

Les Autochtones et la modernité

LES AUTOCHTONES ET LA MODERNITÉ

Sous la direction
d'Alain Beaulieu et de Stéphanie Béreau

avec la collaboration de Brian Gettler et Véronique Rozon

CREQTA
CHAIRE DE RECHERCHE DU CANADA
SUR LA QUESTION TERRITORIALE AUTOCHTONE

Illustration de la page couverture :
Nanook of the North, Robert Flaherty, 1922
Institut culturel Avataq

© **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
Site Internet : www.territoireautochtone.uqam.ca

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays
ISBN 978-2-9809913-2-5

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2012
Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2012

Remerciements

Le colloque *Les Autochtones et la modernité* a été organisé avec le soutien financier du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT), que nous tenons à remercier chaleureusement. Nos remerciements s'adressent aussi à Isabelle Bouchard, coordonnatrice de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone (UQAM), pour son aide précieuse dans la préparation de cet ouvrage.

Table des matières

Présentation ALAIN BEAULIEU ET STÉPHANIE BÉREAU	3
La description des peuples amérindiens au XVIII ^e siècle : entre antiquité et modernité ARNAUD DECROIX	9
Les Autochtones, les Français et l'artillerie (XVI ^e -XVIII ^e siècle) SAMUEL MOURIN	31
Vers la reconnaissance du savoir autochtone : une question de décolonisation ? CHRISTIANE GUAY	71
“Turbulences” et complexité et environnementale : points de vue de l'écologie culturelle crie CLAUDE PÉLOQUIN	91
First Nations Justice : Aboriginal Methods of Conflict Resolution in Canadian Jurisprudence AGNIESZKA PAWLOWSKA	113
By what “title”? Pitfalls and Questions concerning “Aboriginal Rights” raised by the <i>St. Catherine's Milling</i> evidence GRACE LI XIU WOO	139
Pratiques autochtones contemporaines, muséographie et design graphique: une approche collaborative CLAUDIA NÉRON	181
François-Xavier Picard Tahourenche : un témoin de la modernité huronne ALAIN BEAULIEU ET JEAN TANGUAY	197

PRÉSENTATION

Les 10 et 11 mai 2007, la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone organisait à l'UQAM son troisième colloque des jeunes chercheurs autour du thème des « Autochtones et de la modernité ».

Le choix de cette thématique a pu apparaître risqué, au premier abord, puisque le concept renvoie à une réalité, à l'origine éminemment européenne. L'adjectif « moderne » fait en effet référence, étymologiquement, au bas latin *modernus*, signifiant récent ou actuel. Le terme, apparu au V^e siècle après J. C., rendait compte de la transition de l'Antiquité romaine au monde chrétien. Dans son acception plus récente, il renvoie à une période historique, « l'époque moderne » qui débute traditionnellement avec la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492. Période radicalement nouvelle, l'Époque Moderne, de la Renaissance au XVIII^e siècle, est marquée par une révolution importante des connaissances scientifiques (développement de l'imprimerie ; découvertes de Galilée et plus tard, travaux de Newton), par un bouleversement des croyances religieuses (théories de Luther, Concile de Trente, etc.), par une révolution culturelle de grande ampleur, par une priorité donnée à la raison humaine sur les obscurantismes religieux et les aveuglements politiques des siècles précédents (philosophie des Lumières) et, conséquence logique, par une nouvelle définition de l'exercice du pouvoir (naissance de l'État Nation centralisé, idéal démocratique, apparition du droit moderne, etc.). Historiquement close à la fin du Siècle des Lumières, l'Époque Moderne cède progressivement le pas à l'époque de la *Modernité*, telle que définie par les penseurs français du milieu du XIX^e siècle. C'est en effet chez Balzac (1823), Chateaubriand (1849), Baudelaire (1863) et Théophile Gautier (1867) que le terme est utilisé pour les premières fois dans la langue française. Dimension esthétique chez Baudelaire, la modernité se décline alors également comme modernité technique (transformations de la révolution indus-

trielle), ou encore modernité sociale/culturelle avec la modification radicale des grands centres urbains ou des moyens de communication.

Ainsi présentée, la modernité semble difficile à saisir parce qu'elle s'incarne dans des domaines multiples, qu'elle ne correspond pas nécessairement à une période historique donnée et qu'elle renvoie d'abord à l'histoire de l'Europe. Cependant, dans la perspective des relations entre les Autochtones et les puissances européennes qui servit de fil directeur au colloque étudiant, il fut possible de saisir un peu mieux ce mode de civilisation éminemment occidental en l'envisageant plus simplement comme une période de rupture. Retrouvant son sens originel, la « modernité » redevenait alors simplement une rupture d'avec la tradition, rupture d'avec d'autres périodes, mais aussi rupture avec d'autres sociétés, des sociétés définies comme plus archaïques ou plus traditionnelles. En même temps qu'elle investit les espaces traditionnels en Europe, la modernité se répand progressivement hors d'Europe. Dès les premiers contacts avec l'Européen, les Autochtones s'y trouvent confrontés : qu'ils la fuient ou l'intègrent, qu'ils y soient incorporés ou qu'ils en soient exclus, ils s'y heurtent. En ce sens, l'idée de modernité permettait d'éclairer l'histoire économique, politique et culturelle des Autochtones depuis la rencontre avec les premiers colonisateurs, ce dont rendirent amplement compte les participants au colloque.

Près d'une vingtaine d'intervenants développèrent en effet des thématiques riches et variées qui cadraient avec l'approche multidisciplinaire encouragée par les organisateurs. Le cadre chronologique large permit d'analyser cette notion de 1492 jusqu'à l'époque contemporaine. Nous présentons ici sept articles qui rendent compte de la diversité des présentations.

Les deux premiers s'intéressent aux pratiques et aux visions coloniales de la modernité. L'article d'Arnaud Decroix, « Antiquité et modernité dans la vision des peuples amérindiens du XVIII^e siècle », cherche à mieux comprendre la comparaison, couramment effectuée par les explorateurs européens, entre les Amérindiens et les peuples de l'Antiquité. En s'appuyant sur des textes

célèbres de Lafitau, Boulanger, Dêmeunier, Goguet ou encore Lahontan, Arnaud Decroix analyse ce qu'il appelle les nombreux « allers-retours » référentiels entre antiquité et modernité. La principale conclusion de cet article est que l'opposition traditionnelle entre l'antique et le moderne, tout comme la notion de modernité, « entendue comme la suite d'étapes historiques nécessairement successives » sont remises en cause par les textes du XVIII^e siècle. Dans le but probable de minimiser les différences fondamentales opposant les peuples d'Amérique aux colonisateurs européens – différences qui pourraient, comme le rappelle Arnaud Decroix « menacer, à terme, la doctrine chrétienne » – les auteurs de l'époque soulignent avec force les origines, entre autres religieuses, communes aux Hommes. Leur démarche téléologique les encourage à niveler les différences entre Autochtones et Européens : tous font partie d'une même humanité dont les principes universels sont à rechercher dans l'Antiquité.

Établissant, quant à lui, l'existence d'un fossé réel entre l'armement moderne des Européens et les armes traditionnelles amérindiennes, Samuel Mourin s'intéresse moins aux visions qu'aux pratiques coloniales de la modernité. Son article, « Les “Sauvages” face aux “gros fusils” : impacts de l'artillerie sur les Autochtones sous le Régime français », s'intéresse à l'introduction de l'artillerie lourde au Canada et en Louisiane. Alors qu'il est démontré que les armes légères apportées par les Européens bouleversèrent les pratiques guerrières amérindiennes, qu'en est-il des canons et autres « gros fusils » ? Utilisée pour impressionner les Autochtones, l'artillerie lourde devait confirmer, pour les chefs militaires français, la supériorité technologique européenne. Mais l'effet recherché, comme le montre Samuel Mourin, fut loin de toujours correspondre au résultat réel. L'efficacité militaire de ces armes difficilement maniables fut ainsi fortement limitée. Au niveau psychologique, l'impact est plus grand ; confrontés à une modernité « tonitruante », les Amérindiens s'y adaptèrent progressivement et de manière plus ou moins volontaire, se l'approprièrent.

Les échanges entre monde autochtone et monde occidental, abordés sous l'angle matériel par Samuel Mourin, sont également

au cœur du texte de Christiane Guay : « Vers la reconnaissance du savoir autochtone : une question de décolonisation ». L'auteur analyse dans son article la rencontre entre savoir traditionnel autochtone et savoir occidental, dans le domaine particulier des sciences sociales. Elle recense trois tentatives de conciliation des deux types de savoir. La première, la voie scientifique, reconnaît au savoir autochtone une prétention scientifique fondée sur l'objectivité et la rigueur et en fait ainsi un savoir comparable aux autres savoirs universitaires occidentaux. La seconde voie, la voie praxéologique « remet en question la logique scientifique du développement de la connaissance et la chasse gardée des universités dans la production de la connaissance ». Mais ces deux approches ont leurs limites ; on doit donc leur préférer, selon l'auteur, la troisième voie, narrative. Cette approche s'appuie sur la cueillette d'informations biographiques auprès des Autochtones et utilise les savoirs ainsi rassemblés comme des modèles de logiques et de pratiques sociales plus larges : elle permet ainsi de passer du particulier de l'expérience personnelle au général des rapports sociaux. Voie qui évite « au chercheur [non autochtone] d'imposer son cadre de référence théorique ou sa vision du monde », elle reste probablement, comme le souligne Christiane Guay, la « meilleure avenue de recherche ».

Dans son article « “Turbulences” et complexité environnementale : points de vue de l'écologie culturelle crie », Claude Péloquin poursuit la réflexion amorcée par Christiane Guay sur la question du savoir traditionnel autochtone. À partir de l'étude de la chasse des bernaches du Canada par les communautés cries de la côte de la Baie James, l'auteur analyse l'adaptation du savoir écologique autochtone à la complexité environnementale des régions nordiques. Son texte démontre à quel point le savoir cri traditionnel est modulable : il est, comme le souligne Claude Péloquin, « un système de connaissances et d'apprentissage sophistiqué et dynamique » qui s'appuie sur une interaction étroite des chasseurs avec leur environnement. Est ainsi réaffirmée la force d'un savoir cri ancestral qui s'adapte efficacement aux bouleversements nombreux et parfois déroutants du monde moderne.

Les textes d'Agnieszka Pawlowska et de Grace Li Xiu Woo reviennent aussi, mais sous l'angle juridique cette fois, sur les relations entre savoirs et pratiques autochtones traditionnels et pratiques canadiennes. L'article d'Agnès Pawlowska, « First Nations Justice : Aboriginal Methods of Conflict Resolution in Canadian Jurisprudence », examine différents cours de justice tribale et s'interroge sur la façon dont les Autochtones pourraient prendre en main leur destin dans la sphère politique et sociale canadienne grâce à une structure judiciaire culturellement distincte. En étudiant plusieurs exemples de programmes de justice développés et administrés par des communautés autochtones, Agnès Pawlowska montre la possibilité d'un système judiciaire moderne qui permettrait au Canada de se montrer plus sensible aux besoins et aux traditions spécifiques des Autochtones, sans toutefois mettre en péril l'autorité et la légitimité de ses traditions judiciaires.

Dans son article « By what “title”? Pitfalls and Questions concerning “Aboriginal Rights” raised by the St. Catherine’s Milling evidence », Grace Li Xiu Woo, pose le constat que, depuis la reconnaissance par la *Loi constitutionnelle de 1982* de droits ancestraux ou issus de traités pour les peuples autochtones du Canada, aucun territoire où pourrait s'appliquer ce titre évasif n'a été identifié par la Cour suprême. Ce problème résulte notamment, d'après l'auteur, des modifications profondes des contextes politique et juridique survenus entre les premiers contacts avec les Européens et la fin du XX^e siècle. En insistant donc sur cette évolution du droit international, Grace Li Xiu Woo se propose de faire une analyse critique des concepts de base comme le droit, la propriété territoriale ou encore la souveraineté. Son étude, qui repose sur une analyse précise des sources, se veut, ultimement, une mise en garde contre les risques d'anachronismes dans les investigations du passé.

L'article proposé par Claudia Néron s'intéresse à l'appropriation d'outils graphiques modernes par des artistes de Mashteuiatsh, Uashat Mak Mani-Utenam et Odanak, dans le contexte d'un projet inauguré en 2003 : « Design et culture matérielle : déve-

loppement communautaire et cultures autochtones ». Comme le souligne le titre de son article, « Pratiques autochtones contemporaines, muséographie et design graphique : une approche collaborative », l'auteur analyse la manière dont les artistes amérindiens ont été encouragés à utiliser des techniques modernes comme le design graphique pour valoriser leurs modes d'expression artistiques traditionnels. Soulignant la réussite du projet, Claudia Néron conclut sur l'importance d'une « approche collaborative favorisant l'échange des savoirs interculturels et interdisciplinaires » entre Autochtones et non-autochtones.

Alain Beaulieu et Jean Tanguay signe le dernier article, qui n'a cependant pas été présenté lors du colloque. Consacré à François-Xavier Picard Tahourenche, chef des Wendats de la Jeune Lorette, il rappelle que les communautés autochtones ont été confrontées au XIX^e siècle à de nombreux problèmes économiques, politiques, culturels et identitaires. Induits par la modernisation rapide de la société « blanche », ces bouleversements ont durement affecté les Autochtones qui ont dû réorienter leurs activités économiques – la chasse étant de moins en moins rentable – et repenser leur rôle politique alors qu'après la guerre de 1812-1814, leur importance militaire n'était plus cruciale pour les Britanniques. L'exemple de Tahourenche démontre avec force que, même s'ils ne possèdent plus la marge de manœuvre dont ils disposaient aux XVII^e et XVIII^e siècles, les Amérindiens sont encore en mesure de répondre aux défis d'une modernisation rapide de la société en assurant à la fois le bien-être économique de leur communauté et le respect de leur identité.

Alain Beaulieu
Département d'histoire
UQAM

Stéphanie Béreau
Consultante en histoire

LA DESCRIPTION DES PEUPLES AMÉRINDIENS AU XVIII^e SIÈCLE : ENTRE ANTIQUITÉ ET MODERNITÉ

Arnaud Decroix

Introduction¹

Les récits de voyage des explorateurs européens en Amérique du Nord sont riches d'enseignements sur la manière dont les peuples autochtones étaient alors considérés. Mais, ces descriptions sont également très révélatrices de la mentalité de leurs auteurs. Ainsi, de précieux renseignements peuvent nous être, indirectement, fournis sur la civilisation européenne elle-même. La comparaison, couramment effectuée, entre les Amérindiens et les peuples de l'antiquité est particulièrement significative. Si de tels rapprochements ont été tentés dès le début du XVII^e siècle², ils deviennent plus fréquents au siècle suivant³. Cette volonté de comparer les Autochtones aux peuples de l'antiquité se retrouve aussi pour d'autres régions du monde. Ainsi, le théologien Noël Alexandre publie la *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et*

¹ Cette contribution constitue une version révisée et augmentée d'un article paru sous le titre « Les références à l'Antiquité dans la description des peuples autochtones du Canada au XVIII^e siècle », dans Jacques Bouineau (dir.), *Personne et res publica*, Paris, L'Harmattan, 2008, tome II, p. 69-83. L'auteur tient à remercier Michel Morin pour ses conseils et commentaires avisés.

² Dans son *Histoire de la Nouvelle France*, Marc Lescarbot consacre un livre aux « moeurs, coutumes et façons de vivre des Indiens occidentaux de la Nouvelle-France, comparées à celles des anciens peuples de pardeça, et particulièrement de ceux qui sont en même parallèle et degré » (*Histoire de la Nouvelle France*, Paris, Milot, 1609, p. 662-859).

³ Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, Droz, 1934, p. 318-328.

romaine (Cologne, 1700)⁴ et *La Créquinière* fait paraître, trois ans plus tard, la *Conformité des coutumes des Indiens orientaux, avec celles des Juifs & des autres peuples de l'Antiquité* (Bruxelles, 1703)⁵. La Polynésie suscite également le même type d'analogies⁶. Les descriptions des Tahitiens paraissent surtout refléter les préoccupations d'Européens⁷, tendant à transposer en Océanie les rémanences du monde grec et de la mythologie antique⁸. Retracer les parallèles établis et chercher à comprendre les intentions de leurs auteurs peut se révéler d'un grand intérêt. Il devient en effet possible de démontrer que, et c'est paradoxal, le parallèle entre les Autochtones et les nations antiques participe de l'affirmation de leur relative modernité.

Le jésuite Jean-François Lafitau publie, en 1724, les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, où il relate son expérience de cinq années passées en Amérique du Nord. Cet ouvrage, publié en deux volumes sept ans après son retour en France, a connu un certain succès puisque trois éditions se sont succédé, à Paris et à Rouen, en une seule année. Après ces éditions de 1724, deux traductions hollandaises (en 1731 et 1751) et une allemande (en 1752) ont même été réalisées. L'apport de cette publication à nos connaissances des peuples amérindiens est considérable. Cet écrit a contribué à asseoir la réputation de son auteur, regardé comme un pionnier tant en

⁴ Dans le contexte de la querelle dite des rites, cet auteur dominicain s'oppose ainsi aux prétentions de certains jésuites tendant à acculturer le catholicisme aux spécificités locales et notamment au culte des ancêtres et au confucianisme.

⁵ Dans le plan général de son ouvrage, *La Créquinière* regarde les « coutumes particulières » des « peuples de l'Orient » comme « de précieux restes de l'Antiquité » susceptibles de « servir à éclaircir plusieurs endroits des auteurs anciens ».

⁶ Christine Perez, *La perception de l'insularité dans les mondes méditerranéen ancien et archipélagique polynésien d'avant la découverte missionnaire*, Paris, Publibook, 2005, p. 399.

⁷ Philippe Bachimon, *Tahiti entre mythes et réalités : essai d'histoire géographique*, Paris, Éditions du CTHS, 1990, p. 153.

⁸ *Ibid.* et Serge Tcherkézoff, *Tahiti - 1768. Jeunes filles en pleurs : la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Tahiti, Au vent des îles, 2004, p. 39-42.

anthropologie⁹ qu'en ethnologie¹⁰. Toutefois, si cet ouvrage décrit les réalités nord-américaines, il est également présenté comme « une sorte d'événement dans l'historiographie de l'Antiquité¹¹ ».

Pour tenter de mieux comprendre l'existence de ces relations établies entre peuples contemporains et antiques, il est nécessaire de suivre la démarche entreprise par Lafitau. Celui-ci l'expose dès le début de son ouvrage :

Je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des sauvages, et de m'informer de leurs coutumes et de leurs pratiques, j'ai cherché dans ces pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'antiquité la plus reculée ; j'ai lu avec soin ceux des auteurs les plus anciens qui ont traité des mœurs, des lois et des usages des peuples dont ils avaient quelque connaissance ; j'ai fait la comparaison de ces mœurs les unes avec les autres, et j'avoue que si les auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les sauvages, les coutumes des sauvages m'ont donné des Lumières pour entendre plus facilement et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens¹².

⁹ William N. Fenton et Elizabeth L. Moore, « J.-F. Lafitau (1681-1746), Precursor of Scientific Anthropology », *Southwestern Journal of Anthropology*, 25, 2 (1969), p. 173-187 et Michel de Certeau, « Writing vs. Time : History and Anthropology in the Works of Lafitau », *Yale French Studies*, 59 (1980), p. 37-64.

¹⁰ Michèle Duchet, « Discours ethnologique et discours historique : le texte de Lafitau », dans Theodore Besterman (dir.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 152 (1976), p. 607-623 ; William N. Fenton et Elizabeth L. Moore, « Lafitau et la pensée ethnologique de son temps », *Études littéraires*, 10, 2 (1977), p. 19-47 et Anthony Pagden, « Joseph François Lafitau : comparative ethnology and the language of symbols » dans id., *The fall of natural man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 198-209.

¹¹ Pierre Vidal-Naquet, « Le cru, l'enfant grec, et le cuit », dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire : nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, tome III, p. 137-168, repris dans *Le chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, p. 77.

¹² Jean-François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain, 1724, tome I, p. 3-4. Cet ouvrage a fait l'objet de comptes-rendus dithyrambiques dans le *Journal de Trévoux*, fondé par les jésuites en 1701. Ainsi, un auteur s'enthousiasme : « Lorsqu'on découvrait l'Amérique, l'eût-on cru que c'étoit l'antiquité qui ressuscitoit à nos yeux ? », dans *Mémoires pour l'histoire des sciences & des beaux arts*, novembre 1724, p. 2001-2029 (p. 2002).

Lafitau se livre alors à une étude tant des peuples de l'antiquité que des « sauvages » de l'Amérique du Nord. Ce véritable « chassé-croisé » doit nécessairement être source de confrontations fructueuses et cette interpénétration doit alors permettre un apport réciproque de connaissances utiles¹³.

Ce parallèle entre Amérindiens et peuples de l'antiquité est également repris par Nicolas-Antoine Boulanger dans *L'antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*. Dans cet écrit, publié à titre posthume en 1766, l'auteur affirme qu'« il est encore une autre sorte d'antiquité que nous avons consultée, ce sont les usages des peuples que les voyages des derniers siècles nous ont fait connaître en Afrique, en Amérique et dans les extrémités de l'Asie¹⁴ ». Il précise alors que :

La distance des climats doit nous tenir lieu à leur égard de la distance des temps, et l'attachement religieux qu'on a remarqué chez la plupart d'entre eux pour les usages de leurs ancêtres, permet d'ailleurs de les regarder comme une antiquité vivante et toujours subsistante. Les Chinois d'aujourd'hui diffèrent à peine des anciens Égyptiens, et les sauvages du Canada ressemblent encore aux anciens sauvages de la Thrace. Les usages de ces peuples sont un excellent supplément à ceux de notre antiquité¹⁵.

Voir aussi les éditions de septembre 1724 (p. 1565-1609) et de février 1725 (p. 197-239).

¹³ Si Lafitau réinterprète « les auteurs anciens à la lumière de la réalité amérindienne », celle-ci est également « éclairée et surtout confirmée » par les récits des Anciens, favorisant ainsi une « intelligibilité mutuelle », dans Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery, Septentrion, 2001, p. 71, 73 et 74.

¹⁴ Nicolas-Antoine Boulanger, *L'antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses & politiques des différents peuples de la terre*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1766, p. 11.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11. Sur la démarche de cet auteur : Franco Venturi, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. boulanger*, Bari, Laterza, 1947 ; John Hampton, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Genève, Droz, 1955 et Frank E. Manuel, « Nicolas-Antoine Boulanger : The Trauma of the Flood », dans *id.*, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, p. 210-227.

À la suite de Lafitau, Boulanger met en parallèle la connaissance apportée par l'observation des « sauvages » et celle de l'antiquité européenne.

La démarche de ces auteurs opère donc dans les deux sens, en rendant compte aussi bien des habitants du Nouveau Monde que des Anciens¹⁶. Ainsi, c'est essentiellement sur le plan intellectuel qu'une comparaison est établie entre les peuples de l'antiquité et les Amérindiens, « aussi proches mentalement qu'ils sont éloignés géographiquement et chronologiquement¹⁷ ». Cette « visée analogique », qui semble assez répandue, aurait notamment pour fonction de contribuer à « atténuer le choc moral et culturel¹⁸ ». Face aux peuples amérindiens dont il découvre l'existence, le voyageur européen cherche tout naturellement à rattacher ses découvertes à ses propres connaissances historiques du monde¹⁹. Ainsi, la rassurante proximité de mœurs observée permet, en définitive, de « rapatrier les peuples du Canada au rang des nations respectables²⁰ ». L'Amérindien est « jugé en fonction des critères européens » et on assiste alors à la recherche d'une « identité de l'esprit humain à une même étape de son dévelop-

¹⁶ Julie Boch, « L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau », *Tangence*, 72, 2003, p. 78.

¹⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸ Marie-Christine Pioffet, « Le Scythe et l'Amérindien : esquisse d'une ethnologie comparée dans les textes de la Nouvelle-France », *Etudes canadiennes/Canadian Studies*, 56, 2004, p. 219.

¹⁹ Edna Lemay, « Histoire de l'antiquité et découverte du nouveau monde chez deux auteurs du XVIII^e siècle », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 153 (1976), p. 1314.

²⁰ Marie-Christine Pioffet, *loc. cit.*, p. 219. L'arrière-plan européocentrique de ce type de comparaison est évident. En prélude d'une réflexion sur l'évolution des idées en Chine et en Grèce, Jean-Pierre Vernant souligne ainsi que ce type d'approche tend à regarder « l'évolution de l'humanité » comme « une voie unique, un développement exemplaire : celui-là même que l'Occident a connu ». Pourtant, « la civilisation grecque n'est pas plus la mesure de la civilisation chinoise que l'inverse. Les Chinois n'ont pas été moins loin que les Grecs, ils ont été ailleurs », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 92. Il en est évidemment de même pour les Amérindiens.

pement, sans égard pour les frontières de l'espace et du temps²¹ ». Les critères permettant d'établir une distinction nette entre l'antiquité et la modernité ont alors tout lieu d'être abolis. En effet, les Autochtones représentent précisément une forme d'« antiquité vivante » selon l'expression de Boulanger. Cet oxymore, qui brise les frontières historiques traditionnelles, permet une insertion des Autochtones dans l'élaboration d'une histoire commune et universelle, qui n'est pas sans conséquence sur l'identité européenne elle-même.

La tentative d'élaboration d'une histoire fondée sur des principes universels

La volonté d'établir une nouvelle histoire universelle se fonde, en définitive, sur la recherche de principes originels communs à l'ensemble de l'humanité.

La volonté d'établir une nouvelle histoire universelle

Antoine-Yves Goguet, qui publie en 1758 *De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples*²², tente de combler les lacunes de l'histoire ancienne en consultant « ce que les écrivains, tant anciens que modernes, nous apprennent sur les mœurs des peuples sauvages²³ ». Par conséquent, l'examen de la situation actuelle des populations autochtones devrait permettre de mieux connaître l'histoire antique. En ce sens, la lecture des « Relations de l'Amérique » doit naturellement servir, selon Goguet, à établir d'utiles « points de comparaison²⁴ ». « La con-

²¹ Julie Boch, *loc. cit.*, p. 80.

²² Ce livre a connu plusieurs rééditions successives (en 1759, 1778, 1809 et 1810) ainsi que des traductions italiennes (1761) et anglaises (1775).

²³ Antoine-Yves Goguet, *De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples*, Paris, Desaint, 1758, tome I : « Depuis le Déluge jusqu'à la mort de Jacob », p. xxi.

²⁴ Il précise sa démarche en soulignant qu'il a « rapproché souvent les Relations des voyageurs modernes du récit historique des écrivains de l'antiquité, et entremêlé leurs narrations ». Il constate alors que « les différents

duite de ces nations », écrit-il « pouvait nous fournir des lumières très sûres et très justes sur l'état dans lequel se seront trouvées les premières peuplades²⁵ ». Et de préciser :

« On doit juger de l'état où a été l'Ancien Monde quelque temps après le déluge, par celui qui subsistait encore dans la plus grande partie du Nouveau, lorsqu'on en a fait la découverte. En comparant ce que les premiers voyageurs nous disent de l'Amérique, avec ce que l'antiquité nous a transmis sur la manière dont tous les Peuples de notre continent avaient vécu dans les temps qu'on regardait comme les premiers âges du Monde, on aperçoit la conformité la plus frappante, et le rapport le plus marqué²⁶ ».

Dans le même sens, Boulanger énonce : « Nous avons fait voir en commençant qu'il y a eu chez les Grecs et les Syriens plusieurs fêtes et usages établis en mémoire du déluge ; on a trouvé la même chose chez les Indiens et les Sauvages²⁷ ». Dans *L'antiquité dévoilée par ses usages*, il souligne alors l'émergence d'une nouvelle façon d'entrevoir l'histoire. Il affirme : « L'antiquité s'offre à nos yeux sous des aspects nouveaux ; on aperçoit qu'il y a une nouvelle manière de voir et d'écrire l'histoire des hommes²⁸ ».

traits rapprochés et comparés s'étaient mutuellement », dans *ibid.*, tome I, p. xxi-xxii.

²⁵ *Ibid.*, tome I, p. xxi. Dans un ouvrage publié deux ans plus tard à Genève, Charles de Brosses, président à mortier au parlement de Bourgogne, considère également qu'« en général il n'y a pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus, que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à-peu-près pareil », dans *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, s.l.n.é., 1760, p. 16.

²⁶ Gouget, *op. cit.*, tome I, p. xxi-xxii. Sur les vues de cet auteur : J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, tome IV, p. 37-65.

²⁷ Boulanger, *op. cit.*, p. 408.

²⁸ *Ibid.*, p. 12. Dans le même sens, la *Correspondance de Grimm et Diderot* précise que « ce n'est plus dans les traditions fabuleuses de l'antiquité, c'est dans l'histoire même des différens peuples de l'ancien et du nouveau continent, que nous pouvons observer aujourd'hui les progrès successifs de la civilisation. C'est en comparant notre état actuel avec celui où nous étions il y a trois ou quatre siècles, celui où nous étions alors, avec l'idée que Tacite et César nous donnent

Cette nouvelle histoire, à la portée universelle, s'appuie sur le constat de l'existence de qualités partagées par tous les hommes. C'est en ce sens que Lafitau préconise une comparaison des « coutumes » et des « mœurs des nations » afin d'en dégager, à terme, des principes généraux et communs. Issus des « pères des peuples », ces dits principes se seraient ensuite maintenus « presque sans aucune altération, ou du moins sans une altération fort sensible malgré leur distance et leur peu de communication²⁹ ». Le jésuite avance alors le postulat selon lequel tous les peuples auraient une origine commune. Les comparaisons, qu'il cherche à établir, devraient permettre de relier « ces coutumes avec celles de la première antiquité³⁰ ». C'est la raison pour laquelle il soutient : « je ne prétends ici que rapprocher, le plus qu'il me sera possible, toutes les ressemblances des mœurs des Américains avec celles des premiers temps³¹ ». Dans le même sens, il précise encore : « Tout ce que j'ai à dire dans la suite des mœurs et des coutumes de nos sauvages a une si grande ressemblance avec celles de ces peuples barbares qu'on croira les y reconnaître³² ». Par conséquent, Lafitau part des observations effectuées en Amérique du Nord pour en tirer des enseignements relatifs à la situation des Anciens. A l'inverse, Goguet s'intéresse principalement à l'étude de l'antiquité, qui doit alors lui permettre de mieux comprendre la situation présente des peuples d'Amérique du Nord. Associer ainsi les peuples amérindiens à l'antiquité européenne permet également de les insérer dans la trame de la modernité, en leur reconnaissant leur propre degré de développement historique.

de la condition de nos aïeux, et cette première époque de notre histoire avec les relations que les voyageurs nous ont fournies sur les nations sauvages de l'Amérique, que nous pouvons établir assez probablement l'origine et les progrès des premières sociétés », dans « Observations sur les commencemens de la société », dans *Correspondance inédite de Grimm et de Diderot*, Paris, Fournier, 1829, p. 379.

²⁹ Lafitau, *op. cit.*, tome I, p. 48.

³⁰ *Ibid.*, p. 49.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

³² *Ibid.*, p. 91.

La recherche de principes originels communs à l'ensemble de l'humanité

L'affirmation d'une nouvelle histoire universelle, fondée sur l'étude des usages, mœurs et coutumes des peuples autochtones, imprègne tout le Siècle des Lumières. *L'esprit des usages et des coutumes des différens peuples* que l'encyclopédiste Jean-Nicolas Démeunier publie en 1776, témoigne de l'importance acquise par ce nouvel objet d'étude. Au-delà d'une histoire réduite au récit des événements, notamment les guerres et la vie de la cour, il convient désormais de démontrer l'existence de principes universels et communs à l'ensemble de l'humanité³³.

Ainsi, Boulanger avance l'idée selon laquelle les « traditions [des Amérindiens] et leurs usages étoient sortis des sources primitives et communes à tous les peuples de la terre et fondés sur les préventions universelles de la plus haute antiquité³⁴ ». Il s'agit donc, pour lui aussi, de dégager ces principes communs originels et à la portée universelle. En ce sens, il affirme même que « les principes des usages universels étoient mieux motivés chez les sauvages que chez les nations policées, à qui les Législations ont fait perdre l'esprit de leurs institutions pour ramener les hommes à une vie meilleure, plus douce et moins inquiète³⁵ ». Par conséquent, ces principes universels seraient mieux connus et

³³ Chantal Grell a bien montré comment cette histoire « universelle » a changé de sens au XVIII^e siècle. Si pour Bossuet, l'histoire universelle est celle qui révèle et développe un « dessein providentiel »; pour Voltaire, elle prend nécessairement en compte « toutes les données de l'aventure humaine, dont le témoignage des missionnaires et des voyageurs (...) offre un premier aperçu », dans Chantal Grell, « Les philosophes et l'histoire en France au dix-huitième siècle », dans Sonja Asal et Johannes Rohbeck (dir.), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich*, Berlin, BWV, 2003, p. 160-161. Sur ce point : Chantal Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie*, Paris, PUF, 1993 et Blandine Barret-Kriegel, *L'histoire à l'âge classique*, Paris, PUF, 1996.

³⁴ Boulanger, *op. cit.*, p. 402. Pour une perspective contemporaine relative aux Inuit : Norbert Rouland, *Approche du phénomène juridique dans les sociétés traditionnelles et introduction à l'étude du droit esquimau à la lumière des données comparatives fournies par les droits archaïques de l'Antiquité occidentale*, Paris, s.é., 1975.

³⁵ Boulanger, *op. cit.*, p. 402.

appliqués chez les Amérindiens qu'en Europe. En privilégiant en effet les « usages, mœurs et coutumes » auxquels l'auteur accorde la préséance, les Autochtones n'auraient pas été « pervertis » par la législation écrite. Dans son évolution, celle-ci se serait progressivement écartée des principes originels. Un retour aux sources de la loi serait donc de la plus grande nécessité. Dans *De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples*, Antoine-Yves Goguet souligne aussi l'importance des coutumes et précise que ces dernières « ont été pendant longtemps les seules règles de jurisprudence que les peuples aient suivies. Les anciens écrivains produisent des exemples de nations qui ne connaissaient point d'autres loix. On en trouve aussi dans les relations modernes³⁶ ». Après avoir souligné que l'importance acquise par « le code civil » résulte principalement du partage des terres, Montesquieu en conclut aussi que, chez les nations où un tel partage n'a pas eu lieu, « il y aura très-peu de lois civiles ». Le baron de La brède précise alors qu'« on peut appeler les institutions de ces peuples des mœurs plutôt que des lois³⁷ ». À cet égard, les réflexions du baron de Lahontan sont particulièrement intéressantes. Il commence par observer en effet, dans ses *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, que les Autochtones « n'ont ni Loix, ni juges, ni prêtres³⁸ ». Pourtant, cette situation ne leur serait guère préjudiciable comme le soulignent les fameux *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*, publiés en 1703. Dans cet ouvrage, l'auteur fait dire à Adario : « Ha ! Vive les Hurons, qui sans Loix, sans prisons & sans tortures, passent la vie dans la douceur, dans la tranquillité, & jouissent d'un bonheur inconnu aux François. Nous vivons simplement sous les loix de l'instinct, & de la conduite innocente

³⁶ Goguet, *op. cit.*, tome I, p. 8.

³⁷ *L'esprit des lois*, Paris, Firmin Didot, 1844 (1749), p. 237 (livre XVIII, chapitre XIV).

³⁸ Baron de Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, dans *Oeuvres complètes*, Montréal, PUM, 1990, tome I, p. 643.

que la Nature sage nous a imprimée dès le berceau³⁹ ». Cette valorisation de l'état de nature et du mythe du bon sauvage se révèle porteuse d'avenir au Siècle des Lumières, où la place de la loi et le rôle des institutions sociales constituent des préoccupations majeures. Ainsi, dans la fameuse *Histoire des deux Indes*, un passage attribuable à Diderot comporte une critique sociale particulièrement virulente. Après avoir établi que, « sans doute il est important aux générations futures, de ne pas perdre le tableau de la vie & des mœurs des sauvages », l'auteur avance alors l'idée selon laquelle « c'est, peut-être, à cette connoissance que nous devons tous les progrès que la philosophie morale a fait parmi nous⁴⁰ ». En effet, il relève que « jusqu'ici les moralistes avoient cherché l'origine & les fondemens de la société, dans les sociétés qu'ils avoient sous leurs yeux ». Or, « depuis qu'on a vu que les institutions sociales ne dérhoient ni des besoins de la nature, ni des dogmes de la religion, puisque des peuples innombrables vivoient indépendans & sans culte, on a découvert les vices de la morale & de la législation dans l'établissement des sociétés⁴¹ ». Par conséquent, il en vient à établir que, « quoi qu'il en soit, nous

³⁹ Baron de Lahontan, *Suite du voyage de l'Amérique, ou Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*, dans *Oeuvres complètes, op. cit.*, tome II, p. 837.

⁴⁰ Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Pellet, 1780, tome IV, p. 38 (livre XV, c. IV). Ce passage est repris dans les *Œuvres complètes* de Diderot : Diderot, *Œuvres*, édition établie par Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1995, tome III : Politique, p. 673-687 (« Sur les nations sauvages »). Sur la participation de Diderot à l'entreprise de l'abbé Raynal : Michèle Duchet, *Diderot et l'histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978, 206 p.

⁴¹ L'auteur en conclut que « ces maux originels » sont dus aux fondateurs et aux législateurs, qui n'auraient, souvent, créé ces institutions que pour leur seule « utilité propre » tandis que « les sages vues de justice & de bien public » auraient été perverties « par l'ambition de leurs successeurs, & par l'altération des tems & des mœurs », *ibid.*, tome IV, p. 38-39. Dans un autre passage, il précise même que les « véritables causes de vos maux (...) ont leur source dans le dérèglement de vos opinions, dans les vices de vos constitutions politiques, dans les loix bizarres, par lesquelles celles de la nature sont sans cesse outragées », *ibid.*, tome IV, p. 181 (livre XVII, c. IV).

pouvons dire que c'est l'ignorance des sauvages qui a éclairé, en quelque sorte, les peuples policés⁴² ».

L'approfondissement de l'identité européenne au contact des peuples amérindiens

Les principes, communs aux Amérindiens et aux Européens et présentés comme universels, sont supposés puiser leur origine dans la plus haute antiquité. Si la plupart des auteurs tendent à les rattacher à une origine grecque ancienne, certains mentionnent aussi la situation des Thraces et des Scythes.

Le modèle grec antique

Le modèle antique grec sert régulièrement de référent pour appréhender la situation des peuples autochtones. Il est ainsi utilisé comme principal vecteur de comparaison pour comprendre la situation des peuples de l'Amérique du Nord⁴³.

À bien des égards, il peut paraître paradoxal d'assister au développement d'un comparatisme entre ceux qui représentent pourtant « l'altérité absolue au XVIII^e siècle, les sauvages d'Amérique du Nord » et l'un des peuples fondateurs de la civilisation euro-

⁴² *Ibid.*, tome IV, p. 39. Sur ce thème : Pierre Berthiaume, « Raynal : rhétorique sauvage, l'Amérindien dans l'Histoire des deux Indes », dans Hans-Jürgen Lüsebrink et Anthony Strugnell (dir.), *L'Histoire des deux Indes : réécriture et polygraphie*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, p. 231-249.

⁴³ Sur cette influence du modèle antique sur la perception des Indiens d'Amérique : Sergio Landucci, *I filosofi e I selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, p. 253-272 ; Cornelius J. Jaenen, « Les Sauvages Américains : Persistence into the 18th Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians », *Ethnohistory*, 29, 1 (1982), p. 46 ; Peter Mason, « Classical Ethnography and its Influence on the European Perception of the peoples of the New World », dans Wolfgang Haase et Meyer Reinhold (dir.), *The Classical Tradition and the Americas*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, tome I, partie I, p. 138 ; Jean-Michel Racault, « Homère aux Amériques », dans id., *Nulle part et ses environs*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 259-273 et Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 19-27 et id., *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 21-25 (« Entre Grecs et Américains »).

péenne, les Grecs antiques⁴⁴. La fonction principale de ces comparaisons est de souligner l'existence de similitudes fondamentales entre les Grecs de l'antiquité et les Amérindiens actuels. Affirmer que les Européens eux-mêmes ont commencé par être des « sauvages » permet de supposer que la civilisation occidentale conserve, en elle, des traces de ses lointaines origines lui permettant de mieux comprendre les Amérindiens contemporains. En définitive, ces derniers continueraient d'expérimenter quotidiennement un mode de vie traditionnel et des pratiques puisés à des sources communes⁴⁵. On assisterait donc à « une sorte d'ethnologie comparée qui prend pour objet l'activité intellectuelle des Anciens et celle des « sauvages » de l'Amérique⁴⁶ ». Un sentiment de grande proximité est alors susceptible de s'en dégager par-delà les siècles et les distances.

Ainsi, comme le souligne Boulanger : « La plupart des peuples de l'antiquité ont passé (...) par cet état sauvage ; les Égyptiens, les Grecs, les Juifs et les Européens n'ont différé en rien des Américains de nos jours⁴⁷ ». Dans le même sens, l'intendant Turgot reconnaît aussi que « nos pères, et les Pélasges qui précéderent les Grecs, ont ressemblé aux sauvages de l'Amérique⁴⁸ ». Dans *De l'origine des fables*, publié en 1724, Fontenelle établit également que « les Grecs furent pendant un temps des Sauvages aussi bien que les Américains et (...) ils furent tirés de la barbarie par les mêmes moyens⁴⁹ ». Il poursuit sa démonstration en

⁴⁴ Julie Boch, *loc. cit.*, p. 76.

⁴⁵ Olivier Remaud, « Vico et l'idée d'une science comparée », *Noesis*, 8. <<http://noesis.revues.org/index131.html>>, (07 juillet 2009). Ce constat pourrait avoir pour conséquence de présenter désormais l'antiquité grecque sous la forme d'une « altérité insoupçonnée » et « d'une primitivité barbare quelque peu occultée par la tradition classique », dans Racault, *op. cit.*, p. 266 et p. 268.

⁴⁶ Detienne, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ Boulanger, *op. cit.*, p. 409-410.

⁴⁸ « Plan du second discours sur l'histoire universelle, dont l'objet sera les progrès de l'esprit humain », dans *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, dans *Oeuvres de Turgot*, Paris, Guillaumin, 1844, tome II, p. 646. Cet écrit, inspiré du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, est resté inachevé.

⁴⁹ Fontenelle, *De l'origine des fables* (1724), dans *Oeuvres complètes*, Paris, Fayard, 1989, tome III, p. 197.

affirmant : « Puisque les Grecs avec tout leur esprit, lorsqu'ils étaient encore un Peuple nouveau, ne pensèrent point plus raisonnablement que les Barbares de l'Amérique, qui étaient, selon toutes les apparences, un Peuple assez nouveau lorsqu'ils furent découverts par les Espagnols, il y a sujet de croire que les Américains seraient venus à la fin à penser aussi raisonnablement que les Grecs, si on leur en avait laissé le loisir⁵⁰ ». Cette conception paraît assez communément partagée au XVIII^e siècle. Par exemple, dans une critique à l'encontre d'un écrit de Rousseau, le *Journal des sçavans* relève « qu'infailliblement la perfectibilité les amenera (les sauvages) par la succession des temps & des circonstances, à peu près au même point que nous⁵¹ ». Dans le même sens, un autre auteur soutient que « tous les peuples policés ont été sauvages ; & tous les peuples sauvages, abandonnés à leur impulsion naturelle, étoient destinés à devenir policés⁵² ».

Fontenelle en conclut que « les siècles ne mettent aucune différence naturelle entre les hommes (...) Nous voilà donc tous parfaitement égaux, Anciens et Modernes, Grecs, Latins et François⁵³ ». Les similitudes observées entre les peuples amérin-

⁵⁰ *Ibid.*, tome III, p. 197-198.

⁵¹ *Le Journal des sçavans pour l'année MDCCLVI*, Paris, Lambert, 1756, p. 403-418 (p. 414). Cette critique, parue dans le numéro de juin 1756, regarde comme « impossible » l'état de nature soutenu par Rousseau dans son fameux *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Cet article constitue un compte-rendu de cet ouvrage publié l'année précédente, en réponse à un sujet proposé par l'Académie de Dijon. Cet ouvrage s'attire également une célèbre réplique de Voltaire, qui dans une lettre du 30 août 1755 écrit : « J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain, je vous en remercie (...) On n'a jamais tant employé d'esprit à vouloir nous rendre bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage », cité par Raymond Trousson, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 11.

⁵² Raynal, *op. cit.*, tome IV, p. 472 (livre XIX, c. II). Ce passage de l'œuvre entreprise sous la direction de l'abbé Raynal pourrait être attribué à Alexandre Deleyre.

⁵³ Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, dans *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, tome II, p. 416. Toutefois, Cornélius de Pauw, tant en raison de

diens contemporains et les peuples de l'antiquité européenne ont donc pour corollaire principal l'absence de tout discours discriminatoire, qui aurait pour but de hiérarchiser les peuples⁵⁴. Il en résulte l'impression fallacieuse selon laquelle le présent rencontrerait le passé et l'antiquité se fondrait dans la modernité.

L'apport des Thraces et des Scythes à une meilleure connaissance des peuples amérindiens

Si un rapprochement des peuples d'Amérique du Nord avec ceux de la Grèce ancienne a pu être établi à plusieurs reprises, de nombreuses comparaisons sont également opérées avec les Thraces et les Scythes. Lafitau, dont les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* ont été publiées deux ans avant le début de l'expédition de Béring en 1726, soutient l'hypothèse d'un peuplement initial de l'Amérique par l'Asie⁵⁵. Parmi les peuples à l'origine de ce déplacement de population, il

considérations climatiques que propres aux Amérindiens, considère que « le temps de se policer entièrement n'étoit pas encore venu pour eux ». En effet, il regarde les peuples de l'Amérique « plus modernes que les nations de l'Ancien Monde » c'est-à-dire d'implantation récente sur le continent, dans *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, s.é., 1777, tome I, p. 89.

⁵⁴ Ainsi, « le peuple géographiquement lointain, mais temporellement simultané » se présente simplement comme « un fossile vivant de la nation civilisée, l'image actuelle de sa naissance », dans Olivier Remaud, *op. cit.*

⁵⁵ Cette idée d'un peuplement de l'Amérique par l'Asie avait déjà été défendue par plusieurs auteurs. Dès 1590, le Jésuite espagnol José de Acosta avait soutenu une telle hypothèse, à laquelle ont également adhéré le dominicain Gregorio Garcia et Edward Brerewood. Ces deux derniers voient principalement dans les Amérindiens des descendants des Tartares. S'engage alors une controverse entre Grotius et Jean (ou Johan) de Laet. En 1642, le premier a fait paraître un opuscule, où il conclut en un peuplement par l'Europe. De Laet lui répond en considérant que les ancêtres des Amérindiens sont essentiellement originaires de la Scythie. Après une réponse virulente de Grotius, la discussion entre les deux juristes se clôt par un nouvel écrit de Laet et la mort de Grotius en 1645. Cette controverse est rapportée par 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. 43, note 51 et p. 48.

mentionne les Thraces et les Scythes⁵⁶. Il croit ainsi « reconnaître les Iroquois et les Hurons d'une manière plus particulière dans ces peuples de la Thrace asiatique⁵⁷ » et estime que « la plus grande partie des Peuples de l'Amérique viennent originairement de ces Barbares qui occupèrent le Continent de la Grèce et ses Isles⁵⁸ ».

Dans ces circonstances, la perception des Amérindiens par les philosophes du Siècle des Lumières va aussi s'inscrire dans la vision portée par les Grecs sur les Scythes⁵⁹. Or, ces derniers représentaient, aux yeux des Grecs de l'antiquité, le nomade barbare par excellence, en raison de leur mode de vie radicalement différent⁶⁰. Pourtant, ce nomadisme pastoral ne peut être considéré comme la simple survivance d'un stade archaïque antérieur et semble, au contraire, avoir été vécu comme

⁵⁶ Cette origine scythe, avec ses variantes tartare et mongole, est la plus communément avancée au XVIII^e siècle. Giuliano Gliozzi donne de nombreuses références d'ouvrages anglais, espagnols et français qui attestent de cette conviction générale, dans *Adam et le Nouveau Monde*, Lecques, Théâtète editions, 2000, p. 361-362, note 156. Sur la perception française, au XVIII^e siècle, à l'égard de l'histoire des Tartares : Rolando Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca : rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venice, Marsilio, 1994, 195 p.

⁵⁷ Lafitau, *op. cit.*, tome I, p. 92.

⁵⁸ *Ibid.*, tome I, p. 89. À l'inverse, cette « similitude apparente » entre les Amérindiens et les « anciens Scythes », en vertu de laquelle « des lignes de filiation & d'extraction » ont été déduites, résulterait, selon Cornélius de Pauw d'une analyse fallacieuse. En effet, puisque « les mœurs scythiques » ne désignent, en définitive, que « les vrais caractères de la vie sauvage », il en résulte que la perception d'une « ressemblance entre la façon d'exister de tous les Sauvages de l'univers » ne peut être que naturelle, dans Pauw, *op. cit.*, tome I, p. 95.

⁵⁹ Marie-Christine Pioffet, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁰ Jaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation nomade des steppes, VII^e-III^e siècles avant J.-C.*, Paris, Errance, 2001, p. 8. Tout comme pour le Scythe, Marie-Christine Pioffet observe que « le Sauvage séduit et intrigue à la fois parce qu'il se montre réfractaire au mode de vie occidental ». Elle précise que, « relent de la brutalité ancestrale des hommes, le Sauvage, qu'il habite le Nouveau Monde ou la mythique Scythie, se dessine à la fois comme une menace collective et un espoir de renouvellement social, d'où l'ambiguïté du discours qui le caractérise », *loc. cit.*, p. 220-221.

socialement valorisant par les Scythes⁶¹. Dès le VII^e siècle avant notre ère, des relations de bon voisinage semblent s'être établies entre les nomades scythes et les agriculteurs grecs. La figure du jeune Anacharsis, fils d'un roi scythe et qui rendit visite à de nombreux personnages considérables de son époque, tels que Solon ou Crésus, a grandement contribué à « ré-humaniser » ces peuples d'Asie⁶².

Cette distinction entre les Grecs anciens⁶³ et les Scythes nomades se retrouverait en Amérique du Nord, où les nations de langue huronne pourraient être opposées aux autres peuples amérindiens⁶⁴. Lafitau écrit ainsi que « ceux qui connaîtront suffisamment les peuples barbares de l'Amérique septentrionale y trouveront le caractère de ces Helléniens et de ces Pélasgiens ; les uns, compris sous la langue huronne, cultivent des champs, bâtissent des cabanes et sont assez stables dans un même lieu. Au contraire, la plupart des Algonquins et des Sauvages du Nord font profession d'une vie vagabonde et ne vivent que du bénéfice du hasard⁶⁵ ». La comparaison se retrouve aussi sous la plume de

⁶¹ Lebedynsky, *op. cit.*, p. 113. Sur les Scythes, il est également possible de consulter les ouvrages de Renate Rolle, *The World of the Scythians*, Berkeley, University of California Press, 1989 ; Véronique Schiltz, *Les Scythes et les nomades des steppes*, Paris, Gallimard, 1994 ; Ellis H. Minns, *Scythians and Greeks*, New York, Biblo and Tannen, 1965 ; Andreï I. Alexeev, Ludmilla L. Barkova, Ludmilla K. Galanina, *Nomades des steppes. Les Scythes, VII^e-III^e siècles avant J.-C.*, Paris, Autrement, 2001 et ceux de Jaroslav Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation nomade des steppes, VII^e-III^e siècles avant J.-C.*, Paris, Errance, 2001, notamment l'annexe « Nos ancêtres les Scythes » : mythes nationaux d'hier et d'aujourd'hui, p. 257-259, et *Saces : les Scythes d'Asie, VIII^e siècle avant J.-C.-IV^e siècle après J.-C.*, Paris, Errance, 2006. C'est par ce terme de Saces (Sakas) que les Perses appelaient l'ensemble des nomades iranophones notamment les Scythes.

⁶² En 1788, l'abbé Jean-Jacques Barthélémy publie le *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, qui connut un succès rapide et plusieurs rééditions ultérieures.

⁶³ Habituellement, ce sont les Helléniens sédentaires qui sont opposés aux Pélagiens nomades, ayant vécu avant les Olympiades (776 avant J.-C.).

⁶⁴ George R. Healy, « The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage », *The William and Mary Quarterly*, 3rd ser., 15, 2 (1958), p. 161 et Michèle Duchet, *Le partage des savoirs. Discours historique et discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1985, p. 34-35.

⁶⁵ Lafitau, *op. cit.*, tome I, p. 91.

Voltaire. Dans la préface à l'édition de Paris de sa tragédie *Les scythes*, il tente d'établir un parallèle semblable : « On hasarde aujourd'hui le tableau contrasté des anciens Scythes et des anciens Persans, qui peut-être est la peinture de quelques nations modernes⁶⁶ ».

Toutefois, il arrive aussi que d'autres auteurs, à la même époque, suivent une démarche inverse. Au lieu de mettre en parallèle les Amérindiens et les Scythes pour ramener les premiers dans « l'ordre du monde connu », ils utilisent la comparaison pour leur porter préjudice. À cet égard, il convient de relever qu'au XVIII^e siècle, l'hostilité est grande à l'égard de la condition nomade⁶⁷. Ce sentiment est dû à la double influence de l'admiration portée au Chinois agriculteur⁶⁸ et de l'importance en France du mouvement physiocratique qui valorise l'exploitation des seules richesses agricoles⁶⁹. Ce préjugé se retrouve à la dernière ligne de la préface de l'ouvrage de Goguet, où ceux qui ont « préféré la vie errante à la vie sédentaire » sont présentés comme étant rapidement tombés « dans l'ignorance et dans l'abrutissement⁷⁰ ». Dans *Le droit des gens*, Vattel va même jusqu'à soutenir que les peuples, qui « dédaignent la culture des terres, et aiment mieux

⁶⁶ *Les Scythes, tragédie en 5 actes*, (1767), dans *Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris, Lequien, 1820, tome VII, p. 463.

⁶⁷ Jean David note cependant une exception à l'égard précisément du nomadisme scythe, dans « Les Scythes et les Tartares dans Voltaire et quelques-uns de ses contemporains », *Modern Language Notes*, 53, 1 (Jan. 1938), p. 2. Toutefois, Le regard porté sur ces peuples asiatiques reste, au XVIII^e siècle, extrêmement ambigu. Si Rousseau voit dans les Scythes des individus vertueux et exemplaires, Montesquieu les exclut de toute contribution à l'édification de la civilisation occidentale, *ibid.*, p. 3.

⁶⁸ Pour une comparaison des considérations à l'égard des Chinois et des Amérindiens : Eugenio Garin, « Alla Scoperta del "diverso" : I selvaggi americani e I saggi cinesi », dans *id.*, *Rinascite e Rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Rome, Laterza, 1975, p. 327-362.

⁶⁹ Sur ce courant physiocratique qui se développe après la publication, en 1758, du *Tableau économique* de Quesnay : Arnaud Decroix, *Question fiscale et réforme financière en France (1749-1789)*, *Logique de la transparence et recherche de la confiance publique*, Aix-en-Provence, PUAM, 2006, p. 143-151.

⁷⁰ Antoine-Yves Goguet, *op. cit.*, tome I, p. xxiv.

vivre de rapines », en définitive, « méritent d'être exterminés, comme des bêtes féroces et nuisibles⁷¹ ».

Ce regard dépréciatif, porté tant à l'encontre des Scythes que de certains Amérindiens, sert parfois aussi à disqualifier des nations européennes contemporaines. Les Irlandais gaéliques sont ainsi régulièrement comparés aux Autochtones de l'Amérique du Nord⁷² ou aux Scythes⁷³ afin de les stigmatiser et les renvoyer à un passé révolu ou à un contexte contemporain regardé comme rétrograde⁷⁴.

Conclusion

La plupart des auteurs paraissent, en définitive, adopter une démarche téléologique dans leur approche des Autochtones de l'Amérique du Nord. Souvent, la comparaison opérée avec les peuples de l'antiquité vise à rattacher les Amérindiens à une humanité commune, à laquelle s'adresse un message biblique universel. Le parallèle tracé ne servirait ainsi, en dernier lieu, qu'à démontrer que « la barbarie contemporaine, comme le paganisme de l'antiquité, n'est qu'un mode dégénéré de la religion originelle⁷⁵ ». Lafitau s'attache effectivement à prouver que non

⁷¹ Emer de Vattel, *Le droit des gens, ou Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains* (1758), (tome I, liv. I, chap. VII, par. 81), reproduit dans James Brown Scott (dir.), *The Classics of International Law*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1916, tome I, p. 78. Sur ce point : Morin, *op. cit.*, p. 56-60.

⁷² Bernard W. Sheehan, *Savagism and Civility. Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 50-59 et James E. Doan, « "An Island in the Virginian Sea" : Native Americans and the Irish in English Discourse, 1585-1640 », *New Hibernia Review*, 1, 1 (1997), p. 79-99.

⁷³ Andrew Hadfield, « Britons and Scythians : Tudor Representations of Irish Origins », *Irish Historical Studies*, 28 (1993), p. 390-408.

⁷⁴ Les Écossais de la région des Highlands sont fréquemment soumis à la même reprobation sociale et renvoyés à un statut de « sauvage » : Thomas R. Preston, « Homeric Allusion in a Journey to the Western Islands of Scotland », *Eighteenth-Century Studies*, 5, 4 (1972), p. 545-558.

⁷⁵ Julie Boch, *loc. cit.*, p. 79.

seulement « ces peuples qu'on appelle Barbares ont une religion », mais que celle-ci dérive d'une source commune⁷⁶. Le but, à travers la multiplication de ces analogies, serait alors de tenter de réduire un fossé culturel et civilisationnel, susceptible de menacer, à terme, la doctrine chrétienne⁷⁷. L'énoncé de mythes communs, de valeurs morales similaires et de pratiques identiques doit nécessairement permettre de démontrer l'existence de principes conformes à un monothéisme originel, à la « religion de la première Gentilité⁷⁸ ». Cette thèse, déjà avancée par Pierre-Daniel Huet⁷⁹, est notamment reprise par Fontenelle, qui observe l'existence d'« une conformité étonnante entre les Fables des Américains et celles des Grecs⁸⁰ ». Toutefois, alors que le premier y voit une justification de la portée universelle du monothéisme, dont se seraient inspirés les différents peuples antiques, Fontenelle interprète différemment ce constat commun. En effet, dans *De l'origine des fables*, il s'appuie sur l'observation de ces similitudes

⁷⁶ En effet, cet écrit s'efforce avant tout de prouver la « si grande conformité » des rapports de cette religion avec « celle des premiers temps », dans Lafitau, *op. cit.*, tome I, p. 7.

⁷⁷ Julie Boch, *loc. cit.*, p. 81.

⁷⁸ Lafitau, *op. cit.*, tome I, p. 9. « C'est donc bien le monothéisme primitif que confirme la proximité entre la religion des Américains et celle des anciens païens », dans Julie Boch, *loc. cit.*, p. 82, p. 84-85 et p. 91. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Jean-Pierre Vernant considère également que les études en sciences religieuses se sont souvent portées vers la recherche soit de ces « vestiges » communs, à la suite de Lafitau, soit des éléments susceptibles de « préparer une conception unitaire et universelle du divin ». Que l'unité soit originelle ou à venir, une tendance aurait donc longtemps consisté à s'inscrire dans « cette double et contraire facilité de la survivance et de la préfiguration », dans *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p. 8.

⁷⁹ Notamment dans son ouvrage *Demonstratio Evangelica* (1680), où il présente les dieux antiques comme des succédanées du monothéisme hébreu.

⁸⁰ Fontenelle, *De l'origine des fables*, *op. cit.*, tome III, p. 197. Dès 1703, le jésuite Tournemine considérait, dans le *Journal de Trévoux*, que « la véritable règle à laquelle on doit comparer les fables, ce sont les mœurs des sauvages de l'Amérique », dans « Article XIV : Seconde partie du projet d'un ouvrage sur l'origine des fables, par le P. Tournemine jésuite », *Mémoires pour l'histoire des sciences & des beaux arts*, février 1703, p. 194.

pour tenter de discréditer le christianisme, en le renvoyant à des pratiques païennes primitives⁸¹.

Reste que cette volonté de rapprocher les Amérindiens en particulier des anciens peuples européens tend à récuser toute pertinence à l'habituelle distinction entre antiquité et modernité, tout du moins entendue comme la suite d'étapes historiques nécessairement successives.

⁸¹ Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, p. 41-53 ; Alain Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*, Paris, Nizet, 1972, p. 215 ; Silvia Berti, « La religion des Anciens au début du XVIII^e siècle. Deux exemples : Fontenelle et Ramsay », dans Alain Niderst (dir.), *Fontenelle*, Paris, PUF, 1989, p. 668-669 et Alfonso M. Iacono, « L'universalisme moderne et la question de l'autre. A partir de la méthode comparative au dix-huitième siècle : Lafitau et Fontenelle », dans Sonja Asal et Johannes Rohbeck (dir.), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich*, Berlin, BWV, 2003, p. 167-183.

LES AUTOCHTONES, LES FRANÇAIS ET L'ARTILLERIE (XVI^e-XVIII^e SIÈCLE)

Samuel Mourin

L'arrivée des Européens en Amérique du Nord a placé les Autochtones devant un certain nombre de nouvelles technologies militaires, en particulier celle de l'artillerie¹, regroupant les armes à feu lourdes (ou bouches à feu²) qu'on oppose aux armes à feu portatives (arquebuses, mousquets et fusils). La tradition orale ojibwa mentionne cette découverte amérindienne des technologies européennes et rapporte qu'un chamane aurait décrit « avec précision les grands et merveilleux canots avec lesquels ils avaient navigué sur la grande mer, de même que les voiles et les mâts des navires, et même les corselets de fer, les grands couteaux, les armes à feu et le canon, dont le feu et l'épouvantable explosion avaient terrorisé même dans ses rêves et ses convulsions³ ». Au même titre que les navires (« les grands et merveilleux canots ») ou les épées (« les grands couteaux »), le canon, et plus largement l'artillerie, a fortement marqué cet Ojibwa.

Si l'introduction des armes à feu portatives auprès des Amérindiens a retenu l'attention de quelques chercheurs (Brian J. Given ou Daniel K. Richter pour les Iroquois ou encore Patrick M.

¹ Schématiquement, l'artillerie comprend des pièces à tir tendu (canons) et à tir courbe (mortiers et obusiers).

² L'appellation « bouches à feu » provient des premières lances à feu, chargées en feu grégeois. Leur extrémité avait une forme effrayante de tête de gargouille qui, par une bouche béante, crachait le feu. Académie Française, *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Veuve B. Brunet, 1762. Michel de Lombarès, dir., *Histoire de l'artillerie française*, Paris-Limoges, Charles-Lavauzelle, 1984, p. 19.

³ Denys Delâge, « Les premiers contacts [...] », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 22, n^{os} 2-3, 1992, p. 101-116, p. 101-116, cité par Gilles Havard, *Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 718.

Malone pour les Autochtones de Nouvelle-Angleterre⁴), aucune recherche systématique ne semble encore avoir étudié les réactions des Amérindiens à l'artillerie. Tout au plus peut-on mentionner quelques développements dans des ouvrages plus généraux sur la guerre⁵.

Analyser l'introduction de l'artillerie auprès des Amérindiens, comme nous souhaitons le faire dans cet article, comble donc un vide historiographique. Notre objectif sera notamment d'étudier les rapports que les Autochtones entretiennent avec l'artillerie en Nouvelle-France, des premières explorations du XVI^e siècle à la fin du Régime français, et d'en déduire les impacts militaires, psychologiques et opérationnels (qui en pratique sont largement imbriqués). Afin d'éviter la généralisation de certaines conclusions, il est nécessaire d'analyser les réactions autochtones en fonction de l'implantation géographique des différentes bandes. Selon qu'ils ont été en contact avec quelques explorateurs et commerçants ou qu'ils vivaient à proximité d'installations françaises (centres coloniaux ou réseau de forts), les Amérindiens ont réagi différemment à l'artillerie. De la même manière, il nous faudra prendre en considération l'époque de la découverte des armes à

⁴ Brian J. Given, *A Most Pernicious Thing. Gun Trading and Native Warfare in the Early Contact Period*, Carleton University Press, Ottawa, 1994. Daniel K. Richter, « War and Culture : The Iroquois Experience », *William and Mary Quarterly*, 3rd série, vol. 40, n^o4, octobre 1983, p. 528-559. Patrick M. Malone, *The Skulking Way of War : Technology and Tactics Among the New England Indians*, Lanham, Madison Books, 1991. Voir aussi Martin Fournier, « L'art de la guerre sous le Régime français [...] », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 32, n^o 1, 2002, p. 3-4. Colin G. Calloway, *New Worlds for All. Indians, Europeans, and the Remaking of Early America*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1997, p. 99.

⁵ Armstrong Starkey a par exemple affirmé que l'*Indian way of war* a été influencée par l'introduction de l'artillerie tandis que Patricia Seed a dressé un bref portrait de l'utilité du canon dans la conquête de l'Amérique par les Européens. Armstrong Starkey, *European and Native American Warfare, 1675-1815*, Norman, University of Oklahoma Press, Norman, 1998, p. 23-24. Patricia Seed, « The Conquest of Americas 1500-1650 », in Geoffrey Parker, éd., *The Cambridge History of Warfare*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 131-147.

feu lourdes : toutes les nations amérindiennes n'ont pas été confrontées à l'artillerie au même moment. Nous diviserons dès lors cet article en trois temps, caractéristiques de l'évolution des rapports entretenus par les Autochtones avec l'artillerie : celui des premiers contacts, quand l'artillerie est une nouveauté, un second, marqué par la pérennité de la crainte et de l'admiration, puis un dernier durant lequel, fréquemment confrontés aux bouches à feu, des Amérindiens banalisent ce nouveau type d'armement.

L'artillerie, une chose nouvelle

Premières réactions amérindiennes

Les premières réactions des Amérindiens à l'artillerie sont assez similaires à celles qu'ils eurent face aux armes à feu portatives. Face aux fusils et autres mousquets, ils étaient craintifs, voire effrayés si la confrontation était belliqueuse. Ce fut par exemple le cas en 1609 quand quelques coups d'arquebuses de Champlain et de ses hommes mirent en déroute les Iroquois⁶. Les sources rapportent également de l'émerveillement. Ainsi, en 1687, Henri Joutel abat un bison d'un coup de feu, au grand éblouissement d'un de ses compagnons autochtones, qui en est « transporté⁷ ». Les armes légères, utilisées parfois dans le contexte d'un conflit, pouvaient terroriser certains Autochtones au point de les faire fuir ; l'armement lourd, qui ne fut apparemment, lors des premiers contacts, jamais utilisé contre les bandes amérindiennes, n'entraîna pas le même sentiment de terreur initial.

En 1534, plusieurs embarcations autochtones entourent le navire de Jacques Cartier qui remonte le Saint-Laurent. Bien que les Iroquoiens démontrent des signes ostensibles d'amitié, les

⁶ Samuel de Champlain, *Œuvres de Champlain*, Québec, Université Laval, 1870, t. 1, p. 195-196. Voir aussi François Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France [...]*, Paris, chez Pierre Giffart, 1744, t. 2, p. 33.

⁷ Cité dans Havard, *Empire... op. cit.*, p. 572.

Français craignent leur supériorité numérique. Ils lâchent alors « deux passe-volans⁸ sur eux, dont épouvantés, retournèrent vers la susdite pointe, faisant très-grand bruit ». La réaction des Iroquoiens est caractéristique : « épouvantés », mais pas complètement effrayés puisque les passe-volants n'eurent aucun impact destructeur sur le milieu, ils reviennent autour de l'embarcation française⁹. Notons que lors de cette rencontre, les Français tentèrent d'impressionner les Autochtones, une constante durant la période. Plus d'un siècle et demi plus tard, le 17 mai 1699, en Louisiane, l'officier Sauvole fait tirer deux coups de canon pour en faire la démonstration à des Bayagoulas. « Ils ne sçavoient pas où se mettre, tant ils avoient peur », s'amuse-t-il¹⁰. Les exemples pourraient être multipliés : la première confrontation des Amérindiens à l'artillerie occasionne les mêmes effets : de l'étonnement, de la crainte... teintés toutefois d'admiration. Le 16 février 1699, toujours en Louisiane, Pierre Le Moyne d'Iberville avait déjà fait tirer des salves devant des « Annochys » et des « Moctobys ». Ceux-ci les « admirèrent beaucoup », constata-t-il¹¹. Les Autochtones manifestent donc de l'intérêt pour l'artillerie, et souvent même de la curiosité. Immédiatement après la démonstration évoquée ci-dessus, d'Iberville relate que des Bayagoulas et des « Mougoulachas » « s'en sont venus au bruit du canon voir qui nous estions¹² ».

Il faut cependant distinguer les réactions des Autochtones qui ignorent tout de l'artillerie, de celles des Amérindiens qui ont eu vent de son existence. Lors du second voyage de Cartier en 1535,

⁸ Les passe-volants sont des canons de bois bronzés montés sur les ponts des navires, qui n'ont d'autre fonction que celle de faire peur.

⁹ Jacques Cartier, *Voyages de découverte au Canada [...]*, Québec, W. Cowan et fils, 1843, p. 14.

¹⁰ Sauvole, « Recueil », dans Pierre Margry, éd., *Découvertes et Etablissements des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique Septentrionale [...]*, Paris, D. Jouaud, 1880, t. 4, p. 448.

¹¹ « Journal de d'Iberville », dans Pierre Margry, éd., *Découvertes et Etablissements des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique Septentrionale [...]*, Paris, D. Jouaud, 1880, t. 4, p. 154.

¹² *Ibid.*

Donnacona, le chef iroquoien de Stadaconé, prie le Malouin de « faire tirer une pièce d'artillerie, parce que *Taiguragni*, & *Domagaya* lui en avoient fait fête, & aussi que jamais n'en avoient vu ni ouï¹³ ». L'année précédente, les deux fils du chef iroquoien avaient suivi Cartier en France, où ils avaient eu l'occasion de voir l'artillerie opérer. Mais ceci reste un cas exceptionnel, car peu d'Autochtones se sont rendus en métropole. Souvent l'existence de l'artillerie a été rapportée à certaines bandes amérindiennes par des nations voisines. Lors de sa campagne contre les Chicachas de 1739, le gouverneur de la Louisiane, Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, procède à trois reprises à des tirs de mortiers pour « satisfaire la curiosité de nos Sauvages ». Le but est d'« en faire voir l'effet aux Arcançes, et autres sauvages, qui doutoient de ce qu'on leur avoit dit¹⁴ ». Technologie nouvelle, dont l'existence se transmet de nation en nation, l'artillerie fascine donc les Amérindiens.

Dès les premières démonstrations, les Autochtones se font une haute idée du potentiel opérationnel de l'artillerie. Après l'échec de Bienville contre les Chicachas en 1740, les Chactas ne comprennent pas la route suivie par les Français. Selon eux, s'ils avaient pris celle de la rivière Mobile, « l'affaire seroit terminé il y a longtems à nostre gloire, surtout après l'effet qu'ils ont vu d'une seule bombe que l'on a tiré devant eux au fort de l'Assomption¹⁵ ». Confrontés pour la première fois aux mortiers, les Chactas ne doutent pas un instant qu'ils auraient pu anéantir leurs ennemis.

Quels sont les aspects de l'artillerie qui suscitent tant de crainte et d'admiration chez les Autochtones ? On se souvient que, selon

¹³ Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France [...]*, Paris, chez Jean Milot, 1609, p. 337.

¹⁴ Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, « Journal de la campagne des Tcicachas (Chicachas) (1740) », *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec, 1922-1923*, p. 168, p. 172, p. 175 [par la suite : RAPQ]. *Journal de la guerre du Micissipi contre les Chicachas [...]*, New York, Cramoisy de Shea, 1859, p. 71-72. Voir aussi Archives des Colonies, C13A, vol. 25, f. 54v-55 [abréviation : AC].

¹⁵ AC, C13A, vol. 25, f. 250.

Patrick M. Malone, lors de la détonation d'un mousquet, le bruit et le flash de la poudre qui explose, ainsi que le nuage de fumée engendré, pouvaient effrayer même le plus brave des guerriers¹⁶. L'envoi d'un projectile à grande distance et avec une force inouïe – le tout de façon invisible car imperceptible à l'œil nu – fascinait également¹⁷. Les mêmes effets, caractéristiques aussi des armes lourdes, inquiètent les Autochtones¹⁸. Grande différence toutefois, le degré d'intensité : plus puissante, plus bruyante et visuellement plus impressionnante, l'artillerie est aussi plus destructrice (les bouches à feu ne se contentent pas d'envoyer une balle dans le corps d'un ennemi ; le boulet emporte ses membres !) et possède un rayon d'action plus grand qui permet d'atteindre des ennemis hors de portée des armes à feu portatives¹⁹.

Fascinés par les performances des bouches à feu, les Amérindiens sont également troublés par leur aspect purement matériel : l'objet canon inquiète. Lors de la démonstration de tirs auprès de Bayagoulas, Sauvole rapporte ainsi que « nos canons ne les ont pas moins estonnés. Ils les ont trouvé monstrueux, bien qu'ils ne soient que de huit²⁰ ». On peut alors imaginer l'impact visuel sur les Amérindiens de pièces de plus gros calibre. Si la taille de l'arme a parfois un impact, qu'en est-il de ses aspects esthétiques ? Les canons sont en effet souvent richement décorés, ornés d'armoiries et autres éléments mythologiques ou antiques (tels que les boutons de culasse « sculptés »). Un exemple nous permet de saisir les réactions amérindiennes. En 1673, lors de son voyage au lac Ontario, Frontenac fait construire deux bateaux plats dans lesquels six petites pièces de canon sont placées. « Je crus même, se félicite-t-il, qu'il était à propos pour les Sauvages de les faire barbouiller de rouge et de bleu avec quelques ornements [...], ce

¹⁶ Malone, *op. cit.*, p. 31.

¹⁷ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1985, p. 303. Havard, *Empire... op. cit.*, p. 572.

¹⁸ Delâge, « Les premiers contacts », p. 101-116.

¹⁹ Reuben G. Thwaites, édit., *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrougs, 1896-1901, vol. 12, p. 200 [abréviation : JR].

²⁰ Sauvole, « Recueil », p. 448.

qui a produit parmi ces barbares un très bon effet²¹ ». Frontenac a saisi l'importance des apparences, y compris celles des pièces d'artillerie, dans le but d'éblouir les Iroquois. Et les Amérindiens ne sont pas insensibles aux aspects esthétiques de l'artillerie, même si cet intérêt reste secondaire.

L'artillerie comme un oiseau-tonnerre

Le 21 août 1564, en Floride, se produit un phénomène naturel qui étonne Français et Amérindiens timucuaux : pendant trois jours des éclairs lézardent le ciel et incendient la région. Pour les Autochtones, il ne fait aucun doute que cet évènement, probablement des orages de chaleur, est le fait des Français. Le commandant du fort, René de Goulaine de Laudonnière, rapporte en effet que le chef Allicamany « trouvoit fort estrange la cannonade que j'avois faict tirer vers sa demeure, laquelle avoit faict brusler une infinité de verdes prairies, et consumé jusques dedans l'eau, approché mesme si près de sa demeure, qu'il pensoit veoir le feu en sa maison²² ». Pour ces Timucuaux, les canons ont déclenché l'embrasement, les éclairs et le tonnerre. Ainsi, pour de nombreuses nations, l'artillerie participe du surnaturel. Cette perception des armes européennes existait déjà pour les armes à feu portatives. La déflagration et l'éclair de feu accompagnant la décharge d'un fusil étaient interprétés comme les coups de tonnerre et les éclairs des orages, manifestations de l'oiseau-tonnerre (*Thunderbird Manito*). La capacité à tuer à distance, la détonation tonitruante, que seul ce manitou est capable de produire (le bruit serait son battement d'ailes), ou encore la fumée rappelant les invocations rituelles, constituent autant de signes de la dimension magique des armes²³.

²¹ RAPQ, 1926-1927, p. 36.

²² Laudonnière, René de Goulaine de Laudonnière, *L'histoire notable de la Floride [...]*, Paris, P. Jannet, 1853, p. 105-106. Voir aussi Lescarbott, *op. cit.*, p. 337 ; JR, vol. 15, p. 220. En 1634, des Amérindiens de Nouvelle-Angleterre confondent la décharge des canons des vaisseaux européens avec les éclairs et le tonnerre. Trigger, *op. cit.*, p. 177.

²³ Fournier, « L'art de la guerre », p. 5. Havard, *Empire... op. cit.*, p. 374 et 572. À ce titre, un « tonnerre » devient synonyme de fusil. Martin Fournier, *Pierre-*

Pour les Autochtones, l'artillerie renvoie également à l'oiseau-tonnerre, cet esprit surnaturel qui régent les strates du ciel. Selon la tradition orale ojibwa, les armes à feu et les canons sont indistinctement dénommés « tubes à feu et à tonnerre²⁴ ». En outre, les Amérindiens appellent les canons les « gros fusils²⁵ », témoignant par là d'une analogie entre les deux types d'armes. La puissance des canons rapproche d'ailleurs l'artillerie des forces surnaturelles de façon encore plus pertinente que le rapprochement fusil/oiseau-tonnerre. Le bruit, le feu projeté et l'impact des boulets ont en effet une intensité plus proche de celle des éclairs²⁶. De cette perception, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle les Autochtones ne saisissent pas, à ses premières apparitions, l'idée que l'artillerie n'a qu'un impact ciblé et un rayon d'action finalement assez limité. Ils semblent plutôt croire à une déflagration dont les effets dévastateurs irradieraient dans toutes les directions. C'est pourquoi, comme le rapporte

Esprit Radisson, 1636-1710, Aventurier et commerçant, Sillery, Septentrion, 2001, p. 115, note 23. Malone, *op. cit.*, p. 31. Trigger, *op. cit.*, p. 303, p. 313.

²⁴ Delâge, « Les premiers contacts », p. 110. Cette perception ojibwa peut avoir une certaine résonance pour les Français de l'époque : au Moyen-Âge, les canons, ces bouches à feu longues et cylindriques, étaient également dénommés « tuyaux à tonnerre ». Lombarès, *op. cit.*, p. 26.

²⁵ Louis-Antoine de Bougainville, *Ecrits sur le Canada, Mémoires - Journal - Lettres*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 224, p. 226. *JR*, vol. 70, p. 162-164. Jean-Bernard Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, Paris, Le Jay, 1768, p. 64-65.

²⁶ Les bombes lancées par les mortiers pourraient elles aussi être perçues de manière surnaturelle. Selon l'éditeur des mémoires de Pierre Pouchot (1781), les Amérindiens les désignent par le terme de « chaudières ». Pierre Pouchot, *Mémoires sur la dernière guerre de l'Amérique Septentrionale*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 108. Nous n'avons cependant pas retrouvé cette occurrence dans les nombreuses sources consultées. Cette analogie provient peut-être du fait qu'en versant sur le feu le contenu des chaudières, on obtient des « feux d'artifice » ou des crépitations, rappelant les explosions des bombes. Quoi qu'il en soit, cet éventuel rapprochement s'accompagne d'une analogie symbolique (et plus fonctionnelle) : la chaudière est aussi une métaphore pour désigner la guerre, littéralement, pour « cuire les ennemis » ; or, la bombe est une arme qui élimine des adversaires. Havard, *Empire op. cit.*, p. 179, p. 575, p. 614, note 40, p. 778.

Champlain : « quand ils entendent des coups de canon, [ils] se couchent contre terre²⁷ »...

Attentes militaires des Français

En 1673, Frontenac souhaite impressionner les Iroquois avec ses canons qui symbolisent la puissance française : il s'agit d'« inspirer plus de respect et de crainte aux Sauvages²⁸ ». Les autorités comptent sur l'impact des premières utilisations de l'artillerie : on en attend des effets psychologiques, utiles sur le plan militaire. En 1633, Champlain esquisse un projet de conquête du territoire agnier. Il parle de « coup d'estat » en chassant les Iroquois de leurs terres et en s'en emparant. Pour se faire, « on iroit aux Yroquois et qu'en douze journées, on surprendroit une de leurs villes par le moyen des pétards, mines, artifices à feu et cavaliers [...], ce que voyans ils ne feroient aucune résistance, abandonnans le lieu assurement²⁹ ». L'effroi causé par l'artillerie permettrait à Champlain d'occuper le territoire. De la même manière, alors qu'il prépare sa campagne de 1687 contre les Tsonnontouans, le gouverneur Denonville estime que s'il pouvait acheminer quelques pièces de canon, « cela seroit d'un effait admirable avec les Sauvages³⁰ ».

Quel serait cet « effait » évoqué par Denonville ? Pense-t-on pouvoir annihiler les Iroquois par une avalanche de boulets, enfonçant et éclaircissant leurs rangs ? C'est peu probable, car aucun général européen n'espérait briser les lignes adverses, soient-elles « sauvages », par la simple puissance de l'artillerie. Par

²⁷ Champlain, *op. cit.*, t. 3, p. 277. En 1637, lors de la descente annuelle des Hurons dans la colonie pour la traite des fourrures, l'artillerie de Trois-Rivières les salue. « Le tonnerre du canon venant a esclatter du fort [...], relate Paul Le Jeune, i'en vis quelques uns qui se ietterent par terre d'estonnement ». *JR*, vol. 12, p. 236.

²⁸ AC, C11A, vol. 4, f. 12v.

²⁹ Lucien Campeau, *Monumenta Novae Franciae*, t. 2, Québec, Presses de l'Université Laval, 1979, p. 381-382.

³⁰ AC, C11A, vol 5, f. 366. Quant au gouverneur La Barre, il écrit en 1682, à propos de l'entreprise qu'il projette contre cette même nation, qu'« un peu de canon nous donnera un grand avantage » (AC, C11A, vol. 6, f. 66).

contre, son rôle psychologique désorganisateur sur le champ de bataille est depuis longtemps reconnu³¹. Dès leurs débuts, les canons furent avant tout utilisés pour leur effet effrayant, en particulier pour leur bruit qui impressionnait plus qu'une charge de cavalerie ou que les vociférations des hommes. Leur imprécision les rendait de toute façon peu efficaces. Au XVII^e siècle, contre les Amérindiens, les autorités veulent s'appuyer sur cet « effet de choc³² » : la surprise et l'effroi causés par l'artillerie permettraient de prendre l'ascendant militaire sur un ennemi désorganisé.

L'artillerie n'a néanmoins pas que des effets psychologiques ; elle rend compte d'une véritable supériorité technologique, dont sont largement convaincues les autorités. Les villages amérindiens ne peuvent pas lui résister comme le souligne, en 1670, l'intendant Jean Talon qui anticipe « l'effet de la poudre, du mortier et de la bombe merveilleuse à l'attaque des bourgs des Sauvages³³ ». De la même manière, un capitaine des troupes de la Marine, Duplessis, propose en 1690, afin d'endiguer les incursions iroquoises dans la colonie, de faire naviguer sur les lacs du Saint-Laurent des chaloupes équipées de bouches à feu, qui tireraient « avec de la grenaille » sur les canots iroquois, rapides, mais frêles. « Il n'est pas malaisé de voir, que de leurs petites pieces et pierriers, elles en couleront autant à fonds qu'elles en toucheront³⁴ », prévoit-il. Dans l'esprit des autorités françaises, toute technologie autochtone serait détruite par l'artillerie.

³¹ Frédéric Naulet, *L'artillerie française (1665-1765), Naissance d'une arme*, Paris, Economica, 2002, p. 254-257.

³² Trigger, *op. cit.*, p. 170.

³³ AC, C11A, vol. 3, f. 104.

³⁴ AC, C11A, vol. 10, f. 332v. AC, C11A, vol. 11, f. 169v.

Pérennité de la crainte et de l'admiration de l'artillerie

L'artillerie, puissance exclusive des Français

Lors des premiers contacts, les Amérindiens assimilent les Français à des « esprits », notamment grâce à la puissance de leur technologie, mousquets et fusils en tête. La puissance de l'artillerie ne peut que les confirmer dans leurs croyances. En 1739, lors des tirs de mortiers consentis pour satisfaire la curiosité des Akansas, un officier rapporte qu' « ils sont convenu, unanimement, que nous n'estions pas des hommes, mais de Grands Esprits³⁵ ». Puisqu'ils contrôlent apparemment un esprit aussi puissant que l'oiseau-tonnerre, les Français sont forcément des êtres dotés de pouvoirs supérieurs³⁶. Cette perception, soumise au « processus de démythification et de banalisation » décrit par Gilles Havard, ne dure cependant qu'un temps. Dès la fin du XVII^e siècle, les Français sont ramenés à leur essence d'êtres humains mortels ; leurs armes, quant à elles, perdent leur caractère sacralisé et ne conservent que leur intérêt fonctionnel³⁷. Les armes à feu portatives, qui circulent chez les Amérindiens, se banalisent et deviennent une arme qui s'ajoute à leur arsenal.

Il n'en va pas de même pour l'artillerie, dont les Autochtones vont toujours craindre les effets³⁸. En Louisiane, lors du siège des Natchez de 1730 – les Français exigent la restitution des prisonniers faits lors du massacre de 1729 –, sept canons pilonnent la position fortifiée des Amérindiens, sans lui infliger cependant de dégâts substantiels « faute d'un bon cannonier³⁹ », commente un jésuite. Lors des pourparlers, les Natchez offrent de rendre les prisonniers, à condition toutefois que les pièces d'artillerie soient retirées sur le bord du fleuve, afin que le fort soit hors de portée. Bien que les Natchez soient familiers de l'armement lourd, ils sont encore inquiétés par l'artillerie. En dépit de leur inefficacité

³⁵ *Journal de la guerre du Micissipi...*, p. 71-72.

³⁶ Havard, *Empire... op. cit.*, p. 374. Fournier, *Pierre-Esprit Radisson*, p. 118-119.

³⁷ Havard, *Empire... op. cit.*, p. 378.

³⁸ Fournier, « L'art de la guerre », p. 5.

³⁹ JR, vol. 68, p. 192.

- ce à quoi le jésuite ajoute qu'ils « n'étaient guère propres qu'à leur faire peur⁴⁰ » -, les canons semblent encore constituer une menace⁴¹. L'attitude des Natchez témoigne d'un double sentiment de crainte amérindien : certes ils craignent pour leur vie, mais leur perception surnaturelle de l'artillerie les pousse également à se tenir à l'écart de cette arme.

Cette notion de respect est en outre teintée d'un fort sentiment d'admiration. À l'instar des propriétés surnaturelles des fusils, qui, selon Bruce G. Trigger, « inspirent la terreur à ceux qui n'en possèdent pas et augmentent l'assurance de ceux qui en ont⁴² », celles de l'artillerie inspirent de la crainte aux ennemis vers qui les canons sont pointés, mais elles rassurent et emplissent de confiance les Autochtones qui combattent aux côtés des détachements français qui en sont équipés. En 1757, lors de l'établissement des batteries françaises pour bombarder le fort William-Henry, les Amérindiens témoignent d'« une vive impatience de voir tirer les gros fusils », rapporte Bougainville⁴³. Et quand la première batterie finit par pilonner le fort, l'allégresse est générale. Un jésuite, présent avec ses Abénaquis domiciliés, rapporte que

La première fois qu'elle joua, ce furent des cris de joie, dont toutes les montagnes retentirent avec fracas. Il ne fut pas nécessaire, durant tout le cours du siège, de se donner de grands mouvemens pour être instruits du succès de notre artillerie. Les cris des Sauvages en portaient à tous les momens la nouvelle dans tous les quartiers. [...] La seconde batterie fut établie dans deux jours. Ce fut une nouvelle fête que les Sauvages célébrèrent à la militaire⁴⁴.

Cette hâte des Amérindiens à voir l'artillerie opérer, et au-delà, leur confiance dans son potentiel, rappelle ce que les soldats européens peuvent éprouver en pareil cas. En Europe, l'installation des batteries se fait dans l'urgence, car les fantassins

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Charlevoix, *op. cit.*, t. 2, p. 482.

⁴² Trigger, *op. cit.*, p. 303.

⁴³ Bougainville, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁴ JR, vol. 70, p. 164-166. Bougainville, *op. cit.*, p. 228.

souhaitent entendre le canon, un son protecteur. L'effet psychologique des bouches à feu est donc primordial pour le soldat. Le tonnerre des canonnades emplit d'un sentiment de supériorité, et il arrive même qu'on refuse de monter à l'assaut si ce soutien fait défaut⁴⁵ ! Pareillement conscient de la redoutable efficacité des armes lourdes, les Amérindiens en arrivent parfois à surestimer leur effet. Lors du siège des Natchez de 1730, un chef chacta menace ainsi les assiégés d'être « réduits en poussière » s'ils ne se rendent pas :

Vous souvient-il, ou avez-vous jamais vû, leur dit-il, que des Sauvages se soient tenus en si grand nombre pendant deux mois devant un Fort ? Jugez par là de notre zèle pour les François. Il est donc inutile à vous autres, qui n'êtes qu'une poignée d'Hommes au prix de nous, de vous obstinez davantage à refuser de rendre les Prisonniers, que vous avez ; car si les François vouloient tirer tous leurs Canons, vous seriez bientôt en poussière⁴⁶.

Contrairement aux armes à feu portatives, les canons et les mortiers ne circulent pas chez les nations autochtones. C'est ainsi que, bien que les Autochtones en connaissent l'existence, les bouches à feu restent mystérieuses. Pour de nombreuses nations amérindiennes, elles demeurent un sujet de crainte et d'admiration au moins jusqu'à la Guerre de Sept Ans, à cause de contacts limités et très irréguliers. L'artillerie conserve finalement pour les Autochtones le caractère exceptionnel des armes à feu, que celles portatives, rapidement répandues chez les guerriers, ont perdu⁴⁷. Apanage des seuls Français, les armes lourdes en viennent même à symboliser leur puissance militaire. En 1645, lors des pourparlers de paix entre la Ligue des Cinq Nations et les Français, un orateur iroquois offre un énième présent au gouverneur français « pour arrester les haches des Algonquins et les canons des

⁴⁵ Lombarès, *op. cit.*, p. 102. J. Jobé, dir., *Canons, Histoire illustrée de l'artillerie*, Lausanne, Edita, 1971, p. 9.

⁴⁶ Charlevoix, *op. cit.*, t. 2, p. 481.

⁴⁷ Cela n'est pas sans rappeler la situation européenne du Moyen-Âge : la miniaturisation des armes à feu avait permis une diffusion plus importante de celles légères, et avait entraîné en conséquence leur banalisation. Lombarès, *op. cit.*, p. 25.

François⁴⁸ ». À l'image de la hache qui symbolise les activités martiales algonquines (et amérindiennes), le canon est utilisé comme métaphore de la puissance militaire française. Ce choix est significatif : seuls les Français (plus largement les Européens) disposent de l'artillerie, alors que les armes à feu portatives sont déjà d'un emploi courant pour plusieurs guerriers amérindiens.

Une autre cause contribue à l'aura de l'artillerie auprès des Amérindiens : sa diversité. En 1755, lors de la bataille de la Monongahela, qui oppose un détachement franco-amérindien mené par Beaujeu aux troupes britanniques du général Braddock, les Autochtones alliés s'enfuient aux premières décharges de l'artillerie ennemie. Le Chevalier de Lévis consigne que « les sauvages, étonnés du bruit du canon et de l'effet de ceux qui étoient chargés à cartouches ainsi que des obusiers, firent leur première décharge et prirent la fuite⁴⁹ ». Confrontés à des armes lourdes peut-être nouvelles pour eux (canons chargés à cartouches ou à mitraille⁵⁰ et obusiers) et pouvant décimer des rangs entiers, les Amérindiens, terrorisés, s'enfuient⁵¹.

La diversité des calibres des canons entraîne également un effet possible de surprise. Jusqu'au XVIII^e siècle, voire jusqu'à la Guerre de Sept Ans, durant laquelle les modèles plus puissants se multiplient⁵², les Amérindiens ne côtoient généralement que des bouches à feu de petit calibre⁵³. Avant ce conflit, les pièces volu-

⁴⁸ JR, vol. 27, p. 262. Voir aussi JR, vol. 64, p. 30-34.

⁴⁹ François-Gaston, duc de Lévis, *Journal des campagnes du chevalier de Lévis en Canada de 1756 à 1760*, Montréal, Beauchemin, 1889, p. 39. Pouchot, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁰ « Charges enveloppées dans de gros papiers pour un chargement plus prompt, contenant de petites balles, des clous, des chaînes et autres ferrailles » (Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, [...]*, La Haye Rotterdam, A. et R. Leers, 1690).

⁵¹ André Corvisier, *Histoire militaire de la France*, t. 2, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 63. Naullet, *op. cit.*, p. 284.

⁵² En particulier les pièces de calibre 18.

⁵³ Canons de calibre 1, 2, 3 ou 4, espoirs (petites pièces de bronze montées sur le pont des chaloupes), pierriers (pièces qui lancent des projectiles tels que des pierres ou des ferrements empaquetés) ou encore « espingards » (petites pièces

mineuses ne sont que rarement transportées hors des centres coloniaux. Un état daté de 1753 recensant l'artillerie présente en Louisiane montre ainsi que les postes de l'intérieur de la colonie (Akansas, Natchez, etc.) ne disposent que de pièces de petits calibres. On ne trouve de canons plus puissants (calibre 8, 12 et 18)⁵⁴ qu'à La Mobile. Seuls les Autochtones qui viennent donc dans les villes principales ont connaissance des pièces d'artillerie puissantes. Ceux qui vivent à l'intérieur du continent, en Louisiane ou au Pays d'en Haut, ne connaissent que des canons de petite taille. Confrontés à des pièces de plus gros calibre, aux impacts plus effrayants, ils ont tout lieu d'en éprouver de la crainte, même s'ils n'ignoraient pas l'existence de cette technologie. Les autorités de Louisiane ont parfaitement compris cette idée. Elles écrivent ainsi en 1753 que les forts établis le long du Mississippi « ont absolument besoin d'être munis de quelque pièce de gros canon pour en imposer aux Nations sauvages qui y ont commerce, puisque c'est la seule chose qui leur imprime autant de terreur que de respect pour le français⁵⁵ »...

Instrumentalisation des réactions amérindiennes

Pour les Français, les réactions amérindiennes face à l'artillerie relèvent souvent du préjugé, qu'ils ont tendance à généraliser abusivement⁵⁶. Ils sont cependant conscients des craintes et de l'admiration réelles éprouvées par les Autochtones et n'hésitent pas à en tirer profit.

qui ne portent pas plus d'une livre de balle). André Corvisier, dir., *Dictionnaire d'art et d'histoire militaires*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 73. Furetière, *op. cit.*

⁵⁴ AC, C13A, vol. 37, f. 47. Voir aussi l'état similaire pour l'année 1734 : AC, C13A, vol. 19, f. 214-215.

⁵⁵ AC, C13A, vol. 37, f. 45-45v.

⁵⁶ À propos de la bataille de la Monongahela, un soldat écrit : « Les sauvages, épouvantés du bruit du canon auquel ils n'étaient point accoutumés, prirent un moment la fuite ». Or, on l'a vu, leur effroi fut plus spécifique qu'une simple épouvante pour une arme qu'ils connaissaient. J.C.-B., *Voyage au Canada dans le nord de l'Amérique septentrionale fait depuis l'an 1751 à 1761*, Québec, 1887, p. 112.

L'artillerie est instrumentalisée à des fins propagandistes⁵⁷. Lors de la fête de la Saint-Joseph de 1637 célébrée à Québec, les Français veulent faire connaître aux Hurons présents, par le biais des bouches à feu et autres artifices, qu'ils « estoient plus puissans que les Demons, qu'ils commandoient au feu, & que s'ils vouloient brusler les bourgades de leurs ennemis, qu'ils auroient bien tost fait⁵⁸ ». Illustrant la puissance exclusive que possèdent les Français, cette mise en scène est destinée à renforcer l'alliance franco-huronne, et tente d'asseoir le rôle prééminent des colons au sein de celle-ci. Cette politique-spectacle atteint son paroxysme à la fin du XVII^e siècle sous le gouvernement de Frontenac. Selon Gilles Havard, « l'objectif des autorités coloniales est d'émerveiller les autochtones par des mises en scène louisquatorziennes où la pompe compose un langage de supériorité⁵⁹ ». À l'été 1691, le gouverneur profite des réjouissances célébrant la prise de Mons par les troupes royales pour mettre en œuvre cette logique d'éclat auprès d'ambassadeurs outaouais⁶⁰ : les canons des navires et de la ville tonnent, ce qui « ne les estonna pas moins », relève Frontenac. Par « la quantité de canons, de bombes et de boulets » donnée à voir aux Outaouais, les Français leur signifient qu'ils les secourront puissamment en cas de guerre, tentant finalement de les placer dans leur dépendance⁶¹. Selon certains gouvernants, l'artillerie pourrait même servir à rehausser le prestige français, si celui-ci était entaché. Lors de la campagne contre les Chicachas de 1739, le major Beauchamps aurait ainsi souhaité que l'on joue sur l'impact opérationnel de l'artillerie afin d'impressionner les nations alliées : « si avec toute la depense que l'on â fait, on avoit

⁵⁷ Une pratique commune à tous les Européens en Amérique. Seed, "The Conquest of Americas", p. 132-133.

⁵⁸ JR, vol. 11, p. 66-70.

⁵⁹ Havard, *Empire... op. cit.*, p. 396.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 397. Arnaud Balvay, *L'épée et la plume : Amérindiens et soldats des troupes de la Marine en Louisiane et au Pays d'en Haut (1683-1763)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 139.

⁶¹ AC, C11A, vol. 11, f. 60-61. Voir aussi Louis Hennepin, *Description de la Louisiane [...]*, Paris, Chez la veuve Sébastien Huré, 1683, p. 45-46, p. 50-51.

peut faire sauter un fort et bombarder un autre, cela auroit fait une impression à toutes les nations qui nous aurés respecté, au lieu qu'ils diront avec raison que lorsque les François n'ont plus de pain, ils ne sont plus capables de rien entreprendre⁶² ».

Le recours à l'artillerie⁶³ lors des funérailles de chefs autochtones exemplaires participe du même objectif : impressionner les Amérindiens et les inciter à suivre le comportement des chefs défunts honorés⁶⁴. On retrouve une volonté d'impressionner similaire dans le domaine religieux : à côté de l'écrit, des images et autres découvertes scientifiques, la puissance militaire vient appuyer les fondements de la conversion des Autochtones⁶⁵. Ainsi, en 1656, à leur arrivée chez les Onontagués, les jésuites font tirer des salves de cinq petites pièces de canon, « si adroitement qu'ils ravirent tous ces pauvres peuples⁶⁶ ». Selon Denys Delâge, « le recours à l'ostentatoire étant constitutif de la stratégie de conversion, les Français font montre d'une pompe militaire exceptionnelle⁶⁷ ». Dans ce contexte, de par son impact puissant, l'artillerie tient un rôle de premier plan.

L'impact psychologique de l'artillerie joue également comme une menace pour les Amérindiens ennemis des troupes françaises. Lors du siège des Natchez à l'hiver 1730, les Français estiment que l'établissement d'une première batterie poussera les Autochtones à se soumettre. Ils leur font alors dire qu'ils peuvent encore éviter « la ruine entiere par cette soumission ». Quelques jours plus tard, avec la préparation d'une seconde batterie, « on fit en même-tems menacer les Assiéger de les réduire en poudre⁶⁸ ». En

⁶² AC, C13A, vol. 25, f. 253.

⁶³ Jean-Bernard Bossu, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, Amsterdam, Chez Changuion, 1777, p. 142-143.

⁶⁴ Richard White, *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 144-145. Havard, *Empire... op. cit.*, p. 398.

⁶⁵ Denys Delâge, *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*, Montréal, Boréal, 1991, p. 177-178. Trigger, *op. cit.*, p. 350.

⁶⁶ JR, vol. 43, p. 146. Voir aussi JR, vol. 8, p. 74.

⁶⁷ Delâge, *Le Pays renversé*, p. 238-239.

⁶⁸ Charlevoix, *op. cit.*, t. 2, p. 480-482.

1740, lors de sa campagne contre les Chicachas, Bienville rapporte que le détachement canadien, envoyé en éclaireur auprès des positions ennemies, fait dire à cette nation « que le monde qu'ils voyaient n'était que l'avant-garde, que je venais derrière avec des canons pour les détruire⁶⁹ ». Que l'intimidation soit visuelle ou verbale, les Français estiment que l'artillerie constitue une menace suffisante pour contraindre les Autochtones d'accéder à leurs termes.

Surestimation des impacts de l'artillerie

Si les Français se font une idée juste du rôle psychologique que l'artillerie peut jouer auprès des Autochtones, ils surestiment largement, comme le font eux-mêmes les Amérindiens, son potentiel opérationnel. Deux causes expliquent cet état de fait : d'abord une surévaluation de l'aptitude française à acheminer les bouches à feu sur les lieux des affrontements. En 1739, la campagne de Bienville repose uniquement sur l'efficacité attendue des bouches à feu. Cependant, puisqu'elles ne peuvent finalement pas être acheminées sur le théâtre d'opérations, les Français n'attaquent pas les Chicachas, « ne pouvant les détruire sans [l'artillerie]⁷⁰ ». Aveuglément confiants en leurs canons, les Français n'ont pas envisagé de solution de rechange. Les pièces d'artillerie – seulement un canon de 4 et deux mortiers de 6 et 9 pouces – doivent ainsi rester au camp à cause des chemins impraticables et du piteux état des animaux de trait⁷¹. En 1696, lors de son expédition contre les Onontagués, Frontenac fait part de la « peine incontestable à faire passer le canon et le reste de l'équipage de l'artillerie par les marais et deux rivières assez con-

⁶⁹ Bienville, « Journal », p. 176. Gaspard-Joseph Chaussegros de Léry, « Journal de la campagne faite par le détachement du Canada sur les Chicachas en février 1740 [...] », *RAPQ*, 1922-1923, p. 162.

⁷⁰ AC, C13A, vol. 25, f. 54v.

⁷¹ Bienville, « Journal », p. 170-173. Les Autochtones alliés ont eux-mêmes conscience des limites et difficultés du transport des bouches à feu à cette occasion.

siderables [...], estant obligé de le porter sur les epaules⁷² ». Difficultés d'acheminement accrues dans certains cas, non utilisation des canons dans d'autres : les Français disposent d'une puissance de feu théoriquement importante, mais qu'ils peinent à utiliser réellement.

Dès lors, les autorités tentent d'atténuer les difficultés de déplacement. Un premier moyen est de réduire le poids des canons même si cela entraîne une baisse de la puissance de feu. En 1714, en vue d'une campagne contre les Renards, des petits canons pesant seulement 60 à 70 livres chacun, qu'il faut fabriquer spécifiquement, sont requis de la métropole⁷³. Lors des expéditions contre les Iroquois de la fin du XVII^e siècle (1684, 1687 et 1696), qui visent initialement à prendre ces Autochtones dans leurs villages, toutes les demandes d'artillerie concernent des pièces de petit calibre⁷⁴ (canon de 2, 3 ou 4, espingards, pierriers, arquebuses à croc, mortiers et pétards⁷⁵), à l'exception notable de canons de 18 sollicités par Frontenac. L'artillerie de campagne en Europe devient alors celle de siège en Amérique du Nord⁷⁶. En 1666, le vice-roi Tracy a, pour toute artillerie, deux pièces de

⁷² AC, C11A, vol. 14, f. 53. Voir aussi Louis Dumont de Montigny, *Mémoires historiques sur la Louisiane, [...]*, Paris, Bauche, 1753, t. 2, p. 184.

⁷³ AC, B, vol. 37, f. 48. Voir aussi AC, C11A, vol. 6, f. 99 ; AC, C11A, vol. 6, f. 155 ; AC, C11A, vol. 5, f. 366. En 1739, Bienville n'aurait pas souhaité acheminer les mortiers de 9 pouces, « bons mais trop pesans », si ceux de fonte de 6 pouces qu'il avait exigés de la métropole lui avaient été envoyés. Dans le même ordre d'idée, il refuse d'emporter de La Nouvelle-Orléans les canons de 8, impossibles à transporter sur les chemins devenus impraticables en raison de la saison avancée. Bienville, « Journal », p. 171-172.

⁷⁴ AC, C11A, vol. 6, f. 99-100, f. 155, vol. 9, f. 169, vol. 13, f. 318-319.

⁷⁵ Un pétard est un petit canon de fonte très court, qui sert à rompre les portes, pont-levis, herses et autres barrières ou encore, à neutraliser les mines (Corvisier, *Dictionnaire*, p. 73 ; Furetière, *op. cit.*)

⁷⁶ Les pièces de calibre jusqu'à 12 sont en effet traditionnellement considérées comme des pièces d'artillerie de campagne - leur mobilité est de mise pour suivre des opérations nécessitant des mouvements et cet impératif contribue à les rendre plus légères - et celles de calibre supérieurs (calibre 18, 24, 32 ou encore 64) sont regardées comme des pièces de siège. Voir Corvisier, *Dictionnaire*, p. 73 et John Childs, *La guerre au XVII^e siècle, Europe*, Paris, Editions Autrement - Atlas des guerres, 2004, p. 159-160.

campagne pour aller forcer les villages agniers, à l'instar de l'officier Louvigny qui assiège les Renards en 1716 avec le même équipage, augmenté d'un mortier à grenades⁷⁷.

La nécessaire adaptation à un milieu moins anthropisé et moins accessible que les champs de bataille européens force cette reconversion des armes de campagnes en armes de siège. Une autre raison explique l'utilisation plus fréquente des armes de petit calibre : face aux Amérindiens, les Français n'estiment pas avoir besoin d'armes très puissantes. On aborde ainsi la deuxième raison qui explique la tendance des Français à surestimer le potentiel de leur artillerie, à savoir la sous-estimation des capacités défensives autochtones. En 1687, Denonville s'étonne que le fort des Tsonnontouans soit finalement « assez bien flanqué pour des Sauvages⁷⁸ ». En 1739, à propos des mortiers de 6 pouces qu'il demande au ministre, au lieu de ceux de 9, Bienville ajoute qu'ils « seraient plus que suffisans pour réduire les Chicackas⁷⁹ ». Les autorités sous-estiment donc, dans un élan de suffisance et de foi dans la supériorité de leur technologie, les capacités défensives autochtones. Seul Frontenac respecte en apparence la distinction européenne habituelle entre pièces de siège et de campagne, puisqu'il dispose d'un canon de 18 lors de son opération de 1696. Pourtant, cette exception répond à la même logique. Le gouverneur est informé qu'il devrait faire face à un fort onotagué de conception européenne et à une utilisation probable d'artillerie par les ennemis, sans mentionner l'éventuelle participation de renforts anglais. Le gouverneur, qui considérait initialement son entreprise avec légèreté, choisit d'approcher du fort « par les formes et avec des forces considérables⁸⁰ ».

⁷⁷ Charlevoix, *op. cit.*, t. 1, p. 385, t. 2, p. 406. AC, C11A, vol. 36, f. 173. Voir Bienville, « Journal », p. 171.

⁷⁸ AC, C11A, vol. 9, f. 116. Son aide de camp avoue de son côté que malgré l'état inachevé du fort, « s'ils avoient voulu tenir, ils n'auroient pas laissé de nous donner de la peine » (Baugy, *Journal d'une expédition contre les Iroquois en 1687 [...]*, éd. par Ernest Serrigny, Paris, Ernest Leroux, 1883, p. 104, p. 108).

⁷⁹ Bienville, « Journal », p. 171.

⁸⁰ RAPQ, 1927-1928, p. 159-160, p. 152-153. Voir aussi AC, C11A, vol. 13, f. 108.

Trop confiants en leur artillerie, les Français sont parfois surpris de la résistance amérindienne. En 1716, deux canons et un mortier à grenades pilonnent le fort des Renards pendant trois jours. S'apercevant que les salves n'obtiennent pas l'effet souhaité, Louvigny tente alors de « brusquer cette entreprise et de faire jouer deux mines sous les courtines ». L'artillerie toute seule ne vient donc pas à bout de la position fortifiée ennemie. Selon les techniques de siège établies par Vauban, une tranchée est alors poussée jusqu'au fort afin d'employer des mines qui, par explosion, devraient produire l'effondrement d'une partie de l'enceinte. Les Renards décident de négocier avant qu'une telle brèche ne les conduise à leur perte⁸¹.

Excepté lors de l'utilisation de mortiers contre les Natchez en 1731, les bouches à feu sont rarement utiles militairement contre les Amérindiens, non pas, comme Patricia Seed l'a écrit, parce que les Européens disposent d'une formidable avance technologique qui ne les rend pas nécessaires⁸², mais parce que l'artillerie ne parvient pas à détruire les positions amérindiennes. Les Européens sous-estiment en effet le potentiel défensif autochtone et surévaluent en conséquence la puissance de feu des canons. Toutefois, la relative inefficacité de l'artillerie, due à une faiblesse des calibres, source d'un manque de puissance, n'entraîne aucun

⁸¹ AC, C11A, vol. 36, f. 173-173v. Vauban écrivait en 1679 qu'« avec le canon on fait brèche où l'on veut, quand on veut et telle qu'on la veut », reléguant en théorie la mine, dangereuse et au risque d'échec élevé, au second plan (cité dans Lombarès, *op. cit.*, p. 45). Il semble qu'à l'inverse, en Amérique du Nord, la mine pourrait constituer une arme de premier plan contre les Autochtones, reléguant l'artillerie à un rôle moins important que celui que les Français lui accorde. Après avoir infructueusement attaqué les Catawbas en 1715, leurs canons n'ayant pu détruire leurs fortifications, les Britanniques parviennent à les disperser ultérieurement par le biais de mines positionnées sous le fort. David E. Jones, *Native North American Armor, Shields and Fortifications*, Austin, University of Texas Press, 2004, p. 131.

⁸² Seed, "The Conquest of Americas", p. 133, p. 135. Selon Trigger, les canons et les armes à feu ont joué un rôle décisif dans les conflits armés entre Européens et Français. Cette affirmation est largement discutable en ce qui concerne l'artillerie, comme nos propos l'illustrent. Voir Trigger, *op. cit.*, p. 170.

mépris pour cette arme et n'entame pas le respect que les Autochtones ont pour elle.

Une arme de dissuasion défensive

Les Français se sentent rassurés par quelques canons dans un fort au Labrador « afin d'en écarter les sauvages esquimaux qui viennent souvent insulter les pêcheurs⁸³ » ou dans les postes de l'Ouest, « qui, dans un besoin, suffisent pour empêcher un coup de main, & pour tenir les Sauvages en respect⁸⁴ ». L'expression « sous le(s) canon(s)⁸⁵ » exprime d'ailleurs avec force ce sentiment : au-delà de la position fortifiée, l'artillerie du lieu rassure les Français en les protégeant des éventuelles menaces amérindiennes. Les attaques autochtones perpétrées en dépit de la menace des canons, comme celle des Iroquois contre des Algonquins « sous le Canon du Fort » de Québec⁸⁶ en 1658, inquiètent donc particulièrement les Français. Les Autochtones semblent en effet ignorer et défier la puissance militaire française.

Intériorisation et intégration de l'artillerie

La fréquence et l'intensité avec lesquelles les Autochtones croisent les canons modifient leur perception de cette technologie. Les nations établies à proximité des centres coloniaux laurentiens vivent au contact des bouches à feu – nous parlons d'« intériorisation » – alors que certaines nations de Louisiane, à la fin du Régime français, continuent de craindre et de s'émerveiller des bouches à feu.

⁸³ AC, C11A, vol. 43, f. 290v.

⁸⁴ Charlevoix, *op. cit.*, t. 3, p. 312.

⁸⁵ « [...] le premier conseil fut tenu sous les canons du fort » ; « ils ne se virent pas plutôt sous le canon de Quebec », etc. Voir J.C.-B, *op. cit.*, p. 73 ; Charlevoix, *op. cit.*, t. 1, p. 303 et JR, vol. 50, p. 236.

⁸⁶ Charlevoix, *op. cit.*, t. 1, p. 339. Voir aussi *Ibid.*, t. 2, p. 293.

Banalisation de l'artillerie

Comme en métropole où la société aime « le goût de la poudre » selon l'expression d'André Corvisier⁸⁷, l'artillerie – et les armes à feu de manière générale – imprègne largement les sociétés coloniales. Les occasions non belliqueuses lors desquelles retentissent les bouches à feu en Amérique du Nord sont diverses et communes : réjouissances publiques (commémoration d'une victoire militaire, etc.), fêtes religieuses, salut à de hauts dignitaires ou à des missionnaires⁸⁸, etc. On parle également de « portée de canon » pour évaluer une distance⁸⁹. Le son du canon sert en outre de référence dans les mentalités pour comparer tout bruit de forte intensité, à l'instar d'une météorite tombée à l'hiver 1662 « avec un bruit qui égale celui des Canons ou des Tonnerres⁹⁰ »... Ainsi, l'artillerie est largement présente dans les schémas mentaux en Amérique du Nord, et à l'instar de la métropole outre-atlantique, la Nouvelle-France aime « le goût de la poudre ».

Ce goût déteint naturellement sur les Amérindiens, qui vivent près des centres coloniaux ou près des postes de l'Ouest. Les Autochtones sont souvent spectateurs des salves tirées à l'occasion de fêtes ou de saluts entre Français. Ils s'en réjouissent et apprécient⁹¹. Pour eux comme pour les Français, les volées de canon sont d'ailleurs associées à certaines manifestations particulières, voire exceptionnelles. En 1665, à la veille des expéditions du régiment de Carignan-Salières contre les Agniers, un orateur huron exhorte

les soldats François de charger si bien leurs fusils, qu'estans dans le pais ennemi, le bruit qu'ils feroient par leur décharge, non seulement jettast

⁸⁷ André Corvisier, *Armées et sociétés en Europe de 1494 à 1789*, Paris, PUF, 1976, p. 19-20.

⁸⁸ JR, vol. 27, p. 106 ; JR, vol. 40, p. 100 ; JR, vol. 67, p. 316 ; JR, vol. 9, p. 226.

⁸⁹ JR, vol. 32, p. 172. Les distances sont évaluées en portée d'armes : « jet d'arc », « visée d'arbalète »...

⁹⁰ JR, vol. 48, p. 36-38. Voir aussi JR, vol. 50, p. 78.

⁹¹ Champlain, *op. cit.*, t. 3, p. 322.

l'effroy parmi ces Barbares, mais aussi retentit jusqu'ici, pour y causer la joye que donnent les coups de canon, quand ils annoncent la nouvelle de quelque signalée victoire⁹².

Parfois, témoignant ainsi de leur familiarité avec le bruit de l'artillerie, les Amérindiens peuvent confondre le son du canon avec d'autres bruits sourds. Ce fut le cas lors du tremblement de terre de janvier 1665. Les jésuites rapportent qu'à cette occasion, « on entendit un son si fort, qui sortit de dessous la terre, qu'il fut pris pour un coup de canon [...] & nos Sauvages, qui sçavent que l'on ne tire le canon sur le tard, que pour advertir que l'on a descouvert la marche de quelques Iroquois, se retirèrent des bois où ils estoient, & vinrent toute nuit nous demander pourquoi nous avions tiré un coup de canon si terrible⁹³ ». Le son du canon est donc également le signe des incursions iroquoises⁹⁴.

Cette technologie, déjà associée à la puissance militaire française, est en outre associée par les Autochtones à la présence de Français (et plus largement d'Européens). Une convention *de facto* s'est en effet instaurée, selon laquelle, par un coup de canon, des Français avertissent de leur arrivée les Autochtones des environs, les incitant à venir à leur rencontre. En 1656, à l'occasion du voyage des jésuites pour établir une mission chez les Onontagués, deux petits canons tonnent à l'approche d'un lieu de la pêche ; le but est clairement de prévenir les éventuels Autochtones qui s'y trouveraient de l'arrivée d'Européens⁹⁵. Ce « système », accepté par les Amérindiens, fonctionne tellement bien – parce que le son du canon porte loin – qu'ils peuvent parfois le détourner à leur profit pour communiquer entre eux. En 1648, des Iroquois demandent à un des leurs qui se rend à Trois-Rivières, qu'il supplie les Français de faire tirer un coup de canon pour rendre

⁹² JR, vol. 49, p. 230.

⁹³ JR, vol. 50, p. 76.

⁹⁴ JR, vol. 29, p. 178-180. Un jésuite parle du « signal ordinaire pour se tenir sur ses gardes ». JR, vol. 32, p. 158. Dans cette fonction, l'artillerie vient d'ailleurs concurrencer le tocsin et permet de faire entendre le signal de plus loin.

⁹⁵ JR, vol. 43, p. 144. Voir Champlain, *op. cit.*, t. 3, p. 239-240.

compte de son arrivée saine et sauve, les Iroquois craignant qu'il puisse être assailli en chemin par des Algonquins. Et les Français s'exécutent⁹⁶ ! Les Amérindiens qui vivent à proximité d'Européens ont donc intégré cette pratique au point qu'elle s'impose parmi eux.

Sans être systématique, l'utilisation du canon lors de la réception de certains Amérindiens est courante. Pour les personnages importants (à l'instar de ces séminaristes hurons accueillis en 1637 par le gouverneur Montmagny à Québec⁹⁷), ou pour les émissaires des nations que les Français « caressent » plus que d'autres, on tire le canon. Au XVIII^e siècle, Louis Franquet consigne que parmi les délégués autochtones qui viennent annuellement à Montréal, « ceux dont on fait le plus de cas sont connus sous le nom d'Iroquois. Aussi les salue-t-on du canon à leur arrivée et à leur départ⁹⁸ ». Les ambassades et les négociations de paix sont d'autres événements au cours desquels le canon résonne pour les Amérindiens. En 1645, les ambassadeurs iroquois qui viennent parlementer sont ainsi salués à leurs arrivée et départ. Et afin de sceller le traité, le gouverneur fait tirer « trois coups de canon pour chasser le mauvais air de la guerre, & se resioüyr du bonheur de la paix⁹⁹ ». Les Amérindiens, amateurs de telles cérémonies¹⁰⁰, sont très sensibles et jaloux de ce privilège, car il comble leur besoin de reconnaissance et de prestige¹⁰¹. À l'occasion des pourparlers de paix avec les Cinq Nations de

⁹⁶ JR, vol. 32, p. 166-168.

⁹⁷ JR, vol. 12, p. 110.

⁹⁸ Louis Franquet, *Voyages et Mémoires sur le Canada*, Montréal, Editions Elysées, 1974 [1794], p. 115-116.

⁹⁹ JR, vol. 27, p. 246-248, p. 268, p. 272. Voir aussi Bacqueville de La Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion & Didot, 1722, t. 4, p. 197, p. 200-201, p. 253.

¹⁰⁰ En 1759, quand le canon retentit pour sa venue dans un fort français, un chef kaouytas paraît « enthousiasmé de l'honneur qu'on lui faisait ». Voir Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, p. 64-65.

¹⁰¹ Cornelius J. Jaenen, "Amerindian Views of French Culture in the Seventeenth Century", *Canadian Historical Review*, vol. 55, n° 3, September 1974, p. 269.

septembre 1700, les ambassadeurs iroquois sont salués au son de l'artillerie. Bacqueville de La Potherie rapporte alors que : « cette reception ne plût pas à plusieurs de nos Alliez, qui affecterent de demander si Onontio entroit pour lors dans la Ville. Quand on leur eût dit que l'on rendoit cet honneur aux Iroquois, ils repliquerent que nous recevions aparemment nos ennemis de la sorte¹⁰² ».

D'une manière générale, la guerre représente un contexte de banalisation de l'artillerie pour les Amérindiens, en particulier lors des conflits intercoloniaux. L'emploi d'Amérindiens dans des missions d'intelligence illustre par exemple cette banalisation. Grâce à leurs connaissances du milieu et leur capacité à détecter l'ennemi sans entrer en contact avec lui, les éclaireurs autochtones rapportent des renseignements sur la position et l'évaluation des forces adverses, en particulier sur leur puissance de feu. Ces comptes-rendus, ponctuels auparavant¹⁰³, deviennent quasi systématiques durant la Guerre de Sept Ans. Pendant les sièges des forts Niagara et Lévis, respectivement en 1759 et 1760, le commandant Pierre Pouchot emploie régulièrement des Amérindiens pour évaluer non seulement l'avancée des forces assiégeantes, mais aussi le nombre de bouches à feu dont elles disposent. Le 8 août 1760, un Iroquois lui rapporte par exemple « qu'il en avait compté 60 canons. Il en était resté, suivant son rapport, quatre gros à la Chute, où l'on faisait un chemin par terre pour les amener. Il dit que le portage des mortiers n'était pas fait¹⁰⁴ ». Ces découvreurs évaluent l'artillerie selon le nombre de bouches à feu, selon leur type (canons ou mortiers), mais également selon leur taille – à défaut des calibres –, informations ô combien précieuses. Pour ces Autochtones, l'artillerie fait donc partie du paysage en Amérique du Nord.

¹⁰² La Potherie, *op. cit.*, t. 4, p. 164.

¹⁰³ Voir « 1747, Extrait de journal », p. 333 dans *Collection de manuscrits contenant lettres, mémoires, et autres documents historiques relatifs à la Nouvelle-France [...]*, Québec, A. Coté, 1884, vol. 3.

¹⁰⁴ Pouchot, *op. cit.*, p. 165. Voir aussi p. 110, 150, 159, 161...

Comme l'a justement souligné l'historien Colin G. Calloway, les Amérindiens qui combattent lors de la Guerre de Sept Ans participent aux affrontements à l'européenne, dans lesquels artillerie et troupes régulières tiennent les premiers rôles¹⁰⁵. Impliqués dans les combats, les Amérindiens sont régulièrement confrontés aux bouches à feu ; il ne s'agit plus de quelques pièces d'artillerie isolées, comme ce put être le cas lors d'affrontements franco-amérindiens, mais bien de canons utilisés en grand nombre au cours d'une même bataille. La guerre, par le biais de confrontations intenses et répétées, tend à faire perdre à l'artillerie son caractère exceptionnel et original. Les Autochtones apprennent alors à composer avec, ce qui peut engendrer des impacts opérationnels d'un point de vue militaire.

Impacts de l'artillerie sur les techniques militaires autochtones

L'historien Armstrong Starkey a brièvement évoqué l'influence de l'artillerie sur l'*Indian way of war*¹⁰⁶. Il relève trois grands types d'impacts. D'abord, le canon pousse les Autochtones à éviter dans bien des cas les affrontements directs. Son effet dissuasif prévient également les attaques amérindiennes contre les positions françaises. L'utilisation de l'artillerie européenne a, enfin, entraîné la modification des fortifications traditionnelles autochtones.

Starkey laisse entendre que, face aux armées européennes équipées de bouches à feu, les Autochtones choisissent souvent de fuir¹⁰⁷, ou plutôt, d'esquiver l'affrontement. Dans toutes les campagnes d'envergure du XVII^e siècle contre les Iroquois (1666, 1687 et 1696), les corps expéditionnaires partis des centres coloniaux laurentiens pénètrent dans des villages désertés. Incapables d'infliger une défaite militaire aux guerriers iroquois, les Français doivent se contenter d'appliquer la stratégie de la terre brûlée pour tenter de les affaiblir. Comme l'artillerie fait à chaque fois le

¹⁰⁵ Calloway, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁶ Starkey, *op. cit.*, p. 23-24.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 24.

voyage, on pourrait lier la fuite des ennemis à son utilisation potentielle. Bienville tend à nous conforter dans ce sens. En 1740, il concède que les Chicachas « étoient déterminés à fuir à notre approche si nous avions marché avec l'artillerie, comme nous l'avons appris d'eux-mêmes depuis¹⁰⁸ ». Il ne faut pourtant pas surestimer le rôle de la présence des canons. L'impact sur les guerriers amérindiens des troupes coloniales nombreuses et disciplinées n'est probablement pas à négliger. En 1696, lors de l'expédition de Frontenac, un déserteur autochtone de l'armée franco-amérindienne informe les Onontagués « qu'il y avoit autant de François que de feuilles aux arbres, qu'ils avoient des Machines qui jettoient du feu en l'air, & des pommes de fer qui se crevoient¹⁰⁹ ». Les Français eux-mêmes ont conscience de ce double moyen de pression. En 1739, contre les Chicachas, l'artillerie est utilisée comme menace, tout comme le sont les troupes nombreuses du corps expéditionnaire¹¹⁰. Il ne faut cependant pas croire que tous les Autochtones évitent l'affrontement : les Renards en 1716 ou encore les Natchez en 1730 et 1731 ne fuient pas et s'enferment dans leur fort. Ces attitudes obéissent à différentes raisons, contextuelles bien souvent¹¹¹. Les pratiques guerrières de certaines nations expliquent également leur résistance aux menaces des canons européens. Les Autochtones du sud-ouest de l'Amérique du Nord, Natchez et Chicachas en tête, ont ainsi manifesté une plus grande propension à se défendre dans leur fort que certaines nations établies plus au nord, iroquoises notamment. Leurs excellentes techniques de fortification expliquent en particulier leur crainte moindre de l'artillerie.

¹⁰⁸ AC, C13A, vol. 25, f. 48v-49.

¹⁰⁹ La Potherie, *op. cit.*, t. 3, p. 277.

¹¹⁰ Léry, « Journal », p. 162

¹¹¹ Une explication récurrente est celle d'une stratégie d'attente adoptée par les Amérindiens. Ils optent pour l'affrontement, ayant toujours le recours à une alternative de repli. Les Renards commencent ainsi par combattre, puis ils testent la piste des négociations. En cas d'échec, ils avaient prévu de retraiter. Voir AC, C11A, vol. 44.

Cette résistance possible aux armes lourdes n'empêche cependant pas les Amérindiens de laisser à leurs alliés européens le soin d'affronter directement la puissance de feu de leurs ennemis. Lors de la bataille de la Monongahela de 1755, les Autochtones harcèlent les flancs de l'armée ennemie alors que l'artillerie britannique opère frontalement¹¹². En d'autres occasions, ils s'abstiennent purement et simplement de combattre. Lors de la bataille de Sainte-Foy de 1760, Pierre Pouchot constate, impuissant, qu'« il se trouvait beaucoup de Sauvages dans notre armée ; mais ils ne voulurent pas mordre. Ils trouvaient cette besogne trop chaude, et admiraient la fermeté des régiments qui étaient sillonnés par cette nombreuse artillerie¹¹³ ». De la même manière que les guerriers amérindiens avaient rejeté les batailles rangées, devenues trop meurtrières après l'introduction des mousquets¹¹⁴, ils refusent de se soumettre au feu des canons.

Dans l'ensemble, les Autochtones ne se risquent pas plus à prendre d'assaut des forts européens équipés d'armes à feu lourdes¹¹⁵. Avant 1650, les Autochtones en Iroquoisie ou en Huronie assiégeaient les bourgs ennemis¹¹⁶ ; par la suite, cette pratique devient moins courante, surtout lorsqu'il s'agit de places fortes européennes. En 1673, des délégués iroquois exhortent le gouverneur Frontenac à les assister face aux Andastes [Susquehannocks], ces derniers étant « beaucoup fortifiez d'hommes et de canon, et eux ne se trouvant pas en estat de les aller attaquer dans leur fort qui estoit très bon¹¹⁷ ». Certes, à cette occasion, les Iroquois essaient d'obtenir de nombreuses concessions du gouverneur, mais l'argument de la présence d'artillerie chez

¹¹² Pouchot, *op. cit.*, p. 37. Lévis, *op. cit.*, p. 40.

¹¹³ Pouchot, *op. cit.*, p. 139.

¹¹⁴ Trigger, *op. cit.*, p. 303. Calloway, *op. cit.*, p. 92. Richter, "War and Culture", p. 538.

¹¹⁵ Starkey, *op. cit.*, p. 23. Balvay, *op. cit.*, p. 73.

¹¹⁶ Gervais Carpin, « Les Amérindiens en guerre (1500-1650) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 26, n^{os} 3-4, Hiver 1996-1997, p. 109. Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, t. 2, p. 252-253.

¹¹⁷ AC, C11A, vol. 4, f. 21v.

l'ennemi pour se justifier n'est pas anodin. S'attaquer frontalement à des ouvrages fortifiés revient à s'exposer inutilement, y compris lorsqu'ils sont défendus par d'autres Autochtones. En plus de la complexité et de la solidité des fortifications européennes, nul doute que l'artillerie contribue à cette dissuasion. Mais il ne faut pas voir dans la seule peur des canons une modification radicale des pratiques militaires des Autochtones : dans les années 1670, les Amérindiens n'attaquaient déjà plus que rarement des positions fortifiées lorsque leurs défenseurs disposaient d'armes à feu portatives¹¹⁸.

Sans assiéger frontalement de places fortes, les Autochtones disposent d'autres moyens pour les forcer à se rendre. En 1688, la présence d'Iroquois aux alentours des forts Frontenac et Niagara empêche tout ravitaillement ainsi que toute chasse et pêche, les soldats n'osant quitter leur poste de peur d'être assaillis. La maladie décime alors les garnisons¹¹⁹. Le gouverneur est finalement contraint d'ordonner l'évacuation et l'abandon des deux postes. Sans que les Iroquois aient eu à affronter les canons des forts ! Les Amérindiens savent donc composer avec la présence d'artillerie pour atteindre des buts militaires. Ils savent également s'y adapter techniquement.

Selon Starkey, l'artillerie a également entraîné la modification des fortifications traditionnelles autochtones, trop vulnérables¹²⁰. Les Amérindiens délaissent en effet les enceintes circulaires, de deux à trois rangées de pieux de grande hauteur¹²¹, caractéristiques du nord-est de l'Amérique, et s'inspirent des plans européens. Selon

¹¹⁸ Malgré leurs réticences, les Amérindiens participent parfois à des opérations de siège. Lorsque Montcalm rencontre les nations domiciliées, le 6 août 1756, un chef népissingue le prie « de ne point exposer les Sauvages au feu de l'artillerie et de la mousqueterie des forts, attendu que leur coutume n'était point de combattre contre des retranchements et des pieux, mais dans les bois où ils entendaient la guerre, et où ils pouvaient trouver des arbres pour se mettre à l'abri ». Cité dans D. Peter MacLeod, *Les Iroquois et la Guerre de Sept Ans*, Montréal, vlb éditeur, 2000, p. 105-106.

¹¹⁹ AC, C11A, vol. 10, f. 89.

¹²⁰ Starkey, *op. cit.*, p. 24.

¹²¹ Jones, *op. cit.*, p. 53.

Arnaud Balvay, la participation à la construction des postes français influence la manière dont les Amérindiens bâtissent leurs propres fortifications¹²². Ils visitent également les forts européens et demandent des renseignements relatifs à leur construction, afin d'améliorer les leurs¹²³. En outre, les Européens contribuent directement à la conception des forts de leurs alliés. Il en est ainsi de celui des Onontagués, « carré long flanqué de quatre bastions réguliers », remarque Frontenac, bâti avec l'aide des Anglais¹²⁴. Les jésuites rapportent d'ailleurs qu'en 1663, face à leur impossibilité d'attaquer le fort des Andastes, constitué « d'une double courtine de gros arbres, flanquée de deux bastions dressez à l'Europeanne, & mesme garnis de quelques pieces d'Artileries », les Iroquois « ne voient aucun iour à leurs affaires, que du costé des François, qui seuls peuvent les conserver, fortifiants leurs Bourgs, & les flanquants de Bastions, pour les mettre en defense contre l'armée ennemie, si elle se presentoit¹²⁵ ».

L'augmentation de la puissance dévastatrice des assaillants européens, due en partie à l'artillerie, incite les Amérindiens à modifier leurs forts dans un processus pour le moins logique : l'accroissement de la puissance offensive, en particulier de destruction et de perforation, entraîne en réaction celle des capacités défensives, fortifications et blindages¹²⁶. Les Amérindiens font alors preuve d'une grande faculté d'adaptation défensive face à l'utilisation de l'artillerie. En 1641, des Iroquois narguent les

¹²² Balvay, *op. cit.*, p. 70-71, p. 80, note 54. Starkey, *op. cit.*, p. 23-24.

¹²³ Jones, *op. cit.*, p. 163.

¹²⁴ AC, C11A, vol. 14, f. 55.

¹²⁵ JR, vol. 48, p. 76-80.

¹²⁶ En Europe, à la fin du XV^e siècle, l'artillerie à poudre rendit obsolète les défenses médiévales qui, plus elles étaient hautes, plus elles semblaient impenetrables. La défensive a alors réagi en conséquence, en inventant le bastion d'angle faisant saillie sur la muraille. Bâti avec moins de hauteur que les défenses médiévales, pour être moins exposé aux tirs des canons, il offrait une capacité de riposte grâce à des plates-formes munies d'artillerie. Selon John Keegan, en moins d'un demi-siècle, la défensive rétablit sa supériorité sur l'offensive (John Keegan, *Histoire de la Guerre. Du Néolithique à la Guerre du Golfe*, Paris, Editions Dagorno, 1996, p. 386-391). Les défenses autochtones ont suivi un processus de réaction similaire face à l'introduction de l'artillerie.

Français de Trois-Rivières jusqu'à l'affrontement, défiant leur puissance de feu. Comme le souligne le jésuite Paul Le Jeune, ils disposent d'un retranchement de retraite pour échapper aux bordées françaises, « si bien fait & si bien muny, qu'il estoit à l'épreuve de toutes nos batteries¹²⁷ » ! Et en 1666, les Agniers sont déjà protégés par un fort muni d'une triple palissade avec bastion à chaque angle.

Il ne faut cependant pas, comme le rappelle David E. Jones, surestimer l'impact de l'artillerie sur les techniques de fortification. À côté d'un type de fortification simpliste de forme circulaire et composé d'une rangée de pieux enfoncés dans le sol, les Autochtones d'Amérique du Nord bâtissaient en effet, avant même l'arrivée des Européens, des fortifications évoluées et complexes, munies de bastions, fossés et enceintes multiples¹²⁸. Les Autochtones du sud-est, Chicachas en tête, étaient ainsi de très bons bâtisseurs de places fortes¹²⁹. Il apparaît cependant qu'il n'est pas évident de distinguer ce qui résulte de l'influence des Européens et de l'artillerie de ce qui précédait leur venue.

Diffusion et adoption de l'artillerie

Dans les années 1660, les Suédois vendent des canons à leurs alliés, les Andastes, et leur enseignent l'art de les utiliser¹³⁰. Selon Denys Delâge, ils disposent des moyens de leur politique : l'industrie suédoise d'armement est en effet efficace et ses prix sont concurrentiels. Pourtant, avoir les moyens ne signifie pas avoir la volonté. On se souvient qu'au début du XVII^e siècle, aucune arme à feu n'était vendue aux Amérindiens afin de garantir aux Européens une prétendue supériorité militaire supplantant leur infériorité numérique. Cependant, imitant les trafiquants, les autorités en Nouvelle-Hollande et en Nouvelle-

¹²⁷ JR, vol. 21, p. 60-62.

¹²⁸ Jones, *op. cit.*, p. 161.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 131.

¹³⁰ Delâge, *Le Pays renversé* p. 145. George T. Hunt, *The Wars of the Iroquois : A Study in Intertribal Trades Relations*, Madison, University of Wisconsin Press, 1940, p. 36-37.

Suède ont progressivement autorisé la diffusion des armes légères auprès de leurs alliés, afin qu'ils contrôlent des routes de commerce. Par la suite, cette vente s'est élargie aux armes à feu lourdes¹³¹.

En Nouvelle-France, les Français, d'abord réticents à diffuser des mousquets, finissent par en fournir aux Hurons – à condition qu'ils soient catholiques – afin qu'ils puissent se défendre face aux Iroquois. Ces restrictions tombent néanmoins dans la seconde partie du XVII^e siècle pour les autres nations. Mais les autorités françaises ne cherchent pas à procurer des bouches à feu à leurs alliés. Au-delà des simples considérations matérielles qui se révèlent prohibitives (coûts élevés, difficultés d'entretien, nécessité de formation, etc.), la diffusion de l'artillerie aurait pour conséquence de lui faire perdre son aura psychologique, sur laquelle les Français jouent régulièrement. Par ailleurs, tant que les Autochtones n'utilisent pas l'artillerie, l'avantage technologique reste dans le camp français. Cette attitude est encore plus prégnante lorsqu'il s'agit d'Autochtones ennemis. Il est hors de question que la supériorité technologique présumée de l'artillerie tombe entre leurs mains¹³². Ainsi, lors de l'évacuation du fort Frontenac en 1689, les canons de fer des barques sont coulés avec elles, tandis que ceux de fonte, disposés sur le fort, sont transportés jusqu'au lac Saint-François, où ils sont alors cachés, pour les dérober à l'ennemi iroquois¹³³.

Néanmoins, il n'est pas question de tenir les Amérindiens à distance de cette technologie. Les autorités introduisent parfois d'elles-mêmes des bouches à feu au sein de communautés autochtones, en la confiant toutefois aux Français établis parmi celles-ci. En 1656, les jésuites qui s'installent chez les Onontagués y font construire un fort qui est « garni » de cinq pièces de canon¹³⁴. Malgré la présence d'artillerie à proximité de leurs com-

¹³¹ Delâge, *Le Pays renversé*, p. 143, p. 145, p. 161.

¹³² La supériorité militaire supplantant l'infériorité numérique est ainsi transférée des armes à feu portatives à l'artillerie.

¹³³ Charlevoix, *op. cit.*, t. 1, p. 552. Voir aussi AC, C11A, vol. 3, f. 36v.

¹³⁴ La Potherie, *op. cit.*, t. 3, p. 53.

munautés, les Amérindiens ne semblent toutefois pas avoir été invités à la manier. En 1692, l'intendant Champigny plaide auprès du ministre de la Marine pour le remplacement des canons des Iroquois domiciliés du Saut Saint-Louis¹³⁵. Il ne s'agit toutefois pas d'une entorse à la non-diffusion de l'artillerie. En 1701 en effet, les ambassadeurs iroquois, qui se rendent à Montréal en vue des négociations de la Grande Paix, s'arrêtent préalablement chez les Iroquois domiciliés. Ils sont alors salués d'un coup de canon... ordonné par de L'Isle, l'officier qui commande au Saut Saint-Louis¹³⁶. Placer des pièces d'artillerie au cœur du village iroquois sert le système de défense français. Établis près de Montréal, ces domiciliés jouent un rôle important dans la protection des centres coloniaux, puisqu'ils constituent à l'instar de ceux des autres missions un tampon en cas d'attaque anglo-iroquoise¹³⁷. Les fortifier d'une position munie d'artillerie – il est attesté dès 1685 qu'un canon de 8 est présent au village¹³⁸ – les autorise alors à remplir pleinement ce rôle.

Dans le cadre de la Guerre de Sept Ans, la position française évolue. On relativise certains principes : il n'y a plus lieu de maintenir les Amérindiens à l'écart de l'emploi de l'artillerie, quand l'existence même de la colonie est menacée par les Britanniques et que les relations de proximité entre les soldats et les guerriers facilitent l'apprentissage des armes lourdes, de plus en plus nombreuses par ailleurs. La diffusion des bouches à feu reste inenvisageable, mais on enseigne parfois leur maniement aux Autochtones. Lors du siège du fort William-Henry en 1757, un aumônier relate que ses Abénaquis « s'avisèrent de devenir canonniers. Un entr'autres se distingua : après avoir pointé lui-même son canon, il donna juste dans un angle rentrant, qu'on lui

¹³⁵ AC, C11A, vol. 12, f. 148v.

¹³⁶ La Potherie, *op. cit.*, t. 4, p. 194.

¹³⁷ Denys Delâge, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770, I : Migration et rapports avec les Français », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 21, n^{os} 1-2, 1991, p. 61.

¹³⁸ JR, vol. 63, p. 244.

avait assigné pour but¹³⁹ ». L'omniprésence de l'artillerie, l'arrivée de troupes réglées étrangères aux Amérindiens et à leurs mœurs, des relations de proximité entre soldats et guerriers, et surtout le faible enjeu de maintenir les Amérindiens à l'écart de l'emploi de l'artillerie, quand l'existence même de la colonie est menacée par les Britanniques : la Guerre de Sept Ans contribue à faire relativiser certains principes.

Afin de posséder leur propre artillerie, les Amérindiens doivent s'emparer de canons lors des combats. En 1752, à l'occasion d'une visite au village des Hurons de Lorette, le gouverneur général est salué, « de trois coups de canon d'une pièce qu'ils auraient ci-devant pris sur leurs ennemis et qu'ils conservent en témoignage de leur bravoure », rapporte l'ingénieur Louis Franquet¹⁴⁰. Puisque les Français ne diffusent pas d'artillerie, l'appropriation de celle-ci par les alliés se fait généralement au détriment de l'adversaire britannique. Mais se procurer des bouches à feu ne signifie évidemment pas acquérir le savoir-faire requis pour les utiliser. Les Natchez emploient un des canons, saisis à l'occasion de leur révolte en 1729, contre les Français qui assiègent leur position l'hiver suivant. Or, ils le font servir par les esclaves noirs qu'ils avaient capturés¹⁴¹, n'ayant de toute évidence pas le savoir-faire requis. Quoi qu'il en soit, « il ne leur fut pas d'un grand avantage », conclut Dumont de Montigny¹⁴². Bien qu'ils ne sachent pas l'utiliser, les Natchez ont néanmoins conscience de l'avantage défensif théorique qu'offre cette arme. Désormais familiers des canons, les Autochtones reproduisent à leur manière l'utilisation française de l'artillerie : les salves tirées lorsque Montcalm et Bougainville visitent la mission du Lac des Deux Montagnes en 1757¹⁴³ font écho aux saluts au canon tirés

¹³⁹ JR, vol. 70, p. 164-166.

¹⁴⁰ Franquet, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴¹ Caillot, *Relation du Voyage de la Louisianne ou Nouvelle France fait par Sr. Caillot en l'Annee 1730*, manuscrit non publié, The Historical New Orleans Collection, p. 166-167.

¹⁴² Dumont de Montigny, *op. cit.*, t. 2, p. 184-185.

¹⁴³ Bougainville, *op. cit.*, p. 194.

par les Français accueillant en ville certains Autochtones importants. Ce faisant, ils cherchent, selon une forme rituelle d'acculturation, à intégrer les Français en s'appropriant leur particularisme¹⁴⁴. Bien que, comme Gilles Havard l'a mentionné, le protocole diplomatique des conférences entre Français et Amérindiens reste d'essence autochtone, il est parfois enrichi de touches européennes, comme le salut à la mousqueterie et à l'artillerie¹⁴⁵.

L'émerveillement manifeste des Autochtones face aux bouches à feu et leurs appropriations ponctuelles pose toutefois la question de savoir si, à l'instar de leur engouement pour les fusils, ils ont souhaité acquérir de l'artillerie. Une nation en a éprouvé le désir. En 1657, les Agniers demandent aux Hollandais de leur fournir trois canons pour défendre leur village¹⁴⁶. Dix ans plus tard, trois missionnaires jésuites sont accueillis au son de la mousqueterie et de deux pierriers, « faisant feu aux deux bouts du Bourg¹⁴⁷ ». À cette date, les Agniers disposent donc de bouches à feu qu'ils utilisent au moins à des fins honorifiques. Le cas des Agniers – et par extension des nations de la Ligue iroquoise – fait cependant figure d'exception, parce qu'il est nécessaire d'apprécier différemment les rapports des Iroquois avec l'artillerie. Ceux-ci sont en effet étroits dès le XVII^e siècle, notamment parce que les Hollandais puis les Anglais sont plus disposés à leur fournir des pièces d'artillerie que les Français ne le sont pour leurs propres alliés.

Bien que le cas n'était pas inexistant au XVII^e siècle, au XVIII^e siècle on voit plus fréquemment des Autochtones établis à proximité des centres coloniaux français arborer de petites pièces d'artillerie, acquises comme butin de guerre ou demandées directement aux Français. Ce cas de figure doit être interprété avant tout comme un signe de l'alliance étroite qui unit Français et Amérindiens domiciliés : ces derniers accèdent à ce qui

¹⁴⁴ Gilles Havard, *The Great Peace of Montreal, French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2001, p. 138-139.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁶ Delâge, *Le Pays renversé*, p. 170.

¹⁴⁷ JR, vol. 51, p. 202.

symbolise la puissance française. Il semble cependant que ce n'est pas tant posséder quelques pièces d'artillerie qui intéresse les Autochtones que se placer sous la protection d'un système de défense comportant des canons, maniés par les Français. Cette hypothèse semble confirmée par la volonté pressante des Amérindiens de s'établir auprès d'un poste français et de sa garnison¹⁴⁸.

Par ailleurs, lorsqu'ils demandent des armes lourdes, les Amérindiens se soucient de l'encombrement de celles-ci. Le 6 mars 1740, le gouverneur Bienville consigne ainsi dans son journal de campagne contre les Chicachas qu'il eut « la visite de tous les Sauvages qui m'assurèrent que s'ils avaient eu des mortiers portatifs, tous les Chicachas se seraient rendus à discrétion¹⁴⁹ ». Convaincus par les tirs de démonstration consentis pour satisfaire leur curiosité, les Amérindiens requièrent quelques mortiers. Mais ils prennent soin de demander des pièces portatives, afin de ne pas entraver leur mobilité. Il est clair que le poids et l'encombrement de l'artillerie constituent à leurs yeux des inconvénients. Ils sollicitent alors des pièces miniatures, ne saisissant pas l'idée selon laquelle la puissance de feu des armes lourdes est liée à leurs calibres et taille¹⁵⁰. Et finalement, découlant de cette notion d'encombrement des bouches à feu, nous pouvons faire l'hypothèse que les nations sédentaires, iroquoiennes ou muscogiennes, sont plus réceptives à l'artillerie et plus désireuses d'en acquérir que celles semi-sédentaires ou nomades algonquiennes. Les premières, à l'image des Agniers qui requièrent trois canons des

¹⁴⁸ Havard, *Empire... op. cit.*, p. 236.

¹⁴⁹ Bienville, « Journal », p. 176.

¹⁵⁰ Thomas Wien a ainsi parlé du mode de vie autochtone comme d'un mode « réfractaire à l'encombrement ». Les produits européens sont intégrés parce qu'ils peuvent être déplacés aisément. Thomas Wien, « Le Pérou éphémère : termes d'échange et éclatement du commerce franco-amérindien, 1645-1670 » dans Sylvie Dépatie, et al., *Vingt ans après Habitants et marchands. Lectures de l'histoire des XVII^e et XVIII^e siècles canadiens*, Montréal, Kingston, London, Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1998, p. 175, cité par Havard, *Empire... op. cit.*, p. 567.

Hollandais en 1657¹⁵¹, peuvent s'accommoder de l'encombrement de canons dans leurs villages et forts, déplacés tous les dix à vingt ans. À l'inverse, l'artillerie est inutile aux nations nomades, qui hivernent par groupes. Elle constituerait alors un handicap, comme le souligne le silence des sources : on n'a en effet retrouvé aucune demande d'artillerie formulée par des Autochtones nomades.

Conclusion

Le comportement des Autochtones face à l'artillerie diffère de celui qu'ils eurent face aux armes à feu portatives. L'absence de diffusion des bouches à feu, ainsi que les contacts non réguliers et parfois lointains qu'ils entretiennent avec celles-ci, contribuent aux yeux des Amérindiens à faire de cette technologie un élément de la puissance exclusive française, en l'occurrence mythifié. Selon des rythmes différents, il leur faut longtemps pour s'accoutumer à cette arme, ne plus être terrorisés par ses effets, délaissier leurs craintes surnaturelles et ne voir le canon que comme un seul danger vital.

L'artillerie, effrayante et redoutée, a sur les Autochtones d'importants impacts psychologiques, que les Français s'empressent de mettre à profit. La crainte amène les Amérindiens à accepter des accords de paix ou les dissuade d'attaquer des positions françaises. L'artillerie apparaît aussi comme un gage de fonctionnement de l'alliance franco-amérindienne - illustré en particulier par les salves qui ponctuent le protocole diplomatique ou encore le « rituel » des tirs de démonstration « pour contenter les Sauvages », à l'instar de ces Chactas qui, en 1739, avant de quitter le camp de Bienville, exigent de voir exploser deux bombes¹⁵². Au sein de cette alliance, Onontio protège les nations autochtones¹⁵³ : les autorités se servent explicitement de l'artillerie, symbole de la puissance militaire du roi et de la nation française pour

¹⁵¹ Delâge, *Le Pays renversé*, p. 170.

¹⁵² Bienville, « Journal », p. 172, p. 175.

¹⁵³ Balvay, *op. cit.*, p. 132.

les Amérindiens, pour les impressionner et leur promettre de les secourir. Les Autochtones, émerveillés, se laissent convaincre par cette efficacité présumée : ils ne se sentent jamais aussi confiants qu'en accompagnant un détachement français muni de canons.

Les canons ne sont pourtant pas un gage de victoire. Les Français ne parviennent pas toujours à détruire les positions de leurs adversaires autochtones avec leurs bouches à feu et surestiment souvent la puissance de leur artillerie. Conscients des désavantages de cette arme (encombrement, poids excessif, donc difficultés accrues de transport), les Amérindiens ont pourtant pour celle-ci un respect sans limites. Paradoxalement, son inefficacité sporadique ne semble pas la décrédibiliser. Et cela parce que l'impact principal des canons est d'ordre psychologique (panique chez l'ennemi, confiance des alliés, etc.) comme l'ont bien compris les Français¹⁵⁴. L'impact militaire réel de l'artillerie est, quant à lui, restreint parce les Amérindiens ne combattent dans aucune configuration où les canons prendraient toute leur mesure (ils n'assiègent pas, soutiennent rarement le siège de leur propre fort, ne se battent pas sur champ ouvert et ne s'exposent jamais au canon).

À la fin du Régime français, si l'artillerie devient un élément inévitable du paysage militaire pour les Autochtones, aucune réelle maîtrise de cette technologie n'apparaît pourtant. La volonté des autorités de ne pas la diffuser est en cause. Mais l'artillerie véhicule également des techniques européennes de combat, qui leur sont étrangères et qu'ils dénigrent bien souvent. Ils préfèrent profiter de la puissance des bouches à feu en combattant aux côtés de détachements français ainsi équipés, plutôt que d'en posséder eux-mêmes, à moins que celles-ci puissent s'insérer dans leur arsenal selon leurs critères de mobilité. Ainsi, malgré leur admiration pour l'artillerie, les Amérindiens ne l'adoptent pas parce qu'ils n'en ont pas l'utilité, rappelant bien par là qu'ils sont

¹⁵⁴ Corroboré par Patricia Seed, "The Conquest of Americas 1500-1650", p. 133.

LES AUTOCHTONES ET LA MODERNITÉ

sélectifs quant à leur choix d'intégrer ou non des technologies et des tendances culturelles européennes¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Jaenen, "Amerindian Views", p. 290.

VERS LA RECONNAISSANCE DU SAVOIR AUTOCHTONE : UNE QUESTION DE DÉCOLONISATION ?

Christiane Guay

Introduction¹

La rencontre entre le savoir autochtone² et le savoir occidental s'inscrit dans un contexte historique marqué par la colonisation et par une volonté politique, assez récente, de dépasser celle-ci. Sur le plan de la recherche en sciences sociales, la reconnaissance du savoir autochtone est devenue un objet de questionnement et d'étude de plus en plus prégnant. Alors que certains demeurent critiques quant à la validité du savoir autochtone, d'autres y voient une complémentarité avec le savoir occidental et prônent plutôt l'intégration de ces deux types de savoir.

Cet article cherchera à faire le point sur la rencontre de ces deux champs du savoir, par le biais de la recherche en sciences sociales et à partir d'une problématique spécifique, celle du renouvellement des pratiques d'intervention sociale³ au sein des communautés autochtones. Pour ce faire, nous porterons un regard critique sur trois différentes stratégies d'institutionnalisation du savoir autochtone : la voie scientifique, la voie praxéologique et la voie narrative. Il s'agira d'identifier, pour chacune de ces voies, la

¹ Une version antérieure du présent texte a été publiée dans la *Revue canadienne de service social*, vol. 24, n° 2 (2007).

² On notera que j'évite d'utiliser l'adjectif « traditionnel » pour qualifier le savoir autochtone. Il traduit en effet une vision passéiste et figée du savoir autochtone, occultant ainsi son caractère dynamique.

³ Dans le présent texte, le concept de « pratique d'intervention sociale » renvoie aux différentes activités professionnelles en lien avec la pratique du travail social.

finalité, les fondements, les différentes perspectives et les questions que soulèvent leurs applications dans un contexte autochtone. Au terme de cette analyse, nous serons à même de constater que ces trois voies traitent du même enjeu, celui de la décolonisation.

La voie scientifique

Afin de favoriser la reconnaissance du savoir autochtone, les acteurs de la recherche (autochtones et non autochtones) privilégient la voie scientifique, c'est-à-dire celle qui se conforme aux critères d'objectivité, de rigueur et de méthode propres aux sciences de la nature. De façon générale, les chercheurs adoptant cette voie se positionnent en tant qu'experts et considèrent que le savoir autochtone peut aspirer à une reconnaissance scientifique, au même titre que toute autre discipline universitaire. Même si les objectifs varient, selon que la voie scientifique est utilisée par les chercheurs occidentaux ou les intellectuels autochtones, dans tous les cas, la finalité est la même : documenter, conceptualiser et institutionnaliser le savoir autochtone.

La motivation des Occidentaux vs celle des intellectuels autochtones

Une grande partie de ce qui s'est écrit sur le savoir écologique traditionnel (SET) s'inscrit dans la voie scientifique et illustre bien les objectifs poursuivis par les scientifiques occidentaux. Par exemple, Tsuji et Ho⁴, tenants de la voie scientifique, considèrent que le SET devrait être utilisé en complémentarité du savoir scientifique, afin que soient résolus plus efficacement les problèmes environnementaux. Ces chercheurs se préoccupent habituellement de l'unité de la science et de la façon dont le savoir autochtone produit la connaissance. Ils estiment que les chercheurs occidentaux doivent dépasser l'individualité de leurs

⁴ Leonard J.S. Tsuji et Elise Ho, « Traditional Environmental Knowledge and Western Science : In Search of Common Ground », *Revue canadienne des études autochtones*, vol. 20, n° 2, 2002, p. 327-360.

disciplines respectives⁵ pour admettre une coopération interdisciplinaire avec les détenteurs du savoir autochtone.

La voie scientifique n'est pas l'apanage des seuls intellectuels occidentaux ; elle est également suivie par plusieurs intellectuels autochtones, qui ressentent le besoin de consigner leur savoir, afin qu'il soit opérationnalisé au sein des pratiques scientifiques conventionnelles. Par exemple, en travail social, des auteurs comme Hart, Morissette et Mackenzie ont conceptualisé des théories et des modèles d'intervention, qui s'inspirent de leurs connaissances et de leurs traditions et qui fonctionnent soit en parallèle, soit en complémentarité avec les modèles d'intervention conventionnels en travail social⁶. Depuis quelques années en effet, le champ du travail social ménage une place de plus en plus importante au savoir et à la vision du monde autochtones. Cette volonté se traduit par l'inclusion des théories et des modèles d'intervention sociale autochtones au sein des manuels de base⁷. Des auteurs non autochtones ont également fait le pari d'intégrer les principales dimensions des systèmes de pensée autochtones à l'intérieur de modèles d'intervention que l'on pourrait qualifier

⁵ Notamment l'environnement, la foresterie, le droit, etc.

⁶ Michael A. Hart, « An Aboriginal Approach to Social Work Practice », dans T. Heinonen and L. Spearman (sous la direction de), *Problem Solving and Beyond : An Introduction to Social Work Practice*, Toronto, Irwin Press, 2001, p. 231-256; Michael A. Hart, *Seeking Mino-Pimatsiwin : An Aboriginal Approach to Helping*, Halifax, Fernwood Publishing, 2002 ; Vern Morrisette, Brad McKenzie et Larry Morrisette, « Toward an Aboriginal Model of Social Work Practice : Cultural Knowledge and Traditional Practices », *Revue canadienne de service social*, vol. 10, n° 1, 1993, p. 91-108.

⁷ Tuula Heinonen et Len Spearman (sous la direction de), *Social Work Practice, Problem Solving and Beyond*, Toronto, Irwin Publishing, 2001 ; Francis J. Turner, *Social Work Treatment, Interlocking Theoretical Approaches*, New York, The Free Press, 1996 ; Francis J. Turner, *Social Work Practice, A Canadian Perspective*, Scarborough, Prentice Hall and Bacon Canada, 1999 ; Adje Van de Sande, Michel-André Beauvolsk et Gilles Renault, *Le travail social : Théories et pratiques*, Bourcherville, Gaëtan Morin, 2002.

d'éclectiques, telle l'approche écospirituelle autochtone mise de l'avant par John Coates et ses collègues⁸.

Le fait que des intellectuels autochtones s'adonnent à des recherches scientifiques, fait parfois contesté au sein même de leurs communautés, s'explique par des raisons différentes de celles des intellectuels non autochtones. Alors que la plupart des chercheurs occidentaux sont motivés par une volonté scientifique de mieux répondre aux problèmes environnementaux de l'heure – du moins en ce qui concerne les tenants du SET – les Autochtones sont, quant à eux, plutôt motivés par le désir de protéger et de faire reconnaître leur savoir, afin d'affirmer leur autonomie et leur pouvoir⁹. Par exemple, en travail social, le besoin de développer des modèles d'intervention sociale qui soient enracinés dans une vision du monde indépendante de celle de la société dominante est sans doute le leitmotiv de tous les intellectuels autochtones qui participent de ce mouvement de théorisation. Cependant, en érigeant le savoir autochtone en théorie et en modèle d'intervention, ces universitaires instrumentalisent en quelque sorte ce savoir à travers un discours dont le but est de décoloniser la science¹⁰.

Certains auteurs poussent la réflexion plus loin et proposent un discours qui veut instaurer le savoir autochtone comme un nouveau paradigme de la connaissance qui pourrait supplanter la science. Par exemple, Herb Nabigon considère que les systèmes de croyances autochtones peuvent également être compris comme un paradigme culturel permettant de mieux apprécier les valeurs,

⁸ John Coates, Mel Gray et Tiani Hetherington, « An “Ecospiritual” Perspective : Finally, a Place for Indigenous Approaches », *British Journal of Social Work*, n° 36, 2006, p. 381-399.

⁹ La majorité des auteurs qui ont conceptualisé des modèles d'intervention sociale autochtone en travail social sont d'abord motivés par une volonté de remettre en question le pouvoir de la société dominante. Voir, à ce sujet, Morrissette *et al.*, *loc. cit.*, note 6; Hart (2001 et 2002), *op. cit.*, note 6.

¹⁰ Voir, à ce sujet, Hart (2002), *op. cit.* note 6. L'auteur explique, entre autres, en quoi les modèles d'intervention autochtones en travail social ont pour principale fonction de résister à toute forme d'oppression coloniale.

les attitudes et perceptions d'une vision du monde autochtone¹¹. De même, pour Rauna Kuokkanen, une théorie ou un paradigme autochtone est en quelque sorte une contre-théorie, ou un contre-paradigme parce qu'il est :

a way of [...] decolonizing indigenous minds by [...] placing indigenous peoples and their issues into dominant, mainstream discourses [...]. The main objectives of such a paradigm include criticism of Western dualistic metaphysics and Eurocentrism as well as the return to the Indigenous peoples' holistic philosophies in research¹².

D'une certaine manière, la voie scientifique permet à la plupart des intellectuels autochtones de développer des façons de faire, notamment des modèles d'intervention autochtones de travail social¹³, mieux adaptés aux besoins des Premières Nations. Leur démarche se traduit habituellement par une volonté de remettre en question le pouvoir de la culture dominante.

En somme, on observe une volonté de documenter et de conceptualiser le savoir autochtone afin qu'il soit institutionnalisé et reconnu au sein de la sphère universitaire. Toutefois, certains auteurs, notamment certains intellectuels autochtones qui s'intéressent au savoir écologique (SET) sont plutôt critiques et questionnent la manière dont leur savoir est récupéré par les chercheurs occidentaux afin de le normaliser et de l'intégrer à la science moderne¹⁴. La prochaine section tentera de mettre en perspective les principales limites associées à la voie scientifique.

¹¹ Herb Nabigon, « Reclaiming the Spirit for First Nation Self-Government », dans A.-M. Mawhiney (sous la direction de), *Rebirth : Political, Economic, and Social Development in First Nations*, Toronto, Dundurn Press Limited, 1993, p. 136-144.

¹² Rauna Kuokkanen, « Towards an "Indigenous Paradigm" from a Sami Perspective », *Revue canadienne des études autochtones*, vol. 20, n° 2, 2002, p. 411-436.

¹³ Il pourrait s'agir aussi de modes autochtones de gestion de la forêt, de résolution des conflits juridiques, etc.

¹⁴ Thibault Martin, « Le changement climatique, un problème global », *Accès international*, Tome 1, 2004, p. 145-155 ; Leanne Simpson, « Traditional Ecological Knowledge : Marginalization, Appropriation and Continued Disillusion », *Actes du colloque SnowChange*, 2003, en ligne : www.snowchange.org.

Les limites de la voie scientifique

Les difficultés soulevées par la voie scientifique relèvent à la fois du caractère hégémonique du modèle des sciences occidentales, de la dénaturation du savoir autochtone ainsi que des relations de pouvoir.

À travers le discours « égalitariste » qui se dégage de la voie scientifique se profile une vision de la science et du développement de la connaissance toujours formulée par des universitaires à travers laquelle la perspective scientifique et sa méthodologie propre sont rarement remises en question. Cette vision peut s'expliquer par ce que Kaliss appelle une « analytical arrogance because Western social science concepts developed within an exploitative context reflect that context¹⁵ », ou encore par ce que Daniel Salée désigne comme des « pratiques scientifiques courantes qui tendent, tant dans le champ des sciences naturelles que dans celui des sciences sociales, à considérer l'autochtone comme un "objet de connaissance" plutôt que comme un "sujet connaissant"¹⁶ ». Cette attitude est d'autant plus significative qu'elle perpétue une tendance très ethnocentrique à privilégier les schèmes de référence occidentaux afin d'analyser ce qui est inconnu ou qui vient de l'extérieur.

La deuxième difficulté soulevée par la voie scientifique découle des catégories d'entendement qui servent à appréhender et à généraliser les phénomènes qui nous entourent. Le risque est grand de dénaturer et d'instrumentaliser le savoir autochtone. C'est particulièrement visible pour les questions spirituelles, comme le souligne Leanne Simpson :

[...] many aboriginal academics and community experts have problems with the way "TEK" is defined, conceived and constructed by non-Native researchers, academics [...]. Most often, definitions reflect what

¹⁵ Cité dans Michael Kim Zapf, « Location and Knowledge-Building : Exploring the Fit of Western Social Work with Traditional Knowledge », *Native Social Work Journal*, vol. 2, n° 1, 1999, p. 138-152.

¹⁶ Daniel Salée, « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contexte canadien et québécois : Éléments pour une ré-analyse », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 17, n° 2, 2000, p. 55-63.

the dominant society sees as important. The ecological component of our knowledge is emphasized rather than its spiritual foundation¹⁷.

Dans les faits, la spiritualité autochtone est souvent présentée comme une notion très complexe à appréhender pour un non autochtone. C'est ce qui explique que la plupart des scientifiques occidentaux préfèrent ne pas tenter de la documenter et encore moins de la théoriser. De plus, pour la majeure partie des intellectuels non autochtones, poser le retour du spirituel dans la sphère du savoir scientifique demeure une entreprise difficile et hasardeuse. Faut-il rappeler que l'émergence de la science est fondée sur une rupture avec la religion et la spiritualité et que la modernité a conduit à reléguer toute forme de religion ou de spiritualité dans la sphère du privé ?

Or, la spiritualité n'est pas simplement une différence, c'est le cœur, la raison d'être du savoir autochtone. Comparer celui-ci à la science occidentale sans vouloir ou pouvoir tenir compte de la spiritualité porte le germe d'une vision ethnocentrique du savoir autochtone.

Finalement, la troisième difficulté est liée au fait que la voie scientifique occulte généralement les rapports de pouvoir liés à l'histoire de la colonisation. Comme l'explique Leanne Simpson :

The focus [...] on converting [TEK] from its Oral form, to one that is both more accessible and acceptable to the dominant society [...] has done a very good job of separating out the impacts of colonisation [...] and power imbalances from the topic of "Traditional Ecological Knowledge"¹⁸.

En somme, selon elle, la transposition du savoir autochtone en une forme scientifique a pour résultat d'aseptiser le savoir autochtone, de présenter celui-ci en faisant totalement abstraction du contexte politique dans lequel il s'insère. Or, les chercheurs et scientifiques non autochtones qui plaident pour la complémentarité des deux types de savoirs ne peuvent passer sous silence les

¹⁷ Simpson, *loc. cit.*, note 14, p. 2.

¹⁸ Simpson, *loc. cit.*, note 14.

rapports de domination – inscrits dans l'histoire de la colonisation – qui sont au cœur de toute relation entre autochtones et non autochtone. Faire fi des enjeux de pouvoir, c'est risquer de coopter les autochtones pour que ceux-ci participent aux institutions de la société majoritaires, dans des conditions rarement égalitaires. Cette tendance est déjà observée par Thibault Martin, qui explique que dans bien des cas la participation des autochtones aux processus de consultation les amène à être « coresponsables » de décisions avec lesquelles ils ne sont pas nécessairement d'accord, notamment en matière d'évaluation environnementale ou de gestion des ressources fauniques¹⁹.

La voie scientifique porte donc en elle le risque de perpétuer des rapports d'inégalité entre autochtones et non-autochtones, puisqu'elle favorise une dénaturation et une intégration instrumentale du savoir autochtone et qu'elle occulte tout un pan de l'histoire qui fonde la dynamique actuelle – toujours inégalitaire – des relations entre les Autochtones et non autochtones.

Cela ne veut pas dire que toute tentative de rapprochement entre les deux formes de savoir est vouée à l'échec ni que la volonté de faire connaître les savoirs autochtones est futile. Plusieurs auteurs, non autochtones, l'ont fait jusqu'à présent et leurs efforts sont appréciables²⁰. Toutefois, ces auteurs se reconnaissent généralement incapables d'appréhender les savoirs autochtones dans leur totalité. Michael Zapf l'admet ainsi : « While I am not a stockperson for Indigenous knowledge, I do have some experience with the constraints of my own Western system that often

¹⁹ Martin, *loc. cit.*, note 14.

²⁰ John W. Friesen, *You Can't Get There From Here : The Mystique of North American Plains Indians Culture and Philosophy*, Dubuque, Kendall/Hunt Publishing Company, 1995 ; Rupert Ross, *Dancing with a Ghost : Exploring Indian Reality*, Markham, Reed Books Canada, 1992 ; Michael Kim Zapf, « The Spiritual Dimension of Person and Environment : Perspectives from Social Work and Traditional Knowledge », *International Social Work*, vol. 48, n° 5, 2005, p. 633-642 ; Zapf, *loc. cit.*, note 15.

inhibit our ability to approach, respect and learn from Indigenous knowledge²¹ ».

Au terme de cette analyse, on comprendra que certains auteurs préfèrent adopter une voie différente afin de favoriser la reconnaissance du savoir autochtone. Pour plusieurs, la voie praxéologique constitue une telle alternative.

La voie praxéologique

La voie praxéologique²² naît de la volonté de plusieurs chercheurs en sciences sociales²³ de trouver une alternative à la voie scientifique. Ceux qui y adhèrent s'entendent généralement sur la nécessité de remettre en question la logique scientifique du développement de la connaissance et la chasse gardée des universités comme seul lieu de production de la connaissance. Ils insistent également sur la complexité du vécu social. Les chercheurs qui adoptent cette voie se positionnent habituellement en tant qu'accompagnateurs²⁴ et s'efforcent de renouveler des pratiques sociales à partir des connaissances générées par les

²¹ Zapf, *loc. cit.*, note 15, à la p. 139.

²² La praxéologie est compris ici comme une science qui se fonde sur l'analyse de l'action humaine. L'idée de praxis renvoie à la compétence considérée comme un « savoir en action » tel que proposé par Donald A. Schön, *Le praticien réflexif*, Montréal, Les éditions Logiques, 1994. En d'autres mots, une science praxéologique considère que l'action réflexive des acteurs sociaux (l'analyse que ces derniers portent sur leurs actions) révèle des savoirs qui peuvent contribuer au développement de nouvelles connaissances.

²³ Creutzer Mathurin, « Aspects de l'interdisciplinarité : essai de reconstitution d'un débat », dans L. Gélineau (sous la direction de), *L'interdisciplinarité et la recherche sociale appliquée : réflexions sur des expériences en cours*, Montréal, Université de Montréal, Université Laval, Chaire d'Étude Claire-Bonenfant, 2002, p. 7-39 ; Edgar Morin, « L'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité », dans Sylvie Morin (sous la direction de), *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1990, p. 124-129 ; Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, Paris, Payot, 1975.

²⁴ Il s'agit de démarches de recherche où des chercheurs accompagnent des acteurs, par exemple des travailleurs sociaux, dans leur tentative de théoriser leurs pratiques professionnelles.

acteurs (qui participent à la recherche) dans leur contexte de vie ou de milieux de pratiques professionnelles.

Créer un espace démocratique

Dans la perspective praxéologique, la finalité de la science n'est plus considérée sur la seule base du progrès scientifique. Cela signifie que les découvertes ne doivent pas seulement être évaluées et jugées à l'aune de leur utilité, mais aussi selon leur contribution à l'amélioration des relations humaines²⁵. Pour des universitaires tels qu'Edgar Morin²⁶, la science doit dépasser les façons traditionnelles d'appréhender la sphère de la connaissance et admettre l'émergence de nouvelles formes de savoir, qui tiennent compte à la fois de la diversité et de la complexité du social, c'est-à-dire les aspects multiples et opposés d'un même phénomène, ainsi que de l'individu. Alors que la voie scientifique tend à évacuer le sujet, Morin soutient que la recomposition du savoir ne peut se faire sans lui. Dans cette optique, les sciences sociales doivent apprendre à douter, à écouter et à devenir une science réflexive qui s'inscrit dans la complexité des phénomènes sociaux.

En pratique, les chercheurs qui adoptent une telle perspective contribuent à l'émergence de pratiques de recherche et d'approches d'intervention, du moins en sciences sociales, qui sont, d'une part, plus démocratiques et réflexives²⁷ et, d'autre part, plus ancrées dans les milieux de pratique. De manière concrète, il s'agit, à partir d'initiatives locales, de mettre en place des « espaces démocratiques » c'est-à-dire des espaces qui assurent une réelle délibération collective afin de permettre aux individus de participer activement à la définition de leurs problèmes et au renouvel-

²⁵ Jürgen Habermas, *op. cit.*, note 23.

²⁶ Morin, *op. cit.*, note 23.

²⁷ Michel Parazelli, « Pourquoi penser le renouvellement démocratique des pratiques d'intervention sociale? », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 17, n° 1, 2004, p. 1-4 ; Michel Parazelli, « Le renouvellement démocratique des pratiques d'intervention sociales », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 17, n° 1, 2004, p. 9-32.

lement des pratiques sociales qui les concernent²⁸. Pour Michel Parazelli, la pensée théorique se bute trop facilement à la complexité du réel, c'est pourquoi il suggère de la dépasser et de s'exposer aux contradictions liées au contexte d'application de nos cadres théoriques, au risque de ne pouvoir demeurer objectif²⁹. De même, pour Arthur Gélinas, la « plus grande limite idéologique de la notion de scientificité réside peut-être dans sa tendance à ignorer l'action comme source de création de la connaissance [...]. Il serait pour le moins pertinent de se demander si la pratique sociale, dans un sens large, ne pourrait pas être le lieu d'une nouvelle conception de la connaissance, à savoir un champ de connaissances praxéologiques³⁰ ».

En résumé, il s'agit, pour le chercheur qui s'inscrit dans une voie praxéologique, de se laisser porter par l'ambiguïté et l'inconnu, de se prémunir contre toute tentation de codifier le réel, de revoir son rôle d'expert et d'opter, comme le suggère Michel Parazelli, pour un rôle d'accompagnateur, c'est-à-dire comme celui qui organise et anime le processus de la recherche de sorte que la position d'expert propre au chercheur, les moyens (méthodes de recherche) ainsi que le contenu (analyse des résultats) puissent être négociés avec les participants à la recherche³¹.

Dans un contexte autochtone, l'émergence d'un espace démocratique semble indispensable dans la rencontre entre le savoir autochtone et le savoir occidental. Non seulement cet espace permet d'enraciner la recherche et le savoir qui en découle dans le contexte culturel des Autochtones, c'est-à-dire au sein même de leurs communautés, mais il permet aussi d'inclure des acteurs qui jusqu'à tout récemment ont été systématiquement exclus de tous

²⁸ Parazelli, *ibid.*; Helen Verran, « A Postcolonial Moment in Science Studies : Alternative Firing Regimes of Environmental Scientists and Aboriginal Landowners », *Social Studies of Science*, vol. 32, n° 5-6, 2002, p. 729-762.

²⁹ Parazelli, *ibid.*.

³⁰ Arthur Gélinas et Jean-Marc Pilon, « Le transfert des connaissances en recherche sociale et la transformation des pratiques sociales », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 7, n° 2, 1994, p. 75-91, citation extraite de la page 89.

³¹ Parazelli, *loc. cit.*, note 27.

les débats sociaux, politiques et économiques. Par exemple, pour Pierre Saint-Arnaud et Pierre Bélanger, la mise en place d'un tel espace, dans un contexte autochtone, favorise l'amorce d'un dialogue interculturel à travers lequel il est possible de rallier des approches d'entraide traditionnelles et des méthodes thérapeutiques modernes afin de développer de nouvelles « techniques et méthodes d'intervention [...] basées sur la confiance et le respect mutuel³² ». Les projets « Ussenium » (Vie nouvelle) de Nutashkuan³³ et « Healing of the Seven Generations » à Kitchener-Waterloo³⁴ illustrent très bien cette voie praxéologique. En effet, dans ces deux expériences, on constate l'établissement d'une collaboration qui a permis de rallier un ensemble d'acteurs autochtones et non autochtones autour d'un projet commun et l'émergence de nouveaux modèles d'intervention fondés sur la combinaison et la réciprocité entre les deux modes de gestion du social (traditionnel et conventionnel).

Bref, une recherche qui participe de la voie praxéologique, dans un contexte autochtone, permet, comme on vient de le voir, d'étudier le processus par lequel l'ensemble des acteurs (autochtones et non autochtones) participe collectivement au développement et à l'implantation de nouvelles pratiques d'intervention sociale fondées sur le savoir, la culture, le mode de vie et les croyances des communautés autochtones où s'insère la recherche.

³² Pierre Saint-Arnaud et Pierre Bélanger, « Co-création d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone au Québec », *Drogues, santé et société*, vol. 4, n° 2, 2005. p. 141-176, citation extraite de la page 170.

³³ *Ibid.*; petite communauté innue située sur la Basse-Côte Nord, qui compte environ 800 habitants dont plus de la moitié sont âgés de moins de 25 ans (Saint-Arnaud et Bélanger, 2005).

³⁴ Ginette Lafrenière, Lamine Diallo et Donna Dubie, « Building Bridges Between Academe and Community : Cases Study of the Healing of the Seven Generations Projects », *Native Social Work Journal*, vol. 6, n° 1, 2007. p. 121-136.

Tenir compte des répercussions de la colonisation

Toutefois, il importe de mentionner qu'un espace démocratique, tel que nous l'avons défini antérieurement, ne sera possible que si la question des répercussions de la colonisation est abordée de front par tous les acteurs. Pour la plupart des Autochtones qui ont écrit sur le sujet, du moins en travail social, le renouvellement des pratiques d'intervention sociale exige d'abord de se distancier des modèles d'organisation et de pratique issus du monde occidental, c'est-à-dire d'amorcer un processus de décolonisation. Cette prise de conscience est habituellement considérée comme la première étape vers l'autonomie et l'autodétermination. Pour Vern Morrisette et ses collègues « while self-determination is an essential prerequisite, the process of decolonization is more complicated than the transfer of legal or executive authority³⁵ ».

Si l'on considère que la colonisation est, comme le suggèrent ces auteurs, une expérience vécue et non seulement [traduction] « un système abstrait de relations sociales », on doit admettre, d'une part, que la colonisation « conditions both the colonized and the colonizer, and elicits racist analyses by both groups³⁶ » et, d'autre part, qu'un processus de « décolonisation » ne peut se faire de façon unidirectionnelle et sans réciprocité entre autochtones et non autochtones. Il semble donc pertinent de dire que les non-autochtones devraient également tenter de mieux comprendre le processus et les répercussions de la colonisation sur la réalité des autochtones d'aujourd'hui et développer une prise de conscience des attitudes qui contribuent encore (souvent involontairement) à maintenir des formes d'oppression.

Bref, si l'un des enjeux de la voie praxéologique est de permettre aux Autochtones d'affirmer leur autonomie dans la définition des problèmes et des solutions qui les concernent, il n'en demeure pas moins que le processus de « décolonisation » représente un enjeu déterminant pour tous les acteurs souhaitant adopter une démarche praxéologique. La voie praxéologique, parce qu'elle

³⁵ Morrisette, *loc. cit.*, note 6, citation extraite de la page 94.

³⁶ *Ibid.*

permet, à certaines conditions, d'aborder la réalité du fait colonial, constitue une option intéressante pour la recherche dans un contexte autochtone. Toutefois, malgré ses mérites, on doit admettre qu'une telle avenue suggère implicitement que les autochtones ont subi de façon statique les modèles de pratiques sociales modernes qui leur ont été imposés. Sans remettre en question le fait que la culture et le savoir autochtones ont été érodés considérablement par des décennies de politiques assimilatrices, la voie praxéologique, tout comme la voie scientifique par ailleurs, a plutôt tendance à masquer la capacité des Autochtones à aménager, au quotidien, des pratiques d'intervention sociale qui sont plus compatibles avec leur mode de vie, leur culture et leur vision du monde. En d'autres mots, elle occulte le fait qu'il existe au sein des communautés autochtones, un processus « réflexif », pour paraphraser Thibault Martin, une manière unique et originale de combiner des principes de rationalité propres à la science et certains des éléments de subjectivité propres au savoir autochtone afin de créer un présent qui leur appartient en propre³⁷. Ou, pour reprendre l'idée de Sylvie Poirier, qu'il existe une « contemporanéité autochtone, c'est-à-dire une dynamique interne qui reflète les synthèses locales orchestrées, depuis l'époque coloniale, entre les ordres sociaux et symboliques des autochtones et ceux de la société dominante³⁸ ». Or, les principales perspectives théoriques décrites jusqu'à maintenant ne permettent pas, du moins en travail social, de comprendre la manière dont les intervenants sociaux autochtones innovent et composent au quotidien des pratiques d'intervention sociale qui sont plus compatibles avec leur mode de vie.

³⁷ Thibault Martin, *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 ; Thibault Martin, « Modernité réflexive au Nunavik », *Globe, revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, n° 1, 2005, p. 175-206.

³⁸ Sylvie Poirier, « Contemporanéités et autochtones, territoire et (post) colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n° 1, 2000, p. 137-153, citation extraite de la page 139.

La voie narrative

L'analyse des limites de la voie praxéologique nous a amenés à explorer la voie narrative. Cette voie, bien qu'elle ne remette pas en question les prémisses de l'approche praxéologique, s'en distancie dans la mesure où la production de la connaissance ne passe pas par l'action et la mise en place d'un espace démocratique (entre Autochtones et non-autochtones). Elle propose plutôt d'utiliser la biographie pour analyser une réalité sociohistorique. La position du chercheur qui adopte cette voie est celle de celui qui témoigne d'un savoir, d'une réalité sociale complexe souvent méconnue ou peu documentée.

Accéder à une connaissance plus humaine et différenciée de la réalité sociale

La plupart des auteurs s'entendent pour dire que la contribution de Daniel Bertaux³⁹ a permis à l'approche biographique et plus spécifiquement aux récits de vie d'être considérés autrement que comme un simple outil de cueillette de données⁴⁰. Daniel Bertaux est l'un des premiers à avoir conceptualisé l'approche biographique en produisant une réflexion à la fois terminologique et méthodologique, ouvrant ainsi la voie au renouvellement des récits de vie dans les sciences sociales, autant dans le champ de la recherche⁴¹ que dans celui, plus récent encore, de l'intervention

³⁹ Daniel Bertaux, « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 69, 1980, p. 250-267; Daniel Bertaux, *L'enquête et ses méthodes : le récit de vie*, Paris, Armand Colin, 2005.

⁴⁰ Danielle Desmarais et Jean-Marc Pilon (sous la direction de), *Pratiques des histoires de vie : au carrefour de la formation, de la recherche et de l'intervention*, Montréal, Édition l'Harmattan, 1996.

⁴¹ Franco Ferrarotti, *Histoire et histoires de vie : la méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983 ; Danielle Desmarais et Paul Grell (sous la direction de), *Les récits de vie : théorie, méthode et trajectoire types*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.

et de la formation des adultes⁴². Les récits de vie, tels que présentés par cet auteur⁴³, s'appuient sur une perspective ethnologique, c'est-à-dire qui prend sa source dans une tradition ethnographique pour ses techniques d'observation, « [...], mais qui construit ses objets par référence à des problématiques sociologiques⁴⁴ ». L'ethnociologie tente alors de passer du particulier au général en identifiant dans le terrain observé « [...] des rapports sociaux, [...], logiques d'action, processus récurrents qui seraient susceptibles d'être également présents dans une multitude de contextes similaires⁴⁵ ». Il s'agit donc d'extraire du matériau biographique les informations pouvant servir à la construction de modèles à la fois descriptifs et généraux. Pour Daniel Bertaux (1980), adopter cette approche permet de recourir au témoignage direct des acteurs pour accéder à une connaissance plus humaine et plus différenciée de la réalité sociale afin de mieux comprendre la complexité des processus sociaux⁴⁶.

Mieux comprendre la complexité du processus de décolonisation

Dans un contexte autochtone, la voie narrative permet, du moins dans le champ du travail social, d'étudier la pratique professionnelle des intervenants sociaux autochtones à partir de leurs propres récits biographiques. La voie narrative révèle, de l'intérieur, les différents processus par lesquels les intervenants sociaux autochtones s'approprient les pratiques d'intervention sociale qui leur sont imposées et les transforment en pratiques d'intervention sociale compatibles avec leur culture, leurs valeurs, leur mode de vie et leurs croyances. Cette façon de procéder permet de mieux

⁴² Desmarais et Pilon, *op. cit.*, note 40; Christine Delory-Momberger, *Les histoires de vie : de l'invention de soi au projet de formation*, Paris, Éditions Anthropos, 2000.

⁴³ Bertaux, à la suite des travaux de l'école de Chicago, développe sa propre réflexion sur une critique du positivisme dominant tout en faisant ressortir les limites des « enquêtes statistiques » qui ne permettent pas, selon lui, de rendre de la complexité des processus sociaux.

⁴⁴ Delory-Momberger, *op. cit.*, note 42, à la p. 213.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Bertaux, *loc. cit.*, note 39.

comprendre la complexité d'une réalité qui demeure à ce jour peu documentée, à savoir la nature des modes d'intervention des intervenants sociaux autochtones. Elle offre par ailleurs la possibilité de faire ressortir dans quelle mesure les différentes expériences de vie, personnelles et professionnelles, ont influencé et continuent d'influencer leur pratique quotidienne.

Sans remettre en question la légitimité des deux premières voies, il faut toutefois admettre que celles-ci sont surtout prescriptives, et à la limite tautologiques, puisqu'elles suggèrent de faire quelque chose qui existe déjà. La voie narrative est, quant à elle, une voie analytique qui propose plutôt d'étudier et de décrire des pratiques existantes. Il s'agit de prendre le pouls, de demander aux Autochtones de nous dire ce qu'ils font à partir d'eux et non à partir de nous. En d'autres mots, elle permet d'aborder la question de la reconnaissance du savoir autochtone à partir du milieu de la pratique et à partir du point de vue de ceux et celles qui baignent quotidiennement dans cette réalité. On ferait preuve de myopie si on voulait penser le renouvellement des pratiques de travail social destinées aux membres des Premières Nations sans tenir compte du fait que ce renouvellement est déjà amorcé par les intervenants sociaux autochtones eux-mêmes.

L'apport le plus intéressant de la voie narrative, c'est qu'elle n'insiste pas tant sur la conceptualisation de nouvelles approches d'intervention que sur l'exploration et la théorisation des processus par lesquels les intervenants autochtones affirment et réinterprètent leurs pratiques culturelles, notamment leurs modes d'entraide traditionnels, en interface avec les modèles contemporains du travail social et d'une manière compatible avec leurs valeurs, leurs modes de vie et leurs croyances spécifiques.

Avantages et limites de la voie narrative

La voie narrative présente certains avantages. Entre autres, elle permet au chercheur d'éviter d'imposer son cadre de référence théorique ou sa vision du monde, puisque l'individu a pleine liberté quant au contenu et à la forme que prendra son discours. C'est lui qui décide de ce qu'il va livrer et comment il va le livrer.

Elle permet alors de colliger une somme importante d'information avec le moins de biais ethnocentriques possible. Dans un contexte autochtone, cela est essentiel, dans la mesure où le chercheur non autochtone s'intéresse au point de vue de personnes dont l'origine culturelle est différente de la sienne. Dans cette perspective, la voie narrative laisse non seulement la parole à l'autre, mais elle reconnaît aussi une légitimité à l'individu, c'est-à-dire qu'elle reconnaît que l'individu possède un savoir, une expertise à partir de laquelle on peut produire une connaissance.

En somme, la voie narrative permet de créer un espace où la parole peut émerger, où l'autre peut se raconter, se définir à l'intérieur d'une relation que l'on pourrait qualifier de dialogique et de démocratique. Comme je l'ai précisé plus haut, cette voie est d'autant plus pertinente dans le contexte où, pendant longtemps, les autochtones n'ont pas eu droit au chapitre. D'autre part, la voie narrative permet non seulement d'enraciner la recherche dans le contexte culturel des autochtones, mais aussi de tenir compte de la dimension historique, c'est-à-dire de l'histoire de la colonisation et de ses répercussions sur la réalité étudiée⁴⁷.

Malgré ces avantages, cette approche n'élimine pas totalement la relation de pouvoir entre le chercheur et les individus. En effet, le chercheur demeure un chercheur avec son cadre de référence et son modèle d'analyse qui s'inscrit toujours dans une vision du monde occidental. La démarche d'interprétation, qui se trouve généralement au cœur des différentes techniques d'analyse propre à l'approche biographique, suppose toujours une catégorisation et une codification qui continuent de compartimenter la réalité afin de pouvoir la généraliser ou l'universaliser.

⁴⁷ Paul Thomson, « Récits de vie et changement social », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 69, 1980, p. 249-268, à la p. 250.

Conclusion

Chacune des trois avenues explorées dans ce texte offre des possibilités de favoriser la reconnaissance du savoir autochtone, mais chacune peut perpétuer des rapports d'inégalité entre Autochtones et non-autochtones. Peu importe la voie privilégiée, le chercheur qui se préoccupe de la reconnaissance du savoir autochtone doit, tout d'abord, chercher à inscrire la recherche dans le contexte culturel des autochtones, mais aussi rester critique face à ses propres modes de pensée et schèmes théoriques afin d'éviter le plus possible d'imposer une vision ethnocentrique de la réalité étudiée. Finalement, le chercheur devrait éviter de passer sous silence les rapports de domination inscrits dans l'histoire de la colonisation. À cet égard, la voie narrative s'impose probablement comme une meilleure avenue de recherche, car c'est elle qui répond le mieux à ces préoccupations.

« TURBULENCES » ET COMPLEXITÉ ENVIRONNEMENTALE : POINTS DE VUE DE L'ÉCOLOGIE CULTURELLE CRIE

Claude Péloquin

Cet article traite du savoir écologique traditionnel des Cris ainsi que de sa relation avec la complexité écologique. Par savoir écologique traditionnel, nous entendons :

a cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationships of living beings (including humans) with one another and with their environment¹.

Nous parlons donc d'un système de relations humain-environnement qui inclut non seulement les connaissances, mais aussi la vision du monde, les normes sociales, et les pratiques d'utilisation des ressources². Notre intérêt porte particulièrement sur la perception et les processus d'apprentissage desquels les savoirs sont issus, plutôt que sur les connaissances comme un ensemble de faits statiques et immuables.

Notre développement examine la manière dont des chasseurs de la baie James, les cris de Wemindji, connaissent et s'adaptent à la variabilité et à la complexité caractéristique des écosystèmes subarctiques dans la mesure où celles-ci ont une incidence sur les activités de subsistance.

La chasse aux bernaches du Canada (*Branta canadensis*), telle que pratiquée par les Cris des régions côtières, a été décrite comme une activité de subsistance particulièrement adaptative aux mul-

¹ Fikret Berkes, *Sacred Ecology*, Routledge, Londres et New York, 2008, p.7.

² *Ibid.*

tiples changements et variations des conditions³. Cela dit, cette chasse semble subir des transformations d'une magnitude supérieure à celle des variations habituelles. Comment les chasseurs de Wemindji parlent-ils des rôles de la variabilité, de l'imprévisibilité et des changements dans la chasse aux bernaches ? Quels principaux facteurs de changements identifient-ils ? Comment les chasseurs répondent-ils à ces changements ?

L'objectif de la présente communication est d'explorer les liens entre savoirs écologiques traditionnels et gestion adaptative des ressources, en traitant du rôle du savoir écologique autochtone face à la complexité environnementale dans les régions nordiques. Nous entendons démontrer que pour les chasseurs de Wemindji, le savoir écologique « traditionnel » est un système de connaissances et d'apprentissage sophistiqué et dynamique, qui a) leur permet de saisir l'étendue de la complexité du système socio-écologique dont ils font partie, b) leur permet d'adopter des réponses adaptées aux changements environnementaux auxquels ils font face. Les chasseurs interagissent avec leur environnement par l'entremise d'une approche synthétique, combinant une multitude d'observations empiriques, qualitatives et quantitatives, avec une emphase particulière sur les relations entre différents phénomènes. Les informations ainsi rassemblées présentent aux chasseurs une matrice de nombreux indicateurs qui permet une vue d'ensemble des multiples processus socio-écologiques interagissant à plusieurs échelles⁴.

³ Richard J. Preston, « La relation sacrée entre les cris et les oies », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, (1978), p. 147-152, Colin Scott, « Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction », dans *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*, Londres et New York, Routledge, 1996, p. 69-86, Fikret Berkes, « Indigenous knowledge and resource management systems in the Canadian subarctic », dans *Linking Social and Ecological Systems*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998, p. 98-128.

⁴ Ailleurs nous explorons les parallèles entre cette approche au savoir écologique et l'approche dite « logique floue » (fuzzy logic) utilisée en génie et en mathématiques. Voir Claude Pélouquin et Fikret Berkes, « Local knowledge,

Les cris de la baie James et le savoir écologique traditionnel

Les cris de Wemindji font partie du groupe linguistique algonquien, qui constitue un *continuum* culturel s'étendant du Labrador jusqu'aux montagnes Rocheuses. Les Algonquiens partagent une cosmologie commune ; leurs langues sont proches, ce qui permet souvent aux membres des différents groupes de se comprendre⁵. Occupant ce territoire subarctique depuis au moins 3500 ans, les Cris furent historiquement des sociétés largement autonomes, semi-nomades, organisées selon un mode de production domestique, vivant de trappe, de chasse et de pêche dans la forêt et le long des côtes⁶. Les sociétés cries ont été profondément transformées au cours des siècles suivant l'arrivée des Européens en Amérique du Nord, mais elles ont malgré tout réussi à maintenir un certain degré d'autonomie et de continuité culturelle⁷. Les interactions entre les euro-canadiens et les Cris sont restées surtout mercantiles durant les trois cents ans de la traite des fourrures. Le commerce étant basé sur les connaissances, pratiques et technologies des trappeurs autochtones, les bouleversements socioculturels chez les Cris au cours de cette époque furent d'un impact relativement limité⁸.

Les changements se sont cependant grandement amplifiés au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, par l'entremise de nombreux mécanismes tels que l'imposition de l'éducation des jeunes cris dans les écoles résidentielles et la croissance rapide de sédentarisation et du travail salarié. Aujourd'hui, le village cri de Wemindji comporte environ mille deux cents habitants et est situé sur la côte est de la Baie James, à environ mille cinq cents kilomètres au nord de Montréal. Au cours des années 1970, la

subsistence harvests, and social-ecological complexity in James Bay », *Human Ecology* 37, 5, (2009).

⁵ Richard J. Preston, *Cree narrative*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002.

⁶ *Ibid.*

⁷ Carlson, Hans, *Home is the Hunter : The James Bay Cree and Their Land*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2008.

⁸ *Ibid.*

communauté fut reliée au réseau routier québécois pendant l'hiver, grâce à une route de glace connectée à la route de la Baie James. Depuis le milieu des années 1990, une route de gravier dessert de façon permanente la communauté. Auparavant, les communications avec l'extérieur s'effectuaient en bateau l'été, en traîneau ou en motoneige l'hiver, ou encore en avion. Les activités de subsistance (trappe, chasse et pêche) occupent à temps plein près du cinquième de la population : d'autre oeuvrent dans l'administration, l'éducation, la construction et le commerce au village, ainsi que dans différents projets d'exploitation des ressources hydro-électriques et minières ailleurs dans la région. Ces immenses projets hydro-électriques, dont le complexe La Grande, ont apporté non seulement une transformation marquée de l'écologie de la région, mais aussi de la situation économique, culturelle et sociale⁹. Malgré ces bouleversements, les Cris ont réussi à maintenir un haut degré de continuité culturelle ; de nombreux éléments « historiques » sont toujours à la base de la vie contemporaine, à Wemindji comme ailleurs sur le territoire¹⁰.

Comme bon nombre de sociétés de chasseurs-cueilleurs, les peuples algonquiens ne font pas de distinction fondamentale entre les êtres humains et non humains¹¹. Ces « catégories d'êtres » sont, bien entendu, perçues comme différentes les unes des autres, mais les différences sont moins importantes que les similitudes. Les Cris vivent traditionnellement dans un univers peuplé de « personnes humaines », de « personnes animales » ou d'autres éléments¹² qui se respectent et interagissent constamment¹³. Ainsi, ce sont les animaux qui contrôlent la chasse, en décidant de s'offrir ou non aux chasseurs. Ces derniers doivent en échange les traiter de manière respectueuse¹⁴. Ceci a d'in-

⁹ Hans Carlson, op. cit.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Irving, A. Hallowell, « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View », dans *Culture in History*, New York, Columbia University Press, 1960, p. 19-52.

¹² *Ibid.*

¹³ Harvey Feit, « Les animaux comme partenaires de chasse », *Terrain*, 34, (2000), p.123-142.

¹⁴ Adrian Tanner, *Bringing Home Animals*, New York, St. Martin's Press, 1979.

téressantes implications pour l'étude des relations entre les humains et leur environnement. Les écrits anthropologiques à ce sujet ont pris une importance grandissante depuis le travail de Frank G. Speck. Suite à ses études ethnographiques au sein de différents groupes Algonquins du Nord du Québec et du Labrador, Speck fut l'un des premiers à parler de la chasse chez ces peuples comme étant une « occupation religieuse¹⁵ ». Nombreux sont les auteurs qui ont depuis étoffé ce point de vue. Preston¹⁶, et surtout Tanner¹⁷, ont ainsi étudié la dimension spirituelle des relations Cris/animaux. Feit a quant à lui démontré que les chasseurs cris gèrent les ressources naturelles dont ils dépendent par l'entremise, notamment, de rotation des espèces pourchassées, de façon à minimiser l'impact de la chasse sur la faune locale, et ce, même lorsque cette stratégie implique une diminution de l'efficacité des activités de subsistance¹⁸.

Aire de recherche et approches méthodologiques

Depuis 2003, la communauté crie de Wemindji est impliquée dans un projet de recherche participative appliquée, en partenariat avec une équipe multidisciplinaire de chercheurs universitaires basée à l'université McGill¹⁹. Ce projet²⁰ cherche à concilier développement socio-économique, continuité culturelle, et protection de l'environnement, et ce, selon les valeurs et aspirations des cris de Wemindji. C'est un contexte idéal pour comprendre le

¹⁵ Frank G. Speck, *Naskapi*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1935.

¹⁶ Richard Preston, *Cree narrative*, *op. cit.*

¹⁷ Adrian Tanner, *op. cit.*

¹⁸ Harvey Feit, « L'ethno-écologie des Cris Waswanipis, ou comment des chasseurs peuvent aménager leurs ressources », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1, 4-5, (1971), p. 84-93. Pour une mise à jour de cette discussion voir Harvey Feit, « Les territoires de chasse algonquiens avant leur 'découverte'? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 34, 3, (2004), p. 5-21.

¹⁹ Voir <<http://www.wemindjiprotectedarea.org>> pour plus de détails sur le projet Paakumsumwaa-Wemindji (consulté le 26 mai 2009).

²⁰ Le projet est financé principalement par un fond de l'alliance de recherche universités-communautés du conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

savoir et les pratiques écologiques au sein de ce groupe. La méthodologie choisie est largement inspirée de l'approche ethnographique en anthropologie culturelle²¹. Reposant essentiellement sur un dialogue²², elle permet d'explorer en profondeur l'écologie humaine d'un lieu particulier²³. Le cadre conceptuel de système socio-écologique permet de mieux traiter des interrelations humain-environnement, en tenant compte de la multitude de processus prenant place à plusieurs échelles spatiales et temporelles et impliquant des facteurs tant sociaux qu'écologiques²⁴.

Nos recherches nous ont amenés à interroger des chasseurs cris, à les accompagner sur leurs territoires de chasse pour apprendre de leur savoir écologique et de leurs pratiques de gestion des ressources. Il s'agissait surtout de voir comment ces chasseurs perçoivent et s'adaptent à la variabilité environnementale caractéristique des écosystèmes subarctiques²⁵.

Au cours de l'été et l'automne 2006, plus de soixante entrevues furent réalisées avec chasseurs, aînés et leaders de la communauté de Wemindji. Les participants furent sélectionnés selon les recommandations des maîtres de chasse, ou *Uchimaau*, leaders de chacun des territoires familiaux. Leurs perspectives sur les divers changements socioécologiques en cours et l'impact de ces derniers sur la chasse aux oies furent longuement discutées et

²¹ Russell H. Bernard, *Research Methods in Anthropology*, Thousand Oaks, CA, Sage, 1994.

²² David Demeritt et Sarah Dyer, « Dialogue, metaphors of dialogue and understandings of geography », *Area*, 34, 3, (2002), p. 229-241.

²³ Iain Davidson-Hunt et Michael O'Flaherty, « Researchers, indigenous peoples and place based learning communities », *Society and Natural Resources*, 20, 4, (2007), p. 291-305.

²⁴ Fikret Berkes et Carl Folke, op. cit., Simon Levin, *Fragile Dominion : Complexity and the Commons*, Reading, MA, Perseus Books, 1999.

²⁵ Pour plus de détails sur l'approche méthodologique suivie voir Claude Péloquin, *Variability Change and Continuity in Social-ecological Systems : Insights from James Bay Cree Cultural Ecology*, Winnipeg, University of Manitoba, p. 45-57, 2007. Disponible à <<http://hdl.handle.net/1993/3019>> (consulté le 26 juin 2009).

ensuite compilées par l'auteur. Les résultats et interprétations de ces informations furent vérifiés par les participants entre l'hiver et la fin de l'été 2007.

La chasse aux bernaches du Canada chez les cris de Wemindji

La chasse aux oies par les Cris a suscité un grand intérêt en anthropologie culturelle. Craik a discuté en détail des relations entre les chasseurs, en démontrant, entre autres, un haut degré de flexibilité dans les arrangements sociaux pour l'allocation des ressources, malgré l'absence d'autorité centrale²⁶. Preston a discuté de cette relation de respect entre les chasseurs et leurs proies, et de son influence sur le caractère de la chasse²⁷, une discussion poursuivie et approfondie par Scott, qui a traité de l'importance des métaphores cris sur certaines fonctions écologiques précises²⁸. Pour Berkes, les pratiques entourant la chasse aux oies sont suffisamment sophistiquées pour permettre sa viabilité à long terme, et ce, en dépit d'une augmentation démographique marquée et de l'inclusion de technologies plus efficaces²⁹. Berkes a approfondi cet argument en liant spécifiquement ces pratiques aux théories de résilience écologique et de gestion adaptative³⁰.

Les bernaches du Canada se retrouvent en grand nombre la côte de la Baie James au printemps et à l'automne, alors qu'elles

²⁶ Brian Craik, « The formation of a goose hunting strategy and the politics of the hunting group », dans *Proceedings of the 2nd Congress, Canadian Ethnology Society, Ottawa, National Museum of Man, 1975*, p. 450-465.

²⁷ Richard J. Preston, « La relation sacrée entre les chasseurs cris et les oies », *op. cit.*

²⁸ Colin Scott, « Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction », dans *Naked Science : Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*, Londres, Routledge, 1996, p. 69-86.

²⁹ Fikret Berkes, « Waterfowl management and northern native peoples with reference to Cree hunters of James Bay », *Musk-ox*, 30, 1, (1982), p.23-35.

³⁰ Fikret Berkes, « Indigenous knowledge and resource management systems in the Canadian subarctic », *op. cit.*, p. 98-128, voir aussi Thomas Elmqvist *et al.*, « The dynamics of ecosystems, biodiversity management and social institutions at high northern latitudes », *Ambio*, 33, 6, (2004) p, 350-355.

migrent en direction ou en provenance de leurs aires de reproduction plus au nord³¹. Durant leur séjour, les oies se concentrent dans certaines baies, étangs, pointes et îles, où elles s'installent pour se nourrir et se reposer³². Durant ces périodes, les chasseurs forment des groupes pouvant inclure jusqu'à six ou huit familles, qui demeurent dans un camp pour toute la durée de la chasse³³. Ces camps sont habituellement le long de la côte, ou les chasseurs se rendent par motoneige au printemps et par bateau en automne. La chasse printanière est de loin la plus importante. Elle débute normalement avant la brise des glaces, vers le mois d'avril, et se termine après la fin de la migration, vers la mi-mai. Ensuite, les chasseurs cris traquent les canards et huards et préparent leurs camps de pêche pour l'été.

La chasse automnale a habituellement lieu entre la mi-septembre et la mi-octobre. Traditionnellement, cette dernière est de moindre importance, parce que l'abondance des oies est moins grande et que de nombreux chasseurs sont occupés à préparer leur camp pour la chasse à l'original et pour la trappe qui les occupera le reste de l'automne et l'hiver.

Durant ces deux saisons, la chasse aux oies est menée selon un ensemble de stratégies coutumières permettant aux chasseurs de maximiser leur récolte tout en répartissant leurs impacts sur les populations d'oiseaux. Ces pratiques sont particulièrement intéressantes, puisqu'elles révèlent un ajustement constant des efforts et techniques de chasse aux variations écologiques³⁴, comme la température, les vents, les variations du nombre d'oies ou encore celles touchant leurs trajets migratoires. Par exemple, selon ces stratégies, les sites de chasse sont sujets à un régime complexe de rotations quasi quotidiennes, coordonné par l'*indoho uuchimaa*,

³¹ Austin Reed et al., *Goose Use of the Coastal Habitats of Northeastern James Bay*, Service Canadien de la Faune, Environnement Canada, Ottawa, 1996.

³² *Ibid.*

³³ Colin Scott, « Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction », *op. cit.*

³⁴ Fikret Berkes, « Indigenous knowledge and resource management systems in the Canadian subarctic », *op. cit.*

le 'superviseur' de la chasse sur le territoire donné³⁵. Les rotations varient en fonction des conditions météorologiques, de l'abondance et du comportement des oies, et des lieux de chasse au cours des jours précédents. Il est ainsi inapproprié de chasser pendant un jour calme (sans vent), après la tombée du soleil ou sur un même site pendant plusieurs jours d'affilée, même si ce site continue d'être « productif » :

When the wind is southwest, south, we go around in a bay that is good for that... on the North side, then when wind is North, we go for a place that is good for that. This is the best way, it keeps them around³⁶.

There are places, even if there is a lot of geese and there is no wind, we don't go. It is the tallyman who decides where we hunt and don't hunt. There may be two or three places on the trapline where we could go, but he says only one, at least one or two in one day, you just go to one, that's it. You have to listen to the tallyman. Maybe next day we'll go to that other one³⁷.

En tout temps, les chasseurs évitent les principaux regroupements d'oies et se concentrent sur de petits groupes, qui se déplacent d'un site à l'autre. Cela maximise la chasse, tout en répartissant temporellement et spatialement ses effets ; on évite ainsi que les oies décident d'éviter un territoire donné suite à un comportement inapproprié de la part des chasseurs³⁸.

Quand les chasseurs Cris décrivent et expliquent leurs activités de subsistance, ils insistent souvent sur le fait que l'environnement change constamment et rappellent l'impact des variations d'accessibilité de la faune ; ils soulignent aussi que le bon chasseur est celui qui sait répondre à cette fluctuation et cherche le compromis entre les besoins des oies et ceux des chasseurs. Cette approche permet un arrangement flexible, axé sur le suivi et les ajustements constants des efforts de chasse aux conditions environnementales locales, suivant souvent un apprentissage par

³⁵ Colin Scott, « Science for the West, Myth for the Rest? The Case of James Bay Cree Knowledge Construction », *op. cit.*

³⁶ « LU », *comm. pers.*, Wemindji, 10 Juillet 2006.

³⁷ Albert Gilpin, *comm. pers.*, Wemindji, 12 Juillet 2006.

³⁸ Colin Scott, *ibid.*

essai et erreur, acquis par le biais d'un savoir multigénérationnel. Dans le contexte culturel Cri, la « gestion des ressources naturelles » est avant tout une gestion de soi, dans une optique de respect envers les autres êtres³⁹. Les chasseurs limitent ou gèrent les efforts de chasse de façon à ne pas abuser de la générosité des animaux qui se rendent disponibles.

Complexité et turbulences

Bien que l'organisation sociale adoptée pendant la chasse aux oies soit hautement flexible, tout semble indiquer que certains changements actuellement en cours sont d'une intensité plus grande que la variabilité habituellement observée. Ces changements prennent plusieurs formes et ont différentes conséquences pour les Cris de Wemindji, mais l'un des thèmes récurrents est un déclin substantiel des fruits de la chasse au cours des vingt dernières années :

It's been getting worse every year, bad goose hunt last two years, I did not catch any goose this spring (2006). Many others also did not catch any. It used to be 100 in a season⁴⁰.

Before, I would get 130 geese or so in a spring, now usually ten, this year, six⁴¹.

Hardly any geese anymore. In 1984, got 50 geese a day, now you get ten and return home because you know you won't get any more⁴².

Certains chasseurs tuent seulement trois à cinq oies plutôt que les cent, cent trente normalement attendues. Ceci est surprenant lorsque l'on considère que cette population d'oies est à son point le plus élevé jamais documenté⁴³. Au cours des dix dernières années, le nombre de couples d'oies qui prennent part à cette

³⁹ Harvey Feit, « L'ethno-écologie des Cris Waswanipis », p. 84-93.

⁴⁰ Fred Stewart, *comm. pers.*, Wemindji, le 15 Juin 2006.

⁴¹ Sinclair Georgekish, *comm. pers.*, Wemindji, le 25 Sep. 2006.

⁴² Jimmy Blackned, *comm. pers.*, Wemindji, le 6 Aout 2006.

⁴³ William F. Harvey et Jean Rodrigue, *A Breeding Pair Survey of Canada Geese in Northern Quebec*, 2006. Département des Ressources Naturelles du Maryland et Service Canadien de la Faune, Région du Québec, Québec, 2006, p.11.

migration a quintuplé, pour passer de trente milles à cent soixante milles⁴⁴, alors que c'est durant cette période que la chasse s'est dégradée⁴⁵. En fait, la diminution du succès de la chasse n'est pas causée par une diminution de la métapopulation d'oies, mais est plutôt due à de multiples facteurs comportementaux chez ces dernières, facteurs qui limitent leur disponibilité pour les chasseurs. Notamment, les oies voyagent plus fréquemment dans les terres, souvent le long des réservoirs hydro-électriques, plutôt que le long de la côte où la chasse a habituellement lieu. De plus, elles volent trop haut et ne se posent pas dans les environs, ou encore elles voyagent la nuit plutôt que le jour, période durant laquelle, selon les règles coutumières, les chasseurs doivent éviter de tirer.

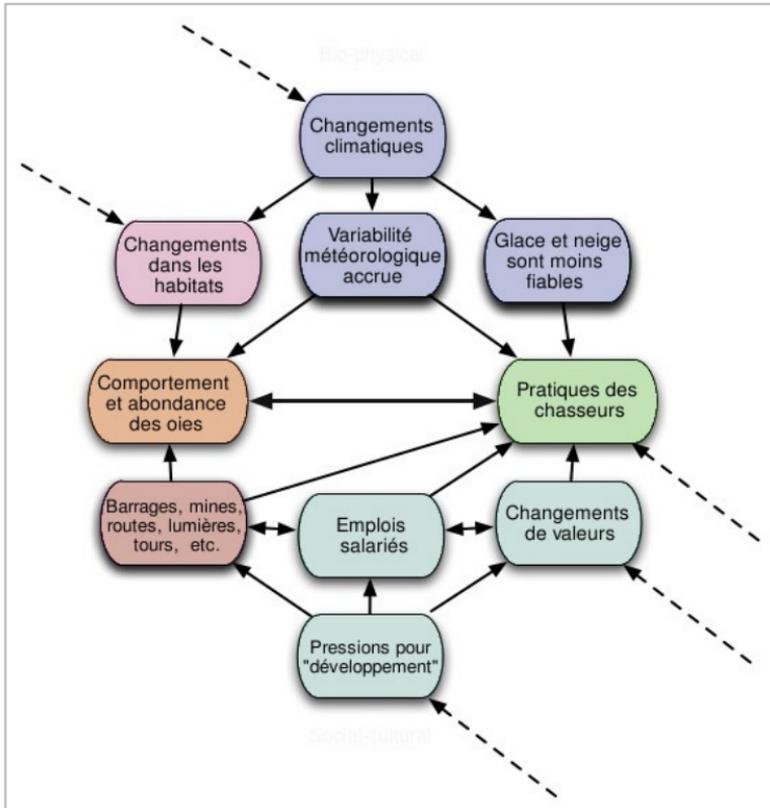
Nous avons interrogé certains de ces chasseurs afin de comprendre comment ils expliquaient les changements récents. L'analyse des explications fournies suggère que les Cris appréhendent leur environnement par une approche relationnelle et probabiliste. Ils analysent les changements en prenant note d'occurrences inhabituelles ou d'oscillations extrêmes et en observant les relations entre différents processus. Ces phénomènes inhabituels font l'objet de discussions entre chasseurs et définissent une compréhension collective des changements socio-écologiques⁴⁶. La figure suivante présente un aperçu partiel de l'ensemble des facteurs identifiés par les chasseurs au cours de notre étude.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Claude Péloquin, *op. cit.*, p.89-91.

⁴⁶ Pour une discussion plus détaillée de ces facteurs, voir Claude Péloquin et Fikret Berkes, « Local knowledge, subsistence harvests, and social-ecological complexity in James Bay », *op. cit.*

Résumé des principaux facteurs identifiés



La narration découlant de ces échanges implique en premier lieu la nature des interactions entre les oies et les Cris. Ces interactions sont déterminées par les comportements respectifs de ces deux parties, qui sont à leur tour influencés par de nombreux facteurs « externes ». Ainsi, bien que les stratégies coutumières soient toujours pratiquées de nos jours, contribuant à l'ajustement des efforts de chasse aux conditions environnementales

locales, elles sont (jusqu'à un certain point) accablées par des changements prenant place à des échelles supérieures.

Certains de ces changements sont liés à des perturbations anthropiques telles que les transformations du territoire et les changements climatiques globaux par exemple, alors que d'autres sont associés à des fluctuations chez d'autres populations animales ainsi qu'aux changements socioculturels influençant les modes d'exploitation des ressources. Dans les sections suivantes, nous porterons une attention particulière aux facteurs de changement liés au climat ainsi qu'à ceux liés au contexte social et culturel.

Changements climatiques

Tout comme ailleurs dans le Nord⁴⁷, les Cris de Wemindji sont témoins de certains processus liés à des variations des conditions météorologiques. Ce thème fut l'un des plus fréquemment abordés au cours des conversations sur l'évolution de la chasse aux oies. La hausse des températures, une glace qui est présente moins longtemps et qui est plus mince, des hivers plus courts, des conditions météorologiques plus imprévisibles sont autant de changements notés par les chasseurs :

The weather has been changing a lot since the late 1970s. It's not as cold in the wintertime, and after freeze-up you have to wait a long time before you can travel on the ice. And people say the ice is not as thick as it used to be, even out in the Bay. In late February I put out my fish nets, five kilometres from here, I was surprised that the ice was very thin, it was about this thin, about ten inch it used to be about three four feet thick. It makes it easier for digging a hole in the ice⁴⁸.

Freeze-up takes longer, we must wait a long time before going on ice (in the fall), and then in the spring ice goes out really fast, too fast⁴⁹.

⁴⁷ Igor Krupnik et Dyanna Jolly, dirs., *The Earth is Faster Now : Indigenous Observations of Arctic Environmental Change*, Fairbanks, Alaska, Arctic Research Consortium of United States, 2002.

⁴⁸ « JM », *comm. pers.*, Wemindji, le 10 Juillet 2006.

⁴⁹ « LU », *comm. pers.*, Wemindji, le 3 Juillet 2006.

LES AUTOCHTONES ET LA MODERNITÉ

In the past, say 25-30 years, it would not be unusual to travel by snowmobile as late as 15th of May, whereas nowadays the ice is often too thin for such travel as early as mid-April⁵⁰.

La température, la formation et la fonte des glaces, les précipitations et la fonte des neiges, sont toutes vues comme ayant des effets sur le comportement migratoire des oies. Par exemple, ces dernières restent moins longtemps dans les environs quand le printemps arrive tôt et/ou est court. Cette corrélation est remarquée depuis longtemps par les Cris, ce qui, en soi, n'est pas nouveau. Ce qui l'est en revanche, c'est que la majorité des participants a mentionné que ces variations climatiques sont plus fréquentes et aboutissent à une diminution systématique de la disponibilité des oies.

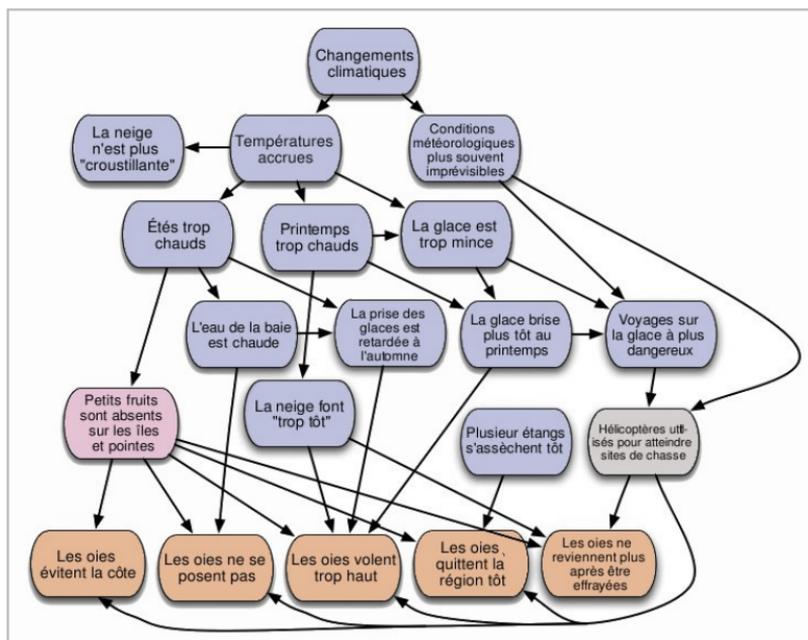
Les variantes climatiques influencent non seulement les oiseaux, mais aussi les chasseurs, puisqu'ils limitent la capacité de ces derniers à atteindre les lieux de chasse de manière sécuritaire et appropriée. En hiver, la glace est souvent trop mince pour les déplacements en motoneige, et lors de la fonte des neiges, la météo est trop imprévisible pour les déplacements en bateau. Les impacts sur la chasse sont nombreux : l'étendue spatiale de la rotation des sites de chasse mentionnée plus tôt est ainsi limitée, parce que nombreux sites sont inaccessibles; la pression de la chasse est également plus forte, contrairement aux pratiques coutumières. De plus, l'imprévisibilité et le risque accrus dans les déplacements par motoneige et par bateau le long de la côte au printemps poussent nombre de chasseurs à utiliser un hélicoptère pour se rendre à leurs sites de chasse, et parfois, pour retourner au village à la fin de la saison. Selon de nombreux chasseurs, cela contribue à effrayer les oies, qui finissent par éviter la région.

Les récits recueillis évoquent non seulement les impacts des changements climatiques dans le contexte socioécologique des Cris de Wemindji, mais aussi la manière dont ces changements sont perçus et compris par ces derniers (voir figure ci-dessous). La perception et la compréhension des impacts des changements

⁵⁰ Jimmy Blackned, *comm. pers.*, Wemindji, le 6 Août 2006.

climatiques par les peuples autochtones nordiques sont d'importance grandissante depuis les dernières années, et les explications des Cris de Wemindji offrent une perspective additionnelle sur ce thème⁵¹.

Changements climatiques et la chasse aux oies de Wemindji



Dans ce diagramme, chaque boîte indique une catégorie d'observation mentionnée par les chasseurs pendant les entrevues, alors que chaque flèche représente une mention de relation entre les facteurs donnés. La rangée du bas présente les changements de comportement chez les bernaches qui s'expliquent par des facteurs d'ordre climatique.

⁵¹ Pour une discussion plus approfondie à ce sujet. Voir Claude Pélouin, *op. cit.* p. 99-104.

Changements socio-culturels

La société crie est en changement, les gens passent plus de temps dans le village pour leur emploi, la formation scolaire, ou encore pour bénéficier de soins médicaux. Cette transformation des modes de vie et des valeurs a des répercussions sur les pratiques d'exploitation des ressources. De nombreux Cris doivent ainsi répondre à des horaires plus rigides qu'auparavant et ne peuvent pas toujours se permettre d'attendre les conditions idéales de chasse établies par la coutume. De nombreux aînés se plaignent également que les jeunes chasseurs sont souvent impatientes, imprudents, et ne suivent pas les consignes des maîtres de chasse, ou pire encore, qu'ils chassent n'importe quel jour, sans porter attention aux conditions météorologiques ou de la distribution spatio-temporelle des efforts de chasse.

Ceci est combiné avec une utilisation plus fréquente des motoneiges et, depuis peu, des hélicoptères, alors que les chasseurs tentent de pallier les mauvaises conditions de déplacement et veulent regagner le village à une date donnée :

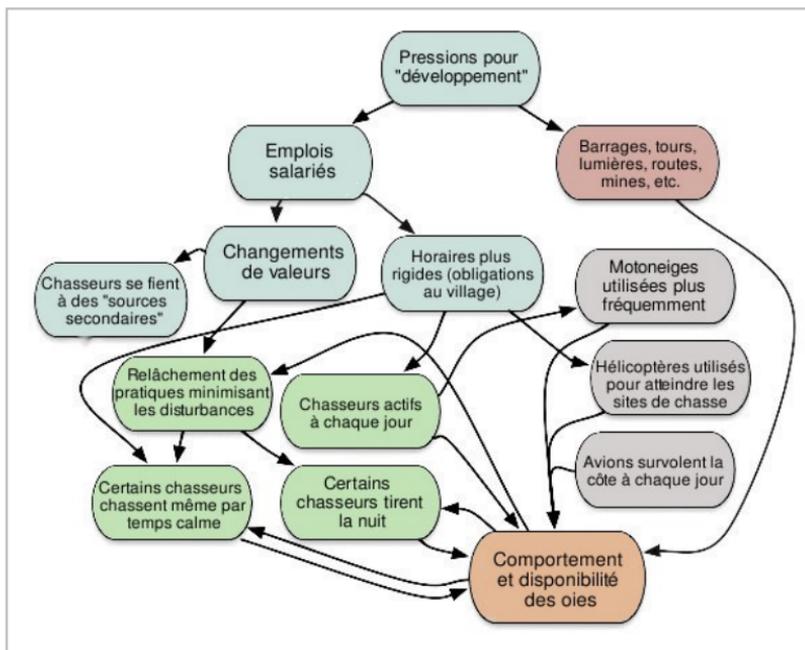
People are flown back because they have to come back right away. They can't wait because they are workers, or students, so they need the airlift. The spring airlift, using helicopters down the coast, all the communities do that so it must scare them. It is since they've been using that in 1985, there is less geese, there use to be more, now they are scared⁵².

Finalement, les divers changements de comportement des oies modifient le comportement des chasseurs. Par exemple, le fait que les oies décident plus fréquemment de quitter la baie de manière précipitée sans que cela soit prévisible n'incite pas les chasseurs à restreindre leurs efforts de chasse. L'approche historique, voulant que les chasseurs permettent au territoire et aux oies de « se reposer » pendant un jour ou deux, devient moins attrayante dans ce contexte où les chasseurs n'ont peut-être qu'une chance ou deux de se procurer une oie dans une saison donnée. Il en va de même pour ce qui est d'éviter de tirer lorsque

⁵² Sinclair Georgekish, *comm. pers.*, Wemindji, 1^{er} Août 2006.

les conditions ne sont pas optimales et des nombreuses autres façons de minimiser les impacts de la chasse sur le territoire. Le pire de ces phénomènes, selon les participants à cette recherche, est la nouvelle habitude des oies de voler pendant la nuit, parce qu'elle pousse certains chasseurs à tirer après le crépuscule, à l'encontre des pratiques traditionnelles. Certains chasseurs avouant s'être adonnés à cette pratique justifient leurs actions en soulignant la frustration résultant de plusieurs jours d'attente pour obtenir une oie. Le schéma ci-dessous illustre plus clairement comment les différents changements socio-culturels interagissent.

Changements socio-culturels et la chasse aux oies de Wemindji



Tous ces changements de comportement des chasseurs, fréquemment évoqués lors des entretiens, sont envisagés autant comme causes que conséquences possibles du peu de rentabilité de la

chasse. Les attitudes inhabituelles des oies poussent les chasseurs à négliger les « règles » coutumières assurant la viabilité de la chasse. Un cercle vicieux est alors initié : l'abandon des pratiques ancestrales de chasse effraie les oies, ce qui empire encore la situation.

Réponses et adaptations

La manière dont les Cris comprennent les transformations socioécologiques conditionne leurs mécanismes de réponse et leurs stratégies adaptatives. Des auteurs comme Bennett⁵³ et McCay⁵⁴, bien que dans des perspectives différentes, ont étudié la manière dont les utilisateurs de ressources répondent aux divers changements du contexte où ces ressources sont procurées. Les réponses varient selon les individus. Certains maintiennent leurs techniques habituelles en espérant que la situation s'ajuste d'elle-même. De nombreux chasseurs se rappellent que des mauvaises saisons de chasse ont toujours eu lieu, et que la patience est l'une des qualités les plus importantes qu'un chasseur puisse avoir :

Maybe the year before was not too good, if no geese one year maybe you expect more the following year, so you don't know, but it could be the same again. People used to live like that : we go there and we expect to have a good season but we don't know⁵⁵.

Tout en usant de patience en attendant que les conditions s'améliorent, les chasseurs continuent à voir au réajustement et au perfectionnement de leurs pratiques, pour pallier une diminution de leur efficacité. Ces mécanismes sont habituellement une série de microrévisions rarement planifiées qui peuvent inclure des changements dans le rythme d'alternance des sites de chasse, ou encore les modifications des sites par la création de

⁵³ John W. Bennett, *Northern Plainsmen : Adaptive Strategy and Agrarian Life*, Chicago, Aldine, 1969.

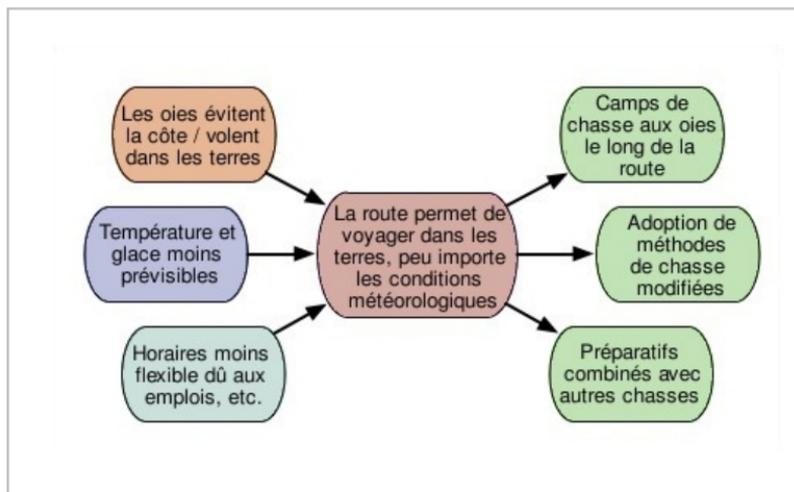
⁵⁴ Bonnie J. McCay, « Systems ecology, people ecology and the anthropology of fishing communities », *Human Ecology*, 6, 4, (1978), p. 397-422.

⁵⁵ J. Blackned, *comm. pers.*, Wemindji, le 6 août 2006.

petites digues ou autres travaux d'amélioration des habitats des oies.

Une transformation de plus grande envergure implique la route permanente qui depuis plus de 10 ans, relie Wemindji à la route de la Baie James (voir figure ci-dessous). Les chasseurs utilisent de plus en plus cette route pour joindre leurs camps de chasse dans les terres, ou ils se rendent pour piéger et chasser durant l'hiver. La route permet de se déplacer à des moments prédéterminés, permettant aux chasseurs de concilier ces activités et leurs horaires plus stricts. Les déplacements routiers sont moins vulnérables aux aléas météorologiques, et finalement, les oies sont observées de plus en plus dans les terres depuis les vingt dernières années. Ainsi, au printemps 2006, des trente et un camps de chasse aux oies actifs sur le territoire de Wemindji, seulement huit étaient le long de la côte, contre dix-neuf le long de l'une ou l'autre route, et quatre étaient éparpillés ailleurs dans les terres.

Utilisation de la route pour l'adaptation aux divers facteurs sociaux et écologiques



Il est trop tôt pour évaluer l'impact de cette transformation, mais elle est vue par plusieurs comme une réponse efficace et peu coûteuse aux nombreux processus de changement. Cette stratégie d'adaptation est adéquate parce qu'elle émerge des perceptions et savoirs des cris eux-mêmes, et est en accord avec leur mode de vie alors que lui-même change avec le temps.

Conclusion

Les écosystèmes sont des arrangements complexes et dynamiques où de nombreux facteurs interagissent, et ce, à de multiples échelles. Ces processus sont indissociables des processus sociaux régissant les relations entre les humains et leur environnement⁵⁶. Dès lors, les problèmes environnementaux sont rarement des problèmes dont les causes ou les solutions sont simples⁵⁷. Les caractéristiques socioécologiques des phénomènes environnementaux se font sentir différemment selon les lieux, les moments et les cultures⁵⁸. Des phénomènes « globaux », comme les changements climatiques, ont des implications très variées et difficilement prévisibles aux échelles locales⁵⁹. C'est pour cela qu'il est difficile, voire impossible, d'en anticiper les impacts en utilisant seulement les modèles scientifiques « universels⁶⁰ ». Par ailleurs, les processus sociaux sous-jacents aux relations humain-environnement, dont fait partie l'utilisation des ressources, sont souvent

⁵⁶ Fikret Berkes et Carl Folke, dirs., *Linking Social Ecological Systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

⁵⁷ Donald Ludwig et al., 1993. « Uncertainty, resource exploitation, and conservation : lessons from history ». *Science* 290, 5104, (1993), p.7-36.

⁵⁸ Julie Cruikshank, *Do Glaciers Listen?* Vancouver, University of British Columbia Press, 2005.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Ces derniers se concentrent surtout sur les évaluations et prévisions quantitatives, basées sur des agrégations des valeurs moyennes d'un certain nombre de variables préalablement identifiées. Bien que ces modèles soient d'une grande efficacité et utilité, ils demeurent souvent incomplets, notamment parce qu'ils sont limité aux éléments quantifiables et ne permettent pas d'identifier les conséquences de ces mesures globales au niveau local, sur le mode de vie des utilisateurs de ressources par exemple.

ancrés dans des cadres épistémologiques qui diffèrent grandement d'une société à une autre⁶¹. Les arrangements de gestion collaborative rassemblant divers groupes culturels requièrent une meilleure compréhension des différences et des complémentarités entre les perspectives représentées⁶².

L'analyse des pratiques de la chasse aux oies chez les cris de Wemindji permet de voir comment les chasseurs comprennent et s'adaptent aux changements socioécologiques. Les descriptions et explications fournies par les chasseurs démontrent qu'ils appréhendent l'évolution des pratiques de la chasse aux oies par l'entremise de modèles cognitifs propres à leur vision du monde. Cette compréhension permet de voir les implications spécifiques qu'ont pour les Cris certains phénomènes prenant place à des échelles supérieures, comme les changements climatiques et sociaux par exemple.

Finalement, c'est cette compréhension spécifique qui alimente la manière dont les Cris répondent à ces changements. Ainsi, l'importance cruciale du savoir écologique dit traditionnel n'est peut-être pas tant au niveau du contenu, des connaissances proprement dites, mais bien dans les « manières de voir » dont ce savoir est issu. Ceci comprend l'ensemble des processus d'observation et de compréhension à la base tant de l'apprentissage que de la réévaluation des pratiques face à la variabilité et aux changements au sein des systèmes socioécologiques.

⁶¹ Harvey Feit, « Self-management and government management of wildlife : prospects for coordination in James Bay and Canada », dans *Culture : The Missing Element in Conservation and Development*, sous la dir. de R. J. Hoage et Katy Moran, Dubuque, Iowa, Kendall/Hunt et Smithsonian Institution, 1988, p. 95-111.

⁶² *Ibid.* Il convient de souligner qu'une plus grande diversité de points de vue offre une assise permettant de mieux comprendre et mieux répondre aux problèmes environnementaux auxquels font face les sociétés (Fikret Berkes, *Sacred Ecology*, New York et Londres, Routledge, 2008.)

FIRST NATIONS JUSTICE: ABORIGINAL METHODS OF CONFLICT RESOLUTION IN CANADIAN JURISPRUDENCE

Agnieszka Pawlowska

“[T]o introduce at one Stroke the English Law [...] must occasion infinite confusion and Injustice”

Shortt and Doughty

The nature of First Nations jurisprudence is based on knowledge and distinct culture that have been handed down through generations. This complete knowledge system with its own concepts of philosophy, epistemology, and metaphysics is intertwined with ceremonies and practices, traditions and customs. Legal meanings found in First Nations jurisprudences derive from and are animated by structures of Aboriginal languages, stories, conduct and performances that underlie and unite those who “live in an ecology of good human relations.”¹ Aboriginal jurisprudences and governments are embedded within the socioeconomic and cultural structure – that is, they form part of the totality of Aboriginal societies.

Modeling their jurisprudential order on the dynamic equilibrium of ecosystems, First Nations understand jurisprudence as a force that lives through conduct, where good relationships constitute the realization of the Creator’s blessings.² Consequently, individuals were educated from generation to generation about

¹ James Youngblood Henderson (Sáké), *First Nations Jurisprudence and Aboriginal Rights*, Saskatoon, Houghton Boston Printers, 2006, p.121-122.

² *Ibid.*, p. 148 and 165.

[w]hat were the Creator's laws, what were the natural laws. What were these First Nations laws. And talk revolved around a way of life based on these values. For example: respect, to share, to care, to be respectful of people, how to help oneself. How to help others. How to work together.³

The Creator's "laws" manifested themselves in the co-existence of species, in the environment, and were found through teachings and First Nations languages. This unique system is neither found in written form nor administered by an "institution" hence, Indigenous jurisprudence is "not derived from Eurocentric discourses," as Henderson writes in *First Nations Jurisprudence and Aboriginal Rights*, but rather, Indigenous philosophy of law

challenges the imported European legal heritage and practices [because] the source of First Nations jurisprudence is neither chaos, vengeance, revenge nor conflict. Nor is it an autonomous system of sovereign commands and rules united by state coercion separate from morality and spirituality. It generates a not-yet-understood alternative to common law and civil law traditions and their concepts of rights, procedures and evidence codes.⁴

This clash of values and legal discourse has led to the annihilation of one system by another. Upon their arrival in the New World, Europeans ignored the existence of First Nations jurisprudences on the basis that the "*sauvages*" they encountered there were "marvelously strange wild and brutish people, without faith, without law, without religion and without civility."⁵ The subsequent process of legal "de-indigenization" effected the obliteration of Aboriginal peoples' traditions, including the eradication of their judicial systems where law served as a legal basis for "expropriating land from colonized peoples, on the fiction that the colo-

³ Cree Elder Peter Waskahat, quoted in *Ibid.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p.119-120.

⁵ Captain John Smith quoted in Robert Berkhofer, *The White Man's Indian*, New York, Vintage Books, 1979, p. 14.

nized had no property rights to this land because they had no concept of property rights in land.”⁶

Post-colonial discourse now rejects the portrayal of First Nations as “savage peoples,” lacking any system of political or judicial governance. In fact, the entrenchment of Aboriginal rights in the Canadian constitution in 1982

validated and restored the dignity and integrity of the ancient constitution of [Aboriginal] ancestors as well as the First Nations’ longing for Canadian governments to respect their human rights and their right of self-determination to govern themselves by their jurisprudences and traditions.⁷

Yet, section 35(1) of the Constitution Act of 1982 can be interpreted in different and, at times, contrasting ways. Although the difficulties surrounding section 35 will be examined later, it is necessary to point out to contrast in interpreting section 35 through Western legal thought. Section 35 “recognizes and affirms” the “existing” Aboriginal and treaty rights in Canada but, not only are the “recognized” and “affirmed” rights not outlined in the document, the term “existing” can be seen as any rights existing from prior occupation or the rights “given” to Aboriginal peoples by Canada. The Act can be interpreted as a document recognizing Aboriginal rights, yet the *sui generis* rights of First Nations to land, jurisprudences and distinct way of life integral to Ab[original] peoples through self-government are not mentioned and are thus, often dismissed or downplayed in legal battles where this form of dispossession, not only transforms space and time, but is the dominant form of marginalization and absorption to totalization.⁸ A Western relationship with Aboriginal jurisprudences, largely defined by Eurocentrism is legally entrenched, and with it the method of legal argument, as well as the process of decision-making. Arguments are built with a combination of

⁶ J. M. Blaut, *The Colonizer’s Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York, The Guilford Press, 1993, p. 25.

⁷ Henderson, *First Nations Jurisprudence*, p. xi.

⁸ Peter Kulchyski and Tester, Frank, *Kiumajut (Talking Back): Game Management and Inuit Rights 1900-70*, Toronto and Vancouver, UBC Press, 2007, p. 6.

evidence and legal authority and decisions evaluate evidence with regard to precedence to determine Aboriginal rights, treaty rights, or title. In brief, the test to determine whether Aboriginal rights can be justifiably infringed balances the Aboriginal claim against the greater public interest. Given the difficulties in presenting a convincing argument, claims for Aboriginal jurisprudences and fights for traditional territories rarely outweigh the public interest. Thus, it is apparent that when interpreting “existing” Aboriginal rights stated in section 35 of the Canadian Constitution, the colonial mindset persists in the Canadian legal and political system.

In the historical context of Indigenous-white relations existing within the Canadian legal system, the Hobbesian idea of the will of the sovereign and as a result, the conquest and the subsequent submission of individuals is prevalent: European colonization of Aboriginal nations and their subsequent “acquiescence” of the British sovereign reflects the relationship of a “master and his slaves” where local laws were to be eradicated by the sovereign power. In actual fact, early Europeans who came to North America preferred to use Hobbes’s notion of the sovereign in order to legitimize their conquest of Aboriginal peoples as well as to justify their hunger for land. Believing in the notion that Aboriginal life in the territory was that of man “in the state of nature”, thus, early Canadian laws ignored the jurisprudences of Aboriginal peoples. Indeed, the idea of the “savage people of America”⁹ prevailed for centuries; even in 1991’s *Delgamuukw* ruling, Justice McEachern’s judgment was that First Nations society was “so low on the scale of social organization that it was devoid of law; there was in this view a legal and jurisdictional vacuum prior to British sovereignty”.¹⁰ Nowadays, through post-colonial discourse, recognizing that Indigenous nations in Canada were living in “organized societies” before the arrival of Europeans, the Courts are investigating the notion of Indigenous law as an Aboriginal right – especially since the present Canadian

⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, London, Penguin Books, 1968, ch. 30, p. 176.

¹⁰ Henderson, *First Nations Jurisprudence*, p. 118.

legal system is seen as an unjust institution, exhibiting systemic and systematic racism. For example, the Manitoba Justice Inquiry reported that Native youth account for approximately 70% of all incarcerated residents in “secure” institutions while Native peoples comprise approximately only about 14% of the entire provincial population. The inquiry also showed that in comparison to non-Native youth, Native youth tended to have: more charges laid against them; were less likely to benefit from legal representation as they often lived in isolated northern communities; were more often detained before trial, detained longer and denied bail; and experienced more delays before their cases were processed though were more likely to receive custodial sentences.¹¹ Consequently, not only is it essential to deal with the issues surrounding the injustice found in the justice system, it is imperative to state that many First Nations claims that the justice system does not work for Aboriginal people because it is not designed for them, nor is it designed by them. Hence, many First Nations are eager to establish their own forms of justice for Native offenders so that systemic racism and the often misunderstood Western legal concepts can be reconceptualized to better accommodate Aboriginal people.

Justice Lamer notes, that “just as Aboriginal rights cannot be categorized using conventional common law doctrines alone, neither can they be defined using only Indigenous legal principles”.¹² Therefore, in order to establish self-determining Aboriginal jurisprudences within the Canadian settler-state, it is necessary to bridge the two different legal cultures: Aboriginal [*sui generis*] rights as common law existing as an extension of the Euro-Canadian legal philosophy. This paper therefore, will explore the interpretation of Indigenous jurisprudence as an Aboriginal right in Canadian courts through cases such as of *R. v. Sparrow*, *R. v.*

¹¹ *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba: The Justice System and Aboriginal People. Vol. I.*, Manitoba. Public Inquiry into the Administration of Justice and Aboriginal Peoples. Winnipeg, Queen’s Printer, 1991, p. 86.

¹² *Van der Peet* at 546, quoted in *Borrows Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*, p. 10.

Van der Peet/R. v. Smokehouse/R. v. Gladstone and *Delgamuukw v. British Columbia*. These decisions' examination of the nature and content of Aboriginal title, as well as their exploration of section 35(1), and the Crown's fiduciary responsibility, support the notion of Indigenous jurisprudence as an unextinguished Aboriginal right. This article will then discuss the Hollow Water Community Holistic Circle Healing (CHCH) as an example of a contemporary, restorative, First Nations justice system which, simultaneously, serves as a "process" of healing, and as an *Anishnaabe* method of conflict resolution. However, in order to better understand the present First Nations desire for a continuation of own legal systems, it is important to first examine the historical and legal context of Aboriginal jurisprudence.

Indeterminate Extinguishment

In contrast to the European colonial practice of extinguishing competing politico-judicial systems, Aboriginal peoples continue to argue in favour of self-governance, hence legal plurism. Self-government implies that Indigenous nations have intrinsic rights to self-determination because they are directed by the "self" within Aboriginal nations. Consequently, these rights cannot be administered or circumscribed by any external structures. However, early European desires to settle in North America led to the theory of extinguishment of Aboriginal rights on the premise of "discovery" of a *terra nullis* "scattered" with "primitive peoples." In *Ancestral Lands, Alien Laws: Judicial Perspectives on Aboriginal Title*, Brian Slattery writes that Western legal theory at the time asserted that "the native inhabitants were mere wanderers over the surface of the land, possessing neither sovereignty nor permanent rights of any sort to the territories they occupied."¹³ The vast territories were seen as open to exploitation, exploration, and occupation. Accordingly, acquisition by "discovery" granted access to land where the "primitive peoples" posed no "legal hindrance [or]

¹³ Brian Slattery, *Ancestral Lands, Alien Laws : Judicial Perspectives on Aboriginal Title*, Saskatchewan, University of Saskatchewan Native Law Centre, 1983, p. 3.

need for conquest by war.”¹⁴ Through this method, Aboriginal territories acquired in the Hobbesian manner of amalgamation through conquest would be governed by laws introduced by the European sovereign whose automatic possession of the soil conferred unqualified powers of disposition. Consequently, the “land rights, customary laws and governmental structures of the native peoples would have no legal existence, except where expressly recognized by the new sovereign.”¹⁵

In spite of this apparent annihilation of Aboriginal law, the Supreme Court of Canada has rejected certain historical inconsistencies and colonial precedents in regards to First Nations since 1982. The dilemma faced by Aboriginal legal systems, however, is that although the surface territorial rights of Aboriginal peoples are today acknowledged (in most places), the courts in Canada must take into account historical realities and colonial attitudes pre-dating post-colonial discourse so that the legal impact of European rule on Native peoples can be ascertained – a dilemma Slattery calls the “doctrine of a legal vacuum.”¹⁶ This doctrine refers to the concept where the “savages” of *terra nullius* has no legal rights, thus posed no hindrance to the “discoverers” of the territories which would be governed

exclusively by laws introduced by the incoming European sovereign, who would be vested automatically with complete title to the soil and unqualified powers of disposition. The land rights, customary laws and governmental structures of the native peoples would have no legal existence, except where expressly recognized by the new sovereign.¹⁷

Along with this doctrine, two legally contrasting views arise in regards to the European occupancy of North America: one argues that the Crown’s possession of a new territory signifies automatic termination of the local peoples’ jurisprudences (discontinuity) while the opposing argument states that the common law of

¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 3-4.

¹⁶ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

Native peoples has survived the process “whereby the Crown gained control over the territories” (continuity).¹⁸

Principle of Discontinuity

The discontinuity theory maintains that according to British law, whatever rights local populations had – if any – those rights were automatically terminated by the Crown “upon the Crown’s acquisition of the said territories either by conquest, cession or peaceful settlement.”¹⁹ Indeed, in the 1928 decision of *Rex v. Silyboy*, Justice Patterson claimed that:

A civilized nation first discovering a country of uncivilized people or savages held such country as its own until such time as by treaty it was transferred to some other civilized nation. The savages’ rights of sovereignty even of ownership were never recognized. Nova Scotia has passed to Great Britain not by gift or purchase from or even by conquest of the Indians, but by treaty with France, which had acquired it by priority of discovery and ancient possession; and the Indians passed with it.²⁰

According to English law, the King or Queen is the sole proprietor of acquired lands. As a result, the courts of the new sovereign only recognize property deriving from the Crown. In the same manner, English law replaces the local legal system and paves the way for new laws through the termination of any that contradict the values of English law.²¹ In North America, Eurocentric inability to recognize any ruler that adheres to preconceived Western notions has led the Crown to assume automatic ownership of all lands and to position itself as the source of the rights of Aboriginal peoples through nullification. However, can it seriously be maintained that at the instant of a declaration to a land, the total population of that land can become stripped of the laws that partially define their very identity?

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

²⁰ J. Patterson, quoted in *Ibid.*, p. 3.

²¹ *Ibid.*, p. 11-12.

The principle of continuity, on the other hand, maintains the opposite:

[it] distinguishes between sovereignty and private property rights and holds that the Crown's acquisition of sovereignty over a new territory does not automatically entail the confiscation of all private property... It posits a measure of legal continuity between the old regime and the new, in the absence of official acts to the contrary.²²

In other words, the common law of Native inhabitants continues as all previous laws, contracts, and decrees cannot be nullified by a simple assertion of ownership. In fact, Justice Loranger argues that "a right or a power can no more be taken away from a nation than an individual, except by a law that revokes it or by voluntary abandonment" and that the principle of continuity protects the local population from alien legal encroachment under international law.²³ If there is no voluntary abandonment, the theory of continuity asserts the preservation of certain collective rights of distinct national groups "whether these took the form of distinct language, religion, law, educational system or political system."²⁴ If, however, there exists a law trying to extinguish the rights, laws, or jurisprudences of a national group, then the indication must be "clear and plain" in the public record that "the sovereign 'intended to extinguish all of the (claimants') rights' in their property [otherwise] Indian title continues."²⁵ Accordingly,

the onus of proving that the Sovereign intended to extinguish the Indian title lies on the respondent and that intention must be 'clear and plain'. [If] there is no such proof in the case at bar; [there is] no legislation to that effect.²⁶

²² *Ibid.*, p.10.

²³ Thomas J.J. Loranger, *Lettres sur l'interprétation de la constitution fédérale dite l'Acte de l'Amérique britannique du Nord, 1867 : première lettre*, Québec, Imprimerie A. Coté et cie, 1883, p. 14.

²⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

²⁵ J. Davis, quoted in Peter Kulchyski, *Unjust Relations : Aboriginal Rights in Canadian Courts*, Toronto, Oxford University Press, 1994, p. 117.

²⁶ J. Hall, dissenting in *Calder*, quoted in *Ibid.*, p. 117.

In the absence of such an indication there is a presumption that “the British Crown intended to respect native rights”²⁷ and, as established legal rights, they could only be extinguished by specific legislation.

The *R. v. Sparrow* [1990] (S.C.C.) case provides an excellent example of the legal continuity/discontinuity predicament because it is an examination of the nature of existing Aboriginal and treaty rights and the meaning of “recognition and affirmation” of “existing” rights in section 35(1). The interpretation of “existing” as referring to all rights recognized in writing as of 1982, maintains that documents such as the Royal Proclamation, the Constitution, and pertinent legislation “granting” Aboriginal rights are seen as *the source* of these rights. This view however, limits “existing” Indigenous rights to those that had received written acknowledgement prior to 1982. Hence, the Hobbesian notion that laws stem from the will of the sovereign (the executor of laws) is evident in the Crown’s understanding of Aboriginal rights as an “empty box,” filled only by rights granted to the people through written law. The opposing argument holds that Aboriginal rights are “existing” because they have never been extinguished; these rights, “existing” since time immemorial, represent a “full box” requiring the Crown to prove that a right has been relinquished. Aboriginal people assert that they have never surrendered their jurisprudential rights and that, therefore, if no document or treaty exists stating their “plain and clear” surrender, Aboriginal jurisprudences, from a Western legal perspective, continue to exist.

Moreover, the term “existing” is not intended to be limiting in time (i.e. referring only to pre-contact cultures). Justices Dickson and La Forest argue that the term “existing aboriginal rights” must be interpreted flexibly so as to permit their evolution over time.”²⁸ The judges argue that it is necessary to reject the notion of “frozen rights” because, according to Slattery, the word “exis-

²⁷ J. Hall, in *Sparrow* quoted in Slattery *Ancestral Lands*, p. 11.

²⁸ *Sparrow* judgment, in Kulchyski *Unjust Relations*, p. 220.

ting” embodied in section 35(1) suggests rights that are “affirmed in a contemporary form rather than in their primeval simplicity and vigour.”²⁹

Therefore, it is essential to recognize that First Nations have reinvented their jurisprudences without intermission; through continued use and utilization of positive aspects found in each legal system, many Aboriginal communities have updated their jurisprudences to make one coherent justice system for their own community. This deconstructive/reconstructive element of Aboriginal jurisprudences serves as a continuum of cultural and metaphysical existence because pluralist preconceptions of ideology and law can give new meanings to old terms and even provide new images and perspectives to post-colonial generations. The recognition of this continuum of jurisprudences and the plasticity of the cultures in which they are embedded is necessary when interpreting written rights such as those found in section 35(1) because, as J. Dickson and J. La Forest have ruled (although without specifying the meaning of “perspective”), “[when interpreting section 35(1)] it is crucial to be sensitive to the aboriginal perspective itself on the meaning of the rights at stake.”³⁰

R. v. Van der Peet [1996] (S.C.C), *R. v. Smokehouse Ltd.* [1996] and *R. v. Gladstone* [1996] deal extensively with Aboriginal rights and title issues, and all are interlinked with dissenting opinions. *Van der Peet* specifically inspects the nature and content of Aboriginal title finding that Aboriginal rights arise from the traditional laws and customs of Aboriginal peoples

because of one simple fact [that] when the Europeans arrived in North America, Aboriginal peoples were already here, living in communities on the land, and participating in distinctive cultures, as they had for centuries... s.35(1) therefore recognizes and affirms existing Aboriginal rights, but it must not be forgotten that the rights it recognizes and

²⁹ Justices Dickson and La Forest, quoted in *Ibid.*, p. 220.

³⁰ *Ibid.*, p. 231.

affirms are *Aboriginal*... they arise from the fact that aboriginal people are aboriginal.³¹

Justice Lamer also ruled that it is essential to provide evidence that a right had been an “integral part of the distinctive culture.”³² Although this phrase is unclear as to *which* culture contains these identifiable and integral elements, it in no way requires direct evidence of pre-contact activity. Nonetheless, “continuity” must be demonstrated – that is, the integral practice must be shown to have its roots in the Aboriginal community prior to contact. Even if not considered in terms of a “frozen right,” both *Gladstone* and *Smokehouse* mention this requirement and assign the Courts the role of a superior anthropological authority when characterizing “integral” Indigenous rights. The centrality and significance of an Aboriginal right such as jurisprudence is one that must be distinguished by the Courts as being more than just a social or ceremonial activity. This, however, is problematic because the Courts have to interpret the “integralness” and cultural signification of an Aboriginal claim in European terms and in comparison to European standards. Instead of assuming an impassable chasm between societies and cultures, this anthropological authority charged with determining “integralness,” by way of the Courts’ examination of things “integral to Aboriginal culture,” projects ideas about the culture itself.

Justice Lamer’s ruling also included the Crown’s fiduciary responsibility towards Aboriginal peoples, maintaining that the assertion of sovereignty by the Crown did not replace First Nations legal orders, but rather protected them. This “fiduciary” duty became central to the *Van der Peet* decision because it not only “accentuated the appropriate judicial analysis of the distinct Aboriginal framework”³³ but also led to an obligation on the part of the British Crown to ensure the protection of pre-existing Aboriginal

³¹ C.J. Lamer decision, in Thomas Isaac, *Aboriginal Law*. 2nd ed., Saskatoon, Purich Publishing, 1999, p. 430.

³² *Ibid.*, p. 448.

³³ Henderson, *First Nations Jurisprudence*, p. 84.

legal philosophies. Justice McLachlin in *Van der Peet* wrote in his dissenting opinion:

the assertion of British sovereignty [under Royal Proclamation of the western Indian country] was thus expressly recognized as not depriving the aboriginal people of Canada of their pre-existing rights; the maxim of *terra nullis* was not to govern here.³⁴

These pre-existing or *sui generis* legal philosophies establish a new discourse of rights. In this context, it is essential for the courts to recognize those rights which stem, not from Crown grant, but from occupation pre-dating the introduction of English law. The nature of this doctrine of Aboriginal rights is examined in greater depth in *Delgamuukw*.

The 1998 Supreme Court of Canada case of *Delgamuukw v. British Columbia* concerned the inherent meaning of Aboriginal title and the means by which such title may be extinguished. The Courts view imperial constitutional law (e.g. the Royal Proclamation), beginning at the time of the Sovereign's assertion of jurisdiction over Aboriginal lands, as having protected First Nations' *sui generis* jurisprudences and legal systems.³⁵ This interpretation holds that the British Crown, recognizing that Aboriginal rights derive from previous occupancy, did not wish to subvert rights of Indigenous nations but rather to support them by means of the fiduciary responsibility (as outlined in *Van der Peet*). Subsequently, the provisions in the Proclamation were not construed so as to alter local jurisprudences. Instead, as Henderson writes, the Royal Proclamation was seen as

binding on the legislatures of the Dominion and the Provinces just as if there had been included in the [1867] statute a sentence: the Aboriginal peoples of Canada shall continue to have all their rights and freedoms as recognized by the Royal Proclamation of 1763.³⁶

³⁴ J. McLachlin, in *Van der Peet* dissenting, quoted in Henderson, *First Nations Jurisprudence*, p. 83, note 38.

³⁵ J. Lamer, ruling at 114 in Isaac, *Aboriginal Law*, p. 76.

³⁶ *Secretary of State*, at 91-93, in Henderson, *First Nations Jurisprudence*, p. 84, note 42.

Delgamuukw asserts that the common law doctrine of Aboriginal rights is “protected in its full form by s. 35(1) [...] s 35(1) did not create Aboriginal rights; rather, it accorded constitutional status to Aboriginal rights which were ‘existing’ in 1982.”³⁷ Moreover, “the constitutionalization of common law Aboriginal rights by s. 35(1) does not mean that those rights exhaust the content of s.35(1).”³⁸ Hence, if Aboriginal nations were self-governing in some form on the land when the Crown asserted sovereignty, the pre-existing order and rights found in their jurisprudence were “crystallized” in British law as a *sui generis* aboriginal title³⁹.

The 1993 *Delgamuukw* case in particular illustrated the schism between the continuation and discontinuation of Aboriginal rights upon the assertion of sovereignty. The Court of Appeal argued that “aboriginal self-government with binding governmental powers,” including legislative powers that could “prevail over” provincial laws, had either ended with British sovereignty or with the “exhaustive division of legislative powers in the Constitution Act of 1867.”⁴⁰ Judge Lamer, dissenting, claimed that Aboriginal self-government was an Aboriginal right and that it survived British sovereignty and the ensuing division of powers.⁴¹ In terms of provincial powers with respect to First Nations, Chief Justice McEachern argued that the law of general application is “plain and clear” in that the Royal Proclamation is irrelevant in British Columbia because, when promulgated, the province had yet to be discovered by the sovereign. Yet, in 1998, C.J. Lamer wrote that “there was some contradictory evidence that supported the trial judge’s conclusion”⁴² and maintained that in Canadian federalism the Courts are required to determine “which level of government has delegated authority under imperial acts to

³⁷ At 133 in Isaac, *Aboriginal Law*, p. 80.

³⁸ At 136 in *Ibid.*

³⁹ Henderson, *First Nations Jurisprudence*, p. 83-84.

⁴⁰ *Delgamuukw v. B.C* [1993] (B.C.C.A) at 82, quoted in David W.Elliott, *Law and Aboriginal Peoples in Canada*, Toronto, Captus Press, 1997, p. 73.

⁴¹ At 519, *Ibid.*

⁴² *Delgamuukw* [1998] majority judgment at 90 in Isaac, *Aboriginal Law*, p.70.

extinguish the *sui generis* Aboriginal right protected by imperial law."⁴³ Only the Crown can extinguish Aboriginal rights and title under the exclusive power over "Indians and lands reserved for the Indians."⁴⁴

Aboriginal Peoples in the Canadian Justice System

The framework of law, and in particular colonial law, forms the "order" to which individuals must conform and is based on ethnocentric assumptions and moral standards upheld by the dominant group of a given society. Because laws are based on the values of a distinct society, the amalgamation of two separate societies leads necessarily to a clash of values and ultimately to a clash of laws. Contemporary Canadian laws are Eurocentric in that they reflect the values of European and Christian tradition. The imposition of such alien tradition points to the fact that the domination of Indigenous peoples works through a controlling institutional authority that defines a "relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony."⁴⁵ Consequently, the treatment of Natives in the justice system is disproportionate to that of non-Natives as they are over-represented "at virtually every step of the judicial process, from charging of individuals to their sentencing."⁴⁶ In fact, the authors of the *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba* write that "[w]e are convinced that acts of racism have been directed at Aboriginal people by personnel employed within the administration of justice."⁴⁷ Past and present academic investigation argues that systemic racism – the use of racial categories to create, explain, and perpetuate inequalities – remains static, a reason for the over-representation of Natives in Canada's criminal justice system. Indeed, statistics for 2000 show that Aboriginal adults, while only

⁴³ *Ibid.*, at 172-83.

⁴⁴ *Ibid.*, at 173-180.

⁴⁵ Edward Said, *Orientalism*, London, Routledge and Keegan Paul, 1978, p. 5.

⁴⁶ Manitoba, *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba (RAJIM)*, *The Justice System and Aboriginal People*, Vol.1., Manitoba, 1991, p. 86.

⁴⁷ *Ibid.*, 251.

representing 2.8% of the total Canadian adult population, compose 16% of all federal inmates, and their numbers are increasing.⁴⁸ Repeated offences because healing or treatment of the problem is not provided and lack of understanding of legal terminology and/or even English or French significantly influence these numbers. Likewise, ignorance of Aboriginal legal cultures contributes to such disproportionate representation. For example, *The Report of the Aboriginal Justice Inquiry* writes that

[inmates] were convinced to plead guilty when they either did not commit the offence, or did so under what they considered to be legitimate extenuating circumstances. Aboriginal [people] felt lawyers had pressured them to plead guilty, and because of their ignorance of the legal system, the lack of alternative advice and a history of oppression, they agreed.⁴⁹

Therefore, systemic racism, discrimination, lack of hope and/or opportunities, lack of Native lawyers, and perhaps language, as well as ignorance of the legal system, all play a role in the failure of the justice system for Aboriginal people. As a consequence, Native people desire to resolve their conflicts through methods compatible with traditional cultures and methods of conflict resolution. In 1991, Elijah Harper declared that “Aboriginal peoples desire a justice system that recognizes their way of life, their values and their beliefs.”⁵⁰ An Aboriginal justice system specific to cultural methods of conflict resolution thus is a fundamental Aboriginal [*sui generis*] right. Since the Aboriginal right to jurisprudence was never extinguished, the legal continuity that ensures the preservation of collective rights is reaffirmed by section 35 and further recognized by the Supreme Court of Canada to be a right “integral” to distinctive First Nations cultures *because* it derives from prior occupancy. Recognizing this right to sovereign jurisprudence, First Nations across Canada are moving towards establishing their own judicial systems.

⁴⁸ Correctional Service Canada, *DPR 1999-2000*, Treasury Board of Canada <http://www.tbs-sct.qc.ca>, 2000. Accessed on April 17, 2009.

⁴⁹ Manitoba RAJIM, p. 233.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 251

Accordingly, the different justice tribunals that were created in Manitoba by the First Nations in collaboration with the federal and provincial governments, were the results of legal pluralism that offered new interpretations and malleability to Aboriginal and Western jurisprudences in the context of post-colonial thought. These justice systems, also referred to as “justice by community” in Western Canada, especially in Manitoba, embody common dynamics:

1. They are localized.
2. They are carried out through familial and cultural means.
3. They are developed and administered by community members for community members.
4. From the First Nations perspective, they represent the transfer of judicial power from State to community (global to local).
5. The feelings and judgments of community members affected by the crime are considered necessary and important for the healing process.
6. The foundation of the system is shame. The offender admits his or her offence and consequently, is helped to, not only accept the responsibility of his or her act, but is also helped to understand the impact that his or her actions have caused.
7. The results of the “healing process” are envisioned for the long term.

Hollow Water’s *Community Holistic Circle Healing* is probably the most well-known sentencing circle in Western Canada and it is this successfully established method of conflict resolution that this paper explores.

Hollow Water Community Holistic Circle Healing (CHCH)

The community of Hollow Water is situated approximately 190 km northeast of Winnipeg, Manitoba. It is an *Anishnaabe* reserve

of 1620 hectares which, along with the communities of Manigotagan, Aghaming and Seymourville, is comprised of about 1200 people. The reserve resembles any other: there is a school, a grocery store, and a gas station. The closest provincial court is located about 100 km from Hollow Water, in Pine Falls. Since 1993, however, the community has established a judicial protocol with Manitoba's Justice Department and thus the CHCH has been carrying out sentencing circles for sexual abuse offenders within the community itself.

The CHCH is a "justice system" based on the understanding and practice of community healing. In the restorative justice process, the offender agrees to follow "the healing road" for a determined number of years ensuing restitution and reconciliation between the abuser and the victim as well as the whole community affected by the crime.⁵¹ This is the essence of the program because the community believes in resolution - that is, in the prevention of the conflict, in reconciliation, and in the restoration of balance rather than in punishment.⁵² The sentencing circle is a mediation gathering where community members are seated in a circle and the offender pleads guilty and accepts responsibility for his actions entirely. The individuals present then try to reconcile the offender with his conscience as well as with the victim and their families. This is by far the biggest difference between the Western legal system and the Native sentencing circle: Canada's justice system does not succeed in getting offenders to accept the responsibility for their actions as they can plead "not guilty" and hide behind the privilege of silence.

The foundation of the CHCH is based on the teachings of the *Anishnaabe*, however, these can be integrated with Euro-Canadian legal concepts. Most of the community members are or have the opportunity to be directly or indirectly involved in the CHCH.

⁵¹ Joe Couture, et al., *A Cost-Benefit Analysis of Hollow Water's Community Holistic Circle Healing Process*, Ottawa, Ministry of the Solicitor General, 2001, p. 17-18.

⁵² Manitoba, *RAJIM*, p. 22.

The CHCH team is composed of qualified staff members as well as volunteers who usually the role of victims' allies. Consequently, participation of community members, inclusion of cultural teachings, and stories as well as traditional methods of problem resolution provide the strength and foundation of the CHCH healing process which is composed of 13 steps:

1. Disclosure

This can at times occur by accident, however, all reports are taken seriously and the group in charge of the CHCH will investigate to determine the facts as well as consult with the Royal Canadian Mounted Police (RCMP) to inform them of the disclosure and invite them to a meeting describing the intervention process.

2. Protection of victims or children

A team member from the CHCH will find a safe home in which the child or victim will temporarily live and function as an ally for the person. This team member also supports the needs of the victim through provision of services such as medical care, psychological aid, and/or admission to a survivors of sexual abuse or sexual assault group.

3. Confronting the offender

Although the priority of protection is focused on the victim, the offenders are also treated at this point in order to address the source of the problems. The CHCH team watches over the offender and, depending on the severity of the offence, the offender can choose the option of the provincial court system or treatment within the community. He or she undergoes a psychological test and, if the offender fails to meet with any of the CHCH requirements, the case is transferred to the Canadian courts.

4. Providing assistance to the spouse

Facts and the mediation process are explained to the spouse and support or an ally is given.

5. Providing assistance to the families and the community

Explanations and updates of the case are provided to the community as well as families and allies and/or support is given to those who require it.

6. Meeting of the CHCH group with the RCMP and the Crown

The CHCH presents the RCMP and the Crown with all the information on the case and details the process that has already taken place and the methods of intervention. An assessment is made to determine whether or not the community can handle the case.

7. The offender admits and accepts responsibility

If the offender chooses the option of the sentencing circle, he or she must plead guilty, must voluntarily communicate the decision to the RCMP, and must sign a contract with CHCH for the process. Any breach of the terms of contract will automatically transfer the case to the Crown.

8. Preparation of the offender

The offender is prepared for the sentencing circle and the expectations on his or her part are outlined.

9. Preparation of the victim(s)

This is perhaps the most difficult stage as it includes a face-to-face encounter. If possible, the victim is encouraged to *at least try* to forgive the offender.

10. Preparation of the families

The CHCH team informs the families of what is happening and prepares them for the sentencing circle.

11. The special gathering

The CHCH team arranges a meeting between community members, the offender and the victim(s); the individuals are seated in a circle. The offence is described to everyone in order to confirm that such actions are unacceptable while also asserting that healing is possible. The offender recognizes his or her actions openly to the community, expresses regret, and may ask for forgiveness. The participants speak out and share their feelings about the offence; this allows for the community to express their sorrow to all individuals affected by the crime.

12. The CHCH contract is implemented

The team makes sure that all the requirements have been met (contracts are tailored to each offender, hence all are different). If there are unfulfilled conditions, the offender may be transferred to the Canadian courts.

13. Purification Ceremony

The ceremony is carried out to honour and congratulate the offender for having accomplished the CHCH process of healing. Primary importance is accorded to the survivor of the offence in order to aid him or her in healing and to congratulate the survivor for having the strength to continue living after such trauma.

The thirteen steps of the healing process can take up to five years. The process is very painful because it signifies the disposal of any and all excuses, justifications, and displacements of the offender's responsibility, and it allows the survivor to face his or her offender and reveal the pain and suffering caused by such actions. At this point, the healing begins for both: the victim realizes that what happened was not his or her fault and the wrongdoer accepts all responsibility.

The CHCH method of justice is very successful in terms of recidivism: since the beginning of the program in 1988 until 2001, only 2 of the 107 offenders have committed a second

offense. The success rate of Holistic Circle Healing presents a model of achieving justice not only for other communities who are seeking jurisprudential self-determination, but for the Canadian justice system as well. As a result, the CHCH in Hollow Water and the surrounding three communities provides a means of improving post-contact Aboriginal justice through the of revival of indigenous jurisprudences. The CHCH is a reflection of pre-existing or *sui generis* legal philosophies which are a manifestation of Indigenous rights and the Crown's fiduciary responsibility towards Canada's Aboriginal people.

Furthermore, the CHCH team, available 24-hours a day, has both reduced the rampant violence and sexual abuse in the community and established the "credibility" of non-Western or Aboriginal justice administration in the eyes of the federal and provincial courts, judges, and the RCMP. In addition, as Couture *et al.* write, the CHCH has saved Canada millions of dollars: the government has contributed \$2.4 million in the program's first ten years of existence instead of the \$6-15 million it would have spent for legal costs within the Justice Department. In fact, for every \$1 that the province of Manitoba contributes to the CHCH, it would have spent \$3.75 for provincial courts; for every \$1 spent, the federal government saves between \$2 and \$12.⁵³ In addition, for each \$2 that the government invests in the CHCH, the community receives \$6-15 worth of services. As a result, disclosure of sexual abuse occurs more often.

The Hollow Water CHCH is but one example of jurisprudential self-determination found in Manitoba's Aboriginal communities. Others include St. Theresa's Point Tribal Court, a mediation circle in Pukatawagan, and the *Awasis Mee-noo-stah-tan Mi-ni-si-win Project*, in Thompson. Although each has a unique system, all are similar in their underlying conceptual framework – that is, each is a program developed and operated by community members for community members. Although damaged by colonialism and racism, restorative justice based on traditional philosophies and

⁵³ Couture *et al.*, *A Cost and Benefit Analysis*, p. 63-65.

methods of conflict resolution are a remedy not only for Aboriginal people living in the communities, but also for those residing in larger cities across the country. If this argument is correct, Native justice will help to reinstate autonomy and dignity to all Aboriginal people, consequently diminishing colonialist discrimination and its effects.

However, Native justice is not perfect. The notion of “tradition” is particularly problematic in this respect

[b]ecause these ‘traditional’ perspectives of ‘culturally appropriate’ justice models as practiced on victims of violence may be having drastic effects on the victims and therefore on the Native community, [thus] they must be questioned and re-evaluated.⁵⁴

Accordingly, cultural and “traditional” appropriateness in Aboriginal-controlled justice systems must be scrutinized and challenged because within these restorative healing circles one may find gendered and victimizing factors that have been ignored or left unchallenged for the sake of “social harmony” and “community healing.” Because of systematic and systemic paternalism, women and children are especially vulnerable; these gender and age dynamics are illuminated when the structure of Native-run institutions are characterized as “traditional.” For that reason, LaRocque writes that culturally-appropriate models are necessary alongside the Canadian justice system; models that respond to all individuals, especially the victims as “everyone must be safe from personal violence and political interference.”⁵⁵ There are indeed cases of “tradition” prevailing over what is presently considered ethically standard and just for all, however, that issue needs to be determined and resolved by Aboriginal people, and especially by Aboriginal women, themselves.

⁵⁴ Emma LaRocque, « Re-Examining Culturally Appropriate Models in Criminal Justice Applications », in Michael Asch (ed.), *Aboriginal and Treaty Rights in Canada : Essays on Law, Equity, and Respect for Difference*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1997, p. 76.

⁵⁵ LaRocque, *Aboriginal and Treaty Rights in Canada*, p. 96.

Conclusion

Sparrow, *Van der Peet/Smokehouse/Gladstone* and *Delgamuukw* form the substantive basis of Supreme Court of Canada decisions dealing with the nature and content of Aboriginal title and rights, and with the examination of the meaning of s.35(1) and subsequently the Crown's fiduciary responsibility towards Aboriginal peoples' unextinguished jurisprudences. Exploring the interpretation of Indigenous jurisprudence through Canadian courts is a difficult task because how can post-colonial discourse set a precedent within colonialist fundaments?

Historically, it seems that the absolute power of the sovereign was legitimized through colonialism of *terra nullis*. The Hobbesian-like Eurocentric view of the time disregarded the numerous indigenous nations already organized with own forms of government and systems of jurisprudence. However, because First Nations were the original habitants, the assumption of sovereignty by the European nations did not extinguish Aboriginal title nor did it eradicate Indigenous claims of sovereignty; indeed, Indigenous jurisprudences in Canada were "intolerantly diminished" through Eurocentric notions of superiority. British imperial and colonial law however, protected these "diminished" laws through not only through fiduciary duty, the Crown's obligation to treat the original inhabitants fairly and to protect them from exploitation, but also through the principle of continuity which limited the British Sovereign's powers to a "clear and plain" indication of a "law that revokes [previous laws]" as mentioned by Justice Lorange.

Thus far, the different interpretations of *sui generis* jurisprudences as an Aboriginal right through various Supreme Court of Canada cases, has obliged the courts to articulate and understand what constitutes First Nations jurisprudence as a distinct legal tradition independent of European and British analytical jurisprudence.⁵⁶ It is thus imperative for the courts to uniquely approach "to the treatment of evidence which accords due weight to the

⁵⁶ Youngblood Henderson, *First Nations Jurisprudences*, p. 120-124.

perspective of Aboriginal peoples.”⁵⁷ Indeed, in the *Delgamuukw* case, the Supreme Court of Canada has acknowledged that *sui generis* First Nations jurisprudences are inherent to First Nations societies. In other words, the formulation of Aboriginal title gives force and legal recognition to the systems by which First Nations organize themselves.

The notion of law guarantees protection to all those who are invested in the justice system. Law, however, expresses a value system. In the Canadian context, this system embodies the colonizer’s ideas about what is and what ought to be the case, defined through normative or hegemonic structures. Maintaining its fundamental characteristics within the European tradition, law can be seen as the “ultimate oppressor” because, in its colonial framework, it continues to subscribe to a set of practices which are gendered and racialized, ultimately lending credence to the notions of a “just-us” legal system. The colonial relationship existing as part of the justice system perpetuates these inequalities and, as a result, First Nations communities desire their own jurisprudences as a necessary element of self-determination. CHCH is essentially a restorative approach asserting that crime is not committed against a law enforced by the state, but against another individual. As such, dealing with crime does fall within the purview of the state, but within that of the community – a body whose goal is not to inflict equal punishment but to repair harm within itself. Community Holistic Circle of Healing is a method of [w]holistic restorative-justice that exists to serve the community because it was designed for that particular community. Through this system Hollow Water’s CHCH has confronted crimes of sexual abuse, incest, alcoholism and abuse; talking about sexual violence is no longer a taboo, and once the blanket of intoxication abuse was removed, acute anger and dysfunctional behavioural patterns that were related to sexual abuse or some other violation were made evident. As a result, with disclosure, personal and community healing has begun to break the cycle of

⁵⁷ Lamer, J., ruling in *Delgamuukw*, at 82, in Isaac 1999, p. 68-69.

violence.⁵⁸ The CHCH program can serve as an example of traditional restorative justice as it appears that Hollow Water CHCH is one of the real leaders in North America in both its understanding and its practice of community healing and the restorative justice process. Their comprehensive grasp of the stages and needs of the process, as well as their grounded and practical ability to look beyond treatment and transgressions to the restoration of healthy families, safe children, and especially a healthy community life, referred to as *pimatiziwini* - “a good life” could be slowly restored. *Pimatiziwini* could also refer to the notion of self-actualization as a community by means of autonomy and the ability to re-formulate self-governing legal structures according to own values.

Hollow Water represents one of the most impressive success stories for restorative justice, and Native people all across Canada are also reinventing, remodeling, and reviving traditional practices of conflict resolution. The capacity to maintain a self-determining First Nations jurisprudence needs to be protected, further researched and developed, and invested in because it is an essential and significant Aboriginal *sui generis* right.

⁵⁸ Berma Bushie, *Community Holistic Circle Healing : A Community Approach*. Available at : International Institute for Restorative Practices, http://www.iirp.org/library/vt/vt_bushie.html (04/14/2008).

BY WHAT “TITLE”? PITFALLS AND QUESTIONS CONCERNING “ABORIGINAL RIGHTS” RAISED BY THE *ST. CATHERINE’S MILLING EVIDENCE*

Grace Li Xiu Woo

*No groups among us have a right to sell, even to one another, and surely not to outsiders....Sell a country! Why not sell the air, the clouds, and the Great Sea, as well as the earth? Did not the Great Spirit make them all for the use of his children?*¹

Tecumseh to Governor Harrison, Indiana, 1810

*All our institutions recognize the absolute title of the crown, subject only to the Indian right of occupancy, and recognize the absolute title of the crown to extinguish that right. This is incompatible with an absolute and complete title in the Indians.*²

Chief Justice Marshall, 1821

According to the Supreme Court of Canada, this country’s constitution is founded on “an historical lineage stretching back through the ages”³ so it is not surprising to find that historians are sometimes called upon to testify in court. This has been particularly common in cases concerning “Aboriginal rights”. In effect, historians and jurists have much in common. Both are concerned with the authenticity of documents. Both argue over the interpretation of evidence and the significance of nuances

¹ Tecumseh to Governor Harrison, 12 August 1810. <http://en.wikiquote.org/wiki/Tecumseh> (10/29/2006). For alternate translation see John J. Borrows, Leonard I. Rotman, *Aboriginal Legal Issues : Cases, Materials & Commentary*, Toronto, Butterworths, 1988, 1.

² *Johnson v. M’Intosh*, (1821) 21 U.S. 543, 8 Wheat 543 at 588.

³ *Reference Re Secession of Quebec* [1998] 2 S.C.R. 217 at [49].

others might not notice. Yet, the judicial use of history has been sharply criticized by professional historians.⁴ As Mr. Justice Binnie pointed out, Courts simply do not have the time required to reach definitive conclusions concerning some of the lacunae that prevent us from developing a clear understanding of the past.⁵ Courts aim to solve current problems. This conflicts with the norms of historians by encouraging “presentism” or a tendency to project modern mores on to the past. One consequence is an tendency to entice those who are called upon to give evidence into a minefield of misconceptions that make it difficult for them to communicate their findings with accuracy.

The purpose of this paper is to alert both historical and legal professionals to some of the conceptual traps that lie hidden in terminology like “title” that is used to define some of the most fundamental issues concerning Aboriginal rights that Courts have been asked to resolve. The legal historical methodology applied steps outside standard juridical practice to examine the judgments referred to as artifacts of the eras that produced them. In other words, it departs from the Supreme Court’s current presumption of constancy over time to focus on some of the changes that have occurred. The fact that there have been significant shifts in the legal and social constructs that surround a concept like “title” can be demonstrated by examining a little known corpus of documents archived in the law library at the University of British Columbia. The evidence submitted to the Privy Council in *St. Catherine’s Milling and Lumber Co. v. the Queen*⁶ traces the evolution of British sovereignty in North America beginning with the

⁴ D.J. Bourgeois, “The Role of the Historian in the Litigation Process” (1986) 67 *Canadian Historical Review*; G.M. Dickinson & R.D. Gidney, “History and Advocacy : Some Reflections on the Historian’s Role in Litigation” (1987) 68.4 *Canadian Historical Review*, 576; R. Fisher, “Judging History : Reflections on the Reasons for Judgment in *Delgamuukw v. B.C.*” (1992) 95 *B.C. Studies*. Note also Dara Culhane, “Adding Insult to Injury : Her Majesty’s Anthropologist” (1992) 95 *B.C. Studies*, 66.

⁵ *R. v. Marshall*, [1999] 3 S.C.R. 456, [36-37]

⁶ *St. Catherine’s Milling and Lumber Company v. The Queen* (1888) 14 App.Cas. 46 at 55. Archived at the U.B.C. Law Library as KG42 P748 1888 No.69.

Cabot Charter of 1496. By following the path set out by this 19th century vision of British-American history, we can trace the concept of "title" as it evolved during the colonization process.

The issue before the Privy Council in *St. Catherine's Milling* concerned whether the Dominion of Canada's "Crown Timber Agent" had authority to grant a permit for logging operations in "the Province of Ontario" on territory traditionally occupied by "a tribe of Ojibbeway Indians." In other words, it was presented as a dispute between provincial and federal levels of Canada's government. In keeping with nineteenth-century norms, the Indigenous people concerned were not represented or called upon to testify in the proceedings. However, *St. Catherine's Milling* became a leading authority on "Indian title," as it was then called. It has accordingly played a central role in the Canadian construction of the modern concept of "Aboriginal title", offering a window onto the past that can help historians understand some of the hidden pitfalls that shape the questions they are asked to address when called as witnesses by the courts.

Clouds of Colonial Confusion

Before delving into an examination of the evidence presented in *St. Catherine's Milling*, some of the complexities surrounding the concept of "title" should be kept in mind. As the two quotes set out at the beginning of this paper suggest, even contemporaries living in relatively close proximity may define human relationships to the land in radically different terms. At the beginning of the 19th century Tecumseh emphasized the ecological fact that is of increasing concern today. We are all part of nature. As a leader of resistance to colonial encroachment, Tecumseh ridiculed the idea that the land could be divided and sold as private property. John Marshall, by contrast, took the ability to own exclusive rights to land for granted. As Chief Justice of the Supreme Court of the United States, his judgments reflected his own society's laws and social mores as interpreted through the experience of the newly independent American colonies.

The differences between the perspectives of these leading representatives of two radically different political cultures raises questions concerning legitimacy that continue to be overlooked by modern courts. Marshall's explanation of "title" relied on culturally loaded concepts like "the "crown" and "sovereignty" that had been imported from England. Their imposition on Indigenous peoples is what Tecumseh protested. In the course of the twentieth century, the colonialism that characterized the age these two men lived in was denounced and rejected at the international level.⁷ However, the Indigenous peoples had become so invisible to members of the colonizing society that the vocabulary used to define Marshall's point of view continues in use to this day with little consciousness of the ambiguity and ethnocentrism this creates from at least some Indigenous perspectives.

As this failure to deconstruct received terminology suggests, we all find it difficult to escape the parameters of our social formation. Moreover, as some scholars who have analyzed colonialism have pointed out, Euro-American writers tend to adopt a binary view of reality that conceives of issues as if they involve two opposing points of view.⁸ Colonialism replicates this pattern of thought for it occurs when a society that sees itself as "civilized" or superior in some sense imposes its concept of social order on a subjugated "other."⁹ In so doing, it establishes a boundary or conceptual

⁷ See eg. President Wilson's "Fourteen Points Address" www.yale.edu/lawweb/avalon/wilson; *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, GA Res. 1514(XV), UN GAOR, 15th Sess., Supp. No. 16, UN Doc. A/4684 (1961) 66.

⁸ Laura Smyth Groening, *Listening to Old Woman Speak: Natives and alterNatives in Canadian Literature*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2004; Abdul R. JanMohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature," *Critical Inquiry*, vol. 12, no.1 (1985), p. 59; Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994 and *Orientalism*, London, Routledge, 1978; Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Constance Farrington (trans.), New York, Grove Press, 1963.

⁹ For a more comprehensive analysis of colonialism, see Grace Li Xiu Woo (née Slykhuus) *Ghost Dancing at the Supreme Court of Canada: Indigenous Rights*

divide. Reasoning dominated by such dualism tends to prioritize artificially defined "racial" or cultural differences. This creates categories like "Aboriginal" that did not exist before the process of colonization, camouflaging the great variety of similarities and differences that can be found, not only among the ideals and mores of subjected Indigenous nations, but also among the paradigms used by colonizing societies from one historical era to the next. This tendency to use binary classifications has served to marginalize Indigenous peoples, denying their social agency and inhibiting investigations both of social hybridization and of evolution in Euro-American conduct. How, for example, did institutions like the law adapt to, alter, or enforce norms of class and gender relations? Trade and exchange? Dispute resolution? Inheritance? Political order and social status? Whose interests were served? And why?¹⁰

Some Indigenous writers have come to the conclusion that the world must eventually return to a condition that recognizes the ecological interconnectedness of everything and respects the egalitarian right of minority groups to self-determination. In this vein, scholars like Georges E. Sioui and Paula Gunn Allen have suggested that a process of "reverse assimilation" is taking place through the "Americanization of the world."¹¹ This perspective contrasts with the current Supreme Court of Canada doctrine that founds Canadian law on a highly idiosyncratic concept of "historical lineage".¹² Though this articulation was made with

during the First Quarter Century of s.35 of Canada's Constitution Act, 1982 (PhD 2008, Université de Montréal).

¹⁰ For exceptions, see for example, Douglas C. Harris, *Fish, Law, and Colonialism: The Legal Capture of Salmon in British Columbia*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, Gustavus Myers, *A History of Canadian Wealth*, Toronto, James Lewis & Samuel, [1914] 1972.

¹¹ Georges Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, Quebec, Les Presses de l'Université de Laval, 1991 (for the English version see, *For an Amerindian Autohistory*, Sheila Fischman (trans.), Montreal, McGill-Queen's University Press, 1992) and Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston, Beacon Press, [1986] 1992.

¹² *Reference Re Secession of Quebec* [1998] 2 S.C.R. 217 at [49].

regard to Quebec's right to separate from Canada, the Court's account of the past began with Confederation, ignoring the conquest of New France as well as the experiences of Indigenous nations and many of the immigrant settlers. This allowed the Court to claim that Canada was founded on four fundamental organizing principles: "federalism; democracy; constitutionalism and the rule of law; and respect for minorities."¹³ Without digressing to demonstrate the questionable nature of this assessment or to investigate how and when such concepts rose to prominence in the Canadian version of British legal tradition, it might be noted that the values the Court seeks to promote do seem consistent with those attributed to many Indigenous societies. In keeping with international trends, Canada is no longer a proud colony of the British Empire. It is recognized internationally as an independent "state" and the Supreme Court has enunciated many other principles that counter the colonial ethos. It has, for example, determined that Aboriginal perspectives should be taken into account when interpreting treaties and statutes.¹⁴

By contrast, the Court has also imposed externally determined time frames and procedures for considering just what the rights of "the aboriginal people of Canada" are. In so doing, it has adopted an approach that is inconsistent with its reasoning on other issues. For example, if it had begun its historical consideration of "aboriginal rights" with Confederation, as it did for Quebec in the *Secession Reference*, the fact that there were no Indigenous "fathers of Confederation" would have been highlighted. Instead, the Court adopted a different time frame. According to current doctrine, those claiming "Aboriginal rights" must provide proof of pre-contact practices.¹⁵ This has brought the expertise of historians and anthropologists to the centre of the legal stage, raising a series of vexatious problems. To begin with, there is no documentation to demonstrate pre-contact conditions. The

¹³ *Ibid.* at [32].

¹⁴ See eg. *Nowegijick v. The Queen*, [1983] 1 S.C.R. 29, 1983 Canlii 18 (S.C.C.).

¹⁵ *R. v. Van der Peet*, [1996] 2 S.C.R. 507 at [60 - 62].

diseases that decimated Indigenous societies at contact left them in abnormal circumstances and the first European accounts were written by outsiders who did not fully understand all they saw. On top of this, expert witnesses are sometimes asked to deal with questions that are phrased in terms that create ambiguity, not only through the cross-cultural application of alien categories, but also through the anachronistic application of modern notions to the past.

Under the circumstances, it is not surprising to find that the concept of "Aboriginal title" has proven problematic. Countless legal scholars have written books and articles in an attempt to define just what, exactly, this mysterious entity is.¹⁶ Yet, during the quarter century since the formal recognition of "Aboriginal rights" by the *Constitution Act, 1982*,¹⁷ the Supreme Court has failed to identify a single piece of land where this elusive phenomenon can be found. In the legal literature, Chief Justice Lamer's determination that "Aboriginal title" was a sub-category of Aboriginal rights¹⁸ is frequently presented as a significant break-through, as was the Court's 1997 determination in *Delgamuukw v. British Columbia* that Aboriginal title was "a right to the land itself."¹⁹ The shamelessly tautological character of this insight seems to have passed largely unnoticed by those immersed in the discussions generated by Canadian jurists. Yet it becomes apparent when one calls to mind the meanings associated with the words "Aboriginal" and "title."

According to the *Oxford Dictionary*, "Aboriginal" means "existing in *land* at the dawn of history or at the arrival of colonists." [emphasis added]²⁰ Similarly, the word "Indigenous," which

¹⁶ For a bibliography on Aboriginal Title see the University of Saskatchewan Native Law Centre <http://www.usask.ca/nativelaw/atitle/html>.

¹⁷ Section 35 of the *Constitution Act, 1982* enacted by the *Canada Act, 1982* (U.K.) 1982 c.11, Sched. B.

¹⁸ *R. v. Van der Peet*, [1996] 2 S.C.R. 507 at [74].

¹⁹ *Delgamuukw v. British Columbia* [1997] 3 S.C.R. 1010 at [138].

²⁰ J. B. Sykes, *The Concise Oxford Dictionary* (Oxford: Clarendon, 1982), "aboriginal" (emphasis added).

is favoured in international venues,²¹ comes from the Latin *indigena*, meaning “born in” to connote “born or naturally produced in a region.”²² In the same vein, the French word “*autochtone*” means “*Originaire par voie ancestrale du pays qu’il habite*” from the Greek *khthôn*, which means “earth.”²³ The connection of Indigenous peoples or *autochtones* to the lands of their ancestors is thus acknowledged in the very roots of the vocabulary applied by the colonizing cultures to create this alienated category. The idea that there could be any question concerning the existence of Aboriginal ties to the land accordingly seems contradictory to say the least.

The origins of this contradiction seem to be revealed in the dictionary’s reference to the time of “the arrival of colonists.” In effect, the modern questions that trouble members of the Canadian legal profession concerning Indigenous rights to land, jurisdiction, political self-determination, and “sovereignty” itself have their source in the historical process of colonization, which the Court has yet to acknowledge overtly. In *R. v. Van der Peet*, Chief Justice Lamer of the Supreme Court of Canada stated the obvious:

...the doctrine of aboriginal rights exists... because of one simple fact: when Europeans arrived in North America, aboriginal peoples *were already here*, living in communities on the land, and participating in distinctive cultures, as they had done for centuries. It is this fact, and this fact above all others, which separates aboriginal peoples from all other minority groups in Canadian society and which mandates their special legal, and now constitutional, status.[emphasis in original]²⁴

²¹ See eg. *Convention No 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*, International Labour Office, Official Bulletin, vol. 72, series A, No. 2 (1989) s. 1(b).

²² J. B. Sykes, *The Concise Oxford Dictionary* (Oxford: Clarendon, 1982), “indigenous”.

²³ Patrice Maubourguet ed., *Le Petit Larousse illustré*, 1996 (Paris, Larousse, 1995), “autochtone.”

²⁴ *R. v. Van der Peet*, [1996] 2 S.C.R. 507 at [30] (emphasis in original).

In effect, were it not for the arrival of Europeans, foreign laws would not have been imposed and there would be no "Aboriginal land question."

The anomalies that surround the concept of "Aboriginal title" arise because the recognition of Indigenous land rights clashes with many expectations and assumptions that are firmly established in the psyches of those who belong to the colonizing cultures. Yet, the fact that questions concerning Indigenous rights have risen to prominence in recent years suggests that, despite the Court's desire to rely on "historical lineage," the ideals governing intercultural relations are in the process of changing. Indeed, change has been constantly present throughout history and, as the following overview of the evolution in constitutional connotations associated with the word "title" will demonstrate, the rationales used in Anglo-Canadian society to define relations with Indigenous peoples have varied enormously from one stage in the colonizing process to the next.

In order to break down the oppositional tendencies that have been used to marginalize Indigenous peoples, this investigation will begin by identifying current international standards concerning the incorporation of a people into another state. With this perspective in mind, it will consider some of the questions raised, for both lawyers and historians, by key documents used to establish and define British authority in the *St. Catherine's Milling* case.

The Modern Paradigm of Free, Prior, and Informed Consent

Since World War II the principle of human equality has emerged as a fundamental value in both international and domestic Canadian law.²⁵ This suggests that the world's mores are indeed moving in the inclusive, egalitarian direction associated with Indigenous philosophies as suggested by Sioui and Gunn-Allen.

²⁵ See eg. Peter W. Hogg, *Constitutional Law of Canada* 2nd ed., Toronto, Carswell, 1985, 563.

The *Charter of the United Nations* begins by affirming “the equal rights of men and women and of nations large and small” and the principle of equality has been reiterated in countless other U.N. documents and declarations including the *International Covenant on Civil and Political Rights*.²⁶ As a signatory to such instruments, Canada had already committed itself to the equality principle long before the enactment of the *Constitution Act, 1982*, which includes the *Charter of Rights and Freedoms* whose section 15 declares that “Every individual is equal before and under the law.”²⁷

The equality principle has been particularly important in the decolonization movement. In 1961, the General Assembly of the United Nations passed the *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, which declared that all peoples have the right to self-determination and “the subjection of peoples to alien subjugation, domination and exploitation constitutes a denial of fundamental human rights.”²⁸ Although it also declared that attempts to disrupt the territorial integrity of a country were incompatible with the principles and purposes of the United Nations, the *Declaration* raised many questions concerning state composition which have led to further discussions and declarations. In Resolution 1541 (XV), the United Nations recognized that “self-determination” could be expressed, not only through independence, but also through free association with or

²⁶ *Charter of the United Nations*, Can. T.S. 1945 No.7 (entered into force 24 Oct. 1947). This preamble was inspired by the United States Constitution. Hans Kelsen, *The Law of the United Nations: A Critical Analysis of its Fundamental Problems*, New York, Frederick A. Praeger, 1950, 6. According to the U.S. Senate, the American Constitution was inspired by the Iroquois Confederacy. U.S. Con. Res. 76, 2 Dec. 1987. *International Covenant on Civil and Political Rights*, Can. T.S. 1976 No. 47.

²⁷ *Constitution Act, 1982* enacted by the *Canada Act, 1982* (U.K.) 1982 c.11, Sched. B.

²⁸ General Assembly (GA) Resolution 1514 (XV).

integration into another state.²⁹ On this basis, the International Court of Justice determined in the 1972 *Western Sahara* case that integration with another state must "be the result of the freely expressed wishes of the territory's people acting with full knowledge of the change in their status, their wishes having been expressed through informed and democratic processes, impartially conducted and based on universal adult suffrage..."³⁰

Canada's support for such measures at the international level raised the hope in some Indigenous peoples that domestic policies would finally depart from colonial practice.³¹ New France had been conquered and none of the Indigenous nations had participated in or consented to the constitution of Canada at the time of confederation in 1867.³² Yet the international decolonisation movement failed to induce Canadians to re-examine their colonial past. The territorially defined image of the provinces and territories labelled "Canada" on the maps that adorn classroom walls continued to ignore the traditional homelands of the Indigenous peoples and even though many place names have Indigenous origins, most Canadians remained ignorant of their meaning. When the Canadian Constitution was "patriated" through the transfer of amending power from Britain to Canada,

²⁹ Note in particular *Principles which should guide Members in determining whether or not an obligation exists to transmit the information called for under Article 73 e of the Charter*, GA Res. 1541(XV).

³⁰ *Western Sahara*, I.C.J., 16 October, 1975 para 57 at 12.

³¹ See eg. Kenneth Deer, "The Failure of International Law to Assist Aboriginal Peoples" in Andrea P. Morrison ed *Justice for Natives : Searching for Common Ground* (Montreal, Aboriginal Law Association of McGill University, 1994) at 99.

³² Darlene Johnston, *The Taking of Indian Lands in Canada : Consent or Coercion?*, Saskatoon, University of Saskatchewan, Native Law Centre, 1989. Some Indigenous people, most notably the Haudenosaunee or Iroquois, refuse to vote in Canadian elections on the grounds that they are independent. Because of this, their ancestors would probably have refused to participate in Confederation on the grounds that the re-organization of the British empire was an internal matter concerning only the "British boat" according to the Two Row Wampum accord concerning Euro-Indigenous relations. See eg. Mohawk Nation News, <http://www.mohawknationnews.com>.

the *Constitution Act, 1982* provided formal protection for “aboriginal and treaty rights”.³³ However, this was included almost by happenstance. No venue was established to provide for formal participation by the Indigenous peoples in this constitutional reform. In response, Indigenous people protested. George Manuel, then President of the Union of B.C. Indian Chiefs, organized *The Constitutional Express*, carrying Indigenous representatives from outlying regions to Ottawa. In the end, protection for “aboriginal and treaty rights” was tacked on to the *Constitution Act, 1982* because sympathetic members of the New Democratic Party held the balance of power in the Liberal minority government.³⁴

Canadians at the time had little consciousness of international norms. Although the 1998 *Secession Reference* later determined that Quebec could not separate from Canada unless there was a “clear expression of democratic will in a referendum.”³⁵, the constitutional amendment that served to separate Canada from the fading remnants of the British Empire failed to meet this standard. The issue of constitutional reform was never put to a popular vote. Indeed, Canada’s prime constitutional document, the *Constitution Act, 1982*, exists only as a schedule to the *Canada Act, 1982*,³⁶ an act of the British Parliament in which Canadians had no elected representation. In keeping with this haphazard reformulation of the Canadian constitution, the compendium of constitutional documents attached to the *Constitution Act, 1982* does not include any of the treaties made by the British Crown

³³ Section 35 declared Canadian recognition for the “existing aboriginal and treaty rights of the aboriginal peoples of Canada,” while section 25 stated that the guarantees set out in the *Charter of Rights and Freedoms* “shall not be construed so as to abrogate or derogate” from “aboriginal, treaty or other rights or freedoms” including those in land claims agreements and those recognized by the Royal Proclamation of 7 October 1763.

³⁴ Ian Waddell, “Building a Box, Finding Storage Space” in Ardith Walkem, Halie Bruce eds *Box of Treasures of Empty Box : Twenty Years of S.35* (Penticton : Theytus Books Ltd.,2003) 14.

³⁵ *Reference Re Secession of Quebec* [1998] 2 S.C.R. 217 at [83].

³⁶ *Canada Act 1982 U.K.*, 1982, c.11.

with Indigenous peoples concerning use of the territories now considered part of Canada. The 1982 amendments simply renamed the *British North America Act, 1867* turning it into the *Constitution Act, 1867*.³⁷

The constitutional amendment procedure left an on-going source of Indigenous discontent intact. The *British North America Act, 1867*, which had founded the "Dominion of Canada" as a union of British provinces or colonies³⁸ had divided legislative authority into areas of provincial and federal competence.³⁹ Section 91(24) had placed "Indians, and Lands reserved for the Indians" within the federal domain. According to some Indigenous representatives, this only provided authority to negotiate *with* Indigenous peoples who remained independent political entities.⁴⁰ However, despite ongoing Indigenous protest, s.91(24) has consistently been given a colonial interpretation by Canadian jurists and the Department of Indian Affairs. Even though Canada has formally supported the principles of self-determination and human equality at the international level, domestic practice continues to interpret s.91(24) as authority to make laws *for* the people defined as "Indians". This, despite the lack of so much as the right to vote during most of Canadian history.⁴¹ The laws and procedures used to constitute the Canadian state thus surround the concept of "Aboriginal title" with considerable ambiguity.

³⁷ *British North America Act, 1867*, 30-31 Vict., c.3 (U.K.). The list continues with amendments to the *BNA Act* as well as various orders of "Her Majesty in Council" admitting further territories and provinces to the "Union". It also includes the *Statute of Westminster, 1931*, 22 Geo. V, c.4 (U.K.), which declared that the United Kingdom and Britain were "autonomous communities within the British Empire, equal in status, in no way subordinate one to another in any aspect of their domestic or external affairs".

³⁸ The founding colonies were Canada (now Ontario and Quebec), Nova Scotia, and New Brunswick.

³⁹ *British North America Act, 1867*, ss. 91(24) & 92.

⁴⁰ Li Xiu Woo (Grace Emma Slykhuis), *Canada v. The Haudenosaunee (Iroquois) Confederacy at the League of Nations: Two Quests for Independence* (LLM 2000, Université du Québec à Montréal)[unpublished]

⁴¹ Richard H. Bartlett, "Citizens Minus: Indians and the Right to Vote" (1979) 44 Sask. L. Rev. 163.

This may be one of the reasons why Canada was one of only four states (including the United States, Australia and New Zealand) to vote against the United Nations *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* which was adopted by the General Assembly on 13 September 2007.⁴² According to a statement issued by the Department of Indian and Northern Affairs, Canada would have been more comfortable if the *Declaration* had limited itself to affirming the “spiritual relationship” of Indigenous peoples to the land instead of “creating material rights.” There was also definite uneasiness about the *Declaration’s* concept of “free, prior and informed consent” to such matters as the forcible removal of Indigenous peoples from their lands.⁴³

The bottom line is that, even though Canada has a strong belief in the principle of human equality, as currently conceived, this state is almost entirely, and certainly unequally, a product of colonial norms, habits, and institutions. The reasons for this will be easier to understand following analysis of the *St. Catherine’s Milling* evidence and the official documents that mark the development of Canadian concepts of both “title” and “sovereignty” over the land that was once exclusively occupied by Indigenous nations.

The Conquest Paradigm: “Title” in the Commission to the Cabots, 1496

The oldest document submitted in evidence in the *St. Catherine’s Milling and Lumber Co.* case was the Commission of Henry VII to the Cabots. Dated 5 March 1496, it grants them the right to sail under English “banners, standards, and insignia... to find, discover, and explore whatever islands, countries, regions or provinces

⁴² *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* GA res. A/61/L.67 adopted 9/13/07. (144 for ; 4 against ; 11 abstentions) www.ohchr.org (9/30/07).

⁴³ “Canada’s Position : United Nations Draft Declaration on the rights of Indigenous Peoples - June 29, 2006” http://www.ainc-inac.gc.ca/nr/spch/unp/06/ddr_e.html. (9/13/07) and “Statement by Canada’s New Government regarding the United Nations Declaration on the rights of Indigenous Peoples” <http://www.ainc-inac.gc.ca/hr/prs/s-d2007/2-2936-3ng.asp> (9/13/07).

either of gentiles or infidels, in whatever part of the world situated, which have hitherto been unknown to all Christian people." It also included licence:

to affix our aforesaid banners and insignia in any town, city, castle, island, or continent, by them newly discovered.... that the aforesaid John and his sons or heirs, and their deputies, may possess and occupy all the aforesaid towns, castles, cities, and islands, by them discovered, which of right may be subjugated and occupied, as our vassals, and their governors, lieutenants, and deputies, they obtaining for us the dominion, *title*, and jurisdiction of the said towns, castles, cities, and islands and continents so discovered.[emphasis added]⁴⁴

This text provides some insight into why the "Ojibbeway" were not invited to participate in the *St Catherine's Milling* deliberations some three centuries later. At the beginning of overseas colonization, "title" seems to have been seen as a prize that could be seized by playing an elaborate game of tag involving the conquest and subjugation of strangers in unknown lands. The principles of equality and religious tolerance that are considered basic to modern concepts of human rights are conspicuously absent from this document. As Robert A. Williams Jr. has pointed out, the European concept of legality at this time seems to have been based on ecclesiastical law and Pope Innocent IV's crusading era discussion concerning the circumstances under which Christians could legitimately dispossess "pagans" of their *dominium* or "lordship" and property.⁴⁵ For present purposes, the Cabots' commission is significant because it proves that the concept of "title" to land existed in the English mind before they had made any official contact with any of the peoples who were Indigenous to the territories now known as Canada. It is not a shared paradigm and so the Indigenous peoples played no part in the original construction of the concept of "title".

⁴⁴ Evidence submitted to the Privy Council in *St. Catherine's Milling and Lumber Co. v. the Queen on Information of the Attorney General of Ontario* H.L. Vol. XVI 46 J.C. (1889) U.B.C. Law Library KG42 P748 1888 No.69.

⁴⁵ Williams, *The American Indian in Western Legal Thought*, New York : Oxford University Press, 1990, 13.

“Title” in the Feudal British Constitutional Paradigm

If we step out of the *St. Catherine’s Milling* evidence to consider what the word “title” meant in English culture, its ties to feudal practice become apparent. Though a full investigation of the evolution of the word’s connotations is beyond the scope of this paper, the *Oxford Dictionary* provides enough evidence to raise a few questions. To begin with, the word “title” does not always refer to land. It came into English from the Latin word *titul* meaning “inscription” or “writing” and its earliest known English use is said to have referred to the inscription on the cross, so important to Christian lore.⁴⁶ The first use of the word in relation to land noted by *Oxford* is the 1292 A.D. statement that: “*Title de fraunc tenement pora hom aver en plusours maneres.*”⁴⁷ This may be loosely translated into English as “A man can hold free title to land in many ways.”

The relatively late date of this quote is significant because it suggests that the word “title” was not used in the *Domesday Book*.⁴⁸ William the Conqueror compiled this primordial reference concerning English land rights in 1085 A.D. to determine who held what land and what it was worth. As recorded then, rights seem to have been based on *de facto* occupancy rather than on written documents. As Kent McNeil’s research has affirmed, England once used several theories and procedures for proving land rights that did not involve written proof.⁴⁹ Indeed, the modern tendency to seek legality in written texts is a relatively recent phenomenon for, like Indigenous law, English law developed out of customary practices. To this day England’s constitution remains unwritten and, as the Supreme Court noted

⁴⁶ J.A. Simpson and E.S.C. Weiner eds., *The Oxford English Dictionary* (Oxford : Clarendon Press, 1989). “title”, 1.

⁴⁷ *Ibid.* “title”, 7.

⁴⁸ I attempted to search the text on line, but the searches on various websites seemed limited to proper nouns. However, this source is so prominent that one would expect any use of the word “title” to have been noted by the dictionary.

⁴⁹ See for example, Kent McNeil, *Common Law Aboriginal Title*, Oxford, Clarendon Press, 1989, chapter 2.

in the *Secession Reference*, so does a good part of the constitutional custom that Canada inherited.⁵⁰

The Norman Conquest of 1066 remains important to Canada because it is traditionally taken to mark the foundation of the English legal and constitutional system from which Canada evolved.⁵¹ As stated in the preamble to the *Constitution Act, 1867*, Canada's constitution is considered to be "similar in Principle to that of the United Kingdom."⁵² Nevertheless, the organization of land rights in Norman society differed radically from the pattern of dispersed individual ownership that we are familiar with in modern North America. According to the *Domesday Book*, the king and his family held 17% of the land, bishops and abbots held about 25%, and 54% was held by 190 lay tenants in chief who, with one exception, all came from the European continent, turning formerly independent Anglo-Saxon and Danish thanes into their sub-tenants.⁵³ Thus land rights in England were already extremely polarized by the time of the *Domesday* survey. In effect, the Norman Conquest was the last in a series of colonial encounters to which England was subjected before it, in turn, set out to colonize others.⁵⁴

⁵⁰ *Reference Re Secession of Quebec* 2 S.C.R. 217, 48-53.

⁵¹ See for example, J.H. Baker, *An Introduction to English Legal History*, 2nd ed., London, Butterworth, 1979, Frederick Pollock and Frederic William Maitland, *The History of English Law*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1895, and Williams, *The American Indian in Western Legal Thought*. By contrast, the Normans might also be seen as part of a series of diverse invasions. See for example, McNeil, *Common Law Aboriginal Title*, p. 1 and A. V. Dicey, *Introduction to the Study of the Constitution*, 1885 cited in Beetham Weir, *Political Power and Democratic Control in Britain*, p. 27.

⁵² See for example, *Reference re Remuneration of Judges of the Prov. Court of P.E.I.* [1997] 3 S.C.R. 3, [83] et. seq.

⁵³ Thomas Hinde (ed.), *The Domesday Book : England's Heritage, Then and Now*, Godalming, Surrey, England, CLB International, 1997, p. 14 and 17.

⁵⁴ Notably, the Romans occupied Britain from 55 B.C. to 410 A.D. See for example Anthony Thwaite, *Beyond the Inhabited World*, London, Andre Deutsch, 1976.

The documentary evidence of what life was like at the beginning of the Norman era was compiled predominantly by the conquerors, yet historians believe that the changes imposed had little effect on the lives of sub-tenants and the peasantry, most of whom lived under varying degrees of servitude and continued to cultivate the same land as before.⁵⁵ Land was measured in “hides” and “ploughs.” English historians have determined that they were not physical measurements but may instead have related to productivity – in other words, size would vary according to the fertility of the land.⁵⁶ Moreover, they did not necessarily relate to fixed geographical locales. As with Iroquoian practice, archaeologists have found that the location of whole villages could shift about the countryside.⁵⁷

The concept of “tenure” or the “holding” of land reflects the feudal social system that prevailed, both before and after the Norman Conquest. It appears to have grown out of lived experience, though its origins are lost in time. It was not described in writing until Littleton’s *Tenures* was printed in 1481, just fifteen years before the Cabots’ commission.⁵⁸ By then, feudalism was considered part of an idealized past; however, many aspects of this form of social order persisted in the continued use of concepts like “sovereignty,” “oaths,” and “the Crown” that were integral to both Norman and subsequent Anglo-American concepts of social order. Littleton’s *Tenures* was the first printed English law book.⁵⁹ As described by Baker, it turned the social fact of feudal land holding into a neat, logical scheme adapted to the purposes of that time which, it might be noted, coincided with the dawn of English colonial expansion. By 1550, Littleton’s explanation of English land tenure had been reprinted more often than the English translation of the Bible,

⁵⁵ Baker, *An Introduction to English Legal History*, 195.

⁵⁶ Hinde, *The Domesday Book*, 20.

⁵⁷ *Ibid.*, 16.

⁵⁸ Baker, *An Introduction to English Legal History*, 162.

⁵⁹ *Ibid.*, 162.

becoming basic reading for law students until the mid-nineteenth century.⁶⁰

Feudal land tenure in England was inscribed in, and supported, a constitutional system whose basic principles tend to be forgotten in this age of democratic ideals and republican assumption. It is important to note that even though the Norman Conquest imposed a form of colonization on the English, the constitutional order was not conceived in totalitarian terms. William I justified his rule by claiming to be the lawful heir to his predecessor, Edward the Confessor and by promising the English they could keep their own laws.⁶¹ The political system established by this means was understood in terms of reciprocal bonds of loyalty that resembled the status established by marriage.⁶² According to the explanation provided in 1996 by *Halsbury's Laws of England*:

[t]he relationship of subject and monarch was conceived of as a personal one, involving a bargain under which the monarch gave the subject protection and undertook to govern according to the laws of the land, and the subject owed the monarch legally enforceable allegiance.⁶³

The on-going importance of this constitutional model can be seen in the ceremony that continues to surround the monarch's coronation. The bond between subject and monarch is said to have mirrored the bond between subject and lord that once characterized feudal society.⁶⁴ In Norman times, a process called "subinfeudation" created chains of relationships leading from the sovereign to the person who actually worked the land. Tenancy was subject to "sovereignty" and relied on oaths of allegiance.⁶⁵

⁶⁰ *Ibid*, 194 and 163.

⁶¹ The English Earl Godwin and his heir, Earl Harold, objected to the legitimacy of Edward the Confessor's choice. Hinde, *The Domesday Book*, 11.

⁶² Lord Hailsham of St. Marylebone, *Halsbury's Statutes of England and Wales* 4th ed.(London : Butterworths, 1996), vol. 8(2), 26. Elizabeth I wore a ring at her coronation to symbolize her "marriage" to the people of England. Chris Openshaw (dir.), David Starkey, (nar.), *Elizabeth*, B.B.C. - The History Channel, A & E Television, 2002.

⁶³ *Halsbury's* (4th) *ibid*.

⁶⁴ See eg. Pollock, Maitland, *The History of English Law..*

⁶⁵ *Ibid*.

Today, by contrast, it is possible to purchase land in Canada without being a Canadian citizen. However, the connection between allegiance and land holding seems to have persisted well into the post-contact period. We find, for example that there were many disagreements between the Haudenosaunee/Iroquois and the English over the nature of their land rights and in 1796, Lieutenant Governor Simcoe declared to Joseph Brant "...you are only allies and cannot possibly have King's subjects to be your tenants".⁶⁶

Though British tradition tied land holding to political identity, ownership of the land was separated from occupation and use. In theory, only the monarch could have full ownership. The subject's right to use land was protected by his lord in return for swearing an oath of allegiance by which he was expected to follow his lord's commands in everything except treason, theft, and murder. A lord forfeited his position if he took away the land the tenant used or failed to protect him. There is also some evidence to suggest that a dissatisfied tenant could seek the protection of a different lord.⁶⁷ According to Pollock and Maitland, the feudal bond may well have been so socially powerful that a man could be obliged to fight on his lord's behalf against the king. William the Conqueror thus consolidated his hold on England by requiring all lords to pay homage and swear an oath of allegiance directly to him.⁶⁸

Despite such precautions, the Norman monarchs could not exercise the level of control that modern states have become accustomed to. William I did not even know who occupied what land until the Domesday survey two decades after the conquest and his sovereignty was not conceived in absolute terms. Indeed, with the exception of the first Stuart kings (1603-1688), the English did not see the monarch as the fount of legality, but

⁶⁶ Brant to Claus, 24 November 1796, Library and Archives Canada (LAC), RG10, vol. 2285, file 57,169-1A, part 2, reel C-11195, Q283 p.72..

⁶⁷ See for example, Bryce Lyon, *A Constitutional and Legal History of Medieval England*, New York, W.W. Norton, 1960, 130.

⁶⁸ *Ibid.*, 298-300.

rather as a protector of already established law and custom. Because of this, pre-conquest legal systems remained in effect. The Normans recognized the law of Wessex, the law of Mercia, and the Danelaw⁶⁹ and, in 1215, the Angevin King John was forced to sign the *Magna Carta*, whose measures included a declaration that the land and liberties of Welshmen could not be removed without legal judgment of their peers according the laws of Wales.⁷⁰

English monarchs were thus required to uphold locally defined laws. As described in 1885 by A.V. Dicey, the prominent English constitutional scholar, "[t]wo features have at all times since the Norman Conquest characterised the political institutions of England... The first of these features is the omnipotence or undisputed supremacy throughout the whole country of the central government... The second, which is closely connected with the first, is the rule or supremacy of law."⁷¹ This schema is reflected in the Coronation Oath. Despite hereditary recruitment, no English king or queen can exercise sovereign power unless crowned by the church after swearing an oath to maintain the laws of the land.⁷² There is no record of the wording of the first oaths, which varied somewhat from one monarch to the next. However, the long-standing custom represented by the oath came to be considered a constitutional necessity and it continued

⁶⁹ Baker, *An Introduction to English Legal History*, 12.

⁷⁰ Albert Beebe White and Wallace Notestein (eds.), *Source Problems in English History*, New York, Harper and Brothers, 1915 at Medieval sourcebook[the last part of the preceding reference is unclear] and *Magna Carta*, 1215 <http://www.fordham.edu/halsall/source/mcarta.html> See section 56.

⁷¹ A. V. Dicey, *Introduction to the Study of the Constitution*, 1885. See also, for example, Weir, *Political Power and Democratic Control in Britain*, p. 27. Note that Dicey was writing at the height of British colonial power.

⁷² *Halsbury's Laws of England*, 4th ed. vol. 8(2), 40, para 28; Baker, *An Introduction to English Legal History*, 84, Coronation Oath of Edward II; *Statutes of the Realm*, vol. I p. 168; Richard Pesklevits, "Customary Law, the Crown and the Common Law: Ancient Legal Islands in the Post-Colonial Stream," LL.M., Vancouver, University of British Columbia, 2002.

in use even after Henry VIII rejected Papal authority.⁷³ The *Coronation Oath Act, 1688* gave the oath statutory force, and the *Act of Settlement, 1700* set the form of the oath in terms of an obligation to govern the people “according to their respective laws and customs.”⁷⁴ This constitutional scheme differed significantly from modern geographically defined concepts of the state. Because the monarch’s personal relationship with his or her subjects defined the polity, the Cabots were able to carry British “sovereignty” with them to whatever lands they found and so the British empire was able to spread overseas as far as the last lonely subject dared to adventure.

The Terra Nullius Paradigm and “Title” in the “New World”

As demonstrated by the *St. Catherine’s Milling* evidence, the fantasies found in the Commission to the Cabots were repeated in subsequent commissions issued by Queen Elizabeth I to Sir Humphrey Gilbert in 1578 and Sir Walter Raleigh in 1584.⁷⁵ Gilbert paid for his voyages by selling approximately twenty million acres of land in the New World before he had ever been there.⁷⁶ Thus, unspecified Indigenous lands were used to finance what Jennings has described as *The Invasion of America*.⁷⁷ Whether or not the interests Gilbert sold were called “titles,” the credibility of this scheme among his countrymen depended on his relationship with their sovereign.

⁷³ Because she was considered a bastard by Catholic bishops, Elizabeth I had difficulty finding a representative of the church to serve at her coronation, yet the custom continued and an independent Church of England fulfilled the office. Openshaw, *Elizabeth*.

⁷⁴ *Coronation Oath Act, 1688* (1 Will. & Mar. c.6) and *Act of Settlement, 1700* 12 & 13 Will.3 ; 6 Statutes 496.

⁷⁵ *St. Catherine’s Milling* evidence, *supra* p. 25.

⁷⁶ David Beers Quinn, *Set Fair for Roanoke : Voyages and Colonies, 1584-1606*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985, 7-8.

⁷⁷ Francis Jennings, *The Invasion of America : Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York, W.W. Norton, 1975.

Ironically, transatlantic travel remained so precarious in those early years that, instead of asserting dominion and establishing over-lordship, those who survived generally had to rely on Indigenous hospitality for shelter and sustenance.⁷⁸ Gilbert himself eventually disappeared on one of his voyages and by 1621 colonial promoters were faced with difficult questions. Despite of the agricultural abundance and extraordinary fertility reported by the first sojourners in the "New Found Land of Virginia"⁷⁹ some prospective settlers were concerned with the legality of overseas settlement. The *St. Catherine's Milling* evidence includes a pamphlet written by Robert Cushman, an agent recruiting settlers for the Pilgrim Fathers.⁸⁰ The explanation he gave in response to people who asked, "what right have I to go live in the heathens' country?" said not one word about "title" or conquest, relying instead on the Christian obligation to convert "the heathens" to make "our going thither to live, lawful."

Cushman's claim that the land was "spacious and void" or "a vast empty chaos" may have reflected the social devastation caused by the introduction of European diseases which wiped out entire communities leaving previously cultivated land vacant.⁸¹ However, his sales pitch said nothing about disease and he did not rely entirely on his claim that the land was vacant. He tried instead to incorporate the New World into the Old World's

⁷⁸ See for Example, René Dussault and Georges Erasmus (co-chairs), *Royal Commission on Aboriginal Peoples (RCAP)*, vol. 1 *Looking Forward, Looking Back*, Ottawa, Minister of Supply and Services, 1996, 173.

⁷⁹ See for example, Thomas Harriot, *A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, New York, Dover, [1590] 1972.

⁸⁰ *St. Catherine's Milling* evidence, *supra*, 79 : Young's *Chronicles of Plymouth* at 47-8. See also Victoria Freeman, *Distant Relations : How My Ancestors Colonized North America* (Toronto : McClelland and Stewart, 2000).

⁸¹ *Doctor Cotton Mather on the Relations of the Early Settlers of Massachusetts with the Indians*, [1630] *St. Catherine's Milling* evidence, 81 citing *Magnalia Christi Americana*, ed. 1702, 22; Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, chapter 1; Harriot, *A Briefe and True Report...*; William Cronon, *Changes in the Land : Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983, 90, and George F. Willison, *Saints and Strangers*, New York, Time Reading Program, [1945] 1964.

feudal constitutional order, backing his argument that the “ancient patriarchs” in *Genesis* had also moved into places where the land “lay idle and waste,” with the contradictory claim that the Indigenous peoples had become English subjects. According to him this happened because “the imperial governor, Massasoit, whose circuits, in likelihood, are larger than England and Scotland, hath acknowledged the King’s Majesty of England to be his master and commander... [along with] many other kings which are under him.”⁸² This “subjection,” he claimed, had been accomplished by “friendly usage, love, peace, honest and just carriages, good counsel, etc.” for “the emperor, by a joint consent, hath promised and appointed us to live at peace where we will in all his dominions...because we are the servants of James, King of England, whose land (as he confesseth it) is.” There is, however, no evidence to suggest that the Indigenous peoples in question saw themselves in such terms or understood the nuances of a set of social mores that is difficult for even the descendants of the first settlers to understand today.

Cushman’s suggestion that the Indigenous people had agreed to become feudal subjects of the English also creates a problem as far as “title” is concerned. In England “title” had been based on *de facto* occupancy.⁸³ As the Supreme Court of Canada has acknowledged, “aboriginal peoples *were already here*, living in communities on the land.”⁸⁴ Their “title” should have been self-evident from the outset if the English monarch had indeed extended his sovereignty over the New World. However, as the *Cabot Charter* demonstrates, the original intent of the overseas ventures was to dispossess the Indigenous peoples, not to protect their land rights.

Later documents that were not included in the *St Catherine’s Milling* evidence suggest that at least some British officials were

⁸² *St. Catherine’s Milling* evidence, *supra*, 79 citing Young’s *Chronicles of Plymouth*, p. 47-8.

⁸³ McNeil, *Common Law Aboriginal Title*.

⁸⁴ *R. v. Van der Peet*, [1996] 2 S.C.R. 507 at [30] (emphasis in original).

well aware of the fact that the Indigenous peoples had not accepted subjection to the English Crown. According to the 1719 *Royal Instructions to the Governor of Nova Scotia* that were referred to by the *Royal Commission on Aboriginal Peoples*, King George I expressed the hope that the "Indians" in that region "may be induced by degrees not only to be good neighbours to our subjects but likewise to become good subjects to us..."⁸⁵ Unfortunately, their friendship with French settlers led the British to see them as enemies and by 1749 the Crown was offering rewards to any British subject who killed a Mi'kmaq.⁸⁶

Legally speaking, there were two ways to become a subject: by conquest or by voluntarily swearing an oath of allegiance. The latter implied conversion to the Christian faith on which the rationale of the oath depended. In 1985, the Province of Nova Scotia argued in favour of the conquest theory with regard to Mi'kmaq treaties of 1725 and 1752; however, the Supreme Court rejected this approach.⁸⁷ Evidence that any but a few Indigenous individuals in eccentric circumstances ever swore the oath required for voluntary acceptance of subject status is likewise thin on the ground.⁸⁸ The very idea of subjection is known to have conflicted with the egalitarian mores of many of the Indigenous nations and, on the whole, the Indigenous peoples of North America did not adopt the British model for dealing with their

⁸⁵ RCAP, *Partners in Confederation*, p. 14.

⁸⁶ *R. v. Marshall* [1999] 3 S.C.R. 456; <http://www.lexum.umontreal.ca> (S.C.C.).

⁸⁷ Conquest was argued by the Province of Nova Scotia with regard to interpretation of the Mi'kmaq treaties of 1725 and 1752, but rejected by the Supreme Court in *R. v. Simon*, [1985] 2 S.C.R.387.

⁸⁸ The Hurons of Lorette present one of the strongest cases for Indigenous acceptance of subject status; however, this was done to maintain land rights under the seigneurial regime and it is unlikely that they understood the political implications involved. Julie-Rachel Savard "L'intégration des Autochtones au régime seigneurial canadien : une approche renouvelée en histoire des Amérindiens" in Alain Beaulieu, Maxime Gohier eds *La recherche relative aux Autochtones : Perspectives historiques et contemporaines* (UQAM, Montreal : CREQTA, 2007) 169.

colonizers.⁸⁹ There is, in the end, not much evidence to support the claim that Indigenous peoples in the New World were ever incorporated in the feudal concept of social order that prevailed among Europeans at the time of first contact.

In later years, Sir William Johnson, the first superintendent of Indian Affairs, objected vigorously when the Lords of Trade misinterpreted renewal of the *Covenant Chain* treaty as subjection of the Haudenosaunee Six Nations to the Crown.⁹⁰ Though misconceptions on the part of British officials continued in this regard and subsequent colonial documents asserted that they were subjects of the Crown,⁹¹ the Haudenosaunee themselves never accepted subject status and in the early twentieth century they mounted comprehensive legal campaigns backed with extensive archival research to prove that they had always been “allies, not subjects of Britain.”⁹² The numbered treaties nego-

⁸⁹ See for example, Cadwallader Colden, *The Five Indian Nations Depending on the Province of New-York in America*, Ithica : Cornell University Press, [1727 and 1747] 1964 and José Barreiro (ed.), *Indian Roots of American Democracy*, Ithica, New York, Akwe :kon Press, Cornell University, 1992.

⁹⁰ See for example, Mark Walters, “Brightening the Covenant Chain : Aboriginal Treaty Meanings in Law and History after Marshall” *Dalhousie Law Journal* vol. 24, no. 2 (2001), p. 75 and 99.

⁹¹ See for example, Order in Council, 13 November 1890, LAC, RG10, vol. 2285, file 57,169-1A, part 2 reproduced in Appendix C (5), Li Xiu (Grace Emma Slykhuis), “Le Canada c. la confédération iroquoise à la Société des Nations : Deux revendications d’indépendance/ Canada v. The Haudenosaunee (Iroquois) Confederacy at the League of Nations : Two Quests for Independence,” LLM, Montreal, Université du Québec à Montréal, 2000.

⁹² See also Grace Li Xiu Woo, “Canada’s Forgotten Founders : The Modern Significance of the Haudenosaunee (Iroquois) Application for Membership in the League of Nations,” *Journal of Law, Social Justice and Global Development*, 2003, 1 LGD, <http://elj.warwick.ac.uk/global/issue/2003-1>, Douglas Sanders, “Remembering Deskaheh : Indigenous Peoples and International Law” in Irwin Cotler & F. Pearl Eliadis (eds.), *International Human Rights Law : Theory and Practice*, Montreal, The Canadian Human Rights Foundation, 1992, p. 485 and Darlene M. Johnston, “The Quest of the Six Nations Confederacy for Self-Determination,” *University of Toronto Faculty of Law Review*, vol. 44, no. 1 (1986), 1.

tiated with the prairies nations likewise include no indication that any of the Indigenous parties ever accepted subject status.⁹³

In summary, it seems that the feudal constitutional relationship from which the English concept of "title" derived was not established with any of the Indigenous peoples on the territory now identified as "Canada." Moreover, because of the high cost of the labour needed to clear the land for European-style agriculture and the availability of alternate opportunities, attempts to establish feudal estates among New England settlers also failed.⁹⁴ The massive Indigenous depopulation caused by the introduction of European diseases made a more egalitarian distribution of land rights much more practicable.⁹⁵

Treaties, Purchase, and the "Middle Ground"

To this day, many Indigenous peoples insist that their direct dealings with the Crown indicate a nation-to-nation relationship.⁹⁶ Yet, since 1947 Canada has based citizenship primarily on birth within the territorial boundaries it claims.⁹⁷ Though not seen by members of the Canadian Parliament in that light at the time, the change from British subject status to a form of territorially defined citizenship that depended on a presumption of exclusive jurisdiction over the land traditionally occupied by the Indigenous people was arguably a highly colonial act.

⁹³ Alexander Morris, *The Treaties of Canada with the Indians of Manitoba and the North-West Territories* (Toronto: Belfords, Clarke & Co., 1880).

⁹⁴ Bernard Bailyn, *The Peopling of British North America: An Introduction*, New York, Alfred A. Knopf, 1986.

⁹⁵ Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, ch. 2.

⁹⁶ For example, the Haudenosaunee Six Nations applied for membership in the League of Nations in 1923. See also. Sharon Helen Venne, *Our Elders Understand Our Rights: Evolving International Law Regarding Indigenous Peoples*, Penticton, B.C., Theytus Books, 1998 and Walter Hildebrandt, Dorothy First Rider, and Sarah Carter, *The True Spirit and Original Intent of Treaty 7*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.

⁹⁷ *Citizenship Act*, S.C. 1946 c.15 s.3.

As we have seen, British subject status, which prevailed before the creation of “Canadian citizenship,” was not territorially defined. It was described in terms of personal relations. The same held true for the kinship-based membership in the Indigenous nations of North America.⁹⁸ This made it possible for different sets of laws to function simultaneously on the same territory.⁹⁹ In his study of inter-cultural relations in the Great Lakes region between 1650 and 1815, Richard White theorized that a “middle ground” develops when two cultures interact under conditions that allow neither to dominate by force.¹⁰⁰ A kind of creative ambiguity allows each to tolerate the other so long as differences are resolved in a way that satisfies both sets of cultural norms. The problem, as William Cronon has pointed out with regard to early treaties between Europeans and Indigenous peoples, is that the agreements made under such circumstances do not necessarily represent a meeting of minds. Thus, with regard to the sale of land rights, “Indians, at least in the beginning, thought they were selling one thing and the English thought they were buying another.”¹⁰¹

Attempts to deal with this situation can be seen in other documents included in the *St. Catherine’s Milling* evidence. The New England Company’s 1629 instructions to Governor Endicott of Massachusetts Bay seem to address the contradiction inherent to the British view that the monarch could both protect the laws of the people and dispossess them of their land. It states:

⁹⁸ The Haudenosaunee, for example, incorporated strangers into their society by adoption. See, Annemarie Anrod Shimony, *Conservatism Among the Iroquois at the Six Nations Reserve*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 1994, 24 and Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 15 and 18.

⁹⁹ See, Sébastien Grammond, *Les Traités entre l’Etat canadien et les peuples autochtones*, Cowansville, Yvon Blais, 1995, p. 8. Note that the concept of legal pluralism raises complex questions concerning the definition of “law”.

¹⁰⁰ White, *The Middle Ground*, 52.

¹⁰¹ Cronon, *Changes in the Land*, 70.

If any of the savages pretend right of inheritance to all or any part of the lands granted in our Patent, we pray you endeavour to purchase their *title*, that we may avoid the least scruple of intrusion.¹⁰² [italics added]

This scheme appears both to recognize Indigenous "title" and provide a process for extinguishing it, but it relies on the presumption that the Indigenous peoples and their land had already come under the sovereignty of the English Crown and could be understood exclusively in English legal terms. The anomaly this represents is rarely acknowledged by members of the settler society today even though modern Canadians would be loathe to accept the jurisdiction of the United States merely because one of its citizens had purchased some land north of the forty-ninth parallel.

The alien English conceptualization of land rights in terms of "patent," "title," and exclusively owned inheritable rights can be inferred from this document, which by its very nature conflicts with many Indigenous frames of reference concerning both land and political rights. Today, for example, the Women Title Holders of the Haudenosaunee Confederacy insist that the living are mere trustees for the future generations coming out of the land. Because of this, they argue, no one ever had authority to sell the land itself to members of the settler society and all such sales are void.¹⁰³

Cronon's analysis of early New England transactions seems to support the existence of comparable perspectives early in the post-contact period. According to his research, the Indigenous peoples in the regions referred to in the first *St. Catherine's Milling* documents held a comprehensive set of beliefs involving property rights. Ownership of personal goods that people made with their own hands such as baskets, arrows, or canoes was similar to that

¹⁰² *Ibid.*, 81 citing Young's *Chronicles of the First Planters of the Colony of Massachusetts Bay, from 1623 to 1636*, 159-60 (emphasis added).

¹⁰³ See, "From the Women Title Holders of the Rotino'shon :ni also known as the Six Nations Iroquois Confederacy on Turtle Island to Mme. Michaele Jean, Governor General of Canada" 20 June 2006, *Mohawk Nation News*, <http://www.mohawknationnews.com>. (23/08/2006).

of the English. Land use rights were much more complex. As among Europeans, Indigenous political communities in the area now known as New England had territorial boundaries. However, Indigenous political organization was entirely distinct from its English counterpart and “different groups of people could have different claims on the same tract of land depending on how they used it.”¹⁰⁴ Property rights shifted with ecological use. Planted fields, like personal property, were owned by the family cultivating them, but once they had been abandoned and allowed to return to bush they could be claimed by whoever decided to clear them. This may explain why Indigenous peoples did not always react as Europeans would have when strangers from across the ocean moved on to fields they had left fallow.¹⁰⁵ Hunting rights were even more complex and different groups of people could have different claims on the same tract of land depending on the use, the time of year, or the species of animal involved. Some spots used to catch spawning fish or migratory birds might be shared, but this was not the case for hunting that involved the setting of snares or traps.

As indicated in the instructions to Governor Endicott, it was English policy to purchase land from “Indians.” Initially, however, Indigenous peoples saw their sales to settlers as involving only very specific uses of the land, which they treated as an “ecological cornucopia,” tending it with care to ensure its continued fertility. When they made treaties with Europeans, they expected to be able to keep on living on the land as they had before and they certainly did not believe that they were giving up their sovereignty or their right to govern themselves according to their own customs.¹⁰⁶

These beliefs conflicted with the settler’s expectation that they could possess the land as a tradable commodity that was owned exclusively and without residual obligations of a kind that might

¹⁰⁴ Cronon, *Changes in the Land*, 63.

¹⁰⁵ See, Willison, *Saints and Strangers*.

¹⁰⁶ Cronon, *Changes in the Land*, 60-69.

have been imposed in their own country. As we have seen, at the time of first contact, most of England was still under the control of great landholders who were essentially feudal lords.¹⁰⁷ The laws and obligations related to land use varied from one region to another. Because of this, the systems of landholding that developed in New England differed from one colony to the next depending on where the settlers had come from and the terms of their charters, if any, from the monarch. For example, the charter of the Massachusetts Bay Company specified that the King had granted the land: "as of our manor of Eastgreenewich, in the County of Kent, in free and common Socage, and not in Capite, nor by knightes service."¹⁰⁸ Plymouth, Connecticut, and Rhode Island, by contrast, based their rights on purchase from the "Indians" because they did not have royal charters.

As Cronon points out, these conflicting notions of land rights created a problem because there was no agreement between the purchasers and the Indigenous sellers concerning the extent of what was being sold.¹⁰⁹ A few of the colonists understood the situation. Roger Williams tried to correct John Winthrop's assumptions by pointing out that he had not purchased the islands he was using for he had only been granted permission to graze hogs.¹¹⁰ However most settlers failed or refused to understand that what they saw as economic transactions within English jurisdiction were viewed as political negotiations between two sovereign nations by the Indigenous peoples.¹¹¹ Roger Williams' insights were not welcome and, as indicated in the *St. Catherine's Milling* evidence, he was banished from the colony of Massachusetts Bay in 1635 for teaching: "That we have not our land by Patent from the King, but that the natives are the true owners of it..."¹¹²

¹⁰⁷ McNeil, *Common Law Aboriginal Title*, 239.

¹⁰⁸ Cronon, *Changes in the Land*, 71.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 70.

¹¹⁰ *Ibid.*, 61.

¹¹¹ *Ibid.*, 68.

¹¹² *Ibid.*, 82 citing Green's *History of Rhode Island*, 6.

The belief that Indigenous perspectives could be ignored endured. As Bruce Trigger has pointed out, it came to characterize the historical vision of the nineteenth and twentieth centuries.¹¹³ The effect of this wilful blindness can be seen in *St. Catherine's Milling's* inclination to determine land rights without regard for the opinions of the "Ojibbeway" whose traditional territory was involved. The right of one British colonial government or another to grant commercial timber licences on Indigenous territory was simply assumed.

"Title" and The Royal Proclamation, 1763

Because *St. Catherine's Milling* proceeded from an exclusively British cultural perspective, it based the colonists' rights, in part, on the conquest of New France and the 1763 *Treaty of Paris*. Later that year, a *Royal Proclamation* sought to affirm British sovereignty over the territory ceded by France including huge tracts of land ranging from Quebec and Newfoundland to Florida and Grenada. It also set out Crown policy with regard to "Indian" land specifying that "...the same shall be purchased only for us, in our name, at some public meeting or assembly of the said Indians."¹¹⁴ The approach taken was consistent with the British view that, due to the allegiance they owed to the Crown, the settlers could not acquire territorial sovereignty in their own right or without the sovereign's consent.¹¹⁵

¹¹³ Bruce G. Trigger, "The Historian's Indian : Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present," *Canadian Historical Review*, vol. 67, no. 3 (1986), 315; Bruce G. Trigger, *Natives and Newcomers : Canada's "Heroic Age" Reconsidered*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1985, and Bruce G. Trigger, "Indian and White History : Two Worlds or One?," in Michael K. Foster, Jack Campisi, and Marianne Mithun (eds.), *Extending the Rafters : Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, Albany, State University of New York Press, 1984.

¹¹⁴ *The Royal Proclamation, 1763* (U.K.), R.S.C. 1970, Appendix II, No.1.

¹¹⁵ McNeil, *Common Law Aboriginal Title*, 116.

It is worth noting that even though the *Proclamation* is frequently taken as an acknowledgment of "Aboriginal title,"¹¹⁶ it did not use the word "title" to describe whatever the "Indian right" was then conceived to be by the British. Other documents included in the *St. Catherine's Milling* evidence show that in 1773 the Governor of the Province of New York affirmed that, even when settlers organized to purchase "Indian" land, the "cession is immediately to the Crown... the Indian deed makes no part of the subject's title... and it is of no other moment than to satisfy the claim of the native occupants." [emphasis added]¹¹⁷ Another document issued the following year includes the Governor's reiteration that "the maxim obtaining here, as in England, [is] that the King is the fountain of all real property, and that from this source all titles are to be derived." [emphasis added]¹¹⁸ The concept of "title" was thus carefully regulated for it was an attribute of sovereignty and a manifestation of the monarch's power.

"Sovereignty" without a Sovereign

As Brian Slattery has pointed out, the British imperial heritage that Canada shares with the United States makes American jurisprudence concerning Indigenous rights relevant to Canadian practice.¹¹⁹ This dynamic is underscored by the Privy Council's reliance on nineteenth-century American jurisprudence in *St. Catherine's Milling*¹²⁰, as well as by the continued use of these precedents in the reasoning of the Supreme Court of Canada concerning "Aboriginal title."¹²¹ Yet, *St. Catherine's Milling* did not

¹¹⁶ See, Walters, "Brightening the Covenant Chain," 75 and 99.

¹¹⁷ *St. Catherine's Milling* evidence, *supra* n. 301, 53: Report of Governor Tryon to the Earl of Dartmouth, 2 June 1773 citing *Doc. Hist. N.Y.*, vol. 8, p. 373-4.

¹¹⁸ *Ibid.*, 441-2.

¹¹⁹ See, Brian Slattery, "Making Sense of Aboriginal and Treaty Rights," *Canadian Bar Review*, vol. 79 (2000), 196 and 202.

¹²⁰ *St. Catherine's Milling and Lumber Company v. The Queen* (1888) 14 App.Cas. 46 at 48.

¹²¹ See, references to *Johnson v. M'Intosh*, (1821) 21 U.S. 543, 8 Wheat 543 in *Guerin v. The Queen*, [1984] 2 S.C.R. 335 at 377; *R. v. Sparrow*, [1990] 1 S.C.R.

consider the impact of the American Revolution on relations with Indigenous peoples.

In effect, the American *Declaration of Independence* revolutionized constitutional thought in settler societies. In the rhetoric of the day, Americans sought to rid themselves of the “Norman Yoke” by rejecting subject status and the theoretical protection of the British Crown.¹²² In so doing, they conveniently avoided some of the limitations on the acquisition of “Indian land” imposed by English treaties with the Indigenous peoples while maintaining the pre-eminence of colonial state power following the same kind of model that can be found in the *Royal Proclamation, 1763*.

One of the most fundamental changes effected by the Revolution seems to have been a shift in the concept of “sovereignty.” When the American colonies threw off their “dependence on the crown and government of Great Britain,” as Chief Justice Marshall put it in his 1832 reasoning in *Johnson v. M’Intosh*, the Americans retained most of the English laws relating to land ownership.¹²³ This required an adjustment of some key concepts. Though it is beyond the scope of this work to conduct a full etymological study of the word “sovereignty,” it is obvious that since there was no longer a “sovereign” some of its connotations had to change.

According to the examples provided by the *Oxford Dictionary*, the word “sovereignty” focused on human relationships until about the eighteenth century when it sometimes referred to “a territory under the rule of a sovereign,” as in a 1715 reference to “the sovereignty of Alsace” or, perhaps, Hartley’s 1748 statement that “[t]here were many petty Sovereignties in the Neighbourhood of

1075 at 1103; *Van der Peet* at [36, 107, 267]; *Mitchell v. M.N.R.*, [2001] 1 S.C.R. 911 at [169]; *Wewaykum Indian Band v. Canada*, [2002] 4 S.C.R. 245 at [75]. References to *Worcester v. Georgia* (1832) 6 Pet. 515 in *Guerin* at 377; *Simon*, *supra* at [37]; *R. v. Sioui*, [1990] 1 S.C.R. 1075; *Van der Peet* at [36, 107, 267]; *Mitchell v. M.N.R.* at [112].

¹²² Williams, *The American Indian in Western Legal Thought*, 253.

¹²³ *Johnson v. M’Intosh*, *supra*, 558.

Canada."¹²⁴ By the late eighteenth and early nineteenth centuries, however, sovereignty definitely evoked the idea of control over land as well as people. Returning to the use of this word in American jurisprudence, we find, for example, that in 1831 Justice Johnson stated in *The Cherokee Nation v. The State of Georgia* that "... soil, as well as people, is the object of sovereign action, and may be ceded with or without the sovereignty, or may be ceded with the express stipulation that the inhabitants shall remove."¹²⁵ He also stated with regard to the Cherokee nation that "[t]he right of sovereignty was expressly assumed by Great Britain over their *country* at the first taking of possession of it; and has never since been recognized as in them, otherwise than as dependent on the will of a superior." [emphasis added]¹²⁶ This capacity to assume "sovereignty" rather than winning it by conquest or consent seems to have been a product of New World practice. Soil cannot swear an oath of allegiance. It could never have participated in the reciprocal feudal bargain once invoked by "sovereignty." In effect, this usage appears to conflate the concept of "sovereignty" with "title" to land overlooking a distinction that had once been observed by English and European jurists.¹²⁷ Moreover, the expanded definition seems inadvertently to have turned people into objects, reminiscent of soil, that could be acted upon without their consent.

The depth of the conceptual reordering demanded by the American rejection of British subject status should not be underestimated. As Robert A. Williams Jr. has pointed out, "radicals" like Thomas Jefferson felt that the *Declaration of Independence* signified that the ultimate source of sovereignty lay in the peoples of the individual states, not in the British Crown.¹²⁸ Such assertions were not entirely inconsistent with the monarch's tradi-

¹²⁴ J.A. Simpson and E.S.C. Weiner, eds., *The Oxford English Dictionary* (Oxford : Clarendon Press, 1989) at "sovereignty", 4.

¹²⁵ *The Cherokee Nation v. The State of Georgia* (1831) 5 Peters 1 at 22.

¹²⁶ *Ibid.*, 26.

¹²⁷ McNeil, *Common Law Aboriginal Title*, 108.

¹²⁸ Williams, *The American Indian in Western Legal Thought*, 292.

tional obligation to protect locally defined legality as expressed in the *Coronation Oath*, yet the colonial process was not about protecting the “law of the land”. Subjects carried their laws with them to the lands they found. The revolutionary reassertion of popular legality sent shock waves through the colonizing culture which had been accustomed to functioning on the basis of grants and patents issued by the distant English Crown. Thomas Paine was even indicted for treason because of his 1791 publication of the *Rights of Man* which defended the French Revolution and described “Monarchical sovereignty” as “the enemy of mankind.”¹²⁹

By the mid-nineteenth century, ideas of this kind had lost their capacity to shock and the word “sovereignty” no longer presumed the presence of a monarch. The word was used to refer to “the supreme controlling power” in any community. Thus, in 1849, Cobden described the United States as having “thirty governors, for thirty independent sovereignties” and today “democracy,” which was derived from a Greek word for “popular government,” is defined as “that form of government in which the *sovereign* power resides in the people as a whole.”¹³⁰ In the modern Canadian context, “sovereignty” has even become synonymous with “independence” when referring to Quebec, while the *Royal Commission on Aboriginal Peoples* has found that “[a]s an inherent human quality, sovereignty finds its natural expression in the principle of self-determination.”¹³¹ Consciousness of the connection that once existed between land “title” and obedience to a protective sovereign has thus faded into the realm of esoteric legal-historical trivia. This change, however, had a significant impact on the conceptualization of Indigenous land rights.

¹²⁹ Simpson, *supra* at “sovereign”, 3.

¹³⁰ *Ibid.*, 3b; “democracy”, 1 (emphasis added).

¹³¹ RCAP, *Restructuring the Relationship*, 108.

Paternalism and "Domestic Dependent Nations"

As happened later at the Privy Council in *St. Catherine's Milling*, the Indigenous peoples concerned did not participate in most of the leading cases concerning Indigenous rights at the Supreme Court of the United States. One exception was the request for an injunction brought by the Cherokee nation against the state of Georgia to prevent it from seizing their land and exercising jurisdiction over their territory. The preliminary issue considered in *The Cherokee Nation v. The State of Georgia* concerned whether the Cherokee were a "foreign state" with standing to appear before the Court. Central to this consideration was a clause giving the U.S. congress the power to "regulate commerce with foreign nations, and among the several states, and with the Indian tribes."¹³²

At present, few references are made to the judgments that found that the Cherokee were indeed a "foreign state." Justice Thompson, with Justice Storey concurring, applied reasoning similar to that offered a century and a half later by Canada's Chief Justice Lamer in *Van der Peet*.¹³³ He observed that:

... if these Indian communities were then, as they certainly were, nations, they must have been foreign nations, to all the world; not having any connexion, or alliance of any description, with any other power on earth.¹³⁴

This analysis accorded with other legal reasoning of that time. It relied, in part, on the judgment of Chancellor Kent of the New York State "court of errors", which found with regard to the Oneida that "it is for the counsel who contend that they have now ceased to be a distinct people and become completely incorporated with us, to point out the time when that event took

¹³² *The Cherokee Nation v. The State of Georgia*, (1831) 5 Peters 1 at 18.

¹³³ *R. v. Van der Peet*, [1996] 2 S.C.R. 507 at [33] citing *Calder v. Attorney General of British Columbia* [1973] S.C.R. 313 at 328.

¹³⁴ *The Cherokee Nation v. The State of Georgia*, (1831) 5 Peters 1 at 54.

place.”¹³⁵ In a similar vein, Lieutenant Governor Simcoe of Upper Canada had supported the establishment of independent “Indian” buffer states to separate the American rebels from the “loyal” colonies.¹³⁶

However, the type of reasoning that prevailed during the large-scale colonial appropriation of Indigenous land and resources that characterized the nineteenth and twentieth centuries more closely resembled two other dissenting opinions concerning the Cherokee nation. Justice Johnson declared:

I cannot but think that there are strong reasons for doubting the applicability of the epithet *state*, to a people so low in the grade of organized society as our Indian tribes most generally are.¹³⁷

Mr. Justice Baldwin likewise made an impassioned plea for the “clear meaning and understanding” of historical documents and constitutional texts prepared entirely by the colonizing society, declaring:

the judicial power cannot divest the states of rights of sovereignty, and transfer them to the Indians, by decreeing them to be a nation, or foreign state, pre-existing and with rightful jurisdiction and sovereignty over the territory they occupy.¹³⁸

As a practical matter, the U.S. federal government was unable to enforce the law against the ambitions of states like Georgia.¹³⁹ In this context, Chief Justice Marshall’s approach has been

¹³⁵ *The Cherokee Nation v. The State of Georgia*, (1831) 5 Peters 1 at 567 citing *Jackson v. Goodell*, 20 Johns 193.

¹³⁶ See, Walters, “Brightening the Covenant Chain,” 75 and 110; Samuel Flagg Bemis, *Jay’s Treaty : A Study in Commerce and Diplomacy*, New Haven, Yale University Press, 1962; Rémi Savard, “Un projet d’État indien indépendant à la fin du XVIII^e siècle et le traité de Jay,” *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 24, no. 4 (1994-5), 57; and Allan W. Eckert, *A Sorrow In Our Heart : The Life of Tecumseh*, New York, Konecky & Konecky, 1992, 347 and 385.

¹³⁷ *The Cherokee Nation v. The State of Georgia*, (1831) 5 Peters 1 at 21.

¹³⁸ *Ibid.* at 49.

¹³⁹ Jill Norgren, *The Cherokee Cases, The Confrontation of Law and Politics*, New York, McGrath Hill, 1996.

considered a judicious compromise.¹⁴⁰ Eleven years earlier he had determined in *Johnson v. M'Intosh* that "discovery gave title... against other European governments" and that "either the United States, or the several states had a clear title to all the lands within the boundary lines described in the treaty, subject only to the Indian right of occupying..."¹⁴¹ [italics added] Continuing this line of reasoning in the Cherokee case he found "Indian territory" was part of the United States because "[i]n all our maps, geographical treatises, histories, and laws, it is so considered."¹⁴² Thus, "Indians" were "domestic dependent nations" because:

[t]hey occupy a territory to which *we assert a title independent of their will*, which must take effect in point of possession when their right of possession ceases. Meanwhile they are in a state of pupillage. Their relation to the United States resembles that of a ward to his guardian.¹⁴³ [italics added]

"Title" had thus transformed from something that could affirm land rights in England on the basis of *de facto* occupation to an entity that envisioned termination of those rights and assimilation into settler society or Indigenous peoples. "Sovereignty" had simultaneously transformed from being part of a sacred, marriage-like bond protecting local custom into a power that could disinherit Indigenous peoples because of maps drawn by strangers without the local population's knowledge or consent.

Conclusion

If Canada's constitution is founded on an "historical lineage" it is certainly comprised of a diversity of contradictory elements.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 102.

¹⁴¹ *Johnson v. M'Intosh*, (1821) 21 U.S. 543, 8 Wheat 543 at 573 and 584-5 (emphasis added).

¹⁴² *The Cherokee Nation v. The State of Georgia*, (1831) 5 Peters 1 at 16.

¹⁴³ *The Cherokee Nation v. The State of Georgia*, (1831) 5 Peters 1 at 17 (emphasis added). A similar perspective was applied in Canada. See Darling to Dalhousie, 24 July 1828, *Parliamentary Papers*, #617, cited in Canada, *The Historical Development of the Indian Act*, Ottawa, Department of Indian Affairs and Northern Development, 1975.

When the documentary evidence filed in the *St. Catherine's Milling* case is examined, it becomes apparent that the concepts that have coloured settler perception, both of the people they classified as "Indians" or "aboriginal" and of the rights associated with "title" to the land, have changed dramatically over the centuries. One of the most basic pitfalls that troubles jurists who attempt to define "aboriginal title" is that the modern organizing principles of human equality and of "federalism; democracy; constitutionalism and the rule of law; and respect for minorities" are difficult to reconcile with earlier notions of legitimacy, such as those found in the *Cabot Charter's* licence to gain "title" through the subjugation of non-Christian peoples. Their status even seems tenuous when we consider the process of constitutional reform used to implement the *Constitution Act, 1982*.

These problems may be traced to substantial, but unacknowledged, changes in Anglo-Canadian assumptions concerning core legal concepts such as "title" and "sovereignty". At the beginning of the colonial process, "title" seems to have relied upon the feudal Christian oaths that obliged monarchs to protect their subjects. Although the conquest paradigm of the *Cabot Charter* was soon left aside, some British colonists during the seventeenth century imagined that Indigenous people had accepted subjection to the English king. Since "title" to land in England was determined on the basis of actual occupancy, this should have protected Indigenous territory from settler incursions. However, monarchs in the early colonial period recognized that "Indians" were not their subjects. Moreover, full protection for Indigenous territory was inconsistent with the colonial project. Most settlers had little access to land rights in their countries of origin and they assumed that if Indigenous land was not vacant, it could and would be sold.

As can be seen in the *Royal Proclamation, 1763*, settler society at that time saw land rights as an incidence of sovereignty. The British administration would not consider "title" legitimate unless the monarch's authority was recognized. Some individuals understood that the original occupants of the land belonged to indepen-

dent nations that had accepted neither subjection nor English law. However, prevailing practice tended to ignore Indigenous rights on the grounds that "Indians" were somehow inferior. As Chief Justice Marshall of the U.S. Supreme Court observed, "title" functioned to exclude the claims of other European governments and it was asserted by the settlers without Indigenous consent. The questions this might have been raised with regard to the monarch's obligation to protect were side-stepped by the American Revolution, which rejected the subject-monarch relationship. This led to the establishment of a territorial concept of "sovereignty" and, following Chief Justice Marshall's reasoning, "Indians" came to be seen as "domestic dependant nations" in a state of pulilage resembling that of a ward to his guardian.

Although the most northern British colonies retained the monarchy, the Marshall doctrine was accepted by Canadian courts during the twentieth century. In the mean time, understanding of the monarchical constitutional has faded and institutions like the Coronation Oath are rarely discussed by modern Canadian jurists. As a consequence, the difficulties involved in reconciling historical practices with fundamental norms that have become established in modern domestic and international law tend to go unnoticed. This failure has created a kind of conceptual quicksand that can entrap historians, especially when called upon to testify in court. One result has been judgments that fail to recognize the shifting character of human belief and practice. A more comprehensive collaboration between lawyers and historians may be needed to deconstruct and contextualize legal terms like "title" and "sovereignty". Recognition that the paradigms that govern our understanding can and do change could also help foster intercultural dialogue of a kind that appears increasingly attractive now that the polluted clouds, air and sea have alerted us to the on-going pertinence of the ecological model put forth by Tecumseh almost two centuries ago.

PRATIQUES AUTOCHTONES CONTEMPORAINES, MUSÉOGRAPHIE ET DESIGN GRAPHIQUE: UNE APPROCHE COLLABORATIVE

Claudia Néron

La perte de reconnaissance en tant que groupe, la disparition des repères culturels importants – comme la langue ou encore les pratiques et coutumes liant un peuple autochtone à son passé – la perte des rituels ancestraux de mise en valeur du territoire et de sa faune sont autant de difficultés auxquels les groupes autochtones du Québec doivent faire face. Ces changements culturels ont des conséquences sociales pour le moins préoccupantes : problèmes d'alcool, de drogues et de dépendances dissimulent mal les problèmes d'identité, d'appartenance et de valorisation. Les membres des communautés autochtones du Québec d'aujourd'hui sont constamment en recherche de sens. Le sentiment d'être étranger dans sa propre communauté est souvent ressenti : le dialogue est parfois difficile entre les différentes générations d'une même communauté; il n'est pas moins aisé entre les différents groupes autochtones.

La réflexion proposée ici est issue de plusieurs recherches ayant pour but d'améliorer la situation de la culture autochtone actuelle. Elle explique et analyse l'impact de la mise en place d'un projet de recherche lancé en 2003, intitulé *Design et culture matérielle : développement communautaire et cultures autochtones*. Depuis ses débuts, le projet a offert dans les communautés autochtones de Mashteuiatsh, Uashat Mak Mani-Utenam et Odanak une série d'ateliers de création, où les participants ont créé des objets contemporains à partir de leurs savoir-faire traditionnels, objets qui ont par la suite été exposés dans chacune des trois communautés partenaires. L'approche choisie visait l'autoreprésentation culturelle. Je propose ici une brève présentation du terrain d'expé-

rimentation et du contexte actuel des musées autochtones du Québec. Ensuite, j'aborde la question de la représentation, son importance, ainsi que la manière d'arriver à respecter son authenticité dans la muséographie. Je terminerai en relatant certains moyens de transmission culturelle appliqués en design graphique ainsi que les constats observés.

Une confiance à établir

En premier lieu, mentionnons que la relation interculturelle n'est jamais chose évidente. Il est difficile pour les communautés autochtones d'aller chercher des outils du côté de ceux qu'ils jugent en partie responsables de la perte de leur culture. Basé à l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) depuis 1992, le projet *Design et culture matérielle*¹ vise à créer des ponts entre les cultures en créant des outils de transmission qui permettent de conserver et de rendre accessibles les objets de la culture matérielle autochtone. Ce projet mis sur pied par Élisabeth Kaine, professeur en design à l'UQAC et par Pierre-André Vézina, designer professionnel, avait pour but de développer une méthode de travail collaborative entre les étudiants et les membres des communautés autochtones. Suite à ce projet se sont développés des ateliers de création en design impliquant des artisans autochtones : ils devaient favoriser la transmission culturelle et la valorisation personnelle. En 2003, s'est ajouté au premier projet un volet « développement communautaire et cultures autochtones² », en collaboration avec Élise Dubuc, cochercheuse, anthropologue et professeure en muséologie au département d'Histoire de l'art de l'Université de Montréal. Le projet *Design et culture matérielle : développement communautaire et cultures autochtones* (ARUC) (2003-2008) s'appuie sur des membres des communautés ilnue, innue et abénaquise de Mashteuiatsh, de Uashat mak

¹ Élisabeth Kaine, « Les objets sont des lieux de savoir », *Ethnologie*, Vol. 24, no 2, 2002, p.177-190.

² Élise Dubuc et Élisabeth Kaine, *L'aventure Uashat mak Mani-Utenam*, Chicoutimi, La Boîte Rouge vif, 2007, p. 86-97.

Mani-Utenam (Sept-îles) et d'Odanak, ainsi que leurs institutions muséales³.

L'expression d'une culture... une approche collaborative

La philosophie du projet de recherche est de travailler en collaboration avec les communautés afin de créer des outils mettant en valeur la culture. L'objectif de ces rencontres entre artisans et universitaires est de créer un échange valorisant et enrichissant pour les deux parties. Les partenaires principaux du milieu autochtone sont les artistes et les artisans qui sont des porteurs de la culture traditionnelle de même que les institutions muséales de ces communautés. Afin de permettre l'expression personnelle et culturelle des individus autochtones et de leurs communautés, des activités de formation et d'expérimentation en muséologie et muséographie ont été appliquées⁴. Cette recherche a fait émerger plusieurs questionnements, tant sur l'(auto)représentation culturelle que sur l'approche participative.

L'autoreprésentation permet de contrer la mauvaise connaissance des musées et des lieux d'éducation culturelle qu'ont les communautés autochtones. Elle encourage aussi les Amérindiens à s'impliquer dans une reformulation de leur identité culturelle. La perte de repères culturels chez les peuples opprimés étant reconnue comme étant un facteur mal-être important⁵, un des enjeux du projet était de favoriser l'expression identitaire personnelle et

³ Le Musée amérindien de Mashteuiatsh, le musée *Shaputuan* de Uashat et le Musée des Abénakis de Odanak.

⁴ Sous la direction d'Élise Dubuc, le volet *Nouvelle muséologie autochtone* implique les artistes et artisans ainsi qu'un groupe de réflexion, nommé « Mémoires du territoire/Innu utinniun ». Groupe existant depuis 2004, constitué de membres actifs dans la communauté qui réfléchissent à la définition de la culture et à sa mise en valeur. Le projet *Nouvelle muséologie autochtone* a entre autres comme objectif de mettre sur pied une collection d'éléments représentatifs de la culture innue de Uashat mak Mani-Utenam (inventaire participatif) et de concevoir la nouvelle exposition permanente du Musée *Shaputuan* de Uashat.

⁵ Albert Memmi, *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 2004, 161p.

communautaire : elle devait prendre forme dans l'autoreprésentation exposée dans divers lieux de transmission.

Afin de favoriser l'émergence de l'expression personnelle et culturelle des individus, de même qu'un développement identitaire durable, l'approche participative s'est présentée comme un moyen d'intervention pertinent. Approche de plus en plus appliquée dans divers milieux (développement économique, communautaire, social, écologique, etc.), elle vise plusieurs objectifs, dont celui d'un développement durable. Elle passe par l'implication des acteurs sur le terrain afin qu'ils puissent s'approprier les solutions trouvées et assurer leur mise en application sur le long terme. En bref, elle vise la conscientisation, la responsabilisation et l'autonomisation.

La muséologie est une discipline qui implique plusieurs volets autant scientifiques que techniques. Ce travail comporte gestion, recherche, conservation, classement, mise en valeur des objets, des œuvres ou du patrimoine (collections). Il comprend aussi un objectif d'éducation impliquant la création de scénarios et d'activités d'animation. Bien entendu, la création d'une exposition comporte aussi un volet muséographique, c'est-à-dire l'ensemble des moyens techniques permettant l'expression et la communication des contenus, soit la conception graphique, le design de l'espace, le design du mobilier, etc. Souvent, les gestionnaires de musées autochtones font appel à des firmes spécialisées pour mettre en œuvre cet aspect technique, estimant que les membres de la communauté ne possèdent pas les compétences nécessaires. Mais, ce faisant, plusieurs institutions autochtones se sont vues imposer des concepts d'exposition peu adaptés à leur réalité. En général, les consultants sont mal informés de la situation actuelle des communautés autochtones et proposent des concepts peu pertinents pour les Autochtones, ce qui peut aboutir à un désintérêt marqué de la communauté pour son musée. L'approche participative, elle, en impliquant les acteurs du milieu, permet de mieux ancrer le musée au cœur de la communauté.

Situation actuelle des musées autochtones

Qu'il soit autochtone ou non, la mission première du musée est la conservation de l'histoire, des collections reliées à un peuple, une culture (culture sociale ou scientifique). Le Conseil International des musées (ICOM) définit ainsi le musée :

Le musée est une institution permanente, sans but lucratif, au service de la société et de son développement, ouverte au public et qui fait des recherches concernant les témoins matériels de l'homme et de son environnement, acquiert ceux-là, les conserve, les communique et notamment les expose à des fins d'études, d'éducation et de délectation. [...] » (2001, article 2.1)⁶

Plusieurs musées autochtones ont pris en charge le rôle de transmetteur de la culture matérielle et immatérielle. Comme le fait remarquer ici Andrée Gendreau, directrice des Services des collections et de la recherche et de l'évaluation au Musée de la Civilisation (Québec) :

Le musée acteur-social recueille et documente alors des traces événementielles, des histoires de vie ou des traditions en danger pour transmettre un héritage, [...]. Il souhaite ainsi toucher, éduquer, mobiliser. Il devient alors lieu de rencontre, d'échange et de mise en œuvre culturels⁷.

Ce virage social implique une transformation de la philosophie de l'exposition : celle-ci se veut authentique, fidèle à l'identité de sa culture et accessible à la communauté. Cette approche communautaire s'est d'abord développée dans les musées par des activités pédagogiques impliquant un partenariat avec les institutions de l'éducation. Cependant, au point de vue muséographique, nous sommes encore dans l'amorce du courant de la muséologie d'intérêt communautaire, même si nous pouvons en voir des réalisations et constater une effervescence au niveau interna-

⁶ Conseil International des musées (ICOM), *Définition d'un musée*, 2001, http://icom.museum/definition_fr.html, (5 décembre 2007).

⁷ Andrée Gendreau, « Les musées autochtones dans la postmodernité », dans *MUSE; la voix de la communauté muséale canadienne*, vol. XXIV/6, nov-déc 2006, p.38.

tional. Cette nouvelle approche a d'abord été connue sous le nom d'Écomusée dans les années soixante, et était, à cette époque, surtout appliquée dans les pays en voie de développement. L'Écomusée vise à valoriser le patrimoine matériel et immatériel d'un territoire et d'une population et sa priorité est la participation de la population. Depuis, on retrouve cette pratique communautaire dans plusieurs pays et sous différentes formes. Selon Hugues de Varine, consultant en développement local et communautaire l'appellation d'« Écomusée » est devenue imprécise, à cause de l'expansion et la multiplication de ce type de musée. Il est préférable, dans le cas d'une approche en développement du patrimoine culturel commun de parler de nouvelle muséologie ou de muséologie communautaire. Celle-ci est ainsi définie par de Varine :

[...] le musée communautaire dans sa forme la plus novatrice, ne suit pas une procédure, mais, comme on l'a vu, il est un processus. Son objectif n'est pas l'institution, ni une inauguration; il est la co-construction, dans la communauté et sur son territoire, par les membres de la communauté et les personnes plus ou moins qualifiées qui les aident, d'un instrument de développement à partir d'un patrimoine global identifié par ses détenteurs eux-mêmes⁸.

Au Québec, il y a eu des avancées d'abord en milieu rural, tout particulièrement en Beauce, et ensuite en milieu urbain notamment dans les quartiers défavorisés des grands centres (ex : Écomusée du fier monde, depuis 1980⁹). Peu d'expériences du genre ont été réalisées en milieu autochtone, mais il faut cependant noter la création récente (2006) du Musée Amérindien de Mashteuiatsh, partenaire du projet *Design et culture matérielle : développement communautaire et cultures autochtones* depuis 2003,

⁸ Hugues De Varine, http://www.interactions-online.com/page_news.php?id_news=158&filtre_visu=40&pr= (13 décembre 2007)

⁹ Écomusée du fier monde, http://www.ecomusee.qc.ca/histoire_historique.html (13 décembre 2007)

avec son exposition permanente *L'esprit du Pekuakamilnu/Pekuakamiulnu u mamihtunelitamun*.¹⁰

Le musée *Shaputuan* de Uashat a lui aussi un fort intérêt à ce que se confirme cette tendance à la participation communautaire. L'intention du musée *Shaputuan* à sa création était de devenir un outil de transformation sociale afin de contribuer concrètement au ressourcement identitaire, en impliquant les aînés et les créateurs innus. Toutefois, l'institution muséale a rencontré des obstacles considérables comme les réticences de la communauté face à son implantation. La création du *Shaputuan* en 1998, est survenue en plein cœur des débats politiques au sujet de la construction d'un barrage sur la rivière Sainte-Marguerite. Ce projet, financé par Hydro-Québec, est alors vu comme une compensation dérisoire à la destruction d'un lieu ancestral inestimable. Culturellement, la vie en territoire est « le » lieu de transmission. À cette époque, et pour plusieurs encore aujourd'hui, le musée n'est pas un espace de transmission considéré. C'est ce que rappelle France Tardif¹¹ : « [...] la notion de musée n'existe pas dans la langue innue; ce concept appartient à la culture du colonisateur. » Afin de passer outre ces préjugés politiques et favoriser l'appropriation du concept de musée, il est d'autant plus important d'impliquer la communauté, pour faire du *Shaputuan* un véritable lieu de rassemblement et de transmission culturelle.

¹⁰ Celle-ci s'est vue remettre le prix d'Excellence lors du Gala de reconnaissance de la Société des Musées québécois en octobre 2007. Elle s'est démarquée par sa démarche communautaire en impliquant plus de cent cinquante membres de la communauté dont plusieurs artistes et artisans pour la réalisation de l'exposition.

¹¹ France Tardif, *La méthode de l'inventaire participatif expérimentée en milieu autochtone et son utilité pour un musée autochtone. L'exemple de la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam*, M.A. (muséologie), Université du Québec à Montréal, 2006, p. 53.

**L'implication de l'artiste et de l'artisan dans la muséographie :
une approche prometteuse**

James Putnam, conservateur au Contemporary Arts and Cultures Program du British Museum à Londres, conçoit le musée comme un médium artistique et un véhicule d'intégration des artistes. Sa vision de la muséographie pourrait se révéler inspirante dans le contexte actuel des musées autochtones. Il souligne qu'il est particulièrement positif de faire participer activement les artistes à l'organisation des expositions. Pour lui, il est primordial de les inviter à choisir les objets dans les collections du musée et de les laisser libres d'agencer les objets en proposant leur propre interprétation. De leurs démarches personnelles et leurs langages propres résultent habituellement des choix d'objets non conventionnels, des associations inattendues et de nouveaux centres d'intérêt.

L'approche de Putnam s'applique parfaitement au contexte culturel autochtone : l'artiste ou l'artisan impliqué dans la création d'une exposition organisera l'information, les objets, l'espace selon sa logique et sa vision personnelles. L'implication de plusieurs artistes dans la transmission de leur culture ne peut qu'engendrer une autoreprésentation culturelle novatrice et riche de sens pour la communauté.

La médiation par le design

Maintes expériences portent à croire qu'il est d'intérêt pour les musées d'impliquer les artistes et les artisans dans la création de leurs expositions. L'artisan autochtone maîtrisant un savoir-faire traditionnel est une ressource importante pour la communauté. Aujourd'hui, de moins en moins de gens possèdent ces connaissances et malheureusement peu de jeunes y sont intéressés, menaçant la transmission du savoir traditionnel. Plusieurs artisans sont conscients de ce danger et désirent renverser cette situation.

Une philosophie, un processus...

Le contexte du marché de l'artisanat actuel oriente souvent l'expression créative amérindienne. Afin de pouvoir vivre de son travail, l'artisan autochtone crée des objets qui correspondent aux attentes des touristes et ne peut pas toujours éviter les stéréotypes culturels. Afin d'agir comme représentant culturel, il est essentiel que l'artisan puisse créer et innover en évitant les stéréotypes. Pour ce faire, il faut rechercher une approche pédagogique spécifique, tel que l'énonce ici Élisabeth Kaine :

Plusieurs stratégies pédagogiques doivent être utilisées avant d'arriver à la création d'un produit qui soit novateur en regard de la pratique habituelle de l'artisan. Il ne s'agit pas seulement de passer la commande (créer un nouveau produit, reflet de la culture contemporaine, qui soit aussi transmetteurs d'éléments de la culture traditionnelle); il faut surtout donner les outils aux participants pour qu'ils puissent répondre à cette commande en contournant le recours aux images stéréotypées qu'ils ont longtemps pratiqué.¹²

Le processus de création en design développé dans le cadre du projet *Design et culture matérielle* s'inscrit dans cette nouvelle pédagogie : il a pour but de permettre l'épanouissement personnel de l'artisan ainsi que la transmission culturelle.

Se situant dans un courant de pensée systémique, l'approche de création en design développée au sein de ce projet de recherche, allie philosophie du design industriel et processus de création artistique¹³. La méthode de création du design industriel inclut des facteurs d'ordre ergonomique, esthétique, technique et économique pour le développement de produits créés en industrie et distribués à grande échelle. Quant à l'approche artistique, elle situe plutôt son intérêt au niveau du sens, de l'identité, des valeurs, de l'expression du créateur ou d'un groupe de créateurs. Il s'agit d'un mode de création basée sur l'expérience.

¹² Élisabeth Kaine, « Un projet de sang-mêlé. Une volonté de métisser », *Colloque Métissage : Gabriel Dumont*, Collège universitaire de St-Boniface.

¹³ *Ibid.*.

Selon le sociologue Jean Baudrillard, la pensée systémique considère l'ensemble de sens des objets, c'est-à-dire que tous les aspects (matériel et immatériel) de l'objet sont liés entre eux et forment une sorte d'interprétation pouvant servir à l'apprentissage d'une culture. Dans le domaine de l'ethnographie, cette pensée a révolutionné l'étude des cultures. Si l'approche moderniste s'intéressait avant tout à la fonction de l'objet et à la technique, la pensée systémique permet plutôt de prendre en compte la signification de l'objet et son contexte large d'utilisation, ce qui offre un éventail plus complet à la recherche. Ce mode de pensée permet une approche plus appropriée à la culture des objets et surtout permet d'atteindre l'aspect immatériel d'une culture.

L'approche systémique est à la base du projet *Design et culture matérielle* : l'objectif est de créer des objets et des espaces porteurs de sens, soit dans leur utilisation au quotidien ou dans le contexte de la muséographie. L'atelier de création en design¹⁴ permet aux artisans autochtones de se questionner sur le sens de leur création. Afin d'ouvrir l'esprit à la créativité, plusieurs aspects sont traités, d'abord celui de l'identité personnelle, de la relation de l'individu à son milieu, à sa culture, à ses intérêts, à ses valeurs personnelles et à son langage plastique. Toujours en regard à son identité personnelle, l'artisan est amené à se questionner sur les valeurs communautaires et culturelles, ceci par la redécouverte des lieux, des événements ou des pratiques actuelles et traditionnelles. À la suite de ces exercices d'ouverture à lui-même et à sa culture, l'artisan crée selon ses savoir-faire des objets de design, des créations graphiques ou des dispositifs d'exposition qui se veulent des outils de transmission.

¹⁴ Les artisans impliqués dans le projet *Nouvelle muséologie autochtone* ont d'abord participé à des ateliers de création en design de produit en 2005, au cours desquels ils ont été sensibilisés au processus de création artistique applicable à la conception graphique et muséographique. Les ateliers Design et culture matérielle, d'une durée de 15 semaines ont eu lieu en 2005 dans la communauté de Ushat mak Mani-Utenam.

Ce processus d'introspection est un moyen d'atteindre et de rendre l'authenticité culturelle. L'artisan devient plus à l'écoute de ses sentiments. Il rencontre des affects et essaie de les comprendre, autant dans sa démarche de création que dans sa production. Son parcours de créateur peut le porter sans trop savoir pourquoi à s'accrocher à des sujets, des discours, des idées, des formes, des images et à les transformer ou à les transposer de façon consciente ou inconsciente dans son œuvre. L'artisan créateur est véhicule d'une pensée qui le pousse à la matérialisation. L'authenticité s'imprègne de l'œuvre au moment où le créateur se laisse porter par ses pulsions, qui sont inévitablement forgées en regard de son vécu et de son expérience personnelle et, par le fait même, culturelle. À ce moment, l'artisan crée une autoreprésentation de sa personne et de sa culture, qui lui permettra de gagner l'intérêt de ses pairs. Les membres de la communauté seront plus sensibles à l'objet ou à l'œuvre, ils reconnaîtront le langage de l'artisan, mais aussi seront interpellés par la reconnaissance de leur culture. Ils reconnaîtront en l'esthétique une dimension culturelle qui leur est propre et ceci stimulera leur intérêt.

L'expérience esthétique comme vecteur de transmission

En créant des objets, des dispositifs d'exposition ou des concepts graphiques, les artisans créent des espaces propices à l'expérience esthétique. Dans l'optique de transmission, l'expérience esthétique est un phénomène souhaité. Son efficacité se remarque par son potentiel à provoquer les réactions. Elle permet de capter l'attention, de susciter l'intérêt et elle se veut le point de rencontre entre l'émetteur et le récepteur. L'œuvre de transmission, contrairement à la muséographie traditionnelle, engendre une ouverture à l'interprétation invitant le récepteur se forger une réflexion. Comme le mentionne Umberto Eco¹⁵ l'art provoque une rupture du prévisible qui a comme effet de déstabiliser le récepteur, permet à l'artiste de reconstruire avec lui, par le biais

¹⁵ Umberto, Eco *L'œuvre ouverte*, Paris, Points, 1979.

de son œuvre, de nouveaux repères. L'effet souhaité est de l'amener à se questionner pour ensuite lui proposer des pistes de réponses. Au point de vue de la transmission, l'art ou l'objet d'art et/ou de design offrent la possibilité de suggérer un concept plus large qu'une image. L'art a comme fonction de rendre l'apprentissage et la transmission d'un concept, d'abord plus attirants, ensuite plus amusants à « entendre » et finalement plus marquants dans le temps. L'œuvre a donc le pouvoir de « suggérer » un message ou un concept en le teintant de l'apport émotif et imaginatif de l'auteur qui dans sa réception, à son tour elle fait appel à l'imaginaire et à la sensibilité de l'interprète.

Une méthodologie d'enseignement adaptée

Dans le cadre du projet *Nouvelle muséologie autochtone*, les participants ont suivi une formation leur permettant d'expérimenter plusieurs volets de la muséologie et de la muséographie telles que la prise de photographies numériques et l'archivage¹⁶, la conservation, la captation d'images et de sons, la création de dispositifs d'exposition et la création graphique. Afin d'illustrer concrètement les concepts définis plus tôt, je présente ici l'expérience m'ayant menée à l'élaboration d'une méthode d'enseignement du design graphique adaptée aux artisans autochtones favorisant l'accomplissement de la représentation culturelle. L'approche participative établie demande une adaptation pour les artisans, mais aussi pour les chercheurs.

*Démonstration d'une approche participative*¹⁷

En 2005, une première expérimentation a permis de mettre au point une approche participative. Un premier exercice de concep-

¹⁶ Jean-François Vachon, « Recherche de transparence dans la transmission de savoir-faire technologique », *L'aventure Uashat mak Mani-Utenam*, Chicoutimi, La Boîte Rouge vif, 2007, p.72-77.

¹⁷ Claudia Néron, « Élaboration d'une méthode d'enseignement du design graphique adaptée aux besoins d'artisans autochtones », *L'aventure Uashat mak Mani-Utenam*, Chicoutimi, La Boîte Rouge vif, 2007, p.78-83.

tion graphique a été réalisé : il s'agissait de créer l'affiche de l'exposition *Eshk^u pashteu innu-aitun / La flamme de la culture innue est toujours vivante*, évènement regroupant les créations des artisans dans le cadre des ateliers de création en design. En tant que formatrice en design graphique, il m'était important de ne pas imposer mes idées. Lors d'une rencontre de groupe que j'ai animée, les artisans devaient eux-mêmes trouver un concept représentatif de leurs idées. À la suite de cette rencontre et de la fabrication de certains éléments servant à la composition de l'affiche, j'ai procédé à la transposition du concept initial dans un support informatique tout en évitant d'apporter des changements pouvant faire obstruction au sens donné par les artisans.

Cette expérience m'a sensibilisée¹⁸ au fait que le sens que transmet une composition graphique ne réside pas uniquement dans l'idée et la composition, mais aussi et surtout dans le langage plastique. Ainsi, je crois que le processus intégrant l'ordinateur a créé une distance entre les créateurs et le résultat. J'ai pu remarquer une désappropriation du produit causée par la perte des repères visuels propres au langage plastique des artisans et la transposition dans un support inhabituel dans leur culture. Ce médium peu représentatif de la culture innue traditionnelle a aussi posé problème à certains membres de la communauté. Le produit infographique a été perçu comme une affiche parmi tant d'autres présentes dans la culture visuelle universelle et ne touchait pas particulièrement la sensibilité culturelle innue de la communauté.

En analysant ces réactions, j'ai cru préférable de rendre moins abstrait le processus de création graphique pour ces créateurs dont les forces sont le savoir-faire et l'habileté manuels. C'est

¹⁸ Voir mon intervention au colloque *Rencontre sous la tente/Natshishkatunanu nete shaputuanit*, tenu en février 2006 à l'Université du Québec à Chicoutimi. Ce colloque était organisé par le projet Design et culture matérielle : développement communautaire et cultures autochtones afin de permettre les échanges entre les membres des communautés et les chercheurs, les artisans et les designers, le milieu communautaire et universitaire en rapport aux activités du projet dans la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam.

donc en abordant la conception graphique de façon plus artisanale, par des matériaux et des outils malléables, de même qu'en invitant l'application des savoir-faire, qu'une nouvelle formation a été envisagée.

Réalisé dans le cadre des formations en muséologies tenues dans la communauté au printemps et à l'été 2006, l'atelier graphique n'a pas l'objectif de former des designers graphiques, mais plutôt d'initier les artisans au médium. Cette formation de trois jours leur a servi à comprendre les notions de base du design graphique. L'objectif est qu'ils soient conscients de ce média et qu'ils puissent, s'en servir pour leur promotion personnelle et professionnelle (entre autres dans le cadre du projet *Nouvelle muséologie autochtone*).

Les retombées de cette nouvelle approche ont été positives tant au niveau personnel que communautaire et culturel. Personnellement, j'ai pu remarquer dès le début du second atelier, une ouverture d'esprit beaucoup plus positive face à cette nouvelle approche du design graphique : les artistes ont été tous très dynamiques et créatifs face au travail de communication à faire. Malgré les contraintes de communication (titres, textes et informations imposées), l'esthétique des compositions a été très personnalisée. Afin de mesurer l'implication du langage plastique personnel de l'artisan, nous avons comparé l'exercice graphique avec un exercice de création libre inspiré d'un séjour en territoire ancestral fait dans les ateliers de création en 2005. Suite à cette rencontre avec ce lieu porteur de sens culturel, les artisans avaient été invités à matérialiser leurs expériences personnelles en territoire sous forme de boîtes souvenirs. La ressemblance des deux exercices est frappante : les couleurs, les textures, les mouvements, les lignes directrices témoignent positivement de l'implication personnelle de l'artisan dans sa création graphique.

Un pas vers l'autonomie de la représentation

À la fin de la formation de 2006, il s'est agi d'exposer le travail de l'été et de l'automne. Les huit artisans¹⁹ participants ont donc dû appliquer les diverses notions apprises. Certains ont assumé avec assurance les tâches de conception graphique ; ils ont d'ailleurs été reconnus par leurs pairs comme étant les experts du groupe dans ce domaine. Jeanne-Mance Ambroise et Laurette Grégoire ont créé une affiche et un carton d'invitation suivant le processus présenté dans l'atelier de design graphique. Elles ont aussi assuré la composition graphique des panneaux de présentation de l'exposition, réalisations empreintes des couleurs innues.

Témoignage d'une réussite

L'atelier graphique fut une réussite. Il a permis aux artisans de s'approprier la méthode et surtout de l'intégrer à leurs savoir-faire. Cette méthode permet une autonomie dans leur représentation tout en donnant aux artisans confiance en leur potentiel et en leur pouvoir de transmetteurs culturels. L'impact visuel et conceptuel de leurs créations rappelle leurs langages et leurs repères culturels. Au sein du groupe, tous sont fiers de pouvoir se représenter eux-mêmes, et tous se reconnaissent dans ces créations innues. Lors d'une évaluation réalisée à la fin des activités de 2006, nous avons demandé aux artisans quelle était la tâche qu'ils maîtrisaient assez bien dans ce qu'ils avaient appris au cours de cette année, pour être capables de l'expliquer à quelqu'un ? Jeanne-Mance Ambroise a répondu à cette question en disant qu'elle pourrait enseigner comment faire une affiche. Cette affirmation témoigne d'une double réussite : d'abord, l'enseignement du design graphique a été adapté aux capacités et aux besoins des artisans autochtones, ensuite on a encouragé la valorisation des artistes à travers la maîtrise de médiums pour eux inhabituels.

¹⁹ Jeanne-Mance Ambroise, Paul Blacksmith, Laurette Grégoire, Caroline Michel, Sylvana Michel, Camilienne Pinette, Anouk St-Onge et Pauline St-Onge.

La méthode d'enseignement et de création collaborative adoptée n'est pas seulement applicable au design graphique. Elle est de mise à tous les niveaux du projet *Design et culture matérielle* : dans la mise en œuvre d'un inventaire participatif, dans l'aménagement d'un espace d'exposition, dans la conception de dispositifs de transmission ainsi que dans l'organisation pratique et logistique des événements. L'impact au niveau communautaire est plus difficilement palpable, mais certains indices permettent de croire que cette approche est adéquate. L'ouverture des gens à partager leurs cultures ainsi que la reconnaissance du travail des artisans comme représentants et acteurs culturels par les institutions culturelles et politiques du milieu le laissent en effet penser.

L'expérience de terrain décrite dans cet article doit encourager les musées à donner la parole aux acteurs du milieu. Elle témoigne de l'importance d'une approche collaborative favorisant l'échange des savoirs interculturels et interdisciplinaires afin d'engendrer la valorisation culturelle. Mettre en valeur la culture et veiller à sa transmission doit nécessairement être fait par ceux qui la possèdent. Le musée peut se donner les moyens d'être un acteur social actif dans la crise identitaire actuelle en s'ouvrant à sa communauté. L'implication des artistes et des artisans dans la revalorisation de la culture est une ouverture vers la sensibilité et l'authenticité culturelles.

FRANÇOIS-XAVIER PICARD TAHOURENCHÉ : UN TÉMOIN DE LA MODERNITÉ HURONNE

Alain Beaulieu et Jean Tanguay

La vie de François-Xavier Picard reflète parfaitement les changements survenus dans le mode de vie et la culture des Autochtones du Québec au XIX^e siècle, période de grands bouleversements, en raison notamment des progrès rapides de la colonisation et du développement de l'industrie forestière. La plupart des communautés amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent délaisseront alors la chasse pour se tourner vers d'autres activités pour assurer leur prospérité, tout en préservant leur identité. Chez les Hurons, François-Xavier Picard jouera un rôle de leadership dans ce processus de transition économique. Il a su démontrer que les Autochtones pouvaient encore, dans un contexte de transition économique, culturelle et identitaire, faire preuve d'initiative, d'originalité et d'influence. Sans renoncer ni à ses racines, ni aux traditions de son peuple, il a su s'adapter rapidement et efficacement aux développements économiques de son temps et faire bénéficier son peuple des effets bénéfiques de la croissance.

Cet article¹ vise à présenter les différents aspects de cette personnalité riche et multiple. Acteur économique influent, il a su faire prospérer l'économie huronne et a encouragé le développement d'une tradition d'entrepreneuriat parmi les Hurons. Cette tradition était bien implantée à la fin du XIX^e siècle, et elle est encore très vivace aujourd'hui. Comme personnage politique, il a su faire profiter sa nation de son succès personnel en maintenant des relations étroites avec les autorités coloniales. Il a enfin travaillé de façon à ce que les membres de sa nation conservent les tradi-

¹ Nous tenons à remercier Jean-Pierre Sawaya pour son aide dans la préparation d'une première version de cet article.

tions léguées par leurs ancêtres en réanimant certaines pratiques et coutumes. Par ce souci de la préservation du patrimoine, il a laissé des archives écrites importantes et de nombreux objets patrimoniaux qui sont dorénavant conservés dans des musées.

Formé dans une société en changement

François-Xavier Picard Tahourenche est le fils unique de Paul Picard Honda8onhont et de Marguerite Vincent La8inonkie. Né le 28 octobre 1810 à la Jeune-Lorette², il y vécut, semble-t-il, une enfance heureuse. À l'époque, la présence d'une communauté huronne dans la région de Québec remonte déjà à plus d'un siècle et demi. Les rapports entretenus par les Hurons avec la population environnante ont entraîné une série de transformations dans leur mode de vie et leur culture. Comme les autres Amérindiens domiciliés de la vallée du Saint-Laurent, les Hurons ont adopté la religion catholique et y sont profondément attachés. Le bilinguisme fait aussi partie des changements notables. Déjà, à la fin du Régime français et au lendemain de la Conquête, presque tous les Hurons parlent le français en plus de leur langue maternelle³. Le métissage s'est aussi développé rapidement à la Jeune-Lorette, conséquence des mariages interethniques, de l'intégration de certains captifs anglais et de l'adoption d'enfants « illégitimes »⁴. L'influence des *Canadiens* se manifeste aussi dans plusieurs autres secteurs de la vie huronne. Vers 1710-1715, les Hurons ont, par exemple, délaissé leurs maisons longues en

² *L'Opinion publique*, 23 janvier 1879, p. 40. *L'Opinion publique* est un hebdomadaire montréalais de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les articles tirés de ce journal sont signés Ahatsistari, un pseudonyme sous lequel se cache André-Napoléon Montpetit, qui fut nommé chef honoraire du Conseil de la Nation huronne (La Presse, 1 août 1885, p. 3; James MacPherson LeMoine, *Historical and sporting notes on Quebec and its environs*, Québec, L.-J. Demers & Frère, 1889, note 1, p. 37 et p. 48).

³ Alain Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le “traité Murray” et la liberté de commerce », *Les Hurons de Lorette*, sous la direction de Denis Vaugeois. Sillery, Septentrion, 1996, p. 269; Louis Franquet, *Voyages et Mémoires sur le Canada*, Montréal, Éditions Élysée, 1974, p. 107.

⁴ *Ibid.*



Ludger Ruelland,
d'après un artiste
inconnu. *Madame Paul
Picard, née Marguerite
Vincent*. Vers 1865.
Fusain sur papier.
Musée de la civilisation,
2006-986.
Photo : MNBAQ,
Patrick Altman.

écorce pour construire des habitations en bois, semblables à celles de leurs voisins⁵. À la fin du Régime français, ils possèdent aussi des chevaux, conduisent des carrioles françaises pour se déplacer, élèvent quelques animaux domestiques et utilisent l'argent dans leurs échanges avec les *Canadiens*, un aspect totalement étranger à

⁵ Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le "traité Murray" et la liberté de commerce », p. 270.



Ludger Ruelland,
d'après un artiste
inconnu. Paul Picard,
chef huron de Jeune-
Lorette. Vers 1865.
Fusain sur papier.
Musée de la civilisation,
2006-985.
Photo : MNBAQ,
Patrick Altman.

leur culture traditionnelle⁶. Quelques-uns se familiarisent même avec la propriété privée, obtenant des concessions de terres aux environs de la Jeune-Lorette⁷. Après leur installation dans la

⁶ Franquet, *Voyages et Mémoires sur le Canada*, p. 107; voir aussi : Antoine-Denis Raudot, *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale (années 1709-1710)*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904, p. 211; Pehr Kalm, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, traduction annotée du journal de route par Jacques Rousseau et Guy Béthune, avec le concours de Pierre Morisset, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977, p. 266.

⁷ Marguerite Vincent Tehariolina, *La nation huronne. Son histoire. Sa culture. Son Esprit*, Québec, Éditions du Pélican, 1984, p. 471-475.

région de Québec, les Hurons ont aussi eu tendance à délaisser l'agriculture pour consacrer plus de temps à la chasse, qui occupe, à partir du XVIII^e siècle, une place prédominante dans leur mode de subsistance. Au début du XIX^e siècle, la société huronne est donc fort différente de celle du XVII^e siècle. Cependant si elle s'est transformée, elle ne s'est pas assimilée.

La distinction est importante et elle conserve tout son sens à l'époque de François-Xavier Picard, alors que d'autres transformations forceront les Hurons à procéder à de nouveaux ajustements. Le XIX^e siècle constitue en effet une période très difficile pour l'ensemble des Autochtones vivant dans le sud du Québec, en raison surtout des progrès rapides de la colonisation et du développement de l'industrie forestière, qui rendent la chasse de plus en plus précaire. À partir des années 1820-1830, il devient de plus en plus manifeste que le bien-être des communautés amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent ne peut plus reposer sur la chasse : « Nos ancêtres étaient habitués à vivre du fruit de leurs chasses, mais cela est impossible pour nous, et le sera encore bien davantage pour nos descendants⁸ », constatent par exemple les chefs des Sept-Nations⁹, en 1837. À Lorette, la population diminuait. Ceux qui désiraient poursuivre les activités de chasse comme mode de vie devaient quitter le village pour aller vivre au sein d'autres communautés, où l'effet de la colonisation et du développement forestier n'entravait pas encore le déroulement de ces activités traditionnelles¹⁰.

⁸ Les Sept-Nations du Canada au gouverneur Gosford, Kahnawake, 3 février 1837, dans *Correspondence and Other Papers Relating to Canada, 1854-58*, Shannon (Irlande), Irish University Press, Series British Parliamentary Papers, Colonies-Canada, vol. 21, 1969, p. 62.

⁹ Les Sept-Nations regroupaient les Amérindiens domiciliés de la vallée du Saint-Laurent (Hurons, Abénaquis, Algonquins, Népissingues et Iroquois). Les premières mentions de cette confédération datent du début du régime britannique, ce qui incite certains chercheurs à croire qu'elle aurait été créée au lendemain de la Conquête, mais des indices dans la documentation portent à croire qu'il existait déjà une alliance entre ces communautés avant 1760. Kanawake était le lieu du grand Conseil des Sept-Nations.

¹⁰ *L'Opinion publique*, 30 janvier 1879, p. 52.

Dans ce contexte, le jeune François-Xavier Picard comprend « que pour son propre bénéfice et pour celui de la tribu », il lui faut acquérir « une bonne instruction, d'usage pratique dans le milieu où il était appelé à vivre¹¹ ». C'est alors qu'on le voit « passer d'une école à l'autre, à son choix, pour acquérir le plus vivement possible les connaissances qu'il savait devoir lui profiter davantage, au point de vue des intérêts de sa race, qui étaient également les siens¹² ». Déjà, à la fin du XVIII^e siècle, des leaders hurons avaient exprimé leur volonté de voir le gouvernement britannique prendre des dispositions pour assurer une meilleure instruction de leurs enfants, conscients que cela serait un atout pour leur communauté¹³. Il aura fallu toutefois attendre les premières décennies du XIX^e siècle pour que les Hurons puissent bénéficier d'un embryon d'institutions scolaires. Le curé Thomas Cook, futur évêque de Trois-Rivières, est sans doute le principal initiateur de ce mouvement. Nommé à la paroisse de Saint-Ambroise en 1824, il dessert aussi la mission de la Jeune-Lorette, où il se prend « d'affection pour plusieurs jeunes Hurons », à qui il décide d'enseigner « le français, l'anglais et des rudiments de la langue latine¹⁴ ». François-Xavier Picard Tahourenche est parmi les élèves de Cook. Il fréquente d'abord les classes de l'école de la Jeune-

¹¹ *Ibid.* Il est probable que ses parents jouèrent un rôle déterminant dans cette prise de conscience. En 1871, un journaliste du *Canadian Illustrated News* écrivait que Paul Picard, père de François-Xavier, considérait que les Autochtones, pour assurer leur survie, devaient se mêler davantage au monde des non-Autochtones (« Paul Picard Honda8onhout and his Wife Lasinonkie », *Canadian Illustrated News*, 9 septembre 1871, p. 167).

¹² *Ibid.*

¹³ En 1791, s'adressant au gouverneur Carleton, les Hurons avaient demandé, par exemple, que quatre de leurs jeunes soient reçus gratuitement au Séminaire « pour être instruit et recevoir une Education ». L'objectif était d'avoir des prêtres et des maîtres d'école de leur nation dans leur village et « de ne plus vivre dans l'ignorance, mais de montrer », par leur exemple, que « la gence des Sauvages peut être cultivé » (Les Hurons à Guy Carleton, Jeune-Lorette, 22 juillet 1791, Bibliothèque et Archives Canada (BAC), MG 23, G II 17, bob. H-2533, série 1, vol. 17, p. 432-435).

¹⁴ *L'Opinion publique*, 6 février 1879, p. 61.

Lorette puis celles de Saint-Ambroise. Il figure parmi les premiers Hurons à bénéficier d'une éducation supérieure¹⁵.

Les études auxquelles s'astreint François-Xavier Picard lui permettent, à 22 ans, d'être engagé comme instituteur à l'école de Saint-Ambroise. Il occupe ce poste entre 1832 et 1835¹⁶, « à la grande satisfaction des Canadiens français comme celle des Hurons¹⁷ ». À 25 ans, il abandonne l'enseignement pour apprendre l'anglais et les mathématiques. Par la suite, François-Xavier Picard joue un rôle actif dans l'entreprise commerciale créée par ses parents. En 1840, il décide aussi de s'impliquer dans la vie politique de sa communauté et devient chef de guerre. Trente ans plus tard, succédant à Simon Romain Tehariolin, il devient le grand chef de la nation huronne. Durant toute cette période, son implication dans la commercialisation à grande échelle de l'artisanat permet à François-Xavier Picard Tahouranche d'accumuler une fortune importante. Il réussit à tisser de nombreuses relations avec l'élite politique et économique canadienne et ses avis étaient sollicités par des politiciens bien connus.

À l'origine d'une nouvelle prospérité chez les Hurons

L'éducation de François-Xavier Picard, sa longue fréquentation du milieu colonial et ses liens avec de nombreuses personnalités du monde politique ont certainement contribué à son succès dans le domaine du commerce de l'artisanat et, de ce fait, à son apport à la prospérité des Hurons-Wendats de Lorette. Au XIX^e siècle, la fabrication et la vente de produits artisanaux n'étaient pas, à proprement parler, des nouveautés pour les

¹⁵ Sur l'éducation des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent à la fin du XVIII^e siècle et durant la première moitié du siècle suivant, voir Mathieu Charette, *Les premières écoles autochtones au Québec : progression, opposition et luttes de pouvoir, 1792-1853*, Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, UQAM, 2011.

¹⁶ Roger Auger, *Inventaire sommaire du fonds Paul Picard, notaire huron, Québec, 1994*, copie conservée aux Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Wendake.

¹⁷ *L'Opinion publique*, 6 février 1879, p. 61.

Hurons qui déjà, sous le Régime français, fréquentaient le marché de Québec pour y écouler leur production artisanale. Cette activité prend toutefois une ampleur sans précédent à partir des années 1830-1840 et devient primordiale pour la communauté huronne comme pour d'autres communautés amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent, qui ne peuvent plus compter sur la chasse pour assurer leur prospérité.

C'est vers la fin des années 1830 que François-Xavier Picard s'implique directement dans la gestion de l'entreprise familiale créée quelques années plus tôt par ses parents. Il s'occupe à la fois de la comptabilité et de la mise en marché des produits fabriqués¹⁸. Il s'agit essentiellement alors de raquettes, mocassins et mitaines qui sont écoulés à l'extérieur de la communauté et dont la production débordait déjà largement celle de l'artisanat traditionnel. Durant cette période, d'importants contrats sont attribués chaque automne aux marchands-entrepreneurs du village huron de façon à répondre aux besoins de la garnison de Québec : les Hurons obtiennent de « very remunerative contracts each fall for several thousands of pairs of snow-shoes, caribou mocassins and mittens for the English regiments tenanting the Citadel of Quebec »¹⁹. La croissance est fulgurante. En 1861, Philippe Vincent, associé de l'entreprise Picard, livre pour mille deux cents dollars de mocassins et de raquettes à Montréal en un seul voyage²⁰. Presque vingt ans plus tard, « une soixantaine de familles comptaient désormais sur l'aiguille pour assurer leur subsistance - sur un total de 76 familles. Les carnets de commande se chiffraient à trente mille paires de souliers et de mocassins brodés pour Québec,

¹⁸ François-Xavier Picard Tahourenche, *Reçus et dépenses, 1840-1854*, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat; Picard, *Journal*, 1837-1860; Auger, *Inventaire sommaire du fonds Paul Picard, notaire huron, Québec*, lot 157.

¹⁹ James MacPherson LeMoine, *Picturesque Quebec: A sequel to Quebec past and present*, Montréal, Dawson, 1882, p.463-464. Le *Journal* de François-Xavier Picard témoigne de ces transactions. Voir par exemple entrées du 28 septembre et du 28 avril 1837 (Picard, *Journal*, 1837-1860).

²⁰ *Atlantic Monthly*, 1861, p. 348.

Montréal, Kingston, Toronto, etc.²¹ ». Selon A.-N. Montpetit, Tahourenche aurait « mis sa tribu dans l'assiette sociale et morale²² » où elle se trouve à la fin des années 1870 ; il ajoute que « le mouvement industriel et commercial » lancé par Paul Picard et Marguerite Vincent fut « énergiquement activé par Philippe Vincent et François-Xavier Picard », assurant une nouvelle prospérité chez les Hurons de Lorette dans la seconde moitié du XIX^e siècle²³.

Le succès et la fortune de François-Xavier Picard et de son associé, Philippe Vincent, auraient aussi stimulé l'ambition de plusieurs personnes du village « en faisant comprendre à chacun la possibilité de se créer une certaine aisance, par une conduite régulière, un travail soutenu, en relevant l'instruction, en apprenant aux enfants le chemin de l'école²⁴ ». François-Xavier Picard semble donc avoir joué un rôle déterminant dans le développement économique de la communauté huronne. Refusant de s'abandonner « à de vains regrets sur la déchéance de sa race », François-Xavier a préféré « la régénérer [...] par le travail et l'industrie²⁵ ». Ses activités commerciales lui ont permis d'accumuler une fortune intéressante, mais il s'est aussi préoccupé d'offrir aux Hurons de la Jeune-Lorette la possibilité de vivre regroupés dans leur village plutôt que de devoir s'établir à l'extérieur pour trouver de l'emploi.

Il s'agissait d'une préoccupation de premier ordre pour Tahourenche. Il mentionna d'ailleurs à ce sujet : « Le travail et le commerce ont créé l'économie et chassé la misère. Tout le monde

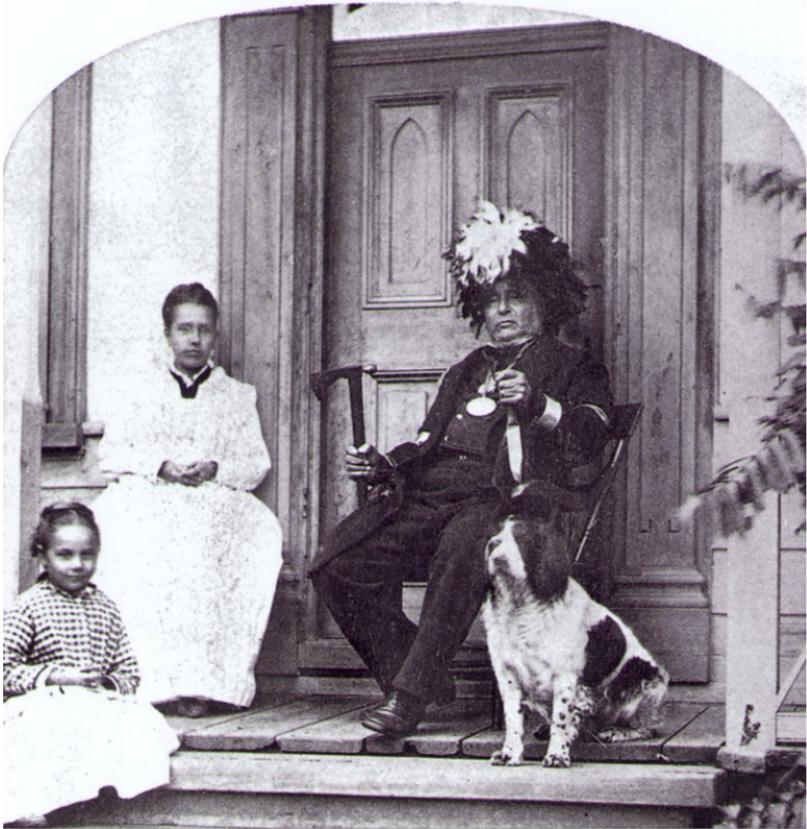
²¹ Delâge, *Les Hurons de Wendake*, p. 47. Recensement de 1879 reproduit dans *l'Opinion publique*, 30 janvier 1879. À Québec, l'entreprise Picard écoulait une partie de sa production chez Henderson, Renfrew & Co. qui revendait au même prix que les commerces de Lorette. La publicité de l'époque précise que Paul fabriquait les meilleures raquettes et mocassins; cité dans *The Quebec Gazette*, 8 février 1864.

²² *L'Opinion publique*, 23 janvier 1879, p. 40.

²³ *L'Opinion publique*, 6 février 1879, p. 62.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *L'Opinion publique*, 6 février 1879, p. 62.



« Residence of Indian Chief, Paul Tahourenche » n° 131 tirée de « Vicinity of Quebec ». Collection Allen, Archives nationales d'anthropologie, Smithsonian Institution, Washington, D. C., neg. 90-17254B. s. d.

en est plus heureux. [...] Plusieurs d'entre eux ont déjà acquis une assez jolie aisance. J'en suis heureux pour eux. Bientôt on verra les Hurons se livrer à la culture. Ils resteront Hurons quand même avec leur caractéristique nationale, pourvu qu'ils vivent en groupe et ne puissent vendre leurs terres à des étrangers²⁶ ».

²⁶ *La Presse*, 1^{er} août 1885, p. 3.

Comme l'écrit A.-N. Montpetit, François-Xavier Picard a voulu « donner de l'ouvrage à ses compatriotes, à ses frères, à ses enfants, et [de] les conserver le plus longtemps possible en groupe autour de leur chapelle et près des os de leurs pères²⁷ ». C'est aussi à la même période que l'on observe une croissance démographique dans la communauté huronne, indice que les conditions socio-économiques y sont plus favorables qu'au début du siècle. Alors que le village compte à peine 137 personnes en 1821, il en regroupe 295 en 1875²⁸ et 448 en 1899²⁹.

Philippe-Aubert de Gaspé, avocat et homme de lettres réputé, soulignera d'ailleurs d'une façon assez éloquente la contribution de Tahourenche sur la scène économique : « c'est grâce à ses talents, à sa persévérance et à son industrie que son village prospère et augmente dans des proportions notables. Ce "prince des Hurons", tout en travaillant au bien-être de sa tribu, s'est créé une belle et indépendante fortune; et ce que j'admire en lui, c'est qu'il se rappelle avec orgueil que le sang huron coule dans ses veines³⁰ ». Impliqué durant plus de quarante ans dans le développement de l'entreprise familiale, il aura utilisé abondamment son réseau de connaissances non seulement à faire grandir son entreprise, mais également au profit de l'ensemble du village.

Un leader politique : redonner une place prépondérante aux Hurons-Wendat

Malgré le déclin rapide de l'importance militaire des Amérindiens après la guerre de 1812-1814, les traditions guerrières restaient

²⁷ *L'Opinion publique*, 20 février 1879, p. 86.

²⁸ *Annual Report of the Department of the Interior for the Year ended 30th June, 1875*, Printed by Order of Parliament, Ottawa, Printed by Maclean, Roger & Co., Wellington Street, 1876, Part I, p. 84.

²⁹ *Annual Report of the Department of Indian Affairs for the Year ended June 30 1899*, 63 Victoria Sessional Paper no. 14 a. 1900, Printed by Order of Parliament, Ottawa, Printed by S. S. Dawson, Printer to the Queen's most Excellent Majesty, 1900, p. 49.

³⁰ Philippe Aubert De Gaspé, *Divers*, Montréal, C. O. Beauchemin & Fils, Lib.-Imprimeurs, p. 129-130.

vivaces dans les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent. Le père de François-Xavier Picard avait été un guerrier et avait joué un rôle dans la défense de la colonie³¹. Même s'il ne participe à aucune bataille, c'est tout de même par la chefferie guerrière que François-Xavier accède à la scène publique, à l'âge de 30 ans. Au XIX^e siècle, des vestiges de l'organisation clanique subsistent toujours chez les Hurons, chaque clan désignant les chefs de guerre, qui choisissent à leur tour les chefs de Conseil. Le 29 janvier 1840³², en présence des membres du Conseil, dont le grand chef Nicolas Vincent Tsa8enhohi, et de « presque toute la Nation », François-Xavier Picard est nommé chef de guerre. Il reçoit alors le titre honorifique de Tahourénche, qui signifie « Point du jour », François-Xavier aimant tout particulièrement regarder l'aube et le crépuscule³³. À titre de chef des guerriers, il participe aux délibérations portant sur les affaires de la communauté.

Dans les années qui suivirent, le nom de François-Xavier Picard apparaîtra à plusieurs reprises sur les pétitions adressées au gouvernement. On sait qu'à au moins une reprise, en 1846, seul ou en compagnie d'autres membres de la communauté, il a représenté les siens à une assemblée du « Conseil de Caughnawaga tenu par les officiers du Gouvernement [...] et les chefs des sept Nations³⁴ ». C'est lui qui s'adressera à Monseigneur Turgeon pour exprimer ses doléances concernant la perte de la langue huronne, en faisant porter une part de la responsabilité aux missionnaires qui n'avaient pas eu l'attention d'apprendre la langue et de l'enseigner³⁵.

³¹ Durant l'hiver de 1813-1814, il guida, en compagnie de quelques Hurons, dont le chef Nicolas Vincent, les troupes anglaises de Fredericton à Québec (*L'Opinion publique*, 23 janvier 1879, p. 40).

³² Picard, *Journal*, 1837-1860.

³³ *L'Opinion publique*, 6 février 1879, p. 61.

³⁴ Picard, *Journal*, 1837-1860, 13 juillet 1846; aussi Reçus et dépenses, 1840-1854 : « Dépensé pour aller au Sault St. Louis, au grand Conseil [...] du 13 juillet 1846 ».

³⁵ Ernest Myrand, *Noëls anciens de la Nouvelle-France*, deuxième édition, Québec, Typ. Laflamme & Proulx, 1907, p. 64.

En 1870, après trente années au sein du Conseil de la Nation, François-Xavier Picard succède à Simon Romain Tehariolin³⁶ comme grand chef. Il sera alors nommé selon le système électif traditionnel huron. Il appartient ainsi à la dernière génération des chefs élus selon ce mode électoral³⁷. Comme l'écrit A.-N. Montpetit, au moment de son accession à la chefferie, Tahourenche possède véritablement la stature d'un grand chef :

Ses titres à cette position lui étaient acquis depuis longtemps. Son instruction, son habileté, les nombreuses relations qu'il s'était créées parmi les hommes politiques les plus éminents, parmi les capitalistes et autres, [...], son franc parler, son jugement lucide, plus encore que son indépendance de fortune, lui valurent cette haute distinction. François-Xavier Picard était né vraiment chef, et tous les actes de sa vie, loin de le démentir, n'ont fait qu'accentuer davantage ce noble caractère³⁸.

Ces propos de Montpetit résument bien les éléments qui ont contribué au prestige du chef François-Xavier Picard Tahourenche. C'était une personne bien en vue dans la société coloniale, respectée par les membres de sa nation qui le considèrent comme un personnage célèbre³⁹, enfin un porte-parole idéal en cette période de transition pour les Hurons. Dans ses fonctions politiques, François-Xavier Picard rencontrera de grands person

³⁶ Simon Romain avait été nommé grand chef le 17 juillet 1845, suivant les procédures établies parmi les Sept-Nations : « 17 Juillet 1845 a été fait Grand Chef des Hurons », Picard, Journal, 1837-1860; « Quant les Iroquois sont venu faire le Grand Chef », 20 juillet 1845, Picard, Reçus et dépenses, 1840-1854.

³⁷ Maurice Sébastien Agniolen qui lui succède en 1883 sera le dernier grand chef à être élu selon la coutume huronne. Les Hurons ont effectivement conservé leur mode d'élection traditionnel jusqu'en 1897, au moment où Philippe Vincent Teanwathasta a été élu grand chef selon le système électif triennal de l'Acte des Sauvages de 1876. Communication personnelle de Jonathan C. Lainey, 2006.

³⁸ *L'Opinion publique*, 20 février 1879, p. 86.

³⁹ Témoignage contenu dans la Collection Marius Barbeau, Musée canadien des civilisations, pièce B-G-97.7. La considération des Hurons à l'endroit de Tahourenche transparait également dans les propos d'un journaliste du *Montreal Daily Star* (1884), « the late lamented Tahourenche, who in his day was Grand Chief who had a more than local fame », « La Jeune Lorette », *Montreal Daily Star*, 28 juin 1884.

LES AUTOCHTONES ET LA MODERNITÉ



François-Xavier Picard Tahourenche. Ellison & Co., v. 1871. Musée de la civilisation, Québec, PH 1988-1809.

nages en fonction à Québec ou de passage dans le cadre de visites protocolaires.

Des personnalités politiques que Tahourenche côtoya, certaines provenaient des rangs les plus élevés. L'honorable Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, auteur, politicien et Premier ministre du Québec, figurait ainsi parmi ses relations⁴⁰. De nombreuses autres personnalités lui rendirent visite à sa demeure de la Jeune-Lorette. Ainsi, entre 1852 et 1874, il reçut chez lui, tant à titre de Chef de Conseil que de Grand chef, de nombreux représentants de l'Empire britannique : le Prince de Galles, les gouverneurs⁴¹, des comtes, des ducs, des millionnaires (ces « rois du jour⁴² »), qui se faisaient « un honneur de venir [le] saluer⁴³ ». Le 24 juin 1852, par exemple, il reçut la visite de Lord et Lady Elgin, gouverneur général du Canada, accompagné de notables en sa demeure de Lorette⁴⁴. Les liens ainsi tissés seront maintenus également via des commandes pour la réalisation de certaines pièces artisanales huronnes⁴⁵.

Par le biais de ces relations, François-Xavier Picard poursuivait, d'une certaine manière, la tradition diplomatique des XVII^e et XVIII^e siècles, alors que les Amérindiens avaient un rôle militaire crucial en Amérique du Nord. Les impacts de ces rencontres et nominations sont toutefois difficiles à mesurer. Du moins peut-on affirmer qu'elles ont permis, comme l'écrivait A.-N. Montpetit en 1871, à François-Xavier Picard de « faire prendre place [à son peuple] dans nos rangs, lui assigner un rôle dans les solennités

⁴⁰ *La Presse*, 1 août 1885, p. 3.

⁴¹ Vincent Tehariolina, *La Nation huronne*, p. 167.

⁴² *L'Opinion publique*, 24 avril 1879, p. 196.

⁴³ *Ibid.* Aux dires de A.-N. Montpetit, François-Xavier Picard était aussi consulté par plusieurs hommes politiques canadiens, qui venaient chercher ses conseils et, sans doute aussi, son appui, lorsque les élections approchaient : « Au temps des élections politiques [...] Paul [François-Xavier Picard] est consulté de loin comme de près, et souvent par les plus illustres. [...] Plus d'un sénateur, plus d'un ministre se sont sentis soulagés après l'avoir visité » (*L'Opinion publique*, 20 mars 1879, p. 186).

⁴⁴ Picard, *Journal*, 1837-1860.

⁴⁵ Auger, *Inventaire sommaire du fonds Paul Picard, notaire huron, Québec*, lot 158.

publiques, réveiller le sentiment de l'honneur national, évoquer les formules primitives du langage et rétablir les cérémonies de guerre et de conseil⁴⁶ ».

Gardien de la mémoire et des traditions de son peuple

Le rôle politique de François-Xavier Picard s'accompagnait d'un souci de promotion de la culture et des traditions de sa communauté. Instruit et cultivé, François-Xavier Picard cherchait à préserver les traditions et l'héritage culturel des Hurons. En raison de ses attributs, qui le différenciaient de la plupart de ses contemporains de Lorette, il croyait devoir jouer ce rôle de conservateur et diffuseur des traditions :

Nos anciennes coutumes s'en vont : les enfants n'ont plus les mêmes goûts, ni les mêmes habitudes, ni les mêmes mœurs que les pères. [...] Plus de grande chaudière ! plus de feux ! plus de danses de guerres ! Rien d'étonnant puisque personne ne les leur rappelle. Ne croirais-tu pas, mon ami, qu'il m'appartient de réveiller nos guerriers de cette torpeur par une grande fête [à l'occasion de la fête de la reine qui approchait] où nous représenterions des scènes de la vie nationale - le grand feu- le festin à tout manger, la marmite de la sagamité, la réception d'un ou deux chefs. Ceux qui en seraient les témoins ou les acteurs en garderaient mémoire, y prendraient intérêt et les répéteraient plus tard de manière à perpétuer nos traditions patriotiques. [...] Je sais lire et écrire, j'ai en mains des livres qui contiennent la description de toutes ces cérémonies et leurs rites : je me souviens du reste de les avoir vues pratiquées dans ma jeunesse. C'est à moi d'en conserver le souvenir et de le donner à garder aux plus jeunes⁴⁷.

Aussi fut-il, tout le long de sa vie, un passionné d'histoire⁴⁸ qui avait le souci de conserver les archives de la nation et réanimer les anciennes coutumes. Son intérêt pour le patrimoine national aurait d'ailleurs été perçu positivement par ses contemporains au moment où il fut appelé à devenir grand chef : « le respect qu'il portait aux coutumes des anciens dont il garde religieusement les

⁴⁶ *L'Opinion publique*, 7 septembre 1871, p. 429.

⁴⁷ *La Presse*, 1 août 1885, p. 3.

⁴⁸ Son journal en témoigne partiellement.

archives, la connaissance qu'il a conservée des rites et cérémonies nationales [...], lui valurent cette haute distinction⁴⁹ ».

Paradoxalement, l'éducation, qui était perçue par les autorités britanniques et canadiennes du XIX^e siècle comme un moyen d'assimiler plus rapidement les Amérindiens, servit François-Xavier Picard dans ses efforts pour préserver le souvenir des coutumes de sa nation. Picard fut l'un de ceux qui, au XIX^e siècle, fit la transition entre le monde de la tradition orale et celui de la tradition écrite. À cette époque, l'écriture prit en effet lentement le relais de la tradition orale pour maintenir le souvenir des traditions, menacées de tomber dans l'oubli. Avec la disparition de la langue huronne, avec la mort des porteurs directs de la tradition, elle assurait une certaine préservation du passé. Le *Journal*, incluant les *Reçus et Dépenses* est un témoin important de cette période de transition. Les informations consignées par Tahourenche consistent en notes prises dans le cadre de ses fonctions et donc d'informations dont il ne voulait pas perdre la trace en vue d'utilisations éventuelles. Les données permettent, d'une certaine manière, de conserver par écrit la mémoire des traditions et des coutumes historiques et contemporaines des Hurons en livrant des informations sur celles-ci ainsi que sur les activités de l'entreprise familiale. Écrits en français, le *Journal* ainsi que les *Reçus et Dépenses* sont conservés à Wendake, dans les archives du Conseil de la Nation huronne-wendat.

Le *Journal* (1837-1875) rapporte différents faits relatifs à la vie du village tout en étant ponctué de notes se rapportant à des événements importants dans la région ou sur la scène internationale. Picard y écrit les mariages, naissances, baptêmes et décès, fournit régulièrement des indications sur les périodes, lieux, nature et quantité des semences, plusieurs données quantitatives sur la production agricole, sur le pelage de l'écorce ou la teinture du cuir. Il y indique les grands événements qui ponctuent le quotidien des habitants de la Jeune Lorette. Le *Journal* démontre aussi l'intérêt de Tahourenche pour l'histoire des Hurons et la conser-

⁴⁹ *L'Opinion publique*, 20 février 1879, p. 86.

vation du patrimoine de la nation, notamment dans la transcription d'un chant de guerre, dans le rappel des dons de colliers de porcelaine à Notre-Dame de Foye (près de Dinan en France), à Notre-Dame-de-Lorette (Italie) et à Notre-Dame de Chartres. Des notes sommaires sur l'histoire de l'église et du presbytère de Lorette y sont aussi consignées. Le *Journal* de François-Xavier devint rapidement une référence pour les chefs hurons et autres personnes qui s'intéressaient à l'histoire de la nation huronne. Les pages du cahier de Pierre-Albert Picard Tschikwen, grand chef des Hurons de 1916 à 1920 et petit-fils de Tahourenche, renferment de nombreuses références à ce document⁵⁰. Dans son livre portant sur Notre-Dame-de-Lorette, l'abbé Lionel Saint-George Lindsay a accordé beaucoup d'importance aux écrits de Tahourenche dont il jugea à propos d'en reproduire plusieurs extraits dans son livre⁵¹.

Qu'ils soient contemporains des acteurs de cette trame historique ou encore bien vivants aujourd'hui, les Hurons se sont toujours intéressés aux legs de Tahourenche et à la valeur patrimoniale de sa collection. Ils ont souvent cherché à la protéger, ce qui prouve toute son importance. Dès 1923, le grand chef Ovide Sioui se plaint aux Affaires indiennes que Pierre-Albert Picard, le petit-fils de Tahourenche, « détient en sa possession des documents précieux et autres effets qui sont la propriété de la tribu ». Après vérification, l'« agent des Sauvages » Maurice Bastien confirme que Pierre-Albert Picard retient illégalement un dictionnaire huron-français « from Father Pothier [...] Flags given to the Tribe by Louis the XIV. A certain agreement with the Quebec Seminary to give instructions to the Huron Scholars free of charge. Many other old documents belonging to the tribe⁵² ». Visiblement, les

⁵⁰ Pierre-Albert Picard Tschikwen, *Daily Journal*, Lorette, 1916-1920, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat.

⁵¹ Lionel Lindsay, *Notre-Dame de la Jeune-Lorette en la Nouvelle-France : étude historique*. Montréal, La Compagnie de Publication de la Revue canadienne, 1900, collection « Description », p. 236-237, 266, 311-312.

⁵² BAC, RG10, « Correspondence Regarding the Sale of Relics, Objects and Antiques », 1923-25, vol. 3231, dossier 582,548, bobine C-11344.

descendants de François-Xavier Picard ne jouaient plus le rôle de conservateurs et de promoteurs de la culture et de l'histoire huronne de leur ancêtre, et le Conseil huron de l'époque en était conscient.

Plus récemment, dans les années 1990, suite au décès de l'arrière-petite-fille de Tahourenche, madame Yvette Brunelle, le Conseil de la Nation huronne-wendat entreprit des démarches légales pour rapatrier les documents et objets de cette collection qui s'approprièrent à être vendus sur le marché (démarches qui, pour diverses raisons, n'ont pas abouti)⁵³. Même si la majorité des pièces de la collection sont aujourd'hui dispersées, ce qu'il en reste demeure important pour les chercheurs. D'ailleurs, les archives du Conseil de la Nation huronne-wendat ont récemment créé, classé et inventorié pièce par pièce un fonds à partir de la collection Picard⁵⁴. En somme, il est évident que les membres de la Nation huronne se souviennent de l'apport de Tahourenche et de la famille Picard plus particulièrement⁵⁵.

Conclusion

François-Xavier Picard Tahourenche mourut le 1^{er} avril 1883 à Lorette, à l'âge de 73 ans. Le corps du défunt fut déposé dans la petite chapelle des Hurons, lors de la cérémonie présidée par le curé de Sillery⁵⁶. Des officiers militaires canadiens et des guerriers hurons assistaient à la cérémonie. Certains comparaient la cérémonie entourant les funérailles de Tahourenche avec celle de Kondiaronk, ce chef des Hurons des Grands Lacs, qui avait joué

⁵³ Sur la collection Picard, voir Jonathan Lainey, « Le fonds Famille Picard : un patrimoine documentaire d'exception », *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, n^{os} 1 et 2, 2009-2010, p. p. 94-105

⁵⁴ Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, P2, fonds Paul Picard.

⁵⁵ François-Xavier Picard a obtenu de la Commission des lieux et monuments historiques du Canada une désignation à titre de personnage d'importance historique nationale en 2008. La demande en ce sens avait été formulée par le Conseil de la Nation huronne-wendat, ce qui témoigne de l'importance que les Hurons-Wendat accordent aujourd'hui à ce personnage.

⁵⁶ Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, P2, fonds Paul Picard.

un rôle important dans les négociations conduisant à la Grande Paix de Montréal, en 1701⁵⁷. L'hommage fait à sa dépouille peut être considéré comme la reconnaissance de la réussite personnelle de François-Xavier Picard Tahourenche et de l'importance de son rôle au sein de la nation.

La vie de ce grand chef permet de rappeler les grands bouleversements qui ont marqué les communautés amérindiennes au XIX^e siècle, période où les nations autochtones du Québec perdent leur statut d'alliés militaires et sont confrontées à de nombreux problèmes économiques, politiques, culturels et identitaires. Son exemple démontre que, même s'ils ne possèdent plus la marge de manœuvre dont ils disposaient aux XVII^e et XVIII^e siècles, les Amérindiens sont encore en mesure de faire des choix pour assurer le bien-être économique de leur communauté et préserver leur identité. La vie de ce chef huron, dont la renommée débordait largement la région de Québec, illustre en somme les stratégies d'adaptation mises en oeuvre par les Hurons pour répondre aux bouleversements qui, au XIX^e siècle, marquent la vie de toutes les communautés amérindiennes vivant dans le sud du Québec. Elles permettent de sortir de l'image stéréotypée, trop souvent véhiculée, de l'Amérindien dépendant, incapable de trouver par lui-même des solutions aux problèmes qui se présentent à sa communauté. Par ses actions au cours du XIX^e siècle, François-Xavier Picard Tahourenche a montré que les Autochtones pouvaient toujours participer au monde colonial, s'y intégrer, y prospérer, sans renoncer pour autant à une identité distincte. Tahourenche offre un modèle qui n'est pas celui de l'affrontement ou de la dépendance, mais plutôt d'une adaptation destinée à promouvoir le développement économique de la communauté huronne tout en préservant son héritage culturel. D'une certaine manière, ses actions préfigurent celles des leaders autochtones du XX^e siècle, qui chercheront à favoriser le développement économique de leurs communautés tout en favorisant le maintien et le développement des valeurs traditionnelles et de l'identité autoch-

⁵⁷ « Deux chefs Hurons », *L'Événement*, Québec, 6 avril 1883.

tone. Son parcours trouve certainement encore des échos de nos jours dans plusieurs communautés amérindiennes, tiraillées entre le désir de favoriser le développement économique, sans renoncer pour autant à leur identité et à leur culture.

Cet ouvrage a été imprimé par REPRO-UQAM
à Montréal (Québec), en octobre 2012
pour le compte de la
Chaire de recherche du Canada
sur la question territoriale autochtone
(UQAM)