ». Voir son article du 17 avril 1879 (« La Jeune-Lorette (Pour faire suite à Tahourenché) ») dans *L'Opinion publique*.



Figure 1. Henry Thielcke, *Robert Symes, marchand de la ville de Québec qui reçoit le titre Honoraire de « Chef Huron »*, 1838, Coll. du Musée du Château Ramezay, Montréal, no. 1021.

Les sources nous permettent de recenser au moins un cas d'adoption pouvant s'approcher de l'ancienne coutume : en 1845, en plein cœur du débat sur



l'expulsion des Blancs résidant à la Jeune-Lorette, les chefs et le missionnaire émettaient un avis d'exception en la faveur d'Ignace Parent, un *Canadien*. Ils lui accordaient le droit de vivre sur la réserve, sans élaborer toutefois sur leurs motifs : « une exception est faite en faveur d'Ignace Parent parce qu'il a été pour ainsi dire adopté par la tribu<sup>71</sup> ». Tous ces exemples indiquent tout de même qu'il existait probablement à l'intérieur de la communauté une autre conception de la régénération de la nation et qu'elle pouvait mobiliser d'autres critères que celui de la pureté du sang.

### **L'œuvre de Zacharie Vincent, l'affirmation d'une différence**

Il est possible qu'un désir de régénération par la voie génétique ait animé le peintre Zacharie Vincent, puisqu'il a abondamment exploité l'étiquette de « dernier Huron », que lui avait accolée Plamondon, en produisant au moins huit autoportraits, parmi lesquels deux le représentent avec son fils, symbolisant sans doute la continuation de sa lignée<sup>72</sup>. De plus, en face des siens, il portait le nom huron de Téhariolin, qui signifie « sans mélange, non divisé<sup>73</sup> ». Cependant, au-delà de la potentielle mise en valeur de son authenticité généalogique, son œuvre dénote assurément une affirmation de soi reposant sur la valorisation d'une singularité culturelle. Cette affirmation, au même titre que le discours huron, comporte d'une part une prise de conscience de la profondeur des changements culturels qui s'instituaient à Lorette au XIX<sup>e</sup> siècle. Les dessins illustrant des fabricants de raquettes hurons sont, à cet égard, franchement explicites (voir Figure 2). L'effet de rupture qui se dégage

---

<sup>71</sup> François Boucher à Duncan C. Napier, 28 mai 1845, ANC, *RG10*, bob. C-11494, p. 86892-86895.

<sup>72</sup> On peut consulter des reproductions de ces autoportraits dans le second volume de la thèse de doctorat d'Anne-Marie Blouin, « Histoire et iconographie des Hurons de Lorette, du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle », Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1987.

<sup>73</sup> Marie-Dominique Labelle et Sylvie Thivierge, « Un peintre huron au XIX<sup>e</sup> siècle : Zacharie Vincent », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, n° 4 (1981), p. 325.



Figure 2. Zacharie Vincent, *Fabricant de raquette, s.d.*, coll. du Musée du Château Ramezay, Montréal, no. 1998-549-4.

par la juxtaposition du décor à la bourgeoise et le savoir-faire traditionnel huron est particulièrement évident. Anne-Marie Sioui pousse l'interprétation de ces dessins au-delà de la simple prise de conscience de l'artiste en suggérant qu'ils devaient avoir une fonction révélatrice au sein même de la communauté et qu'ils dénonçaient la dualité sociale instaurée par les changements du mode de vie huron<sup>74</sup>. Dans un autre dessin, *Emplacement d'un camp à côté*

<sup>74</sup> Anne-Marie Sioui, « Zacharie Vincent, un œuvre engagé? Essai d'interprétation », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, n° 4 (1981), p. 336. Cette interprétation nous semble valable dans la mesure où des indices dans les documents nous suggèrent que Zacharie Vincent menait une vie dans une grande pauvreté (A.-N. Montpetit, « La Jeune-Lorette (Pour faire suite à Tahourenché) (Suite) », 29 mai 1879). Selon le prêtre missionnaire Boucher, Vincent aurait même été forcé d'abandonner sa fille âgée d'une dizaine d'années, car il était incapable de subvenir à ses besoins (François Boucher, 18 janvier 1867, ANC, RG10, bob. C-12680, vol. 308, p. 207646). Il a dû être fortement marqué par les écarts

d'un camp à côté d'une chute, Zacharie Vincent a sûrement mis en scène le recul d'un mode de vie traditionnel, en utilisant le symbole de la forêt coupée à blanc et l'opposition entre le wigwam et l'habitation de type *canadien* (voir Figure 3). La toile intitulée *La rivière Kabir Kouba ou la Saint-Charles*<sup>75</sup>, elle, met en évidence l'affluence des Blancs sur un territoire fréquenté par les chasseurs et pêcheurs hurons depuis leur arrivée à Lorette au XVII<sup>e</sup> siècle. On y voit des barques de touristes<sup>76</sup>, plutôt que des canots amérindiens, et une maison appartenant possiblement à un bourgeois de Québec.



Figure 3. Zacharie Vincent, *Emplacement d'un camp à côté d'une chute*, s.d., coll. du musée du Château Ramezay, Montréal, no. 1998-549-7.

---

sociaux creusés par la montée, au cours du siècle, d'une forme de « bourgeoisie » dans le village, constituée de quelques commerçants d'artisanat prospères, tels que François-Xavier Picard et Philippe Vincent (Denys Delâge, *op. cit.*, p. 48 ; A.-N. Montpetit (Ahatsistari), « Paul Tahourenché, Grand-Chef des Hurons », *L'Opinion publique*, Montréal, 6 février 1879).

<sup>75</sup> Zacharie Vincent, vers 1860, Musée National des Beaux-arts du Québec, Québec, no. 74.03.

<sup>76</sup> Pour les touristes qui visitent les environs de Québec, la rivière et le lac Saint-Charles constituent au XIX<sup>e</sup> siècle une destination quasi-incontournable.

On pourrait soutenir que le discours de survie nationale de François-Xavier Garneau a trouvé écho dans les représentations produites par Zacharie Vincent, sa démarche consistant en une revitalisation des signes de l'indianité. Plusieurs de ses dessins mettent en scène les Hurons dans leur mode de vie traditionnel. Le campement et les activités qui gravitent autour ont fortement inspiré Vincent dans ce qu'il est possible de voir comme un désir de créer un effet d'harmonie avec la nature (voir Figure 4)<sup>77</sup>. Anne-Marie Sioui observe en fait dans ces dessins de mine sur papier une technique semblable à celle de Krieghoff, dont l'œuvre dénote, à partir des années 1860 plus particulièrement, une tendance au rétrécissement des personnages dans des paysages toujours plus grandioses qui expriment, de façon typiquement romantique, un état d'exaltation envers la nature et lui accordent une valeur subliminale<sup>78</sup>.

On pourrait même voir à travers les représentations de Zacharie Vincent sur le thème du campement une tendance à l'idéalisation de la vie en forêt, puisque rien dans leur contenu ne fait allusion aux difficultés que connaissaient en réalité les chasseurs hurons pendant le XIX<sup>e</sup> siècle. Le savoir-faire traditionnel est également mis en valeur par plusieurs dessins, que ce soit au plan de la fabrication artisanale ou du point de vue du mode de vie. Le *chasseur en raquettes avec un chien*<sup>79</sup> ou les *10 courageux*<sup>80</sup>, de même que les *Deux femmes avec figure dans un porte-bébé*<sup>81</sup> et le *Fabricant de canots* (voir

---

<sup>77</sup> Anne-Marie Blouin, *op. cit.*, p. 444.

<sup>78</sup> Dennis Reid affirme au sujet de l'iconographie amérindienne de Krieghoff: « À la fin des années 1850 et au début des années 1860 [...] c'est le paysage richement orchestré qui domine, avec son arrière plan où se multiplient les échappés suggérant un espace infini, et son jeu complexe de verticales et de diagonales qui dirigent notre regard dans tous les sens avant de fixer notre attention sur [l'illustration] centrale » (« Cornelius Krieghoff: l'évolution d'un artiste » in Dennis Reid, dir., *op. cit.*, p. 83-84).

<sup>79</sup> Collection du musée du Château Ramezay, s.d., no. 1998-549-6.

<sup>80</sup> *Ibid.*, no. 1998-549-23

<sup>81</sup> *Ibid.*, no. 1998-549-5.



Figure 4. Zacharie Vincent, *Emplacement d'un camp au-dessous d'un escarpement, s.d.*, Coll. du musée du Château Ramezay, Montréal, no. 1998-549-2.

Figure 5), font certainement référence aux techniques et aux connaissances huronnes transmises depuis des siècles. Faut-il conclure ainsi que la démarche identitaire de Zacharie Vincent incitait les Hurons au repli sur la tradition ? N'est-ce pas là, d'ailleurs, la caractéristique première de l'affirmation de soi du colonisé<sup>82</sup> ?

La façon propre à Vincent d'incarner le « dernier Huron » témoigne certes d'une forme de retour aux sources. Au fil des années, il a affiché dans ses autoportraits de plus en plus de symboles historiques qu'il croyait relever d'une certaine authenticité de la culture huronne. Une analyse séquentielle des autoportraits nous montre, en effet, que les parures de Zacharie Vincent se font de plus en plus abondantes et diversifiées. Si, dans les premières toiles, le

---

<sup>82</sup> Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Précédé de portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1985, p. 147-151.

## La recherche relative aux Autochtones

peintre se représentait essentiellement avec le bijou de traite, le tomahawk et le collier de wampum, il a ajouté par la suite la coiffe de plumes, les boucles d'oreille, le calumet, les mocassins, la ceinture fléchée et la médaille (voir Figures 6 et 7). Toutefois, le paradoxe qui s'insère entre le Zacharie Vincent réel et celui des autoportraits nous incite à conclure, à la suite d'Anne-Marie Sioui, que le discours identitaire du peintre se caractérisait par une ambiguïté, par une déchirure entre la tradition et la réalité de l'acculturation, bien plus que par un repli sur le passé ou « une dernière tentative de saisir une tradition en voie de disparition<sup>83</sup> » (voir Figure 8).



Figure 5. Zacharie Vincent, *Fabricant de canots, s.d.*, Coll. du musée du Château Ramezay, Montréal, no. 1998-549-13.

---

<sup>83</sup> Anne-Marie Sioui, *op. cit.*, p. 337.



Figure 6. Zacharie Vincent, *Autoportrait*, circa 1850, Coll. du musée du Château Ramezay, Montréal, no. 1998-1098.



Figure 7. Zacharie Vincent, *Autoportrait*, n.d., ANQ (Québec), no. P1000,S4,D1,PV19-3.



Ici, encore une fois, le concept d'*attribution catégorielle* peut nous être d'une grande utilité, puisqu'il met en évidence le caractère fondamentalement équivoque des indices d'identification. Étant donné que le Zacharie Vincent réel, au quotidien, parlait sûrement français, et ne se vêtait pas comme le personnage qu'il peignait sur ses toiles, son œuvre apparaît comme une démarche consciente visant, selon Poutignat et Streiff-Fenart, à « fournir des éléments complémentaires d'information [lui] permettant de contrôler dans une certaine mesure la présentation d'un Moi [...] spécifique<sup>84</sup> ». En toute conscience des changements à l'œuvre dans sa communauté, Vincent exprimait par le thème du « dernier Huron » un désir d'affirmer une singularité culturelle encore vivante, une singularité qu'il désirait peut-être avant tout affirmer aux Blancs, car le moyen d'expression utilisé était typiquement occidental.

## Conclusion

La démarche des théories de l'ethnicité permet de diriger l'objet de recherche non pas sur la culture elle-même, mais sur son caractère dynamique, sur son continuel mouvement de construction et de déconstruction dans ses relations avec l'Autre. Elle permet en somme d'interpréter, comme nous l'avons fait à l'aide du concept d'*attribution catégorielle*, le discours identitaire comme le produit d'une rencontre, bien plus que comme le simple résultat d'une addition de traits culturels endogènes. Nous avons vu qu'à bien des égards, les catégories de représentations chez les Blancs et les Loretains présentaient des similitudes, ce qui démontre selon nous un degré d'interrelation élevé entre les deux cultures. Au-delà de cette constatation, l'analyse de l'*attribution catégorielle* nous amène à soulever l'hypothèse d'une forme précise d'interrelation, c'est-à-dire l'intériorisation. En effet, l'idée de « race » et les critères sanguins sont devenus des composantes dominantes dans l'autodéfinition des Hurons, alors que, comme nous l'avons évoqué plus tôt, ces critères

---

<sup>84</sup> Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *op. cit.*, p. 166.

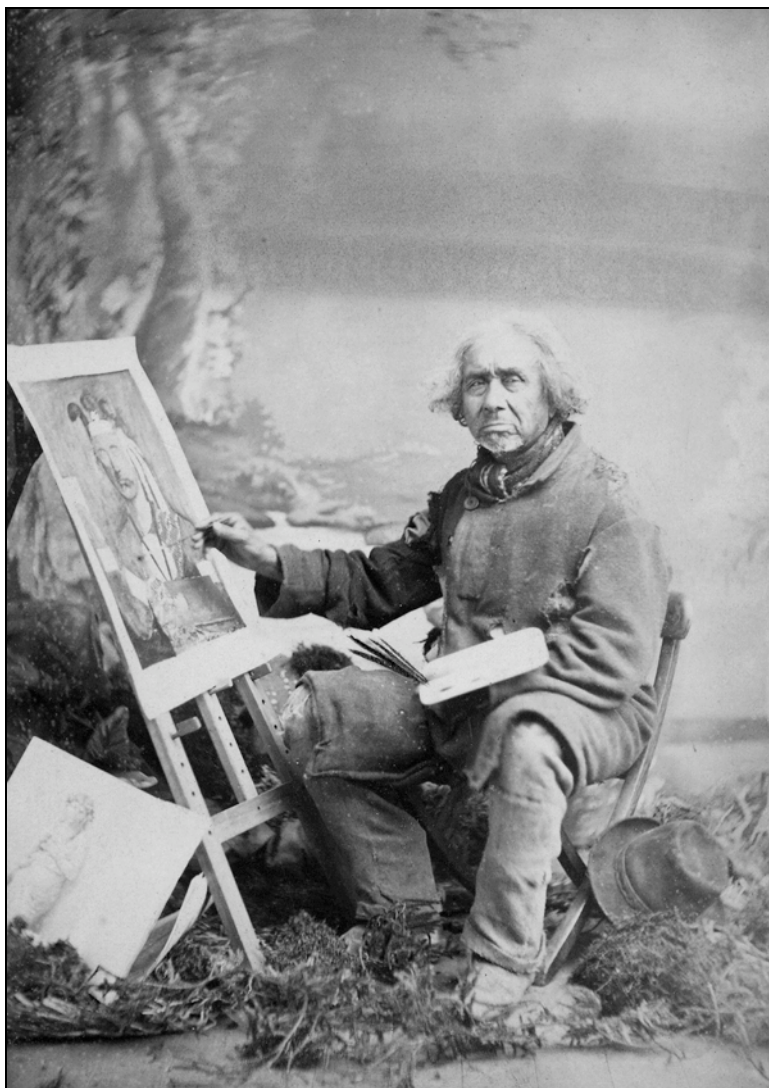


Figure 8. Anonyme, s.d., Photographie de Zacharie Vincent, ANQ, (Québec), no. P1000,S4,D1,PV-19-2.

semblaient s'opposer radicalement à la tradition d'adoption qui prévalait au début de la Nouvelle-France. Par ailleurs, le rapprochement des catégories de discours permet aussi de dégager des contradictions qui font la lumière sur la part d'ambiguïté que peuvent contenir les manifestations huronnes d'une singularité culturelle. Au fond, ces manifestations – celle de Zacharie Vincent plus particulièrement – s'inscrivent dans un contexte caractérisé par les écarts entre les différents « états » du discours huron, qui vont de la résignation à la volonté d'intégration à la société coloniale et, finalement, à la régénération du groupe. Loin de constituer un continuum linéaire à travers lequel ces « états » représenteraient des échelons, le discours identitaire huron au XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas unifié. Différentes autoreprésentations coexistent, voire rivalisent, parmi les habitants de Lorette, ce qui n'est pas sans suggérer des divisions sociales internes profondes.

Il importe en terminant de préciser que notre analyse se situait avant tout au niveau du discours et n'avait pas l'intention de décrire l'essence et les fondements de l'identité huronne au XIX<sup>e</sup> siècle ; il faut tout de même considérer que le discours, peu importe s'il poursuit des intérêts autres que ceux d'affirmer un sentiment identitaire réel, est une composante à part entière de l'identité. Ainsi, faute de pouvoir cerner quelles dimensions reflétaient le plus fidèlement ce que l'on pourrait appeler la « réalité intérieure » des Hurons, nous avons voulu montrer l'éclatement du discours identitaire, un éclatement qui peut certainement en dire long sur l'intensité des bouleversements socio-économiques qui traversaient la communauté de la Jeune-Lorette au XIX<sup>e</sup> siècle.

## Bibliographie

### Sources

- Archives nationales du Canada, Série RG10, Affaires Indiennes  
Archives nationales du Canada, MG24, B1, Collection Neilson  
Archives nationales du Québec,  
Archives de l'archevêché de Québec, Jeune Lorette  
Archives du Centre de recherche sur la civilisation canadienne française, Fonds Suzanne-Lafrenière  
Archives du Conseil de la nation huronne-Wendat (Wendake)

### Études

- BLOUIN, Anne-Marie, *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette, du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1987, 2 vol.
- BRUNELLE, Patrick, « Les Hurons et l'émancipation : le maintien d'une identité distincte à Lorette au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n<sup>o</sup> 3, 2000, p. 79-87.
- BRUNELLE, Patrick, *Un cas de colonialisme canadien : Les Hurons de Lorette entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle*, Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université Laval, 1998.
- BURKE, Peter, *What Is Cultural History ?*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- DELÂGE, Denys, « La tradition de commerce chez les Hurons de Lorette-Wendake », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n<sup>o</sup> 3, 2000, p. 35-51.
- GAGNON, François-Marc, « Le dernier des Hurons. L'image de l'autre comme image de soi », dans Laurence Bertrand Dorléac et al. (dir.), *Où va l'histoire de l'art contemporain ?*, Paris, L'Image, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1997.
- GAGNON, François-Marc et Yves LACASSE, « Antoine Plamondon, Le dernier des Hurons (1838) », *The Journal of Canadian Art History /Annales d'histoire de l'art canadien*, 1989, vol. 12, n<sup>o</sup> 1, p. 68-79.
- GÉRIN, Léon, « Le Huron de Lorette », dans Denis Vaugeois (dir), *Les Hurons de Lorette*, Québec, Septentrion, 1996, p. 20-60.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec, Paris, Septentrion, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- LABELLE, Marie-Dominique et Sylvie THIVIERGE, « Un peintre huron au XIX<sup>e</sup> siècle : Zacharie Vincent », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, n<sup>o</sup> 4, 1981, pp. 333-335.
- LAVALLÉE, Jean-Sébastien, *Sillery terre huronne ? Étude de la première revendication territoriale des Hurons de Lorette (1791-1845)*, Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université du Québec à Montréal, 2003.

- LEMIRE, Maurice, *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1993.
- LINDSAY, Lionel, *Notre-Dame de la Jeune-Lorette en la Nouvelle-France*, Montréal, La compagnie de publication de la revue canadienne, 1900.
- LORTIE, Jeanne-d'Arc, et al., *Les textes poétiques du Canada français*, Montréal, Fides, 1987-, vols 4 et 9.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé. Précédé de portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1985.
- PAUL, Jocelyn Tehatarongnantase, « Le territoire de chasse des Hurons de Lorette », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n° 3, 2000, p. 5-20.
- PHILLIPS, Ruth B., *Trading Identities. The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700-1900*, Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1998.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1999 (1995).
- REID, Dennis (dir), *Krieghoff. Images du Canada*, Montréal, Toronto, Éditions du Trécaré, Musée des Beaux-Arts de l'Ontario, 1999, p. 229.
- SIOUI, Anne-Marie, « Zacharie Vincent, un œuvre engagé? Essai d'interprétation », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, n° 4, 1981, p. 335-337.
- STAFFORD, Fiona J., *The Last of The Race*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- TEKINER, Deniz, *Modern Art and The Romantic Vision*, Lanham, New York, Oxford, University Press of America, 2000.
- TRIGGER, Bruce G., *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991.
- VAUGEUIS, Denis (dir), *Les Hurons de Lorette*, Québec, Septentrion, 1996.
- VINCENT, Marguerite, *La nation huronne, son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Éditions du Pélican, 1984.



## **Installation, poésie et performance autochtones : à propos de Diane Robertson, Marvin Francis, Guillermo Gómez-Peña et Coco Fusco**

Jonathan Lamy

Candidat à la maîtrise en études littéraires

Université du Québec à Montréal

Qu'est-ce qui est autochtone aujourd'hui ? Que sont aujourd'hui les Premières Nations, et comment en parler ? Quelles figures, quelles représentations ou énonciations peuvent incarner ou exprimer l'autochtonicité ? Et qu'est-ce que c'est, l'autochtonicité ? Il m'apparaît urgent de repenser ce qui est habituellement considéré comme autochtone, en prenant en compte, d'une manière légitime et sérieuse, les productions autochtones contemporaines. Mener une réflexion sur l'autochtonicité ne peut se faire sans l'accompagnement de poèmes, d'essais, de sculptures, de danses, etc. réalisés par des Autochtones. À mon sens, lire les nouvelles et les romans de Sherman Alexie<sup>1</sup>, par exemple, en dit beaucoup sur les Premières Nations et sur ce qu'elles sont aujourd'hui. Je plaide pour une conception actualisée, *dé-figée* de l'autochtonicité, qui ferait de ce terme l'éventail des différentes manifestations exprimant le fait d'être, aujourd'hui, d'une manière ou d'une autre, autochtone.

---

<sup>1</sup> Voir notamment *Dix petits Indiens* (2004), *La vie aux troussees* (2001) et *Phoenix, Arizona et autres nouvelles* (1999), parus chez Albin Michel dans la collection « Terres d'Amérique ».

## Actualité de l'autochtonicité

La question de l'autochtonicité se pose actuellement de manière cruciale et particulièrement vive chez la plupart des artistes et des penseurs autochtones. Elle peut s'inscrire dans une dynamique de résistance, motif souvent évoqué par rapport aux problématiques autochtones, et surtout en ce qui a trait aux littératures des Premières Nations<sup>2</sup>. Cette interrogation brûlante – au sens d'actuelle et de délicate – peut également participer du conflit entre « tradition » et « modernité », qui à la fois perdure et se renouvelle au sein de la pensée et des arts autochtones. À ce sujet, le générique du film *Atanarjuat*<sup>3</sup>, de Zacharias Kunuk, est parlant. Après avoir vu les personnages jouer dans des situations et des costumes traditionnels, voici que le réalisateur nous montre, entre les prises, les acteurs, dont l'un est vêtu d'un manteau de cuir, écouteurs aux oreilles. Le glissement, le choc – de temporalité, de représentation –, bien qu'il fasse avant tout sourire, vient actualiser le visage de l'autochtonicité et dit au spectateur qu'*Atanarjuat* est bel et bien une fiction, une fable, alors que la réalité actuelle est tout autre. Si un Inuit peut se vêtir d'*atigi* et de *kamiks* le temps d'un film, il peut être d'ordinaire un type qui porte un manteau de cuir et qui écoute son baladeur entre les prises d'un tournage.

Il semble y avoir une incapacité générale à concilier l'autochtone et l'actuel, à les penser, à les articuler ensemble. Pourquoi ce qui est autochtone ne serait pas actuel ? Pourquoi ce qui est actuel ne serait pas autochtone ? Je pose la question, considérant que dans cette jonction réside aujourd'hui l'autochtonicité, le fait d'être autochtone, et l'actualité des cultures autochtones. Des liens féconds peuvent être établis entre web et pow-wow, entre *katutjatuk* et bidouillages électroniques. C'est d'ailleurs ce que réussit Björk dans son

---

<sup>2</sup> En témoigne le titre d'une anthologie de Connie Fife : *The Colour of resistance. A contemporary collection of writing by aboriginal women*, Toronto, Sister Vision Press, 1993.

<sup>3</sup> *Atanarjuat, la légende de l'homme rapide*, réalisé par Zacharias Kunuk et écrit par Paul Apak Angilirq, Igloodik Isuma Productions, en association avec l'Office national du film du Canada, 2000.



dernier album, *Medulla*<sup>4</sup>. Mélangeant avec doigté chants *a capella*, chorales classiques, chants de gorge inuits, échantillonnages *techno*, expérimentations vocales et *beat boks* empruntés à la musique rap, la diva islandaise orchestre le potentiel d'actualisation des *katutjatuk* – ici interprété par Tagaq, jeune artiste originaire du Nunavut qui a également fait paraître un album<sup>5</sup> où les chants de gorge se profilent sur un fond sonore *techno*.

Plus encore que celle de Kashtin<sup>6</sup> ou de Taima<sup>7</sup>, l'entreprise de Tagaq, née de la rencontre d'une expression musicale traditionnelle et de l'environnement sonore urbain d'aujourd'hui, permet de concevoir la culture inuit dans son actualité. En dehors de tout cliché, le résultat des métissages musicaux de Björk et de Tagaq nous fournit une illustration du caractère vif, vivant et contemporain des cultures autochtones. C'est à ce type d'actualisation que j'aimerais réfléchir à propos de l'installation, de la poésie et de l'art de performance autochtones. Pour chacune de ces formes d'expression, je m'en tiendrai à une œuvre : l'installation *L'esprit des animaux*, de Diane Robertson<sup>8</sup>, le premier recueil de Marvin Francis<sup>9</sup>, intitulé *City treaty*, et l'œuvre de performance nommée *Two Undiscovered Amerindians* de Guillermo Gómez-Peña<sup>10</sup> et Coco Fusco<sup>11</sup>.

---

<sup>4</sup> Björk, « Pleasure is all mine », « Who is it » et « Sunnets/Unrealities », sur *Medulla*, Elektra, 2004.

<sup>5</sup> Tanya Tagaq et Michal Deveaux, *Siku*, A & R, MapleMusic Recordings, Toronto, 2002.

<sup>6</sup> Duo, formé de Florant Volland et de Claude McKenzie, qui a fait paraître trois albums entre 1989 et 1995 : *Kashtin*, *Innuet Akua Tuta*.

<sup>7</sup> Duo, formé d'Elisapie Isaac et d'Alain Auger, qui a fait paraître un album éponyme en 2004.

<sup>8</sup> Artiste multidisciplinaire de Mashteuiatsh, au Québec, née en 1960 et morte en 1993.

<sup>9</sup> Poète (et homme de théâtre) de la nation Heart Lake, établi à Winnipeg, né en 1955.

<sup>10</sup> Performeur et écrivain d'origine mexicaine vivant aux États-Unis depuis 1978.

<sup>11</sup> Théoricienne et artiste de performance d'origine cubaine établie à New York.

## L'esprit des animaux de Diane Robertson

*L'esprit des animaux* fut présenté pour la première fois à la galerie Skol, à Montréal, en 1992. Cette oeuvre dispose dans l'espace des fragments de corps d'animaux : ailes, cous, têtes et pattes d'outarde et de caribou. Certaines parties de ces animaux sont posées au sol, certaines sont reliées entre elles par des branches d'arbre et d'autres pendent du plafond, suspendues à l'aide de cordes comme des mobiles. Il se dégage de cette installation un mouvement intense, un « nomadisme aérien<sup>12</sup> », pour reprendre l'expression de Guy Sioui Durand. *L'esprit des animaux* articule de manière dépouillée et troublante le « conflit » entre « nature » et « culture », en peuplant les murs blancs d'une galerie d'art avec les restes d'une chasse sacrée.

Pour Diane Robertson, l'animal est à la fois une thématique et un matériau, le fond comme la forme de plusieurs de ses œuvres. Il s'inscrit tout aussi bien dans le résultat que dans la démarche artistique de Robertson, qu'on pourrait qualifier d'art chasseur-cueilleur. Pour le chasseur traditionnel comme pour l'artiste moderne, un animal comme le caribou n'est pas fait que d'os, de viande et de peau ; il possède quelque chose qui s'apparente à une âme et qui le relie à l'esprit de son maître, à *L'esprit des animaux*. La bête est chargée de sacré, et c'est cet aspect surnaturel que s'emploie à matérialiser Diane Robertson, s'éloignant de la fidèle représentation de la réalité pour toucher la dimension rituelle du monde. Même si l'on troque l'arc pour l'art, la démarche demeure similaire, en particulier concernant le traitement de l'animal et de ses os. Diane Robertson racontait, dans le film *L'écho des songes*<sup>13</sup> d'Arthur Lamothe, comment le chasseur qui lui avait donné des ossements pour faire ses sculptures manipulait avec soin et selon un code précis la dépouille qu'il avait tuée.

---

<sup>12</sup> (Collectif) *Sur les traces de Diane Robertson (1960-1993)*, Montréal, Paje éditeur, coll. « Olive noire », 1994, p. 27.

<sup>13</sup> *L'écho des songes*, réalisé par Arthur Lamothe, Les Ateliers audiovisuels du Québec, 1993.

Empruntant dans sa démarche à la chasse et à la cueillette, Diane Robertson recueille des ossements et des parties d'animaux pour en faire des sculptures ou des installations. Elle est une *art-chéologue*. Dans le catalogue de l'exposition *L'œil amérindien* (présentée au Musée de la Civilisation de Québec), Hélène Dionne distingue trois temps dans le rapport entre l'Amérindien et l'animal, qui serait d'abord observé, puis utilisé, et enfin, sacralisé<sup>14</sup>. Cette triade s'applique au travail de Diane Robertson, qui vient toutefois en boucler la boucle, car l'animal, après avoir été étudié, transformé en oeuvre d'art, (ce qui, se faisant, l'investi de sacralité), retourne à l'observation, en étant exposé. À son tour, le spectateur peut voir l'animal, l'utiliser, notamment pour réfléchir (au sujet de la chasse, de la mort, de tout ce que peut symboliser des fragments d'animaux), puis, par lui, toucher à ce que l'animal et l'expérience artistique recèlent de sacré.

L'installation étant une oeuvre d'art à l'intérieur de laquelle le spectateur peut entrer, et se promener, elle n'est pas un objet, mais un espace. Les installations de Diane Robertson sont des « espaces rituels », pour reprendre l'expression qu'utilise Daniel Arsenault pour parler des sites de peintures rupestres du Nord du Canada<sup>15</sup>. En déplaçant des parties d'animaux de leur contexte premier, naturel, vers celui du milieu de l'art, et en les organisant dans l'espace, Diane Robertson transforme également la galerie d'art en une forêt magique, en un temple. Parce que le sacré et le sauvage y sont introduits, le quotidien et le domestique n'ont plus lieu dans les oeuvres de Diane Robertson. Ainsi que le disait Sonia Pelletier : « Le territoire d'une galerie aura servi de lieu fictif, de terrain de chasse pour faire naître l'Esprit des animaux<sup>16</sup>. »

---

<sup>14</sup> Hélène Dionne, « À la croisée des chemins », dans Hélène Dionne (dir.), *L'œil amérindien. Regards sur l'animal*, Québec, Musée de la civilisation / Septentrion, 1991, p. 107.

<sup>15</sup> Daniel Arsenault, « Monuments, images et pratiques rituelles. Vers une archéologie du paysage rituel », dans Laurier Turgeon, Jocelyn Létourneau et Khadiyatoullah Fall (dir.), *Les espaces de l'identité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1997, p. 260 à 279.

<sup>16</sup> Citée par Guy Sioui Durand, *Sur les traces de Diane Robertson, op. cit.*, p. 43.

L'art de Diane Robertson est à la fois rupestre et postmoderne. Guy Sioui Durand, à propos d'une œuvre antérieure à *L'esprit des animaux*, notait : « Il y avait déjà prémonition de la puissance des Vents, de l'écoute des Esprits, de ces rituels qui appartiennent aux Amérindiens depuis toujours, mais cette fois vécus comme art en acte et non comme souvenir<sup>17</sup>. » Diane Robertson ne reproduit pas des souvenirs, elle crée des œuvres. Elle actualise et *artualise* les cultures amérindiennes. Robertson représente le bestiaire innu et ilnu, non pas par une pièce d'artisanat ou une légende, mais en art et en acte. Il ne s'agit pas d'un « rite oral », accompagné de musique ou d'autres choses (danse, peinture, etc.), mais bien d'un « rite total », au sens où l'entend Roger Bastide, à propos de « l'expression de la prière<sup>18</sup> ».

En déplaçant des traditions amérindiennes, comme les rituels de chasse, dans le champ de l'art postmoderne, Diane Robertson orchestre un métissage, à la fois formel et idéologique, qui vient recontextualiser et actualiser ces traditions. Une œuvre comme *L'esprit des animaux* démontre qu'il n'y a pas de coupure ou de mur entre les traditions amérindiennes et l'art actuel. De plus, elle illustre que les cultures autochtones ne sont pas figées dans une origine immuable, mais qu'elles sont bel et bien en mouvement. Diane Robertson elle-même affirmait : « Mes oeuvres sont les "tentes tremblantes" des temps modernes<sup>19</sup>. »

### *City treaty* de Marvin Francis

Marvin Francis, pour sa part, imagine dans son recueil poétique *City treaty*<sup>20</sup>, ce que serait un « traité » des temps modernes. Le motif principal de ce livre

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>18</sup> Roger Bastide, *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997, p. 132.

<sup>19</sup> Citée par Michel Noël, « Diane Robertson », *Prendre la parole (Nibimatisiwin). Artistes amérindiens du Québec*, Québec, Roussan Éditeur, coll. « Le tambour Tewegan », 1993, p. 45.

<sup>20</sup> Marvin Francis, *City treaty, a long poem*, Winnipeg, Turnstone Press, 2002. Les références des citations tirées de ce livre seront indiquées entre parenthèses dans le corps du texte.

de poésie est de déplacer la notion de traité, historique et coloniale, vers un contexte urbain, poétique et contemporain. On y rencontre de nombreuses images hybrides, parfois humoristiques, comme ce « mcTreaty » (p. 6) qui associe le traité colonial à la malbouffe de MacDonald, parfois violentes, tel que ce « SMALL POX BLANKET BINGO<sup>21</sup> » (p. 47) qui réunit une pratique ethnocidaire avec un loisir absolument banal trouvant chez les Autochtones d'aujourd'hui de nombreux adeptes.

Le savoir que de telles images renferment et dégagent est bien différent de celui véhiculé par l'ethnologie ou l'ethnopoétique. Pourtant, ces images en disent beaucoup sur ce qui serait l'autochtonicité contemporaine. L'écriture gringante et non conventionnelle de Marvin Francis bouscule de nombreux clichés, s'y attaque ouvertement. Elle écorche l'appropriation d'un nom ou d'un élément qui fait référence aux Premières Nations, effaçant le savoir qui y est rattaché, notamment par des équipes sportives : « Fuck mohawk gas / Atlanta braves / Cleveland indians / Washington redskins / THE KANSAS CITY CHIEFS » (p. 47). On pourrait, à ce sujet, ajouter les Blackhawks de Chicago, que Francis nomme ailleurs (p. 9), des marques d'automobile comme Pontiac ou Thunderbird, ou encore consulter l'ouvrage intitulé *Team spirits : the Native American mascots controversy*<sup>22</sup>.

Juste avant d'envoyer chier les Braves d'Atlanta, les Indiens de Cleveland et compagnie, Marvin Francis commet, dans le poème intitulé « White Settlers<sup>23</sup> », un doigt d'honneur au cliché hollywoodien du cow-boy solitaire : « fuk u john wane / clint westwood [...] FUK U ALONE RANGER » (p. 46). Outre les jeux de mots entre Eastwood et « westwood », de même qu'entre Wayne et « wane<sup>24</sup> », on retiendra ici le sentiment de haine exprimé avec grande

---

<sup>21</sup> Littéralement : « le bingo des couvertures infectées de petite vérole ».

<sup>22</sup> Richard King et Charles Springwood (dir.), *Team spirits : the Native American mascots controversy*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2001.

<sup>23</sup> Littéralement : « Colons Blancs ».

<sup>24</sup> En français : « décliner ».

## La recherche relative aux Autochtones

simplicité dans un anglais amoché : « FUK U ». D'une manière plus acérée et décapante que Jim Jarmusch dans son film *Dead Man*<sup>25</sup> – où, en pleine ruée vers l'Ouest, un personnage nommé William Blake<sup>26</sup> et interprété par Johny Depp est encouragé par son compagnon amérindien à tuer le plus de « *stupid whitemen* » possible –, Marvin Francis tire à bout portant sur les stéréotypes, en particulier ceux véhiculés par Hollywood et Walt Disney. Pour ce faire, il préfère toutefois au fusil des outils plus traditionnels.

TOMAHAWK TUNES, MAN OH MAN  
KILL KILL KILL  
MURDER MUTILATE MAYHEM !  
SCALP THEIR STUBBLE ASSES  
SCALP THEIR GRANDMAS  
SCALP THEIR BARBERS  
SCALP DISNEY, MAN  
AND SKIN Bambi

(p. 46, en majuscules dans le texte)<sup>27</sup>

Pour Marvin Francis, détruire, par l'humour ou par la violence, les clichés qui affectent les Premières Nations est une question de justice, de dignité et de survie. Parler de scalper Disney et d'écorcher Bambi n'est pas une expression de cruauté gratuite ou déplacée ; elle a pour objectif de mettre à la face des descendants de « White Settlers », pour reprendre le titre du poème, leurs propres images figées, déconstruites par le poème. La visée de *City treaty* – si on accepte qu'un livre de poésie puisse avoir une visée, ne serait-ce que celle de susciter une certaine réflexion ou une remise en question par le biais d'une expérience sensible – pourrait être résumée par ces mots : « **Fuck your colonial euro-attitude dudes** » (p. 47, en gras dans le texte).

---

<sup>25</sup> *Dead Man*, réalisé par Jim Jarmusch en 1995, d'après un roman de Stephen Dobyns.

<sup>26</sup> William Blake (1757-1818) est un poète et peintre anglais.

<sup>27</sup> Toujours littéralement : « SUR L'AIR DU TOMAHAWK, MEC OH MEC / TUE TUE TUE / ASSASSINE MUTILATE SACCAGE ! / SCALP LEURS CULS POILUS / SCALP LEURS GRAND-MÈRES / SCALP LEURS BARBIERS / SCALP DISNEY, MEC / ET ÉCORCHE BAMBI ».

Cette boutade n'est pas un rejet de l'Autre non-autochtone. J'y vois — à moins que je ne commette une interprétation déculpabilisatrice ou affectée par le multiculturalisme bien-pensant — une invitation à ne plus entretenir une attitude qui fait perdurer le colonialisme et l'eurocentrisme. Marvin Francis nous convie à « lire les corps derrière les totems<sup>28</sup> ». Et ce serait là le nouveau traité, le *City treaty*, dont la clause principale est d'enterrer, non pas la hache de guerre, mais le plus grand nombre de stéréotypes autochtones, et d'imaginer ce que serait, avec toute sa force d'humour et de résistance, une autochtonicité urbaine, actuelle et poétique

### ***Two Undiscovered Amerindians* de Guillermo Gómez-Peña et Coco Fusco**

Quant à Guillermo Gómez-Peña, Coco Fusco et leur performance *Two Undiscovered Amerindians*, c'est l'idée — on ne peut plus coloniale — d'exposition vivante qui y est actualisée et *artualisée*. Dans différentes villes américaines, mais aussi à Madrid (en Espagne) et à Sydney (en Australie), Gómez-Peña et Coco Fusco se sont enfermés dans une cage pendant trois jours, pour le plaisir et la perplexité des passants. Que ce soit dans un parc, un centre commercial ou un musée d'art, les deux performeurs étaient présentés comme étant d'authentiques autochtones, appartenant à une nation « pas-encore-découverte » vivant sur l'île (fictive) de Guatinaui. Un film, intitulé *Couple in Cage*<sup>29</sup>, a été tiré de cette expérience artistique et anthropologique troublante. Je le dis parce que, dans la conception de la performance — à la fois événement et œuvre d'art —, une attention particulière était portée aux réactions du public. Et à l'étonnement des artistes, tel qu'ils le relatent dans ce documentaire, de nombreuses personnes, en voyant Gómez-Peña et Coco Fusco dans leur cage, repartaient convaincues qu'elles avaient été en contact avec d'authentiques Guatinaui qui, il faut le dire, est une nation amérindienne purement fictive.

---

<sup>28</sup> Marvin Francis écrit : « read the bodies behind the totems » (p. 11).

<sup>29</sup> *Couple in cage*, réalisé par Coco Fusco et Paula Heredia, Authentic Documentary Productions, New York, 1993.

## La recherche relative aux Autochtones

La visée, somme toute simple – et reliée aux célébrations du 500<sup>e</sup> anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique –, de cette performance réalisée à plusieurs reprises en 1992 avait échoué. Gómez-Peña et Coco Fusco avaient en tête l'idée de dénoncer et de montrer l'aberration de cette pratique coloniale et raciste qu'est l'exposition vivante, dans le but avoué d'amener les spectateurs à réfléchir sur le colonialisme, son passé et son actualité sous de nouvelles formes, de même qu'à notre conception, larvée et figée, de l'altérité autochtone. Parmi le mobilier de leur cage, le couple de faux Autochtones pouvait compter sur un téléviseur qui diffusait les images de vieux documentaires coloniaux. De plus, plusieurs accessoires de leurs tenues vestimentaires s'apparentaient d'avantage au kitsch ou au sado-masochisme qu'à l'amérindianité.

Même si ses performeurs étaient présentés comme d'authentiques Guatinaui, comme de véritables Sauvages, *Two Undiscovered Amerindians* était avant tout une caricature, un jeu. Gómez-Peña et Coco Fusco jouaient aux Sauvages et les spectateurs pouvaient jouer aux coloniaux d'un siècle passé en payant pour entendre une histoire, voir une danse, nourrir les deux personnages ou se faire photographier en leur compagnie. Or, malgré une bonne dose de doute et de septicisme, plusieurs spectateurs y ont cru dur comme fer. Le film *Couple in cage* nous montre le témoignage d'une états-unienne qui, particulièrement émue et troublée, raconte avoir honte de son pays, et honte d'y vivre, puisque de telles pratiques inhumaines y avaient cours. Cette jeune femme ne saura peut-être jamais qu'elle a assisté à une performance, à une action d'art.

Un tel témoignage, de même que l'ensemble des réactions suscités par cette performance, nous indiquent que les images figées, diffusées entre autres par le cinéma hollywoodien, reliées à la représentation de l'autochtonicité sont puissamment ancrées dans l'imaginaire occidental. En incarnant ce que serait aujourd'hui l'archétype d'un couple de Bons Sauvages, Gómez-Peña et Coco Fusco ont visé juste, en plein centre de l'indécrottable diaporama de clichés qui est ce à quoi la plupart des gens pensent quand ils imaginent l'amérindianité.



Réfléchir avec cette performance, ainsi qu'avec les œuvres que j'ai brièvement abordées ici, permet d'entrevoir en quoi certaines formes d'expression contemporaines peuvent mettre le doigt sur ces clichés, les dénoncer ou les démonter. L'installation, la poésie éclatée et l'art de performance, tout comme la musique de Tagaq, sont porteurs de remises en question, d'un savoir mobile et sensible, d'une façon d'appréhender le langage et de concevoir le réel qui décapent tout manichéisme, toute idée préconçue. En déjouant ou en déplaçant les clichés relatifs aux Premières Nations, Diane Robertson, Marvin Francis, Guillermo Gómez-Peña et Coco Fusco jettent un regard – qui laisse place à l'expérimentation, à l'actualisation et au décentrement – sur les questions complexes qui touchent aujourd'hui les réalités autochtones.

## Bibliographie

- ARSENAULT, Daniel, « Monuments, images et pratiques rituelles. Vers une archéologie du paysage rituel », dans Laurier Turgeon, Jocelyn Létourneau et Khadiyatoulah Fall (dir.) *Les espaces de l'identité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1997, p. 260 à 279.
- BASTIDE, Roger, *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997.
- CHURCHILL, Ward, *Que sont les Indiens devenus ?*, Paris, Éditions du Rocher, coll. « Nuage rouge », 1996.
- DIONNE, Hélène, « À la croisée des chemins », dans Hélène Dionne (dir.), *L'oeil amérindien. Regards sur l'animal*, Québec, Musée de la civilisation / Septentrion, 1991, p. 107 à 118.
- FIFE, Connie, *The Colour of resistance. A contemporary collection of writing by aboriginal women*, Toronto, Sister Vision Press, 1993.
- FRANCIS, Marvin, *City treaty, a long poem*, Turnstone Press, Winnipeg, 2002.
- HAREL, Simon, « Péril en la demeure. Les espaces anachroniques de l'exclusion », dans Pierre Ouellet (dir.), *Le soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Intercultures », 2003, p. 111-132.
- NOËL, Michel, « Diane Robertson », *Prendre la parole (Nibimatisiwin). Artistes amérindiens du Québec*, Québec, Roussan Éditeur, coll. « Le tambour Tewegan », 1993, p. 44 à 49.
- (COLLECTIF) *Sur les traces de Diane Robertson (1960-1993)*, Montréal, Paje éditeur, coll. « Olive noire », 1994.

## La recherche relative aux Autochtones

### Filmographie

FUSCO, Coco et Paula HEREDIA, *Couple in cage*, Authentic Documentary Productions, New York, 1993.

KUNUK, Zacharias, *Atanarjuat, la légende de l'homme rapide*, Isuma Productions, en association avec l'Office national du film du Canada, 2000.

LAMOTHE, Arthur, *L'écho des songes*, Les Ateliers audiovisuels du Québec, 1993.

# Le « Jardin d'Eden » de la forêt tropicale : Construction et Déconstruction de l'image des Pygmées au Musée d'Histoire Naturelle de New-York (1910-1998)

Stéphanie Béreau

Candidate au doctorat en histoire

Institut universitaire européen (Florence)

The present African Hall is dominated by three dioramas (Pygmies, Pokot and Berber) and as a result the visitor leaves with a misleading impression of Africa: for one thing the Pygmies are given an iconic position as the centerpiece of the hall reinforcing popular misconceptions which should be dispelled rather than reinforced.

Engagé, en vue de la célébration de son centenaire en 1994, dans un vaste programme de rénovation, le *Field Museum of Natural History* de Chicago adresse, en mai 1991, une demande de financement au *National Endowment for the Humanities*. Cette demande détaille le rôle central que devrait jouer *African Worlds: Tradition, Transition and Transformation*, hall d'exposition permanente consacré aux peuples et cultures d'Afrique<sup>2</sup>. Comme *African*

---

<sup>1</sup> Anthropology department to Senate Exhibition Committee, « towards a long range plan for anthropology exhibits at the AMNH », p. 6, (sans date [probablement de la seconde moitié des années 1990]), Archives du *AMNH*.

<sup>2</sup> NEH application file, *Field Museum of Natural History*, mai 1991, Archives du *AMNH*. Le hall d'exposition permanent est simplement appelé Africa (site Web du *Field Museum*, Main Floor Map, [http://www.fieldmuseum.org/plan\\_visit/mainfloor\\_plans.htm](http://www.fieldmuseum.org/plan_visit/mainfloor_plans.htm) ; consulté le 28 octobre 2004).

## La recherche relative aux Autochtones

*Voices*, exposition permanente du *Smithsonian Museum of Natural History* inaugurée en 1999, le nouveau hall du *Field Museum* souhaite présenter une vision la plus large possible, non seulement de l'Afrique et des Africains, mais aussi de la diaspora africaine aux États-Unis et dans le monde. Grâce à la diversité des moyens multimédia offerts aux visiteurs, qui n'a d'égale que celle des cinquante-deux nations du continent africain présentées dans les galeries, les musées de Chicago et de Washington espèrent surprendre le public et lui présenter une Afrique plus riche, plus diversifiée, plus moderne et moins caricaturale que celle qu'il disait connaître avant de franchir l'enceinte du musée<sup>3</sup>.

Pouvant en effet anticiper une perception colorée par les *Tarzan* et autres *Livre de la Jungle* retravaillant à l'infini les clichés les plus communs sur l'Afrique<sup>4</sup>, les musées n'hésitent pas à enquêter directement auprès des visiteurs afin de proposer, en accord avec la nature de leurs collections et leurs exigences scientifiques ou budgétaires, des présentations qui lutteraient le plus efficacement possible contre les préjugés les plus courants.

La démarche du *Field Museum* est sur ce point exemplaire :

At the outset of this project, we spent time talking to members of the public on the street and in the Museum's galleries about their impressions of Africa. Although we anticipated that most would have only a limited knowledge of Africa and that their perceptions would be heavily colored by the superficial treatments found in the media and by prevailing cultural stereotypes, we were frankly overwhelmed by what we observed. Our initial assumption was that African Americans are more informed about Africa and African issues; but our public surveys illustrated that ignorance about Africa crosses all ethnic, racial and economic boundaries. Based on the experience of interviewing the public, we concluded that Americans, of whatever background, have a great deal to learn and unlearn about Africa<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Christine Mullen Kreamer, conservateur de l'exposition (<http://Archives.cnn.com/1999-/US/12/04/african.voices.exhibit/> ; consulté le 26 octobre 2004).

<sup>4</sup> Sur les clichés, voir dossier *Sacred Arts of Haitian Vodoun* du 10 octobre 1998 au 3 janvier 1999, Archives du *AMNH*.

<sup>5</sup> NEH application file, Field Museum of Natural History, mai 1991, Archives du *AMNH*.

Les résultats des enquêtes, préoccupantes réactivations de clichés et de mythes guère plus nuancés que certains énoncés du début du xx<sup>e</sup> siècle, expliquent la consternation du Musée d'Histoire Naturelle de Chicago :

Among the widely held misconceptions we uncovered are these :

- Africa is just one large country
- All Africans share a single culture, language (called « African ») and religion
- All Africans live in grass huts
- Africa is all jungle
- Africans depend on hunting animals for their subsistence
- Africa has no significant history
- Africa has had little impact on the rest of the world but this world has been the main influence shaping Africa itself
- Little real African culture survives among African Americans and what survives has had little impact on other Americans<sup>6</sup>

Malgré l'absence de références directes aux lions<sup>7</sup> et au cannibalisme, clichés souvent incontournables, cette liste est symbolique du type de préjugés entretenus sur l'Afrique. Elle témoigne en outre d'une permanence déroutante des idées préconçues. Nées des premiers contacts coloniaux, réactivées par les enjeux de la conquête au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, elles sont encore suffisamment présentes en 1968 pour inquiéter Colin Turnbull, conservateur du Musée

---

<sup>6</sup> NEH application file, Field Museum of Natural History, mai 1991, Archives du *AMNH*.

<sup>7</sup> Enid Schildkrout à Nelsa Gidney, 12 juin 1978, commentaire sur le script d'un film intitulé « Four Days with the Masai ». Voir entre autres, l'exemple suivant : « The word Jungle must be omitted. Lions do not live in jungles and there are no jungles in Africa : lions live in the savanna. Again, reinforcing clichés about darkest Africa. If jungle is meant to mean forest, note that lions do not live in forests, nor do the Masai » (p. 3, l. 4). Voir aussi : « By "same immediate sphere" do you mean environment? I think that to say the lion is just a neighbour is a bit ridiculous : the intent seems to be to say that the Masai are in contact with the animal world, but they hardly view lions as social beings, neighbours. This should be omitted, as it is scientifically inaccurate and gives an unfortunate and misleading "little black sambo" impression again » (p. 3).

d'Histoire Naturelle de New York<sup>8</sup> et concepteur du *Hall of Man in Africa*<sup>9</sup>, et pour atterrir les conservateurs du *Field Museum* en 1991.

### **L'Institution Musée et la présentation du « vrai »**

Dans la tradition positiviste et didactique chère aux institutions muséales du XIX<sup>e</sup> siècle, il incombe aux musées contemporains de pallier les idées fausses entretenues par le public. Les musées n'hésitent pas, en effet, à mettre en jeu leur aura scientifique, l'idée sous-jacente étant que la rationalité didactique et les deux missions prioritaires du musée – la recherche (qui vise à établir des vérités scientifiques) et l'éducation (qui s'assure de l'impact de ces vérités sur le public) – constituent les meilleurs remèdes à l'irrationalité des clichés véhiculés à l'égard de l'Afrique.

Historiquement marquée, et pourtant implicitement toujours d'actualité, cette vision dichotomique et pour le moins polarisée d'un musée savant révélant la vérité à un public méconnaissant doit être doublement nuancée. D'abord, parce que comme le révèle l'enquête du *Field Museum* l'idée même d'un public uniforme, homogène dans son ignorance et ses préjugés n'est pas recevable. Il n'est que de mentionner les travaux de Bourdieu pour rappeler et expliquer les distinctions internes au public<sup>10</sup>. Ensuite, et c'est le plus important, parce qu'il convient de relativiser l'idée même d'une vérité délivrée par le musée. La critique porte alors moins sur la possibilité de découvrir (recherche) ou de transmettre (éducation) une vérité, que sur l'existence même de vérités sur l'histoire et la culture des peuples d'Afrique<sup>11</sup>. Les différentes vérités

---

<sup>8</sup> Ce musée, appelé en anglais *l'American Museum of Natural History*, sera dorénavant désigné comme suit : *AMNH*.

<sup>9</sup> Voir Christopher Kirchhoff, *From Man in Africa to Africa Peoples Hall*, Master Thesis, Cambridge, 2001, p. 45.

<sup>10</sup> Voir, entre autres, Pierre Bourdieu, *L'Amour de l'Art*, Paris, Éditions de Minuit, 1966, et *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

<sup>11</sup> On trouve une réflexion similaire chez Clifford : « it helps make clear that no museum in the 1990s, tribal or metropolitan, can claim any longer to tell the whole or essential story

discursives énoncées par les musées n'ont d'égal que la contingence sur le long terme de leur jugement sur les arts africains, dont les contours sont, historiquement, loin d'être fixes et invariants. Les musées sont, en tant qu'acteurs de l'histoire, tributaires de ce que Roland Recht<sup>12</sup> appelle l'horizon d'attente de leur époque. Ils édictent ainsi moins des jugements esthétiques ou scientifiques définitifs qu'ils ne présentent des regards subjectifs et, par définition, relatifs. Karp et Lavine ont suffisamment rappelé la contingence des expositions et Duncan Cameron a suffisamment théorisé la transition du *musée temple* au *musée forum*, lieu de discussion et de controverse, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir plus longuement<sup>13</sup>.

Paradoxalement, en tant qu'institutions politiques, les musées tendent à camoufler cette contingence incompressible en renforçant l'autorité que leur confère une rigueur scientifique et intellectuelle supposément exemplaire. Analysant la circularité de la production, de la justification et de l'utilisation du savoir dans le monde des musées, Susan Pearce rappelle que les musées doivent dissimuler la construction sociale et artificielle de leur savoir derrière l'autorité inattaquable de leur parole :

Three evils are seen to lie. Firstly, the corpus of knowledge which the curator guards does not have any objective existence, but is merely a construction produced by dominant social groups in an effort to show that their interests are 'natural' and 'correct'. Secondly, it is necessary to conceal this truth by palming off

---

about Northwest Coast Indian artistic or cultural productions » (James Clifford, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1997, p. 110).

<sup>12</sup> Roland Recht, « L'authentique, le faux et le décret de l'interprétation », communication présentée lors du Colloque *De main de maître, l'artiste et le faux* (Louvre, 29 et 30 avril 2004).

<sup>13</sup> Ivan Karp et Steven Lavine, "Museums and Multiculturalism", dans Ivan Karp et Steven Lavine, (dir.), *Exhibiting cultures, The Poetics and Politics of Museum Display*, Smithsonian Institution Press, 1991, p. 1 ; Duncan Cameron, "The Museum, a Temple or the Forum", *Curator* 14 (1) 1971. Voir aussi Susan Vogel, *Art-Artefact*, (introduction) et « Always True to the Object », dans Karp et Lavine, (dir.), *Exhibiting Cultures*, p. 191- 204.

## La recherche relative aux Autochtones

curatorial knowledge as legitimate and authoritative. This is done partly by superficial but effective tricks which relate to the sombre splendour of the surroundings and the length of time which it has all been here. Partly it is done by mystifying the source of knowledge, by failing to admit that knowledge is a social construct, offering it rather as 'natural' or 'divine', as something which is discovered rather than produced. Since knowledge is social, and society is sustained by the authority which knowledge carries, the argument has a dishonest circularity which is however, only made apparent to those permitted to join the curatorial charmed circle, and who have therefore a vested interest in its operation. Finally if knowledge is held to be 'good' and 'natural', it follows that deviation from it is unnatural and punishable. Put another way, this means that the 'system manipulates a semantic repertoire which is directly concerned with the reproduction of power relations within a social formation'<sup>14</sup>.

Les musées, même s'ils continuent plus ou moins consciemment de jouer de leur aura et de leur autorité, ne parviennent plus que difficilement à échapper à leur nouvelle condition de musée forum. Musées de sociétés en mouvement, qui démasquent et démontent à la moindre occasion les discours hautement contingents et les expositions partisans, ils ne sont plus garantis contre les controverses et les remises en causes. L'idée d'un musée qui connaîtrait la vérité et la dévoilerait avec emphase aux yeux d'un public ignorant et fasciné est donc non seulement limitée, mais inexacte. Pourtant, cette image héritée du XIX<sup>e</sup> siècle, autant que celle plus moderne d'un musée forum, attentif à l'historicité de sa démarche et aux attentes particulières d'un public formé aussi de connaisseurs, se chevauchent, et ce, surtout dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. C'est en gardant en tête l'idée d'un musée définissant et redéfinissant incessamment sa ou ses vérités, sa ou ses visions, sa ou ses expositions qu'il nous faut aborder la question de la construction, réactivation et déconstruction de l'image « mythique » des Pygmées au *AMNH*.

---

<sup>14</sup> Susan Pearce, *Museums, Objects and Collections : a Cultural Study*, Leicester and London, Leicester University Press, 1992, p. 234-235.



## **Le *AMNH* et le mythe pygmée**

Même s'il serait réducteur de le tenir pour seul coupable d'opinions fausses sur les Pygmées, le *AMNH* n'est pourtant pas exempt d'une certaine responsabilité, et ce, à deux niveaux : la négligence, d'abord, et l'abandon dans lesquels les halls permanents tombent progressivement, conférant une image dépassée et parfois incorrecte de l'Afrique. Mais il est aussi d'une autre responsabilité, plus grave parce que moins lisible et plus profonde. Le *AMNH* n'a pas simplement encouragé les préjugés en n'enlevant pas la poussière de ses vitrines, il a participé plus ou moins consciemment à les alimenter, comme ce fut le cas pour le « mythe Pygmée ». À la fois révélatrice d'aspirations scientifiques et d'interprétations mythologiques, la présence des Pygmées dans l'histoire du *AMNH*, du début du <sup>xx</sup>e siècle jusqu'aux derniers développements du Hall de la Biodiversité, inauguré en 1998, permet de rendre sensibles plusieurs éléments. Elle révèle d'abord que les musées participent à la construction et à la transmission – s'ils ne les créent pas – de certaines idées fausses sur les cultures africaines. D'une manière presque constante, le *AMNH* a en effet patiemment construit les modalités du mythe pygmée contre lequel il affirme vouloir lutter avec force aujourd'hui. Sous couvert d'une objectivité scientifique, les concepteurs des expositions du *AMNH* ont plus ou moins consciemment construit un mythe dont les grandes lignes – les Pygmées vivent en harmonie avec la nature, ils sont en voie de disparition, ils sont pacifiques et dignes d'être sauvegardés – n'ont guère connu de variante au cours du siècle dernier. L'étude du « mythe pygmée » révèle en outre que la rationalité et l'objectivité scientifique sont souvent fonction de contextes qui les orientent. Ainsi, même si les fils conducteurs du mythe restent les mêmes, il est possible de voir dans quelle mesure les conservateurs, dans les années 1910, 1960 ou 1990, ont réinterprété le mythe en fonction de leur perception d'un contexte politique au sens large.

### Trois moments du mythe Pygmée au *AMNH*

Le diorama des Pygmées M'Buti, aujourd'hui encore au centre du Hall consacré aux peuples et cultures africains, est devenu le symbole d'une responsabilité importante du *AMNH* dans la permanence des mythes sur l'Afrique. Ce que résume bien, dans un document interne, Enid Schildkrout, conservatrice du département d'Afrique du musée, lorsqu'elle écrit que le « *AMNH* has been perhaps the major proponent of what I would like to call "the pygmy Myth" for the past 100 years<sup>15</sup> ». C'est ce que nous allons voir avec la rapide présentation de trois moments clefs unissant l'histoire des Pygmées à celle du *AMNH*.

### Ota Benga

Alors que l'un des derniers avatars du mythe pygmée au *AMNH* reste les BaAka du Hall consacré à la biodiversité, inauguré en 1998, la représentation de ces habitants du Congo remonte au début du *xx*<sup>e</sup> siècle. Formées à partir des collections et de l'argent du controversé Congo de Léopold II, les collections d'Afrique Centrale du *AMNH* se sont en effet essentiellement développées entre 1905 et les années 1920, autour des expéditions de Verner et Starr puis, un peu plus tard de celle de Chapin et Lang. Ce dernier est l'un des premiers à décrire en détail, dans le *Natural History Magazine*, les Pygmées du Congo qui, en partie parce qu'ils avaient collaboré à la collecte des objets, mais surtout parce que leur petite taille en faisait des sujets de curiosité faciles à vendre au public américain du début du *xx*<sup>e</sup> siècle, devinrent l'élément incontournable des présentations permanentes du musée new-yorkais. L'histoire d'Ota Benga (Otabenga), un pygmée Bachichiri, est à ce titre l'une des plus symboliques, mais aussi des plus encombrantes démonstrations des liens unissant les Pygmées et le *AMNH*.

---

<sup>15</sup> Enid Schildkrout à Willard Whitson et Craig Morris, « Representing African Peoples in the Biodiversity Exhibit », en date du 8 avril 1996, Archives du *AMNH*.

Né en 1881, Ota Benga fut, à une date inconnue, apparemment capturé par les Baschilele, qui auraient décimé sa famille et l'auraient vendu aux Zappo-Zap. Il aurait été retenu prisonnier par ces derniers jusqu'à son rachat par Samuel Phillips Verner, un explorateur originaire de Caroline du Sud parti en Afrique à la recherche de Pygmées qu'il voulait présenter à l'exposition universelle de Saint Louis, en 1904. Trop heureux de s'affranchir partiellement, Ota Benga se mit en devoir d'aider son nouveau maître et convainquit si bien plusieurs autres Pygmées que Verner réussit à reconstituer un village africain « authentique » à Saint Louis. Retourné en Afrique pour presque dix-huit mois au cours desquels il accompagna Verner dans sa quête de nouveaux objets, il décida, en 1906, de retourner à nouveau à New York. Malheureusement, à peine arrivé, Verner fit faillite. Ses collections furent démantelées par la *Guardian Trust Company* et Ota Benga fut confié au *AMNH*, à qui Verner avait espéré vendre les objets qu'il avait rassemblés. Pygmée de chair et d'os, déambulant dans les couloirs du musée américain, Ota Benga, comme le corps de la Vénus hottentote pour le Musée de l'Homme<sup>16</sup>, témoigne d'un temps révolu où les corps vivants des hommes et des femmes d'Afrique illustraient les discours racistes, scientifiques et paternalistes des musées.

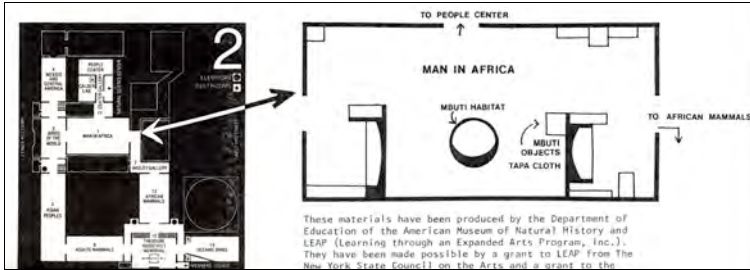
### **Colin Turnbull et le Diorama M'Buti**

Dans les années 1960, Colin Turnbull, tout entier occupé à la rénovation du Hall permanent des peuples d'Afrique, décida de consacrer aux M'Buti un diorama, encore incontournable dans la présentation contemporaine du *Hall of African Peoples*.

---

<sup>16</sup> Saartjie Baartman, appelée la « Vénus hottentote », est née en 1789, dans une Afrique du Sud sous domination boer. Après le massacre de sa famille, elle est ramenée en Europe, où, elle sera exhibée comme un animal de foire et un objet de curiosité sexuelle à Londres puis à Paris, avant d'y mourir en 1816, à l'âge de 27 ans. Son squelette sera exposé au musée de l'Homme jusqu'en 1976. Pour plus de renseignements, voir Gérard Badou, *L'énigme de la Vénus Hottentote*, Paris, Payot, 2002.

## La recherche relative aux Autochtones



Brochure destinée aux enseignants : Section consacrée aux M'Buti  
(Archives du AMNH)

La place centrale qu'il souhaite leur accorder doit être moins jugée à l'aune d'une tradition interne au AMNH inaugurée par Verner, Ota Benga et Lang, dans laquelle Turnbull aurait voulu s'inscrire, qu'à celle de l'histoire personnelle de Turnbull anthropologue. Commencée dix-sept ans avant qu'il ne les choisisse comme l'un des éléments principaux de son *Hall of Man in Africa*, la collaboration de Turnbull avec les Pygmées témoigne d'un intérêt scientifique

et humain invariant<sup>17</sup>. La recherche est patiente, minutieuse ; Turnbull apprend à côtoyer les M'Buti et, fort du soutien de l'AMNH, commence à collecter des renseignements et des objets pour le musée dès la fin des années 1950, alors qu'il n'est pas encore officiellement engagé. Véritablement conquis par ce peuple, qu'il décrit, on le verra bientôt, en des termes plutôt idylliques dans *The Forest People*, paru en 1961, Turnbull décide très tôt de faire du diorama M'Buti une des pièces essentielles de sa nouvelle exposition, ouverte au public en 1968. Dès 1959, il écrit dans une lettre envoyée au AMNH :

I also think the pygmy show might be brought to the hall, rejuvenated and possibly used as the entrance eye-catcher. In its place in the Primates Hall i suggest a European family on picnic, the children brachyating through the treetops, the father displaying his prehensile ineptitude while chopping wood for the camp fire, and mother showing other primate characteristics. But it would be nice to see the pygmies in the African Hall<sup>18</sup>.

Avec l'humour corrosif qui le caractérise, Turnbull révèle l'importance à la fois architecturale et intellectuelle qu'il entend conférer au Hall des Pygmées. Élément phare de la présentation, les Pygmées doivent permettre de donner une image moderne de l'Afrique, en tout point contraire à celle de primates – leur petite taille en faisait le chaînon manquant entre le singe et l'homme – qu'ils véhiculent traditionnellement et qui, selon Turnbull, pourrait tout aussi bien être illustrée par le spectacle d'une famille européenne piquinant.

## Le Hall de la Biodiversité

Troisième moment marquant : la réitération scénique de certains aspects du mythe pygmée pour le Hall de la Biodiversité. En 1996, le AMNH envisage l'ouverture d'un hall consacré à la biodiversité, qui détaillerait la richesse de la faune et de la flore mondiale en même temps qu'il attirerait l'attention des

---

<sup>17</sup> Kirchoff, *op.cit.*, p. 17.

<sup>18</sup> Lettre de Colin Turnbull à Harry Shapiro en date du 4 septembre 1959, Archives du AMNH.

visiteurs sur les conséquences de la dégradation de l'environnement. L'une des pièces centrale de ce hall reproduit une portion de la forêt tropicale du bassin du Congo située dans le parc national de Dzanga-Ndoki. Financée entre autres par le *World Wildlife Found*, cette exposition s'inscrit dans le cadre d'un large projet de valorisation de la forêt équatoriale, mené conjointement par le *WWF* – Fond Mondial pour la Vie Sauvage – et la République Centrafricaine. Le Parc National Dzanga-Ndoki (122 000 ha) et la réserve spéciale de Dzanga-Sangha (336 000 ha) composent le second site touristique en importance de la République Centrafricaine. Depuis 1990, le *WWF* assure la quasi-totalité de la gestion et de la conservation du site soutenu financièrement par la Banque mondiale et placée sous l'égide du Ministère des Eaux et Forêts centrafricain<sup>19</sup>. La valorisation du milieu forestier et des cultures qui lui sont liées sont envisagées conjointement, comme en témoigne l'extrait suivant :

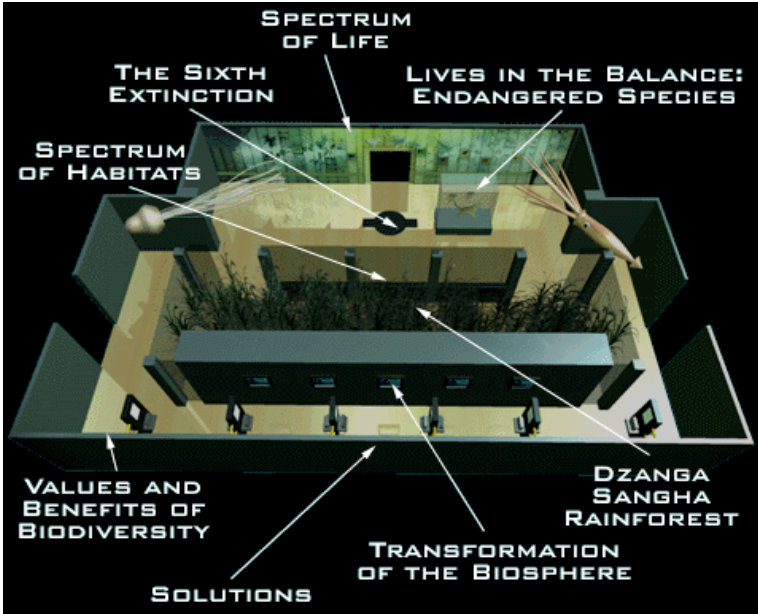
L'ouverture de la zone par l'exploitation forestière a tout à la fois révélé la richesse faunistique du secteur et accéléré le processus de colonisation dont on sait qu'il est menaçant à plus ou moins long terme. Les BaAka, vivant de chasses collectives et de cueillette, majoritaires il y a 30 ans, n'ont plus qu'une importance économique marginale. La population actuelle est pour les deux tiers venue de régions parfois fort éloignées de la forêt. Les modes d'utilisation de la forêt s'en trouvent totalement bouleversés, les échanges avec l'extérieur considérablement accrus. La juxtaposition sur un même territoire des intérêts divergents d'une forte population cherchant à se développer, et du gouvernement centrafricain souhaitant, à la fois, tirer de l'exploitation forestière les revenus dont il a besoin, et conserver les équilibres naturels, crée une situation extrêmement délicate. Pour intégrer ces différents paramètres, une « Réserve Spéciale à Usages Multiples » de 3 000 km<sup>2</sup> a été créée autour du parc national couvrant lui-même 1 000 km<sup>2</sup> environ. Bien qu'elle ne corresponde à aucun statut juridique de la loi centrafricaine, la réserve permet toutefois la mise en application d'une réglementation délimitant des zones propres à chaque activité (agriculture, chasse safari, exploitation forestière) et limitant l'exercice d'activités comme la chasse et l'exportation de la viande. Pour laisser aux Pygmées, population indigène, leurs territoires traditionnels de chasse et de

---

<sup>19</sup> Informations tirées de <http://www.sangonet.com/TourismeCentrafrique.html> ; consulté le 30 octobre 2004.

## Le « Jardin d'Eden » de la forêt tropicale

cueillette, le parc est coupé en deux secteurs distants de 30 km. Le projet Dzanga-Sangha, dirigé en collaboration par le WWF-US et la GTZ, est chargé, sous l'autorité du ministère des Eaux et Forêts, d'un mandat intégrant la protection du parc national, et dans la réserve, de l'animation d'un développement ne menaçant pas la forêt<sup>20</sup>.



Le Hall de la Biodiversité ([www.amnh.org/exhibitions/hall\\_tour](http://www.amnh.org/exhibitions/hall_tour))

Comme le rappelle le projet soumis pour consultation, les objectifs du Hall de la Biodiversité sont de détailler la richesse de la faune et de la flore mondiales, d'attirer l'attention des visiteurs sur les conséquences de la dégradation de l'environnement et surtout de montrer de quelle manière les habitants de la

<sup>20</sup> Voir [http://www.ecofac.org/Canopee/N08/N0802\\_DzangaSangha/CentrafrriqueDeveloppement.htm](http://www.ecofac.org/Canopee/N08/N0802_DzangaSangha/CentrafrriqueDeveloppement.htm).

forêt se sont traditionnellement servis de leur environnement pour vivre<sup>21</sup>. C'est donc tout naturellement que le spectre des Pygmées, gentils elfes des forêts tropicales, risque de resurgir si l'on n'y prête pas attention<sup>22</sup>.

### « Les gentils Pygmées » : aspects du mythe et illustration dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle

Les avatars du mythe pygmée sont nombreux et variés – comme en témoignent les commentaires du comité consultatif de l'exposition de la biodiversité et les réflexions d'Enid Schildkrout, qui parsèment le dossier Dzanga-Sangha –, mais ils s'organisent essentiellement autour de deux idéalizations récurrentes. La première en fait des êtres vivants en parfaite harmonie avec leur environnement. La seconde, non moins idéalisante et généralisatrice, leur attribue un tempérament calme, bienveillant qui les désigne presque naturellement comme les alliés privilégiés des Occidentaux. Le fait que cette image soit l'exact opposé de celle des guerriers massai ou zulu<sup>23</sup> – grands, féroces et combattants acharnés des troupes coloniales – n'a rien de fortuit.

Il est d'ailleurs intéressant de rappeler que ces deux aspects du mythe, à la fois différents et complémentaires, se sont globalement succédés dans le temps.

---

<sup>21</sup> Voir Topics for discussion, Dzanga-Sangha rainforest exhibit advisory committee, « primary goals of the rainforest exhibit » (sans date dans la version consultée dans les Archives du *AMNH*). Voir aussi lettre d'Enid Schildkrout à Willard Whitson et Craig Morris, « Representing African Peoples in the Biodiversity Exhibit », en date du 8 avril 1996, p. 1.

<sup>22</sup> L'un des concepteurs du hall, au cours d'une réunion fin mars 1996, souligne « that the pygmies were interesting because their original hunting and gathering way of life illustrated how humans once lived in this environment, i.e before agriculture and the modern economy intruded » (lettre d'Enid Schildkrout à Willard Whitson et Craig Morris, « Representing African Peoples in the Biodiversity Exhibit », en date du 8 avril 1996, p. 2).

<sup>23</sup> Les guerriers zulu sont originaires du Sud de l'Afrique. Dans l'imagerie populaire de la fin du xix<sup>e</sup> siècle, ces guerriers étaient forts et redoutables. En témoigne, par exemple, la célèbre reproduction de *l'Illustrated London News* de septembre 1879 intitulée « Lord Beresford's Encounter with a Zulu ». Voir sur ce point Shelley Ruth Butler, *Contested Representations revisiting Into the Heart of Africa*, Amsterdam, Gordon and Breach, 1999, p. 25 et suivantes.



Alors qu'elle était plus logique dans le contexte militaire colonial des années 1870-1920, la seconde idéalisation, opposant les Pygmées aux terribles guerriers de l'Est et du Sud africain, cèdera progressivement la place à l'obsession anti-capitaliste, anti-matérialiste et écologique qui fait de la société pygmée une société idyllique, écologiste d'avant-garde, en voie de disparition progressive. Ce préjugé, dont les racines sont à chercher au temps des Lumières, prendra tout son sens au cours de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, quand l'Occident devra gérer l'héritage traumatique du colonialisme, conjurer sa peur de la modernité, des dérapages ethniques et politiques<sup>24</sup>, tout en se souciant d'allier écologisme bon teint et politique.

### **Réitérations du mythe : Turnbull et le Hall des Peuples d'Afrique**

Quand Turnbull, dans les années 1950, commence sa collecte d'objets Pygmées pour le *AMNH*, il prend soin de s'enquérir des objets que le musée détient déjà en sa possession<sup>25</sup> et entoure chaque artefact collecté d'une documentation suffisante « so that we know what the whole thing means – that is to say the native name, the material from which the object is made, and some idea of its usage<sup>26</sup> ». Il n'est pas rare qu'il lui soit demandé de compléter ces listes par toute information qu'il jugerait opportune ou par des photographies, en particulier pour les éléments architecturaux difficiles à transporter et à stocker<sup>27</sup>. Aux yeux de Turnbull, cette démarche scientifique doit prévenir les représentations mythiques des Pygmées. Dans une lettre envoyée à Harry Shapiro, il souligne ainsi : « the collection is just about complete [...] I have

---

<sup>24</sup> Est-il besoin de rappeler que les années 1960 marquent le paroxysme des troubles raciaux aux États-Unis et que les années 1960-1970 sont aussi les années de guerre froide et de crise pétrolière ?

<sup>25</sup> Lettre de Harry Shapiro à Colin Turnbull, en date du 8 novembre 1957, Archives du *AMNH*.

<sup>26</sup> Lettre de Harry Shapiro à Colin Turnbull, en date du 27 février 1957, Archives du *AMNH*. Voir aussi les listes d'objets elles-mêmes : lettre de Colin Turnbull à Harry Shapiro en date du 29 novembre 1957.

<sup>27</sup> Lettre de Harry Shapiro à Colin Turnbull, en date du 27 février 1957, Archives du *AMNH*.

made it as complete as possible without trying to represent pygmies as they were, *as supposed to have been* but rather as they are now<sup>28</sup> ». Il ne s'agit pas pour lui d'essayer de coller à une image préétablie. Il revendique au contraire la possibilité de rétablir des vérités scientifiques, conformément à la tradition historique, dont le musée est issu, ainsi qu'à la double mission scientifique et didactique de ce dernier. La volonté de Turnbull de lutter contre les préjugés le pousse ainsi à ironiser sur les attentes occidentales et en particulier sur la valorisation d'objets anciens par les Occidentaux. Dans la même lettre, il écrit :

[I didn't try] to get « old » things. That would be a sure sign they were NOT pygmy in most cases ! A last year's honey carrier, for instance, just does not exist. It would be too much trouble to carry around, too messy and an ideal object of attention for termites<sup>29</sup>.

Quand arriva le temps de refaire le Hall des peuples d'Afrique, Turnbull décida naturellement d'inclure les fruits de cette recherche dans la nouvelle présentation. Il ne s'agissait pas tant d'exposer des objets pygmées que de parler aux visiteurs occidentaux de l'expérience quotidienne, de la manière de penser et de vivre de ces hommes d'Afrique :

In this way, the exhibition would not be a static picture of a way of life that has long since gone and it would certainly not dwell on subjects that could give strenght to the usual misconception that Afirca is still 'The Dark Continent'. On the contrary, it would present a dynamic and comprehensive picture of the living

---

<sup>28</sup> Lettre de Colin Turnbull à Harry Shapiro en date du 1<sup>er</sup> juin 1958 (c'est nous qui soulignons). Il est intéressant de relever que sur le matériel fourni aux professeurs (sans date [probablement des années 1970]) il soit écrit : « the Man in Africa Hall is organized around the concept that adpatations to environment play an importaant part in the development of cultures. In teaching from the M'Buti scene, remember that it shows only one way of living in the rain forest and that it portrays the people as they lived decades ago, rather than today even though some aspects survive ».

<sup>29</sup> Lettre de Colin Turnbull à Harry Shapiro en date du 1<sup>er</sup> juin 1958.

peoples of Africa as they are today and at the same time illustrate the immensely old and rich and diverse cultural heritage of the country<sup>30</sup>.

Rien ne témoigne mieux de la volonté de Turnbull d'aller à l'encontre des clichés dont le *Field Museum* a dressé la liste. Pourtant, dans un rapport qu'elle rend sur le nouveau Hall de la Biodiversité, incluant une énième représentation des Pygmées au *AMNH*, Enid Schildkrout fait, en 1996, une analyse du diorama des Pygmées, qui renverse la lecture que Turnbull aurait voulu qu'on en fasse :

Much research in the last twenty years has questioned Turnbull's representation of the Mbuti, as a gentle forest folk who alone control knowledge of the forest and who represent a primordial state of humanity. In this story, as in the story of Genesis, humans existed in harmony with the flora and fauna we are now trying to save<sup>31</sup>.

L'une des hypothèses pouvant expliquer ce renversement repose sur une vision particulière à Turnbull, pour qui l'anthropologie devait être « the personal and the political made professional<sup>32</sup> ». À ses yeux, l'idéologique se doit presque nécessairement d'affleurer derrière le scientifique. Remaniant ainsi, dans le contexte politique, social et économique des années 1960, l'opposition impérialiste entre « Eux » et « Nous », Turnbull se sert des Pygmées pour mieux critiquer par comparaison une société américaine,

---

<sup>30</sup> « Draft of proposed letter to be sent to the delegates and representatives of the African Nations [illisible] », sans date, probablement première moitié des années 1960, Archives du *AMNH*.

<sup>31</sup> Suite : « In contrast, the true story has to do with the fact that humans have always in one way or another been exploiting the environment, and the more humans there are the more they will exploit it. The fact that the niches the Pygmies were pushed into coincides with what we now value is a historical coincidence. This coincidence cannot be turned into a scientific paradigm about the evolution of culture or about ancestral ways of life », Enid Schildkrout dans un rapport à Craig Morris, « Representing African Peoples in the Biodiversity Exhibit », en date du 8 avril 1996 et dans le dossier correspondant, Archives du *AMNH*.

<sup>32</sup> Kirchoff, *op.cit.* p. 27.

occidentale, dont il n'acceptait pas certaines dérives<sup>33</sup>. Dès la parution de son livre *The Forest People*, en 1961, il abandonne la monographie anthropologique au profit d'un récit plus subjectif, plus émotionnel, qui présente le « Jardin d'Éden » de la forêt tropicale<sup>34</sup> et l'oppose à un Occident pour lequel le progrès technologique, le culte de l'individu et l'exploitation anarchique des ressources naturelles sont devenus des valeurs en soi. Ce faisant, il réactive la figure du gentil pygmée qui, dans le contexte politique des années 1910, servait d'autres causes et renforçait à des fins coloniales d'autres stéréotypes, comme celui du guerrier sanguinaire et des chefs cannibales.

Alimentant une des figures du mythe, Turnbull proposa à travers le *Hall of Man in Africa* une vision plutôt « sentimentale » des Pygmées, une sorte de conte idyllique de l'adaptation de l'homme à son milieu, en contraste parfait avec les tumultes du matérialisme de la société occidentale des années 1960<sup>35</sup>. Cette représentation des Pygmées, à peine vêtus – est-ce un hasard si les berbères, unique tribu au « teint clair » des trois dioramas, sont les seuls à ne pas être à moitié nus ? – permet la construction d'une image romantique, dans laquelle les M'Buti vivraient de chasse et disposeraient d'une parfaite connaissance des animaux et des plantes de leur milieu, connaissance risquant d'être compromise par la dégradation même de ce milieu<sup>36</sup>. Même si cette

---

<sup>33</sup> Marcus et Fisher, *Anthropology as Cultural Critique*, 2<sup>nd</sup> édition, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 151, cité par Kirchhoff, *op.cit.*, p. 25.

<sup>34</sup> *The Economist* donna ce titre à sa revue du livre, cité par Kirchhoff.

<sup>35</sup> Voir Colin Turnbull, *The Forest People*, New York, Simon and Schuster, 1961. Voir Kirchhoff, *op.cit.*, p. 25 et 41.

<sup>36</sup> Ce qu'Annie Coombes appelle le « disappearing world syndrome » n'est pas le moindre des visages que peut prendre le mythe occidental sur l'Afrique. Cette figure particulière du mythe s'appuie sur l'idée implicite de non-contact avec l'Occident, pourvoyeur de destructions. Voir Coombes « Inventing the « Postcolonial » : Hybridity and Constituency in Contemporary Curating » in Preziosi (Donald), (Ed), *The Art of Art History, A Critical Anthology*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 491-493 ; voir aussi Enid Schildkrout : « The Story of the BaAka [autre population pygmée] and any other 'disappearing culture' has to be handled very carefully, since culture were never static and in this region they have

schématisation est en partie fondée, il n'en reste pas moins que l'impression générale donnée par le diorama encourage plus qu'elle ne décourage les mythes occidentaux sur l'Afrique et les Africains ; et ce d'autant plus qu'il reste un des éléments clefs des visites organisées.

Le rôle des guides dans la transmission des préjugés est en effet non négligeable. Ne disposant que de peu de temps pour la visite – environ sept minutes selon les calculs du département d'éducation<sup>37</sup> – les guides s'arrêtent préférentiellement devant les éléments les plus dramatiques, soit les trois dioramas<sup>38</sup>, et développent parfois en quelques phrases certains préjugés qui ne résonnent que trop bien avec les idées préconçues des visiteurs. Malcom Arth, responsable du département d'éducation du *AMNH* et en charge de la supervision des visites, reste plutôt surpris qu'avec toute la candeur du monde, certains guides puissent encore affirmer, en 1988, que soustraire les Pygmées à l'ombre de leur forêt tropicale pour les placer sous le soleil risque de les faire mourir<sup>39</sup> ! Confondant l'adaptation culturelle et sociale des Pygmées à leur milieu avec une simpliste adaptation biologique, les guides risquent de renforcer l'idée que les Pygmées sont en voie de disparition, comme les tigres du Bengale, dont on menace l'habitat. L'assimilation implicite des Pygmées à des animaux n'est d'ailleurs pas le moindre des éléments à charge. Si l'idée du stress imposé à un Pygmée en cas de transplantation agressive dans un autre milieu pourrait, à la rigueur, être acceptable – à condition, bien sûr, d'être

---

been changing since long before Europeans arrived » (lettre d'Enid Schildkrout à Willard Whitson et Craig Morris, « Representing African Peoples in the Biodiversity Exhibit », en date du 8 avril 1996).

<sup>37</sup> Hall of Man in Africa, Training Session by Malcom Arth, June 1982, première session (p. 1) et deuxième sessions (p. 1), Archives du *AMNH*.

<sup>38</sup> *Ibid*, première session p. 2.

<sup>39</sup> Krichhoff rappelle que cette spéculation découle de références prises dans *The Forest People* de Turnbull où il est fait allusion à un administrateur belge qui aurait enrôlé de forces des Pygmées pour la construction d'une route, mais qu'un grand nombre d'entre eux seraient morts d'insolation. Cette histoire, reprise dans nombre de livres consacrés aux Pygmées, serait progressivement devenue mythique. Voir Kirchoff, *op.cit.*, p. 79.

présentée autrement – il est d'autres affirmations professées par les guides qui sont plus que farfelues. Ainsi en est-il de celle qui voudrait que les Pygmées – peut-être parce qu'ils vivent dans une forêt tropicale? – possèdent plus de glandes sudoripares que d'autres « espèces ». Longtemps considérés comme le lien manquant entre le singe et l'homme, les Pygmées sont ainsi implicitement réintroduits dans la chaîne de l'évolution qui place les visiteurs occidentaux au sommet. Otabenga, après avoir été ramené dans les valises de Verner et de Starr, qui souhaitaient vendre leurs collections au *AMNH*, a été exposé dans les années 1910 au zoo du Bronx, avec pour plus proche voisin un orang-outan. Dans les années 1970-1980, il n'était pas rare que les visiteurs et quelques guides (gagons mal informés) comparent implicitement et paternellement les Pygmées à d'autres espèces (animales) en voie de disparition. En 1996, Enid Schildkrout, consultée pour la mise en place du Hall of Biodiversity, était abasourdie de voir que « the pygmies have been inserted into the walked-through diorama on the same level as the other animals<sup>40</sup> ».

Ce hall, qui illustre la réitération plus ou moins directe et consciente du mythe pygmée, révèle non seulement que les Pygmées restent très présents dans l'univers mythique occidental sur l'Afrique, mais que pour les explorateurs/visiteurs victoriens comme pour les explorateurs/visiteurs contemporains, ils jouent le même rôle de « clever scouts or ghillies for European sportsmen (and scientist and tourists)<sup>41</sup> ». Au début du *xx<sup>e</sup>* siècle, en effet, les Pygmées, guides pittoresques, aidaient les scientifiques, plus ou moins étroitement liés à Léopold II et à l'exploitation des matières premières du Congo Belge, dans l'exploration du territoire congolais et la collecte d'œuvres d'art. Presque cent ans plus tard, alors que le *WWF*, à travers l'écotourisme, participe à la revalorisation du territoire centrafricain en se liant en particulier aux

---

<sup>40</sup> Lettre d'Enid Schildkrout à Willard Whitson et Craig Morris, « Representing African Peoples in the Biodiversity Exhibit », en date du 8 avril 1996, p. 6.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 3.

BaAka, la population pygmée du parc national de Dzanga-Ndoki, nous sommes en droit de nous demander si l'écotourisme n'est pas l'ultime avatar d'une forme d'exploitation de l'Afrique dont le Congo Belge est resté l'un des exemples les plus controversés. Dans cette hypothèse, les Pygmées du *WWF* seraient, au même titre que les Pygmées de Verner et Starr, de simples faire-valoir, comme le rappelle très clairement Enid Schildkrout :

[In 1907], the first African exhibit at the AMNH was, in a fairly blatant way, a public relations display meant to inform the public about the "bright side" of growing western investment in the Congo Free State. These investments were in rubber, ivory, minerals and eventually timber. We have to be careful that eco-tourism is not the next in a series of extractive and exploitative industries, and that the eco-tourists do not come to be the modern incarnation of Great White Hunters. It will not be lost on astute observers that in both the Victorian and the modern vision of this scenario, the Pygmies play the same role, that of clever scouts or ghillies for European sportsmen (and scientist and tourists). Whether most of the public perceives this or not, the implicit messages are dangerous and, most important, they are wrong. They represent no science but a mythology about the relationship between the « civilized » west and the rest of the world<sup>42</sup>.

## Conclusion

L'un des moyens privilégiés par le musée dans la lutte contre les préjugés reste, on l'a vu, de mettre en jeu son autorité de centre de recherche. Dans cette perspective, la rationalisation scientifique serait la condition préalable incontournable de la valorisation de l'art et des cultures africaines dans les musées d'histoire naturelle. L'analyse systématique, qui dépasse l'aura scientifique que les musées construisent patiemment et que le public n'est que trop habitué à recevoir, révèle pourtant une concomitance pour le moins surprenante. À la fois révélatrice d'aspirations scientifiques et d'interprétations mythologiques, la présence des Pygmées dans l'histoire du *AMNH*, du début du *xx*<sup>e</sup> siècle jusqu'aux derniers développements du Hall de la Biodiversité,

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

inauguré en 1998, permet en effet de rendre sensibles plusieurs éléments. Elle révèle d'abord que les musées, plutôt que de déconstruire les mythes, participent presque inévitablement à la (re)construction et à la transmission d'idées préconçues sur la culture africaine, tout en les colorant des aspirations de leur époque.

Cette interrogation sur de complexes constructions mythiques, qu'elles soient d'ailleurs le fait du musée ou des seuls visiteurs, nous amène à clore notre développement en soulevant un dernier problème. Il semble en effet important de se demander dans quelle mesure les nouveaux discours d'hybridité et de métissage énoncés par nombre de musées aux collections non-occidentales ne pourraient pas eux aussi participer d'une construction mythologique contemporaine, destinée à remplacer d'anciennes mythologies devenues aujourd'hui inacceptables. Pourquoi, comme le souligne Enid Schildkrout, l'écotourisme et le partenariat entre le *WWF* et les Pygmées ne pourraient-ils pas être envisagés comme une réitération de formes d'exploitation plus anciennes, inaugurées par l'exploitation économique et humaine d'un Léopold II de Belgique ? Une mythologie colonisatrice aurait ainsi été remplacée par une mythologie plus recevable, mais tout aussi pernicieuse.

## Bibliographie

- Art/Artifact : African Art in anthropology collections*, Second edition, New-York and Prestel Verlag, The Center for African Art, 1989.
- BADOU, Gérard, *L'énigme de la Vénus Hottentote*, Paris, Payot, 2002.
- BOURDIEU, Pierre, *L'Amour de l'Art*, Paris, Editions de Minuit, 1966, nouvelle édition 1969 (avec A.Darbel et D.Schnapper).
- BOURDIEU, Pierre, *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
- BUTLER, Shelley Ruth, *Contested Representations revisiting Into the Heart of Africa*, Amsterdam, Gordon and Breach, 1999.
- CAMERON, Duncan, "The Museum, a Temple or the Forum", *Curator* 14 (1) : 11-24, 1971
- CLIFFORD, James, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1997.



- COOMBES, Annie, « Inventing the « Postcolonial »: Hybridity and Constituency in Contemporary Curating », dans Donald Preziosi (dir.), *The Art of Art History, A Critical Anthology*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- CYPHER, Irene, *The development of the Diorama in the Museums of the United States*, PhD Dissertation, New York University, 1942.
- HARAWAY, Donna, *Primate Visions: gender, race, and nature in the world of modern science*, New York, Routledge, 1989.
- KARP, Ivan and Steven LAVINE (dir.), *Exhibiting cultures, The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1991.
- KIRCHOFF, Christopher Michael, *From Man in Africa to Africa Peoples Hall: An Exhibit's Trajectory through the changing mores of science and society, 1968- 2001*, Master Thesis, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, March 2001.
- MARCUS, George et Michael FISHER, *Anthropology as Cultural Critique*, 2<sup>nd</sup> edition, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- PEARCE, Susan, *Museums, Objects and Collections: a cultural study*, Leicester and London, Leicester University Press, 1992.
- WONDERS, Karen, *Habitat Dioramas, Illusions of Wilderness in Museums of Natural History*, Thèse Doctorale de l'Université d'Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, *Figura Nova Series 25*, 1993.



Cet ouvrage a été imprimé par REPRO-UQAM  
à Montréal (Québec), en mai 2007  
pour le compte de la  
Chaire de recherche du Canada  
sur la question territoriale autochtone  
(UQAM)

