

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

ACTES DU COLLOQUE ÉTUDIANT 2006

Sous la direction

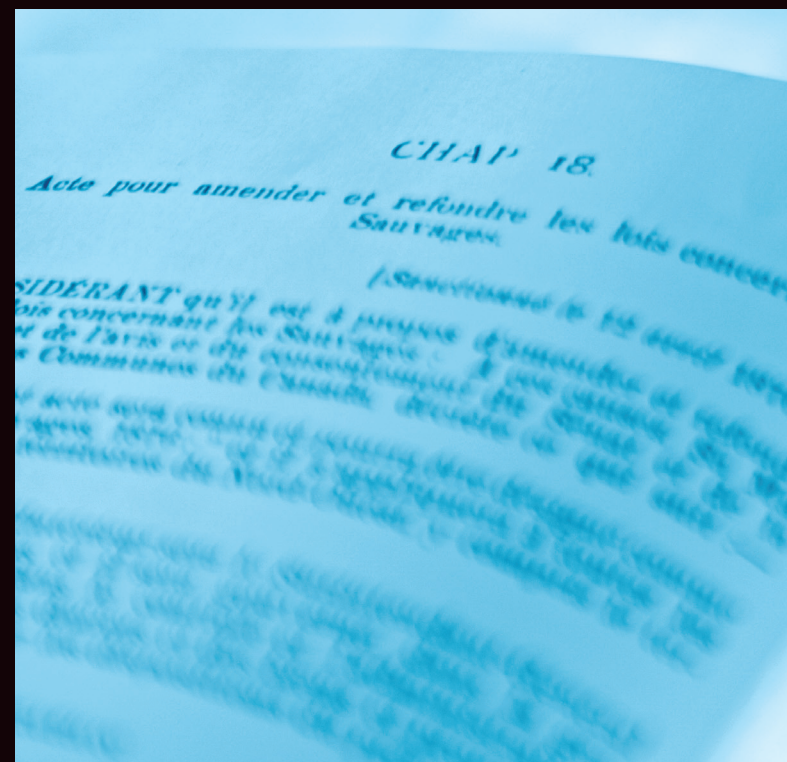
d'Alain Beaulieu et de Maxime Gohier

Cet ouvrage constitue l'aboutissement d'un processus entamé dans le cadre du deuxième colloque étudiant de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, qui s'est tenu à l'Université du Québec à Montréal les 4 et 5 mai 2006. Organisé avec la collaboration du Centre d'étude sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT), ce colloque avait pour objectif de mettre en lumière, dans une perspective pluridisciplinaire, la complexité des relations entre les Autochtones et l'État. Les communications présentées à ce colloque ont témoigné de la diversité des approches et des perspectives de recherche autour de cette question. Les rapports entre les Autochtones et l'État y furent abordés sous différents angles : traditions d'alliance, luttes et résistances politiques, négociations portant sur le territoire et ses ressources, rôle des représentations dans les projets coloniaux, etc. Les textes de ce recueil, augmentés et remaniés par leurs auteurs, ont été regroupés autour de trois thèmes : les Autochtones dans les projets coloniaux ; résistances et luttes politiques ; l'État, le droit et les Autochtones.

Alain Beaulieu est titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone et professeur au Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal.

Maxime Gohier est candidat au doctorat au Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT Alain Beaulieu et Maxime Gohier



LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

Sous la direction
d'Alain Beaulieu et de Maxime Gohier

Les Autochtones et l'État

Les Autochtones et l'État

Actes du colloque étudiant
2006

Sous la direction
d'Alain Beaulieu et de Maxime Gohier

Illustration de la page couverture :
Extrait de la Loi sur les Indiens

Graphisme de la jaquette :
Vickie Rousseau

© 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 : 978-2-9809913-1-8

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008
Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2008

Table des matières

Présentation

ALAIN BEAULIEU ET MAXIME GOHIER..... iii

1. Les Autochtones dans les projets coloniaux

L'argent, l'État et les Autochtones : la tentative gouvernementale de monétisation des relations dans les années 1820 et 1830

BRIAN GETTLER3

« Avoir recours à nos Sauvages Alliez » : la participation des Autochtones aux expéditions militaires françaises contre les Iroquois à la fin du XVII^e siècle

SAMUEL MOURIN 27

La représentation du corps amérindien et la construction du projet colonial

STÉPHANIE CHAFFRAY..... 65

2. Résistances et luttes politiques

Souveraineté mohawk : survivance et affirmation d'une autonomie nationale

DOMINIC DAGENAIS 97

De la survie au politique : le cas des femmes mayas du Guatemala

MARIE-SOLEIL MARTINEAU..... 127

3. L'État, le droit et les Autochtones

Monopolization, Assimilation and Modern Treaty Making in British Columbia : a Deleuzian Analysis

ANDREAS KREBS..... 183

La gestion du patrimoine *in situ* amérindien au Canada comme lieu de rencontre entre les Autochtones et l'État

CINDY MORIN..... 213

Théories normatives contemporaines sur la reconnaissance et les droits des cultures minoritaires : les peuples autochtones et l'État

LILY POL NEVEU 239

PRÉSENTATION

Cet ouvrage constitue l'aboutissement d'un long processus entamé dans le cadre du deuxième colloque étudiant de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, qui s'est tenu à l'Université du Québec à Montréal les 4 et 5 mai 2006. Organisé avec la collaboration du Centre d'étude sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT), ce colloque avait pour objectif de mettre en lumière, dans une perspective pluridisciplinaire, la complexité des relations entre les Autochtones et l'État. Ces relations forment un thème fondamental dans les études récentes sur les Autochtones. Les rapports que les Premières Nations ont établis avec les différents États qui se sont succédé sur le territoire canadien – et de manière plus large en Amérique – ont très largement contribué à façonner leur histoire. Il est difficile, en effet, de comprendre la situation actuelle des nations autochtones sans examiner l'évolution de ces rapports depuis le moment des premiers contacts, sans tenir compte du processus qui a conduit au passage progressif d'une logique d'alliance à une logique de tutelle, sans tenir compte non plus de la volonté clairement exprimée par les Autochtones depuis la fin des années 1960 de redéfinir sur de nouvelles bases les relations entretenues avec les gouvernements.

Les communications présentées à ce colloque ont témoigné de la diversité des approches et des perspectives de recherche autour de cette question. Les rapports entre les Autochtones et l'État y furent abordés sous différents angles : traditions d'alliance, luttes et résistances politiques, négociations portant sur le territoire et ses ressources, rôle des représentations dans les projets coloniaux, etc. Les textes réunis ici ne constituent qu'une partie des quatorze communications présentées lors du colloque. Augmentés et remaniés par leurs auteurs, les articles ont été rassemblés autour de trois thèmes : les Autochtones dans les projets coloniaux ; résistances et luttes politiques ; l'État, le droit et les Autochtones.

La première section réunit trois textes. Celui de Brian Gettler examine les débats entourant la distribution annuelle de présents aux Autochtones, un des enjeux importants des projets de réforme des Affaires indiennes conçus par Londres au début du XIX^e siècle. Mis en place sous le Régime français et repris par les Britanniques après la Conquête, ce système, au fondement de l'alliance avec les Autochtones, fit l'objet de plusieurs critiques au lendemain de la Guerre de 1812-1814, en raison des coûts importants qu'il impliquait. Avant de l'abolir définitivement à la fin des années 1850, les autorités britanniques envisagèrent de transformer le système en remplaçant les présents par de l'argent. Le projet, qui suscita l'opposition des Autochtones et des autorités coloniales, ne fut jamais mis en œuvre. L'épisode est tout de même révélateur d'un phénomène encore peu étudié : le rapport que les Autochtones entretenaient avec l'argent et le rôle joué par l'État dans l'implantation de ce nouveau système d'échange parmi les communautés autochtones.

Le deuxième article aborde une question qui retient de plus en plus l'attention des chercheurs depuis quelques années, celle de leur importance militaire à l'époque coloniale. Samuel Mourin y aborde le sujet sous l'angle de la participation des alliés de la Nouvelle-France aux expéditions contre les Iroquois à la fin du XVII^e siècle. Soulignant la dépendance des Français à l'égard de ces troupes auxiliaires, particulièrement utiles dans certaines circonstances, notamment pour guider les troupes françaises en territoire inconnu, pour les approvisionner et les protéger d'attaques-surprises des ennemis, il montre aussi que les Autochtones n'étaient pas traités comme des alliés à part entière dans le déroulement des opérations. Les Français leur refusaient ainsi tout rôle décisionnel concret, quoique, sur ce point, les sources ne donnent peut-être pas la pleine mesure des interventions coloniales auprès des alliés. L'article présente aussi la vision particulière des Autochtones, qui se montraient généralement réticents à participer aux expéditions organisées par les Français, dont la volonté réelle de mener une guerre intensive contre les Iroquois était souvent mise en doute.

Le dernier article de cette section s'intéresse au rôle et au pouvoir de l'imagerie viatique dans le projet colonial. Se penchant plus spécifiquement sur les représentations du corps amérindien dans les écrits français du XVIII^e siècle, Stéphanie Chaffray s'interroge sur les liens qui les unissent au projet colonial de contrôle et de conquête du territoire et des populations qui l'habitent. L'auteure insiste sur la diversité et la complexité de ces représentations — reflet à la fois de la multitude de nations rencontrées et des différences de la réalité coloniale selon les régions —, et montre comment les figures du corps amérindien sont instrumentalisées à la fois comme source de renseignements sur la réalité coloniale et, par la mise à distance culturelle de l'Autre, comme modalité de son intégration au projet colonial, les « manques » des populations observées légitimant un projet de civilisation. Contrairement à une idée largement véhiculée, ces images n'apparaissent pas seulement comme des miroirs inversés du monde européen, mais aussi comme des éléments constitutifs du processus de colonisation, comme des outils servant à la légitimation d'un nouvel ordre en train de se construire.

Dans la deuxième section de ce recueil, les phénomènes de résistance politique sont examinés à travers deux exemples : celui de la lutte des Mohawks pour reconquérir leur souveraineté et celui du mouvement politique des femmes guatémaltèques. Dans le premier article, Dominic Dagenais retrace les grandes étapes qui ont jalonné l'affirmation politique des Mohawks, mettant en évidence le rôle joué par la culture politique traditionnelle dans les efforts de certaines communautés autochtones pour contester le pouvoir politique canadien, héritier des anciens pouvoirs coloniaux. Si le mouvement s'est accéléré et amplifié chez les Mohawks à partir des dernières décennies du XX^e siècle, il est toutefois beaucoup plus ancien, puisqu'il remonte au moins à la fin du XIX^e siècle. Les interventions du gouvernement canadien pour imposer de nouvelles structures politiques aux communautés autochtones — le système des Conseils de bande —, alimenta alors chez les Mohawks un courant en faveur du rétablissement des formes traditionnelles de gouvernement et favorisa un mouvement pour

le rétablissement de la Confédération iroquoise, dissoute au lendemain de la Guerre de l'Indépendance américaine.

Dans le deuxième article, Marie-Soleil Martineau, s'appuyant sur une enquête menée auprès des femmes guatémaltèques, replace dans son contexte à la fois historique, sociohistorique et symbolique le développement d'un mouvement politique d'opposition dans ce pays d'Amérique latine, où les Autochtones sont particulièrement victimes de discrimination. La guerre civile qui a ravagé le Guatemala a laissé derrière elle des milliers de victimes, surtout des hommes. L'auteur montre comment ce phénomène a donné naissance à un mouvement politique, où les veuves des disparus sont devenues des acteurs importants dans le combat pour le respect des droits humains, dans un pays où les femmes étaient jusque-là marginalisées au plan politique.

La dernière partie des actes du colloque, qui s'articule autour de trois articles, est consacrée aux rapports entre État, droit et populations autochtones. Celui d'Andreas Krebs, analyse, dans la perspective d'une lecture deleuzienne, le processus de négociation de traités modernes avec les Premières Nations de la Colombie-Britannique, amorcé, en 1992, avec la signature d'une entente entre les gouvernements fédéral et provincial et la First Nations Summit, qui représente la majorité des Indiens avec statut de la Colombie-Britannique. L'auteur conteste sérieusement la valeur de ce processus pour corriger les « crimes of colonialism » (p. 185), l'idéologie coloniale persistant, selon lui, dans le discours et les pratiques engendrées par ce processus. Allant à l'encontre d'une impression généralement admise au sujet de ce processus, qui se démarquerait de la logique coloniale dans l'établissement de rapports politiques entre l'État et les Premières Nations, il y voit plutôt la marque d'une continuité avec le passé colonial de la province. Le processus tiendrait ainsi davantage d'une récupération et d'une monopolisation du politique par l'État plutôt que d'un véritable projet postcolonial de réconciliation.

L'article de Cindy Morin s'intéresse, à partir de deux cas, les sites de *Sᑭang Gwaay* (Colombie-Britannique) et d'*Áisína'pi* (Alberta), à un domaine où l'État doit, depuis quelques années, prendre

sérieusement en compte les Autochtones : la gestion de leur patrimoine. Tout en soulignant la nouvelle attitude de respect des représentants gouvernementaux et leur volonté de trouver des compromis en agissant à l'intérieur d'ententes qui impliquent l'accord des deux parties (gouvernement et Autochtones), elle précise que ce mode de gestion contredit – à tout le moins partiellement – la volonté d'autonomie des Premières Nations concernées, qui aspirent à reprendre le contrôle entier de ce secteur.

L'article de Lily Pol Neveu, dernier de ce recueil, présente dans le cadre d'une réflexion sur les relations politiques avec les Autochtones les théories de la reconnaissance développées par Charles Taylor, Will Kymlicka et James Tully. Privilégiant l'égalité entre les groupes à la simple égalité des individus, les trois philosophes étudiés par Lily Pol Neveu préconisent la reconnaissance de droits collectifs, fondés sur la différence culturelle. Si leurs théories peuvent constituer un cadre intéressant pour repenser les rapports entre l'État et les Autochtones, leur mise en œuvre pose toutefois plusieurs problèmes, qui tiennent en partie au passé colonial, source d'inspiration des décisions des tribunaux. L'auteure souligne ainsi l'une des contradictions fondamentales de l'histoire récente des relations entre les Autochtones et des tentatives pour redéfinir ces rapports sans pour autant rejeter complètement les fondements coloniaux de la spécificité culturelle reconnue aux Premières Nations.

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

1. Les Autochtones dans les projets coloniaux

L'ARGENT, L'ÉTAT ET LES AUTOCHTONES : LA TENTATIVE GOUVERNEMENTALE DE MONÉTISATION DES RELATIONS DANS LES ANNÉES 1820 ET 1830

Brian Gettler

Candidat au doctorat en histoire

Université du Québec à Montréal

En janvier 1836, le secrétaire britannique aux colonies, Lord Glenelg, fit parvenir deux lettres quasi identiques au gouverneur général de l'Amérique du Nord britannique, le comte de Gosford, et au lieutenant-gouverneur du Haut-Canada, Sir Francis Bond Head. Dans ces dépêches, il les informait d'une résolution prise récemment par un comité mis sur pied par la Chambre des communes pour étudier les dépenses militaires dans les colonies. Cette résolution, qui visait à réduire le budget du Département des affaires indiennes, concernait particulièrement les dépenses occasionnées par la distribution annuelle de présents aux Amérindiens des deux Canadas. Le comité demandait « whether any Arrangement might not be made to dispense with such Distribution in the future, or to commute the Presents for Money¹. » Une dizaine d'années auparavant, soit en juillet 1827, le secrétaire d'État britannique, Lord Goderich, avait envoyé des consignes similaires au comte de Dalhousie, gouverneur en chef des colonies britanniques en Amérique du Nord.

¹ « No. 1 : Copy of a Despatch from Lord Glenelg to the Earl of Gosford », 14 janvier 1836, dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835, between the Secretary of State for the Colonies and the Governors of the British North American Provinces, Respecting the Indians in those Provinces*, London, 1839, p. 1.

Ces deux épisodes ne représentent ni la première ni la dernière tentative de Londres pour réduire ou abolir les présents annuels aux Amérindiens. Ils ne constituent pas non plus la seule occasion où l'État proposa de remplacer ces présents par de l'argent sonnante et trébuchante. Cependant, en raison de la riche correspondance qui a découlé des projets communiqués par Goderich et Glenelg, ces deux épisodes se prêtent bien à une analyse des différentes positions gouvernementales concernant l'introduction de la monnaie dans les relations entre les Autochtones et l'État.

Pendant les années 1820 et 1830, la distribution annuelle de présents aux nations amérindiennes était une pratique bien ancrée. Les Français l'avaient adoptée dès le XVII^e siècle afin de bâtir et de maintenir des alliances militaires avec les Autochtones². Elle deviendra aussi la politique officielle des Britanniques après son rétablissement au lendemain de la « rébellion de Pontiac » – un soulèvement panindien engendré en partie par la décision du général Jeffery Amherst d'abolir de tels présents³. Cependant, après la fin des guerres coloniales en Amérique du Nord – et plus particulièrement après la guerre anglo-américaine de 1812-1814 – la remise en question de ce système par les autorités britanniques se fit de plus en plus fréquent⁴, suscitant un mouvement d'oppo-

² Pour le système français, voir Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery (QC) et Paris, Septentrion et Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2003. Sur la capacité des présents de « matérialiser la parole » – à savoir de démontrer sa véracité – lors des négociations diplomatiques dans le nord-est de l'Amérique du Nord, voir Jonathan C. Lainey, *La « monnaie des sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery (QC), Septentrion, 2004, p. 50-53.

³ Gregory Evans Dowd, *War under Heaven : Pontiac, the Indian Nations and the British Empire*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 70-75 et Richard White, *The Middle Ground : Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, New York, Cambridge University Press, 1991, p. 257-258 et 286-289. Sur le rétablissement des présents par le surintendant de la division nord du Département des affaires indiennes, Sir William Johnson, en 1764, voir *Ibid.*, p. 310.

⁴ Sur le système britannique des présents à la suite de la Guerre de 1812, voir Catherine A. Sims, « Algonkian-British Relations in the Upper Great Lakes Region : Gathering to Give and to Receive Presents, 1815-1843 », Thèse de

sition parmi les Amérindiens du Haut et du Bas-Canada, qui considéraient ces présents comme un témoignage de bonne foi indispensable au maintien d'une relation stable⁵.

De façon générale, l'historiographie a eu tendance à interpréter cette volonté des autorités impériales d'abolir les présents à la lumière d'un mouvement plus global, qui a vu le passage de la mise en œuvre d'une politique visant la « protection » des Autochtones vers une politique promouvant leur « civilisation ». Cette nouvelle vision, qui n'assignait aux Amérindiens aucun rôle militaire important, était très étroitement liée à la prise en charge des affaires indiennes par les autorités civiles, compétence qui relevait jusque-là des militaires. D'alliés essentiels et redoutables, les Autochtones seraient devenus, aux yeux des administrateurs coloniaux, un lourd fardeau administratif. La politique indienne développée sur la base du concept de « civilisation » proposait une solution claire et simple à ce problème : en « élevant » (« *lifting up* ») les Autochtones au même niveau que les autres sujets britanniques, par voie d'un programme d'éducation agricole et religieuse, le gouvernement serait capable d'éliminer ce qu'il considérerait comme un système de subventions chères à une catégorie d'individus qui préféreraient l'assistance sociale au travail⁶.

doctorat (histoire), University of Western Ontario, 1992 et Anne Réthoré, « La fin d'un symbole d'alliance. Les Britanniques et la politique de distribution des présents aux Amérindiens, 1815-1858 », Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Rennes 2 et Université du Québec à Montréal, 2000.

⁵ Par exemple, pendant un conseil tenu avec un représentant britannique en 1829 concernant l'établissement permanent de son peuple à côté de Sault-Ste-Marie au Haut-Canada, le chef ojibwa Shingwaukonse affirma que « if the British proved faithful to their Native allies and continued to supply presents, he and his band would consider moving permanently to the Canadian shore. » Janet E. Chute, *The Legacy of Shingwaukonse : A Century of Native Leadership*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, p. 39.

⁶ Pour la version canonique du développement au XIX^e siècle de la politique indienne canadienne présentée par l'historiographie, voir John L. Tobias, « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy », *Western Canadian Journal of Anthropology*, vol. 6, N° 2, 1976, p. 13-30.

À travers la question de l'abolition des présents proposée par les autorités impériales, cet article explore l'attitude des différents paliers gouvernementaux à l'égard des relations avec les Amérindiens et tente de poser un regard nouveau sur la politique de civilisation. L'étude se base sur la correspondance entre les autorités impériales et coloniales au sujet des affaires indiennes du Haut et du Bas-Canada, correspondance publiée en deux tomes par la Chambre des communes britannique, en 1834 et 1839. Nous considérons le regroupement de cette documentation dans deux recueils comme une étape vers la constitution de ce que le sociologue Bruce Curtis appelle les « yeux de la politique » — à savoir un appareil étatique permettant le repérage systématique de ce qui se passe sur le terrain afin que l'État puisse mieux gérer son territoire⁷. Ce processus était fortement influencé par la naissance d'une nouvelle conception de la population en tant qu'objet maniable par la politique, phénomène bien décrit par Michel Foucault⁸. Les fonctionnaires impériaux essayaient en effet de réunir des informations différentes de celles qui, compilées localement et peu standardisées, avaient jusque-là servi à informer la politique indienne dans les colonies britanniques d'Amérique du Nord. Ils recherchaient dorénavant des renseignements plus « scientifiques » sur la population autochtone des colonies. Le présent texte vise donc à examiner les différentes positions défendues par Londres et par les colonies dans le contexte du débat sur la commutation des présents, tout en soulignant que les informations ainsi générées participaient à un processus plus vaste de standardisation du savoir gouvernemental.

⁷ Curtis décrit l'application de cette logique aux techniques de recensement au milieu du XIX^e siècle. Bruce Curtis, *The Politics of Population : State Formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840-1875*, Toronto, University of Toronto Press, 2002. Voir aussi Bruce Curtis, « Révolution gouvernementale et savoir politique au Canada-Uni », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n° 1 (printemps 1992), p. 169-79.

⁸ Voir Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 69-77.

La monnaie en remplacement des présents : la politique indienne au Canada vue de Londres

L'État impérial commença à proposer la commutation monétaire des présents indiens auprès des administrateurs coloniaux dès 1827. Dans une lettre du mois de juillet, Goderich confia à Dalhousie la tâche de fournir des informations sur « the precise expense of the Indian department, both in the salaries of officers, and in the amount of stores distributed to the Indians, with the view of effecting the reduction, and ultimately abolition of the establishment. » Goderich voulait également que Dalhousie demande aux officiers des Affaires indiennes

to confer with leaders or chiefs of the Indians, who are entitled to annual presents, either as subsidies to their tribes, being independent, or as rewards for past services as subjects, or as retaining fees in nature of half-pay to those who have been employed in arms, or lastly in payment of lands ceded to His Majesty's Government, and to negotiate with them for the commutation of such payments into money, such commutation to be fixed in British currency, and to be payable in the description of coin most agreeable to the chiefs.

En ordonnant que les présents donnés aux bandes amérindiennes soient convertis en numéraire, en vue de leur abolition éventuelle, le bureau colonial visait à instaurer une « necessary measure of public economy and improvement. » Autrement dit, Goderich espérait réduire les dépenses de l'Empire britannique⁹.

À la suite d'une période de relative inaction des autorités coloniales, l'État impérial renouvela ses efforts pour atteindre ses objectifs par l'intermédiaire des instructions que Glenelg envoya à Bond Head et à Gosford, en 1836. Comme cela avait été le cas une décennie plus tôt, Londres visait à réduire les dépenses du Département des affaires indiennes avec comme but ultime de dissoudre ce Département. Tandis que Goderich n'avait élaboré aucun échéancier pour l'abolition du Département dans ses

⁹ « Copy of a Despatch from Lord Goderich to Earl Dalhousie », 14 juillet 1827, dans Great Britain, *Aboriginal Tribes (North America, New South Wales, Van Diemen's Land and British Guiana)...*, London, 1834, p. 5.

ordres à Dalhousie, Glenelg tâcha de rassurer les administrateurs coloniaux sur le fait qu'aucune action ne serait prise dans l'immédiat, en énonçant que ses instructions représentaient simplement une tentative de réunir des informations plus précises à l'égard de la population autochtone du Canada pour que le gouvernement puisse éventuellement instaurer des réductions fiscales d'une manière qui éviterait de mettre en péril les Amérindiens sous sa tutelle : « I feel bound, affirmait-il, after much Consideration, to express my Opinion that the Time is not yet arrived at which it would be possible, consistently with good Faith, altogether to discontinue the annual Presents to the Indians. » Glenelg présentait cette affirmation dans un langage qui révélait sa volonté d'éviter d'établir un précédent sur lequel les Amérindiens pourraient éventuellement s'appuyer dans des revendications futures. Il décrivait ainsi les origines historiques de la distribution des présents par les Britanniques dans des termes plutôt vagues, affirmant notamment que la pratique n'avait rien d'un droit fondamental pour les Autochtones, mais relevait simplement d'une coutume charitable qui s'est établie avec le temps, ce qui laissait sous-entendre qu'elle pourrait éventuellement être abolie. Il écrivait :

it is sufficient to observe, that the custom has now existed during a long Series of Years ; that even in the Absence of any original Obligation a prescriptive Title has thus been created ; and that this Title has been practically admitted by all who have been officially cognizant of the Matter, and that all agree in stating that its sudden Abrogation would lead to great Discontent among the Indians, and perhaps to Consequences of a very serious Nature¹⁰.

Glenelg ordonna aux autorités coloniales d'interroger les chefs amérindiens au sujet du remplacement des présents par la monnaie. Mais, outre l'avis des chefs sur une telle monétisation de leurs rapports avec le gouvernement, les deux gouverneurs étaient aussi chargés de déterminer si les Amérindiens sanctionneraient

¹⁰ « No. 1 : 'Copy of a Despatch from Lord Glenelg to the Earl of Gosford,' 14 janvier 1836 », dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835...*, p. 1.

« the Application of at least a Portion of the Sums now expended in the Purchase of Stores and Presents to the Erection of Schoolhouses, the Purchase of elementary Books, and the Payment of resident Schoolmasters, for the benefit of the Indian Tribes¹¹. » En voulant faire payer aux Autochtones leur propre éducation, Glenelg semble encore une fois avoir été motivé principalement par son désir d'économies.

En proposant de convertir les présents en monnaie, l'objectif des autorités britanniques était-il uniquement d'ordre budgétaire ? Glenelg semblait croire que la monnaie pourrait être bénéfique pour les Autochtones. Il ordonnait ainsi à Gosford et à Bond Head de procéder immédiatement à la commutation des présents, s'ils considéraient que « the Well-being of the Indians would be promoted by substituting an Equivalent in Money in lieu of the Articles at present issued »¹². Glenelg croyait peut-être vraiment à la valeur civilisatrice de la monnaie, mais ses instructions paraissent toutefois avoir eu un caractère essentiellement rhétorique, visant à éviter de donner l'impression que l'État ne se préoccupait que de ses finances et non du bien-être des Autochtones.

Les réponses coloniales à la commutation

Dalhousie répondit à la directive de Goderich en affirmant que les Amérindiens sous sa tutelle recevraient « with the utmost alarm » la proposition de convertir les présents en espèces. Il appuyait son jugement sur le fait que les Autochtones dépensaient tout l'argent qu'ils avaient en leur possession en achetant de la boisson, affirmant même que le système des présents — axé avant tout sur la distribution de biens utilitaires — avait été développé précisément afin d'éviter ce genre d'abus. Il rejetait ainsi la validité des ordres de Goderich en disant qu'il trouvait « the proposed measure fully fraught with mischief to the Indians, no saving nor advantage possible to Government, and the future

¹¹ *Ibid*, p. 3.

¹² *Ibid*, p. 2.

consequences of it dangerous in the extreme »¹³. Du point de vue de Dalhousie, les Autochtones n'étaient donc pas suffisamment matures pour bien gérer leur argent, ce qui interdisait selon lui dans l'immédiat tout projet gouvernemental visant la commutation des présents. Cependant, en juin 1828, presque un an après l'envoi de la directive de Goderich, il finit par commander au major général Darling un rapport sur l'état de la population amérindienne du Haut et du Bas-Canada, tel que le voulait le secrétaire d'État¹⁴.

Darling remit son rapport le 24 juillet 1828 et Dalhousie le transmet au mois d'octobre suivant au nouveau secrétaire colonial, Sir George Murray. Darling y concluait que l'abolition ou la commutation des présents au Haut-Canada causerait de l'inquiétude parmi les Amérindiens quant aux intentions ultimes de leur « great father ». De plus, il affirmait que la monnaie n'avait que peu de valeur aux yeux des Amérindiens, comparativement aux couvertures et aux munitions qui leur étaient distribuées par le gouvernement. Plutôt que de remplacer les présents par de l'argent, Darling suggérait de substituer une partie de ceux déjà distribués par du matériel agricole et d'autres outils. Son rapport proposait aussi d'utiliser les revenus des cessions territoriales afin de financer l'achat de ces biens¹⁵.

Dans une lettre à Murray, datée de mai 1829, Sir James Kempt, le successeur de Dalhousie, reprit à son compte la plupart des affirmations faites par Darling. Kempt fit valoir qu'avant de transformer la nature des présents, le gouvernement devrait être

¹³ « Extract of a Despatch from Lord Dalhousie to Mr. Secretary Huskisson, » 22 novembre 1827, dans *Ibid*, p. 6.

¹⁴ « Instructions to Major-General Darling [...] », dans « No. 5 : Copy Despatch and Enclosures from Lord Dalhousie to Sir George Murray », 27 octobre 1828, dans *Ibid*, p. 31.

¹⁵ « Enclosure No. 1 », dans « No. 5 : Copy Despatch and Enclosures from Lord Dalhousie to Sir George Murray », 27 octobre 1828, dans *Ibid*, p. 29. Pour une discussion plus détaillée du rapport de Darling, voir John Leslie, « Commissions of Inquiry into Indian Affairs in the Canadas, 1828-1858 : Evolving a Corporate Memory for the Indian Department », Ottawa, Indian Affairs and Northern Development, 1985, p. 20-3.

persuadé que les Amérindiens sous sa tutelle auraient fait suffisamment de « progrès » pour utiliser sagement la monnaie :

I am of the opinion, however, that the Indians, when settled, would readily agree to the substitution of implements of husbandry, and seed, &c. for many of the gaudy and useless articles which now compose their presents and which are daily falling in their estimation ; but until a material improvement takes place in the habits of the Indians, it would be unwise to place at their disposal any commutation in *money* for those presents, of which they would in all probability make an improper use¹⁶.

Sans se préoccuper du point de vue des principaux intéressés, Kempt affirma donc qu'une fois « settled », les Amérindiens des deux Canadas seraient prêts à accepter des présents de nature agricole sans hésitation. Par contre, d'ici là, la monnaie ne pourrait avoir qu'une influence néfaste sur leur société. L'État devait donc résister à toute tentative de commutation des présents.

Bond Head, quant à lui, répondit aux instructions de Glenelg de la même manière que l'avait fait Dalhousie une décennie plus tôt : il commença par ne pas en tenir compte, pour finalement refuser de les suivre. Dans sa réponse initiale, envoyée en août 1836, Bond Head affirmait que les instructions de Glenelg étaient arrivées trop tard pour qu'il puisse les suivre. Ainsi, au lieu de fournir les informations que le bureau colonial recherchait, il décrivit plutôt son projet d'acheter l'Île Manitoulin afin d'y faire une réserve pour « those Indians, who are now impeding the Progress of Civilization in Upper Canada »¹⁷.

Trois mois plus tard, Bond Head répondit à la directive de Glenelg en lui envoyant un memorandum décrivant l'état de la population amérindienne du Haut-Canada et le fonctionnement du Département des affaires indiennes dans cette province. Ce

¹⁶ « No. 8 : Copy of a Despatch from Sir J. Kempt to Sir George Murray », 16 mai 1829, dans *Ibid*, p. 39 (souligné dans l'original).

¹⁷ « No 31 : Copy of a Despatch from Sir F.B. Head, K.C.H., to Lord Glenelg », 20 août 1836, dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835...*, p. 122.

document, cependant, présentait les impressions et les observations de Bond Head et non le rapport détaillé exigé par Glenelg. Plutôt que de soumettre aux Autochtones de la province la question relative à la commutation monétaire des présents, le lieutenant-gouverneur se contentait simplement d'offrir son avis :

I am not prepared to recommend that Money should at present be substituted for Presents to the resident Indians in this Province, - 1st, Because I think, unless good Arrangements were previously made, the Indians, from their improvident Habits, would in many Places be left destitute ; and, 2dly, Because, without due Precaution, a Money Delivery to so many Men, Women, and Children might possibly be attended by very great Impositions.

Autrement dit, Bond Head trouvait que les paiements en espèces risquaient d'occasionner des frais supplémentaires à ceux déjà acquittés. Il concluait en affirmant qu'il aurait besoin d'une année de réflexion supplémentaire avant d'arriver à une réponse définitive. Malheureusement, Bond Head ne partagea jamais les fruits de cette réflexion¹⁸.

Contrairement aux autres administrateurs coloniaux, Gosford suivit à la lettre les instructions du bureau colonial et ordonna en octobre 1836 une enquête détaillée sur l'état de la population autochtone du Bas-Canada et sur la possibilité de remplacer les présents par de la monnaie. Il soumit les résultats de l'enquête dans une série de lettres à Glenelg (datées de novembre 1836 à juillet 1837) sous la forme d'un rapport exposant la plupart des activités du Département des affaires indiennes dans la province bas-canadienne et faisant le tour de la question de la commutation.

Afin de fournir les informations recherchées par Glenelg, Gosford décida de renvoyer l'enquête à un comité du conseil exécutif, dont les membres, « from their local Experience and Knowledge of the Habits and Feelings of the Indians, must naturally be possessed of far better Means for suggesting and

¹⁸ « No. 32 : Copy of a Despatch from Sir F.B. Head, K.C.H., to Lord Glenelg », 20 November 1836, dans *Ibid*, p. 129.

elaborating a practicable and satisfactory Scheme for carrying out the Views of His Majesty's Government than I could possibly bring to bear on the Subject¹⁹. » Malgré cette expertise, le comité ne remit son rapport qu'au mois de juin 1837. En attendant, Gosford envoya à Glenelg une série de lettres contenant des informations incomplètes, lesquelles devaient être approfondies dans le cadre du rapport final du comité. Par exemple, dans sa première lettre, datée de novembre 1836, Gosford remarqua que les bandes amérindiennes du Bas-Canada rejetaient l'idée d'une conversion des présents en paiements monétaires. Cette affirmation paraît être tirée des questions posées à plusieurs communautés amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent pendant l'été 1836 par les surintendants du Département des affaires indiennes dans les districts de Montréal et de Québec. Les transcriptions sont jointes au rapport final de juillet 1837.

Dans son rapport, le comité conclut qu'il ne fallait pas substituer la monnaie aux présents, s'appuyant essentiellement sur l'opposition concrète des Amérindiens à la commutation, et non sur de simples suppositions.²⁰ De plus, le rapport affirmait que les présents ne relevaient pas d'un droit spécifique accordé aux Autochtones, mais que la coutume interdisait néanmoins aux autorités de supprimer ou de modifier leur distribution dans l'immédiat. Les membres du comité soutenaient même que le système des présents avait encouragé « their natural Improvidence, by estranging them from the ordinary Pursuits and Industry of civilized Life, and teaching them to consider themselves as under a special Tutelage of the Crown, and in dependence upon it ». Cette dépendance, affirmait le rapport, « has further strengthened their Claim to a Continuance of it until they shall be

¹⁹ « No. 7 : Copy of a Despatch from the Earl of Gosford to Lord Glenelg », 18 November 1836, dans *Ibid*, p. 11.

²⁰ « Enclosure in No. 11. To His Excellency the Earl of Gosford ... Report of a Committee of the Executive Council ... », 13 juin 1837, dans *Ibid*, p. 28. Voir ci-dessus pour une analyse des positions amérindiennes sur lesquelles se basa le comité.

raised above their helpless Condition to which it has mainly contributed to depress them²¹. »

Les visions amérindiennes de la commutation

Pour la plupart, les sources dépouillées ne fournissent aucune information concernant le point de vue amérindien sur la substitution monétaire des présents. Il existe cependant deux exceptions à cette règle. La première provient d'un chef du Haut-Canada et fut soumise par un missionnaire amérindien, tandis que la deuxième se présente comme les réponses des bandes du Bas-Canada aux questions posées dans le cadre de l'enquête pour le rapport du comité du conseil exécutif de 1837.

En 1831, Peter Jones, un pasteur méthodiste et chef de la bande des Mississaugas de la rivière Crédit, au Haut-Canada, écrit à Goderich afin de présenter « a short account of the Indian people of Upper Canada, to whom I belong »²². Dans cette lettre, Jones commentait brièvement la distribution des présents avant de communiquer une demande de la part du chef John Asance pour qu'une partie des présents des Chippewa de la baie Matchedash soit allouée sous forme monétaire. Jones écrivait qu'Asance « wishes to have something always in his pockets and never be empty, so that when he gets hungry he may put his hands into his pockets and find something jingling to buy bread with »²³.

Les différentes opinions des Amérindiens se font aussi entendre à travers l'enquête de Gosford sur l'état des bandes domiciliées du Bas-Canada. Les six bandes interrogées par le surintendant du Département pour le district de Montréal, James Hughes, ainsi que les quatre bandes constituant la surintendance de Québec, sous l'autorité de Louis Juchereau Duchesnay, rejetaient catégo-

²¹ *Ibid*, p. 27-8.

²² « Copy of a Letter from Mr. Peter Jones to Viscount Goderich », 26 juillet 1831, dans Great Britain, *Aboriginal Tribes (North America, New South Wales, Van Diemen's Land and British Guiana)...*, p. 135.

²³ *Ibid*, p. 136.

riquement le remplacement des présents par de la monnaie²⁴. Ce refus reposait sur deux arguments majeurs : d'abord, on affirmait que l'argent donné en remplacement des présents rendrait les membres les plus faibles de la communauté incapables de subvenir à leurs besoins, car ceux qui recevraient les paiements — les hommes — auraient tendance à les dépenser pour acheter de la boisson ; puis, on soulignait que les présents constituaient une manifestation concrète d'un ancien accord entre la Couronne et les Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent, accord que le gouvernement ne pouvait modifier sans démontrer sa mauvaise foi.

Toutes les réponses des bandes indiennes qui apparaissent dans la correspondance soutiennent d'une façon plus ou moins identique les problèmes que poserait la commutation. La réaction des Mohawks de Saint-Régis (Akwesasne) est, à cet égard, typique. Selon eux, « the proposed Commutation in Money for the Presents as hitherto given us by our Father the King [...] would deprive the old Man, the Widow, and the Orphan (already almost in a State of Nudity) of their Blanket, and put the Equivalent in the Hands of the Heads of Families, to be given in exchange for strong Drink²⁵. » Les Iroquois de Caughanawaga (Kahnawake) allèrent encore plus loin que les autres bandes et firent la « preuve » que la distribution de monnaie par l'État aurait des effets néfastes sur la population autochtone du Canada. Le grand chef de la bande, Tekanasontie, décrit ainsi un événement survenu à Saint-Régis, dans l'État de New York, lors du paiement en argent des annuités par le gouvernement des États-Unis aux Mohawks : « The American Indians had upwards of 2,000 Dollars

²⁴ Les informations soumises par Duchesnay sont beaucoup moins détaillées que celles fournies par Hughes. Tandis que les rapports de Hughes font en moyenne une à deux pages pour chaque bande interviewée, le rapport de Duchesnay couvre quatre bandes en moins qu'une demi-page. Pour les rapports de Hughes, voir les annexes (« *enclosures* ») 7-10 dans « No. 11 : Copy of a Despatch from the Earl of Gosford to Lord Glenelg », 13 juillet 1837, dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835...*, p. 41-6. Pour celui de Duchesnay, voir « Enclosure 11 in No. 11 », 22 août 1836, dans *Ibid*, p. 46.

²⁵ « Enclosure 7 in No. 11 », dans *Ibid*, p. 41.

to receive. On that Day the Payment was made to us the Council-room was full of Tavern and Grog-shop Keepers, with their Account Books under their Arms, to receive our poor Brothers hard-earned Money for nothing but Rum, which they had advanced them on Credit. Upwards of 1,000 Dollars were paid to these Rum Sellers²⁶. » Autrement dit, la distribution de l'argent ne servirait que les intérêts des marchands qui vendaient de l'alcool aux Amérindiens.

Quoique la plupart des bandes partageaient la même vision négative des effets qu'aurait sur leur communauté la substitution des présents par de la monnaie, tous n'exprimaient pas de la même manière les fondements historiques des présents. Cette différence relevait surtout de la stratégie employée par les Autochtones dans leurs revendications. Lors des conseils tenus par Hughes et Duchesnay, toutes les bandes sauf les Mohwaks de Saint-Régis adhéraient à la logique voulant que les présents fussent un paiement pour les services rendus aux Britanniques²⁷. Les chefs de Saint-Régis, au contraire, affirmèrent que les présents représentaient un *engagement solennel* de la Couronne envers les Amérindiens et, par conséquent, leur distribution ne pourrait jamais être légalement révoquée. « Saro Oriwagati, the oldest Man and Chief of his Tribe (i.e. Ninety-four Years of Age) » fit valoir ce point de vue en affirmant : « Father, I have outlived a great many Winters, and Three bloody Wars, in none of which did I ever find cause to doubt the good and faithful intentions of my Great Father the King towards us his Indian Children ; and I cannot believe that he now thinks of breaking that Promise of his Forefathers, which was guaranteed to us when I was a young Man : “Presents so long as we shall remain a tribe.” »²⁸. Malgré les

²⁶ « Enclosure 10 in No. 11 », dans *Ibid*, p. 45.

²⁷ Par exemple, les Abénaquis de Saint-François (Odanak) décrivirent les présents comme « a Sort of Remuneration for our past Services ». « Enclosure 8 in No. 11 », dans *Ibid*, p. 43.

²⁸ « Enclosure 7 in No. 11 », dans « No. 11 : Copy of a Despatch from the Earl of Gosford to Lord Glenelg », 13 juillet 1837, dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835...*, p. 41. Emphase dans l'original.

fondements différents sur lesquels ils reposaient, ces deux arguments soutenaient néanmoins que l'État impérial avait une obligation – morale dans un cas, légale dans l'autre – d'obtenir le consentement préalable des Autochtones avant d'effectuer tout changement au système des présents. Cette logique fut exprimée de façon encore plus frappante par les Sept-Nations dans une pétition rédigée en février 1837, soit quelques mois après les consultations tenues par Hughes et Duchesnay. La pétition présentée par la Confédération affirmait que le devoir de distribuer des présents provenait des Français et qu'il fut légué par ces derniers aux Britanniques lors de la Conquête. « Mon père, ces présents (puisqu'on nous a appris à les nommer ainsi) ne sont pas dans les faits des présents, c'est de la part du Gouvernement une dette sacrée promise [sic] à nos pères par les Rois de France pour les indemniser des terres qu'ils leur ont abandonnées, et confirmée par les Rois d'Angleterre depuis la cession du pays, et jusqu'à présent ponctuellement payée et acquittée²⁹. » Étant donné que les bandes consultées par les surintendants de Québec et de Montréal étaient précisément celles qui constituaient les Sept-Nations, ces divers arguments paraissent être autant de stratégies distinctes pour défendre un système qui, dans son état actuel, était considéré par les Amérindiens comme nettement préférable à celui proposé par Londres.

En réponse aux ordres de Glenelg, le Département des affaires indiennes poursuivait également une enquête afin de connaître l'avis des Amérindiens du Bas-Canada sur l'utilisation éventuelle d'une partie des fonds employés à l'achat des présents pour subventionner l'éducation des enfants autochtones. Toutes les bandes qui prirent en compte cette question la rejetèrent catégoriquement³⁰. Tandis qu'elles reconnaissaient la valeur de l'édu-

²⁹ « Enclosure 17 in No. 11 : A Son Excellence Archibald Comte de Gosford... », dans *Ibid*, p. 62.

³⁰ James Hughes ne posait pas cette question aux Algonquins, aux Nippissings, et aux Iroquois du Lac des Deux Montages (Kanesatake) parce que le Séminaire du Saint-Sulpiciens gérât et finançait l'école de la communauté. « Enclosure 9 in No. 11 », dans *Ibid*, p. 44. Duchesnay rejetait totalement la convenance de la

cation pour les enfants des communautés, les bandes affirmaient qu'elles n'étaient tout simplement pas en mesure de la financer, surtout si cela impliquait une certaine réduction dans la quantité des présents. Les Mohawks de Saint-Régis, tout comme les autres bandes rattachées au Département des affaires indiennes du Bas-Canada, soutenaient qu'ils étaient tout à fait disposés à envoyer leurs enfants à l'école, du moment que leur éducation fut payée à même les deniers publics : « [W]e hope in this respect to be put on a Footing with our Brethren the White Skins, who, we are informed, have their Children educated at the public Expense. If Schools are established amongst us on such a Footing, we will cheerfully send our Children to them³¹. » De même qu'ils s'opposaient au projet d'introduire la monnaie au sein de leurs relations avec l'État, les Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent ne voulaient aucun changement dans le système du financement de l'éducation.

Les missionnaires et la monnaie

Dans la correspondance concernant la substitution de la monnaie pour les présents, un groupe demeure étonnamment très discret : les missionnaires. Plutôt que de s'intéresser à cette question, leurs témoignages se concentrent plutôt sur l'encouragement des projets « civilisateurs », basés sur l'éducation religieuse et agricole. Pourtant, malgré le peu d'intérêt qu'ils affichaient en général au sujet de la commutation des présents, quelques missionnaires se sont prononcés sur la question³².

question aux Amérindiens qui n'avaient pas d'enfants qui fréquentaient déjà l'école. Étant donné que les écoles existantes étaient déjà financées, il ne voyait aucune utilité à faire une enquête au sujet. Cependant, Duchesnay affirma que « they never would willingly contribute in any way towards paying Part of the Expenses of a Schoolmaster and other Expenses attending a School. » « Enclosure 11 in No. 11, » 22 août 1836, dans *Ibid*, p. 46.

³¹ « Enclosure 7 in No. 11 », dans *Ibid*, p. 42.

³² Même si Peter Jones se mêlait au débat en envoyant la demande de John Asance, il ne se penche nulle part ailleurs dans la correspondance sur le sujet. Pour cette raison, la discussion qui suit ne le considère pas comme participant au jeu politique ici analysé.

Par exemple, en 1829 le Reverend James Magrath, un missionnaire de Toronto, envoya un rapport à Sir John Colborne, le lieutenant-gouverneur du Haut-Canada, concernant l'état du village des Mississauga sur la rivière Crédit. Ce village, fondé au début des années 1820 dans le cadre du programme de civilisation piloté par Sir Peregrine Maitland, servait de modèle pour plusieurs commentateurs contemporains sur la façon dont les Amérindiens pouvaient être «  lev s » au niveau des Euro-Canadiens³³. Dans la première partie de son rapport, Magrath remarquait que les Mississaugas préféraient recevoir leurs présents annuels sous forme monétaire plutôt que sous la forme traditionnellement employée par le Département des affaires indiennes : « They say that the articles they get are generally unnecessary, as they cannot use or wear out those they receive in a year ; they frequently dispose of many articles at a great loss, particularly the guns. If they received one-half in cash they could procure many necessities which (as they are now settled) they stand in need of, on more reasonable terms than they could do with the presents. » Magrath joignit une brève note écrite en janvier 1829 à son rapport dans laquelle, à la suite d'une demande faite par John Jones (le frère de Peter Jones, qui était aussi l'instituteur de la bande de la rivière Crédit), il réitérait le désir des Mississaugas de recevoir une partie de leurs présents en argent. En faisant cette requête, Magrath remarqua que les Mississaugas visaient ultimement à acheter du matériel agricole et piscicole³⁴.

En 1837, R. Alder, le secrétaire de la Wesleyan Missionary Society, écrivait une lettre à Glenelg dans laquelle il proposait une ligne de conduite à adopter à l'égard de la population amérindienne domiciliée et chrétienne du Haut-Canada. Cette lettre

³³ Pour une description plus détaillée de l'établissement du village mississauga sur la rivière Crédit, voir John Leslie, *op. cit.*, p. 12-7 et Roger L. Nichols, *Indians in the United States and Canada : A Comparative History*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998, p. 187.

³⁴ « Report of the State of the Indians on the River Credit... », dans « Enclosure No. 1 », dans « No. 8 : Copy of a Despatch from Sir J. Kempt to Sir George Murray », dans Great Britain, *Aboriginal Tribes (North America, New South Wales, Van Diemen's Land and British Guiana)...*, p. 43.

contient un court passage recommandant que le gouvernement remplace les présents traditionnellement distribués par de la monnaie. Alder y affirme notamment que le but ultime de son projet visait l'indépendance économique des Amérindiens à l'égard de l'État. Une fois ce stade atteint, il considérait que la distribution des présents pourrait être abolie. « *Until then, however, they should be continued, and so supplied as that the Recipients may derive from them the greatest possible Advantage, which would be best done by paying the Amount in Money, and not in such Articles as are now too frequently given to them*³⁵. » Alder proposait donc essentiellement le même plan d'action que Glenelg, mais pour des raisons différentes. Au lieu de concevoir la commutation en termes de réduction des dépenses gouvernementales, Alder semble avoir perçu la monnaie comme un outil éducatif qui permettrait de rendre les Amérindiens responsables de leurs propres affaires.

Conclusion : le dialogue politique comme façon d'aborder la politique indienne

Dans les années 1820 et 1830, la monnaie n'a jamais remplacé les présents traditionnellement distribués aux Amérindiens. La question d'une telle substitution fut reconsidérée par au moins trois commissions d'enquête entre la fin des années 1830 et les années 1850 et toutes trois refusèrent de cautionner ce projet³⁶.

³⁵ « Enclosure No. 1 », 14 December 1837, dans « No. 25 : Copy of a Despatch from Lord Glenelg to Sir G. Arthur, K.C.H. », 22 août 1838, dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835...*, p. 96 (souligné dans l'original).

³⁶ Les trois commissions d'enquête sont la commission Macaulay, la commission Bagot et la commission Pannefather. Leurs rapports sont respectivement disponibles dans : « Report on Indian Affairs by J.B. Macaulay (typescript), » 1839, Bibliothèque et archives Canada, RG10, vol. 11206, file 3 ; Canada, « Report on the Affairs of the Indians in Canada, 1845 », section III, dans *Journals of the Legislative Assembly of the Province of Canada*, 1847, Appendix (T.), [s.p.] et Canada, « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada, section I et II, mis devant l'Assemblée législative, le 20 mars 1845 », dans *Journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 1844-1845*, Appendice E.E.E., [s.p.] ; Canada, « Rapport des commissaires spéciaux, nommés le 8 septembre,

Jusqu'en 1856, date à laquelle le Département des affaires indiennes a finalement aboli les présents, aucune commutation ne semble avoir été tentée³⁷. Quoi qu'il en soit, l'analyse du dialogue entourant cette question demeure essentielle puisqu'elle permet de mettre en évidence la différence dans les positions gouvernementales sur ce débat et les luttes politiques auxquelles celui-ci a donné lieu.

Le discours impérial exprimait une vision très paternaliste de la responsabilité de la Grande-Bretagne envers la population autochtone de ses colonies nord-américaines. Il semble évident, toutefois, que les autorités impériales agissaient avant tout dans l'espoir de diminuer les coûts liés à la gestion des affaires indiennes. Tandis que Goderich enjoignait à Dalhousie de négocier avec les nations amérindiennes en vue de commuer leurs présents en argent et que Glenelg ordonnait à Gosford et à Bond Head de procéder à la substitution monétaire « only with the free Consent and Concurrence of the Indians », les deux administrateurs impériaux énonçaient clairement que leur objectif ultime était de diminuer les dépenses du Département des affaires indiennes³⁸.

Les administrateurs coloniaux, quant à eux, partageaient, et même amplifiaient la vision paternaliste que l'État impérial avait des Autochtones. Cependant, à l'idée d'une responsabilité traditionnelle de l'État mise en valeur par Glenelg et Goderich, les

1856, pour s'enquérir des affaires des Sauvages en Canada », dans *Journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada*, Appendice 21, Toronto, Stewart Derbishire and George Desbarats, 1858. Une quatrième commission, la « commission no. 4 », ne fit aucune mention de la commutation dans son rapport de janvier 1840. Voir « Rapport du Comité No. 4, sur le Département des Sauvages » dans Canada, « Report on the Affairs of the Indians in Canada, 1845 », 1847, [s.p.]. Sur ces quatre commissions d'enquêtes, voir Leslie, « Commissions of Inquiry », p. 79-127.

³⁷ Voir Réthoré, « La fin d'un symbole d'alliance », p. 109-110.

³⁸ « No. 1 : Copy of a Despatch from Lord Goderich to Earl Dalhousie », 14 juillet 1827, dans *Ibid*, p. 5 et « No. 1 : Copy of a Despatch from Lord Glenelg to the Earl of Gosford », 14 janvier 1836, dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835...*, p. 3.

autorités coloniales substituaient des notions tirées du débat qui avait cours à cette époque dans les sociétés occidentales sur la distribution de l'assistance sociale étatique et de la charité privée. Par exemple, l'explication de Dalhousie selon laquelle « the system adopted in making useful presents as payment was intended expressly to avoid temptation » est en parfait accord avec l'opinion très en vogue au XIX^e siècle voulant que la pauvreté soit inextricablement liée à l'imprévoyance du pauvre³⁹. Le comité du conseil exécutif constitué par Gosford émettait, dans son rapport final, une opinion similaire. Gosford écrit en effet que ce rapport « deprecates the Proposal for commuting the Presents for Money Payments, as not only repugnant to the Wishes of the Indians, but as fraught with Mischief and Degradation to the whole race⁴⁰. » Autrement dit, l'accès à la monnaie risquait d'ouvrir la porte à une panoplie d'autres problèmes sociaux, dont la plupart découlaient de l'incapacité du bénéficiaire de gérer son argent de manière responsable.

Étant donné que les Autochtones étaient, pour la plupart, opposés au remplacement des présents par une espèce monétaire, on pourrait facilement interpréter l'échec du projet impérial comme le résultat d'une formidable alliance entre Amérindiens et administrateurs coloniaux. Pourtant, une telle interprétation outrepasserait les limites imposées par la nature des documents analysés ici. Les deux recueils formant le corpus documentaire de cette étude furent en effet publiés par la Chambre des communes britannique et en raison de cette nature essentiellement administrative, les seuls intervenants qui apparaissent comme de véritables acteurs sont des fonctionnaires – soit coloniaux ou impériaux. Les Autochtones qui paraissent dans ces deux recueils,

³⁹ « Extract of a Despatch from Lord Dalhousie to Mr. Secretary Huskisson », 22 November 1827, dans Great Britain, *Aboriginal Tribes (North America, New South Wales, Van Diemen's Land and British Guiana)...*, p. 6. Pour une discussion des notions de la pauvreté au XIX^e siècle, voir Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty : England in the Early Industrial Age*, New York, Knopf, 1984.

⁴⁰ « No. 11 : Copy of a Despatch from the Earl of Gosford to Lord Glenelg », 13 juillet 1837, dans Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835...*, p. 25.

tout comme les missionnaires d'ailleurs, ne sont autorisés à y prendre la parole que pour appuyer les positions énoncées par les intervenants « officiels » — c'est-à-dire les fonctionnaires. Ce phénomène est manifeste aussi bien dans l'exemple de John Asance que dans celui des bandes amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent. Le désir exprimé par Asance de recevoir une partie de ses présents sous forme monétaire est contenu dans une annexe jointe à une lettre de Robert William Hay, le sous-secrétaire colonial, et donc partisan du projet de commutation monétaire. Quant aux Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent — tous farouchement opposés au projet impérial —, leur témoignage est présenté dans un rapport élaboré par les autorités coloniales et soumis à Londres par Gosford, le gouverneur en chef de l'Amérique du Nord britannique. On peut donc croire que ces points de vue ne sont pas les seuls à avoir été émis par les Amérindiens ; seulement, pour des raisons qui leur sont propres, ce sont ceux-là que les administrateurs ont choisi de retenir. Les Amérindiens avaient l'opportunité de s'exprimer, mais leurs paroles étaient assujetties au filtre de certains agents coloniaux (missionnaires, administrateurs...), qui sélectionnaient les éléments du discours afin d'appuyer leurs propres stratégies. Bref, le discours autochtone était victime d'une forme d'instrumentalisation.

La correspondance officielle nous permet alors de cerner deux visions gouvernementales distinctes de la potentielle monétisation de la relation entre les Amérindiens et l'État. Ces deux points de vue sur la question découlaient largement de la fonction occupée par ceux qui les énonçaient. Les administrateurs impériaux concevaient en effet le projet de commutation comme étant bénéfique à l'État britannique — l'État auprès duquel ils étaient responsables —, dans la mesure où en substituant la monnaie aux objets traditionnellement distribués en tant que présents, on envisageait d'épargner les fonds de l'État impérial sans pour autant que les Amérindiens ne reçoivent « moins », à tout le moins au plan strictement comptable. Les objections des fonctionnaires coloniaux à cette politique découlaient elles aussi de leurs positions, dans ce cas-ci bien ancrées en Amérique du Nord.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

De leur point de vue, une fois que l'État impérial aurait fait les paiements annuels aux Amérindiens en espèces, et que ces derniers auraient dépensé ces fonds d'une manière imprévoyante, l'État colonial serait obligé de rendre assistance aux Autochtones indigents, doublant ainsi le fardeau fiscal des présents. Cette vision de l'Autochtone comme particulièrement disposé à la pauvreté et donc incapable de gérer indépendamment son argent continu de nos jours d'imprégner la politique indienne canadienne⁴¹. Il faudrait donc poursuivre cette recherche afin de tracer l'évolution de cette pensée. Il faudrait aussi la compléter en sortant du cadre strictement étatique afin de rendre compte des points de vue autochtones non instrumentalisés sur la monétisation des relations entre l'État et les Autochtones. Une telle approche devrait permettre de cerner d'une manière plus précise le rôle de la monnaie dans l'histoire amérindienne au Canada.

Bibliographie

Sources archivistiques

Bibliothèque et archives Canada, RG10, vol. 11206, file 3, « Report on Indian Affairs by J.B. Macaulay (typescript), » 1839.

Sources imprimées

Canada, « Report on the Affairs of the Indians in Canada, 1845 », section III, dans *Journals of the Legislative Assembly of the Province of Canada*, 1847, Appendix (T.), [s.p.].

Canada, « Rapport sur les affaires des Sauvages en Canada, section I et II, mis devant l'Assemblée législative, le 20 mars 1845 », dans *Journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada, 1844-1845*, Appendice E.E.E., [s.p.].

Canada, « Rapport des commissaires spéciaux, nommés le 8 septembre, 1856, pour s'enquérir des affaires des Sauvages en Canada », dans *Journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada*, Appendice 21, Toronto, Stewart Derbshire and George Desbarats, 1858.

⁴¹ Pour une étude de la politique indienne canadienne en matière d'assistance sociale, qui fait bien ressortir la persistance de cette vision depuis la Confédération, voir Hugh Shewell, *'Enough to Keep Them Alive': Indian Welfare in Canada, 1873-1965*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.

Great Britain, *Aboriginal Tribes (North America, New South Wales, Van Diemen's Land and British Guiana)...*, London, 1834.

Great Britain, *Copies or Extracts of Correspondence Since 1st April 1835, between the Secretary of State for the Colonies and the Governors of the British North American Provinces, Respecting the Indians in those Provinces*, London, 1839.

Études

CHUTE, Janet E., *The Legacy of Shingwaukonse : A Century of Native Leadership*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

CURTIS, Bruce, « Révolution gouvernementale et savoir politique au Canada-Uni », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, no. 1 (printemps 1992), p. 169-79.

CURTIS, Bruce, *The Politics of Population : State Formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840-1875*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.

DOWD, Gregory Evans, *War under Heaven : Pontiac, the Indian Nations and the British Empire*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

HAVARD, Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery (QC) et Paris, Septentrion et Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2003.

HIMMELFARB, Gertrude, *The Idea of Poverty : England in the Early Industrial Age*, New York, Knopf, 1984.

LAINEY, Jonathan C., *La « monnaie des sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery (QC), Septentrion, 2004.

LESLIE, John, « Commissions of Inquiry into Indian Affairs in the Canadas, 1828-1858 : Evolving a Corporate Memory for the Indian Department », Ottawa, Indian Affairs and Northern Development, 1985.

NICHOLS, Roger L., *Indians in the United States and Canada : A Comparative History*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998.

RÉTHORÉ, Anne, « La fin d'un symbole d'alliance. Les Britanniques et la politique de distribution des présents aux Amérindiens, 1815-1858 », *Mémoire de maîtrise (histoire)*, Université de Rennes 2 et Université du Québec à Montréal, 2000.

SHEWELL, Hugh, *'Enough to Keep Them Alive' : Indian Welfare in Canada, 1873-1965*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.

SIMS, Catherine A., « Algonkian-British Relations in the Upper Great Lakes Region : Gathering to Give and to Receive Presents, 1815-1843 », Thèse de doctorat (histoire), University of Western Ontario, 1992.

TOBIAS, John L., « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy », *Western Canadian Journal of Anthropology*, Vol. 6, No. 2, 1976, p. 13-30.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

WHITE, Richard, *The Middle Ground : Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, New York, Cambridge University Press, 1991.

« AVOIR RECOURS À NOS SAUVAGES ALLIEZ » : LA PARTICIPATION DES AUTOCHTONES AUX EXPÉDITIONS MILITAIRES FRANÇAISES CONTRE LES IROQUOIS À LA FIN DU XVII^e SIÈCLE¹

Samuel Mourin
Maîtrise en histoire
Université d'Angers

Au cours du XVII^e siècle, dans le contexte des guerres iroquoises, les Français furent amenés à lancer de vastes expéditions militaires pour envahir les territoires de la Ligue des Cinq Nations iroquoises². Entre 1666 et 1696, six opérations majeures furent mises sur pied à cet effet (voir carte). Certaines obtinrent des résultats probants, parvenant à détruire villages et récoltes ou à capturer des prisonniers amérindiens, alors que d'autres, au contraire, échouèrent, entraînant de lourdes pertes parmi les Français³. Dans ces campagnes, cependant, les Amérindiens ne

¹ Cette étude est tirée de mon mémoire de maîtrise, intitulé « Porter la guerre chez les Iroquois : les expéditions françaises contre la Ligue des Cinq Nations à la fin du XVII^e siècle ». Je remercie principalement Alain Beaulieu et Jacques-Guy Petit, mes directeurs de recherches, ainsi que Arnaud Balvay, Maxime Gohier, Gilles Havard et Michel Nassiet.

² Cette ligue était composée des nations suivantes (entre parenthèses, leur nom anglais) : Agniers (Mohawks), Onneiouts (Oneidas), Onontagués (Onondagas), Goyogouins (Cayugas) et Tsonnontouans (Senecas).

³ En février 1666, le gouverneur Courcelle entreprit une expédition hivernale contre les Agniers, mal préparée et malavisée. Les troupes ne parvinrent jamais à trouver les villages iroquois et l'expédition se conclut par la mort de nombreux soldats, qui périrent de froid. En octobre de la même année, le lieutenant-général du roi, Prouville de Tracy, réussit quant à lui à envahir les villages

remplissaient pas seulement le rôle d'ennemis. En 1684, 1687, 1693 et 1696, des guerriers amérindiens se battirent en nombre aux côtés des Français. Ces Amérindiens provenaient du Pays d'en Haut⁴ et des missions chrétiennes établies dans la vallée du Saint-Laurent (principalement des Hurons de Lorette, et des Iroquois de la Montagne et du Sault Saint-Louis).

Le présent article entend analyser la participation des Amérindiens à ces expéditions militaires françaises. Une telle recherche s'inscrit dans le sillage des études récentes sur les rouges et le fonctionnement de l'alliance franco-amérindienne (notamment celles de Richard White, Denys Delâge et de Gilles Havard), études qui ont mis en lumière certains phénomènes

agniers avec une armée de plus de 1200 hommes ; Tracy ne parvint toutefois pas à affronter l'ennemi, qui avait déserté devant son approche, et il dut alors se contenter de dévastations matérielles (Jack Verney, *The Good Regiment, the Carignan-Salières Regiment in Canada, 1665-1668*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1991, pp. 37-53, pp. 71-84). Après une période d'accalmie d'une vingtaine d'années, quatre nouvelles campagnes furent entreprises contre les Iroquois, qui récoltèrent des succès divers : en 1684, l'expédition du gouverneur La Barre contre les Tsonnontouans fut annulée avant d'avoir atteint les territoires iroquois et se résuma à la négociation d'une paix qualifiée de honteuse par les autorités métropolitaines ; les campagnes de Denonville et de Frontenac, organisées respectivement en 1687 et en 1696, réussirent quant à elles à atteindre les villages iroquois (tsonnontouans pour la première et, onontagués et onneiouts pour la seconde), qu'elles durent se contenter de ravager, sans parvenir à infliger de défaite militaire aux guerriers. Enfin, en 1693, un parti de 625 hommes enleva trois villages de la nation agnier et fit prisonniers l'ensemble des populations présentes lors de l'assaut (la majeure partie des guerriers étant, il est vrai, absente), avant que des complications ne fassent basculer l'expédition dans un affrontement intercolonial avec les Anglais (William J. Eccles, *Frontenac, the Courtier Governor*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2003 [1959]).

⁴ Le Pays d'en Haut désignait l'aire géographique sous influence française à l'ouest de Montréal, intégrée commercialement dans l'empire français mais peu ou pas colonisée. À la fin du XVII^e siècle, le Pays d'en Haut s'étendait de Montréal au lac des Bois pour les limites est-ouest, du lac Nipigon au confluent du Mississippi et du Missouri pour les limites nord-sud. Il s'opposait au Pays d'en Bas, c'est-à-dire la vallée laurentienne et ses centres coloniaux (Gilles Havard, *Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 14).

d'acculturation et de métissage militaire. Il en est ainsi de l'ouvrage majeur de Gilles Havard, *Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, dans lequel l'auteur s'intéresse particulièrement à l'attitude des Autochtones durant les campagnes militaires contre les Iroquois. Récemment, Arnaud Balvay a étudié plus spécifiquement les relations entre les Autochtones et les soldats des troupes de la Marine autour des postes français dans le Pays d'en Haut et en Louisiane. Il a ainsi mis en évidence de multiples interactions quotidiennes — commerciales, militaires, intimes (unions entre soldats et Amérindien), etc. — et leurs tensions, manifestations d'une certaine cohésion sociale⁵. Dans la continuité de ces travaux sur les interrelations entre Amérindiens et Français, cette étude se propose donc d'analyser les relations entre les Autochtones et l'État lors des quatre opérations menées contre les Iroquois durant les deux dernières décennies du XVII^e siècle.

Tout d'abord, précisons que l'État dont il est question ici, c'est l'État colonial ; l'État métropolitain, en effet, s'effaçait généralement sur les questions militaires relatives aux Amérindiens devant l'expérience présumée de ses représentants (gouverneurs et intendant) en Amérique, si ce n'est pour reprocher des échecs ou des dépenses excessives ! Les rapports des Amérindiens avec l'État colonial se faisaient par l'entremise exclusive du gouverneur général de la Nouvelle-France : *Onontio*. Les Autochtones se considéraient comme ses enfants et le désignaient en conséquence comme leur père. Mais si les Français dotaient ce terme d'un sens de subordination et d'autorité, selon le modèle patriarcal, celui-ci était absent dans les sociétés amérindiennes, dans lesquelles le père n'avait pas de pouvoir coercitif et se devait d'être généreux

⁵ Richard White, *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; Denys Delâge, « L'alliance franco-amérindienne, 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, n° 1, 1989, pp. 3-15 ; Gilles Havard, *Empire et métissages* ; 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.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

envers ses enfants. *Onontio* jouissait cependant d'un prestige particulier (lié notamment à sa puissance militaire ou encore à la redistribution de marchandises européennes), lui conférant alors une indéniable autorité morale. Dès lors, les Amérindiens lui reconnaissaient des rôles de protecteur, de pourvoyeur et de médiateur envers eux⁶.

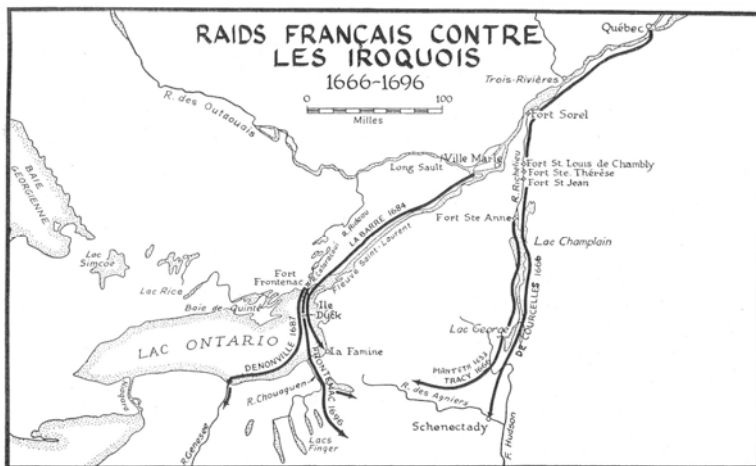


Figure 1 : Carte des raids français contre les Iroquois.

Source : George F. G. Stanley, *Nos soldats : l'histoire militaire du Canada de 1604 à nos jours*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1980.

Il convient dans un premier temps de cerner la vision théorique qu'avait l'État de la participation des Autochtones aux opérations militaires menées contre les Iroquois. Puis, dans un second temps, il sera nécessaire d'analyser la réalité pratique de ce concours, en s'interrogeant sur l'attitude et la réaction des Autochtones face aux autorités dans ces expéditions, ainsi que sur l'adaptation nécessaire de la part de l'État pour optimiser l'efficacité de la participation autochtone.

⁶ Gilles Havard, *Empire et métissages*, pp. 362-366, p. 372. Arnaud Balvay, *L'épée et la plume*, p. 132.

Perception étatique de la participation des Autochtones dans les conflits

Force numérique et potentielle

« Comme nous ne pouvons détruire les Iroquois avec nos seules forces, nous sommes obligés de toute nécessité d'avoir recours à nos Sauvages Alliez », écrivait le baron de Lahontan⁷. Cet officier, qui participa aux deux expéditions menées durant les années 1680, exprimait ici la dépendance militaire des Français à l'égard des Amérindiens. Dépendance numérique d'abord, car les troupes françaises, qui n'étaient composées que de quelques centaines de soldats et (surtout) de miliciens, devaient impérativement compter sur l'aide des guerriers autochtones pour suppléer leur faiblesse. Dans les faits, la participation des Amérindiens à chaque expédition représenta plus de 20 % des effectifs totaux : 20 % en 1687, 32 % en 1693, 23,3 % en 1696, le maximum ayant été atteint en 1684, où les Autochtones constituaient près de la moitié de l'effectif total du corps expéditionnaire (49 %)⁸. Alors que la pensée militaire européenne accordait une grande importance au nombre élevé des soldats, la supériorité numérique étant considérée comme un facteur de victoire⁹, l'État colonial percevait avant tout la participation des Autochtones comme un accroissement de ses propres effectifs, pour dominer numériquement et subjuguer les Iroquois.

En plus de cette force numérique, les autorités espéraient tirer avantage des qualités particulières des guerriers autochtones. L'idée était courante, depuis la campagne d'octobre 1666, que la guerre à l'europpéenne n'était pas adaptée au contexte des guerres iroquoises, et donc que les soldats français ne constituaient pas

⁷ Baron de Lahontan, *Œuvres complètes* (1703), éd. critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, t. 1, p. 343 et 485.

⁸ AC, C11A, vol. 6, 9, 12 et 14.

⁹ André Corvisier, dir., *Dictionnaire d'art et d'histoire militaires*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 261.

une force adéquate pour vaincre les Cinq-Nations. Un mémorialiste écrivait ainsi en 1696 :

on doit estre revenu de l'opinion de detruire cette nation au moins avec des troupes réglées, ces Sauvages courants dans les bois comme des bestes fauves et ne pouvant estre surpris que par des gens qui fassent la guerre comme eux, à quoy des officiers et des soldats d'Europe ne sont pas propres¹⁰.

La tactique de combat de front, en vigueur en Europe, poussait les armées à s'affronter sur terrain découvert¹¹. Devant l'introduction des armes à feu et des pointes de flèches en fer, qui occasionnaient des pertes plus sévères dans les combats, la tactique des Iroquois avait évolué vers une forme de guérilla, constituée d'escarmouches et d'embuscades où le principal objectif consistait à ne pas s'exposer¹². Dans une volonté constante d'éviter les pertes, les Iroquois esquaivaient donc l'affrontement sur champ ouvert.

Dès lors, les autorités coloniales apprécièrent la valeur des Amérindiens dans la guerre contre les Iroquois. Denonville comparait celle-ci à une chasse aux bêtes sauvages et en concluait que « les Sauvages sont les seuls leviers dont on se peut servir pour cela et qui savent vivre comme eux mesme dans les bois »¹³. Surprendre, tirailler, traquer : les Amérindiens alliés pouvaient répliquer par les mêmes techniques que les Iroquois. Denonville fondait d'ailleurs en grande partie son plan de campagne sur l'emploi des Autochtones. Il écrivait au ministre, quelques jours avant le départ de son expédition : « sy nous avons bien des Sauvages, il y a lieu de bien esperer car eux seuls sont capables de

¹⁰ « Memoire sur les affaires générales du Canada », 1696, AC, C11A, vol. 14, f. 308.

¹¹ John Keegan, *Histoire de la Guerre. Du Néolithique à la Guerre du Golfe*, Paris, Éditions Dagorno, 1996, p. 464.

¹² Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1985, p. 303. Voir également Ian K. Steele, *Warpaths. Invasions of North America*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1994.

¹³ « Memoire de l'estat des affaires de la Nouvelle France [...] », Montréal, 10 août 1688, AC, C11A, vol. 10, f. 64.

suivre l'ennemy dans les bois, avec quelques uns de nos bons coureurs de bois »¹⁴. Craignant que les Iroquois fuient à l'approche des contingents français, il espérait que les Amérindiens puissent les traquer et leur infliger la défaite militaire à laquelle les troupes régulières seraient incapables d'aboutir.

Par ailleurs, les plans de campagne de 1684 et de 1687 intégraient plusieurs armées qui devaient faire leur jonction « dans le pays ennemy »¹⁵. De telles pratiques avaient l'avantage de pouvoir couper toute retraite aux Iroquois, les empêchant d'esquiver l'affrontement des troupes françaises, comme c'était leur habitude. Or, ces différentes armées ne pouvaient prendre forme essentiellement que grâce à la participation des Amérindiens des Grands Lacs, et dans une moindre mesure, des Français vivant dans l'Ouest (garnisons des postes, coureurs des bois, voyageurs, etc.). En effet, de par leur situation géographique par rapport à l'Iroquoisie, les Autochtones pouvaient prendre à revers l'ennemi, tandis que les détachements en provenance des centres coloniaux les attaqueraient de front. Ainsi, en 1684, l'armée de l'Ouest composée d'environ 500 Amérindiens des Grands Lacs et de 150 Français devait tomber sur le flanc ouest des Tsonnontouans, tandis qu'en 1687, Denonville comptait sur un détachement d'Illinois qui, venant par le sud du lac Érié, couperait toute retraite à ces mêmes Tsonnontouans¹⁶. La situation géographique particulière des Amérindiens du Pays d'en Haut permettait donc d'envisager des stratégies autrement impensables, telles que prendre les Iroquois en étau.

Les autorités coloniales avaient également pris conscience que les atouts militaires procurés par la présence d'Autochtones dans les expéditions ne se cantonnaient pas uniquement à leurs qualités pour le combat. La plupart des gouverneurs, Denonville et Frontenac en tête, utilisèrent ces tirailleurs de façon à protéger le

¹⁴ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 8 juin 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 28.

¹⁵ Lettre de La Barre au roi, Montréal, 9 juillet 1684, AC, C11A, vol. 6, f. 287.

¹⁶ *Ibid.* Voir aussi, lettre de Denonville à Seignelay, Villemarie, 12 juin 1686, AC, C11A, vol. 8, f. 61.

corps d'armée de tout harcèlement iroquois. En cas d'embuscade ennemie, les Amérindiens essayaient le premier feu et devaient initier la riposte. C'est notamment cette tactique qui sauva l'expédition de Denonville, en 1687 : à l'approche du village tsonnon-touan de Gannagaro, l'avant-garde de l'armée franco-amérindienne fut prise dans une embuscade (voir figure 2). Composée essentiellement des Amérindiens domiciliés et de ceux des Grands Lacs sur ses ailes, elle réussit à résister et à repousser les assaillants¹⁷. Les aspirations des autorités furent comblées : les Autochtones avaient joué le rôle de tirailleurs qu'on attendait d'eux, permettant à l'expédition de Denonville d'éviter un cuisant revers. Ces attentes se rapprochaient d'une pratique européenne, à savoir l'utilisation des Dragons, fantassins montés, escortant à cheval les convois pendant les marches, mais servant à pied pendant les combats¹⁸. On attendait alors des Autochtones qu'ils protègent le corps de bataille pendant la marche, notamment vers le lieu où la bataille devait être engagée. Cette logique est particulièrement évidente chez Denonville, qui fit carrière dans les Dragons (il fut nommé colonel des Dragons de la Reine en 1673¹⁹). Il souhaitait utiliser les Autochtones « pour pouvoir nous en servir aux découvertes ou dans les partis que nous devons faire ou pour faciliter les passages selon la nécessité des temps, me réservant à en faire l'usage qu'on fait en France des Dragons²⁰ »...

¹⁷ « Memoire du voyage pour l'entreprise de Denonville [...] », octobre 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 114.

¹⁸ François Lebrun, *Nouvelle histoire de la France moderne*, t. 4, *La puissance et la guerre, 1661-1715*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 137.

¹⁹ William J. Eccles, « Brisay de Denonville, Jacques-René de, marquis de Denonville », DBC.

²⁰ « Memoire du voyage pour l'entreprise de Denonville [...] », octobre 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 106.

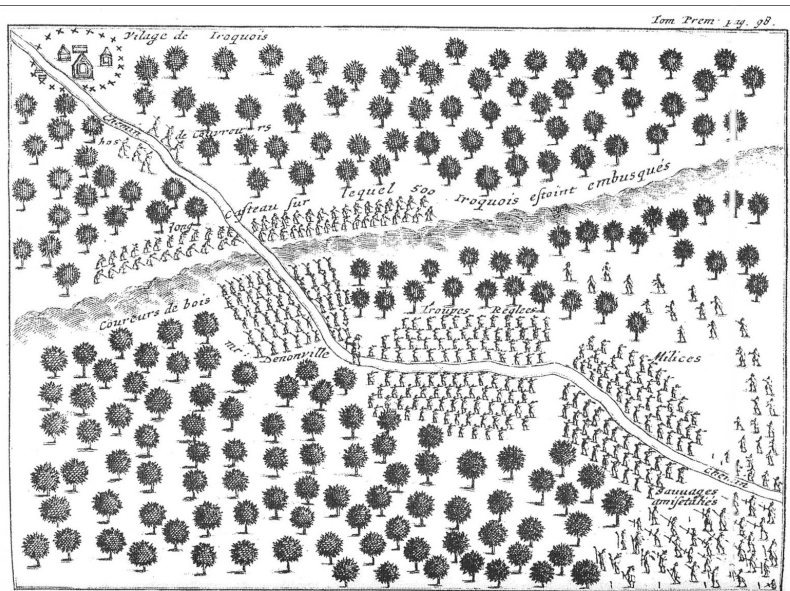


Figure 2 : L'armée de Denonville prise dans une embuscade par les Iroquois, en 1687.

Source : Baron de Lahontan, *Œuvres complètes* (1703), tome 1, éd. critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990.

Les autorités coloniales avaient aussi recours aux Amérindiens en tant qu'éclaireurs et découvreurs et ce, à deux fins²¹. Premièrement, en complément de la protection qu'ils offraient aux troupes françaises contre le harcèlement, des détachements d'Amérindiens devaient prévenir les embuscades, par leurs connaissances approfondies de la topographie et leur qualité de découvreurs. Denonville et Frontenac les utilisèrent systématiquement à ces fins. La relation de Frontenac de 1696 indique ainsi qu'« il se detachoit de temps en temps des enfans perdus de Sauvages et François des plus alertes pour decouvrir et essayer le

²¹ Sylvain Fortin, *Stratèges, diplomates et espions, La politique étrangère franco-indienne 1667-1701*, Sillery, Septentrion, 2002, p. 160. Voir aussi D. Peter McLeod, *Les Iroquois et la Guerre de Sept Ans*, Montréal, vlb éditeur, 2000.

premier feu »²². Deuxièmement, on utilisait aussi les découvreurs pour obtenir des renseignements sur les forces de l'adversaire, avant de lancer un assaut. L'intendant Champigny relate ainsi l'arrivée du parti franco-amérindien aux villages agniers, en 1693 :

nos Sauvages, accompagnés de quelques François, furent reconnoître deux des villages scituez à un quart de lieüe l'un de l'autre, d'où, s'estans approchez, ils entendirent les ennemis chanter, ce qui les obligea d'attendre qu'ils se fussent retirez pour les surprendre endormis. Cependant, le gros s'avança en deux bandes pour pouvoir attaquer les deux villages en mesme temps, nos decouvreurs ne tarderent pas à rapporter que les ennemis ne faisoient plus de bruit²³.

Les éclaireurs reconnaissaient les positions de l'ennemi, mais ils évaluaient également ses effectifs. L'armée ne marchait ou n'attaquait que sur leur rapport.

Des savoir-faire utiles : manifestations d'une dépendance française

D'autres éléments du savoir-faire autochtone étaient également appréciés dans l'organisation et le déroulement des expéditions. La toute première fonction occupée par des Autochtones dans une expédition militaire contre l'Iroquoisie fut celle de guides. En effet, en février 1666, les 500 hommes du corps expéditionnaire commandé par le gouverneur Courcelle devaient être menés aux villages agniers par des Algonquins. Cependant, Courcelle ne les avait pas attendus et s'était lancé dans les forêts enneigées sans autre connaissance que ses cinq mois de présence au Canada et celle des quelques volontaires canadiens qui l'accompagnaient — gens qui ne s'aventuraient habituellement que très peu en territoire iroquois, de peur d'être attaqués par un parti ennemi. Finalement, les troupes s'étaient égarées et avaient fini par atteindre l'établissement hollandais de Schenectady, après avoir erré pendant plusieurs semaines²⁴. La connaissance qu'avaient les Autochtones du milieu et de la géographie nord-américaine

²² Relation [...] 1695 [...] 1696, AC, C11A, vol. 14, f. 50-54.

²³ Relation de Champigny [...] 1692 [...] 1693, Québec, 17 août 1693, AC, C11A, vol. 12, f. 256.

²⁴ Jack Verney, *The Good Regiment*, p. 47.

revêtait donc une importance majeure pour les autorités. Si bien concertées que pouvaient être les opérations françaises, encore fallait-il ne pas se perdre et se diriger vers l'ennemi ! En 1693, les Amérindiens domiciliés guidèrent parfaitement le parti jusqu'en territoire agnier, comblant les attentes françaises. L'intendant Champigny s'en félicita d'ailleurs : « ce party, affirmait-il, [...] fut conduit si surement par nos Sauvages qu'il se rendit près des trois villages de Sauvages agniez à quinze lieües d'Orange, sans estre decouvert »²⁵.

La contribution amérindienne se manifestait également par une assistance matérielle aux Français et par un soutien logistique. Leur premier apport réel aux expéditions dirigées contre les Iroquois consista à assurer, par leur chasse, la subsistance de l'armée française. En février 1666, les Algonquins avaient permis aux survivants de l'expédition malavisée de Courcelle de rentrer dans la colonie, en leur fournissant de la nourriture fraîche. Lors des expéditions de la fin du XVII^e siècle, les Autochtones en procurèrent ponctuellement aux armées, ce qui permettait d'éviter les disettes ainsi que les carences en protéines et en vitamines, tout en changeant de l'ordinaire triptyque lard salé-biscuit-pois, qui constituait la nourriture quotidienne des soldats. Denonville rapporte à ce sujet que, lors de l'expédition de 1687, les troupes vinrent « camper en un endroit où j'avois envoyé devant nos Sauvages chrestiens d'en bas, nous les trouvasmes avec deux cent chevreuils qu'ils avoient tuez et dont ils firent bonne part à l'armée qui profita de cette heureuse chasse »²⁶. Toutefois, dans l'organisation des opérations de la fin du XVII^e siècle, les autorités n'ont jamais compté exclusivement sur les Autochtones pour assurer la subsistance de l'armée, comme Courcelle avait pu l'envisager en février 1666²⁷. Leur chasse n'apparaissait que

²⁵ Relation de Champigny [...] 1692 [...] 1693, Québec, 17 août 1693, AC, C11A, vol. 12, f. 256.

²⁶ « Memoire du voyage pour l'entreprise de Denonville [...] », Octobre 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 120.

²⁷ Jack Verney, *The Good Regiment*, p. 47.

comme un appoint, un complément aux vivres françaises acheminés.

L'aide des Autochtones concernait également le transport. D'une part, ce sont eux qui assuraient la fabrication des canots d'écorce, moyen de déplacement autochtone adapté au milieu, léger, mais aussi fragile, qui requérait un savoir-faire particulier. En 1683, l'intendant De Meulles écrivait ainsi au ministre qu'il avait fait « faire par les Sauvages de Sillery et de Notre Dame de Laurette autant de canots qu'ils en pourroient faire en peu de tems »²⁸, embarcations qui servirent aux troupes lors de l'expédition de 1684. D'autre part, leur maîtrise des techniques de navigation sur les cours d'eau tumultueux était également d'un grand secours pour les soldats, qui n'étaient pas familiers avec le maniement des canots. Leur concours permit de franchir certaines difficultés sur le Saint-Laurent, soit par des coups de main pour passer les rapides, soit par un éclaircissement de certaines berges, permettant ainsi de haler les bateaux²⁹. L'assistance amérindienne était donc variée et utile pour les Français, et les autorités avaient bien pris conscience des atouts que cela leur procurait. Les Amérindiens apparaissaient finalement comme le vecteur permettant d'appliquer la puissance européenne au milieu nord-américain avec une relative cohérence.

Ce bref tour d'horizon des attentes qu'avaient les autorités coloniales fait ressortir une dépendance marquée des Français par rapport aux Autochtones. Dépendance militaire – les Français ont besoin des Amérindiens pour terrasser un ennemi autochtone – mais également, dépendance logistique. Celle-ci consistait en effet en la satisfaction de besoins primaires à toute campagne militaire, comme le fait de contribuer à nourrir un corps expéditionnaire ou de permettre sa progression dans un milieu parfois

²⁸ Lettre de De Meulles à Seignelay, Québec, 4 novembre 1683, AC, C11A, vol. 6, f. 181.

²⁹ « Memoire du voyage pour l'entreprise de Denonville [...] », Octobre 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 108. Voir aussi, Chevalier de Baugy, *Journal d'une expédition contre les Iroquois en 1687. Lettres et pièces relatives au fort Saint-Louis des Illinois*, éd. par Ernest Serrigny, Paris, Ernest Leroux, 1883, p. 67.

hostile. D'ailleurs, l'État avait pleinement conscience de cette dépendance. En 1696, alors que les Amérindiens des Grands Lacs refusèrent de participer à son expédition, Frontenac ne cacha pas au ministre son ravissement d'avoir pu se passer de leur aide, et de s'être ainsi extirpé de leur dépendance :

nous avons été assez heureux que les Outaouïacs n'ayent eu aucune part dans cette expedition, ce qui fait connoître à nos ennemis que nous sommes en état de leur faire la guerre de nous mêmes, et à nos allies que nous pouvons nous passer d'eux, cela nous doit rendre redoutables parmi les uns et les autres³⁰.

Avec les différents contingents de troupes envoyées dans le contexte des guerres intercoloniales, il avait été en mesure de constituer une armée de 2 150 hommes, composée de soldats et de miliciens... et, tout de même, de 500 Amérindiens domiciliés !

Seul le gouverneur Denonville envisagea sérieusement de se dispenser de l'appui autochtone. Il proposa en effet un projet militaire fondé sur l'envoi préalable de nombreux contingents de troupes à partir de la métropole. Le plan de campagne prévoyait trois expéditions simultanées, qui marcheraient lentement et détruiraient les cantons iroquois. La tâche était réservée aux milices canadiennes et aux troupes françaises, environ 3 000 à 4 000 hommes, la participation des Autochtones n'étant pas considérée. Ce projet d'encerclement apparaissait irréalisable, car la métropole n'avait pas les moyens ni la volonté de participer à un tel effort de guerre, surtout à la veille d'un nouveau conflit en Europe (la Guerre de la Ligue d'Augsbourg éclata en 1688)³¹. Hormis ce projet, les autorités n'émirent jamais de réflexions pour s'affranchir de l'aide autochtone dans les campagnes militaires. Les Amérindiens apparaissaient donc comme une compo-

³⁰ Mémoire de Frontenac et Champigny au ministre, Québec, 26 octobre 1696, RAPQ, 1928-1929, p. 320. Voir aussi, Lettre de Callière au ministre, Montréal, 20 octobre 1696, AC, C11A, vol. 14, f. 222 ; Relation de Champigny [...] 1695 [...] 1696, Québec, 25 octobre 1696, AC, C11A, vol. 14, f. 120.

³¹ Jean Leclerc, *Le Marquis de Denonville, gouverneur de la Nouvelle-France 1685-1689*, Montréal, FIDES, 1976, p. 54. « Mémoire de l'état des affaires de la Nouvelle France », Montréal, 10 août 1688, AC, C11A, vol. 10, f. 64.

sante indispensable de la guerre nord-américaine menée par les Français, et ceux-ci surent les intégrer dans leur logique militaire, à tout le moins théoriquement.

Statut des Autochtones dans ces expéditions selon les autorités

Mais quel statut les autorités accordaient-elles aux Amérindiens dans ces expéditions ? Dans l'absolu, l'État souhaitait considérer les Autochtones comme de simples auxiliaires. Selon les manuels d'histoire militaire, l'une des parades à la guérilla consistait à employer des auxiliaires pratiquant le même type de combat³². Or, comme on vient de le voir, l'emploi des Amérindiens servait précisément à s'opposer aux techniques guerrières des Iroquois. Pratiquant le même art de combat, les Autochtones avaient tout lieu d'apparaître comme des auxiliaires des troupes françaises, ce qui cadrerait parfaitement avec la logique impériale française³³ — d'autant plus que les Autochtones combattaient théoriquement sous l'autorité française. Mais les problèmes de subordination qui seront soulevés subséquemment montrent que cette autorité n'était que théorique et qu'en conséquence, les Amérindiens ne combattaient pas en tant que simples auxiliaires militaires.

À cause d'implications économiques, les autorités coloniales furent également tentées de considérer les guerriers autochtones en tant que mercenaires. La diplomatie à mettre en œuvre pour requérir leur concours dictait une telle attitude. Celle-ci consistait essentiellement en une politique de présents à l'égard des considérables des nations visées : Denonville estimait ainsi à 20 000 livres les dépenses en présents qui avaient été nécessaires pour requérir les forces des nations des Grands Lacs en 1687³⁴. Si

³² Arnaud Balvay, « La petite guerre au XVIII^e siècle », dans Alain Beaulieu, dir., *Guerre et paix en Nouvelle-France*, Québec, Les Editions GID, 2003, p. 209.

³³ « L'Amérindien doit servir et se faire séduire, à défaut, pour l'heure, de pouvoir le "réduire" » (Gilles Havard, « Paix et interculturalité en Nouvelle-France au temps de Louis XIV », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 27, n° 2, automne 1997, p. 15).

³⁴ Lettre de Denonville à Pontchartrain, sans date, Bibliothèque Nationale, Clairesbault 873, Marine, Affaires personnelles, 317-318, cité dans Thérèse

cette diplomatie des cadeaux participait de la logique amérindienne du don, elle fut toutefois récupérée par les Français, qui tentèrent d'utiliser les présents davantage dans une logique de pots-de-vin, de pourboire, voire de salaire pour services rendus ou à rendre³⁵. Arnaud Balvay l'a clairement montré : pendant le Régime français, les autorités coloniales et métropolitaines tentèrent d'inculquer aux Autochtones la notion de récompense pour services rendus. On souhaitait que les présents soient perçus comme une rétribution, et non comme un tribut, déshonorant pour les Français³⁶. Cette logique, à l'œuvre pour requérir la participation des Amérindiens pour ces expéditions, pourrait alors s'amalgamer avec celle du mercenariat. Et il est certain que les autorités métropolitaines ne souhaitaient traiter les Amérindiens que comme de simples mercenaires, libres de se battre selon leurs techniques tant qu'ils portaient la guerre chez les Iroquois. Cette logique était cependant étrangère aux Amérindiens qui ne combattaient pas pour le gain dans le sens occidental, c'est-à-dire dans le seul but d'être rétribués³⁷.

En réalité, les nations amérindiennes étaient liées à la Nouvelle-France par une alliance tacite, fondée sur des bases commerciales (en l'occurrence, sur le commerce des fourrures). Dans les faits, les Autochtones étaient donc des alliés des Français. Prenons un exemple : l'entrée en guerre des Français n'impliquait pas automatiquement celle des nations autochtones. Il fallait solliciter leur aide par voies diplomatiques (une diplomatie dont le protocole empruntait d'ailleurs largement à la culture amérindienne), comme Louis XIV le faisait auprès des souverains européens. Dans sa correspondance, le gouverneur Denonville affirmait avoir

Prince-Falmagne, *Un marquis du Grand Siècle, Jacques-René de Brisay de Denonville, gouverneur de la Nouvelle-France, 1637-1710*, Montréal, Les Editions Leméac, 1965, p. 212.

³⁵ Gilles Havard, « “Des esprits à soi”, Les chefs dans l'alliance franco-amérindienne du Pays d'En Haut (1660-1715) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n°2, 2001, p. 72.

³⁶ Arnaud Balvay, *L'épée et la plume*, p. 241.

³⁷ *Ibid.*, p. 245.

reçu « l'aide de nos bons amys les sauvages »³⁸. Derrière un ton paternaliste, également de mise envers les soldats et les miliciens, l'utilisation du terme « ami » pouvait désigner, si l'on en croit Antoine Furetière, « des peuples [...] qui ont les mêmes intérêts »³⁹. On retrouve d'ailleurs un qualificatif similaire dans le traité d'Utrecht, dont l'article 15 définissait les alliés autochtones comme « les nations amies de la France »⁴⁰. L'emploi de ce terme dans le contexte des expéditions militaires semble vouloir souligner le fait que les Amérindiens étaient eux aussi intéressés à ces opérations. Pour l'État, il allait en effet de soi qu'ils avaient les mêmes intérêts que les Français : l'affaiblissement de la puissance iroquoise. Le 5 août 1683, le roi écrivait au gouverneur La Barre : « il est absolument nécessaire qu'outre le nombre d'habitans de Canada que vous pourrez mettre ensemble, vous agissiez de concert avec les nations alliées pour attaquer en mesme temps lesdits Iroquois »⁴¹. Au-delà du caractère indispensable des Amérindiens qui ressort de cet ordre, les Autochtones apparaissaient comme partie prenante des opérations contre les Iroquois, « l'ennemy commun »⁴², étant soumis à leurs raids dans l'Ouest. La campagne qui eut lieu en 1696 sous Frontenac trouvait d'ailleurs ses origines dans une requête formulée par les Autochtones alliés, qui réclamèrent dès 1691 une opération majeure contre Onontagué⁴³. Pourtant, peut-on affirmer que les autorités leur reconnaissaient le rôle d'alliés dans ces opérations militaires ? L'emploi du terme « ami » par Denonville tendrait théoriquement à le leur accorder. Mais dans les trois expéditions d'envergure (1684, 1687

³⁸ « Memoire du voyage pour l'entreprise de Denonville [...] », Octobre 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 108. Voir aussi, Mémoire de Denonville pour Tonty, La Durantaye et Duluth, 26 août 1686, F³, vol. 1, f. 220v.

³⁹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.

⁴⁰ Jean-Claude Dubé, *Claude-Thomas Dupuy : Intendant de la Nouvelle-France, 1678-1738*, Montréal, FIDES, 1969, p. 142.

⁴¹ Lettre du roi à La Barre, Fontainebleau, 5 août 1683, AC, B, vol. 9, f. 4.

⁴² Mémoire de Denonville pour Seignelay, Québec, 8 novembre 1686, AC, C11A, vol. 8, f. 128.

⁴³ Relation [...] 1692 [...] 1693, AC, C11A, vol. 12, f. 182.

et 1696), les Autochtones ne bénéficièrent d'aucun rôle de concertation, et encore moins de rôle de décision. Aucun conseil ne fut tenu avant et pendant les expéditions pour délibérer de la marche à suivre (les seuls conseils qui eurent lieu furent pour requérir la participation des Amérindiens). L'état-major des expéditions n'était constitué que d'officiers issus des troupes de la Marine ou de capitaines de milice, et n'incorporait dans ses rangs aucun chef autochtone. Seule exception notable : l'expédition de 1693. Durant cette opération, les Autochtones jouirent en effet d'un rôle de concertation, ce qui était avant tout dû à leur poids dans le parti (puisqu'ils ne composaient pas moins d'un tiers de l'effectif total, soit 200 hommes sur 625), et au fait que la tactique utilisée était plus en adéquation avec leurs techniques guerrières, basées sur la surprise et la mobilité⁴⁴. Il apparaît donc nécessaire de distinguer le traitement diplomatique (et son discours, adressé à Versailles) réservé par les Français aux nations amérindiennes « amies » – notamment pour requérir leur aide – de celui qu'ils accordaient aux guerriers de ces nations lors du déroulement des campagnes. Les nations reçurent un traitement en tant qu'allié tandis que les individus furent bien plus considérés comme des auxiliaires.

L'État avait donc une perception précise de la participation des Autochtones aux expéditions militaires qui reflétait naturellement ses propres intérêts et aspirations. Toutefois, cette perception ne tenait pas toujours compte de la réalité de l'attitude autochtone.

Réalité : attitude et réaction autochtone, adaptation étatique

L'attitude des Autochtones durant les expéditions ne constituait pas une réaction spécifique à la vision théorique de l'État. Elle était plutôt la manifestation d'une ligne de conduite traditionnelle, souvent loin de coïncider avec la perception étatique, autant qu'elle était l'expression du statut réel avec lequel ils

⁴⁴ Relation [...] 1692 [...] 1693, AC, C11A, vol. 12, f. 187.

participaient à ces expéditions : celui d'alliés des autorités françaises.

Une participation loin d'être aisée et automatique

Comment les Autochtones percevaient-ils leur participation à ces expéditions ? La métaphore du père, acceptée par les Amérindiens et les Français, sous-entendait tout de même une certaine relation de subordination des premiers par rapport à *Onontio*. Cette subordination, toutefois, était loin de ressembler à celle que l'on retrouvait dans l'armée française puisque chaque Amérindien se concevait libre et refusait toute forme d'autorité coercitive⁴⁵. Suivant les métaphores de la diplomatie indienne, c'était donc en tant qu'enfants d'*Onontio* que les Amérindiens prenaient part aux levées d'armes des Français. La capacité de ces derniers à convaincre les Amérindiens d'y participer dépendait alors du prestige d'*Onontio*, et d'une manière générale, de celui des Français. En 1687, par exemple, Denonville dut absolument rétablir le prestige français – largement entaché par l'échec de l'expédition de 1684 – afin de convaincre les nations du Pays d'en Haut de participer à sa future expédition. Il entreprit en effet de consolider l'alliance par une politique particulièrement généreuse de présents, afin, disait-il, de surmonter « le decry où nous sommes ches eus »⁴⁶.

Certains documents laissent paraître que des Autochtones ont pu témoigner un certain enthousiasme à participer aux expéditions militaires françaises. Bacqueville de La Potherie rapporta ainsi qu'au cours de l'expédition de 1696, « cinquante Sauvages enlevèrent sur leurs épaules le canot du comte de Frontenac, & le porterent dedans, chantant & faisant des cris de joie, semblable à ces Empereurs Romains que l'on portoit sur un bouclier pour les

⁴⁵ Jean-Pierre Sawaya, *La fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVII^e-XIX^e siècles*, Sillery, Septentrion, 1998, p. 82.

⁴⁶ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 12 juin 1686, AC, C11A, vol. 8, f. 59.

faire voir à toute l'armée »⁴⁷. Un certain nombre d'Amérindiens étaient fiers de pouvoir marcher à la guerre aux côtés d'Onontio, leur père, et plus généralement aux côtés des Français – il faut considérer que les Autochtones réclamaient souvent la participation de la jeunesse française dans leurs entreprises⁴⁸. On peut même suggérer que certains tâchaient de se conformer rigoureusement aux ordres du gouverneur afin de susciter sa reconnaissance.

Pourtant, à l'encontre des attentes de l'État, les Amérindiens furent généralement assez réticents à l'idée de participer à ces expéditions militaires, et refusèrent parfois carrément d'y concourir. Leurs raisons ont pu être d'ordre politique, internes à l'alliance franco-amérindienne. En 1696, par exemple, les nations des Grands Lacs rejetèrent la proposition de Frontenac de prendre part à sa vaste campagne contre Onontagué, invoquant des tensions entre les Outaouais et les Hurons. Louis-Hector de Callière, le gouverneur de Montréal, écrivait toutefois que les Amérindiens hésitaient parce qu'ils doutaient de la détermination et de la capacité des Français à mener à bien l'expédition projetée : « nous avons seu que la veritable raison estoit qu'ils doutoient de nostre marche et qu'ils vouloient voir si nous estions en volonté et en pouvoir d'aller en armée contre les Iroquois »⁴⁹. Depuis 1691, les Autochtones pressaient continuellement Frontenac de lancer une opération d'envergure contre l'Iroquoisie ; année après année, celui-ci avait toujours promis d'accéder à leur demande, sans toutefois rien entreprendre de concret. La méfiance des Autochtones était donc largement justifiée⁵⁰.

⁴⁷ Claude-Charles Le Roy, dit Bacqueville de La Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion & Didot, 1722, t. 3, p. 274.

⁴⁸ Denis Delâge, « L'alliance franco-amérindienne », p. 10.

⁴⁹ Lettre de Callière au ministre, Montréal, 20 octobre 1696, AC, C11A, vol. 14, f. 221-222. Relation [...] 1695 [...] 1696, AC, C11A, vol. 14, f. 46.

⁵⁰ William J. Eccles, *Frontenac, the Courtier Governor*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2003 (1959), p. 265.

Par ailleurs, les Autochtones avaient parfois des priorités divergentes de celles des autorités françaises, comme la nécessité d'assurer leur subsistance et celle de leur famille, ou encore de garantir leur sécurité. Ainsi, l'armée d'Illinois espérée par Denonville en 1687 ne prit jamais part à son entreprise. Avertis qu'un parti de 600 ou 700 Iroquois se dirigeait contre eux, les Illinois préférèrent défendre leurs villages et leurs familles⁵¹. Déjà, l'année précédente, Denonville avait craint pour cette participation :

je suis fort fâché de la nouvelle que Tonty a apprise en chemin que ces memes Sauvages [Miamis et Amérindiens de la Baie Verte] se sont broüillez avec les Illinois, sur lesquels ils ont fait des prisonniers, ce qui pourroit empescher la marche des Illinois derriere les Sonontoûans, ainsy que nous avions projettez. Ce seroit en verité une chose affligeante que de voir nos alliez se manger entre eux, au lieu de se reünir avec nous pour detruire l'ennemy commun⁵².

Ainsi, un manque de confiance envers les Français, des conflits internes à l'alliance ou les impératifs de la vie quotidienne constituaient autant de motivations pour ne pas participer à une expédition militaire au loin — fut-elle contre un ennemi traditionnel⁵³. De nombreux efforts et des investissements matériels importants furent donc nécessaires dans bien des cas pour parvenir à convaincre une partie des Amérindiens de participer aux expéditions.

Des guerres différentes dans leur nature

Par ailleurs, les Autochtones ne partageaient ni les motivations des Français pour faire la guerre aux Iroquois — contrairement à ce que croyaient les autorités — ni leur manière de la mener. Alors que les Français justifiaient la guerre par des mobiles politiques, économiques, sécuritaires ou de prestige, les Autochtones, eux, invoquaient plutôt des motifs d'ordre psychologique (courage,

⁵¹ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 25 août 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 67.

⁵² Mémoire de Denonville pour Seignelay, Québec, 8 novembre 1686, AC, C11A, vol. 8, f. 128.

⁵³ Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 443.

vengeance, peur, haine) ou la volonté de faire des captifs pour remplacer leurs morts⁵⁴. Ainsi, si les Français cherchaient à anéantir – ou à tout le moins à affaiblir – une société en lui faisant la guerre, les Amérindiens s'attaquaient à des individus d'abord et avant tout pour lever des scalps ou faire des prisonniers⁵⁵. En 1696, par exemple, dix guerriers outaouais participèrent à l'expédition menée par Frontenac, même si leur nation avait refusé de supporter l'entreprise. Plus qu'ils ne venaient aider les Français à détruire les Iroquois, ces guerriers avaient saisi l'occasion qui se présentait à eux pour assouvir des quêtes personnelles. Ils profitèrent ainsi des armes et des munitions que leur fournissait Onontio, le pourvoyeur, interprétant l'alliance davantage comme une opportunité que comme un devoir⁵⁶.

Compte tenu de ces divergences fondamentales dans les logiques militaires, il n'est pas surprenant que les Autochtones se soient parfois montrés mécontents de la tournure que prenaient les expéditions françaises. La tactique de la terre brûlée, qui fut mise en œuvre en 1687 et en 1696, suscita notamment la protestation des guerriers autochtones. La dévastation des champs de maïs et la mise à sac des villages iroquois étaient considérées par les autorités coloniales comme un moyen efficace d'affaiblir militairement les Iroquois, en les privant de leurs moyens de subsistance. Frontenac écrivait d'ailleurs que « le manque de vivres en fera[it] plus mourir de faim, que nous n'en aurions fait perir par le sabre et par le fusil »⁵⁷. Cette tactique, toutefois, ne plaisait guère aux Autochtones, qui reprochèrent ironiquement aux Français, en 1687, de « faire la guerre aux blés et aux écorces »⁵⁸. Non seule-

⁵⁴ Olive P. Dickason, *Les Premières Nations du Canada, Depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours*, Sillery, Les éditions du Septentrion, 1996, p. 76.

⁵⁵ Denis Delâge, « L'alliance franco-amérindienne », p. 8. Gervais Carpin, « Les Amérindiens en guerre (1500-1650) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 26, n° 34, p. 112.

⁵⁶ Denis Delâge, « L'alliance franco-amérindienne », p. 9.

⁵⁷ Lettre de Frontenac au roi, Québec, 25 octobre 1696, RAPQ, 1928-1929, p. 308.

⁵⁸ JR, vol. 64, p. 32. Voir aussi Baron de Lahontan, *Œuvres complètes*, t. 1, pp. 352-353.

ment ils ne saisissaient pas les finalités de ces pratiques (dont l'impact est discutable dans la guerre contre des Autochtones), mais il leur était également difficile de s'y conformer, car elles leur semblaient inutiles — selon les Amérindiens, les Iroquois pouvaient reconstruire leurs villages très rapidement et recevoir l'aide alimentaire des autres nations de la Ligue. Denonville fit ainsi part au ministre de la peine qu'il eut « de les retenir jusqu'à ce que les bleds fussent coupez »⁵⁹.

De la même façon, les Autochtones ne comprirent pas pourquoi Denonville ne fit pas poursuivre les Iroquois par ses troupes après leur mise en déroute lors de l'embuscade de Gannagaro en 1687. Ce dernier refusa en effet de dépêcher des Français pour accompagner les Autochtones dans cette poursuite, par crainte d'une nouvelle attaque iroquoise. Mais devant cet excès de prudence, et refusant de supporter tout le poids de la poursuite, beaucoup d'Amérindiens choisirent de rentrer dans leurs villages⁶⁰. Cette retraite était d'autant plus motivée que ceux-ci avaient atteint leurs objectifs, ayant tué quatorze Iroquois dans l'embuscade, qui furent scalpés, dépecés puis mangés, ce qui ne manqua pas de soulever l'indignation du gouverneur : « Nous eumes le triste spectacle des cruautés ordinaires des Sauvages qui couperent par quartiers les morts comme on feroit à la boucherye pour metre à la chaudiere, la plupart furent ouverts tout chaud pour en boire le sang »⁶¹. Satisfaits de leurs accomplissements, les Amérindiens, Outaouais en tête, pouvaient alors s'en retourner chez eux, témoignant ainsi de leur autonomie à l'égard des Français⁶². Et Denonville de se lamenter : « [c'est un] malheureux metier [...] que de commander des sauvages qui, dès la premiere tête cassée,

⁵⁹ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 25 août 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 66.

⁶⁰ Baron de Lahontan, *Œuvres complètes*, t. 1, p. 352.

⁶¹ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 25 août 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 65.

⁶² *Ibid.* Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 446.

ne demandent qu'à s'en retourner chez eux en porter la chevelure »⁶³.

Dans son plan de campagne, Denonville avait largement surestimé le potentiel amérindien. Il attendait énormément de leurs techniques de guerre, mais méprisait en même temps leurs sensibilités. Dans un type de guerre qui ne leur était pas familier, les Amérindiens pouvaient certes être utiles pour tendre des embuscades, par exemple, mais cette utilité ne pouvait être que sporadique dans le contexte d'une campagne européenne de longue haleine. Les Amérindiens ne se battaient pas de façon acharnée et sur la longue durée : bien que leurs raids contre des nations éloignées pouvaient souvent durer plusieurs mois, la guérilla amérindienne se limitait généralement à des escarmouches épi-sodiques.

Indiscipline et désobéissance

Les écrits des officiels soulignent constamment les manquements des Amérindiens à la discipline et à l'obéissance requises dans de telles expéditions. Denonville évoque ainsi le « naturel des Sauvages peu accoustumez à l'obeissance »⁶⁴, alors que le chevalier de Baugy, son aide de camp lors de l'expédition de 1687, écrit que « c'est une etrange chose que d'avoir affaire à des Sauvages, ne s'en voulant faire qu'à leur teste »⁶⁵. La culture du commandement européen imprégnait la logique dans laquelle les autorités traitaient avec les Amérindiens. Ceux-ci, croyait-on, devaient obéir à la manière des soldats qui suivent les ordres de leurs supérieurs. Or, dans la plupart des sociétés autochtones, un chef ne commandait pas, il proposait, les Amérindiens n'étant pas soumis à une forme d'autorité hiérarchisée coercitive — l'autorité des chefs était avant tout morale et dépendait de leur prestige person-

⁶³ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 25 août 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 66.

⁶⁴ « Memoire de l'estat present des affaires de Canada », Québec, 8 novembre 1686, AC, C11A, vol. 8, f. 124.

⁶⁵ Baugy, *Journal*, p. 115.

nel⁶⁶. Dès lors, les Amérindiens refusèrent parfois d'« obéir » aux autorités françaises. En 1687, par exemple, après l'embuscade de Gannagaro, Denonville exigea qu'un détachement de cent hommes évacuât les blessés pour qu'ils fussent soignés. Les Amérindiens domiciliés refusèrent cependant de dépêcher des hommes, obligeant Denonville à renoncer à son dessein⁶⁷.

Mais au-delà de la subordination au commandement, on attendait des Amérindiens qu'ils se conforment à la discipline militaire. La tradition guerrière européenne était basée sur des mouvements de corps compacts, qui avançaient machinalement et réagissaient automatiquement selon des ordres bien définis. Dans la tradition amérindienne, le guerrier assumait une part importante d'indépendance et de responsabilité individuelle, tant pour les combats que pour sa propre survie. Et même quand ils lançaient des expéditions de plusieurs centaines, voire de milliers de guerriers, les Autochtones étaient habitués à se disperser pour éviter d'être repérés, pour surprendre l'ennemi et pour subvenir à leurs besoins. Or, dans les expéditions de 1684, 1687 et 1696, l'armée était divisée en compagnies, en bataillons de troupes et de milices, en avant-garde, corps principal et arrière-garde, qui témoignaient de la logique européenne de corps. Le discours des autorités coloniales manifestait la volonté de voir les Amérindiens se conformer à cette logique. Lors de l'expédition de 1696, par exemple, on rapportait que

le sieur de Maricourt, capitaine, estoit à la teste des Sauvages du Sault et des Abenakis qui faisoient corps ensemble, le sieur le Gardeur de Beauvais, lieutenant, de ceux de la Montagne et des Hurons de Lorette, et le sieur de Becancourt aussy lieutenant commandoit les Algonquins, Socoquis, Nipissiriniens et le peu qu'il y avoit d'Outa8acs, qui faisoient un autre corps⁶⁸.

Mais cette logique de corps appliquée aux Autochtones ne correspondait pas à la réalité. « Ce n'est pas leur maniere de faire

⁶⁶ Relation [...] 1694 [...] 1695, AC, C11A, vol. 13, f. 234. Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 372.

⁶⁷ Baugy, *Journal*, pp. 106-107.

⁶⁸ Relation [...] 1695 [...] 1696, AC, C11A, vol. 14, f. 49-49v.

la guerre que de marcher en gros corps, leur étant difficile de subsister, marchans ensemble dans les bois »⁶⁹, avait ainsi constaté Denonville. Marcher en corps ordonné était peut-être perçu par les Français comme un facteur de sécurité et d'efficacité, mais pour les Autochtones, il s'agissait d'une source de faiblesse exposant inutilement une masse d'hommes plutôt que quelques individus et augmentant les risques d'être détecté par l'ennemi. D'ailleurs, on parlait généralement de « bandes » plutôt que de corps pour désigner les groupes d'Autochtones qui participaient aux expéditions. Ainsi, le gouverneur de Montréal, Callière, affirmait qu'en 1696, les Autochtones étaient partagés en deux « bandes » : une première ouvrait la marche du corps expéditionnaire, tandis que l'autre la fermait⁷⁰. L'utilisation du terme « bande », qui fait référence à « des corps qui sont unis, & qu'on separe »⁷¹, permet de croire que certaines divisions avaient été opérées dans le corps théorique que formaient les Autochtones, et témoigne de l'idée d'un attroupement relativement lâche, ce qui correspond probablement plus à la réalité.

Des adaptations

Il est clair que les autorités ont dû s'adapter à la réalité différente des Autochtones. Puisqu'il avait constaté que les Amérindiens ne pouvaient se conformer à une marche compacte et ordonnée, Denonville avait alors décidé de leur laisser une certaine marge de manœuvre (« leur marche n'a point esté fixe⁷² »), en accord toutefois avec son expérience européenne, comme on l'a vu ci-dessus à propos du rôle de Dragons qu'il attendait d'eux. L'utili-

⁶⁹ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 25 août 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 72.

⁷⁰ Lettre de Callière au ministre, Montréal, 20 octobre 1696, AC, C11A, vol 14, f. 218. Charlevoix emploie le terme de « bande séparée » pour désigner les détachements d'Amérindiens. François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*, Ottawa, Elysée, 1976, t. 2, p. 168.

⁷¹ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*.

⁷² « Memoire du voyage pour l'entreprise de Denonville [...] », octobre 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 106.

sation systématique d'Amérindiens comme éclaireurs, tirailleurs ou escarmoucheurs illustre également cette adaptation des Français, non seulement par rapport au milieu, mais aussi par rapport aux Amérindiens. Laisser une certaine liberté de mouvement aux Autochtones était probablement le meilleur moyen de les intégrer au corps européen.

Par ailleurs, quelques incidents survenus durant la marche de l'armée de l'Ouest (composée d'Amérindiens et de Français venus des Grands Lacs) en 1684 témoignent bien de la nature de la participation autochtone aux expéditions françaises et de l'adaptation nécessaire des autorités. Par exemple, lorsqu'un Français tira sur un autochtone qu'il avait confondu avec un cerf, les différentes nations menacèrent d'abandonner l'expédition, comme le rapporte Nicolas Perrot : « ce dernier coup acheva de les persuader qu'ils avoient [auroient] bien eü raison de nous abandonner ; il y en eust mesme qui osèrent dire qu'il falloit se battre contre nous, parceque nous commençons déjà à les tuer »⁷³. Les Autochtones, jugé très superstitieux par les Français, étaient aussi prêts à s'en retourner au moindre mauvais signe. Les officiers se méfiaient de ces « caprices » parce qu'ils représentaient une remise en cause de la subordination et les interprétaient donc comme de faux prétextes pour renoncer à suivre le dessein des expéditions⁷⁴. Pour eux, il s'agissait finalement d'une preuve de lâcheté. Les Français devaient déployer des efforts sans cesse renouvelés pour convaincre les Amérindiens de poursuivre leur engagement. Les officiers qui commandaient les détachements autochtones, ne faisaient donc qu'agir en chef de guerre amérindien : on proposait plutôt qu'on ordonnait ; on ménageait plutôt qu'on brusquait. Au lendemain de l'embuscade de Gannagaro et de la défection de nombreux Autochtones, Denonville se vit ainsi obligé d'ordonner à ses sentinelles « de ne point brusquer les sauvages »⁷⁵. D'une manière générale, dans ces expéditions,

⁷³ Nicolas Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, Montréal, Éditions Élysée, 1864, p. 189-191.

⁷⁴ Arnaud Balvay, *L'épée et la plume*, p. 114.

⁷⁵ Ordres de marche – Mots d'ordre du 14 juillet, dans Baugy, *Journal*, p. 203.

l'État s'adapta et concéda aux Autochtones plutôt qu'il ne leur imposa ses vues. En témoigne ce meurtre d'un habitant par un Amérindien domicilié ivre. Plutôt que de condamner le meurtrier à mort, les autorités coloniales furent obligées, selon leurs propres termes, « ayant besoin des Sauvages, de faire surceoir le jugement ». Et puisque le coupable s'était illustré dans la campagne de 1687, on demanda finalement sa grâce, pour ménager l'appui futur des domiciliés⁷⁶.

Du fait de la diversité des nations autochtones impliquées, des adaptations d'ordre pratique étaient également nécessaires. Le père Beschefer écrivait ainsi, après l'embuscade de Gannagaro, qu'il était dangereux de laisser les Amérindiens se lancer à la poursuite des Iroquois : « nos Sauvages [...] étant de 7 ou 8 langues diferentes, il y avoit lieu de craindre qu'ils ne se chargeassent les uns les autres, faute de s'entendre et de se conoitre »⁷⁷. Cette assertion soulève le problème de la compréhension entre gens de différentes langues, auquel les autorités devaient faire face, notamment pour la simple transmission des directives. Dans ce contexte, les interprètes — jésuites (en particulier pour les domiciliés), coureurs des bois, officiers ayant vécu dans les postes de l'Ouest ou simples habitants — étaient d'un précieux secours. Toutefois, l'éventuelle confusion soulevée par le père Beschefer concernait plutôt les Français. Car comment un soldat métropolitain pouvait-il faire la différence entre un Iroquois ennemi et un Huron allié ? Des mesures furent donc prises. En 1687, il était prévu de faire porter un tour de tête rouge aux Amérindiens alliés et d'utiliser un mot de guet, « Louis », avant d'affronter les Iroquois. Cependant, ces derniers furent informés de ce stratagème, semble-t-il, et l'utilisèrent à leur avantage lors de leur offensive⁷⁸. Au lendemain de cette attaque,

⁷⁶ Lettre de Denonville et Champigny à Seignelay, Québec, 6 novembre 1687, AC, C11A, vol 9, f 17, cité dans Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada 1667-1701*, Sillery, Septentrion, 1994, p. 133.

⁷⁷ JR, vol. 63, p. 272.

⁷⁸ Mémoire de Denonville pour Tonty, La Durantaye et Duluth, 26 août 1686, AC, F³, vol. 2, f. 220v ; Baugy, *Journal*, p. 103.

un nouveau signe fut alors choisi pour l'identification des alliés : une branche de feuillage⁷⁹. Au-delà d'une simple adaptation française, ce processus témoigne de l'intégration des Amérindiens dans la logique (au sens large du terme) européenne, dans la mesure où ils devaient être intégrés dans des catégories traditionnelles françaises. Les armées européennes ne portaient-elles pas des uniformes différents pour se distinguer les unes des autres ? Ces quelques codes militaires européens enseignés aux Autochtones illustrent bien le fait que l'adaptation est un phénomène réciproque, qui permet d'intégrer la nouveauté de l'Autre en la classant dans des catégories préexistantes⁸⁰.

Iroquois versus Iroquois

Les Amérindiens chrétiens des réductions participèrent aux quatre expéditions organisées contre l'Iroquoisie, ce qui témoigne, à première vue, de leur fidélité aux Français. Nous aurions tort, cependant, de les considérer comme de simples auxiliaires ou mercenaires.

Lors du parti hivernal de 1693, les Amérindiens intervinrent directement sur le déroulement de l'expédition, mettant en quelque sorte les Français dans l'embarras. Selon Frontenac, ces derniers furent incapables d'imposer leurs vues aux Amérindiens domiciliés lors de la retraite. Pire, les Français durent même se plier à l'avis de leurs alliés :

les Commandans françois voulurent pousser plus loing, mais les Sauvages demanderent à faire un fort pour pouvoir y resister aux ennemis ; l'on eut beau leur remontrer de quelle consequence ce retardement seroit, que pendant ce temps inutilement perdu, les ennemis arriveroient à nous et pourroient nous y affamer [...]. Ils ne gouterent point aucune de ces raisons et [...] l'on se rendit à leur advis, quelques pernicieux qu'il fut⁸¹.

⁷⁹ Ordres de marche – Mots d'ordre du 14 juillet 1687, dans Baugy, *Journal*, p. 221.

⁸⁰ Je remercie Maxime Gohier pour avoir porté cette perspective à mon attention.

⁸¹ Relation [...] 1692 [...] 1693, AC, C11A, vol. 12, f. 188.

À l'initiative du chef des Onneiouts du Sault Saint-Louis, mission chrétienne près de Montréal, les Amérindiens avaient en effet décidé d'attendre l'ennemi pour négocier la paix avec les Agniers de la Ligue en profitant du lot de prisonniers détenus par le corps franco-amérindien⁸². Cette manœuvre des Iroquois domiciliés, qui témoigne du poids dont ils jouissaient dans cette expédition, avait de quoi choquer les Français, qui voulaient au contraire se retirer le plus rapidement et ramener leurs prisonniers, qui seraient ensuite dispersés dans les missions.

Le rôle joué par le chef Onneiout à cette occasion soulève le problème plus fondamental des implications liées à l'emploi des Iroquois domiciliés dans la lutte contre les Cinq-Nations. Iroquois de la Ligue et Iroquois domiciliés entretenaient en effet des liens économiques, diplomatiques et militaires qui pouvaient nuire au bon déroulement des expéditions françaises. La correspondance de Denonville révèle qu'il considéra très sérieusement ce problème lors de la planification de son expédition. En 1687, c'était la première fois que ces Iroquois chrétiens seraient appelés à se battre contre leurs frères, la tentative faite par La Barre en 1684 ayant avorté. Denonville était donc suspicieux et il ne cacha pas au ministre sa satisfaction face à l'efficacité des Amérindiens domiciliés lors de l'embuscade de Gannagaro, « surtout nos Iroquois desquels nous n'osions nous assurer, ayant affaire à leurs parens »⁸³.

Ce que craignaient les officiels en 1687 se manifesta surtout dans les années 1690. Les liens militaires entretenus entre les Iroquois de la Ligue et ceux des réductions se manifestèrent alors à travers des relations d'intelligence et un certain ménagement de part et d'autre⁸⁴. Ces relations d'intelligence firent en effet avorter, en

⁸² Bibliothèque Nationale de France, A2, vol. 6453, f. 10-12.

⁸³ Lettre de Denonville à Seignelay, Montréal, 25 août 1687, AC, C11A, vol. 9, f. 65 ; Baugy, *Journal*, p. 101, .

⁸⁴ Marc Jetten, *op. cit.*, p. 138. Denys Delâge, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770, II : Rapports avec la Ligue iroquoise, les Britanniques et les autres nations autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, n° 3, p. 40.

1696, une opération française contre les Agniers⁸⁵. La désertion d'un Agnier du Sault Saint-Louis, parti avertir sa nation d'origine, avait permis à celle-ci de se prémunir contre l'éventuelle attaque, ce qui mina l'effet de surprise et convainquit les Français d'abandonner leur projet. En 1693, les Anglais furent informés de la présence des Français en territoire agnier par deux captifs qui s'échappèrent de la troupe. On peut légitimement se demander pourquoi un parti qui voulait passer inaperçu avait choisi d'emmener ces deux prisonniers (qui n'étaient qu'une source d'encombrement), si ce n'était dans l'objectif délibéré de les laisser s'évader pour alerter les Agniers ? C'est d'ailleurs précisément cette réflexion que faisaient les autorités, qui soupçonnaient souvent les Iroquois domiciliés de pratiquer de telles stratégies⁸⁶. Lors de l'expédition de 1696, Frontenac avait renoncé à poursuivre son opération militaire contre les Goyogouins. Parmi les explications possibles, Denys Delâge a avancé la thèse d'un piège orchestré par les Iroquois domiciliés. Ceux-ci ayant poussé Frontenac à continuer son opération, il aurait alors redouté une embuscade⁸⁷. Quoiqu'il en fut, cette crainte était avant tout significative du climat de méfiance qui régnait à l'égard des Iroquois domiciliés.

Les Iroquois chrétiens tentèrent également d'épargner leurs nations d'origine en refusant de leur infliger des défaites trop sévères. Une telle attitude apparaît dans l'expédition de 1687, alors que les Iroquois domiciliés refusèrent de détruire les champs de maïs tel que l'avait ordonné Denonville, allant même jusqu'à dissimuler aux Français l'existence de certaines zones cultivées pour les soustraire aux dévastations⁸⁸. Mais l'expédition de 1693 demeure néanmoins l'exemple le plus révélateur de l'attitude des Iroquois domiciliés dans la lutte contre les Cinq-Nations. Comme le rapporte l'intendant Champigny, « les ordres de Monsieur le

⁸⁵ Sylvain Fortin, *Stratèges, diplomates et espions*, p. 181.

⁸⁶ Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes*, p. 137.

⁸⁷ Denys Delâge, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770, II », p. 41.

⁸⁸ Examination of Adandidaghko, an Indian Prisoner, New York, 1st september 1687, *DRCHNY*, vol. 3, p. 435.

comte de Frontenac estoient de ne donner aucun cartier à tous les hommes qui se trouveroient en estat de combat, et d'amener les femmes et enfans pour augmenter les villages de nos Sauvages »⁸⁹. Les Iroquois domiciliés, cependant, refusèrent d'adhérer à cette logique de guerre totale, poussant le gouverneur Callière à se plaindre de

l'évasion des prisonniers, à qui il auroit fallu casser la teste plustost que de les laisser retourner, surtout aux hommes comme je l'avois ordonné pour mieux ruiner cette nation. Mais un reste de tendresse de nos Sauvages pour les Agniers, dont la plus part de ceux du Sault sont originaires, les empescha de prendre cette resolution, joint qu'ils esperoient d'en fortifier leurs villages, les croiant hors d'estat de subsister chés eux, et qu'ils s'y viendroient rendre comme ils leurs promettoient⁹⁰.

Les Iroquois chrétiens témoignèrent beaucoup de sympathie face à leurs parents, qui promirent d'aller s'établir dans les réductions de la vallée du Saint-Laurent. Les domiciliés réservèrent donc à leurs prisonniers un sort beaucoup plus clément qu'ils n'avaient l'habitude de le faire et ces captifs devinrent par la suite une source d'encombrement qui contribua à retarder la retraite.

Le père Charlevoix blâma avant tout les Français pour le refus des Iroquois domiciliés de tuer les Agniers de la Ligue : « il eût été, ce semble, de la prudence de le prévoir, & de se passer d'eux dans une expédition contre leurs propres freres »⁹¹. Si les Iroquois domiciliés étaient parfois considérés comme des sujets du roi de France, ils n'en demeuraient pas moins des Autochtones de sang iroquois. L'expression « un reste de tendresse », employée par Callière, représente visiblement une projection des autorités coloniales qui souhaitaient voir se mettre en œuvre un processus d'assimilation des Iroquois chrétiens à la société coloniale. Pourtant, celles-ci se trompaient, car de nombreux liens unis-

⁸⁹ Relation de Champigny [...] 1692 [...] 1693, Québec, 17 août 1693, AC, C11A, vol. 12, f. 256. Lettre de Callière au ministre, Montréal, 30 septembre 1693, AC, C11A, vol. 12, f. 318.

⁹⁰ *Ibid.*, f. 318-319.

⁹¹ François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description*, pp. 127-128.

saient encore les Iroquois domiciliés et ceux de la Ligue ; les visites des uns chez les autres étaient d'ailleurs monnaie courante. La réaction des Iroquois domiciliés dans une expédition contre leurs frères des Cinq Nations était donc prévisible. L'assertion de Charlevoix mettait néanmoins en lumière le caractère indispensable des Iroquois chrétiens : on ne pouvait se passer des qualités de ces guerriers, qui jouissaient d'une très grande réputation martiale.

Conclusion

Aux yeux des autorités coloniales, les Amérindiens offraient non seulement une force numérique supplémentaire, mais également une force potentielle en adéquation avec le milieu nord-américain et le type d'ennemi, pouvant suppléer aux faiblesses d'une armée de type européen. Pourtant, cette participation souleva de nombreuses difficultés⁹². Les différentes réactions et attitudes des Autochtones montrent qu'ils étaient loin de participer à ces expéditions en tant qu'« auxiliaires de l'empire », appréciés pour leur art militaire. Les Amérindiens restaient avant tout des alliés des Français, qui ne se conformaient pas toujours à leurs directives, si elles ne leur plaisaient pas. Ils poursuivaient leurs propres buts et ne renonçaient pas à leurs méthodes traditionnelles. Tant que les attentes de l'État étaient en accord avec la tradition guerrière autochtone, alors cette participation pouvait s'avérer d'une grande efficacité. Mais si tel n'était pas le cas, les autorités devaient alors composer avec l'imprévisibilité des Améindiens : « ses nations n'en font qu'à leur fantezie », écrivait ainsi un participant de l'expédition de 1687⁹³. Le cas est encore plus

⁹² Nous avons considéré, pour des soucis de simplification, une homogénéité et une similarité de l'approche employée par chaque gouverneur pour aborder l'épineux problème de la participation autochtone. Pourtant, les sources révèlent que Denonville, tenant d'une approche militaire très européenne, connut plus de difficultés pour s'adapter à la présence des Autochtones que Frontenac. Si les sources le permettaient, il serait donc nécessaire d'apporter des nuances pour chaque expédition.

⁹³ Gédéon de Catalogne, « Recueil », dans Robert Le Blant, *Histoire de la Nouvelle-France : les sources narratives du début du XVIII^e siècle et le recueil de Gédéon de*

patent pour les Amérindiens domiciliés. Bien que leur implication systématique dans les conflits coloniaux aux côtés des Français pouvait laisser croire, notamment aux Anglais, qu'ils étaient des auxiliaires ou des mercenaires, leur relation avec l'État dans ces expéditions était également basée sur une alliance⁹⁴. Ils disposaient d'ailleurs d'un certain poids politique et diplomatique, comme ils le démontrèrent en 1693.

Dès lors, dans ces opérations d'envergure, l'alliance franco-amérindienne apparaissait comme une coalition potentiellement puissante et redoutable, mais qui n'en demeurait pas moins fragile et instable. Pourtant, on ne saurait minimiser l'impact du type de guerre employé dans ces expéditions. Les campagnes de 1684, 1687 et 1696 n'eurent que des résultats limités, car elles étaient conçues sur une base européenne, c'est-à-dire avec une armée massive, compacte et lente, inadaptée pour atteindre un ennemi mobile qui avait tout intérêt à éviter l'affrontement. Ce n'est qu'en 1693 que le parti franco-amérindien parvint à prendre trois villages agniers par surprise. Cette expédition étant conçue sur une base amérindienne, c'est-à-dire sur la mobilité de quelques centaines d'hommes, les résultats furent conséquents, bien que d'autres problèmes liés à la participation autochtone, en l'occurrence à celle d'Iroquois domiciliés, les réduisirent à néant ou presque. Ainsi, l'adoption par les Français des techniques amérindiennes se révélait efficace, non seulement pour vaincre les Iroquois, mais aussi pour intégrer les Autochtones alliés au sein d'une expédition française.

Par ailleurs, *Onontio* n'a jamais été en mesure d'imposer son autorité aux Amérindiens dans ces expéditions militaires. En ce sens, les rapports entre le gouverneur et les Autochtones durant les campagnes différèrent peu de ceux qui formaient les bases de l'alliance franco-amérindienne. S'il bénéficiait d'une certaine autorité morale, *Onontio* ne disposait pas pour autant d'un

Catalogne, Dax, P. Pradeu, 1948, p. 189, cité par Gilles Havard, *Empire... op. cit.*, p. 441.

⁹⁴ Marc Jetten, *op. cit.*, p. 134.

pouvoir de contrainte sur ses alliés⁹⁵. Au contraire, les autorités durent régulièrement s'adapter aux spécificités des Autochtones pour les intégrer le plus efficacement possible et mener à bien leurs opérations militaires. Il était finalement implicite qu'il revenait à l'État de s'adapter, puisque c'était lui qui organisait ces opérations, qui requérait la participation autochtone, qui imposait le type de guerre et les objectifs stratégiques – objectifs qui ne correspondaient pas toujours à ceux des Amérindiens.

Les problèmes posés par la participation des Autochtones aux côtés des Français dans des expéditions militaires n'ont que très peu évolué au cours du XVIII^e siècle. Dans un mémoire clairvoyant de lucidité, Louis La Porte de Louvigny, officier dans les troupes de la Marine, écrivait ainsi au ministre concernant l'échec d'une expédition dirigée contre la nation des Renards en 1715 :

la guerre avec les Sauvages ne convient point à cette colonie dans l'état où elle est sans troupes, ny sans argent avec des François desobeissans, accompagnez des Sauvages de differentes nations, plusieurs mêmes ennemis les uns des autres & qui tous n'ont d'autres veües que de fatiguer les François à leur donner des présens, à la mercy desquels l'on est obligé d'être dans les paÿs éloignez pour en tirer des vivres et des secours, sans ordre, ny discipline, dont les coutumes sont opposés des notres, qui promettent sans tenir, qui suivent autant qu'ils le veulent, & s'en retournent dans leurs villages sans difficu[lté] abandonnant l'entreprise la mieux concertée au moindre rêve, par quelque superstition ou par quelque petit accident impreveu. Voila, mon seigneur, en peu de mots la verité de ce que l'on peut esperer du secours des sauvages contre les sauvages⁹⁶.

Malgré ce constat, au cours du XVIII^e siècle, les Amérindiens continuèrent de participer aux expéditions militaires françaises contre des Autochtones, en l'occurrence contre la nation des Renards. Les sources révèlent que des difficultés survinrent ponctuellement : problèmes de discipline, manifestations de désaccord entre les pratiques traditionnelles autochtones et les pratiques

⁹⁵ Gilles Havard, *Empire... op. cit.*, p. 372.

⁹⁶ AC, C11A, vol. 35, f. 221v-222, Lettre de Louvigny au ministre, Québec, 3 octobre 1715.

européennes, ineptie de certains officiers dans la conduite des Autochtones, etc. Toutefois, les Français surent mieux s'adapter à la présence autochtone. Dans toutes ces opérations, la proportion d'Amérindiens dans l'effectif total des corps expéditionnaires a toujours été supérieure à 50 %, faisant basculer en leur faveur le rapport de force. Leur présence apparaissait donc toujours indispensable et vitale. Pourtant, c'est moins le potentiel des Amérindiens qui les rendait si nécessaires, que le souci de l'État de réduire ses dépenses. Il apparaît en effet que les autorités privilégièrent l'emploi d'Autochtones, qui engendraient des coûts moindres qu'un détachement de soldats ou d'habitants. Dès lors, le statut d'auxiliaires de l'empire ou de mercenaires, jusque-là sous-entendu, fut ouvertement conféré aux Autochtones⁹⁷, comme en témoigne leur participation à l'expédition de 1739 contre les Chicachas, une nation de la Louisiane, qui menaçait moins leur propre sécurité que les intérêts louisianais et français au cœur de l'Amérique du Nord.

Bibliographie

Sources

AC, Archives des Colonies, B, volumes 8-19.

AC, Archives des Colonies, C11A, volumes 2-17.

AC, Archives des Colonies, F3, volumes 2, 6-7.

BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles Le Roy dit, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Nion & Didot, 1722, 4 tomes.

BAUGY, Chevalier de, *Journal d'une expédition contre les Iroquois en 1687. Lettres et pièces relatives au fort Saint-Louis des Illinois*, éd. par Ernest Serrigny, Paris, Ernest Leroux, 1883.

CHARLEVOIX, Père François-Xavier de, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*, Ottawa, Élysée, 1976, 3 volumes.

⁹⁷ « La guerre traditionnelle amérindienne [fut] dénaturée dans la mesure où elle [s'intégrait] dans une logique d'empire. Derrière le guerrier allié [commençait] donc à se profiler l'image du mercenaire ». Denys Delâge, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », dans « L'acculturation », *Lekton*, vol. 2, 1992, p. 151.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- COLDEN, Caldwellader, *The History of the Five Indian Nations of Canada Which Are Dependent on the province of New-York, and Are the Barrier between the English and the French in that Part of the World*, Toronto, 1972 (London, 1747).
- DRCHNY = O'CALLAGHAN, Edmund B., *Documents Relative to the Colonial History of the State of New York*, vol. 3 et 4, Albany, Weed, Parsons and Company, 1853.
- FURETIERE, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.
- JR = THWAITES, Reuben Gold, éd., *The Jesuits Relations and Allied Documents : Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*, Cleveland, Ohio, 1896-1903.
- LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, baron de, *Œuvres complètes* (1703), éd. critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, 2 tomes.
- LE BLANT, Robert, *Histoire de la Nouvelle-France : les sources narratives du début du XVIII^e siècle et le recueil de Gédéon de Catalogne*, Dax, P. Pradeu, 1948.
- PERROT, Nicolas, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, Montréal, Editions Élysée, 1864.
- RAPQ, *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*, Correspondance de Frontenac, volumes 1926-1927, 1927-1928, 1928-1929.

Études

- BALVAY, Arnaud, *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.
- BALVAY, Arnaud, « La petite guerre au XVIII^e siècle », dans Alain Beaulieu, dir., *Guerre et paix en Nouvelle-France*, Québec, Les Éditions GID, 2003.
- CARPIN, Gervais, « Les Amérindiens en guerre (1500-1650) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 26, n^{os} 3-4, Hiver 1996-1997, p. 99-113.
- CORVISIER, André, dir., *Dictionnaire d'art et d'histoire militaires*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.
- DBC, *Dictionnaire Biographique du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, tomes I-II, 1966-1969, <http://www.biographi.ca/FR/index.html>.
- DELÂGE, Denys, « L'alliance franco-amérindienne, 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, n^o 1, 1989, p. 3-15.
- DELÂGE, Denys, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770, I : Migration et rapports avec les Français », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, n^{os} 1-2, 1991, p. 59-70.

- DELÂGE, Denys, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770, II : Rapports avec la Ligue iroquoise, les Britanniques et les autres nations autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 21, n° 3, 1991, p. 39-50.
- DELÂGE, Denys, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », dans « L'acculturation », *Lekton*, vol. 2, 1992, p. 103-191.
- DICKASON, Olive-Patricia, *Les Premières Nations du Canada, Depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours*, Sillery, Les éditions du Septentrion, 1996.
- DUBE, Jean-Claude, *Claude-Thomas Dupuy : Intendant de la Nouvelle-France, 1678-1738*, Montréal, FIDES, 1969.
- ECCLES, William J., *Frontenac : the Courtier Governor*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2003 (1959).
- FORTIN, Sylvain, *Stratèges, diplomates et espions, La politique étrangère franco-indienne 1667-1701*, Sillery, Septentrion, 2002.
- GOLDSTEIN, Robert A., *French-Iroquois diplomatic and military relations, 1609-1701*, The Hague, Paris, Mouton, 1969.
- HAVARD, Gilles, « "Des esprits à soi", Les chefs dans l'alliance franco-amérindienne du Pays d'En Haut (1660-1715) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n°2, 2001.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages, Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2003.
- HAVARD, Gilles, « Paix et interculturalité en Nouvelle-France au temps de Louis XIV », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 27, n° 2, automne 1997, p. 4.
- JENNINGS, Francis, *The Ambiguous Iroquois Empire, the Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from its beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*, New York, W. W. Norton & Company, 1984.
- JETTEN, Marc, *Enclaves amérindiennes : les « réductions » du Canada, 1667-1701*, Sillery, Septentrion, 1994.
- KEEGAN, John, *Histoire de la Guerre. Du Néolithique à la Guerre du Golfe*, Paris, Editions Dagorno, 1996.
- LEBRUN, François, *Nouvelle histoire de la France moderne, t. 4, La puissance et la guerre, 1661-1715*, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- LECLERC, Jean, *Le Marquis de Denonville gouverneur de la Nouvelle-France 1685-1689*, Montréal, FIDES, 1976.
- LYNN, John Albert, *Giant of the Grand Siècle, the French Army (1610-1715)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- MCLEOD, D. Peter, *Les Iroquois et la Guerre de Sept Ans*, Montréal, vlb éditeur, 2000.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- PRINCE-FALMAGNE, Thérèse, *Un marquis du Grand Siècle, Jacques-René de Brisay de Denonville, gouverneur de la Nouvelle-France, 1637-1710*, Montréal, Les Editions Leméac, 1965.
- RICHTER, Daniel K., *The Ordeal of the Long-House, the Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Williamsburg, The University of North Carolina Press, 1992.
- SAWAYA, Jean-Pierre, *La fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVII^e-XIX^e siècles*, Sillery, Septentrion, 1998.
- STANLEY, George F. G., *Nos soldats : l'histoire militaire du Canada de 1604 à nos jours*, Montréal, Les Editions de l'Homme, 1980
- STEELE, Ian K., *Warpaths. Invasions of North America*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1994.
- TRIGGER, Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1985.
- VERNEY, Jack, *The Good Regiment, the Carignan-Salières Regiment in Canada, 1665-1668*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1991.
- WHITE, Richard, *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

LA REPRÉSENTATION DU CORPS AMÉRINDIEN ET LA CONSTRUCTION DU PROJET COLONIAL

Stéphanie Chaffray
Stagiaire postdoctorale en histoire
Université du Québec à Montréal

Les relations de voyage constituent des sources d'une richesse considérable pour connaître les sociétés amérindiennes à l'époque de la Nouvelle-France. Les voyageurs n'étaient cependant pas toujours en mesure de comprendre les mœurs des Autochtones et cédaient volontiers au copiage et à la falsification pour satisfaire les exigences d'un genre littéraire aux contours flous, c'est pourquoi la fiabilité historique et ethnologique de leurs écrits a souvent été mise en doute. Les spécialistes des représentations des Autochtones se sont donc surtout intéressés aux origines de ces représentations, considérant qu'elles étaient principalement issues de la culture judéo-chrétienne et du folklore du Moyen-Âge¹. Pour certains, ces images de l'Autre seraient même des « miroirs inversés » de l'Europe². Les images illustrant les relations

¹ Cornelius Jaenen, « Pelleteries et peaux-rouges : perceptions françaises de la Nouvelle-France et ses peuples indigènes aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n° 2, 1983, p. 107-114 ; Olive P. Dickason, *Le Mythe du Sauvage*, Paris, P. Lebeaud, 1995 ; Daniel Francis, *The Imaginary Indian. The image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1995 ; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man : the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1982 ; Anthony Pagden, *European Encounters with the New World : from Renaissance to Romanticism*, New Haven, Yale University Press, 1993.

² François-Marc Gagnon a montré que les représentations d'Amérindiens dans les relations de voyage en Nouvelle-France sont des images projectives, en ce sens qu'elles tendent « à attribuer faussement à autrui des intentions et des traits de

de voyages ont subi le même sort. Étant confectionnées en Europe par des artistes qui ne connaissaient leurs sujets que par ouï-dire et qui étaient souvent plus soucieux d'exotisme que d'authenticité, elles ont généralement été négligées par les chercheurs au profit du texte. Et si quelques gravures ont fait l'objet d'analyses ponctuelles³, la majorité d'entre elles n'ont donné lieu à aucune étude historique approfondie et n'apparaissent dans la littérature scientifique qu'à titre d'illustrations.

caractère qui nous appartient » (*Ces hommes dits sauvages : l'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre expression, 1984, p. 169). Voir aussi, du même auteur, *Hommes effarables et bestes sauvages*, Montréal, Boréal, 1986 ; *Jacques Cartier et la découverte du Nouveau Monde*, Québec, Bibliothèque Nationale du Québec, 1984 ; voir également Gilles Thérien, dir., *Les figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988.

³ Les gravures de Théodore de Bry ont notamment été analysées par Frank Lestringant (« Le Roi Soleil de la Floride, de Théodore de Bry à Bernard Picart », *Études de Lettres*, « Mots et images nomades », vol. 1-2, n° 239, janvier-juin 1995, p. 13-30), et par Bernadette Bucher (*La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977) ou Jacques Forge (« Naissance d'une image », dans Michèle Duchet, dir., *L'Amérique de Théodore de Bry. Une collection de voyages protestante du XVI^e siècle. Quatre études d'iconographie*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 105-125). En ce qui concerne la Nouvelle-France, les articles de Réal Ouellet (entre autres, « Le discours des gravures dans les *Voyages* de Lahontan (1702-1703) », *Études de Lettres*, « Mots et images nomades », vol. 1-2, n° 239, janvier-juin 1995, p. 31-48), de Michel de Certeau (« Histoire et anthropologie dans l'œuvre de Lafitau », dans Claude Blanckaert, dir., *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Cerf, 1985, p. 64-89) ou encore de Claude Reichler (« La cité sauvage. La figure du cercle dans les images des *Mœurs des Sauvages Américains* de Lafitau », *Études de Lettres*, « Mots et images nomades », vol. 1-2, n° 239, janvier-juin 1995, p. 59-75) nous renseignent sur quelques-unes de ces images. William Sturtevant est l'un des rares historiens à avoir travaillé sur l'iconographie illustrant les récits de voyage (« La tupinambisation des Indiens d'Amérique du Nord », dans Thérien, *Les figures de l'Indien*, p. 293-303). La contribution de l'historien de l'art François-Marc Gagnon est majeure pour l'étude des gravures. (*Ces hommes dits sauvages ; Hommes effarables et bestes sauvages ; Jacques Cartier et la découverte du Nouveau Monde*, Québec, Bibliothèque Nationale du Québec, 1984).

Les travaux d'Edward Saïd⁴ ont contribué à ranimer le débat sur la représentation et la réalité dans les écrits viatiques. Pour les tenants des études culturelles, les relations de voyage ne seraient que pur discours, car leurs auteurs sont engagés dans un processus de conquête⁵. Elles nous informeraient davantage sur le rapport de pouvoir entre colonisé et colonisateur et sur la culture européenne que sur les sociétés amérindiennes dont elles donneraient une image totalement déformée. Si les études postcoloniales ont à juste titre démontré le caractère fondamentalement politique⁶ des relations de voyage, elles tendent à porter un jugement radical et systématique qui ne peut s'appliquer à tous les contextes coloniaux, ni à tous les textes viatiques⁷. Ces

⁴ Edward Saïd, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005.

⁵ Pour Peter Mason, par exemple, l'Amérique n'est rien d'autre que le discours sur l'Amérique et la relation de voyage est un lieu d'activité signifiante ayant un aspect à la fois économique et sexuel (*Deconstructing America : Representations of the Other*, Londres, Routledge, 1990 ; *Idem, Infelicities. Representations of the Exotic*, Baltimore/Londres, the John Hopkins University Press, 1998). Andreas Motsch, dans son analyse épistémologique des *Mœurs des sauvages américains*, de Lafitau, laisse de côté le contenu ethnographique de l'ouvrage (*Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Québec/Paris, Septentrion/Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2001). Edmond Cros a analysé les différents procédés discursifs utilisés par Christophe Colomb et fait ressortir le contenu symbolique de ces représentations, en montrant comment les Amérindiens sont assimilés à des monstres, à des animaux ou à des femmes. Chez les premiers explorateurs, témoigner « de la dégénérescence raciale » des Amérindiens permet de justifier les objectifs de conquête (« Le semblable et l'altérité : structuration de l'instance discursive du Nouveau Monde », dans Antonio Gomez-Moriana et Danièle Trottier, éd., *L'Indien, instance discursive : Actes du Colloque de Montréal 1991*, Cadiac, Balzac, 1993, p. 42).

⁶ Voir notamment Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes : Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 1992 ; Gordon Sayre, *Les Sauvages Américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997 ; Michel Bideaux, « L'Indien de Champlain : objet de colonisation ou sujet de colonisation ? », dans Gilles Thérien, dir., *Les figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988, p. 247-254.

⁷ À ce sujet, voir Serge Gruzinski « Histoire et anthropologie, une question inactuelle ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 49-4 bis, supplément 2002, p. 89-92 ; Claude Reichler, « Littérature et anthropologie. De la

représentations aussi subjectives soient-elles n'ont-elles pas aussi une valeur historique ? Ne participent-elles pas d'une certaine façon au processus colonial ? Dans certains contextes coloniaux, les voyageurs, par leur connaissance du terrain et leurs contacts étroits avec les nations amérindiennes, jouaient un rôle crucial pour la métropole. Leurs témoignages revêtaient une réelle importance stratégique, car ils apportaient des informations permettant aux autorités coloniales de mener à bien le projet colonial. C'est cette hypothèse qu'entend vérifier cet article en analysant les représentations du corps amérindien dans les relations de voyage de la fin du régime français. Il ne s'agit donc pas de relancer le faux débat sur la réalité de la représentation – cette dernière étant par essence une vision déformée de la réalité – mais de réfléchir à la réalité de la représentation, c'est-à-dire à son pouvoir, à son impact. Comment les images de l'Autre s'articulent-elles au projet colonial ? Le concept de représentation est défini ici comme une façon de mettre à distance la réalité pour mettre en place une autre réalité, la réalité coloniale⁸.

Ce rôle actif des représentations se perçoit bien dans l'exemple du corps amérindien. En effet, le corps est un élément important du texte viatique qui est le résultat d'une expérience physique. Il est aussi un des vecteurs de la relation coloniale. Il est à l'origine de la relation coloniale, car la rencontre entre Européens et Amérindiens est d'abord physique : elle prend forme autour de la découverte de l'Autre dans sa corporéité. Au-delà de la rencontre et de la découverte de la différence, le corps, outil privilégié du lien social, joue un rôle essentiel dans le maintien de la relation

représentation à l'interaction dans une *Relation de la Nouvelle France* au XVII^e siècle », *L'Homme*, n° 164, 2002, p. 37-52.

⁸ Je me réfère à la définition de Louis Marin. Selon lui, la représentation a deux fonctions essentielles : la première est de produire un effet de présence, de substituer à l'absence de la chose, la seconde est le redoublement de la présence. La représentation est ainsi la mise en réserve de la force dans des symboles de pouvoir. L'image n'est plus seulement substitut du pouvoir, elle a en elle-même un pouvoir qui fascine ou effraie (*Le portrait du Roi*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 7-22).

coloniale⁹. Pourtant, force est de constater que ce sujet n'a pas intéressé les spécialistes de la Nouvelle-France, qui ont privilégié l'étude des mœurs, des relations diplomatiques et commerciales avec les Européens, des alliances et du rôle des Amérindiens dans les guerres coloniales¹⁰. Ils se sont penchés aussi sur l'impact culturel, démographique et politique de la « Découverte » sur ces sociétés, sur les questions d'interculturalité, de transferts culturels, d'acculturations réciproques et de métissage¹¹. Cet article a pour but de montrer l'intérêt d'étudier les représentations du corps en faisant ressortir leur participation au processus de colonisation.

Dans un premier temps, nous cernerons l'objet d'étude : les représentations du corps amérindien. Nous nous intéresserons ensuite à la mise en contexte des données ce qui permettra de mettre en relief le lien entre les représentations et la réalité coloniale. Enfin, plusieurs images relatives au corps seront analysées afin d'illustrer notre propos. Ces images seront regroupées sous plusieurs thèmes sélectionnés pour leur récurrence dans les textes et dans l'iconographie viatiques : l'apparence physique tout d'abord, et plusieurs pratiques corporelles ensuite, tels que le port des vêtements, le prélèvement du scalp et le supplice des prisonniers de guerre.

⁹ Voir, à ce sujet, Tony Ballantyne et Antoinette Burton, dir., *Bodies in Contact : Rethinking Colonial Encounters in World History*, Durham, Duke University Press, 2005.

¹⁰ Voir notamment Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Québec/Paris, Boréal/Seuil, 1990 ; Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991 ; James Axtell, *After Columbus : Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1988 ; voir aussi, plus récemment, Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans les Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec, Septentrion, 2003.

¹¹ Voir, par exemple, Richard White, *The Middle Ground : Indians, Empires and Republics in the Great Lake Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; voir aussi Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet, dir., *Transferts culturels et métissages Amérique-Europe XVI^e-XX^e siècle*, Les Presses de l'Université Laval, 1996.

Corps et relation

Le corps amérindien fascine l'Occident depuis sa « Découverte » de l'Amérique. Il est omniprésent dans la littérature viatique qui foisonne en descriptions relatives au corps et aux pratiques corporales des différents groupes autochtones. Par ailleurs, la relation de voyage se prête particulièrement bien à une étude consacrée au corps. Le voyageur vit une aventure corporelle dans laquelle tous ses sens sont engagés et cette aventure influence sa perception de l'Autre¹². Cette double implication du corps est caractéristique des relations de voyage en Nouvelle-France de la première moitié du XVIII^e siècle puisque, dans certaines colonies comme le Pays d'en Haut et la Louisiane, les Français vivaient dans une grande proximité avec les Amérindiens et devaient partager leurs modes de vie¹³.

De plus, le corps constitue un objet particulièrement intéressant pour étudier les relations interculturelles entre Français et Amérindien, en raison des liens entre corps et société. Ces liens ont été mis en évidence par Marcel Mauss, qui, en proposant le concept de « techniques du corps », a soulevé l'idée fondamentale que nos gestes et nos attitudes ne sont pas innés, mais culturellement construits¹⁴. Le rapport au corps se distingue d'une société à

¹² Maurice Merleau-Ponty a été le premier à mettre en évidence le rôle du corps dans la vie sociale en prônant une approche existentielle du corps basée sur son pouvoir signifiant. Le corps comme « être au monde » n'est pas séparé du monde : tous deux constituent un seul et même tissu, que Merleau-Ponty appelle « la chair » (*La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1987, [1945]).

¹³ Voir à ce sujet Gilles Havard, *Empire et métissages* ; voir aussi, 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.

¹⁴ Marcel Mauss, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966. La proposition de Mauss suscite encore aujourd'hui de nombreuses réflexions parmi les anthropologues et les sociologues, notamment chez David Le Breton, Bryan S. Turner ou encore Mike Featherstone, qui réfléchissent sur les modalités, les variations et les évolutions de la construction sociale du corps. Voir, entre autres, David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 1992. Voir aussi Michel Bernard, *Le corps*, Paris, Seuil, 1995 ; Anthony Synnot, *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, Londres/New York, Routledge, 1993 ; Bryan S. Turner, *The Body and Society : Explorations in Social Theory*, London, Thousand

l'autre et évolue avec le temps, d'où l'intérêt accordé par les historiens à cet objet d'analyse. Étudier le corps et les pratiques corporelles telles que l'hygiène, l'alimentation, l'habillement, la sexualité permet de découvrir le fonctionnement intime et profond des groupes humains¹⁵.

L'importance du corps dans la relation coloniale s'explique aussi par le fait qu'à l'époque de la Nouvelle-France, il s'agissait d'un élément fondamental dans les cultures amérindiennes et européennes. Dans les sociétés autochtones, le corps fait partie intégrante de la spiritualité¹⁶. Il est fondamental d'être à l'écoute du corps, d'où l'attention portée aux rêves, à l'éveil des sens et à la recherche du plaisir. Comme dans la plupart des sociétés dites primitives, le corps est l'outil privilégié de la communication rituelle et permet de resserrer le lien social. Pensons seulement aux danses rituelles, aux repas cérémoniels, à la scarification et au tatouage, comme autant de rituels où le corps sert d'outil de communication. Le corps est également omniprésent dans la culture française d'Ancien Régime¹⁷. Cependant, à la différence des cultures amérindiennes, le rapport au corps y est radicalement distinct, car la société française dissocie « l'âme » de son support corporel. Dans la culture française, profondément marquée par le

Oaks, Sage Publications, 1996 ; Mike Featherstone, Mike Hepworth et Bryan S. Turner, *The Body : Social Process and Cultural Theory*, London/New Delhi, Sage Publications, 1991 ; Christine Détrez, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.

¹⁵ Voir, notamment, les travaux de Georges Vigarello (*Le corps redressé : histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris, J.-P. Delarge, 1978 ; *Le propre et le sale, L'hygiène du corps depuis le Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1985), de Daniel Roche (*La culture des apparences : une histoire du vêtement (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1991) d'Alain Corbin (*Le miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 1982), d'Ernst Kantorowicz, (*Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989) ou, plus récemment, de Rafael Mandressi (*Le regard de l'anatomiste : dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Seuil, 2003).

¹⁶ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

¹⁷ Voir Norbert Élias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 2002, [1973]. Voir aussi Georges Vigarello, *Le propre et le sale* ; Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, *Histoire du corps*, Paris, Seuil, 2005.

christianisme, le corps possède un statut paradoxal : il est à la fois glorifié et réprimé. L'Église influe sur les comportements de chacun et « s'empare des pratiques corporelles¹⁸ », les réglemente et les contrôle. Cette importance du corps dans la société d'Ancien Régime se traduit par une fascination pour le corps amérindien de la part des voyageurs qui se sont rendus en Amérique. Ceux-ci éprouvent cependant un certain embarras à l'égard du rapport au corps des Autochtones, car il transgresse un certain nombre d'interdits qui sont au cœur de la pensée chrétienne. Ainsi, le corps, siège de la personnalité et de l'appartenance au groupe, incarne la différence entre Européens et Amérindiens.

Comme l'ont montré plusieurs spécialistes, le corps est aussi un lieu où s'inscrivent des relations de pouvoir. Pour Mary Douglas, pionnière dans l'anthropologie du corps, le corps est un microcosme de la société reproduisant les pouvoirs et les dangers que l'on attribue à la structure sociale¹⁹. Selon Michel Foucault, qui a décrit les rapports entre corps et pouvoir, le corps, phénomène hautement malléable, peut être investi de formes de pouvoir diverses et changeantes. Par la discipline, le supplice et la punition, la société investit le corps et exerce une prise de pouvoir sur l'individu en le mettant constamment sous surveillance²⁰. La relation corps-pouvoir mérite d'être étudiée dans le contexte colonial qui met en scène deux sociétés dans un rapport de force : la conquête d'un territoire et la soumission des peuples indigènes. Nous pouvons alors nous demander si l'image du corps amérindien que véhiculent les relations de voyage – au-delà de sa fonction exotique et divertissante – ne serait pas aussi une arme politique. Dans le présent article, le concept de « corps » désigne

¹⁸ Jacques Le Goff et Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, L. Levi, 2003, p. 145.

¹⁹ Mary Douglas, *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, la Découverte et Syros, 2001, [1971].

²⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2003, [1972] ; *Idem.*, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1997 [1975]. Voir aussi Jean-Marie Brohm, *Corps et politique*, Paris, Delarge, 1975.

donc bien plus qu'une enveloppe charnelle : il est à la fois une construction sociale complexe, un lieu de sensibilité et de manifestation d'une identité individuelle et collective, une instance représentative, et un vecteur des relations sociales²¹. Cette définition met l'accent sur l'importance de l'expérience du voyageur. Les représentations du corps amérindien ne seraient donc pas seulement une répétition des images stéréotypées héritées des siècles précédents, elles porteraient la marque de l'aventure corporelle vécue par chaque voyageur, d'où leur ancrage dans la réalité coloniale.

L'ancrage des représentations dans la réalité coloniale

Le lien entre les représentations du corps et la réalité coloniale s'explique par le fait que les voyageurs sont des acteurs de la colonisation. Ils sont des missionnaires, des explorateurs, des militaires et des commerçants commandités par une autorité politique ou religieuse et leur but est de convaincre la Couronne d'investir dans la colonisation, de l'informer sur l'état des colonies et sur la manière d'améliorer leur rendement. Les représentations du corps amérindien sont donc à la fois le produit de la réalité coloniale et elles y participent en retour. La connaissance des modes de vie des Amérindiens est d'autant plus importante pour les autorités coloniales que les Autochtones occupent une place de premier plan dans le maintien de l'empire français, ce qui est caractéristique du contexte de la fin du Régime français.

En effet, depuis la fin des guerres iroquoises en 1701, les relations avec les nations amérindiennes sont globalement pacifiques²². Le

²¹ Pour une définition du concept de corps, voir Georges Vigarello, « Histoire du corps et longue durée, sources et méthodes », conférence donnée le 3/10/03, à l'École Nationale Supérieure, Paris, retransmise en ligne, <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=129> (consulté le 15/12/05) ; voir également, Brian Turner et Mike Featherstone, « Body and Society : An Introduction », *Body and Society*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 143-170 ; Détrez, *La construction sociale du corps*.

²² Des conflits éclatent cependant avec les Renards de 1712 à 1738, avec les Natchez, de 1729 à 1731, et avec les Chicachas de 1736 à 1740.

vaste réseau d'alliances diplomatiques et commerciales déjà constitué dans les Grands Lacs²³ et auprès des alliés domiciliés de la vallée laurentienne²⁴ se consolide grâce à l'expansion française vers l'Ouest et vers la Louisiane²⁵. Les Amérindiens, qui jouent le rôle d'alliés, de guides, de pisteurs, de canoteurs, de fournisseurs de peaux et de nourriture, et de partenaires sexuels, sont étroitement associés à la vie coloniale. Les alliances sont renouées périodiquement grâce à la présence d'officiers français, aux visites annuelles des ambassadeurs indiens auprès du gouverneur français et à une politique de présents offerts par le roi de France (appelé « Grand Onontio » dans la diplomatie franco-indienne) à ses alliés amérindiens²⁶. Au cours de cette période, les nombreux contacts entre Français et Amérindiens constituent des enjeux importants, car le contrôle de l'immense territoire que couvre la Nouvelle-France dépend en grande partie du maintien des alliances franco-indiennes. Un nombre important de voyages sont entrepris dans ce but. Les relations de voyages nous renseignent sur l'état de ces relations, et fournissent de nombreuses informations sur les modes de vie des nations amérindiennes qu'il importe de connaître afin de les maintenir dans le giron français.

De cet ancrage dans la réalité coloniale, il convient de remettre en question l'habituel schéma dichotomique du « bon sauvage » et de « l'homme sauvage », souvent utilisé pour classifier les représentations des Amérindiens. Ces dernières, en effet, semblent être beaucoup plus diversifiées.

²³ La ligue indienne que les Français rejoignent entre les années 1660 et 1680 comprend les Népissingues, les Outaouais, les Ojibwas, les Poutéouatamis, les Mascoutens, les Renards, les Kicapous, les Winnebagos, les Sakis, les Miamis et les Illinois (Cécile Vidal et Gilles Havard, *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Flammarion, 2003, p. 73). Au sujet de la constitution et du fonctionnement de ces alliances, voir Gilles Havard, *Empire et métissages*, p. 205-214.

²⁴ Il s'agit des Hurons, des Iroquois, des Algonquins et des Abénakis.

²⁵ Vidal et Havard, *Histoire de l'Amérique Française*, p. 72.

²⁶ Au sujet de la métaphore du père et de l'enfant et sur sa signification dans la diplomatie franco-indienne, voir Havard, *Empire et métissages*, p. 360-373.

Cette diversité s'explique par le fait que les relations de voyage de la première moitié du XVIII^e siècle sont très hétérogènes, tant au niveau de la forme²⁷, qu'au niveau du contenu (voir figure 1). Cette hétérogénéité s'explique tout d'abord par l'immensité de la Nouvelle-France, par la diversité culturelle des groupes amérindiens qui occupent ce territoire et par les différents types de relations que les Français entretiennent avec ces groupes. Cette diversité peut se répercuter dans les représentations des Amérindiens. Dans le Pays d'en Haut et en Louisiane, par exemple, où

²⁷ Certains auteurs, comme Lahontan, Antoine-Denis Raudot ou Emmanuel Crespel, utilisent la forme épistolaire ; d'autres, comme Louis-Antoine Bougainville ou Pierre-Charles de Liette, préfèrent les mémoires. Certains ouvrages suivent un ordre thématique, comme le traité de Joseph-François Lafitau, la relation de Nicolas Jérémie ou les *Mœurs* de Nicolas Perrot. La première moitié du XVIII^e siècle voit aussi se développer la relation de voyage sous forme de récit historique, comme chez Claude-Charles Le Roy, dit Bacqueville de la Potherie, François-Xavier Charlevoix, ou M. Le Page du Pratz (Lahontan, *Œuvres complètes*, édition critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal, 1990 ; Raudot, *Relation par lettres de l'Amérique Septentrionale, 1709-1710*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904 ; Crespel, *Voyages du Révérend Père Crespel dans le Canada et naufrage en revenant en France, mis à jour par le Sieur Louis Crespel son frère*, Franckfort-sur-le-Meyn, 1742 ; Bougainville, *Écrits sur le Canada. Mémoires, journal, lettres*, sous la direction de Roland Lamontagne, Québec/Paris, Pélican/Klincksiek, 1993 ; Liette, *Mémoire* (Memoir of de Gannes), *Collections of the Illinois State Historical Society*, vol. XXIII, p. 302-395 ; Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Chez Saugrain l'Aîné, 1724 ; Jérémie, « Relation de la Baie d'Hudson par Nicolas Jérémie » dans Jean-Frédéric Bernard., *Recueil de voyages au nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, Amsterdam, 1715-1738, t. V, p. 396-432 ; Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des Sauvages de l'Amérique Septentrionale*, édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004 ; Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale, contenant le voyage du fort Nelson dans la baie d'Hudson, à l'extrémité de l'Amérique, le premier établissement des français dans ce vaste pays, la prise dudit fort de Nelson ...*, Paris, Nion et Didot, 1722 ; Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France : avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique Septentrionale, par le R.P. Charlevoix, de la Compagnie de Jésus*, Paris, Chez Rolin fils, 1744 ; Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane contenant la découverte de ce vaste pays, sa description géographique ; un voyage dans les terres...*, Paris, de Bure l'Aîné, 1758).

les contacts sont nombreux et où les Français vivent parfois dans une grande proximité avec les Amérindiens, la connaissance de leur mode de vie est d'autant plus nécessaire aux Français. Nicolas Perrot, qui possède une longue expérience du Pays d'en Haut, transmet ses connaissances sur les croyances, les occupations, les divertissements, les techniques de chasse et de combat des nations de cette région²⁸. Ces informations permettent aux futurs ambassadeurs français de s'adapter aux usages autochtones. Dans la vallée laurentienne, où les voyageurs ne rencontrent souvent que des Amérindiens domiciliés dont le mode de vie est mieux connu des Français, les descriptions sont plus sommaires, exception faite du texte de Lafitau²⁹. Louis Franquet, de passage dans les établissements français du Pays d'en Bas, se contente de mesurer le degré d'acculturation des Amérindiens, notant, par exemple, que la plupart des Hurons de Lorette « parlent français et sont assez vêtus de même³⁰ ».

Ce lien étroit entre la représentation et la diversité des colonies françaises nous invite à nous demander quelle place le corps occupe dans le paysage américain. Si les Français cherchent à s'appropriier le territoire de façon concrète par la fondation de colonies, de forts ou de postes de traite, ils en prennent possession également de façon symbolique par le biais de la représentation du paysage.

Dans les textes, la nature est souvent perçue de façon utilitariste, les voyageurs se contentant de décrire les ressources disponibles et de vanter ces richesses dans un but promotionnel. Henri De Tonti, compagnon de l'explorateur Cavellier de la Salle, écrit à propos de la Louisiane : « L'on peut voir par cette relation, la richesse et la beauté de toutes ces terres habitées par tant de peuples qui sont déjà presque soumis à notre monarque³¹ ». Le

²⁸ Perrot, *Mœurs, coutumes et religion des Sauvages*.

²⁹ Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*.

³⁰ Franquet, *Voyages et mémoires sur le Canada par Franquet*, Québec, Imprimerie de A. Coté, 1889, p.

³¹ Chevalier de Tonti, *Relations de la Louisiane, et du fleuve Mississippi, où l'on voit l'état de ce grand pays & les avantages qu'il peut produire &c. Par le chevalier de Tonti*,

paysage sert ainsi de projection aux désirs d'empire. Si l'on observe l'iconographie, le paysage semble le plus souvent absent comme sur les gravures de Lahontan et de Lafitau (voir figures 1 et 2) ; ou irréaliste comme sur la gravure de Bacqueville de la Potherie montrant des palmiers dans une scène censée se dérouler en Amérique septentrionale (figure 3). Ce décor traduit le désintérêt de l'époque pour le paysage, et s'inscrit dans une tradition de représentation de l'Amérique. La relative autonomie des illustrations par rapport au texte tient aussi au fait qu'elles n'émanent pas des voyageurs, et que les graveurs doivent aussi se plier à des contraintes techniques et répondre aux exigences de l'éditeur.

Quant à la place du corps amérindien dans le paysage, bien que les voyageurs relèvent sa parfaite adaptation à l'environnement, ils mettent l'accent sur l'incapacité des indigènes à tirer profit des ressources naturelles. La relation entre le corps et l'environnement est inexistante sur les gravures : les corps sont isolés du cadre naturel, illustrant peut-être cette « oisiveté » tant décriée par les colonisateurs. L'aspect épuré du paysage montre également la volonté des graveurs de mettre l'accent sur le corps et sur le geste ethnographique qui occupent une grande partie de l'image.

L'apparence physique

Le corps amérindien, en effet, mobilise l'intérêt des voyageurs. Bien sûr, cet intérêt n'est pas nouveau au XVIII^e siècle ; déjà, dans ses premières lettres, Christophe Colomb évoquait l'harmonie

gouverneur au fort saint louis, aux Illinois, d'après Barbier, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1720, p. 194.

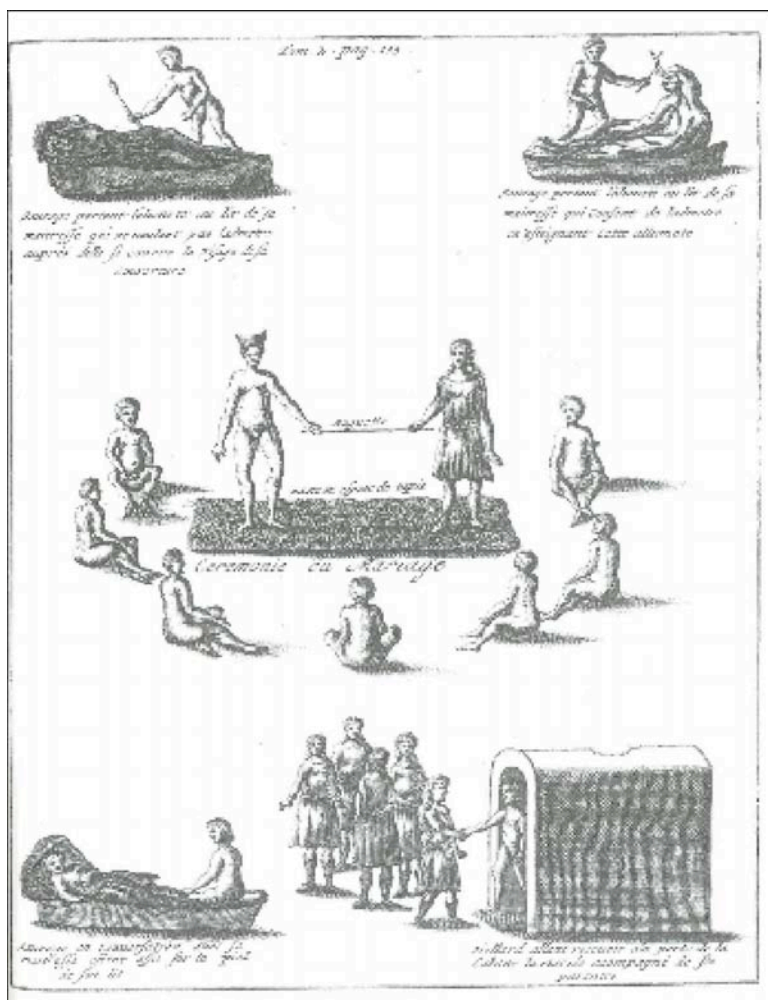


Figure 1. « La cérémonie de mariage » (Lahontan, *Mémoires de l'Amérique Septentrionale*, t. II, p. 133. Source : Lahontan, *Œuvres complètes*, p. 671).

corporelle et la belle stature des peuples qu'il venait de rencontrer³².

Les premiers commentaires émis par les voyageurs à propos des Amérindiens se réfèrent souvent aux traits physiques et principalement à la beauté du corps. Un voyageur anonyme écrit que les Hurons « sont en général droits, bien pris, et proportionnés dans leur taille, qui est des plus avantageuses³³ ». Ils évoquent ensuite la blancheur de la peau, renvoyant à la doctrine chrétienne de l'origine des races : les Amérindiens auraient la peau blanche naturellement, leur teint basané venant de certaines habitudes culturelles comme l'usage de peintures, de tabac ou encore l'exposition aux intempéries.

L'idée de l'origine commune s'exprime aussi dans les illustrations qui présentent souvent des Amérindiens sous des traits européens, comme on peut le voir sur le frontispice de la relation de Lahontan (figure 4). À la différence des textes, cette ressemblance ne relève pas d'une position philosophique, mais s'explique avant tout par l'utilisation des canons esthétiques propres à l'art du Siècle des Lumières, caractérisés par une renaissance de la culture antique et par la recherche de l'idéal de beauté grec.

Les voyageurs insistent aussi sur les qualités physiques des Amérindiens (l'adaptation au milieu et au climat, l'endurance, la force du corps), ce qui dénote une admiration réelle pour le corps amérindien, mais aussi, dans certains cas, une vision utilitariste. Cet auteur anonyme, qui évoquait la beauté corporelle des Hurons, écrit que les Winnebagos « sont bons soldats, laborieux et infatigables³⁴ », associant ainsi qualités physiques et guerrières. Dans le discours des voyageurs, la supériorité physique des peuples indigènes contraste avec leur paresse et leur incapacité à exploiter les ressources naturelles. L'idéalisation du corps peut alors constituer une justification à l'entreprise coloniale : le corps

³² Christophe Colomb, *La découverte de l'Amérique*, Paris, La Découverte & Syros, 2002, [1979], t. I, p. 307.

³³ Chevalier de ***, *Voyages et aventures du Chevalier de ****, Londres et Paris, Cassain, 1769, t. IV, p. 171.

³⁴ *Ibid.* t. IV, p. 160-165.

amérindien et le territoire n'attendent que le secours du colonisateur qui seul saura révéler leur richesse. Un auteur anonyme, ardent défenseur de la colonisation de la Louisiane écrit par exemple : « quelques ennemis du travail que soient les sauvages, je suis convaincu qu'il ne sera pas difficile de les y habituer³⁵ ».

Les pratiques corporelles

Au-delà de la description anatomique du corps, les voyageurs s'intéressent également aux usages corporels. Comme l'a montré Marcel Mauss, ce monde immédiat, celui de nos gestes et de nos attitudes, est fabriqué par les normes collectives et reflète les valeurs et l'identité propres à chaque société. Les techniques corporelles, révélatrices de l'altérité, permettent aux Français de mesurer le degré de civilisation des groupes indigènes.

Le vêtement et les pratiques guerrières figurent parmi les usages corporels les plus fréquemment abordés dans les relations. L'intérêt porté à l'habillement ne doit pas nous surprendre de la part d'hommes issus d'une société où le paraître occupe une place cruciale et où l'habit reflète l'origine sociale de chacun. Pour les Français, le vêtement amérindien traduit plusieurs signes de sauvagerie : il frappe tout d'abord par son absence. La quasi-nudité dans laquelle vivent certaines nations révèle l'absence du

³⁵ Anonyme, « Relation de la Louisiane ou Mississippi. Ecrite à une dame par un officier de marine », dans Jean-François Bernard, éd., *Relations de la Louisiane, et du fleuve Mississippi : où l'on voit l'état de ce grand pays & les avantages qu'il peut produire &c.*, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1720, p. 29. Le chevalier de Bonrepos émet la même opinion : « nos ouvriers les tireront bientôt de leur oisiveté et paresse dans laquelle ils vivent n'ayant d'autre exercice que la chasse, la pêche et la guerre ». Il envisage ainsi d'utiliser les Illinois comme main-d'œuvre afin d'exploiter les richesses de leur « beau pays ». L'énumération des ressources du pays prennent souvent le pas sur les considérations ethnographiques. Si ce texte fournit peu de matière au chercheur, il témoigne d'un type de discours propre à la propagande de la première moitié du XVIII^e siècle : tout est mis au service de l'idéologie coloniale, y compris les descriptions des Autochtones qui ont pour arrière-plan les intérêts mercantiles (Chevalier de Bonrepos, *Description du Mississippi ; le nombre de villes et de colonies établies par les Français, les isles, rivières et territoires qui les bordent...*, Paris, Barthélemy Gyrin, 1720, p. 6).



Figure 2. « Voyage sur les neiges et campement d'hiver » (Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, t. III, p. 220. Source : Gallica)



Figure 3. « Divertissements des hommes » (Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, t. III, p. 24. Source : The John Carter Brown Library at Brown University)

sentiment de pudeur. Cette position envers la nudité des Indiens est théologique et religieuse : elle renvoie au paradis terrestre avant et après la faute. Autre signe de sauvagerie, le vêtement ne sert pas, d'après les voyageurs, à marquer le rang des individus. Jean-Bernard Bossu est surpris de voir que l'empereur des Kaouytas ne porte « ni veste ni culotte, mais seulement un brayer³⁶ ». Finalement, en cherchant une hiérarchie sociale dans l'habit des Amérindiens, les voyageurs ne parviennent qu'à décoder la distance culturelle qui les sépare d'eux, distance qui vient confirmer la nécessité de les civiliser.

³⁶ Jean-Bernard Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes Occidentales ; contenant une relation des différents peuples qui habitent les environs du grand fleuve Saint-Louis, appelé vulgairement le Mississipi...*, Paris, Le Jay, 1768, t. II, p. 65.

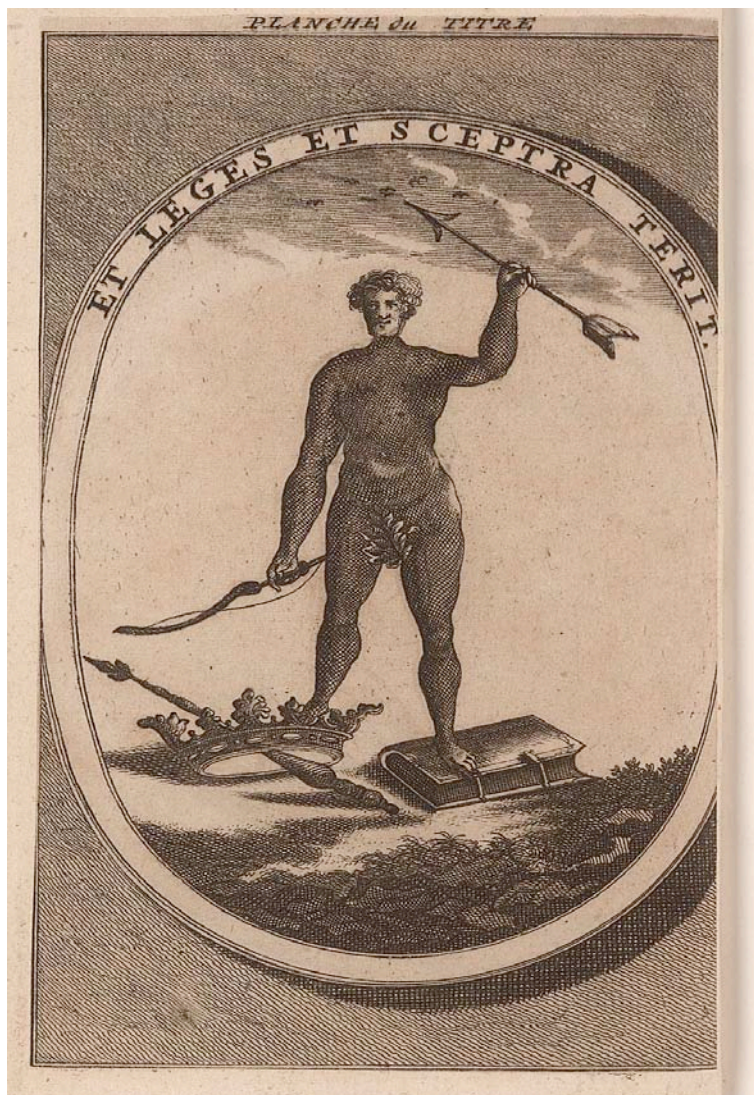


Figure 4 : « Planche du titre » (Lahontan, *Nouveaux Voyages*. Source : The John Carter Brown Library at Brown University)

La façon dont les Amérindiens adoptent les vêtements européens – et notamment les vêtements militaires, qu'ils affectionnent tout particulièrement – constitue pour les voyageurs un manque de civilité. Un exemple probant est l'usage qui est fait des chemises obtenues des Français. Dans la culture d'Ancien Régime, explique Georges Vigarello, la blancheur de la chemise est un indicateur de la propreté de celui qui la porte. Les Indiens, au contraire, s'approprient ces objets venus d'ailleurs en les barbouillant « sauvagement » de graisse et de vermillon et en les portant jusqu'à ce qu'elles tombent en lambeaux. Parallèlement au jugement des usages vestimentaires, les voyageurs cherchent aussi à connaître les vêtements amérindiens qu'ils trouvent commodes pour se déplacer et pour se prémunir du froid. Le capitaine Pouchot décrit longuement les souliers amérindiens, car, dit-il, « un pareil ajustement serait fort bon pour des troupes qu'on voudrait faire marcher l'hiver, et éviterait bien des maux aux soldats³⁷ ». Les pratiques vestimentaires font donc l'objet d'un double discours dans les relations de voyage : le premier relève du jugement moral, le second de la description pragmatique.

Le traitement du corps dans les rituels guerriers intéresse grandement les voyageurs, si l'on en juge par leur récurrence dans les textes et dans les gravures. Le prélèvement du scalp et le supplice des prisonniers continuent de fasciner les Français. Ces thèmes sont eux aussi des leitmotivs de la littérature viatique. Cependant, leur persistance dans les textes n'est pas seulement conventionnelle, elle joue un rôle important dans la construction de l'image de l'Autre. Là encore, les usages corporels amérindiens sont abondamment décrits et décriés tout en étant adoptés par les Français. La façon dont les Amérindiens scalpent et torturent leurs ennemis est fréquemment évoquée, parfois avec moult détails, comme chez Le Page du Pratz qui décrit la façon dont les guerriers

³⁷ Pierre Pouchot, *Mémoires sur la dernière guerre de l'Amérique septentrionale entre la France et l'Angleterre. Suivie de l'observation dont plusieurs sont relatives au théâtre actuel de la guerre et de nouveaux détails sur les mœurs et les usages des sauvages avec des cartes topographiques*, Yverdon, 1781, t. III, p. 287-288.

Natchez lèvent la chevelure de leurs ennemis³⁸, ou chez Lafitau qui mentionne les différentes étapes du supplice chez les Iroquois³⁹. Les textes évoquent aussi le fait que les Français ont adopté ces pratiques indigènes. En témoigne ce commentaire du commandant de Liette, qui écrit en 1690 : « L'Été suivant nous Brûlasmes six Iroquois⁴⁰ ». Ce contraste est pleinement exploité dans le discours colonial puisqu'il sert de justification à la colonisation. La condamnation morale du prélèvement du scalp ou du supplice, loin d'être paradoxale avec leur adoption par les Français, constitue une arme politique puisqu'elle permet de justifier l'emprunt des techniques amérindiennes par les Européens. « Il fallait en user ainsi⁴¹ » écrit Lafitau.

Conclusion

Ce tour d'horizon tend à montrer que les images du corps sont complexes et variées et dépassent notamment la dichotomie du « bon sauvage et du mauvais sauvage ». Cette diversité apparaît tout d'abord dans la comparaison du texte et de l'image qui révèle des continuités mais aussi des ruptures. La diversité des représentations s'explique par la variété des groupes amérindiens rencontrés, et des types de contact. De la proximité avec les Amérindiens dans certaines régions découle une observation plus

³⁸ « Celui qui l'a pris lui donne un coup de casse-tête de bois en bas du derrière de la tête en faisant le cri de mort ; l'ayant ainsi étourdi, il lui coupe la peau qui est autour des cheveux, met le genou sur son front, prend ses cheveux en pleine main, dépouille le crâne, fait son cri de mort en levant la chevelure » (Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, t. II, p. 429-430).

³⁹ Après avoir brisé les mains, explique le jésuite, les jambes et les bras sont brûlés à différents endroits ; les nerfs sont tordus, les jointures brisées ; parfois, les membres sont même arrachés ou coupés. On entoure ensuite le torse du supplicié avec de l'écorce, que l'on enflamme et qui se consument à petit feu. Si le torse subit un traitement différent du reste du corps, c'est probablement parce qu'il est le centre du corps et renferme les organes vitaux. Le rituel se termine par la tête : on dévisage le prisonnier, on lève son scalp et on l'achève à coups de bâtons ou à coups de pierres (Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, t. IV, p. 4-6).

⁴⁰ Pierre-Charles de Liette, *Mémoire*, vol. XXIII, p. 324.

⁴¹ Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, t. IV, p. 14-15.

poussée du corps. Enfin, cette diversité s'explique par le fait que la connaissance de l'Autre est nécessaire aux Français pour être plus efficaces dans la relation coloniale. D'où le besoin de partir de la réalité. Tout en reprenant des stéréotypes anciens et en s'inscrivant dans une tradition de représentation de l'Amérique, les voyageurs, désireux de rendre leur expérience profitable aux autorités métropolitaines, leur fournissent des informations sur les peuples qui habitent ces contrées éloignées. Ils utilisent aussi les représentations pour mettre l'Autre à distance et penser sa colonisation. La représentation du corps amérindien sert ainsi à renforcer la relation coloniale, ce qui est crucial pendant la première moitié du XVIII^e siècle alors que le processus de colonisation repose en grande partie sur les alliances avec les Amérindiens.

Les représentations du corps sont ainsi des constructions pragmatiques et projectives, qui participent à la mise en place d'une autre réalité. Elles ne sont pas seulement des miroirs de soi, des métaphores littéraires ou des outils de propagande politique : elles révèlent les alliances et les rapports de force entre Français et Amérindiens et servent à bâtir le lien colonial en forgeant de nouvelles relations. Il convient donc de replacer les représentations au cœur de l'histoire coloniale, de montrer qu'elles sont un élément du processus de colonisation et non des phénomènes culturels isolés du contexte historique.

Bibliographie

Sources

- ANONYME, « Relation de la Louisiane ou Mississipi. Ecrite à une dame par un officier de marine », dans, Jean-François Bernard, éd., *Relations de la Louisiane, et du fleuve Mississipi : où l'on voit l'état de ce grand pais & les avantages qu'il peut produire &c.*, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1720, 1-34.
- BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles Le Roy M. de, *Histoire de l'Amérique septentrionale, contenant le voyage du fort Nelson dans la baie*

- d'Hudson, à l'extrémité de l'Amérique, le premier établissement des français dans ce vaste pays, la prise dudit fort de Nelson ..., Paris, Nion et Didot, 1722.
- BONREPOS, *Description du Mississipi ; le nombre de villes et de colonies établies par les Français, les isles, rivières et territoires qui les bordent...*, Paris, Barthélemy Gyrin, 1720.
- BOSSU, Jean-Bernard, *Nouveaux voyages aux Indes Occidentales ; contenant une relation des différents peuples qui habitent les environs du grand fleuve Saint-Louis, appelé vulgairement le Mississipi...*, Paris, Le Jay, 1768.
- BOUGAINVILLE, Louis-Antoine, *Écrits sur le Canada. Mémoires, journal, lettres, sous la direction de Roland Lamontagne*, Québec/Paris, Pélican/Klincksiek, 1993.
- CHARLEVOIX, François-Xavier, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France : avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique Septentrionale, par le R.P. Charlevoix, de la Compagnie de Jésus*, Paris, Chez Rolin fils, 1744.
- CHEVALIER DE ***, *Voyages et aventures du Chevalier de ****, Londres et Paris, Cassain, 1769.
- COLOMB, Christophe, *La découverte de l'Amérique*, Paris, La Découverte & Syros, 2002, [1979].
- CRESPER, Emmanuel, *Voies du Révérend Père Crespel dans le Canada et naufrage en revenant en France, mis à jour par le Sieur Louis Crespel son frère*, Franckfort-sur-le-Meyn, 1742.
- DE LIETTE, Pierre-Charles, *Mémoire (Memoir of de Gannes)*, Collections of the Illinois State Historical Society, vol. XXIII, p. 302-395.
- FRANQUET, Louis, *Voyages et mémoires sur le Canada par Franquet*, Québec, Imprimerie de A. Coté, 1889.
- JÉRÉMIE, Nicolas, « Relation de la Baie d'Hudson par Nicolas Jérémie », dans Jean-Frédéric Bernard., *Recueil de voyages au nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, Amsterdam, 1715-1738, t. V, p. 396-432.
- LAFITAU, Joseph François, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Chez Saugrain l'Ainé, 1724.
- LAHONTAN, *Œuvres complètes*, édition critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal, 1990.
- LE PAGE DU PRATZ, M., *Histoire de la Louisiane contenant la découverte de ce vaste pays, sa description géographique ; un voyage dans les terres...*, Paris, de Bure l'Ainé, 1758.
- PERROT, Nicolas, *Mœurs, coutumes et religion des Sauvages de l'Amérique Septentrionale*, édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- RAUDOT, Antoine-Denis, *Relation par lettres de l'Amérique Septentrionale, 1709-1710*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904.
- TONTI, *Relations de la Louisiane, et du fleuve Mississippi, où l'on voit l'état de ce grand païs & les avantages qu'il peut produire &c.* Par le chevalier de Tonti, gouverneur au fort saint louis, aux Illinois, d'après Barbier, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1720.

Études

- AXTELL, James, *After Columbus : Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1988.
- BALLANTYNE, Tony et Antoinette Burton, dir., *Bodies in Contact : Rethinking Colonial Encounters in World History*, Durham, Duke University Press, 2005.
- BALVAY, Arnaud, *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.
- BERNARD, Michel, *Le corps*, Paris, Seuil, 1995.
- BIDEAUX, Michel, « L'Indien de Champlain : objet de colonisation ou sujet de colonisation ? », dans Gilles Thérien, dir., *Les figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988, p. 247-254.
- BROHM, Jean-Marie, *Corps et politique*, Paris, Delarge, 1975.
- BUCHER, Bernadette, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977.
- CORBIN, Alain, *Le miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- CORBIN, Alain, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO, *Histoire du corps*, Paris, Seuil, 2005.
- CROS, Edmond « Le semblable et l'altérité : structuration de l'instance discursive du Nouveau Monde », dans Antonio Gomez-Moriana et Danièle Trottier, éd., *L'Indien, instance discursive : Actes du Colloque de Montréal 1991*, Candiac, Balzac, 1993, p. 37-53.
- DE CERTEAU, Michel, « Histoire et anthropologie dans l'œuvre de Lafitau », dans Claude Blanckaert, éd., *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Cerf, 1985, p. 64-89.
- DELÂGE, Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DÉTREZ, Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.
- DICKASON, Olive P., *Le Mythe du Sauvage*, Paris, P. Lebeaud, 1995.
- DOUGLAS, Mary, *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, la Découverte et Syros, 2001, [1971].
- ÉLIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 2002, [1973].

- FEATHERSTONE, Mike, Mike HEPWORTH et Bryan S. TURNER, *The Body : Social Process and Cultural Theory*, London/New Delhi, Sage Publications, 1991.
- FORGE, Jacques, « Naissance d'une image », dans Michèle Duchet, dir., *L'Amérique de Théodore de Bry. Une collection de voyages protestante du XVI^e siècle. Quatre études d'iconographie*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 105-125.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2003, [1972].
- *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1997 [1975].
- FRANCIS, Daniel, *The Imaginary Indian. The image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1995.
- GAGNON, François-Marc, *Hommes effarables et bestes sauvages*, Montréal, Boréal, 1986.
- *Ces hommes dits sauvages : l'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre expression, 1984.
- *Jacques Cartier et la découverte du Nouveau Monde*, Québec, Bibliothèque Nationale du Québec, 1984.
- GRUZINSKI, Serge « Histoire et anthropologie, une question inactuelle ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 49-4 bis, supplément 2002, p. 89-92.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans les Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec, Septentrion, 2003.
- JAENEN, Cornelius, « Pelletteries et peaux-rouges : perceptions françaises de la Nouvelle-France et ses peuples indigènes aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n° 2, 1983, p. 107-114.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.
- LE BRETON, David, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 1992.
- LE GOFF, Jacques et Nicolas TRUONG, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, L. Levi, 2003.
- LESTRINGANT, Frank, « Le Roi Soleil de la Floride, de Théodore de Bry à Bernard Picart », *Études de Lettres*, « Mots et images nomades », vol. 1-2, n° 239, janvier-juin 1995, p. 13-30.
- ANDRESSI, Rafael, *Le regard de l'anatomiste : dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Seuil, 2003.
- MARIN, Louis, *Le portrait du Roi*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- MASON, *Infelicitities. Representations of the Exotic*, Baltimore/Londres, the John Hopkins University Press, 1998.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- *Deconstructing America : Representations of the Other*, Londres, Routledge, 1990.
- MAUSS, Marcel, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1987, [1945].
- MOTSCH, Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Québec/Paris, Septentrion/Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2001.
- OUELLET, Réal, « Le discours des gravures dans les Voyages de Lahontan (1702-1703) », *Études de Lettres*, « Mots et images nomades », vol. 1-2, n° 239, janvier-juin 1995, p. 3148.
- PAGDEN, Anthony, *European Encounters with the New World : from Renaissance to Romanticism*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- *The Fall of Natural Man : the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1982.
- PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes : Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 1992.
- REICHLER, Claude, « La cité sauvage. La figure du cercle dans les images des Mœurs des Sauvages Américains de Lafitau », *Études de Lettres*, « Mots et images nomades », vol. 1-2, n° 239, janvier-juin 1995, p. 59-75.
- « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle France au XVII^e siècle », *L'Homme*, n° 164, 2002, p. 37-52.
- ROCHE, Daniel, *La culture des apparences : une histoire du vêtement (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1991.
- SAÏD, Edward, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005.
- SAYRE, Gordon, *Les Sauvages Américains : Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997.
- STURTEVANT, William, « La tupinambisation des Indiens d'Amérique du Nord », dans Gilles Thérien, dir. *Les figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988, p. 293-303.
- SYNNOT, Anthony, *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, Londres/New York, Routledge, 1993.
- THÉRIEN, Gilles, dir., *Les figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988.
- TRIGGER, Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Québec/Paris, Boréal/Seuil, 1990.

LA REPRÉSENTATION DU CORPS AMÉRINDIEN

- TURGEON, Laurier, Denys DELÂGE et Réal OUELLET, dir., Transferts culturels et métissages Amérique-Europe XVI^e-XX^e siècle, Les Presses de l'Université Laval, 1996.
- TURNER, Brian et Mike FEATHERSTONE, « Body and Society : An Introduction », *Body and Society*, vol. 1, n° 1, 1995, p. 143-170.
- TURNER, Bryan S., *The Body and Society : Explorations in Social Theory*, London, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996.
- VIDAL, Cécile et Gilles HAVARD, *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Flammarion, 2003.
- VIGARELLO, Georges, « Histoire du corps et longue durée , sources et méthodes », conférence donnée le 3/10/03, à l'École Nationale Supérieure, Paris, retransmise en ligne, <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=129>, consulté le 15/12/05).
- *Le corps redressé : histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris, J.-P. Delarge, 1978.
- *Le propre et le sale, L'hygiène du corps depuis le Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1985.
- WHITE, Richard, *The Middle Ground : Indians, Empires and Republics in the Great Lake Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

	Événements coloniaux	Pays d'en Bas	Acadie	Baie d'Hudson	Pays d'en Haut	Louisiane
1680-1701	1682 Cavalier de la Salle descend le Mississippi 1686 Attaque de la baie d'Hudson par les Français 1694 et 1697 Raids contre la compagnie de la baie d'Hudson 1689-1697 Guerre de la Ligue d'Ausbourg 1697 Traité de Ryswick 1699 Fondation de la Louisiane	Lahontan Bacqueville	Difereville Marest	Bacqueville Jérémie	Perrot Liette Lahontan Cadillac Buisson de Saint-Cosme Gravier Tonti	Pénicault Du Ru
1701-1713	1701 Grande Paix de Montréal 1701 Fondation de Détroit 1702-1713 Guerre de Succession d'Espagne 1710 Capitulation de Port-Royal 1711 Échec de la prise de Québec 1712 Début du conflit avec les Renards 1712-1717 Monopole du commerce de Louisiane à la Compagnie de Louisiane	Raudot Hocquart Anonyme, (<i>Mémoire sur l'eau de vie</i>) D'Avagour Aubery Germain Lafitau			Mernnet Marest	

LA REPRÉSENTATION DU CORPS AMÉRINDIEN

	Événements coloniaux	Pays d'en Bas	Acadie	Baie d'Hudson	Pays d'en Haut	Louisiane
1713-1720	1713 Traité d'Utrecht 1713 Fondation de Louisbourg 1715 Mort de Louis XIV 1715-1723 Régence du Duc d'Orléans 1717-1732 Monopole du commerce de la Louisiane à la Compagnie d'Occident 1718 Fondation de la Nouvelle-Orléans				Thaumar de La Source	Anonyme (1717) De Bonrepos (?) Sinars Le Page du Pratz Dumont de Montigny Du Tisé De la Harpe
1720-1740	1729 Soulèvement des Natchez 1730-1731 Expéditions contre les Natchez 1736 Attaque contre les Chicachas 1738 Paix avec les Renards 1739-1740 Attaque contre les Chicachas	Garnier Dargent Laure De Gonnor De la Chasse Dargent Nau Charlevoix Chevalier de ***	Maillard Rasles Loyard		Delisle Legardeur Charlevoix La Vérendrye Mallet Guignas Crespel Aulneau	Anonyme (Chicachas) Vallette de Laudun Laval Franquet de Chaville Chevalier de *** Vénard de Bourgmont Diron d'Artagnette Charlevoix Du Poisson Le Petit De Beaubois Tranchepain Hachard

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

	Événements coloniaux	Pays d'en Bas	Acadie	Baie d'Hudson	Pays d'en Haut	Louisiane
1740-1748	1744-1748 Guerre de Succession d'Autriche 1745 Prise de Louisbourg 1748 Paix d'Aix la Chapelle	Coquart Pagès Coquart			Bonnefoy	De Beauchamp
1748-1763	1749 Fondation de Halifax 1755 Déportation des Acadiens 1756-1763 Guerre de Sept Ans 1759 Prise de Québec par les Anglais 1760 Capitulation de la France 1763 Traité de Paris	Bougainville J.C.B. Franquet Courville Bonnecamps Anonyme JR Giraud de Villeneuve	Courville Chabert Franquet Pichon		Céloron de Blainville L-J La Vérendrye Marin Legardeur Pouchot Bougainville Vivier	Bossu Bonnecamps
Indéterminés						Nougaret Champigny

2. Résistances et luttes politiques

SOUVERAINETÉ MOHAWK : SURVIVANCE ET AFFIRMATION D'UNE AUTONOMIE NATIONALE

Dominic Dagenais
Candidat à la maîtrise en histoire
Université de Montréal

L'idée de souveraineté nationale se retrouve au cœur des revendications et manifestations du nationalisme mohawk contemporain. Défendue tant par les factions traditionalistes spiritualistes que par la mouvance guerrière contemporaine, la souveraineté constitue pour la nation mohawk un gage de sa survivance : elle demeure garante de l'identité nationale, à travers le maintien ou la réinstauration de structures sociopolitiques traditionnelles qui régissaient l'organisation sociale au moment des premiers contacts avec les Européens.

La colonisation européenne a considérablement restreint le territoire et la souveraineté de la nation mohawk de même que de l'ensemble de la Confédération iroquoise, dont elle fait partie. La pleine indépendance dont jouissait la nation mohawk, alors établie principalement dans la vallée de la rivière Mohawk, s'est ainsi progressivement érodée par l'imposition et la consolidation des pouvoirs coloniaux français et britannique, puis des régimes étasunien et canadien. Toutefois, malgré l'imposition de nouvelles institutions, nombre de structures sociopolitiques traditionnelles garantes de la souveraineté mohawk se sont maintenues au fil du temps. Ainsi, la colonisation du territoire mohawk et ses suites jusqu'à nos jours se résument, du point de vue de la souveraineté précoloniale mohawk, par la superposition de pouvoirs et de structures parallèles. Si certaines structures socio-politiques traditionnelles ont survécu à la colonisation et à l'assimilation,

d'autres, abandonnées, ont été réinstaurées dans la mouvance d'une revalorisation culturelle entamée au début du XX^e siècle. Sans profiter d'aucune reconnaissance des pouvoirs euroaméricains, la survivance et la réinstauration de ces structures assurent pourtant une continuité de la souveraineté mohawk et permettent de mettre un frein à son usurpation ainsi qu'à l'assimilation, considérablement avancée, des membres de cette nation. Ces structures constituent de plus le moteur de l'activisme nationaliste qui prend forme à partir de la fin des années 1960, particulièrement au sein des communautés de Kahnawake et d'Akwesasne.

Si la résistance à l'érosion de la souveraineté est constante depuis la Conquête européenne, ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XX^e siècle que cette résistance prend une forme active pour cheminer vers une lutte offensive. La consolidation des structures sociopolitiques traditionnelles, maintenues ou réinstaurées, se trouve à l'origine de l'affirmation de la souveraineté nationale par l'activisme mohawk contemporain, qui se manifeste notamment par la mise sur pied de la Société guerrière et la réappropriation territoriale entourant la création de la communauté de Ganienkeh. L'essor de la Société guerrière témoigne aussi du factionnalisme qui divise le mouvement nationaliste mohawk au XX^e siècle, entre une mouvance préconisant un activisme politique radical et moderne, s'identifiant au panindianisme, et une autre plus modérée sur le plan politique et plus près de la spiritualité traditionnelle, malgré un syncrétisme culturel affirmé.

Un survol de l'usurpation graduelle de la souveraineté traditionnelle depuis les premiers contacts avec les Européens jusqu'à la consolidation de nouvelles institutions administratives par les gouvernements fédéraux canadien et étasunien à la fin du XIX^e siècle s'impose à l'analyse subséquente de la renaissance nationaliste qui se manifestera au cours du siècle suivant. Une approche étendue à l'ensemble de la nation mohawk, au-delà des frontières géopolitiques, et qui tient compte des liens avec la Confédération iroquoise et de la mouvance panindianiste, permettra d'évaluer le rôle de la survivance et de la renaissance des structures tradi-

tionnelles dans l'émergence du mouvement nationaliste mohawk contemporain et son engagement en faveur de l'affirmation de la souveraineté. Le contexte particulier de la territorialité mohawk contemporaine incite également à l'analyse des visées et des limites de la souveraineté défendue par le mouvement nationaliste à travers ses manifestations et son discours.

Érosion de la souveraineté traditionnelle

Organisation traditionnelle

La nation mohawk est l'une des cinq nations fondatrices de la Confédération iroquoise, connue sous son nom iroquois de *Haudenosaanee*. La constitution de cette confédération, la *Grande Loi de la paix* (*Kaienrekowa*), aurait été élaborée au tournant du XV^e siècle par le prophète mythique Deganawidah, son porte-parole Hiawatha, le guerrier Atotaroh et par la «Mère des Nations» : Jikohnsaseh. Elle se compose de 117 *wampums* (des colliers de porcelaines), qui régissent l'ensemble de la vie sociopolitique des Cinq-Nations sur un modèle confédératif et démocratique. Le Conseil de la nation mohawk, composé des chefs élus par les mères de chaque clan, constitue l'institution chargée de représenter la nation mohawk au sein du Grand Conseil iroquois, instance suprême de la Confédération, qui se réunit périodiquement à Onondaga (près de l'actuelle ville de Syracuse, dans l'État de New York). Au moment des premiers contacts avec les Hollandais, au début du XVII^e siècle, la population de la Confédération dépasse les 20 000 âmes et celle des Mohawks, évaluée à plus de 3 000, connaît une croissance importante —grâce à l'intégration de membres d'autres tribus— qui la fait passer, durant les années 1630, à plus de 7 700 individus, répartis dans quatre villages¹.

Dès les premiers contacts avec les Européens, les Mohawks, comme les autres nations amérindiennes, tissent des alliances

¹ Gerald F. Reid, *Kahnawà :ke : Factionalism, Traditionalism and Nationalism in a Mohawk Community*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, p. 2.

avec les puissances coloniales. À titre de représentant d'une nation souveraine, le Conseil de la nation mohawk, membre de la Confédération iroquoise, conclura jusqu'à la fin du XVIII^e siècle diverses ententes avec les puissances européennes sur une base d'égalité. Mais la colonisation européenne et les guerres menées contre d'autres tribus amènent la plupart des communautés mohawks à se distancier des autres nations iroquoises qui, contrairement à elles, choisissent de pactiser avec les Français. À partir de 1665, le Conseil de la nation mohawk n'entretient alors plus que des relations politiques minimales avec la Confédération iroquoise².

Usurpation de la territorialité

Au cours de la même période, la destruction de certaines bourgades mohawks par les troupes françaises déclenche une importante migration vers le nord. En 1667 est créé le village de Kentake, sur la rive sud du Saint-Laurent. Composé d'abord de six familles, Kentake connaît une importante croissance démographique avec l'arrivée d'Oneidas, d'Onondagas et de quelques Hurons. En 1676, le village est déménagé au Sault-Saint-Louis, sous la tutelle de la Compagnie de Jésus, où il prend le nom de Kahnawake. Il est par la suite de nouveau déplacé à l'intérieur de la seigneurie du Sault-Saint-Louis vers son emplacement définitif, en amont des rapides de Lachine. La communauté de Kahnawake s'isole alors peu à peu des Cinq-Nations, y compris des autres Mohawks, en participant notamment aux guerres menées par la Nouvelle-France. Des guerriers de Kahnawake ont en effet participé à des expéditions contre les Anglais, contre les Sénécas et même, en 1693, contre les Mohawks qui demeuraient encore dans la vallée de la rivière Mohawk³.

² Gerald R. Alfred, *Heading the Voices of Our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Toronto, Oxford University Press, 1995, p. 58.

³ Reid, *Kahnawà :ke*, p. 10.

Au moment du mouvement migratoire des années 1660, des communautés mohawks s'établissent à d'autres endroits dans la vallée du Saint-Laurent, notamment sur l'île de Montréal. Alors que le développement de Montréal s'accroît, la communauté de « La Montagne de Montréal » est jugée embarrassante par les Sulpiciens, propriétaires de la seigneurie de Montréal. En 1721, les membres de cette communauté s'établissent, avec un certain nombre d'Algonquins et de Népissingues, à la seigneurie du lac des Deux Montagnes, nouvellement créée comme mission catholique destinée à l'évangélisation des Amérindiens, où ils fondent la communauté de Kanesatake. Toutefois, le territoire de l'ensemble de la seigneurie demeure propriété des Sulpiciens. Durant les années 1740, une troisième mission iroquoise est fondée par les Jésuites à Saint-Régis, en amont de Montréal sur le Saint-Laurent. Cette mission, qui accueille quelques familles de Kahnawake, portera le nom mohawk d'Akwesasne.

La guerre d'Indépendance américaine met un terme définitif à la présence mohawk dans la vallée de la rivière Mohawk. Au lendemain de l'indépendance, le territoire de la Confédération iroquoise ne constitue plus qu'environ 5% du territoire original, composé désormais de quelques petites réserves⁴. La présence mohawk en territoire étasunien ne se limite alors plus qu'au village d'Akwesasne, situé à l'extrême nord de l'État de New York. De leur côté, les Mohawks sont la cible d'assauts des Oneidas et des troupes révolutionnaires, ce qui les pousse à chercher refuge au Canada. Ils s'établissent d'abord à Montréal, avant de fonder, au nord du lac Ontario, la communauté de Tyendinaga, dans la baie de Quinté, et celle des Six-Nations (avec des membres des cinq autres nations de la Confédération iroquoise), à Grand River. Dans cette dernière communauté, les divers conseils nationaux sont progressivement abandonnés et seul le Grand Conseil iroquois est reconstitué, afin de pallier les divisions entre chaque nation. La guerre de 1814 entre la Grande-Bretagne et les

⁴ Jacqueline Goodman-Draper, « The development and underdevelopment at Akwesasne : Cultural and economic subversion », *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 53, n° 1 (1994), p. 48.

États-Unis, en redessinant la frontière entre les deux États, entraînera quant à elle la division de la communauté d'Akwasne, établie de part et d'autre de la frontière.

Une dernière communauté mohawk est créée, en 1881, dans la nouvelle province d'Ontario, après que des Mohawks de Kanesatake aient réclamé un territoire affranchi de l'autorité des Sulpiciens. Cent-vingt familles de Kanesatake s'installent alors à Gibson, aux bords de la baie Georgienne, fondant la communauté de Wahta. Toutefois, plusieurs d'entre elles, déçues par la mauvaise qualité de ces nouvelles terres, retourneront rapidement à Kanesatake. La plupart des familles ayant choisi de demeurer à Wahta sont d'origine algonquine et nippissing ; les Mohawks, traditionnellement semi-sédentaires, étant davantage attachés au territoire du lac des Deux Montagnes.

Au cours du XIX^e siècle, la plupart des territoires concédés aux Mohawks par la France, la Grande-Bretagne, les États-Unis et le Canada connaissent d'importantes amputations liées au développement de la société industrielle euroaméricaine. La communauté de Kahnawake, située à quelques kilomètres de Montréal, se voit particulièrement affectée par cet empiètement territorial. La construction, en 1852, du chemin de fer reliant Malone (dans l'État de New York) à La Prairie (au Québec) divise alors le territoire de Kahnawake et entraîne un certain nombre d'expropriations. En guise de dédommagement, le gouvernement fédéral accorde toutefois aux Mohawks de Kahnawake, ainsi qu'à ceux de Kanesatake, la réserve de chasse de Doncaster, située dans les Laurentides. L'expansion des villages canadiens-français autour de Kahnawake entraîne pour sa part une réduction importante du territoire de cette communauté, qui n'occupe plus, au tournant du XIX^e siècle, que 4 989 hectares, soit le tiers de sa superficie originale⁵. Durant les années 1950, la construction de la voie maritime du Saint-Laurent entraîne à nouveau des expropriations sur 526 hectares à Kahnawake et 53 hectares à Akwesasne. À Kahnawake, ces expropriations ont aussi pour conséquence de

⁵ Reid, *Kahnawà :ke*, pp. 21-22.

priver complètement la communauté de son accès au fleuve, entravant ainsi lourdement la pêche amérindienne et les activités d'élevage pratiquées sur les berges. Les vaines protestations des Mohawks contribueront pour beaucoup à l'essor de l'activisme contemporain.

Imposition de nouvelles structures sociopolitiques

Au plan sociopolitique, le Canada et les États-Unis cherchent à favoriser l'assimilation des populations autochtones en leur imposant de nouvelles institutions inspirées des traditions occidentales. Les communautés mohawks, encore organisées selon le modèle des conseils nationaux (composés de chefs nommés par les mères de chaque lignage et dont le nombre varie selon les territoires), se voient tour à tour contraintes de composer avec les nouvelles formes de conseil électifs implantés sur leur territoire et qui sont les seuls, désormais, à jouir de la reconnaissance des gouvernements. À Akwesasne, dès 1802, les autorités étasuniennes établissent le Conseil tribal de Saint-Régis, composé de chefs élus. Du côté canadien, Tyendinaga est la première communauté mohawk à connaître l'implantation d'un Conseil de bande, en 1870. Six ans plus tard, le gouvernement canadien adopte la *Loi sur les Indiens*, qui transforme la plupart des territoires mohawks en réserves et place ces nouvelles entités sous la tutelle de l'État fédéral. Un amendement à cette loi sera adopté en 1884, sous le nom clairement assimilationniste de *Loi sur l'avancement des Sauvages*. L'objectif principal de la *Loi* est le remplacement des gouvernements amérindiens traditionnels encore en place par des conseils de bande élus, inspirés des gouvernements municipaux.

Ces mesures adoptées par l'État canadien suscitent une vive opposition au sein des communautés mohawks, particulièrement dans les deux plus importantes : Akwesasne et Kahnawake, où les conseils de bande sont créés respectivement en 1888 et 1889. À Kahnawake, un référendum est tenu suite à l'adoption de la *Loi sur les Indiens* et la population s'exprime majoritairement en faveur du maintien des chefs traditionnels. En 1890, une pétition

signée par 121 Kahnawakeró :non est envoyée au gouverneur général. Les signataires y dénoncent les dispositifs des deux lois et soulignent notamment le caractère souverain de la nation mohawk : « Nous la dite Confédération des nations de Caughnawaga, déclarons de plus notre désir de ne pas approuver la forme de gouvernement républicain puisque nous ne sommes pas complètement des sujets britanniques, mais seulement des alliés de la Couronne britannique⁶. » La même année, des femmes de Kahnawake adressent également une pétition au gouverneur général dans laquelle elles se plaignent d'être désormais privées du pouvoir politique qu'elles détenaient traditionnellement en nommant et destituant les chefs, puisqu'en vertu de la loi fédérale, elles ne détiennent pas le droit de vote :

Nous préférons garder notre nationalité. Compte tenu du fait que chaque nation à travers le monde conserve ses propres coutumes, rites et cérémonies. [...] Nous déplorons grandement les actions prises par le gouvernement canadien et Sa Majesté qui a promulgué des lois qui empiètent [sur] nos droits, et c'est ainsi que la *Loi sur les Indiens* cherche à restreindre nos droits, libertés, privilèges et aussi nos réalisations⁷.

À Akwesasne, des mères de clans adressent également aux autorités fédérales, en 1898, une pétition dénonçant l'introduction d'un Conseil de bande élu dans leur communauté. Les efforts pour contrer la mise en place des conseils de bande dans les territoires mohawks du Canada n'ayant connu aucun succès, quelques chefs traditionnels cherchent à préserver un certain pouvoir politique en se portant candidats aux élections des nouvelles instances.

Conditions socioéconomiques

Le colonialisme européen et euroaméricain amène ainsi des transformations majeures dans l'organisation sociale des

⁶ Gerald F. Reid, « "Un malaise qui est encore présent" : Les origines du traditionalisme et de la division chez les *Kanien'kehaka* de Kahnawake au XX^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXIX, n° 2 (1999), p. 42.

⁷ *Ibid.*

Mohawks et jette de plus les bases du sous-développement caractéristique des réserves. Autosuffisante au moment des premiers contacts, la nation mohawk se retrouve rapidement dépendante des activités économiques héritées de la colonisation. La participation des Mohawks au commerce des fourrures introduit la propriété privée dans la société mohawk, qui s'éloignera progressivement de son modèle collectiviste d'organisation socioéconomique. Dans l'ensemble des territoires mohawks, l'agriculture, qui constituait à l'origine la principale activité économique, perd peu à peu de son importance pour devenir, à partir du milieu du XIX^e siècle, un secteur marginal de l'économie. Dès lors, la majorité de la population mohawk vit de la production d'artisanat, de la conduite de barques sur le Saint-Laurent ou de sa participation à des performances dans des cirques et autres spectacles *Far West* un peu partout en Amérique du Nord. À partir du début du XX^e siècle, la construction de charpentes métalliques de ponts et de gratte-ciels s'impose comme le principal secteur d'emploi pour les Mohawks de Kahnawake et d'Akwesasne.

Survivance et renaissance des structures traditionnelles

En dépit de l'érosion territoriale et de l'imposition de nouvelles institutions politiques par les États euroaméricains, certaines structures sociopolitiques qui régissaient la société mohawk au moment des premiers contacts réussissent à se maintenir en place. L'instauration de conseils de bandes dans les différents territoires mohawks, pour la plupart devenus des réserves, ne met pas un frein à l'existence des *rotiyaner* — ces chefs traditionnels nommés par les mères de clans —, bien que ceux-ci soient désormais privés de véritables pouvoirs politiques. Certains des conseils nationaux, qui faisaient traditionnellement office de gouvernements pour chacun des territoires, sont réinstaurés presque aussitôt après leur abolition par l'entrée en vigueur des conseils de bande. Dans la réserve des Six Nations, à Grand River, le système des chefs traditionnels, paniroquois, s'est quant à lui maintenu sans aucune interruption.

La reconstitution des conseils nationaux mohawks, dépourvus de reconnaissance extérieure, incite les factions traditionalistes des différentes communautés à resserrer leurs liens politiques avec la Confédération iroquoise, depuis longtemps mis en veilleuse. Seuls des liens sociaux et culturels assuraient aux communautés mohawks un contact avec la Confédération depuis leur séparation à la fin du XVII^e siècle. En 1887, Tyendinaga réinstaure son Conseil national, qui établit aussitôt des relations avec le Grand Conseil des Six Nations de Grand River. Trois ans plus tard, le Grand Conseil tient une réunion à Tyendinaga qui vise à réaffirmer la souveraineté des Six Nations face aux juridictions canadiennes. Des délégations de la réserve oneida de Muncy (aux États-Unis), de Kahnawake et du Grand Conseil iroquois d'Onondaga participent également à la réunion. À Akwesasne, le conseil traditionnel est recréé en 1888 et réunit l'ensemble de la communauté, qui avait été séparée par l'établissement de la frontière canado-américaine, en 1814. La même année, la communauté d'Akwesasne est admise au sein de la Confédération iroquoise. En septembre 1894, le Grand Conseil de Grand River siège à Akwesasne, où il accueille également des délégations de Kahnawake et de Kanesatake. Le Conseil émet alors diverses requêtes au surintendant général du Département des Affaires indiennes, l'enjoignant de mettre fin au système des conseils de bande et de permettre le rétablissement du gouvernement traditionnel iroquois. L'une de ces pétitions est signée par 168 «guerriers de Kahnawake»⁸.

La renaissance traditionaliste, amorcée à la fin du XIX^e siècle avec le rétablissement de gouvernements traditionnels et la revitalisation de la Confédération iroquoise, connaîtra au cours des années 1920 un nouvel essor, faisant de Kahnawake la plaque tournante du nationalisme mohawk. En mars 1926, Paul Diabo, un Mohawk de Kahnawake qui travaille aux États-Unis dans la construction de hautes structures métalliques, est arrêté à Philadelphie en tant qu'immigrant illégal, en dépit du droit de

⁸ Reid, *Kahnawà :ke*, p. 96.

libre circulation reconnue aux Iroquois par le traité de Jay (signé en 1794 par la Grande-Bretagne et les États-Unis). L'affaire déclenche rapidement une vague de protestations à travers l'ensemble de la Confédération. Les deux Grands Conseils iroquois, celui de Grand River et celui d'Onondaga, se mobilisent alors pour supporter Diabo. Un jugement fédéral acquitte finalement Diabo en juillet et réitère le droit de libre circulation de la population iroquoise. Pour célébrer cette victoire, la Confédération décide de tenir pour la première fois son Grand Conseil à Kahnawake. Un édifice est alors érigé pour accueillir la réunion, selon le modèle traditionnel de la maison longue iroquoise. Au cours de la réunion, les délégués sont invités à mettre de côté leurs appartenances religieuses chrétiennes (catholiques et protestantes) pour favoriser l'unité à travers les traditions iroquoises. La Maison longue de Kahnawake est par la suite maintenue en place, dotant ainsi le conseil traditionnel d'une institution à la fois physique et sociale. Elle permet notamment aux chefs traditionnels et aux traditionalistes d'occuper une plus grande place dans la vie sociopolitique de la communauté. Ceux-ci en profitent aussi pour s'allier avec les leaders traditionalistes du Conseil de bande, afin de combattre la faction de la communauté qui est favorable à la *Loi sur les Indiens* et à l'assimilation, regroupée autour du « Parti intelligent ». La Maison longue de Kahnawake s'inspire alors du *Code de Handsome Lake* (*Gaiwiyoh*)⁹, adopté par la Confédération depuis le XIX^e siècle. Bien que ce code soit largement influencé par les rites chrétiens, le rétablissement de la Maison longue à Kahnawake entraîne néanmoins l'essor d'un mouvement en faveur de l'abandon du christianisme et du retour à la religion iroquoise traditionnelle. La Maison longue gagne peu à peu en popularité au cours des années 1930 et 1940 pour atteindre, en

⁹ Phénomène synchrétique, le *Code de Handsome Lake*, élaboré à la fin du XVIII^e siècle par le « prophète » sénéca du même nom, est un ensemble de principes religieux, politiques et sociaux hérités de la *Grande Loi de la paix* et auxquels sont greffés des éléments chrétiens, inspirés notamment de la secte quaker. Le *Code de Handsome Lake* supplantera peu à peu, jusqu'au début du XX^e siècle, les versions traditionnelles de la Grande Loi de la paix dans la plupart des communautés iroquoises, particulièrement aux États-Unis.

1950, environ 300 membres, soit 10% de la population de Kahnawake¹⁰. En resserrant les liens politiques de Kahnawake avec la Confédération iroquoise, suspendus pendant plus de deux siècles, le rétablissement de la Maison longue donne une nouvelle dimension aux revendications nationalistes mohawks.

Durant la même période, Akwesasne connaît également une résurgence du traditionalisme, bien qu'il soit déjà plus fortement implanté qu'à Kahnawake. Plus proche d'Onondaga et des nations iroquoises demeurées en territoire étasunien, Akwesasne adhère plus que toute autre communauté mohawk au *Code de Handsome Lake*. Ce dernier y connaît une popularité croissante à la fin des années 1930. Au cours des années 1950, la Maison longue prend une place croissante au sein de la communauté, tant au plan politique que religieux. De nombreux vétérans de la Deuxième Guerre mondiale y adhèrent dans l'espoir d'y retrouver leur identité perdue. À Kanesatake, où la population est beaucoup moins importante et plus assimilée qu'à Akwesasne ou à Kahnawake, la Maison longue est également rétablie, en 1964. Elle est alors composée de huit chefs et de mères de clan, mais seule une faible minorité de la population y est engagée.

Le renouveau traditionaliste marqué par le rétablissement de la Maison longue et le resserrement des liens entre les diverses communautés mohawks et iroquoises amène progressivement un mouvement de revalorisation de la culture mohawk, en constante détérioration depuis plus de deux siècles. Ce mouvement connaîtra un élan d'envergure suite aux expropriations liées à la construction de la voie maritime du Saint-Laurent, à Kahnawake et à Akwesasne, qui propulse l'activisme nationaliste contemporain. Un grand nombre de jeunes, particulièrement à Kahnawake, abandonnent alors le christianisme pour adhérer à la religion traditionnelle de la Maison longue, qui gagne considérablement en popularité au cours des années 1950 et 1960. Ce mouvement de revitalisation culturelle fait également la promotion de l'apprentissage et de l'usage de la langue mohawk, dont la survie

¹⁰ Alfred, *Heading the Voices of Our Ancestors*, p. 71.

se trouve compromise depuis sa disparition de la sphère publique, vers la fin du XIX^e siècle. À la fin des années 1960, la Maison longue d'Akwesasne commence à dispenser des cours de langue, d'histoire et de culture mohawk. Ces cours sont ensuite donnés dans les écoles, malgré les réticences des autorités canadiennes, qui mettent en cause la compétence des enseignants. Mais les protestations populaires en faveur du maintien de ces cours auront finalement raison des objections gouvernementales. À la fin des années 1970, des nationalistes de Kahnawake décident de pallier à l'acculturation de la jeunesse de leur communauté en mettant sur pied leur propre institution scolaire : l'école *Surviva*, qui privilégie l'enseignement en langue mohawk et un point de vue interne de l'histoire mohawk et amérindienne. Au début des années 1980, les nationalistes d'Akwesasne se dotent à leur tour d'une école traditionaliste destinée aux enfants de l'ensemble de la communauté, des deux côtés de la frontière.

Essor du mouvement nationaliste mohawk contemporain

Les vaines protestations des Mohawks de Kahnawake et d'Akwesasne contre les expropriations effectuées au début des années 1950 amènent un grand nombre d'entre eux à s'orienter vers une nouvelle forme de résistance, davantage portée vers l'action. En 1957, un groupe de 200 activistes mené par Francis Johnson, d'Akwesasne, répond aux expropriations en reprenant possession du site d'un ancien village de la rivière Mohawk, près de Fort Hunter, dans l'État de New York. Ce mouvement, baptisé *Standing Arrow*, est alors animé par une volonté de rejet de la société euroaméricaine et de retour vers les valeurs mohawks traditionnelles. L'occupation dure près d'un an, sans toutefois aboutir à de nouvelles acquisitions territoriales pour les Mohawks.

Mais l'activisme mohawk contemporain se consolide véritablement lorsque des jeunes de la Maison longue de Kahnawake fondent, en 1968, la Société de chant mohawk, qui deviendra quatre ans plus tard la Société guerrière mohawk de Kahnawake. Sous l'initiative du chef traditionnel Karoniaktajeh (Louis Hall), la Maison longue de Kahnawake autorise ensuite l'admission en

son sein de la Société guerrière. Le concept de Société guerrière réfère aux chefs de guerre traditionnels, partie intégrante du pouvoir iroquois au moment de la Conquête européenne. Cependant, le terme « guerrier » ne traduit pas adéquatement la fonction des membres de cette société ; en langue mohawk, ceux-ci sont désignés par le mot *rotiskenrakhete*, qui signifie plus précisément : « qui a la responsabilité de protéger les origines »¹¹. Rapidement, une Société guerrière est aussi créée à Akwesasne, puis une autre à Kanesatake. Le principal penseur à l'origine du mouvement, l'artiste et philosophe Karoniaktajeh, crée en 1973 le drapeau guerrier, qui se veut le symbole de l'unité entre les nations amérindiennes et qui deviendra, au fil des ans, le principal emblème de la résistance mohawk et amérindienne. En 1979, Karoniaktajeh écrit également un pamphlet intitulé *Reconstruire la Confédération iroquoise*, qui constitue un véritable programme en faveur d'un remodelage de la Confédération sur ses bases originelles, débarrassée du *Code de Handsome Lake*, inclusive et égalitaire envers les autres nations amérindiennes et capable d'assurer sa propre défense. Karoniaktajeh y dénonce le paternalisme des chefs du Grand Conseil qui ont dirigé la Confédération après la mort de Deganawidah, le prophète fondateur de la *Grande Loi de la paix*. Selon Karoniaktajeh, ceux-ci auraient eu tort de placer des dizaines de nations sous leur protectorat, plutôt que de chercher à les intégrer pleinement à la Confédération, comme le souhaitait Deganawidah :

Si la Confédération des Cinq Nations avait à l'origine suivi le plan de Deganawida, il y aurait aujourd'hui 200 nations ou plus dans la Confédération. Ce qui a gardé les Iroquois faibles, c'est leurs chefs élitistes qui voulaient l'égalité pour les Cinq Nations et l'assujettissement pour toutes les autres. C'est au peuple iroquois d'aujourd'hui qui voit et comprend le problème de faire quelque chose pour cela pendant qu'il en est encore temps¹².

¹¹ Linda Pertusati, *In Defense of Mohawk Land : Ethnopolitical Conflict in Native North America*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 42.

¹² Louis Karoniaktajeh Hall, *Rebuilding the Iroquois Confederacy*, Kahnawake, 1984, p. 3.

Karoniaktajeh discrédite plus particulièrement le chef séneca Handsome Lake, dont le code s'est imposé à partir du XIX^e siècle au sein du Grand Conseil et dans la plupart des Six Nations. Il démontre que le *Code de Handsome Lake* viole directement les *wampums* 25 et 58 de la *Grande Loi de la paix*, qui interdisent respectivement à un chef d'imposer unilatéralement des principes à la Confédération et d'adopter les lois d'un autre peuple. Il souligne également différentes conditions essentielles à la survie d'un peuple et propose une marche à suivre pour permettre à l'ensemble des nations iroquoises de retrouver leur autonomie : réapprendre la langue iroquoise, réactiver et réappliquer la *Grande Loi de la paix*, réorganiser le système d'économie coopératif et sévir contre l'espionnage et la trahison.

La pensée de Karoniaktajeh, qui anime la Société guerrière, est empreinte d'une démarche panindianiste, qui vise à rompre avec l'isolement des différentes nations amérindiennes. Ainsi, l'activisme mohawk qui se développe à partir de la fin des années 1960 est partie prenante de l'éveil autochtone nord-américain, qui se manifeste notamment à travers l'émergence de l'*American Indian Movement* (AIM), fondé en 1968 au Minnesota. Incarné par Karoniaktajeh, Paul Delaronde et Art Montour, l'esprit de l'AIM est davantage présent à Kahnawake qu'à Akwesasne ou dans les autres territoires mohawks. C'est cependant vers ce courant que s'orientent les *Akwesasne Notes*, journal militant d'Akwesasne dont les premiers numéros sont publiés en 1969 et qui devient, au cours des années 1970, l'un des principaux organes de la résistance amérindienne à travers toute l'Amérique du Nord. Le journal cherche à informer les membres des communautés iroquoises, en prenant position sur une multitude d'enjeux reliés aux peuples autochtones, dans l'ensemble des Amériques et même sur d'autres continents, telle la résistance des Maoris en Nouvelle-Zélande.

Persuadé que la Confédération iroquoise pourrait rassembler des centaines de nations et ainsi résister plus efficacement aux agressions des pouvoirs euroaméricains, Karoniaktajeh prononce en 1984 un discours « aux Nations indiennes d'Amérique », dans

lequel il exprime le souhait de mener une lutte conjointe qui permettrait l'acheminement vers la souveraineté au sein d'une République de nations indiennes :

Créons une République de Nations indiennes, souveraine et indépendante, sur cette grande terre de l'Homme rouge qui est la nôtre. Nous savons que notre grand ancêtre Deganawida a créé une République de nations indiennes. Il voulait que toutes les nations indiennes en soient membres à titre de partenaires égaux.¹³

L'émergence de la Société guerrière et d'une pensée panindianiste crée certaines dissensions au sein des communautés mohawks, y compris à l'intérieur même des rangs nationalistes des différentes Maisons longues. Populaire auprès de larges pans de la société mohawk, particulièrement à Kahnawake, le mouvement guerrier est rejeté par certaines factions, qui considèrent que son idéologie est trop inspirée des nationalismes occidentaux et qu'elle est incompatible avec la tradition et la spiritualité mohawk ou iroquoise. Selon ces opposants traditionalistes, la *Grande Loi de la paix* n'aurait compté à l'origine que 30 wampums, formulés par Deganawidah lui-même. Les 87 autres wampums auraient progressivement été ajoutés à la version originale au fil de l'évolution de la Confédération. Transmise oralement pendant des siècles, la *Grande Loi de la paix* a en effet donné lieu à diverses versions et interprétations. La Société guerrière s'appuie pour sa part sur une version écrite de la *Grande Loi de la paix*, mise sur papier en 1916 par l'anthropologue Arthur Parker et qui rejette les apports du *Code de Handsome Lake*, que l'on retrouve dans la version reconnue par la majorité des communautés iroquoises et par le Grand Conseil d'Onondaga. Chez les Mohawks et dans certaines communautés oneidas, le *Code de Handsome Lake* est peu répandu, quoiqu'il soit reconnu par une branche des traditionalistes d'Akwesasne, notamment Tom Porter et Jake Swamp, deux chefs de la Maison longue. Fidèle à l'interprétation que fait Karoniaktajeh de la *Grande Loi de la paix*, la Société guerrière trouve pour sa part sa légitimité dans les nombreux wampums originaux

¹³ Louis Karoniaktajeh Hall, « How about an Indian Republic ? », dans *Rebuilding the Iroquois Confederacy*, 1984, Kahnawake, p. 16.

qui autorisent les chefs de guerre à prendre les armes pour assurer la défense du territoire de la Confédération en cas d'agression extérieure. Elle s'appuie également sur les structures traditionnelles de la société mohawk, en s'organisant autour des trois clans (tortue, ours et loup) et en accordant aux mères de clan un droit de regard sur les actions de la Société.

À l'intérieur des deux grandes tendances qui divisent les nationalistes mohawks, existent d'autres sous-groupes propres à chaque communauté, dont certains ne rassemblent qu'une dizaine d'individus. Seules les Maisons longues de Kahnawake et de Ganienkeh (la communauté créée par le mouvement guerrier en 1974) appuient directement la Société guerrière. Le Bureau de la nation, qui constitue en quelque sorte le secrétariat de la Société guerrière, loge dans un édifice établi immédiatement à côté de la Maison longue de Kahnawake, sur la route 207. La Société trouve également un appui au sein de certaines factions des Maisons longues d'Akwesasne et de Kanesatake, les deux autres communautés où elle est implantée. À l'exception du Conseil mohawk de Kahnawake (ancien Conseil de bande), qui la supporte depuis les années 1980, la Société guerrière ne jouit d'aucune reconnaissance des autorités politiques et est même condamnée par le Grand Conseil iroquois. Toutefois, des Sociétés guerrières ont également été recrées chez les Oneidas et les Tuscaroras et entretiennent des liens avec le mouvement guerrier mohawk. Une mobilisation commune des sociétés guerrières mohawk, oneida et tuscacora parvient notamment à contrer un projet de construction d'autoroute en territoire onondaga, dans l'État de New York, au début des années 1970.

Réappropriation et limites de la souveraineté

Depuis les expropriations liées à la construction de la voie maritime du Saint-Laurent et surtout à la suite de la création de la Société guerrière, la lutte menée par l'activisme mohawk prend une forme radicalement offensive. À la défense de la souveraineté et de l'intégralité territoriale sporadiquement menacées succèdent de plus en plus d'actions visant une extension de la souveraineté mohawk usurpée au fil des siècles.

Après la tentative avortée menée en 1957 dans la vallée de la rivière Mohawk, le mouvement guerrier tente, en mai 1974, une nouvelle réappropriation territoriale sur le site d'un ancien camp de jeunes filles situé à Moss Lake, dans le Parc des Adirondacks. Parti de Kahnawake et d'Akwesasne, un groupe de Mohawks prend possession du territoire de 248 hectares qui relève du Département de la préservation environnementale de l'État de New York et le renomme Ganienkeh, qui signifie « le pays du silex » (en référence au peuple mohawk, *kanienkehaka*, « peuple du silex »). Après quelques heurts avec les forces policières, la réappropriation se consolide et le groupe diffuse un manifeste dans lequel il proclame l'établissement de l'État amérindien indépendant de Ganienkeh. Le manifeste, qui affiche une idéologie résolument panindianiste, appelle d'autres peuples amérindiens à s'établir à Ganienkeh, tout en inscrivant son action dans le mouvement plus large de décolonisation mené en Asie et en Afrique par les peuples colonisés :

La nation mohawk, appuyée par les autochtones d'Amérique du Nord d'autres nations amérindiennes comme les Ojibways, les Cris, les Algonquins, et d'autres, doivent venir s'établir dans le territoire mohawk de Ganienkeh. Les différentes nations doivent établir l'État amérindien indépendant de Ganienkeh. La nation mohawk ne rompt pas avec la Confédération iroquoise. Elle reprend possession de son territoire avec l'aide d'autres peuples amérindiens et exerce ainsi son droit fondamental accordé partout ailleurs dans le monde. D'autres peuples autochtones d'Asie et d'Afrique ont regagné leur territoire et leurs droits de l'Homme usurpés¹⁴.

Les activistes de Ganienkeh revendiquent ainsi une indépendance totale du nouveau territoire où la *Grande Loi de la paix* ferait office de constitution. La souveraineté de Ganienkeh s'appuie également sur la volonté de mettre sur pied un système économique coopératif, inspiré de la société mohawk traditionnelle, qui garantirait l'autosuffisance de la communauté. Le manifeste affirme ainsi :

¹⁴ Akwesasne Notes, début d'été 1974, p. 12.

Les Indiens ont vécu de la terre. (Aujourd'hui il existe des communautés coopératives qui refusent les allocations familiales, l'assistance sociale, les pensions de vieillesse et qui vivent toujours très confortablement). En recourant au système de communauté coopérative, l'État indien de Ganienkeh doit être un État sans monnaie. Le territoire réclamé est suffisant pour nous alimenter, a assez de pâturage pour le bétail ou les bisons et a assez de bois pour fournir des matériaux de construction ; et la population est prête à travailler avec succès¹⁵.

En renouant avec un mode de vie traditionnel, la communauté de Ganienkeh aspire à mettre un terme à la spirale du chômage, de l'assistance sociale et de la dépression qui afflige les réserves amérindiennes. Volontairement dépourvue d'électricité et d'eau courante, la communauté adopte en 1975 un plan visant l'atteinte de l'autosuffisance complète en cinq ans¹⁶.

Après des mois de relations tendues avec la population euroaméricaine avoisinante, des affrontements avec les forces policières et de longues négociations avec les autorités de l'État new-yorkais, la communauté de Ganienkeh accepte finalement, en 1977, une proposition de transfert sur un territoire de 282 hectares dans le comté de Clinton, près d'Altona, à 13 km de la frontière canadienne. Le nouveau site a l'avantage d'être plus fertile et d'être plus près d'Akwesasne et de Kahnawake, dont les Société guerrières peuvent fournir des renforts en cas d'urgence. En lui consacrant un territoire défini, la transfert de Ganienkeh dans le comté de Clinton confère ainsi à la nouvelle communauté mohawk une reconnaissance de la part des gouvernements fédéral et new-yorkais. Pour la première fois depuis la concession du territoire de Wahta, à la fin du XIX^e siècle, la nation mohawk connaît un accroissement de son territoire. Administrée uniquement par sa Maison longue et défendue par sa Société guerrière, Ganienkeh, qui regroupe quelques dizaines d'individus, se constitue alors en tant que communauté mohawk propre. Des heurts sporadiques avec la population environnante et des

¹⁵ Kwinn H. Doran, « Ganienkeh : Haudenosaunee labor-culture and conflict resolution », *American Indian Quarterly*, vol. 26, n° 1 (2002), p. 6.

¹⁶ *Akwesasne Notes*, début d'hiver 1975, p. 41.

tentatives d'incursions par la police de l'État amènent la Société guerrière de Ganienkeh à se tenir sur un pied d'alerte permanent. Cette situation entraîne une constante militarisation de la communauté au cours des années 1980, qui culminera avec un siège du territoire au printemps 1990.

Une autre initiative de réappropriation territoriale est menée au cours de l'été 1993. Contrairement à la précédente, cette nouvelle démarche s'inscrit dans une perspective traditionaliste pacifiste et apolitique. Sous l'initiative du chef traditionnel Tom Porter, d'Akwesasne, un groupe d'une dizaine de familles achète pour 230 000 dollars américains (somme recueillie suite à une collecte de fonds) un terrain de 128 hectares situé à Palatine, à 72 km au nord-ouest d'Albany¹⁷. La migration vers ce territoire nouvellement acquis et renommé Kanatsiohareke rétablit pour la première fois depuis le XVIII^e siècle une présence mohawk dans la vallée de la rivière Mohawk. Se dissociant de l'activisme guerrier, Tom Porter déclare vouloir entretenir de bonnes relations avec les populations environnantes. « Si vous êtes trop radical, affirme-t-il, vous provoquerez de l'hostilité autour de vous et vous vous aliénerez vous-mêmes¹⁸. » Ce discours se traduit d'ailleurs dans les actions de la communauté de Kanatsiohareke : regroupant en permanence dix adultes et quatre enfants, celle-ci accueille en effet plusieurs visiteurs temporaires, pratique un mode de vie traditionnel, axé sur l'agriculture de subsistance et les valeurs spirituelles iroquoises. Kanatsiohareke offre également des camps d'été d'immersion en langue mohawk.

La souveraineté politique défendue et mise de l'avant par les leaders nationalistes mohawks connaît une influence croissante à partir de la fin des années 1970. L'idée s'étend alors à de nombreuses sphères de la société et notamment aux Conseils de bande. En 1979, une réunion rassemblant 6 000 participants se tient à Kahnawake d'où émerge la décision de retourner à un gouvernement traditionnel. Cette décision commune marque

¹⁷ *Eastern Door*, 13 août 1993, p. 6.

¹⁸ *Caravane*, n° 6, août 2006.

ainsi une certaine réconciliation entre le Conseil de bande, la Maison longue et sa branche guerrière. À partir de 1982, le Conseil mohawk de Kahnawake se veut une structure qui assurera la transition vers un retour au gouvernement traditionnel.

À Akwesasne, le gouvernement du Conseil de bande, qui administre la partie canadienne de la réserve, se rapproche lui aussi de la mouvance traditionaliste au cours des années 1980, avec l'arrivée de Mike Mitchell, activiste de la Maison longue, à la tête du Conseil. En 1985, les Conseils mohawks d'Akwesasne, de Kahnawake et de Tyendinaga émettent une déclaration conjointe qui rejette les dispositions de la *Loi sur les Indiens* et qui affirme la souveraineté de la nation mohawk et de la Confédération iroquoise face aux pouvoirs canadien et étasunien. Les directions des Conseils mohawks affirment entre autres : « Nous ne cherchons pas la séparation, mais l'autonomie, à l'intérieur de notre nation et de notre territoire mohawk. [...] Nous nous voyons comme des barrières protectrices entre les gouvernements fédéraux et provinciaux et notre peuple¹⁹. » La déclaration avance également l'idée d'une transition vers un gouvernement traditionnel :

Nous avons été dans une période transitoire pour un temps, nous avons repris contact avec les chefs traditionnels de la Confédération iroquoise. Nous avons réenseigné à notre peuple et à nous-mêmes notre loi traditionnelle. [...] Nous ne voyons pas d'inconvénient à l'idée d'adopter la *Grande Loi de la paix* aux besoins actuels de notre peuple comme constitution interne tout en conservant son but initial comme document gouvernemental entre les cinq nations originales²⁰.

Six ans plus tard, le Conseil mohawk de Kahnawake propose une démarche visant à « renouer avec les structures, institutions et modalités de la *Grande Loi*²¹. » Ainsi, alors qu'ils étaient autrefois perçus comme les défenseurs des intérêts du gouvernement

¹⁹ Akwesasne Notes, automne 1985, p. 9.

²⁰ Ibid.

²¹ Alfred, *Heading the Voices of Our Ancestors*, p. 147.

canadien, les Conseils de bande tendent maintenant à remettre en question la légitimité de la *Loi sur les Indiens*, dont ils sont la création, et mettent eux-mêmes de l'avant l'idée d'une transition vers un gouvernement traditionnel.

Si l'on constate une certaine unanimité des diverses factions nationalistes en faveur de la souveraineté mohawk, des conceptions différentes de cette souveraineté sont toutefois défendues. Le mouvement guerrier défend pour sa part une souveraineté qui tend vers une indépendance politique et économique totale, dont témoigne bien l'exemple de la communauté de Ganienkeh. Pour Mark McComber, un des leaders de la Société guerrière de Kahnawake lors de la mobilisation majeure de l'été 1990²², le but du mouvement guerrier est la défense de la nation mohawk par la souveraineté et l'indépendance nationale :

Nous sommes un mouvement avec un objectif politique. L'objectif est la continuation de la nation mohawk en tant que nation indépendante et autogérée. Et cela dépasse la préservation culturelle. Ça implique la préservation économique et le droit de contrôler notre propre économie²³.

La souveraineté défendue par le mouvement guerrier passe également par la défense permanente des territoires mohawks contre les incursions des forces policières extérieures, notamment celles destinées à combattre le commerce de produits du tabac qui s'implante massivement dans les différentes communautés à partir du début des années 1980. À cette fin, les diverses Sociétés

²² Plus importante manifestation des sociétés guerrières mohawks à ce jour, l'opposition à un projet d'agrandissement immobilier et récréatif dans la municipalité d'Oka, qui déborde sur la pinède de Kanesatake, entraîne la mobilisation de centaines de membres des sociétés guerrières de Kanesatake, de Kahnawake et d'Akwesasne pendant plus de trois mois. La résistance armée s'étend rapidement au territoire de Kahnawake et confère alors à la Société guerrière une aura de respectabilité au sein des communautés mohawks et, plus largement, à travers l'ensemble des mouvements nationalistes amérindiens du continent.

²³ Pertusati, *In defense of Mohawk Land*, p. 43.

guerrières mettent sur pied des patrouilles permanentes destinées à empêcher des saisies par les forces policières.

Pour le mouvement guerrier, les profits tirés de la vente de cigarettes et du jeu constituent des moyens d'assurer l'indépendance économique. Le commerce de produits du tabac non taxés apparaît d'abord à Akwesasne et à Kahnawake. Pour légitimer ce commerce, on invoque le droit de libre circulation des biens iroquois à la frontière canado-étasunienne, qui relève du traité de Jay de 1794. Cette nouvelle activité commerciale suscite l'opposition du Grand Conseil iroquois d'Onondaga, qui dénonce l'enrichissement personnel qui peut en découler. Toutefois, sous l'égide du mouvement guerrier, la majeure partie des profits tirés de la vente de tabac sont versés directement à la Maison longue et près de la moitié sont destinés à la Société guerrière. Les activités liées au jeu, implantées d'abord à Akwesasne avec la construction, en 1983, d'un premier bingo du côté étasunien de la réserve, constituent également pour le mouvement guerrier un moyen légitime d'amener la nation mohawk vers une indépendance économique, condition indispensable à l'indépendance politique. Pour Gordon Lazore, de la Société guerrière d'Akwesasne, développer une économie mohawk constitue le seul moyen de mettre fin à la dépendance des communautés face aux gouvernements canadien et étasunien :

Comment pouvons-nous prendre contrôle de nos communautés quand nous sommes si nombreux à dépendre de l'aide du gouvernement fédéral ? Nous ne pouvons pas être politiquement indépendants si nous sommes économiquement dépendants. Nous devons d'abord devenir économiquement indépendants avant de pouvoir devenir politiquement indépendants... Une part de la responsabilité des guerriers envers la nation est de développer cette indépendance économique.

Pour nous, pour résoudre nos problèmes de dépendance, nous devons d'abord être en mesure de nous appuyer sur une économie stable à l'intérieur de la communauté mohawk. Les casinos le permettent ; ils nous permettent de bâtir une économie stable. Nous pouvons accroître notre économie avec l'argent des casinos. En réinvestissant l'argent dans notre communauté, nous réduisons notre dépendance au gouvernement

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

fédéral. L'indépendance politique mohawk et la survie nationale dépendent de l'indépendance économique mohawk²⁴.

À Akwesasne, l'introduction de l'industrie du jeu entraîne cependant de graves tensions au sein de la communauté, qui culminent parfois avec des affrontements violents entre les différentes factions. S'il fournit de l'emploi à plusieurs Mohawks de la réserve, le casino établi du côté étasunien demeure toutefois confié à des intérêts privés, contrairement au bingo implanté à Kahnawake qui est pris en charge par la communauté. L'argent recueilli par la Société guerrière des industries du jeu et du tabac est en grande partie investi en dehors des activités relevant seulement de la Société. Ainsi, à Kahnawake, pour l'année 1990, plus de 12 000 \$ sont investis pour l'achat d'équipements médicaux destinés à l'hôpital créé cinq ans plus tôt ; un fonds est créé afin d'accorder à chaque entrepreneur mohawk une somme de 5 000 \$; 30 000 \$ sont investis dans la production d'enregistrements et de livres en langue mohawk ; un programme d'immersion en langue mohawk pour les enfants d'âge préscolaire est créé ; des programmes antipollution et de prévention de consommation de drogues et d'alcool sont également mis sur pied²⁵.

Mais cette vision de la souveraineté défendue par les guerriers est souvent considérée par les traditionalistes spiritualistes comme étant trop près des modèles politiques étrangers. Aussi, prenant en considération les limites imposées par la territorialité mohawk contemporaine, une conception prônant davantage l'autonomie que l'indépendance domine généralement les différentes communautés mohawks. Pour Kenneth Deer, membre de la Maison longue de Kahnawake et représentant de la nation mohawk de Kahnawake à l'ONU, la souveraineté mohawk ne peut s'exercer par une séparation complète d'avec les structures euroaméricaines qui régissent le territoire environnant chaque communauté.

²⁴ *Ibid.*, p. 70-71.

²⁵ Geoffrey York et Loreen Pinder, *People of the Pines*, Toronto, Little, Brown and Company, 1991, p. 130.

Nous n'acceptons pas la problématique selon laquelle l'exercice du droit à l'autodétermination se traduit automatiquement en sécession. L'autodétermination est exactement ce que ce mot veut dire : c'est le droit qu'on les peuples de décider par eux-mêmes et pour eux-mêmes du type de rapports qu'ils vont avoir avec les gens qui les entourent. Dans une proportion de 95%, les peuples autochtones n'ont aucune intention de se constituer en pays indépendant ou de faire sécession d'avec les États-nations qui ont déclaré leur souveraineté sur leurs territoires. Les populations de la plupart des peuples autochtones sont d'ailleurs probablement trop petites ou trop pauvres pour pouvoir espérer un jour fonctionner comme des États indépendants²⁶.

Cette conception de la souveraineté, qui tient compte des limites qu'imposent la faiblesse démographique (quelques dizaines de milliers d'individus, seulement) et la grande dispersion de la communauté mohawk (répartie en huit communautés – en comptant Ganienkeh et Kanatsiohareke – habitant de part et d'autre de la frontière canado-étasunienne), est mieux définie par le concept mohawk de *tewatatowie*, mis de l'avant par certains nationalistes et qui signifie « nous nous aidons nous-mêmes ». Il s'agit en effet de tendre vers une autosuffisance économique et sociale à l'intérieur d'une autodétermination politique maximale, tout en recourant aux services de la société euroaméricaine lorsque ceux-ci ne peuvent être assurés par les communautés mohawks, trop petites.

Aujourd'hui, environ 66% des revenus de Kahnawake proviennent des transferts gouvernementaux, 20% des salaires perçus à l'extérieur de la réserve, 13% de l'entreprise locale et 1% des investissements²⁷. Depuis les années 1980, l'autonomie économique de Kahnawake s'est considérablement accrue, bien que le gouvernement fédéral y investit toujours plus de 30 millions de dollars annuellement. Mais pour une majorité de Mohawks, l'aide financière reçue du gouvernement pour les services de base ne

²⁶ Dominique Legros et Pierre Trudel, « Les peuples autochtones ont le droit de s'autodéterminer... : Entretien avec Kenneth Deer, membre de la "maison longue" et représentant à l'ONU de la nation mohawk de Kahnawake », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 3 (2001), p. 16.

²⁷ Alfred, *op. cit.*, p. 16.

constitue pas forcément une entrave à la souveraineté politique des communautés compte tenu de leur taille. De plus, cette aide est souvent perçue comme une forme de compensation légitime pour la confiscation du territoire mohawk traditionnel, base indispensable à une véritable indépendance économique.

L'idée de souveraineté se transpose constamment chez les différentes factions nationalistes et à l'intérieur même de celles-ci sur trois paliers : la souveraineté de chaque communauté, celle de la nation mohawk et celle de la Confédération iroquoise. Si nombre de Mohawks s'identifient d'abord à la communauté à laquelle ils appartiennent, la souveraineté qu'ils défendent se situe quant à elle tant au niveau de la nation mohawk que de la Confédération iroquoise. Le cadre de la souveraineté se superpose ainsi à travers ces différents paliers, sans que cela n'entraîne pour autant d'incompatibilités. Toutefois, en privilégiant une souveraineté qui se situerait davantage à l'ensemble des nations iroquoises, certains nationalistes mohawks croient ainsi pouvoir minimiser la dépendance des diverses communautés à l'égard des pouvoirs euroaméricains. La solidarité amérindienne extra-iroquoise, manifestée notamment par le courant panindianiste de l'AIM et défendue par la Société guerrière, constitue également un espace identitaire de premier plan pour les membres des communautés mohawks. Toutefois, son envergure permet difficilement de mettre de l'avant une conception définie et viable de l'organisation et de l'exercice d'une souveraineté commune.

Conclusion

Si la Conquête et la colonisation du territoire mohawk par les puissances européennes ont considérablement restreint la souveraineté dont jouissait la nation mohawk, membre de la Confédération iroquoise, elles ne sont pas pour autant parvenues à éradiquer complètement les structures sociopolitiques garantes de cette souveraineté. Ainsi, la survivance de ces structures ainsi que le rétablissement de celles qui avaient été abandonnées (comme la Maison longue), ont façonné le développement de l'activisme mohawk contemporain. Sans jamais complètement disparaître, la

souveraineté mohawk a continué à s'affirmer, en marge du colonialisme européen et euroaméricain, à l'intérieur des éléments traditionnels de la société mohawk et iroquoise. Après des siècles d'érosion de sa souveraineté et d'adaptation aux nouvelles réalités territoriales et sociopolitiques découlant de la consolidation des sociétés euroaméricaines sur le même territoire, la nation mohawk a puisé dans ses structures traditionnelles les éléments lui permettant de défendre et d'affirmer sa souveraineté. Par le maintien et la revitalisation de ces structures, plus marquée que dans la plupart des autres nations amérindiennes, la nation mohawk a su développer à partir de la seconde moitié du XX^e siècle un mouvement nationaliste parmi les plus militants en Amérique du Nord. Aujourd'hui, cet esprit de résistance et de réactivation de la souveraineté traditionnelle est largement répandu au sein des communautés mohawks, où il gagne même, depuis quelques années, les institutions politiques officiellement reconnues. Avec une démographie croissante, qui fait que la population mohawk est supérieure à celle de l'époque des premiers contacts et qui engendre une jeunesse de plus en plus éduquée dans cet esprit nationaliste et dans la langue mohawk, la nation mohawk est aujourd'hui bien vivante et l'affirmation de sa souveraineté très active.

Bibliographie

Journaux

Akwesasne notes, 1972-1997.

Eastern Door, 1992-1997.

Caravane, 2006.

Études

ALFRED, Gerald R., « La victoire de l'idéologie iroquoise : Kahnawake au XX^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n° 4 (1992-1993), p. 61-66.

——— *Heading the Voices of Our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Toronto, Oxford University Press, 1995, 220 pages.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- ASHLEY, Jeffrey S., *Negotiated Sovereignty : Working to Improve Tribal-State Relations*, Westport (Connecticut), 2004, 136 pages.
- DEER, Brian et Kanataktak, « Éveil du nationalisme et relations entre Kahnawake et les communautés voisines », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXI, no 1-2 (1991), p. 118-125.
- DICKSON-GILMORE, E. J., « "This is my history, I know who I am" : History, factionalist competition, and the assumption of imposition in Kahnawake Mohawk nation », *Ethnohistory*, vol. 46, n° 3 (1999), p. 429-450.
- DORAN, Kwinn H., « Ganienkeh : Haudenosaunee labor-culture and conflict resolution », *American Indian Quarterly*, vol. 26, n° 1 (2002), p. 1-23.
- FENTON, William Nelson, *The Great Law and the Longhouse : A Political History of the Iroquois Confederacy*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998, 786 pages.
- FRISCH, Jack A., « Tribalism among the St.Regis Mohawks : A search for self-identity », *Anthropologica*, vol. 12, n° 2 (1970), p. 207-220.
- GOODMAN-DRAPER, Jacqueline, « The development and underdevelopment at Akwesasne : Cultural and economic subversion », *American Journal of Economics and Sociology*, vol 53, n° 1, 1994, pp. 41-56.
- HAUPTMAN, Laurence M., *The Iroquois Struggle for Survival : World War II to Red Power*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986, 328 pages.
- HORN, Kahn-Tineta, « Beyond Oka : Dimensions of Mohawk sovereignty », *Studies in Political Economy*, n° 35 (1991), p. 29-41.
- JENNINGS, Francis, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy : An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and their League*, Syracuse, Syracuse University Press, 1985, 278 pages.
- KARONIAKTAJEH HALL, Louis, *Rebuilding the Iroquois Confederacy*, Kahnawake, 1984, 51 pages.
- « How about an Indian Republic ? », *Rebuilding the Iroquois Confederacy*, Kahnawake, 1984, p. 15-27.
- LAURIN, Serge, « Les "troubles d'Oka" ou l'histoire d'une résistance (1760-1945) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXI, n° 1-2, 1991, p. 87-92.
- LEGROS, Dominique et Pierre TRUDEL, « Les peuples autochtones ont le droit de s'autodéterminer... : Entretien avec Kenneth Deer, membre de la "maison longue" et représentant à l'ONU de la nation mohawk de Kahnawake », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 3 (2001), p. 13-18.
- NAGEL, Joane, *American Indian Ethnic Renewal : Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, New York, Oxford University Press, 1996, 298 pages.
- PERTUSATI, Linda, *In Defense of Mohawk Land : Ethnopolitical Conflict in Native North America*, Albany, State University of New York Press, 1997, 166 pages.

- REID, Gerald F., « "Un malaise qui est encore présent" : Les origines du traditionalisme et de la division chez les Kanien'kehaka de Kahnawake au XX^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXIX, n° 2 (1999), p. 37-49.
- *Kahnawà :ke : Factionalism, Traditionalism and Nationalism in a Mohawk Community*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, 235 pages.
- STARNA, William A., « Mohawk Iroquois populations : A revision », *Ethnohistory*, vol. 27, n° 4 (1980), p. 271-382.
- STARNA, William A. et Jack CAMPISI, « When two are one : The Mohawk community at St.Regis (Akwesasne) », *European Review of Native American Studies*, vol. 14, n° 2 (2000), p. 39-45.
- TOROK, C. H., « The Tyendinaga Mohawks », *Ontario History*, vol. 57, n° 2 (1965), p. 69-77.
- TRUDEL, Pierre, « La crise d'Oka, point de vue d'Allen Gabriel », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXIII, n° 4 (1993), p. 85-90.
- VACHON, Robert, « Histoire récente et culture politique des Mohawks », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXI, n° 1-2 (1991), p. 126-135.
- VESCEY, Christopher, « The story and structure of the Iroquois Confederacy », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 54, n° 1 (1986), p. 79-106.
- VIAU, Roland, *Femmes de personne : Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2005 [2000], 323 pages.
- YORK, Geoffrey et Loreen PINDER, *People of the Pines*, Toronto, Little, Brown and Company, 1991, 438 pages.

DE LA SURVIE AU POLITIQUE : LE CAS DES FEMMES MAYAS DU GUATEMALA

Marie-Soleil Martineau

Maîtrise en relation internationale, coopération et
développement

Université du Québec à Montréal

Où que ce soit dans les Amériques, les peuples autochtones sont tous marginalisés à divers degrés, tout comme le sont d'ailleurs la plupart des femmes. Le Guatemala est un cas singulier à cet égard, en raison de sa forte composante autochtone : dans ce pays, 63 % de ses habitants s'identifient comme descendants Mayas¹. Avec la Bolivie, le Guatemala constitue l'un des pays où se concentre la plus grande proportion d'Autochtones en Amérique. Pourtant, ceux-ci ne sont toujours pas représentés par les institutions politiques du pays. Rappelons que la population guatémaltèque est composée d'un nombre considérable de paysans indigents : selon les chiffres officiels, 56,7 % des habitants vivraient sous le seuil de la pauvreté, et un autre 26,8 % seraient même dans une situation d'extrême pauvreté. Plus de 73,8 % de la population vivant dans la pauvreté serait composée d'Autochtones, contre 38,9 % pour celle vivant dans l'extrême pauvreté².

¹ En plus des Ladinos, appellation donnée aux descendants européens dont la langue est l'espagnol — langue « officielle » du pays, on dénombre, au Guatemala, 21 groupes de descendance maya parlant autant de langues (Chu'j, Quiché, Achi, Kaq'chiquel, etc.) ; ainsi qu'un groupe d'Autochtones xincas et la population garifuna d'origine afrocaribéenne.

² Sariah Acevedo. « Las viudas del conflicto armado en Rabinal. Estrategias de sobrevivencia en el contexto de la pobreza ». Mémoire de maîtrise, Guatemala,

Quant à la répartition de la terre, le profil n'est guère plus égalitaire : 3 % des habitants possèdent 62 % des terres cultivables, alors que plus de 60 % de la population (sur)vit directement de l'agriculture. Dans ce contexte, 87 % des paysans se répartissent moins de 17 % des terres cultivables³. Une réforme agraire se fait toujours attendre, mais il y a peu d'espoir pour les paysans de la voir se réaliser, le Président Oscar Berger⁴ provenant d'une des quelques familles de grands propriétaires terriens. Aussi, les paysans sont-ils de plus en plus nombreux à occuper des terres illégalement, d'où ils sont souvent chassés brutalement. Si l'on considère toutes les formes de violence à leur égard, les Autochtones font preuve d'une résilience peu commune. Il est certes surprenant de constater que le peuple maya continu d'afficher ses différences culturelles tout en réclamant son droit d'exister, malgré les nombreuses tentatives d'élimination ou d'assimilation dont il a été victime, notamment par la mise en place d'une guerre contre-insurrectionnelle agressive qui a coûté la vie à des milliers de Mayas.

En effet, la population du Guatemala en générale, et les peuples autochtones en particulier, a été grandement bouleversée au cours des dernières décennies, en raison d'un conflit armé qui a déchiré le pays de 1960 à 1996. La mise en place d'une politique gouvernementale de terreur, durant cette période, tire ses racines dans le racisme et dans l'incapacité de l'État à partager son pouvoir et à gérer les demandes populaires. La violence d'État planifiée a atteint son paroxysme entre 1978 et 1983, avec un génocide qui a fait plus de 200 000 morts (dont le quart, environ sont des disparus), parmi lesquels 83 % appartenaient au groupe culturel

Université San Carlos, 2004, 71p. Mentionnons que ces chiffres sont ceux du Recensement national sur les revenus familiaux de 1998/99 ; nous pouvons supposer que ces taux sont peut-être plus élevés encore.

³ Yvon Le Bot, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris, Karthala, 1992, p. 36-37.

⁴ Au moment de réviser ce texte, Oscar Berger assumait ses derniers mois à la présidence du Guatemala. Au premier tour des élections de 2007, son parti (le PAN) est en déconfiture : 2,47 % des voix au premier tour. (<http://www.eleccionesguatemala.com/>, consulté en octobre 2007).

maya⁵. Cette période de violence extrême a eu son lot de conséquences négatives, qui sont encore palpables aujourd'hui malgré la signature des accords de paix en 1996. Néanmoins, aussi étonnant que cela puisse paraître, il semble que ce carnage ait aussi entraîné quelques répercussions positives, dont l'émergence d'un mouvement de femmes et le renforcement du mouvement autochtone⁶. Précisons qu'en général, les femmes mayas ont rarement joué un rôle politique déterminant, que ce soit au niveau local ou national. D'abord, le système politique de ce pays, qu'il s'agisse d'un régime militaire ou non, a toujours été inaccessible pour la majorité des Autochtones. De plus, durant de nombreuses années, les femmes mayas se sont peu intéressées au système étatique ladino, qui leur était étranger : l'accès à un État hispanophone se trouve en effet grandement limité pour ces femmes qui, bien souvent, ne parlent que leur langue vernaculaire. Ainsi, avant le déferlement de la violence politique, les femmes mayas n'étaient aucunement représentées, ni dans la composition de l'appareil étatique, ni même dans l'ordre du jour de celui-ci. Pour l'État, les femmes mayas étaient invisibles et vice-versa ; d'où l'intérêt de se demander comment le conflit armé a pu faire en sorte de politiser les femmes, d'autant plus que leurs premières manifestations politiques ont eu lieu au moment où l'ensemble de la société – terrorisée par les régimes dictatoriaux de Lucas Garcia et de Rios Montt – n'osait prononcer un seul mot, de peur de figurer parmi la longue liste des victimes. Tout

⁵ Commission d'éclaircissement historique (CEH). *Guatemala, memoria del silencio*. Guatemala, UNOPS, 1999, p. 21.

⁶ À preuve, le premier parti autochtone du Guatemala, l'alliance *Encuentro por Guatemala-Winaq* (EG-W), est dirigé par une femme, Rigoberta Menchu, lauréate du prix Nobel de la paix en 1992. Il a vu le jour en 2007, mais n'a obtenu que 3,03 % du suffrage (94,523 voix). Pour plus d'information sur le EG-W, voir l'adresse suivante (consultée en octobre 2007) : http://www.deguate.com/politica/article_9914.shtml.

Un autre fait sans précédent démontrant la détermination de cette militante *quiché* est la poursuite qu'elle a entreprise devant les tribunaux en 2005, contre cinq sympathisants du FRG (le parti de Rios Montt), ayant tenu des propos racistes à son endroit. Elle a obtenu gain de cause lorsqu'un juge les condamna à trois ans de prison (*La Prensa Libre*, mars 2005).

porte à croire que c'est en cherchant à assurer leur survie et la reproduction de leur culture que des veuves ont joué un rôle politique, bien que cela n'était pas l'objectif qu'elles visaient. Paradoxalement, c'est en assurant leur rôle fondamental de mère et de gardienne de la culture – malheureusement associé à un rôle passif ou de moindre envergure – que les femmes ont pu développer, au fil du temps, une conscience du genre et de l'ethnicité qui alimente les luttes d'aujourd'hui, surtout orientées vers la défense des droits humains.

L'émergence de ce mouvement de femmes s'est faite dans un contexte qui lui est propre, bien qu'il partage certains traits avec d'autres mouvements de femmes, notamment en Amérique du Sud⁷, ou même au Rwanda⁸. On remarque ainsi des similitudes entre les divers mouvements de femmes qui ont émergé au sein de régimes répressifs, ce qui permet de croire à l'existence d'un lien entre la violence déployée par l'État et l'éclosion des organisations de femmes. Cet article, qui se concentre exclusivement sur le cas des femmes mayas du Guatemala, s'articule en trois temps. D'abord, un bref rappel des événements historiques s'impose, de même qu'une description du rôle traditionnel des femmes mayas au sein de leur communauté. Seront ensuite exposés les effets du conflit armé sur les Autochtones mayas en général et plus particulièrement sur les veuves. Cela permettra de comprendre que c'est en cherchant à assurer leur survie et celle de leur famille – et par extension de leur culture – que les veuves en sont venues à poser des gestes de nature politique. Une analyse des aspects politiques du deuil et du corps des femmes devenu lieu de résistance permettra enfin d'illustrer ce changement.

⁷ À ce sujet, voir Ximena Bunster-Burotto, « Surviving Beyond Fear : Women and Torture in Latin America. », dans Miranda Davies (dir.), *Women and Violence*. London, Zed Books, 1994, p. 156-175.

⁸ Tel que démontré par Sheila Meintjes et al. dans *The Aftermath : Women in Post-Conflict Transformation*. New York, Zed Books, 2001.

1. Sur la nécessité d'une approche multidisciplinaire

Avec une telle problématique, l'approche de l'anthropologie de la violence s'avère fort appropriée, puisqu'elle prend en compte tant les effets de la culture que les effets de la violence sur la structure organisationnelle des sociétés et sur les individus qui y vivent. Par ailleurs, bien que la violence ait affecté la population guatémaltèque dans son ensemble, ce sont les femmes, plus particulièrement les veuves, qui attirent notre attention, puisqu'elles apparaissent d'autant plus touchées et transformées que leur contrepartie masculine. Pour cette raison, une perspective de genre a été insérée dans notre approche théorique. Il s'agit d'une approche constructiviste reconnaissant que l'identité sexuelle repose non seulement sur le sexe biologique, mais aussi sur une construction sociale qui, en plus de fomenter l'identité, dicte les comportements à adopter dans une société donnée⁹. Cette approche permet d'identifier avec justesse les normes établies dans une société, surtout lorsqu'elles sont transgressées par les veuves. Enfin, en ce qui concerne le concept de pouvoir, une approche relationnelle – plutôt qu'institutionnelle – s'impose pour comprendre les rapports de force dans les pays latino-américains, où les États demeurent largement fermés à la population civile. Nous avons ainsi délaissé l'approche plus traditionnelle observant la présence des femmes dans les institutions étatiques au profit d'une définition inspirée de Foucault¹⁰. Contrairement au modèle libéral, qui ne localise le pouvoir que dans les institutions judiciaires et les lois, nous considérons plutôt le pouvoir en des termes de relation susceptible de se produire partout et en tout temps. Là où il y a une interaction sociale, le pouvoir émane du rapport de force qui lui est constitutif. Ce rapport de force est en constante mouvance, dans la mesure où le

⁹ Nous nous sommes ici fortement inspirés de Marie-José Nadal (*Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Outremont, Logiques, 2001), ainsi que de Françoise Héritier (*Masculin/Féminin, la pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob, 2000).

¹⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*. Tome I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

dominé peut exercer un contre-pouvoir en résistant par divers moyens à son dominant. Comme il y a une infinité de rapports sociaux, il y a aussi une infinité de rapports de force, le pouvoir est donc partout en tout temps et en tous lieux. Ainsi, pour apercevoir cette infinité de jeux de pouvoir, il importe de regarder à tous les niveaux de la société ; c'est précisément ce que cette analyse tente de faire. L'examen des différentes stratégies déployées par les veuves pour assurer la reproduction de leurs traditions et la diminution des souffrances personnelles indique qu'elles jouaient par le fait même un rôle politique à plusieurs niveaux.

En dernier lieu, les recherches centrées sur *l'empowerment* des femmes ne devraient plus entrevoir le politique à travers un prisme séparant le privé du public, pas plus qu'elles devraient séparer les revendications pragmatiques et stratégiques¹¹. Par

¹¹ Plusieurs auteures, dont Molyneux, Safa et Thillet de Solórzano, qui se sont penchées sur les mouvements de femmes en Amérique latine, ont conclu que la participation des femmes se situait principalement dans les initiatives de la société civile ou des mouvements communautaires formulant des demandes pratiques reliées à leur quotidien, par opposition à des demandes stratégiques telles que l'exigence de l'égalité du nombre de députés de sexe masculin et féminin. Or, la frontière entre les buts pratiques et stratégiques reste floue : est-ce qu'exiger du gouvernement qu'il exhume les fosses communes clandestines correspond au premier ou au dernier type ? Il semble que les femmes soient motivées tant par des raisons pragmatiques que stratégiques. Par exemple, en refusant d'accepter les politiques de disparitions, les femmes ont contesté la ligne de conduite adoptée par leur gouvernement, ce qui leur a permis d'acquérir une conscience de l'ethnicité et du genre. De plus, cette dichotomie sous-entend également une division entre le privé et le public généralement associée exclusivement aux femmes. Pourtant, une forte proportion des requêtes de nature politique formulées par les hommes ou les femmes guatémaltèques sont liées d'une façon ou d'une autre à leur vie quotidienne. Ce qui est personnel est aussi politique, sans égard au genre (Maxine Molyneux, « Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution », dans Richard Fagen et al. (dir.), *Transition and Development : Problems of Third World Socialism*, New York, Monthly Review, 1986. p.280-302 ; Helen I. Safa, « Women's Social Movements in Latin America ». In *Women in the Latin American Development Process*, Christine E. Bose et Edna Acosta-Belén (dir.),

exemple, les groupes de femmes mayas ont émergé à travers des revendications privées telles que retrouver leur mari ou encore garder leur fils loin des structures militaires. Ces revendications, qui traduisent une nécessité « pragmatique » et personnelle, ont pourtant amené les femmes à faire le lien entre cette lutte et celle des droits des femmes et des Autochtones, une lutte publique d'ordre « stratégique ». Ce combat complexe reposant sur l'occupation de multiples espaces de pouvoir, créés ou remodelés pour permettre l'expression de différentes formes de résistance, se divise difficilement en deux catégories hermétiques. La participation politique des femmes se révèle donc dans l'observation de la société, à l'échelle communautaire tout comme à l'échelle nationale. Pour arriver à une telle analyse, il est essentiel de comprendre le système de représentation selon le genre qui prévaut d'une part dans les communautés mayas¹², mais aussi dans tout le pays. En effet, pour parvenir à identifier à quel moment les femmes agissent en tant que sujets désobéissants de leur société, il est essentiel de connaître quelles sont les normes qu'elles transgressent. Par ailleurs, il n'y a pas que la socialisation qui influence ces normes et le comportement des Autochtones mayas, c'est pourquoi nous avons tenu compte des effets de la violence politique lors de notre analyse. La violence continue d'exister dans le quotidien des veuves, que ce soit à travers la violence structurelle¹³ ou encore le souvenir, imprégné en elles,

Philadelphia, Temple University Press, 1995, p.227-241 ; Braulia Thillet de Solórzano, *Mujeres y percepciones políticas*, Ville de Guatemala, FLACSO, 2001).

¹² Voir, entre autres, Nadal, *Les Mayas de l'oubli* ; Linda Green, *Fear as a Way of Life. Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York, Colombia University Press, 1999 ; Tracy B. Ehlers, *Silent Loom. Women and Production in a Guatemalan Town*, Austin, University of Texas Press, 2000 ; Yolanda Colom, *Mujeres en la Alborada. Guerrilla y Participación Feminina en Guatemala 1973-1978, testimonio*, Ville de Guatemala, Artemis & Edinter, 1999.

¹³ Selon Galtung, la violence est présente lorsque les humains sont influencés d'une telle manière que leurs expressions somatiques et mentales réelles sont en dessous de leur expression potentielle. La violence structurelle n'est pas appliquée par un sujet, mais est plutôt reproduite à travers les structures de la société. Elle devient visible à travers un pouvoir inégal et conséquemment des chances de vie inégales. Par-dessus tout, le pouvoir de décider de la distribution

d'une époque brutale. Enfin, nous sommes tenus de garder en tête que la défense du mode de vie constitue un élément clé afin de comprendre ce qui a pu influencer les veuves dans leurs stratégies pour assurer leur survie bien que, paradoxalement, certaines actions les ont parfois menées à la mort. Avant de répertorier et d'expliquer les mécanismes de survie développés par les veuves, puis de déterminer comment ceux-ci ont pu se transformer en une participation politique, il importe d'exposer l'élément déclencheur de ce changement notable chez les femmes : la *Violencia*¹⁴.

2. De la Conquête au génocide : quelques repères sociohistoriques

Les problèmes de pauvreté et de développement inégal que connaît le Guatemala contemporain sont attribuables à un processus long de plus de 480 ans. Les méthodes de coercition et de terreur instaurées à l'époque de la colonisation ont peu changé à travers le temps : les abus et la violence à l'encontre des populations autochtones demeurent un phénomène routinier, intimement lié au fonctionnement du système économique du pays. L'exploitation des Mayas est facilitée par le racisme qui accompagne la violence mise en place par les Espagnols depuis qu'ils ont posé les pieds en terre maya pour piller les richesses et imposer leur mode de vie. Cette violence a atteint son paroxysme, du moins depuis la Conquête, durant les années 1980, lorsque le Guatemala fut mis à feu et à sang. Durant le conflit armé de 1960-1996, bon nombre de Mayas guatémaltèques ont vécu une situation dans laquelle ils n'arrivaient plus à satisfaire leurs

des ressources est lui-même distribué de façon inégale (Johan Galtung, « Violence, Peace and Peace Research ». *Journal of Peace Research*, vol. 6, n° 3, 1969, p. 168-171). Cela entraîne inévitablement des répercussions, notamment sur le degré d'éducation et d'alphabétisation, sur la distribution des soins de santé, qui ne seront offerts que dans certains endroits et à certaines personnes.

¹⁴ Pour désigner la période durant laquelle se sont déroulés les massacres, l'intimidation et le harcèlement par l'Armée et par les patrouilles d'autodéfense civile, les Autochtones mayas utilisent simplement le vocable « durante la *violencia* », c'est-à-dire : durant la violence.

besoins les plus élémentaires. En massacrant les membres de leurs communautés et en brûlant maisons et récoltes, les militaires ont privé ceux-ci à la fois du sentiment de sécurité, de leur toit et de la nourriture essentielle à leur survie. Les Mayas ont vécu des violations intenses et constantes de leurs droits les plus fondamentaux, une destruction de leur système social communautaire et familial, en plus de la persécution, la terreur, les assassinats et la ségrégation ethnique ; autant d'éléments à la source d'un grave traumatisme personnel et psychosocial, intergénérationnel. Ce sont d'ailleurs quelques-uns des indices qui permettent de conclure à la mise en œuvre d'un génocide contre les peuples autochtones du Guatemala ; même si le facteur le plus évocateur demeure sans doute la planification méticuleuse, par les hauts dirigeants militaires, de massacres ayant mené au décès d'environ 166 000 Autochtones. Le conflit armé a aussi entraîné le déplacement de plus d'un million de Guatémaltèques, à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières. Certains ont fui vers le Mexique, alors que d'autres se sont dirigés vers la capitale, Guatemala Ciudad. Par ailleurs, plusieurs milliers d'Autochtones ont trouvé refuge dans les montagnes, où ils ont survécu parfois jusqu'à quinze ans, en se nourrissant de ce qu'ils trouvaient dans la forêt, toujours aux aguets, craignant d'être repérés par l'armée. Plusieurs y sont morts, de froid ou de faim, alors que d'autres ont réussi à subsister malgré les rudes conditions offertes par ce milieu hostile. Quand l'armée les repérait, les Autochtones étaient envoyés dans les *villages modèles*, où on les forçait à s'habiller et à parler en ladino ainsi qu'à travailler pour l'État, sans oublier l'obligation de chanter l'hymne national guatémaltèque à la levée et à la descente du drapeau national¹⁵.

Mais pourquoi les Autochtones sont-ils ainsi devenus la cible des militaires ? Rappelons brièvement les faits historiques. D'abord, le Guatemala a connu une révolution socialiste entre 1944 et 1954, au cours de laquelle eut lieu la construction d'un projet social, la

¹⁵ Pour plus d'informations sur les villages modèles, voir l'ouvrage de Jennifer Schirmer, *The Guatemalan Military Project. A Violence Called Democracy*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998.

mise en place de syndicats de travailleurs, ainsi qu'une importante réforme agraire. Cette ère de changement ne faisait toutefois pas le bonheur de l'élite locale, ni des Américains, le plus grand propriétaire terrien de l'époque¹⁶. Pour éviter de perdre le contrôle dans une de ses « républiques de bananes », la CIA organisa un coup d'État en 1954, qui fit tomber le régime d'Arbenz. Celui-ci fut remplacé par un militaire qui renversa la révolution, annula la réforme agraire et emprisonna des milliers de contestataires. Dans les années 1970, un premier groupe de guérilleros, issu d'une scission au sein des militaires, émergea au moment où de plus en plus de leaders des mouvements sociaux disparaissaient. Jusque-là, les Autochtones étaient demeurés en marge du conflit. Ils subissaient néanmoins une recrudescence de l'abus des grands propriétaires terriens, qui profitaient du nouveau régime pour piller leurs terres impunément. En réponse à ces agressions, les Mayas des hauts plateaux décidèrent de former le « Comité uni de paysans » (CUC)¹⁷, afin de défendre leurs droits. Pour la première fois dans l'histoire, un mouvement autochtone surgissait, ce que l'élite au pouvoir craignait depuis longtemps. Le CUC organisa l'une des plus grandes grèves de l'histoire et, en 1980, ses membres décidèrent d'occuper l'Ambassade d'Espagne pour réclamer l'arrêt des pillages. La réponse du président de l'époque, Lucas Garcia, fut d'ordonner le bombardement de l'ambassade, tuant du coup toutes les personnes qui s'y trouvaient, qu'ils soient membres du CUC ou ressortissants espagnols. À cette même époque, la guérilla, qui avait vu le jour dans les zones urbaines, commença à se déplacer vers les hauts plateaux où habitaient les Mayas. Celle-ci força parfois les communautés autochtones à l'appuyer, pour trouver refuge et nourriture, alors que dans d'autres endroits, les communautés sympathisèrent spontanément avec ce groupe armé qui leur promettait la libération. Pour ces raisons, les Autochtones ont été

¹⁶ Susan Jonas, *The Battle for Guatemala : Rebels, Death Squads, and U.S. Power*. Boulder, Westview Press, 1991.

¹⁷ Plus de détails sur le CUC (comite unido de campesinos) sont présentés dans la biographie de Rigoberta Menchu écrite par Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, Siglo Veintiuno, 1985.

déclarés ennemis nationaux. Dans le langage des militaires, qui tenaient désormais les rênes de l'État, être Autochtone signifiait faire partie de la guérilla et, par extension, tous les Mayas furent considérés comme des individus subversifs¹⁸. Le premier massacre organisé contre les Autochtones eut lieu à Panzos, en 1979, sous les ordres de Lucas Garcia. C'est toutefois son successeur, Rios Montt, qui allait faire couler le plus de sang, en consolidant notamment les patrouilles d'autodéfense civile (les PAC). Ce groupe de paramilitaires était composé de civils mandatés pour surveiller et dénoncer les membres de leur communauté, en échange d'armes et de fèves. Il s'agissait d'une stratégie qui visait à amener les Autochtones à s'entretuer tout en permettant à l'État de s'alimenter en effectifs militaires, de transformer une guerre sale en véritable guerre civile et, surtout, de détruire le tissu social en remplaçant les liens de solidarité par un climat de méfiance et de délation. En période de famine, plusieurs ont accepté de prendre les armes afin d'assurer leur survie, alors que d'autres y ont été contraints, sous la menace de voir les membres de leur famille massacrés. C'est à cette même époque que Rios Montt lança le plan de la *Tierra Arrassada*, la terre brûlée. Au total, 440 villages ont été complètement rasés au cours de quelque 600 massacres¹⁹. L'objectif du présent article étant de comprendre les effets de la violence plutôt que les étapes de son déroulement, on passera rapidement sur les événements pour insister sur la façon dont ils ont été vécus par les Autochtones²⁰. Le témoignage de Mateo Pablo, habitant de Pétanac, hameau situé dans le département de Huehuetenango, permet bien de saisir l'ampleur de la cruauté déployée contre les Autochtones lors du massacre de leur communauté :

¹⁸ Comme on disait à l'époque, il s'agissait « d'enlever l'eau au poisson », l'eau désignant les Autochtones et le poisson, la guérilla.

¹⁹ Selon la CEH, 93 % des exactions ont été commises par l'armée, alors que 3 % sont attribuables à la guérilla (CEH, *Guatemala, memoria del silencio*, p. 25).

²⁰ Pour plus de détails à ce sujet, le lecteur peut se référer à l'ouvrage de Maurice Barth (dir.) *L'enfer guatémalteque 1960-1996. Le rapport de la Commission « Reconstitution de la mémoire historique »*, Paris, Karthala, 2000.

Lorsque l'armée est arrivée dans le village, les hommes avaient eu l'idée de donner la main à l'armée pour leur souhaiter la bienvenue. Il y avait un de mes oncles qui était un homme très connu dans la région [...] il est allé saluer l'armée et ceux-ci, au lieu de lui serrer la main, ont commencé à le frapper. À ce moment, ils ont amené les hommes devant une nouvelle maison, puis ils les ont regroupés devant la maison pendant que d'autres membres de l'armée sont allés sortir les femmes de leurs maisons, ils les ont mises dans une autre maison. Donc, l'armée a commencé à mettre les hommes face à la maison avec la porte ouverte. Elle les faisait entrer un après l'autre et quand ils passaient la porte, on les fusillait [...] J'étais très concentré à observer ce qu'ils faisaient subir aux hommes et tout à coup je me suis rendu compte qu'ils étaient allés chercher ma femme et mes deux enfants, ils les ont emmenés dans l'autre maison, celle des femmes. [...] Je me suis rendu compte qu'ils ont commencé à brûler la maison où se trouvaient les femmes et les enfants et j'ai commencé à entendre leurs cris terribles, ils criaient depuis la maison, il y avait aussi les anciens dans la maison des femmes. À ce moment, ils ont commencé à brûler aussi les autres maisons du village, ils ont entrepris la destruction du village. Les soldats ont aussi attrapé quelques animaux. Ils étaient arrivés vers 9 heures du matin et sont repartis vers 2 heures. Après cela, tout est resté silencieux, à part les chiens qui aboyaient. Il ne restait plus rien sauf la fumée qui émanait des débris des maisons. Je suis descendu jusqu'à la maison où ils avaient tué les hommes et là je me suis rendu compte que tous les meubles, les chaises et les tables, ils les avaient empilés sur les hommes, dans l'idée d'y mettre le feu. Mais ils n'ont pas tous brûlé, il restait dans les débris deux survivants, le feu n'avait pas bien pris et la maison n'a pas complètement brûlé. Par contre, c'est différent pour la maison des femmes qui est plus vieille, c'était une maison habitée où il y avait du blé et du bois, donc elle a brûlé rapidement. À environ 100 mètres de la maison qui a été brûlée avec les femmes à l'intérieur, j'ai vu la seconde épouse de mon père, je ne sais pas comment elle a survécu, car les autres ont été brûlées ? Elle a dû se sauver, mais j'ai vu qu'elle gisait sans vie, ils l'avaient ouvert ici, je crois qu'ils lui ont arraché le cœur, mais je ne sais pas moi, pourquoi ils feraient cela, quelle serait la raison, mais je l'ai vu étendue, morte. Le jour après le massacre, je suis passé dans le village et ce que j'ai vu c'est que le gras qui provenait des femmes brûlées vives coulait et ce que j'ai vu, c'est que les cochons et les chiens mangeaient le gras et les gens. [...] Après je suis allé jusqu'au Mexique où on m'a donné des papiers de réfugié. Là j'ai rencontré beaucoup de gens qui avaient aussi survécu aux massacres. Il y avait un groupe de femmes, habitant

près de la frontière mexicaine, les hommes étaient restés dans le village, pendant qu'elles s'étaient sauvées avec les enfants dans le but de se rendre au Mexique, où les hommes viendraient les rejoindre plus tard. Mais elles sont tombées sur l'armée qui s'en venait brûler d'autres communautés, donc l'armée a tué ces femmes et quelqu'un m'a dit que l'armée a aussi tué leurs enfants en leur cognant la tête contre des pierres. C'est ce qu'a fait l'armée, mais il y a encore beaucoup de choses que les gens ne veulent pas raconter, car ils ont encore peur, parfois il y en a même qui se sentent coupables de ce qui est arrivé alors ils ne veulent pas parler²¹.

L'image ci-dessous représente un monument commémoratif situé dans le cimetière de Rabinal, Baja Verapaz, montrant des événements similaires à ceux survenus à Pétanac. On constate que le même modèle a été reproduit par les militaires dans tout le pays,



Figure 1. Monument commémorant les massacres de la *Violencia* : « Voici comment s'est déroulé le massacre qui eut lieu le 29 juillet 1982 dans le hameau Rancho Bejucó »

²¹ Témoignage de Mateo Pablo, prononcé dans le cadre du *Tribunal international d'opinion*, organisé à l'Université du Québec à Montréal, en 2004.

ce qui permet de croire qu'un seul témoignage demeure représentatif de la manière dont s'est déroulée la majorité des massacres. Les méthodes utilisées étaient semblables dans la plupart des communautés, à quelques détails près. Par exemple, dans le cas de Pétanac, les soldats ont reçu l'ordre de brûler les corps pour les faire disparaître, alors que dans d'autres communautés, les corps ont été enterrés dans des fosses communes, soit par les survivants, soit par les soldats. Ces lieux sont devenus de véritables « cimetières clandestins », car même si leur emplacement était connu, il était interdit de mentionner leur existence ou de s'y rendre pour se recueillir ou veiller les morts.

Une analyse approfondie du conflit permet de conclure sans hésitation que la politique antiinsurrectionnelle déployée par l'État allait bien au-delà de l'élimination des individus subversifs ainsi que de leurs partisans. Les objectifs réels de l'entreprise étaient de rompre l'unité ethnique et d'abolir le système communautaire maya, de détruire les facteurs de reproduction de cette culture et d'infléchir les valeurs sur lesquelles elle reposait. En s'en prenant à la population maya, l'État ladino visait surtout à supprimer son identité ethnique. Même s'ils n'ont pu éliminer la guérilla, les militaires ont néanmoins réussi à déstructurer la vie des Autochtones et à imposer la loi de la peur et du silence. Le génocide des années 1980 s'inscrit donc dans la suite logique d'un conflit préexistant entre les Ladinos et les Autochtones ; alors que la violence semble être la seule forme de communication possible, elle continue à être employée afin de leur imposer un mode de vie et de production à travers la terreur et la soumission. Avant de se pencher plus précisément sur les séquelles du conflit, il importe de décrire brièvement le rôle des femmes mayas dans leur communauté avant la *Violencia*, question de mieux comprendre comment leur identité s'est transformée.

3. Naître femme dans les communautés mayas

Avant le conflit armé, la majorité de la population maya vivait dans une économie d'autosubsistance. La division sexuelle du travail, qui perdure encore aujourd'hui, s'inspire d'une tradition ancestrale, qui n'est pas exclusive au Guatemala, reposant sur une

complémentarité de l'homme et de la femme, où chacun joue un rôle nécessaire à la survie de l'unité domestique. Les hommes assurent les tâches productives, telles que l'agriculture et parfois le travail rémunéré, alors que les femmes sont responsables des activités dites reproductives²², quoiqu'elles contribuent aussi en partie au travail de production. La division des tâches se reflète aussi symboliquement dans leur répartition géographique. Les hommes sont autorisés à se rendre dans les endroits plus éloignés de la maison ou de la communauté, comme le champ de maïs, les marchés régionaux ou les grandes villes. Quant aux activités qui se réalisent plus près de la maison, elles sont généralement exécutées par les femmes. La division sexuelle du travail est assez stricte dans les communautés mayas et s'exprime notamment à travers la production et la transformation du maïs : les hommes le sèment, le cultivent et le récoltent, alors que les femmes le moulent quotidiennement pour en faire les tortillas et autre nourriture. Il n'existe aucune règle culturelle explicite empêchant les femmes de cultiver le maïs²³, mais cette norme a une importance telle qu'elle était très rarement transgressée avant la *Violencia*. Bien que la division du travail en fonction du genre perdure, la complémentarité homme/femme a été mise en péril notamment par la colonisation, la modernité et par l'introduction du travail salarié (qui défavorise les femmes), mais surtout par la *Violencia*²⁴. Par contre, ce qui persiste c'est le désavantage auquel

²² Le travail reproductif n'est pas rémunéré, mais il permet aux autres membres de l'unité domestique d'utiliser leur énergie dans un travail productif (qui rapporte des biens, soit en argent, en matériaux ou en nourriture), en les libérant des tâches nécessaires à la survie telle que la préparation de la nourriture, par exemple.

²³ Lorsque nous avons demandé aux gens s'il était permis pour les femmes de cultiver le maïs, ils répondaient souvent « *eso no se hace* », « ça ne se fait pas », plutôt que : « c'est interdit ». De leur côté, les hommes ne participent pas plus à la transformation du maïs.

²⁴ Par exemple, dans les villages de la région de Baja Verapaz, un des rares travaux rémunérés pour les femmes consiste à enlever l'écorce de graines de courge. Un homme vient leur porter une quantité à peler pour la semaine, puis vient les rechercher la semaine suivante, payant les femmes 20 quetzales (environs 4 \$ CD) pour 20 kilos de graines. En général, les femmes travaillent

font face les personnes vivant seules puisqu'elles ne peuvent profiter des fruits de la coopération économique et sont donc incapables d'accumuler un minimum de capital²⁵. Par ailleurs, le mariage ne revêt pas que des avantages pécuniaires. Il s'agit en effet d'un rituel primordial pour obtenir un statut au sein des communautés et pour participer à des activités socioreligieuses, de même qu'il représente en quelque sorte un passeport pour atteindre l'âge adulte.

Bien que plusieurs Autochtones aient été déplacés par le conflit armé ou par la recherche d'un travail rémunéré, la majorité d'entre eux finissent par revenir dans leur communauté d'origine où leurs familles vivent depuis plusieurs générations. Ces communautés, qui sont souvent isolées, sont composées à la base par quelques familles élargies et jouent un rôle important dans la reproduction et la survie des Mayas, leur identité y étant fermement attachée²⁶. Par ailleurs, l'organisation politique traditionnelle dans les communautés était jadis basée sur le système à charges religieuses (*cofradía*)²⁷. Dans cette structure

avec les autres membres de la famille et ont besoin de toute la semaine pour effectuer un tel travail, car elles doivent aussi effectuer toutes les tâches domestiques. Il y a bien quelques femmes qui tissent des ceintures, mais puisqu'elles ne possèdent pas suffisamment de fonds pour acheter le fils nécessaire, quelqu'un doit le leur fournir. En fin de compte, elles gagnent 5 à 10 quetzales pour la fabrication d'une ceinture, alors qu'il faut environ une journée pour la tisser. En comparaison, un homme engagé gagne 25 quetzales pour 6 heures de travail au champ, en plus de son diner qui lui est fourni. Ce phénomène est amplement discuté dans l'ouvrage de Laurel Herbenar Bossen, *The Redivision of Labour. Women and Economic Choice in Four Guatemalan Communities* (Albany, State University of New York Press, 1984).

²⁵ *Ibid.* p. 78.

²⁶ Le Bot, *La guerre en terre maya*, p. 68.

²⁷ Bien qu'il fut introduit par les Espagnols suite à la Conquête, le système à charges religieuses s'est implanté facilement au Guatemala, à cause de la préexistence d'une structure du pouvoir réparti entre les membres des familles élargies, jumelées avec une divinité. Un important syncrétisme religieux s'est aussi produit, puisque les fêtes célébrées selon le calendrier chrétien correspondaient à des célébrations précolombiennes. Les anthropologues Bert Janssens et Elisabeth Biesemans croient que les *cofradías* jouent un rôle

hiérarchique, les charges politiques et religieuses formaient un tout indissociable. Celles-ci étaient remplies par le *mayordomo*, rôle qu'occupaient à tour de rôle les hommes de la communauté. Cette hiérarchie politico-religieuse permettait d'assurer la cohésion sociale au sein des communautés, en fournissant certains mécanismes de règlement de conflits, de même qu'en assurant un partage du pouvoir et des ressources qui ralentissait le processus d'accumulation des richesses²⁸. Quant aux femmes, leur rôle au sein de la communauté était nettement secondaire à celui des hommes, puisqu'elles ne pouvaient assurer les charges religieuses ou politiques. Encore aujourd'hui, elles ne président que rarement les cérémonies religieuses et participent peu aux décisions politiques. Les femmes s'occupent plutôt des tâches complémentaires telles que la préparation de la nourriture lors des cérémonies²⁹. Si le rôle des femmes a peu changé au cours de toutes ces années, le système à charges religieuses a quant à lui connu de sévères perturbations. Certaines *cofradías* subsistent toujours, mais leur vocation n'est que religieuse et culturelle, les espaces de pouvoir étant désormais attribués par voie d'élections. La position politique la plus élevée est celle de l'*alcalde*, qui est responsable des affaires civiles et juridiques de la communauté. À ce jour, une seule femme autochtone a été élue à ce poste, dans la région de Sóloa. Selon le témoignage d'une exilée, il était mal vu avant la *Violencia*, qu'une femme occupe une position de pouvoir ou s'implique en politique³⁰.

Sur la scène nationale (voir figure 2), les femmes mayas représentent le groupe le plus vulnérable et sont constamment

fondamental dans la défense, la préservation et la transmission de la mémoire collective du peuple maya (*Identidad Achi*, Rabianl, Museo Comunitario Rabinal Achi, 2005).

²⁸ Pour plus d'informations sur le système à charges religieuses, voir l'ouvrage de Frank Cancin, *Economic and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*, Californie, Stanford University press, 1965.

²⁹ *Ibid.* p. 65.

³⁰ Entrevue réalisée avec Magdalena, Montréal, 2004. Pour des raisons de sécurité, les noms de toutes les personnes citées dans ce texte sont fictifs.

victimes d'exploitation, de discrimination et de marginalisation : femmes dans une société patriarcale, elles sont de surcroît Autochtones dans une société raciste, pauvres dans une société des plus inégales, et elles habitent en milieu rural dans une société où le modèle de développement est principalement urbain et centralisateur³¹. Les Autochtones, qui sont perçus par l'État comme une main-d'œuvre à bon marché davantage que comme de véritables citoyens, ont longtemps vécu en marge de l'État. Il y avait donc peu d'échanges entre le gouvernement national et les communautés et encore moins avec les femmes mayas. D'ailleurs, lorsque le suffrage universel fut instauré dans les communautés autochtones, les femmes ne votaient que très peu³² selon Laura H. Bossen, qui a aussi noté que les Autochtones s'intéressaient davantage aux élections municipales que nationales³³.

Enfin, tout au long de leur vie, la majorité des femmes étaient tenues dans l'ignorance pour être « protégées » contre les agresseurs extérieurs. Avant la *Violencia*, elles sortaient rarement de leurs communautés, et encore moins seules. De plus, la barrière linguistique contribuait à les isoler davantage, d'autant plus qu'elles ne savaient ni lire, ni écrire³⁴. L'apprentissage de l'espagnol, en ce sens, représente un moyen pour les femmes d'aug-

³¹ Acevedo, « Las viudas del conflicto », p. 15.

³² Ajoutons cependant que ce phénomène n'est pas exclusivement lié à un manque d'intérêt de la part des femmes ; plusieurs d'entre elles, en effet, ne sont même pas inscrites dans les registres nationaux. Selon l'étude de l'Association *Mujeres tejedoras del desarrollo* (AMUTED), seulement 69 % des femmes sont inscrites sur les listes officielles et seulement 33 % d'entre elles ont voté aux élections de 1999 (*Tejedoras del Desarrollo desde el Poder Local, de lo Privado a lo Público : un Reto Histórico*. Quetzaltenango, AECL, 2002, p. 16).

³³ Bossen, *The Redivision of Labour*, p. 96

³⁴ « Je ne sais ni lire ni écrire, parce que nous avons cette mentalité que nous les femmes nous ne pouvions ni lire ni écrire, nous ne sommes pas allées à l'école » (entrevue réalisée avec Claudia, Rabinal, 2005).

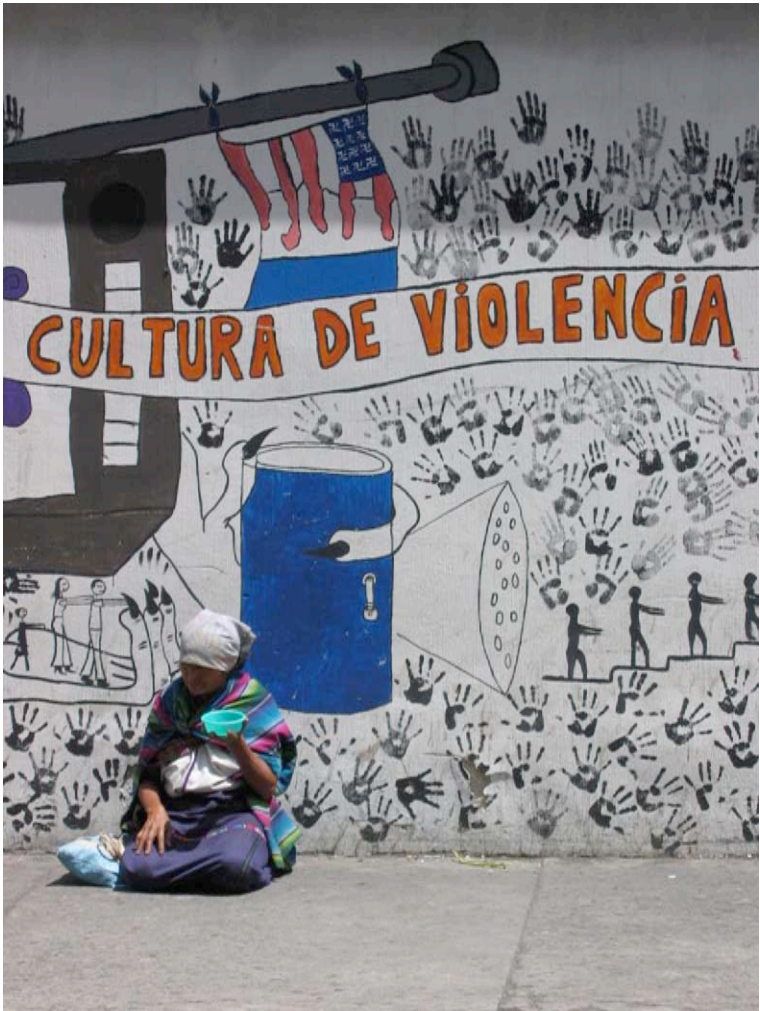


Figure 2. Les femmes mayas représentent un groupe particulièrement vulnérable, victime de plusieurs formes de discrimination : elles sont d'abord des femmes dans un pays machiste, mais elles sont de surcroît des Autochtones dans un pays raciste, des pauvres dans un pays des plus inégal (leur travail est moins rémunéré que celui des hommes) et vivent en milieu rural dans un pays où le modèle de développement est axé sur la centralisation en milieu urbain (absence d'emplois).

menter leur mobilité et leur estime de soi puisqu'elles peuvent ainsi se déplacer à leur gré, participer aux réunions et comprendre ce qui se passe au sein d'un État hispanophone :

La vision de moi-même a changé parce que je peux parler en espagnol, je peux comprendre. Je peux aller où je veux ! Même si je ne sais pas lire, je me sens respectée. Je suis une femme maya, maintenant j'ai la possibilité de participer, avant il n'y avait pas de possibilités. Mais je ne veux pas changer mes vêtements, je veux participer sans perdre mon identité³⁵.

Les veuves qui ont appris l'espagnol continuent de parler leur langue traditionnelle. Toutefois, elles sont devenues plus fières de leur identité, dont elles peuvent désormais affirmer l'existence auprès des autorités. Plusieurs femmes nous ont confié n'avoir jamais parlé en public jusqu'à tout récemment. La première fois qu'elles ont dû le faire, il s'agissait d'un grand défi à surmonter : « nous avons peur de participer et de parler en public », affirme Teresa, de Rabinal. Contrairement aux hommes, à qui elles doivent obéissance, les femmes n'ont pas été socialisées pour émettre leur opinion. Elles sont d'ailleurs constamment sous la tutelle masculine, que ce soit celle de leur père, de leurs frères, de leur mari, ou même de leurs fils. On comprend ainsi pourquoi les veuves ont été les chefs de file du mouvement de femmes : « Si j'avais un mari, ah ! mon Dieu, je ne pourrais rien faire ! Mais maintenant, les femmes ont le droit de réclamer leurs droits, de parler ; ça, c'est grâce à l'absence des hommes, même si parfois les femmes peuvent participer avec les hommes »³⁶. En l'absence des hommes, les femmes ont obtenu une plus grande liberté de mouvement et de parole, ainsi que la possibilité de s'impliquer politiquement. Paradoxalement, cette ouverture a été créée par la *Violencia*, qui a fortement ébranlé les normes prévalant dans les communautés.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Traduction libre de : « Si yo tuviera marido, ¡hay dios! No pudiera hacer nada. Pero la mujer ahora tiene derecho de reclamar sus derechos, hablar, eso es por ausencia de los hombres. Hay veces que si el hombre participa, la mujer puede participar tambien » (entrevue réalisée avec Laura, Rabinal, 2005).



Figure 3. Les veuves sont les plus touchées par le conflit. Elles font face à la pauvreté, la marginalisation et la stigmatisation. Elles souffrent en plus de douleurs physiques et morales.

4. Les effets psychosociaux de la violence politique et les défis propres aux veuves

Bien que les victimes physiques du conflit — morts ou disparus — soient principalement de sexe masculin, les femmes ont été particulièrement éprouvées par la violence qui a déferlé sur leurs communautés. Au Guatemala, on compte aujourd'hui 250 000 orphelins ayant perdu au moins un de ses parents et plus de 80 000 veuves³⁷. Témoins des massacres et victimes de violence sexospécifique (ce concept sera présenté ultérieurement), ces veuves de la guerre ont dû réapprendre à vivre dans un monde privé de sens, se sentant à la fois coupables, affaiblies et désorientées en plus d'être hantées par la solitude, la pauvreté, les maladies psychosomatiques et la désolation. Comme la survie

³⁷ Green, *Fear as Way of Life*, p. 14.

dans les communautés repose sur la coopération homme/femme, les veuves sont celles qui font face aux plus grands défis lors de la reconstruction postconflit. Elles sont en quelque sorte handicapées par la disparition de leurs maris en plus d'être marginalisées et stigmatisées par le reste de leur communauté, également affectée par la violence. Mais, comme il sera démontré, ces faiblesses se sont finalement transformées en force pour permettre aux femmes de prendre part plus activement à la vie politique. Il est surprenant de voir le nombre de stratégies déployées par les veuves pour assurer leur survie : transgression de la division sexuelle traditionnelle du travail, recreation de liens communautaires, adhésion simultanée à de multiples courants religieux, formation de groupes de femmes, mise sur pied de manifestations, rédaction de pétitions, obtention des exhumations et bien d'autres³⁸. En dépit des épreuves auxquelles font face les survivantes des massacres, ce qui ressort de ce long processus de souffrance et de guérison partielle, est la prise de conscience chez un grand nombre de veuves qu'elles avaient aussi une immense valeur. Aujourd'hui, même si elles ne représentent pas la majorité, ces femmes savent qu'elles ont des droits et tentent de les faire respecter dans un effort pour reconquérir leur dignité et le contrôle de leur vie. Cependant, les veuves ne forment pas un tout homogène : bien qu'elles partagent une même culture, leurs manières de penser et d'agir sont pourtant très diversifiées. Enfin, elles ne sont pas les seules à subir les conséquences néfastes de la *Violencia*.

4.1 Les effets de la *Violencia* sur la communauté

Les difficultés rencontrées par les veuves sont intimement rattachées aux problèmes qui affectent les communautés dans leur ensemble. À cet égard, les effets de la violence politique chez les Mayas, qu'ils soient physiques, psychologiques, culturels ou spirituels, sont nombreux. D'abord, à la suite des massacres, les

³⁸ Ces stratégies sont plus longuement exposées dans Marie-Soleil Martineau, « "Defendemos la vida!" De la survie au politique : le cas des veuves mayas du Guatemala », Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2007.

victimes vivent une période durant laquelle elles n'arrivent pas à s'expliquer ce qui s'est passé. Non seulement elles sont confuses, mais elles cherchent aussi à identifier un responsable à leurs malheurs ; pour cette raison, les veuves ont souvent été pointées du doigt et désignées comme des « femmes de subversifs ». Il est d'autant plus difficile pour les survivants de trouver un sens à ces événements, alors que les assassins demeurent impunis et que le gouvernement nie les faits historiques. Des difficultés de fonctionnement surviennent alors au sein de ces communautés complètement désorganisées.

La violence planifiée a aussi engendré une rupture sévère des limites symboliques et spatiales traditionnelles des Autochtones. C'est-à-dire que des lieux et pratiques offrant normalement un certain réconfort se sont transformés en espace de peur et de confrontation. Des lieux tels que la maison, l'église ou la communauté, qui offraient jadis une immunité ou un refuge, sont devenus le théâtre de violations profondes³⁹. De même, l'exercice de nombreuses pratiques culturelles et religieuses risquait d'entraîner la disparition ou la mort de ses tenants. Le sens des lieux a donc été remodelé par l'action des militaires, alors que plusieurs pratiques culturelles sont complètement disparues en raison des interdits qui pesaient sur elles. Ximena Bunster-Burroto⁴⁰, qui s'est penchée sur les effets de la torture dans les pays latino-américains, rappelle par exemple que la protection et le refuge que représente la maison disparaissent lorsque les soldats violent les femmes dans leurs demeures, seule

³⁹ Par exemple, les hommes de Chichupac ont été torturés puis assassinés dans le centre de santé, alors qu'à Pichec, c'est dans l'école que ces horreurs ont été commises. Dans l'Ixil, des centaines de femmes ont été violées dans le couvent, à plusieurs reprises, par les militaires et les PAC. Les maisons pouvaient quant à elles être envahies à tout moment par les militaires et les patrouilleurs civils ou encore devenir le brasier d'où s'échappaient les cris et odeurs des victimes brûlées vives. Enfin, les rencontres des *cofradías* étaient interdites, car on craignait qu'elles ne servent à réunir les subversifs (Acevedo, « Las viudas del conflicto » p. 41).

⁴⁰ Ximena Bunster-Burroto, « Surviving Beyond Fear », p. 51

sphère symbolique normalement sous leur contrôle⁴¹. Les codes socioculturels ont ainsi été complètement brouillés par la présence parfois forcée de la guérilla dans les communautés, puis surtout par l'application de la politique de la Terre brûlée par les militaires. Celle-ci a affecté les mécanismes fondamentaux de survie et les symboles de la vie, marquant ainsi une rupture dans la culture maya. Les pertes matérielles qui y sont rattachées revêtent un aspect symbolique puissant : la destruction des lieux et des objets sacrés blesse les sentiments, atténue la dignité et les espoirs, affectant ainsi la vie sociale, religieuse et culturelle de la communauté.

En semant la confusion et en forçant leur collaboration, les militaires se sont attaqués au tissu social qui unissait les communautés mayas. La survie des Autochtones a été mise en péril lorsque les relations interpersonnelles de confiance et de solidarité ont été remplacées par les relations de méfiance et de délation. Le système de dénonciation a d'abord été mis en place afin d'exploiter les rivalités, puis l'armement forcé des civils est venu laminer tout ce qui restait de l'unité entre les habitants. L'enchevêtrement entre victimes et bourreaux – qui vivent encore côte à côte – est d'ailleurs l'un des problèmes les plus épineux du génocide guatémaltèque. Cette stratégie est sans doute celle qui a le plus affecté les communautés autochtones où les plaies seront les plus longues à panser, aucun processus de réparation n'ayant été mis en branle. Parfois, les victimes ont même été discréditées ou encore culpabilisées par des juges⁴². Ce phénomène s'inscrit dans une nouvelle forme de violence structurelle qui alimente la

⁴¹ Le viol des femmes dans leurs maisons se faisait souvent devant les enfants, ce qui contribuait à augmenter l'effet de dégradation d'un tel châtiment (AVANCSO. *Se Cambió el Tiempo. Conflicto y Poder en Territorio K'iche*, Guatemala, AVANCSO, 2002, p. 412).

⁴² À cet égard, le cas de Xaman est exemplaire : les habitants de cette communauté ont réussi à porter leur cause devant un juge, ce qui en soi représente un exploit. Cependant, au lieu de punir les assassins, ce dernier a accusé les victimes d'être responsables du massacre puisque s'ils n'avaient pas appuyé la guérilla, rien ne serait arrivé. À ce sujet, voir Victoria Sanford, *Buried Secrets. Truth and Human Rights in Guatemala*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

peur et le sentiment d'insécurité, alors que les assassins impunis continuent à circuler librement dans la communauté ; les victimes peuvent les croiser au marché, en se rendant aux champs ou encore en prenant le transport en commun. L'armement et l'utilisation locale des hommes à travers les PAC pour surveiller leurs confrères et punir les « dissidents » ont mené à des ruptures sévères dans les relations sociales communautaires et même familiales. Par exemple, le groupe de recherche AVANCSO (Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala) a mis en lumière un phénomène de viols massifs planifiés, impliquant la participation des patrouilleurs civils. Cette stratégie avait pour objectif de faire porter la honte sur toute la communauté, comme l'explique leur rapport : « de cette manière, personne n'est libre, personne n'a l'absolution morale pour juger, encore moins pour dénoncer ce qui est arrivé »⁴³. Non seulement a-t-on exigé des patrouilleurs civils qu'ils participent aux viols, mais on les a aussi forcés à être témoins de ceux que les militaires commettaient contre leurs mères, leurs femmes, leurs sœurs et même leurs filles. Les gens savent donc qui, de leurs voisins, ont violé leur femme, dénoncé leur mari ou assassiné les membres de leur famille.

La terreur et la paranoïa transcendent maintenant les rapports communautaires, privant les individus d'un sentiment de sécurité, qui, rappelons-le, figure parmi les besoins les plus fondamentaux des êtres humains dans la pyramide de Maslow. D'ailleurs, Linda Green, une anthropologue ayant analysé les effets du conflit sur les veuves, émet l'idée que la peur est devenue un « mode de vie » au Guatemala, qu'il s'agit d'une condition chronique inscrite dans la mémoire collective⁴⁴. La peur se définit comme un phénomène initialement personnel, qui s'exprime par le sentiment fondamental de menace chez l'individu qui croit que sa vie est constamment en danger. Les gens qui intègrent ce sentiment ont l'impression qu'en tout temps, une blessure ou une

⁴³ AVANCSO, *Se Cambió el Tiempo*, p. 415.

⁴⁴ Green, *Fear as a Way of Life*, p. 14.

menace à la vie peut surgir⁴⁵. Lorsque ce sentiment s'exprime simultanément chez des milliers de personnes, il acquiert une importance énorme puisqu'il se convertit en mécanisme agissant sur la conduite politique et sociale : l'imposition du silence et de la peur ayant de multiples répercussions sur les victimes, telles que le fatalisme, la paralysie et les malaises d'ordre physiques et psychologiques.

L'alcoolisme, qui est l'un des problèmes qui affectent de nombreux Mayas, est fortement lié au traumatisme postconflit, à la peur et à l'imposition du silence. Avant la *Violencia*, les femmes consommaient très peu d'alcool, alors qu'elles souffrent maintenant au même titre que les hommes de ce problème qui affecte toute la famille. Certains n'arrivent à parler du passé que sous les effets de la boisson, qui désamorce les inhibitions ; l'ivresse permet en effet de laisser plus facilement sortir tout ce qui est resté emprisonné dans la tête et dans le cœur. Il semble aussi que parler sous les effets de l'alcool soit la seule liberté de parole sanctionnée dans la majorité des communautés, dans la mesure où le récit raconté par une personne ivre perd une bonne part de sa crédibilité. D'autres vont plutôt boire pour oublier, comme cette femme de Plan de Sanchez qui est l'une des rares survivantes du massacre survenu dans son village. Elle raconte que lorsqu'elle se réveille en sursaut le matin, avec le cri des femmes et des enfants brûlés vifs qui lui résonne dans la tête, elle a « une douleur au cœur qui la fait boire ».⁴⁶

Parmi les autres effets déstabilisateurs de la violence planifiée par l'État, notons la transformation du système d'autorité traditionnel et le remplacement des valeurs qui y sont associées (coopération, respect des Anciens, etc.) par la loi des armes et du pouvoir coercitif. Le système de *cofradía* décrit antérieurement assure la répartition du pouvoir dans les communautés selon un

⁴⁵ Marco Antonio Garavito, *Violencia política e inhibición social. Estudio psicosocial de la realidad guatemalteca*. Guatemala, FLACSO, 2003, p. 104.

⁴⁶ Information obtenue lors d'un entretien informel avec Sabrina, Rabinal, 2005.

patron précis, basé sur la séniorité, l'expérience et le dévouement à la religion et à la communauté. Or, cette structure a été remplacée par une autre logique, celle du pouvoir reposant sur la peur et la violence. Parfois, les militaires et les anciens paramilitaires ont acquis suffisamment d'autorité pour conserver leur influence en temps de paix et continuent donc à menacer les habitants des communautés. La mort de nombreux Anciens, tués durant le conflit, a notamment contribué à ce phénomène, en laissant vacantes les sphères de pouvoir qu'ils occupaient dans les communautés. Cette disparition des pouvoirs traditionnels a aussi contribué à miner les processus de gestion des conflits encourageant du coup les règlements de compte personnels : « La communauté est divisée, il n'y a pas de loi pour les gens, celui qui veut peut tuer en tout temps »⁴⁷. Les valeurs qui prédominent aujourd'hui sont celles qui distancient les individus : méfiance, individualisme (absence de solidarité et diminution des projets collectifs), compétition (pour s'accaparer le peu de ressources disponibles), et utilisation de la violence pour résoudre les problèmes (lynchage et menace de mort). Évidemment, les transformations de ce système de normes et de sanctions ont des répercussions sur la dynamique entre les Autochtones. Tout cela est renforcé par l'impunité qui perdure, tout comme certains mécanismes de contrôle social (menaces, pot-de-vin, etc.) qui sont en partie demeurés en place suite à la signature des accords de paix.

Cette perte de repère engendre chez les survivants le sentiment que leur vie leur échappe, qu'elle est entre les mains d'autrui, ce qui engendre à son tour une attitude de fatalisme. Ce phénomène est également dû à une distorsion dans la perception de la réalité qui découle de la peur : on ne sait plus distinguer la vérité du mensonge, ni le bien du mal⁴⁸. La perte de sens entraîne

⁴⁷ Entrevue réalisée avec Juana, Rabinal, 2005.

⁴⁸ Selon Marco A. Garavito, qui a étudié les effets psychosociaux de la violence, il s'agit là d'une des principales raisons pour lesquelles certains autochtones mayas supportent encore le général Efraín Ríos Montt, qui est pourtant en grande partie responsable du génocide (*Violencia política*, p. 109).

l'aliénation des victimes : celles-ci vont non seulement s'isoler des autres membres de la communauté, mais auront aussi tendance à occulter les racines historiques du conflit⁴⁹. Elles seront alors plus susceptibles d'être manipulées et, dans bien des cas, tomberont dans une forme de paralysie ou d'apathie face à la participation sociale et politique. La violence provoque souvent l'inhibition des victimes qui attendent une solution sans agir. Par contre, après cette première phase léthargique, il semble s'opérer chez certaines personnes une transition permettant de passer de l'état de victime à celle de survivant. C'est exactement ce qui s'est produit dans le cas de certaines veuves, comme le démontre ce témoignage de Rosalina Tuyuc, cofondatrice de CONAVIGUA, la confédération nationale des veuves du Guatemala :

Après sa disparition (son mari), je dépendais complètement de Dieu, je ne pouvais parler à personne de ce qui m'arrivait, seul mon cœur le savait. Les voisins me demandaient où était mon mari, je leur racontais qu'il était parti avec une autre femme. Dans mon cœur, je ressentais une douleur énorme, car je ne pouvais dire à personne ce qui était arrivé. J'ai souffert pendant longtemps de la peur, je ne voulais plus sortir de la maison. Cela m'a pris deux ans avant que je puisse recommencer à voir des gens. J'étais incapable de m'éloigner de la maison, les enfants avaient faim, mais je ne leur prêtais pas attention. Un jour la faim est devenue si intense que j'ai dû faire quelque chose. Je savais qu'il y avait d'autres veuves qui ne pouvaient pas parler non plus et à cause de ce besoin que j'avais de survivre, j'ai commencé à rencontrer d'autres compagnes qui étaient elles aussi des veuves.⁵⁰

À l'instar des autres survivants des massacres, les veuves ont d'abord vécu cette étape de peur et de perte de sens. Cependant, leur situation était particulièrement critique et c'est sans doute ce qui les a poussées à chercher des solutions pour assurer leur survie. Ce passage de victimes à survivantes n'est pas que l'apanage des veuves, mais nous croyons que leur cas demeure remarquable, compte tenu de la place qu'elles occupaient dans la société, mais aussi du fardeau supplémentaire qu'elles portaient

⁴⁹ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁰ Rosalina Tuyuc, citée dans Émilie Smith Ayala, *The Granddaughters of Ixmucané*, Toronto, PK-Murphy, 1991, p. 121.

suite au conflit armé. Quelles sont justement ces difficultés particulières que les veuves ont vécues à la suite du conflit ?

4.2. Les effets de la violence chez les veuves : entre famine, surcharge de travail et culpabilité

En 1999, Linda Green estimait que dans les villages autochtones, environ 15 % à 25 % des ménages étaient tenus par des veuves de la guerre⁵¹. Pour chaque homme tué ou enlevé, une nouvelle veuve se retrouvait sans la protection et la coopération de son mari, ce qui bouleversa profondément la structure organisationnelle des familles. Les veuves sont alors confrontées à des problèmes multidimensionnels : elles éprouvent des souffrances d'origines économique, sociale, psychologique, physique et morale. Bien qu'elles ne soient pas les seules à être affectées par les pertes matérielles, les veuves en souffrent davantage que les autres groupes sociaux. Il faut dire que les militaires n'ont pas hésité à abuser de leur pouvoir pour voler la terre de plusieurs d'entre elles⁵², alors que celles qui possèdent encore un lopin sont affectées par l'absence d'hommes pour cultiver le maïs – rares sont celles qui ont les moyens de payer quelqu'un pour le faire. Les veuves éprouvent ainsi d'énormes difficultés à se procurer de la nourriture, d'autant plus qu'elles doivent continuer de vaquer à leurs occupations quotidiennes. Certaines ont donc décidé de se tourner vers la production d'objets artisanaux, de vendre de la nourriture au marché, ou encore (fait sans précédent), de cultiver elles-mêmes le maïs. Dans tous les cas, elles doivent effectuer seules toutes les tâches productives et reproductives, à moins qu'elles n'aient des enfants assez âgés pour les aider. Les veuves reçoivent très peu d'aide de la communauté et la prise en charge de toutes les activités nécessaires à la survie de la famille entraîne l'épuisement physique, qui vient s'ajouter au lot des souffrances.

⁵¹ Green, *Fear as a Way of Life*, p. 14.

⁵² Judith N. Zur, *Violent Memories : Mayan War Widows in Guatemala*, Oxford, Westview Press, 1998, p. 60.

Non seulement les veuves sont laissées à elles-mêmes, mais elles sont en plus victimes de stigmatisation par leur communauté (voir figure 3). Puisqu'elles adoptent un comportement qui rompt avec la division sexuelle traditionnelle du travail, la critique de leurs pairs vient s'ajouter à leurs propres critiques intérieures. Les membres de la communauté éprouvent également de l'inconfort face à ces femmes dont la simple présence représente un danger au sein de la communauté⁵³. Ces « femmes de subversifs » ou « femmes de guérilleros » sont en effet considérées soit comme « fautives » ou encore comme un « danger potentiel », dans la mesure où bien des gens craignent que les soldats ne reviennent dans la communauté à cause d'elles : « Avant, les gens dans la communauté disaient que nous les veuves étions coupables des massacres »⁵⁴. Cette dynamique entraîne une coupure entre les veuves et le reste de leur communauté, donnant lieu à une profusion de rumeurs qui les stigmatisent davantage⁵⁵. Sans maris, les femmes ne peuvent pas non plus participer aux fêtes socioreligieuses, ce qui ne fait qu'accentuer leur marginalisation. Entre autres défis, les veuves ont dû faire le deuil non seulement des êtres aimés, mais aussi d'un projet de vie dont la rupture comporte une dimension économique et sociale importante. Avec la disparition de leur mari, les veuves ont perdu leur statut, leur terre et le sentiment d'identité qui s'y rattachait⁵⁶. Certaines étaient tellement désespérées qu'elles ont quitté la communauté, laissant parfois leurs enfants derrière elles, alors que d'autres sont mortes de tristesse, de peur ou de faim⁵⁷.

⁵³ *Ibid.* p. 52.

⁵⁴ Entrevue réalisée avec Rosa, Rabinal, 2005.

⁵⁵ Parfois, les femmes cherchant désespérément à se remarier étaient traitées de prostituées par les autres villageois (Zur, *Violent Memories*, p. 128).

⁵⁶ Barth, *L'enfer guatémaltèque*, p. 50.

⁵⁷ Zur, *Violent Memories*, p. 129.



Figure 4. Pedrina a perdu ses parents, son mari ainsi que ses deux frères ; elle et sa sœur sont les seules survivantes de la famille. Malgré la douleur et la pauvreté qui l'accable, Pedrina à l'instar de plusieurs survivant-e-s, veut rendre honneur aux êtres disparus ; c'est ce qui lui donne la force et le courage de continuer à se battre quotidiennement. C'est ainsi qu'elle justifie le fait d'être encore en vie. Ne recevant aucune aide de l'État, elle s'inscrit à tous les projets organisés par les ONG, elle a son petit potager, elle tisse et vend des tortillas dans les communautés voisines.

Celles qui ont survécu et tentent de poursuivre leur projet de vie sans leur mari éprouvent quant à elle une perte de repères identitaires. Depuis leur naissance, ces femmes se faisaient indiquer par la société les comportements qu'elles devaient adopter ; aujourd'hui, les veuves doivent elles-mêmes reformuler leur identité et identifier quels sont les comportements acceptables. Elles sont tenues de recréer leur propre conception de la réalité et de se forger un nouveau vocabulaire pour en rendre compte et l'expliquer. Par exemple, puisqu'elles exécutent des tâches normalement réservées aux hommes, plusieurs veuves vont affirmer : « je suis à la fois le père et la mère ». Selon Acevedo, les veuves n'ont pas l'impression d'avoir changé de rôle, c'est-à-dire d'être passées du rôle reproductif au rôle productif. Elles croient plutôt que c'est par nécessité qu'elles négligent leur rôle reproductif afin d'assurer leur subsistance en l'absence de leur mari. Ainsi, les veuves ont souvent le sentiment de ne pas remplir leur fonction de mère adéquatement⁵⁸. L'identité et la dignité des femmes furent aussi fortement atteintes par la violence sexospécifique⁵⁹ dont elles furent victimes. Comme c'est souvent le cas dans la plupart des conflits politiques, ce type de violence fut en effet utilisé au Guatemala afin d'humilier et de contrôler les femmes⁶⁰. Les massacres, les enlèvements et l'enrôlement forcé des hommes dans les patrouilles représentent par exemple diverses formes d'incursion par l'État et les militaires dans la sphère familiale, chasse gardée traditionnelle des femmes. Helen Leslie, qui s'est penchée sur les méthodes de guérison des femmes ayant survécu à un régime autoritaire, considère que ce comportement des

⁵⁸ Acevedo *Fear as a Way of Life*, p. 18.

⁵⁹ La violence sexospécifique réfère à des formes de violence imaginées en fonction du genre de la victime. On peut penser, par exemple, au viol des femmes durant les conflits, mais aussi à la mutilation des seins et des organes génitaux, à l'ouverture du ventre des femmes enceintes, ou encore à l'extirpation des fœtus. Pour plus de détails sur les méthodes employées contre les femmes par les militaires en Amérique latine, voir Helen Leslie, « Healing the Psychological wounds of gender-related violence in Latin America. A model for gender-sensitive work in post-conflict contexts », *Gender and Development*, vol. 9, n° 3 (novembre 2001), p. 50-59.

⁶⁰ *Ibid.* p. 53.

militaires est une forme de violence sexospécifique au même titre que le viol et la torture sexuelle, parce qu'il porte directement atteinte au rôle de mère et d'épouse des femmes.

En plus de ses effets sur l'identité des veuves, le viol s'imprègne dans la mémoire et le corps des femmes. Ses effets psychologiques durent donc très longtemps et incluent notamment la honte, la peur et l'autodépréciation⁶¹. Il représente aussi, comme le soulève Maurice Barth, une démonstration du mépris de la vie et du rôle des femmes en tant qu'êtres créateurs⁶². Le viol a aussi été utilisé contre les femmes comme moyen de torture pour les contraindre à dénoncer l'endroit où se cachaient leurs maris⁶³. Enfin, il s'avère que les traumatismes liés à la violence sexospécifique et aux autres types de violence peuvent s'exprimer physiquement à travers des maladies psychosomatiques⁶⁴ telles que les maux de tête, les gastrites, les ulcères d'estomac, la diarrhée, l'insomnie, l'anémie, les douleurs au cœur⁶⁵ et, chez les victimes de viols, à l'utérus. Les souffrances de l'âme s'expriment ainsi à travers le corps sous différentes formes, soit parce que la douleur morale est trop intense ou alors parce qu'elle ne peut être verbalisée. Les autorités militaires et les anciens membres des PAC font d'ailleurs tout en leur pouvoir pour s'assurer que les veuves demeurent silencieuses, craignant que leurs témoignages ne leur portent préjudice. Selon eux, les femmes seules (les veuves) sont dangereuses, car elles sont bavardes : « la mujer suelta tiene suelta

⁶¹ Green, *Fear as a Way of Life*, p. 112.

⁶² Barth, *L'enfer guatémaltèque*, p. 127.

⁶³ AVANCSO, *Se Cambió el Tiempo*, p. 409.

⁶⁴ Voir, entre autres, Green (*Fear as a Way of Life*), Zur (*Violent Memories*) et Leslie (« Healing the Psychological Wounds »).

⁶⁵ En espagnol, le terme *dolor de corazón*, peut avoir une signification à la fois physique et symbolique. Par exemple, en langue chu'j, pour demander à quelqu'un comment il va, on lui demande : vach ama'col, qui signifie littéralement comment va ton cœur. Il peut donc être difficile de distinguer si les femmes éprouvant une *dolor de corazón* ressentent une douleur physique ou si cela traduit plutôt une tristesse intense. Dans tous les cas, il s'agit d'un malaise présent chez plusieurs veuves.

su lengua, la mujer suelta es un peligro »⁶⁶. Certaines veuves sont conscientes de ce phénomène et savent qu'elles représentent un danger potentiel pour plusieurs : « Nous sommes neuf femmes, nous sommes toujours vivantes, les assassins le savent, ça leur fait peur »⁶⁷. En réalité, la solitude des veuves, même silencieuses, témoigne en soi des crimes commis contre leur mari, d'autant plus que personne ne peut empêcher leurs corps de parler de la douleur endurée. Plusieurs veuves affirment notamment qu'elles étaient rarement malades avant la *Violencia*, alors qu'aujourd'hui, la grande majorité souffre de douleurs qui sont souvent visibles.

Enfin, les veuves ont aussi vécu des souffrances d'ordre moral, engendrées par l'impossibilité de célébrer le deuil selon les rituels ancestraux. Dans chaque culture, le deuil s'exprime avec des rites et des normes qui varient selon les conceptions de la vie et de la mort. Dans la culture maya, la mort ne se conçoit pas comme une absence de vie, dans la mesure où la relation avec les ancêtres fait partie de la vie quotidienne. Les cérémonies entourant le deuil sont perçues comme une forme de respect et d'adieu envers les disparus, de même que comme une forme de solidarité que les membres de la communauté offrent aux familles des défunts⁶⁸. Toutefois, rares sont les veuves qui ont pu pratiquer les rituels religieux pour honorer leurs morts ou même aller prier sur leurs tombes. Avant que ne débutent les premières exhumations, peu de symboles rappelaient la mort de ces gens : aucune pierre tombale n'était érigée dans le cimetière du village, aucun monument, photo ou autel ne permettait de les identifier. Une telle privation du deuil empêche les veuves de vivre leur perte, d'accepter la mort et d'exprimer leurs émotions. Plutôt que de

⁶⁶ AVANCSO, *Se Cambió el Tiempo*, p. 409. *Suelta* signifie à la fois seule (sans mari) et libre. Cette citation fait référence aux veuves, les femmes seules qui ont « la langue bien pendue », c'est pourquoi elles sont dangereuses.

⁶⁷ Traduction libre de : « Nosotras somos nuevas mujeres, nos quedamos, los asesinos lo saben, les da miedo » (entrevue réalisée avec Laura, Rabinal, 2005).

⁶⁸ Durant la *velación*, la famille et les voisins se réunissent dans la maison du défunt, où ils veillent son corps durant toute une nuit. Le temps se passe à rire et à pleurer, pendant que chacun raconte des histoires sur le mort, en soulignant ses qualités.

vivre un temps d'arrêt dans l'histoire de leur vie à travers certains rites de passage, les veuves de la *Violencia* ont vécu une perte qui demeure figée dans le temps, ce qui leur laisse le sentiment d'être mises à part de leur société et de leur culture⁶⁹. Ce phénomène est amplifié chez les veuves dont le corps des maris a disparu, car elles ne peuvent savoir avec certitude s'ils sont bel et bien morts. Plusieurs veuves ressentent de la honte de n'avoir pu offrir une sépulture digne à leur mari et se culpabilisent à l'idée qu'elles auraient pu faire quelque chose pour y remédier.

En somme, la répression organisée par l'État contre les Autochtones engendre non seulement des pertes de vie et une grande tristesse, mais aussi une souffrance extrême causée par la faim, la stigmatisation, les problèmes d'identité et de santé, la disparition des êtres chers, l'imposition du silence et un profond sentiment d'injustice. Malgré la surcharge affective et sociale qui pesait sur elles, certaines veuves ont néanmoins réussi à se remettre de la crise en préservant la vie des rescapés, en assurant leur propre survie et en partant à la recherche des disparus. Accompagnées d'autres veuves, elles ont ratissé les champs, visité les campements de l'armée, les morgues et les hôpitaux et ont même menacé les patrouilleurs, les chefs militaires ou les commissaires afin de retrouver les corps de leurs maris⁷⁰. L'instinct de survie est ainsi parfois plus fort que la peur, comme on peut le constater par les diverses stratégies mises en œuvre par les veuves pour contrer les effets néfastes de la *Violencia*.

5. De victimes à survivantes

Si les veuves ont dû transgresser plusieurs normes afin d'assurer leur survie, elles n'ont pas pour autant procédé à une remise en question complète du système culturel en vigueur dans leurs communautés. Au contraire, celles-ci ont plutôt cherché à renforcer leur système de reproduction sociale. Il importe ici de spécifier que le concept de survie dépasse l'idée de la simple

⁶⁹ Zur, *Violent Memories*, p. 191.

⁷⁰ *Ibid.* p. 205.

subsistance, déjà très compliquée dans le cas des veuves. La survie, en effet, réfère plus généralement à la reproduction matérielle et symbolique des unités domestiques, ce qui inclut à la fois le travail rémunéré, l'argent obtenu à travers des programmes divers, le labeur assurant l'autosubsistance, le réseau de solidarité, ainsi que la célébration des rituels. En ce qui concerne le système de relations sociales, les veuves ont tenté d'assurer sa reproduction à travers la mise en place de liens sociaux d'assistance mutuelle, puisqu'elles n'avaient pas la possibilité de compter sur des ressources économiques et matérielles. Cette coopération se fait dans le cadre d'une relation de réciprocité et d'égalité. En mettant en place des stratégies collectives à travers un réseau d'entraide, les veuves ont réussi à reconstituer ce que l'État leur avait dérobé : le lien de confiance entre les pairs. C'est en partageant (lorsque cela était possible) leurs faibles ressources avec d'autres personnes vivant une situation similaire à la leur que les veuves ont surmonté collectivement des circonstances qui, autrement – si elles étaient restées isolées –, auraient pu les conduire à la mort.

Quant aux veuves qui ont pu garder leur lopin de terre, elles ont été contraintes de planter et de récolter seules le maïs, se plaçant ainsi en marge de leur propre communauté. Cette transgression des normes n'a pas manqué de susciter la médisance et la stigmatisation, même si ces femmes se trouvaient dans une situation d'extrême nécessité. Malgré tout, elles ont continué à semer. Ce faisant, elles ont cherché à assurer leur subsistance, mais aussi à redonner un sens à leur vie. La culture du maïs épuise les veuves, mais en revanche, celles-ci en retirent plusieurs satisfactions, dont l'autonomie, le contact avec leur culture centrée sur le maïs et un regain de confiance en soi. Les veuves tentent ainsi de recréer leur identité en la rattachant à la tradition ; elles continuent à jouer leur rôle de mère, même si elles en transgressent une norme fondamentale en assumant également des tâches réservées « aux pères ». D'ailleurs, afin de combattre la fatigue, les veuves ont développé un nouveau type d'organisation familiale en s'unissant avec d'autres veuves. Du moins, c'est ce qu'on a constaté dans la région de Rabinal, où certaines d'entre elles ont décidé de cohabiter afin de partager les

tâches et les ressources, brisant ainsi leur isolement. Ce type d'union implique parfois la femme et la mère du disparu (belle-mère/belle-fille), ou encore sa mère et sa fille ; plus rarement, on verra deux amies sans lien de parenté immédiat s'unir pour subsister. D'autres ont plutôt choisi de se remarier avec, dans la majorité des cas, des veufs de la guerre. Notons qu'il est plus facile pour les veuves sans enfants, âgées de 20 à 35 ans, de trouver à se remarier. Enfin, il y a celles qui sont demeurées seules, soit parce qu'elles ne trouvaient pas à se remarier, soit par choix⁷¹. Ces dernières sont celles qui doivent déployer le plus d'efforts pour survivre. Les stratégies qu'elles mettent en œuvre sont multiples. La culture du potager, par exemple, permet d'assurer leur subsistance et leur donnera parfois quelques surplus, qui pourront être échangés au marché (voir figure 6). Elles peuvent en plus vendre des produits transformés tels que du poulet frits ou des tortillas farcies de fèves, alors que d'autres se lanceront dans la fabrication d'objets d'artisanat. Tous ces types de gagne-pain effectués par les veuves ne constituent pas une forme de transgression *symbolique* des normes de genre, mais elles contribuent à leur stigmatisation parce que les femmes deviennent des pourvoyeuses au sein de leur famille, rôle traditionnellement dévolu aux hommes. Par ailleurs, le travail rémunéré accessible aux femmes est généralement très peu payant et exige de longues heures de travail. Pour contrer ce problème, certaines veuves vont se joindre à des coopératives créées par des organismes de développement ou vont créer elles-mêmes leur coopérative. Elles ont ainsi la chance de se lier à d'autres femmes qui ne font pas partie de leur famille. Que ce soit pour se rendre au champ ou au marché pour vendre leur produit, ou encore en allant à une réunion, les veuves jouissent ainsi d'une plus grande liberté de mouvement que les autres femmes, en plus de la possibilité de créer des liens extrafamiliaux. Cela augmente par le fait même leur visibilité, rappelant ainsi à tout un chacun les

⁷¹ Certaines ont refusé de se remarier par amour pour le défunt, ou au contraire parce que leur ex-mari buvait beaucoup et était violent.

événements que le gouvernement tente d'effacer de la mémoire collective.



Figure 5. Une des stratégies originales des veuves a été le « compagnonnage ». Afin de se répartir le travail, les veuves décident de cohabiter ensemble plutôt que de se remarier, défiant ainsi les normes établies au sein de la société.

Les relations sociales sont également favorisées par l'émergence de nombreuses organisations de veuves. L'inaction du gouvernement devant la détresse de ces femmes a eu pour effet d'encourager l'émergence de plusieurs O.N.G. sur la base d'initiatives locales et internationales. On retrouve parmi celles-ci les églises évangéliques, les organismes réclamant la justice et le respect des droits humains, ainsi que celles promouvant la réparation du tissu social, autant d'organismes qui offrent un soutien économique et moral aux veuves. Lorsqu'elles sont interrogées sur les raisons qui les poussent à s'impliquer dans les comités et associations, certaines veuves invoquent des raisons économiques, alors que d'autres affirment le faire par devoir envers les défunts ou pour obtenir justice. Dans tous les cas, les veuves cherchent plusieurs formes de support, c'est pourquoi il n'est pas rare qu'elles soient

membres de plusieurs organisations simultanément. Par exemple, nous avons demandé à Laura pourquoi elle s'investissait dans plusieurs organismes :

Pour chercher la vie. Parce que si on ne travaille pas, on ne mange pas. Peut-être que je vais abandonner CALDH⁷² parce qu'il ne nous donne pas d'appui financier. Je me suis impliquée pour survivre, je cherche argent et appui. La tristesse provient aussi de la pauvreté. Le travail ne paie pas suffisamment et il est lourd, mais si je ne veux pas travailler, ils vont en trouver une autre. Qu'est-ce que je vais faire alors⁷³ ?

En plus d'être membre de CALDH et du programme de jardin communautaire, Laura fait partie d'un groupe de veuves au sein duquel elle a obtenu un emploi rémunéré. Elle envisage d'abandonner CALDH, car elle est très occupée et cette organisation ne lui apporte pas ce qu'elle attend (nous pouvons supposer qu'il s'agit ici d'argent). De son côté, Claudia, qui est membre de la coordination de l'Association Justice et Réconciliation (AJR) associée à CALDH, trouve qu'il est important de s'impliquer dans cet organisme même s'il n'offre pas d'appui financier ; pour elle, l'important est que justice soit faite : « Nous sommes des survivants, nous devons défendre nos droits. Nous voulons vivre ici, dans ce monde, nous ne voulons pas de violence. Nous voulons la justice et la réconciliation, nous ne voulons plus souffrir »⁷⁴. Ainsi, la participation dans les divers comités et organisations s'inscrit dans une démarche de survie ; les veuves

⁷² Le CALDH (centre d'action légal pour les droits humains), est un organisme dont l'objectif principal est de mener à bien un procès contre les auteurs intellectuels du génocide. Le processus est long et semé d'embûches, c'est pourquoi plusieurs témoins membres de l'Association Justice et Réconciliation (AJR), qui a mandaté le CALDH pour prendre en charge la poursuite judiciaire, se découragent et songent à quitter cet organisme. Ce dernier coordonne également un atelier mensuel sur divers sujets en rapport avec la justice, le racisme et la réparation, de même qu'une rencontre bisannuelle avec les femmes pour discuter des questions qui les touchent spécifiquement. On a pu remarquer lors des réunions mixtes que les femmes prennent la parole aussi souvent que les hommes et qu'elles font partie de la coordination de l'AJR.

⁷³ Entrevue réalisée avec Laura, Rabinal, 2005.

⁷⁴ Entrevue réalisée avec Claudia, Rabinal, 2005.



Figure 6. Les veuves ont bien reçu une aide modeste du gouvernement durant les années du conflit, mais celle-ci cessa rapidement. Depuis, elles sont laissées à elles-mêmes. Plusieurs O.N.G. nationales et internationales sont venues pallier ce manque en offrant des projets d'assistance pour les veuves, qui leur permettent de tirer quelques avantages économiques, mais surtout de reconstruire des réseaux communautaires.

choisissent les groupes qui répondent à leurs besoins immédiats, mais aussi à leurs espoirs à plus longs termes.



Figure 7. « OUI ! IL Y A EU UN GÉNOCIDE »

Les actions des veuves sont nombreuses. Ici, elles ont participé à une marche symbolique organisée par le CALDH, afin de raviver la mémoire historique.

5.1. Relégitimation du rôle des femmes à travers la recherche des disparus et les exhumations

Le Groupe d'appui mutuel (GAM), fondé en 1984, et la Confédération nationale de veuves du Guatemala (CONAVI-GUA)⁷⁵, fondé en 1988, sont les deux seuls groupes de femmes qui ont vu le jour durant la dictature⁷⁶. Les motivations de leurs membres

⁷⁵ Les informations concernant CONAVIGUA proviennent d'une entrevue réalisée dans la ville de Guatemala, en mai 2005, ainsi que de leur site internet : <http://www.conavigua.org.gt/> (dernière consultation, octobre 2007).

⁷⁶ Le Guatemala a connu une « transition démocratique » en 1985, ce qui a sans doute facilité l'émergence de ces deux groupes. Bien que le pouvoir soit passé

sont de défendre à la fois la vie et leur rôle de mère, mais aussi d'exprimer leur amour pour les disparus. Dans un deuxième temps, ces femmes cherchent à retrouver leur légitimité de mère et d'épouse, qu'ils ont perdue lorsque les militaires ont fait incursion dans leur vie. Par ailleurs, ils émergent dans des contextes différents.

Durant le conflit, les mères, les épouses et les filles des personnes disparues se rencontraient fréquemment dans les morgues, les hôpitaux, les prisons, les postes de police et les casernes militaires alors qu'elles étaient à la recherche des membres de leurs familles, vivants ou morts. Avec le temps, elles ont commencé à se reconnaître et à se saluer, puis à s'échanger leurs noms et leurs coordonnées dans l'espoir de pouvoir partager des informations sur les hommes qu'elles cherchaient. Elles ont ainsi décidé de *s'appuyer mutuellement*, d'où le nom : Groupe d'appui mutuel (GAM), officiellement fondé en 1987⁷⁷ par quatre femmes, dont Nineth Montenegro⁷⁸. Il s'agit donc de la première organisation de défense des droits humains à avoir vu le jour durant la dictature. Ses membres sont à la fois des Autochtones mayas et des Ladinass provenant des centres urbains.

De son côté, l'organisme CONAVIGUA, fondé par des veuves d'origine maya de la région rurale, a commencé à se consolider en 1985. Les fondatrices cherchaient à tisser des liens d'entraide pour contrer le contrôle et l'intimidation dont elles étaient victimes en tant que survivantes des massacres. Parmi leurs objectifs, on retrouve également la recherche des disparus et les exhumations des corps. Elles ont aussi produit de nombreuses pétitions pour que cesse le recrutement forcé des jeunes hommes dans les

aux mains d'un gouvernement civil, les militaires ont continué, en arrière plan, de contrôler la machine d'État et de nombreuses exactions ont eut lieu jusqu'à la veille des accords de paix.

⁷⁷ Pour plus d'information sur le GAM, se référer à leur site internet : <http://www.gam.org.gt/>

⁷⁸ Nineth Montenegro, députée du parti ANN (Alianza Nueva Nación) depuis 2001, a décidé de s'allier avec Rigoberta Menchu dans la création du nouveau parti *Encuentro Guatemala*.

PAC. Pour consolider leur organisme, Maria Canil et Rosalina Tuyuc, les deux cofondatrices, ont notamment recherché l'appui de l'Église catholique⁷⁹. Leur réseau d'appuis s'est développé lentement, puisque ses membres provenaient de plusieurs régions rurales et qu'elles parlaient de nombreuses langues. La consolidation de CONAVIGUA fut un processus difficile, non seulement à cause du manque de ressources — les premières réunions ayant eu lieu sous les arbres —, mais aussi parce qu'à cette époque, il était très dangereux de faire partie de toute forme d'organisation au Guatemala. Comme on l'a vu précédemment, les veuves des régions rurales étaient surveillées à la fois par les militaires et par les patrouilleurs, ce qui mettait en péril la survie des membres de l'organisation ; plusieurs de ses leaders ont d'ailleurs été assassinés.

La plus grande victoire du GAM et de CONAVIGUA est sans doute l'obtention, en 1991, des premières exhumations. Plus les femmes avançaient dans leurs démarches, plus les autorités guatémaltèques tentèrent par différents moyens d'entraver leurs démarches. Néanmoins, le 1^{er} août 1991, les restes de 18 personnes furent retrouvés lors d'une première fouille effectuée par une équipe d'anthropologues légistes argentins, dans la région de Chichicastenango. En plus d'apporter un répit émotionnel aux veuves, ces exhumations ont permis aux survivants d'offrir des funérailles convenables à leurs morts, suivant leurs coutumes. Voyant leurs efforts ainsi récompensés, les veuves ont regagné un

⁷⁹ Les veuves ont organisé leur premier grand rassemblement dans une église de Chichicastenango. Le curé maya qui avait accepté de prononcer la messe a dû se sauver par la suite pour ne pas être exécuté, ce qui témoigne de l'importance politique de ce mouvement (Jennifer Schirmer. « The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness : The Comadres of El Salvador and the CONAVIGUA Widows of Guatemala », dans Sarah Radcliff et Sallie Westwood (dir.), *VIVA! Women and Popular Protest in Latin America*, Londres, Routledge, 1998, p. . 30-64). Selon une information obtenue d'une militante de longue date, préférant garder l'anonymat, il semblerait que Rosalina Tuyuc ait été une proche sympathisante d'un groupe de guérilla, ce qui peut également expliquer cet événement.

certain contrôle sur leur vie et partagé un sentiment de victoire personnelle et collective.

Bien sûr, les exhumations de morts constituent en elles-mêmes une forme de contestation. Mais surtout, elles représentent pour les femmes un tremplin menant à d'autres formes de manifestations politiques, puisqu'elles donnent une certaine légitimité à ceux et celles qui réclament que justice soit faite. Quels sont donc les aspects politiques de ces exhumations ? Tout d'abord, en déterrant les morts, on permet à plusieurs Autochtones de célébrer leur deuil et de raviver leur culture en honorant la mémoire de leurs proches. Exécuter un rituel proprement maya dans un pays où l'on tente d'effacer cette culture représente un affront considérable au pouvoir en place. Par ailleurs, en célébrant ces rites, les Autochtones arrivent aussi à retisser les liens sociaux qui ont été fortement abîmés par les conflits. Au plan symbolique, les fouilles sont aussi un processus d'exhumation de la mémoire et une prise de contrôle de l'espace public par les victimes du génocide⁸⁰. Avant les premières exhumations, il n'y avait aucun signe témoignant de la mort de ces milliers d'individus, mais depuis qu'elles ont commencé, les pierres tombales se sont mises à pousser, parfois avec des épitaphes évoquant directement les massacres. En érigeant de monuments commémoratifs dans de nombreux cimetières à travers le pays, les Mayas participent à une réinterprétation de la vérité historique et à sa diffusion non seulement dans les communautés et la République, mais aussi au-delà des frontières. Les anciens dirigeants militaires peuvent continuer de prétendre que tous ces gens sont morts suite au tremblement de terre de 1976⁸¹ ou parce qu'ils étaient membres de la guérilla, mais grâce aux efforts des veuves, un contre-discours de plus en plus organisé circule dorénavant dans l'espace public.

⁸⁰ Sanford, *Buried Secrets*, p. 17.

⁸¹ À ce sujet voir le documentaire de Grégory Lassalle, *Traficantes de Verdad*, 2004, 70 min., coul. France.

Les cimetières « clandestins » éventrés par les anthropologues ont mis à jour une mine d'informations à valeur juridique. Par exemple, ces spécialistes ont pu établir que les morts étaient des *civils* et qu'ils étaient *Mayas* ; ils ont aussi pu identifier *de quelle façon* ceux-ci ont été tués. Grâce à la balistique, ils ont conclu que les massacres sont attribuables à l'armée guatémaltèque. Comme l'a spécifié Cristina Laure, avocate travaillant avec CALDH : « Ce que nous retrouvons dans ces fosses, ce sont les évidences de l'existence de la politique de la *Terre brûlée* »⁸². Enfin, des monuments et des chapelles érigés sur les sites où les défunts avaient été enterrés permettent la commémoration des événements passés. Les veuves peuvent aujourd'hui se rendre à ces endroits ou au cimetière « officiel », afin d'honorer les morts. Ces lieux sont imprégnés d'une histoire qui revit chaque fois que quelqu'un s'y présente afin de prier, de poser des fleurs ou de pleurer ; nombreuses sont les veuves qui s'y rendent fréquemment. En somme, les veuves déterminées à offrir une sépulture digne à leurs morts ont désobéi à l'État et aux militaires en investissant plusieurs lieux stratégiques (fausses communes, parvis du palais présidentiel, cimetières, etc.) et en formulant des contrediscours : « oui, il y a eu un génocide ». Loin d'en être pleinement consciente, ces veuves, qui affirment vouloir seulement « défendre la vie », ont pénétré de pleins pieds la sphère politique guatémaltèque.

6. Le corps comme lieu de résistance politique

Cette démonstration s'achève ici par l'analyse d'un aspect symbolique de la lutte politique des veuves. Dans le contexte guatémaltèque, où les dirigeants étatiques n'ont jamais réussi à forger une réelle identité nationale, le *traje*⁸³ devient un marqueur de pouvoir et d'identités multiples. D'ailleurs, les femmes qui le portent

⁸² Information obtenue lors d'une entrevue avec l'avocate, lors de son passage à Montréal en 2004.

⁸³ Le terme *traje* désigne un vêtement traditionnel, composé généralement d'une longue jupe enroulée plusieurs fois autour des hanches, appelée *corte*, et qui est tenue en place par une ceinture tissée à la main ; le tout est surmonté d'une blouse aux divers motifs brodés, appelée *huipil* (voir figure 8).

s'attirent encore des injures racistes et continuent à être victimes de discrimination. La résistance à travers le corps peut se faire de manière consciente ou non : les femmes, par exemple, ne choisissent pas de porter des blessures – quelles soient physiques ou politiques ; en revanche, lorsqu'elles décident de porter le *traje*, leur choix est délibéré. Avant la *Violencia*, les femmes portaient ce vêtement surtout par habitude, parce que toutes les femmes le faisaient ; c'est aussi pour cette raison qu'elles adoptaient un comportement discret. En revanche, à l'heure actuelle, elles sont de plus en plus loquaces et articulées lorsqu'elles exigent la reconnaissance de leurs droits, dont celui d'être différentes et de porter le *traje*. S'habiller autrement que les Ladinass en portant des vêtements qui les identifient comme Autochtones fait partie de cette démarche.

Par les différentes formes qu'il peut prendre, le *traje* est porteur de multiples marqueurs identitaires. Il identifie bien sûr une *femme autochtone*, mais il indique aussi avec précision son statut social de même que sa communauté d'origine⁸⁴. Avant le conflit, l'information donnée par le *traje* était tellement précise, que les soldats étaient entraînés pour reconnaître et identifier celles qui les portaient. L'armée a ainsi pu ordonner aux PAC de détenir ou d'éliminer certains Autochtones, en fonction du type de *traje* qu'ils portaient⁸⁵. Quant aux femmes exilées, plusieurs ont dû l'enlever après avoir franchi la frontière mexicaine, afin d'éviter d'être reconnues par les militaires guatémaltèques qui les pourchassaient au-delà des frontières, ou encore par les autorités mexicaines. Une fois retournées au pays, plusieurs d'entre elles

⁸⁴ Mentionnons cependant qu'aujourd'hui, les femmes empruntent parfois les modèles et les couleurs d'autres régions ou s'échangent leurs *huipiles* dans les lieux de rencontre récemment créés.

⁸⁵ Par exemple, les habitants de la région de l'Ixil ont été particulièrement visés durant la guerre anti-insurrectionnelle : « La croyance de l'armée, bien documentée, que la population ixil est dans sa totalité en faveur de l'EGP a créé une situation dans laquelle on peut s'attendre à ce que l'armée ne laisse de survivants ni parmi les combattants, ni parmi les non-combattants » (Barth, *L'enfer guatémaltèque*, p. 15).



Figure 8. Dans un pays où l'État a essayé d'éliminer les différences culturelles en *ladinuisant* les Mayas, les veuves qui portent les vêtements traditionnels posent un geste volontaire, hautement politique. Le corps devient ainsi le lieu d'une résistance politique où se matérialise la *mayanité* issue de l'imaginaire collectif, bien qu'en réalité l'ethnicité va au-delà de ce marqueur de différence. Par ailleurs, notons qu'il y a plusieurs femmes qui ont cessé de porter le *traje*, suite à la *Violencia*.

n'ont pu recommencer à porter le *traje*, soit parce qu'il n'était pas accessible dans les nouvelles communautés où elles sont allées vivre, ou parce que son coût était trop élevé⁸⁶. La *cinta*, un long ruban coloré tissé à la main que les femmes portent dans les cheveux, est un autre exemple très révélateur du caractère politique que peut prendre le port de certains vêtements. Doña Lucia a affirmé qu'elle a cessé de le porter depuis la *Violencia*, parce que les soldats s'étaient servis de cet ornement pour étrangler les femmes de sa communauté⁸⁷. L'abandon du port des vêtements traditionnels par plusieurs femmes mayas⁸⁸ est donc lié à l'acharnement et à la brutalité des militaires. À la lumière des événements historiques présentés dans ce texte, il apparaît que les veuves qui choisissent de porter le *traje* posent aujourd'hui un geste politique.

Enfin, on a vu précédemment que les femmes s'éloignaient très rarement de leur demeure avant la *Violencia*, alors qu'actuellement, nombreuses sont les veuves qui transgressent cette norme par nécessité. Ces dernières sont facilement identifiables, car elles sont à peu près les seules femmes qui osent s'éloigner de la maison sans la présence d'un homme. Les corps physiques racés et sexués des veuves ayant survécu aux massacres deviennent ainsi une preuve tangible de l'échec des politiques de nettoyage ethnique mises de l'avant par les militaires. La visibilité accrue de ces femmes rappelle non seulement qu'elles sont des veuves du conflit, mais réitère aussi la présence des Mayas sur le territoire national. Or, au Guatemala, le concept de nation constitue une véritable boîte de Pandore. Il y a toujours ce besoin latent de créer la nation guatémaltèque en instituant une identité uniforme qui n'est pourtant pas celle de la majorité. Pour les Mayas, la paix

⁸⁶ Entrevue réalisée avec Luisa, ville de Guatemala, 2005.

⁸⁷ Information obtenue lors d'un entretien informel, Rabinal, 2005.

⁸⁸ Bien sûr, ces femmes qui ne portent plus les vêtements traditionnels s'identifient encore comme appartenant à l'ethnie maya, car rien ne les empêche de se considérer comme tels ; comme le rapporte Linda Green, ce qui fait qu'une personne est Maya « es aquí en el corazón », c'est dans le cœur (Green, *Fear as Way of Life*, p. 44).

que l'on tente en vain d'instaurer depuis 1996 passe aussi par l'acceptation du multiculturalisme guatémaltèque et le port du *traje* s'inscrit dans ce type de revendication.

Conclusion

Si l'on replace cette analyse dans une perspective globale, il apparaît que le bilan des gains obtenus par les femmes mayas depuis la fin du conflit armé demeure relativement modeste. Tout d'abord, la victoire la plus importante pour les femmes est d'avoir brisé la barrière du silence et de l'invisibilité. En rompant avec l'imposition du silence, les actes posés par les femmes permettent aussi l'expression de la douleur et sa diminution. La possibilité de raconter leur expérience de la *Violencia* devient particulièrement significative pour les Autochtones, et tout spécialement pour les femmes, à qui on demande rarement – voire jamais – de participer à la construction de la mémoire historique⁸⁹. Dorénavant, certaines femmes font davantage valoir leur opinion et elles sont plus présentes dans les organisations locales et nationales, bien qu'elles soient encore peu nombreuses à occuper des postes au sein de l'État⁹⁰. En revanche, plusieurs femmes ont affirmé en entrevue avoir de moins en moins peur dans leur vie quotidienne, ce qui est loin d'être négligeable⁹¹. Un autre succès notable soulevé par Matilde est l'alphabétisation des veuves⁹². D'ailleurs, la majorité des femmes interviewées ont parlé de l'importance de l'éducation dans leur vie, qu'elles considèrent comme un outil qui leur a permis de faire le lien avec l'exploitation dont elles ont longtemps été victimes. Elles mentionnent que les jeunes filles ont l'avantage d'aller à l'école, contrairement à elles et à leurs mères.

⁸⁹ Sanford, *Buried Secret*, p. 50.

⁹⁰ Cette situation est la même pour les hommes autochtones, puis aussi pour les ladinos ne faisant pas partie de l'élite formée de grands propriétaires terriens, d'entrepreneurs et de militaires.

⁹¹ Entrevue réalisée avec Matilde, Ville de Guatemala, 2005.

⁹² *Ibid.*

Plusieurs défis de taille restent toutefois à surmonter, au sein de leur famille notamment, où les femmes sont confrontées à la fois à un mari réticent de les voir s'organiser et à une surcharge de travail.

Quand une tâche revient à une consœur, elle répond presque toujours « je vais voir ce qu'en pense mon mari », cette peur existe encore. Oui le problème, ce sont les hommes « pourquoi nos femmes veulent s'organiser si elles sont nos femmes ? Les femmes doivent s'occuper des enfants, du mari, de la maison » ; c'est pour cela que pour nous le processus est difficile⁹³.

La participation accrue des veuves s'explique donc, en partie, par le fait qu'elles n'ont pas à faire face à un mari restrictif. De ce point de vue, elles sont privilégiées par rapport à l'ensemble des autres femmes. Mais d'un autre côté, leur charge de travail est encore plus lourde que les femmes mariées ; le fait qu'elles trouvent le temps de participer à des activités politiques démontre l'importance qu'elles accordent au militantisme.

Du côté des communautés, il y a certaines ouvertures pour les femmes, mais leurs compatriotes tardent à changer leur mentalité :

Je suis arrivée [à la réunion] pour défendre les droits des femmes dans la communauté, mais je me suis butée aux compagnons formant le comité qui ne reconnaissent pas les droits des femmes. Ces hommes sont imprégnés de l'idéologie militaire et de la culture machiste. Je crois que c'est un problème auquel font face la majorité des femmes qui sont dans des organisations et des comités [mixtes]⁹⁴.

En plus des obstacles locaux, il y a évidemment l'État qui n'a jamais cessé d'intimider les organisations populaires, dont celles de femmes. Le manque de volonté politique démontré par les dirigeants étatiques décourage certaines femmes à se joindre à une organisation, quoiqu'il en motive certaines autres à redoubler d'ardeur. Deux leaders du mouvement des femmes autochtones interviewées dans la Ville de Guatemala ont souligné que les

⁹³ Entrevue réalisée avec Lucia, Ville de Guatemala, 2005.

⁹⁴ Entrevue réalisée avec Matilde, Ville de Guatemala, 2005.

l'absence de changements au sein des institutions politiques : « il n'y a pas de changements constitutionnels, tout ce qui se passe contre les femmes est légal, c'est pourquoi même si nous avons un espace au niveau national, il ne nous favorise pas vraiment »⁹⁵. Néanmoins, celles-ci considèrent que leur situation s'est transformée au cours des dernières années, car les femmes mayas ont su créer une ouverture, un dialogue avec l'État. Par ailleurs, une fois créé, cet espace continue d'être occupé par les femmes qui ne cessent de se battre pour mettre fin aux nombreuses injustices dont elles sont victimes.

En conclusion, le conflit armé qui a touché le Guatemala dans les années 1970 et 1980 a eu des effets importants sur le rôle politique des femmes autochtones. En s'unissant pour survivre et en partageant leurs craintes et leurs souffrances, les veuves ont réalisé qu'elles devaient se donner les moyens d'assurer leur protection, tant physique que culturelle. Pour ce faire, elles ont donc appris à lire, à coopérer, à parler et à comprendre les lois. C'est ainsi que plusieurs femmes guatémaltèques ont acquis une nouvelle conscience d'elles-mêmes, de leur genre et de leur ethnicité et qu'elles œuvrent aujourd'hui à transmettre cette conscientisation à leurs consœurs. Fait intéressant, dans les recherches produites entre 1990 et 2000, on mentionne que les femmes ont toujours nié qu'elles faisaient de la politique, affirmant plutôt qu'elles cherchaient simplement à défendre la vie. Or, lors de l'étude de terrain qui a conduit à la présente étude, la question a été posée à plusieurs reprises et chaque fois, la réponse était similaire : oui nous faisons de la politique, mais pas de la politique *partidista* (de parti), de la politique sociale ! Cette affirmation peut s'expliquer soit par le laps de temps écoulé depuis la signature des accords de paix (1996) ayant favorisé la réhabilitation des mouvements politiques ou encore par un degré de conscientisation accru à l'égard des différentes formes du politique. Finalement, la violence apparaît véritablement comme un phénomène paradoxal, source de créativité malgré son

⁹⁵ Ibid.

caractère destructeur : car c'est bien sur les cendres de la *Violencia* qu'a émergé le mouvement des femmes mayas du Guatemala.

Bibliographie

- ACEVEDO, Sariah, « Las viudas del conflicto armado en Rabinal. Estrategias de sobrevivencia en el contexto de la pobreza », *Mémoire de maîtrise*, Ville de Guatemala, Université San Carlos, 2004, 71p.
- ASOCIACIÓN DE MUJERES TEJEDORAS DEL DESARROLLO (AMUTED), *Tejedoras del Desarrollo desde el Poder Local, de lo Privado a lo Público : un Reto Histórico*. Quetzaltenango, AECI, 2002.
- ASOCIACIÓN PARA EL AVANCE DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN GUATEMALA (AVANCSO), *Se Cambió el Tiempo. Conflicto y Poder en Territorio K'iche'* , Guatemala, AVANCSO, 2002.
- BARTH, Maurice (dir.), *L'enfer guatémalteque 1960-1996. Le rapport de la Commission « Reconstitution de la mémoire historique »*, Paris, Karthala, 2000.
- BOSSEN, Laurel Herbenar, *The Redivision of Labour. Women and Economic Choice in Four Guatemalan Communities*, Albany, State University of New York Press, 1984.
- BURGOS, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo Veintiuno, 1985.
- BUNSTER-BURROTO, Ximena, « Surviving Beyond Fear : Women and Torture in Latin America », dans Miranda Davies (dir.), *Women and Violence*. London, Zed Books, 1994, p. 156-175.
- CANCIN, Frank, *Economic and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*, Californie, Stanford University Press, 1965.
- COLOM, Yolanda, *Mujeres en la Alborada. Guerrilla y Participación Feminina en Guatemala 1973-1978, testimonio*, Ville de Guatemala, Artemis & Edinter, 1999.
- COMMISSION D'ESCLARACIMIENTO HISTORICO (CEH), *Guatemala, memoria del silencio*, Guatemala, UNOPS, 1999.
- EHLERS, Tracy Bachrach, *Silent Loom. Women and Production in a Guatemalan Town*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, Tome I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- GALTUNG, Johan, « Violence, Peace and Peace Research ». *Journal of Peace Research*, vol. 6, n° 3 (1969), p. 167-191.
- GARAVITO, Marco Antonio, *Violencia política e inhibición social. Estudio psicosocial de la realidad guatemalteca*, Guatemala, FLACSO, 2003.
- GREEN, Linda, *Fear as a Way of Life. Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York, Colombia University Press, 1999.

- HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- JONAS, Susan, *The Battle for Guatemala : Rebels, Death Squads, and U.S. Power*, Boulder, Westview Press, 1991.
- LE BOT, Yvon, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris, Karthala, 1992.
- LESLIE, Helen « Healing the Psychological Wounds of Gender-Related Violence in Latin America. A Model for Gender-Sensitive Work in Post-Conflict Contexts », *Gender and Development*, vol. 9, n° 3 (novembre 2001), p. 50-59.
- MARTINEAU, Marie-Soleil, « "Defendemos la vida!" De la survie au politique : le cas des veuves mayas du Guatemala », Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2007, 169 p.
- MEINTJES, Sheila, Anu PILLAY et Meredith TURSHEEN (dir.), *The Aftermath : Women in Post-Conflict Transformation*, New York, Zed Books, 2001.
- MOLYNEUX, Maxine, « Mobilization without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution », dans Richard Fagen et al. (dir.), *Transition and Development : Problems of Third World Socialism*, New York, Monthly Review, 1986, p. 280-302.
- NADAL, Marie-José, *Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Outremont, Logiques, 2001.
- SAFA, Helen I., « Women's Social Movements in Latin America », dans Christine E. Bose et Edna Acosta-Belén (dir.), *Women in the Latin American Development Process*, Philadelphia, Temple University Press, 1995 p. 227-241.
- SANFORD, Victoria, *Buried Secrets. Truth and Human Rights in Guatemala*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.
- SCHIRMER, Jennifer, *The Guatemalan Military Project. A Violence Called Democracy*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998.
- « The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness : The Comadres of El Salvador and the CONAVIGUA Widows of Guatemala », dans Sarah Radcliff et Sallie Westwood (dir.), *VIVA! Women and Popular Protest in Latin America*, Londres, Routledge, 1993, p. 30-64.
- SMITH AYALA, Émilie, *The Granddaughters of Ixmucané*, Toronto, PK-Murphy, 1991.
- THILLET DE SOLÓRANZO, Braulia, *Mujeres y percepciones políticas*, Ville de Guatemala, FLACSO, 2001.
- ZUR, Judith N., *Violent Memories : Mayan War Widows in Guatemala*, Oxford, Westview Press, 1998.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

Références électroniques

CONFEDERACION NACIONAL DE VIUDAS DE GUATEMALA (CONAVIGUA), <http://www.conavigua.org.gt/> (consulté en octobre 2007).

DIRECTORIO ELECTRONICO DE GUATEMALA, http://www.deguate.com/politica/article_9914.shtml (consulté en octobre 2007).

ÉLECTIONS GUATEMALA (Elecciones Guatemala), <http://www.eleccionesguatemala.com/>, (consulté en octobre 2007).

GRUPO DE APOYO MUTUAL (GAM), <http://www.gam.org.gt/> (consulté en octobre 2007).

LA PRENSA LIBRE, <http://www.prensalibre.com/pl/2005/marzo/10/109544.html>, édition du 5 mars 2005, (consulté en octobre 2007).

Autres

COLLECTIF POUR LA JUSTICE AU GUATEMALA. « Tribunal International d'Opinion » (TIO), Université du Québec à Montréal, Montréal, 5 et 6 mars 2004.

LASSALLE, Grégory. *Traficantes de Verdad*, 2004, 70 min., coul. France.

3. L'État, le droit et les Autochtones

MONOPOLIZATION, ASSIMILATION AND MODERN TREATY MAKING IN BRITISH COLUMBIA : A DELEUZIAN ANALYSIS

Andreas Krebs

Candidat au doctorat en études politiques

Université d'Ottawa

Impending Nisga'a Deal. Last Stand. Chump Change, a painting by Lawrence Paul Yuxweluptun, is held in the Vancouver Art Gallery's permanent collection. It is a surreal mixture of perspectives, portraying a symbolic reality using the highly stylized forms of the Aboriginal art of North America's Northwest Coast. The landscape is populated with colourful faces in the forms of hills and springs. It is apparent, however, that this landscape is also unhealthy, virtually treeless in a place characterized by limitless forests. The painting portrays three stylized figures. The one in the foreground is walking away from the other two, towards the leftmost edge of the frame. He is a pale pink in colour, with thinning hair combed over an angular head full of large teeth ; he carries a briefcase. This figure, representing the Eurocanadian political establishment, is stepping over a line drawn in the soil, leaving the other two darker toned figures inside a newly delimited territory. The overall impression given by the painting is one of ominous foreboding. The two figures representing Aboriginal people of the Nisga'a nation may have made a mistake in finalizing their agreement, the first comprehensive treaty made in British Columbia (BC) since 1899. Although the Nisga'a Treaty falls outside the process created by the federal and provincial governments to deal with the numerous Aboriginal claims in the province, Yuxweluptun's painting still expresses the ambiguity and serious potential for problems that have characterized the

British Columbia Treaty Process. The Euro-American political and ideological frameworks governing this process, meant to address serious grievances resulting from colonialism, may instead be reproducing the dominance and universalism that characterized their colonial antecedents.

Unlike most of the rest of Canada, colonization in British Columbia by European and other settlers was not accompanied by the negotiation of treaties with the Aboriginal population. Thus, colonists settled the vast majority of this very large territory (842,000 square kilometres), and extended British and then Canadian sovereignty over it, without the consent of the original inhabitants. For much of the history of this settlement, the governments of Canada and British Columbia have done their best to eliminate Aboriginal peoples from political consideration through policies of assimilation. However, these policies did not cause the Aboriginal problem to disappear, and in recent decades Aboriginal political issues have gained prominence in the Canadian political imagination. In 1992, the Federal Government of Canada, the Provincial Government of British Columbia, and the First Nations Summit¹ committed themselves to the negotiation of treaties to settle the claims of Aboriginal groups in the province, creating an institutional system for the purpose. The BC Treaty Process and the politics surrounding its development speak to the issues of national and international politics in a number of ways. Although being only one of many recent developments in Aboriginal politics in Canada, the Process addresses many of the same issues as other localized processes and struggles. The BC Treaty Process is also necessarily connected to international politics and global economics : Aboriginal politics from Scandinavia to Japan to the Yucatan are gaining prominence in international political fora and the media ; Aboriginal people in BC are increasingly connected with Aboriginal peoples in other countries ; the resources extracted from traditional territories of Aboriginal peoples in BC are dependent upon the

¹ A political organization representing the majority of status Indians in British Columbia.

global marketplace. The BC Treaty Process, like Aboriginal politics the world over, has the potential to “provide a microcosm in which one can examine crucial elements of situations much of the world... faces.”² Finally, the study of this negotiation between two governments and dozens of representatives of an internally colonized, marginal group within a sovereign, territorial state makes it possible to push the limits of the traditional boundaries of our conceptions of the state and politics.

The conclusions drawn from the application of conventional political discourse to Aboriginal politics, as exemplified by the BC Treaty Process, are overly optimistic as to the value of such processes in relation to rectifying the crimes of colonialism. This results from the persistence of colonial ideology in the discourse and practice of politics, which continues to draw upon, privilege and legitimize a totalizing Euro-American perspective that subsumes the realization of the unique and diverse goals of Aboriginal politics to a single process. Conventional political discourse simply diverts attention from the most crucial issues for Aboriginal peoples and reproduces a demand that such peoples participate in political life on terms that reproduce colonial forms of obedience. In order to explore the ramifications of the BC Treaty Process, and its potential for fulfilling postcolonial goals, a different conceptual perspective is called for. In the present article, I argue that the poststructural and process-oriented political philosophy developed by Gilles Deleuze and Félix Guattari provides one such perspective. In addition to offering a novel conceptual framework, this perspective also enables an evaluation of the BC Treaty Process as a political form that does not rely upon the creation of a universal Euro-American political system to gauge success or failure.

I will begin with a short introduction to the historical context in which the Treaty Process is situated, an explanation of how treaty talks take place, and the negotiating positions of the parties. This

² Karena Shaw, “Indigeneity and the International,” *Millennium : Journal of International Studies*, vol. 31, n° 1, January 2002, p. 57.

will provide a reference point for the analysis to be undertaken in the remainder of the paper. The second section is an introduction to the political philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari as developed in the two volumes of *Capitalisme et Schizophrénie*, which I hold to have far greater descriptive and prescriptive potential than that offered by mainstream political discourse, both popular and academic. Deleuze and Guattari present a philosophy of difference and change, incorporating treatments of capitalism, psychology, and social movement into a framework which, although heavily invested in describing the state, stresses the importance of working against its totalizing imperatives. Although not explicitly invoking Aboriginal peoples, Deleuze and Guattari's work is well-suited to analyzing the BC Treaty Process. Their description of the response of the state and the capitalist axiomatic³ to the demands of the minority is an excellent alternative to the universalizing project of state politics; their conception of politics, through inversion of standard perspectives, makes itself conducive to the inclusion and evaluation of such Aboriginal politics as the BC Treaty Process.

The third section will apply the philosophy of Deleuze and Guattari to the BC Treaty Process. I will frame the Treaty Process as a result of the state's singular objective of capture: negotiations are a politically pre-determined move to fully incorporate a slim political and economic elite of Aboriginal politicians into the state apparatus and the capitalist axiomatic. In following the critical, emancipatory project of Deleuze and Guattari, the final section will present the example of the Cheslatta T'en, an Aboriginal group who have succeeded in many of their political goals without recourse to the BC Treaty Process, thereby working in opposition to the universal solutions provided by the state system and capitalist axiomatic. Their example undermines state-reliant politics, pointing to the emergence of a postcolonial redefinition of boundaries.

³ Capitalism's propensity to make all social and material expressions commensurable – to submit all to a 'price index', including disparate cultural forms.

I : Background and Official Aims of the BC Treaty Process

Officially, the goals of the BC Treaty Process follow the recommendations of the BC Claims Task Force, a tripartite body that consisted of representatives of the Federal Government of Canada, the Provincial Government of BC, and the First Nations Summit.⁴ The first of these recommendations summarizes the formal intent of the BC Treaty Process: “[That] [t]he First Nations, Canada, and British Columbia establish a new relationship based on mutual trust, respect, and understanding – through political negotiations.”⁵ The two official goals guiding this process are justice and certainty: economic uncertainty is the ultimate reason for which the provincial government began negotiations, and in many cases justice is the most important motivation for First Nations.⁶ Fifty-seven First Nations are currently involved in the six stage process. According to the BC Treaty Commission, the body created to monitor adherence to the Treaty Process, these fifty-seven Nations represent about two thirds of the Aboriginal people of BC.⁷

After 13 years of negotiation, the Lheidli T’enneh Band was the first Aboriginal group to have agreed to a final treaty;⁸ however, in a ratification vote the treaty was rejected by Band membership,

⁴ An organization whose members represent Status Indians living on reserve in BC.

⁵ British Columbia Claims Task Force, *The Report of the British Columbia Claims Task Force*, 28 June, 1991, http://bctreaty.net/files_2/pdf_documents/bc_claims_task_force_report.pdf (10 August, 2006).

⁶ Andrew Woolford, “Negotiating Affirmative Repair: Symbolic Violence in the BC Treaty Process,” *Canadian Journal of Sociology*, vol. 29, n° 1, Winter 2004, p. 112-13.

⁷ BC Treaty Commission, “Updates,” 2006, http://bctreaty.net/files_3/updates.html (10 August 2006).

⁸ Mark Hume, “Province, Indians Finalize Treaty Package,” *The Globe and Mail*, 2 August 2006, <http://www.theglobeandmail.com/servlet/story/LAC.20060802.BCTREATY02/TPStory/National> (10 August 2006).

making it necessary to redraft the final treaty.⁹ Six other First Nations have reached agreements in principle, with the Tswassen First Nation having ratified its agreement in the summer of 2007.¹⁰ The majority of the remaining fifty-one First Nations participating in the process remain at far earlier stages of the process,¹¹ while some have *de facto* dropped out of the process altogether.¹² The Treaty Process negotiators are free to bring up any issue they deem appropriate, and each negotiation deals with issues specific to the First Nation at the table. There are, however, a number of overarching issues that are common to all First Nations : recovery of traditional territory, establishment of self-government, creation of economic development initiatives, and delineation of roles for the First Nation in resource management.¹³

The negotiating positions of the provincial and federal governments are very similar ; some claim that they are intentionally so, in order to present a united front against Aboriginal negotiators.¹⁴ They are also almost entirely composed of limitations set on the negotiations. For instance, neither the province nor the federal government mentions or is willing to negotiate

⁹ Province of British Columbia, "Lheidli T'enneh Final Agreement", <http://www.gov.bc.ca/arr/firstnation/lheidli/default.html> (28 September 2007).

¹⁰ BC Treaty Commission, "News Release : Premier Congratulates Tsawwassen First Nation on Landmark Treaty Vote", July 25th 2007, http://www.bctreaty.net/files/pdf_documents/Tsawwassen_pressrelease_072507.pdf (28 September 2007).

¹¹ BC Treaty Commission, "Updates," 2006, <http://bctreaty.net/files/3/updates.html> (10 August 2006).

¹² For instance, although the BC Treaty Commission lists the Cheslatta Carrier Nation (to be discussed below) as participating in the negotiations, in reality they abandoned the treaty process in 1997.

¹³ Christopher McKee, *Treaty Talks in British Columbia : Negotiating a Mutually Beneficial Future*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1996, p. 43.

¹⁴ Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 126.

sovereignty.¹⁵ The federal government's negotiating strategy is guided by three broad principles: "Ensuring that the process is fair and democratic... [e]nsuring affordability of settlements... [and p]romoting self-reliant First Nations."¹⁶ The fact that Crown land in BC is under the legal control of the provincial government makes that government's position slightly more specific, especially regarding land to be distributed. Once it became clear that the First Nations of BC were claiming over one hundred per cent of the province's land base, Premier Mike Harcourt stated that the treaty process would only ultimately involve five per cent of BC's land.¹⁷ This land does not include any private property, property under lease for resource extraction, or provincial or national parks.¹⁸

The two governments also impose strict limits on the second major issue being negotiated, that of self-government by First Nations. The British Columbia popular media has played host to much controversy over the powers of potential First Nation governments, with commentators often fearing a fourth level of government, whose competencies somehow intersect all other (federal, provincial and municipal) levels. In order to assuage such fears, and to ensure internal consistency, the federal government has stated that the form of self-government available to First Nations will resemble as much as possible that of a municipality.¹⁹ The governments have also made it clear that all laws of general applicability, as well as the Charter of Rights and Freedoms, will apply to citizens of all First Nations.²⁰

The treaty process is by no means a universal solution. As mentioned, only two thirds of Aboriginal people in BC are represented at the negotiating table. Most estimates put the

¹⁵ Alan C. Cairns, *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2000, p. 196-7.

¹⁶ Alfred, *Peace, Power, Righteousness*, p. 124-5.

¹⁷ McKee, *Treaty Talks in British Columbia*, p. 70.

¹⁸ Alfred, *Peace, Power, Righteousness*, p. 126-7.

¹⁹ McKee, *Treaty Talks in British Columbia*, p. 55.

²⁰ Alfred, *Peace, Power, Righteousness*, p. 123.

number of Aboriginal people living off-reserve at fifty per cent ; only since 1999 have band members living off reserve had the right to vote in reserve elections and referenda, and there are still numerous effective inhibitions on their practicing this right.²¹ Beginning in the mid-1990s, and continuing through to the present, several First Nations who were displeased with the continuing encroachment of commercial interests on land claimed as their traditional territory have carried out a number of blockades.²² In 1997, the Supreme Court of Canada made its decision in *Delgamuukw v. R.* which many have hailed as a landmark for Aboriginal rights both in its strengthening of the concept of Aboriginal title already delineated in the *Calder* case, and in allowing oral history as testimony.²³ The provincial government responded to the decision by issuing a simple statement of agreement, and by augmenting the consultation process over potential Aboriginal title infringements.²⁴

Much of academia adheres to the popular opinion that developments such as the BC Treaty Process herald a shift from colonial to postcolonial politics. The demographically dominant settler population is finally engaging with its violent and shameful colonial past. This vision leads to the conclusion that long disenfranchised Aboriginal groups will finally reclaim political autonomy and ownership of their traditional lands. However, the BC Treaty Process is better characterized in continuity with BC's colonial past. The following section details a theoretical framework derived from the work of Gilles Deleuze and Félix Guattari which will provide tools to argue for such continuity.

²¹ Congress of Aboriginal Peoples, "Report of the CAP Corbière Commission," 31 May 2000. <http://www.abo-peoples.org/programs/Corbiere/corbiere.html> (10 August 2006).

²² McKee, *Treaty Talks in British Columbia*, p. 75-7.

²³ Cf. Stan Persky, *Delgamuukw: The Supreme Court of Canada Decision on Aboriginal Title*, Vancouver, Greystone Books, 1998.

²⁴ Alfred, *Peace, Power, Righteousness*, p. 125.

II : Deleuze and Guattari's Anti-State Philosophy

Anti-Oedipe and *Mille Plateaux*, the two volumes of *Capitalisme et Schizophrénie* by Gilles Deleuze and Félix Guattari, attempt to describe social reality in a non-reductive, open-ended way, centred on a libidinal-politico-economic conjunction that moves far beyond conventional social philosophy.²⁵ The “schizophrenic” nature of their work makes it difficult to dissect, condense and interpret in the standard way. However, if in dissecting, condensing and interpreting one follows Deleuze and Guattari’s own prescriptions, one is able to sidestep this problem ; their philosophy is explicitly produced for creative application in diverse fields, and for transformation in this application.²⁶ Included in *Capitalisme et Schizophrénie* is a highly nuanced approach to a number of concepts of central concern to politics, international relations, and history : the nature of the state, capitalism, and what can be termed civil society, as well as the ways in which these assemblages (*agencements*) interact. This approach is heavily influenced by Marx ; however, Deleuze and Guattari are not conventional Marxists. Their philosophy explicitly rejects binary oppositions, the modern rational subject, and other staples in the diet of political philosophy in favour of an analysis of the relationship between social assemblages, flows, machines, spaces, territories, desire, and war.

Deleuze and Guattari’s philosophy is well suited to the main aims of this paper. As mentioned above, the concepts of *Capitalisme et Schizophrénie* are overtly boundless. The philosophy also revolves around the concept of difference common to many poststructural theorists. Deleuze and Guattari are explicitly anti-evolutionist, referring to the colonial/imperial discourse which places many non-Europeans at an earlier point on the unidirectional scale of development. What they refer to as “state philosophy” – what has

²⁵ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Œdipe : Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 and *Idem.*, *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

²⁶ André Pierre Colombat, “A Thousand Trails to Work with Deleuze,” *SubStance* n° 66, 1991, p. 11.

dominated and continues to dominate academic discourse – fosters evolutionism, placing the state at the endpoint of a dramatic process beginning with the first agricultural societies of the fertile crescent. Theorists of this “theological” state, whether focusing on the problem of reconciling difference between sections of civil society, or creating a Rousseauian “general will,”²⁷ all serve to uphold the state as the universal solution to the problem of politics. Thus *Capitalisme et Schizophrénie* has the explicit aim of combating the state’s privileged position, both in theoretical discourse and in political action²⁸ through a strategy of “re-fictionalization”: “Seule la pensée peut inventer la fiction d’un État universel en droit, élever l’État à l’universel de droit.”²⁹ They also invert privileged power positions, prescribing a “devenir minoritaire”; in doing so, they do not attempt to coerce the incommensurable into reductive comparison, but instead work from a recognition of the importance of multiplicity :

La puissance des minorités ne se mesure pas à leur capacité d’entrer et d’imposer dans le système majoritaire, ni même de renverser le critère nécessairement tautologique de la majorité, mais de faire valoir une force des ensembles non dénombrables, si petits soient-ils, contre la force des ensembles dénombrables, même infinis, même renversés ou changés, même impliquant de nouveaux axiomes ou, plus encore, une nouvelle axiomatique.³⁰

Thus, this project provides an alternative to the universalizing discourse dominant in the academy, allowing for the inclusion of and focus on Aboriginal politics. The following discussion will detail how Deleuze and Guattari delineate the concepts of the state and sovereignty, and how these concepts allow for a

²⁷ Kenneth Surin, “The Undecidable and the Fugitive : *Mille Plateaux* and the State-Form,” *SubStance* n° 66, 1991, p. 103.

²⁸ I am not attempting to separate theory and practice, but to ensure that they are inseparable, which also follows Deleuze and Guattari : “philosophical concepts do not provide a truth which is independent of the plane of immanence upon which they are constructed.” Paul Patton, “Introduction,” in Paul Patton (ed.), *Deleuze : A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 1.

²⁹ Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, p. 465.

³⁰ *Ibid.*, p. 588.

subversion of the official story, and of popular conception, of the BC Treaty Process, recasting it as the monopolization of politics by the state rather than a postcolonial project of reconciliation.

The Process of Sovereignty : Capture and Overcoding

Deleuze and Guattari characterize sovereignty as a *process* of capture and overcoding of flows by the state, through which it monopolizes politics and the political. Unlike many conceptions of sovereignty, including that originally proposed by Carl Schmitt and recently repopularized by Giorgio Agamben,³¹ Deleuze and Guattari view sovereignty as a continuing process and not as a static state of affairs. It is this process that enables the state to come into, and enforce its own, existence. There are two movements within the process of sovereignty : capture and overcoding. Through capture, the state aims at putting previously non-domesticated flows under its power ; overcoding makes this power immanent to the flows themselves, institutionalizing it – an initially coercive power epitomized in the use of force gives way to the internalization of the state’s power within the flows themselves.

Deleuze and Guattari refer to the original event of state creation as *magic capture* whereby the two poles of the state, the magician king and the jurist priest (figures borrowed from Georges Dumézil’s comparative mythology) magically extend sovereignty over a given territory. This process means that the state “apparaît toujours comme déjà fait et se présupposant.”³² Thus the state’s origins are tautologic : “*la police d’État ou violence de droit...consiste à capturer, tout en constituant un droit de capture.*”³³ The

³¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Marilène Raiola, trans, Paris, Seuil, 1997.

³² Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, p. 532.

³³ *Ibid.*, p. 559 (emphasis in original). Magic capture is very similar to the state’s founding and preserving violence described in Jacques Derrida’s influential article “Force of Law : The Mystical Foundation of Authority,” in Gil Anidjar (ed.), *Acts of Religion*, New York, Routledge, 2002, p. 228-298.

capturing of flows allows the state to siphon off surplus, thus ensuring its own survival.

This multifarious process of capture is combined with overcoding – the process by which the archaic-imperial state superimposes its own codes on those of the territorial, non-state society in order to make the despot the universal signifier (i.e. to make meaning possible only in relation to the emperor). Through capturing the constantly circulating flows of people, commodities, wealth, communication, etc., the state positions itself as a constant referent in all areas of human life. Capture also extends to the realm of thought. The state fosters a philosophy which works to identify the boundaries of possible political engagement as well as those of the state's own functions, creating a definition of politics which necessarily refers to the state. Thus, the state gains pre-eminence, situating itself at the confluence of all chains of signification, securing for itself the status of the universal referent.

The concept of 'flow' is rich in potential meanings, and is important in the psychoanalytically informed mix of materialism and poststructuralism that makes up the philosophy of Deleuze and Guattari. It can refer to all manner of flows, from the personal to the interpersonal to the societal – from bodily functions to speech to commodities and information. The concept thereby bridges boundaries that are still upheld in popular and academic discourse. If flows include thought, feces, petroleum, information, electricity, people, and words, then there may be a way that these things can be connected. Instead of reducing our conception of society to either the material or the ideal, either the biological or the cultural, we can move beyond binary oppositions through inclusion and multiplication.

The coding of flows is the work of any society ; the way they are managed, and how they link with both desire and power, in fact define a society.³⁴ The state works to overcode all flows that it

³⁴ Paul Patton, *Deleuze and the Political*, London, Routledge, 2000, p. 88.

encounters, in both its initial advent, where it must re-channel pre-existing flows marked by particular social tradition, and as new flows created under its aegis emerge. All acts of overcoding also work to decode other flows. The rupture with tradition that always marks the advancement of the state means that previously coded flows may be released – only to be eventually overcoded by the state. It is this process of constant decoding and overcoding that characterizes the relationship between capitalism and the state : a capitalist system requires the constant decoding of pre-existing codes in order to allow for their integration in the economy of desire – however, they are in turn overcoded by the state.

An excellent and current example of coding, overcoding and decoding is that of the institution of marriage. Prior to state involvement, sexual relations were coded by social relations immanent to a given society. These frequently took the form of ostensibly monogamous and heterosexual relations, recognized by the community through a variety of public rites. Once it appears, however, the state works to overcode these social relations through the introduction/imposition of marriage as a contract. However, these codes have often been challenged, most recently by gay and lesbian groups who have worked to redefine the definition of a socially acceptable sexual relationship. This decoding has been largely successful in many countries ; however, once again, the state has begun working to re-capture these decoded flows, as has been witnessed in the recent legalization of same-sex marriage in Canada and other countries. A sexual relationship that was once deemed an abomination by both the state and mainstream society has now been recognized by the state – the state has thus repositioned itself to ensure its continual predominance in all areas of social reality. Of course, this overcoding will no doubt also release other decoded flows, perhaps including the growing movement to decouple the state from its role in regulating sexual relationships.

The State-Capital Axiomatic

Once the state's overcoding releases the decoded flows that are to be central to the functioning of capitalism, the state's behaviour modifies itself. It now assumes a new role, "*organiser des conjonctions de flux décodés comme tels*."³⁵ Totally free labour and totally abstract wealth form the decoded flows of most importance to the rise and continuing dominance of the capitalist axiomatic. "Avec le capitalisme, les États ne s'annulent donc pas, mais changent de forme et prennent un nouveau sens : modèles de réalisation d'une axiomatique [capitaliste] mondiale qui les dépasse."³⁶ Thus, although the state actively attempts to control capitalism's decoded flows, it also works in conjunction with capitalism, constantly reproducing the conditions necessary for its survival. This survival is guaranteed by the constant creation and dismissal of axioms governing the workings of the axiomatic ; these axioms respond to the inherent constant change by recoding flows that prove too threatening to the state/capitalism conjunction. Such axioms have historically included the creation of the welfare state, followed by its dissolution, the control of currency flow and its deregulation, and the introduction of environmental regulation. Deleuze and Guattari stress that these changes in axioms are as much a result of local strategies of political change "précisément au point de leur [celles des axiomes locaux et internationaux] insertion dans le champ d'immanence" as they are of strategies of control by the state/capitalist axiomatic.³⁷

The deterritorialization that historically created the free labour pool³⁸ also plays an important role in *Capitalisme et Schizophrénie*. De- and re-territorialization have both literal and figurative

³⁵ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, p. 563 (emphasis in original).

³⁶ *Ibid.*, p. 568.

³⁷ *Ibid.*, p. 578.

³⁸ In Marx's analysis, this is traced to the Acts of Enclosure in Britain in the 17th and 18th centuries which forced people from the commons, creating a landless working class ripe for the development of capitalism (see Karl Marx, *Capital : A Critique of Political Economy, Volume I*. Samuel Moore and Edward Aveling, trans. Chicago, Charles H. Kerr and Co., 1906. Part XIII, Chapter XXVII).

meanings in this libidinal-politico-economic philosophy; they work as a “hinge-term to connect Marx and Freud.”³⁹ Territorialization originates in Lacanian psychoanalysis whereby maternal processes imprint themselves on a child’s libido, creating “erogenous zones and objects out of organs and orifices.”⁴⁰ Deterritorialization is a constant process being exercised by numerous assemblages, especially relating to the freeing of the libido from socially inscribed investment and the freeing of labour power from some means of production or other, whether it be the freeing of the feudal serf to create the proletariat, or the freeing of the proletariat to create some new social assemblage. The ambivalence of these concepts, i.e. their application to both the process of machinic enslavement of the state/capitalist axiomatic conjunction and to the freeing of hitherto repressed desire through social change, is indicative of the ambivalence of concepts throughout Deleuze and Guattari’s work. The concepts associated with positive social change, such as deterritorialization and the war machine (to be discussed below), can also be associated with other kinds of social change, such as the actions taken by assemblages associated with the hegemonic order (a multi-national corporation, for example). The society characterized in *Mille Plateaux* simultaneously reproduces itself on one level while it transforms itself through lines of flight and deterritorialization on another.⁴¹

This constant capture and coding by the state, decoding and deterritorialization by capitalism, results in what could be described as Deleuze and Guattari’s version of international society. It also introduces Deleuze and Guattari’s vision of geography, the distinction between smooth and striated spaces, and the important figure of the nomad :

Une des tâches fondamentales de l’État, c’est de strier l’espace sur lequel il règne, ou de se servir des espaces lisses comme d’un moyen de

³⁹ Eugene W. Holland, “Deterritorializing ‘Deterritorialization’ – From the *Anti-Oedipus* to *A Thousand Plateaus*,” *SubStance* n° 66, 1991, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Patton, *Deleuze and the Political*, p. 107.

communication au service d'un espace strié. Non seulement vaincre le nomadisme, mais contrôler les migrations et plus généralement faire valoir une zone de droits sur tout un "extérieur", sur l'ensemble des flux qui traversent l'œcoumène.⁴²

The nomad (a pure, figurative idea) invokes the war machine, an assemblage with two poles : first, war, but only insofar as the war machine has been appropriated by the state or is waging war in its encounter with the state ; second, the essential pole, has as its focus the drawing of a creative line of flight, deterritorialization, the composition of smooth space, and the movement of people within that space. This smooth space contrasts with the grid-like striated space that the state creates ; in the case of smooth space, "on occupe l'espace sans le compter" whereas with striated space "on le compte pour l'occuper."⁴³ For the state, the smooth space occupied by the nomad is threatening. Without capturing all potential movement of society, the state is left vulnerable – this vulnerability ensures the continuation of the process of sovereignty. The nomadic war machine, in opposition to the state, has both nondeterminable location and undefinable structure ; in other words, it is rhizomatic.

Deleuze and Guattari prescribe this model for evincing social change : an unleashing of the nomad, minor science against the sedentary state-philosophy which is the "handiwork of 'bureaucrats' of pure reason who speak in 'the shadow of the despot' and are in historical complicity with the state."⁴⁴ However, the state is also involved in the capture of the war machine and nomadic thought. It is through this incomplete process of capture that the state appropriates the means for waging war. Once again, the ambivalence of many of Deleuze and Guattari's concepts is evident : the same assemblage, the war machine, that has the potential for upsetting the hegemonic order is also appropriated by that order. Although the state never totally captures the war

⁴² Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, p. 479.

⁴³ *Ibid.*, p. 447.

⁴⁴ Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia : Deviations From Deleuze and Guattari*, Cambridge MA, MIT Press, 1992, p. 1.

machine, it is, through its conjunction with capitalism, able to reconstitute a war machine that has as its aim “la paix absolue de la terreur ou de la dissuasion.”⁴⁵

These conceptual mixtures are Deleuze and Guattari’s attempt to purge their work of the binaries of modernity (including those of Marxism) through multiplying terms⁴⁶ and the inclusion of the same concepts in otherwise conflicting social assemblages. This discussion frames the state as an isomorphism – a similarity in form of organisms of different genealogies. This implies a heterogeneity of particular states which follow the model of the universal state. Although this is apparently contradictory, the disciplinary nature of the single global capitalist economy enables heterogeneity and isomorphism to co-exist. These pressures of the axiomatic create internal margins, thus denying the apparent binary of north/south (core/periphery). The more the centre invests in the developing world, the more the centre’s internal margin grows.

These internal margins often coincide with minorities, the “ensembles ‘flous’ non dénombrables, non axiomatisables, bref ces ‘masses’, ces multiplicités de fuite ou de flux.”⁴⁷ These minorities, although potentially a numerical majority, differ from the majority only in their being uncountable, and posing a threat to the comfortable norm (the white male university graduate). Minority political movements carry a revolutionary potential that challenges the worldwide axiomatic. In response to the threat immanent in the minority, the state/capitalist axiomatic may “accorder aux minorités une autonomie régionale, ou fédérale, ou statutaire, bref ajouter des axiomes.”⁴⁸ This is nothing but another attempt at capture by the state, to make the minority the

⁴⁵ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, p. 583.

⁴⁶ Holland, “Deterritorializing ‘Deterritorialization’”, p. 55 (i.e. the capacity for a concept to work at multiple levels of analysis, or describe disparate but connected social processes, such as de- and reterritorialization, which work in reference to both libidinal and material processes).

⁴⁷ Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux*, p. 587.

⁴⁸ *Ibid.*

majority by counting it, ensuring that it finds its place on the grid of striated space : integration and assimilation. Thus Deleuze and Guattari prescribe transforming the minority's nondenumerable nature into a universal figure, whereby all are working at becoming minor, thereby challenging the majority and the state/capitalist axiomatic.

Deleuze and Guattari's discussion of the adding of axioms by the state/capitalist axiomatic in response to the threat of minority political movements provides an excellent model with which to explore Aboriginal politics and the BC Treaty Process. The next section will critically examine the BC Treaty Process through an application of Deleuze and Guattari's philosophy.

III : The BC Treaty Process as State Capture

The BC Treaty Process is officially guided by the two principles of justice and certainty. As Andrew Woolford persuasively argues, the first principle has been rendered meaningless through the strategies and conditions of the federal and provincial governments.⁴⁹ Both BC and Canada are unwilling to offer apologies for the crimes of colonialism, or to discuss the money being negotiated in terms of compensation, which would ostensibly make them susceptible to civil suits. This effectively leaves certainty as the goal of modern treaties in BC ; this principle refers to economic certainty for the resource-dependent economy of BC, and certainty that Aboriginal groups will not continue their disruptive legal and political challenges to the *status quo*. During treaty negotiations, participant First Nations are prohibited from bringing legal action against the federal or provincial Crown, and the government parties are also attempting to preclude litigation once treaties are settled.⁵⁰ With the restrictions on land to be negotiated, and the retention of the right of expropriation by the federal government, the Treaty

⁴⁹ Woolford, "Negotiating Affirmative Repair".

⁵⁰ Soren Larsen, "Promoting Aboriginal Territoriality Through Interethnic Alliances : The Case of the Cheslatta T'en in Northern British Columbia," *Human Organization*, vol. 62, n° 1, Spring 2003, p. 82.

Process seems unfit even to follow its own principles. Thus both justice and certainty for First Nations participants are curtailed by the limits put in place by the governments.

These procedural criticisms, however valid, do not address what I argue are the substantive problems of the BC Treaty Process. The negotiations are a continuation of colonial practices meant to ensure that the necessary conditions for the capitalist axiomatic are met. Even if the recognition of Aboriginal title is reflective of an opening of a smooth space in the legal realm, the Canadian and British Columbian states have acted quickly to reterritorialize any resulting decoded flows. The federal actions taken after the *Calder* case in 1973, including the BC Treaty Process, are mechanisms of overcoding and capture, functioning as the addition of another axiom meant to ensure the function of capitalism.

The state's role as facilitator for the functioning of capitalism is apparent even in the official principles of the Treaty Process : certainty refers primarily to economic certainty. The government is attempting to ensure that there are as few disruptions as possible to the resource extraction carried out in British Columbia. This is coupled with a complex process of overcoding Aboriginal political potentialities, of which the BC Treaty Process is only a single element.

State capture in relation to Aboriginal peoples began with colonization. This led to the assimilationist policies of the government of Canada, outlined in the first section of this article. Although these policies were not entirely successful, they were not without effect. The imposition of the Band System on Aboriginal peoples was an attempt to force them out of traditional political organization. This is an example of overcoding by the state ; the state replaced the existing codes in Aboriginal societies governing political organization (territorial/lineal) with the Band System. Thus every Aboriginal group in Canada was forced to follow the same model of representation, the elected band council, which included a patriarchal bias. These changes have given rise to a

politico-socio-economic elite among Aboriginals – the same class from which spring the Treaty Process negotiators.⁵¹ This class mirrors the political structures ‘above’ it, effectuating a further level of state capture. The BC Treaty Process is an attempt to finalize the overcoding of Aboriginal political organization through a negotiated definition of competencies of self-government, thereby setting the limits to potential politics and ensuring that the state-form is without rival within the territorial limits of Canada.

The BC Treaty Process is not, however, without its detractors, including Aboriginal politicians. The BC Treaty Commission boasts that the process is representative of two-thirds of the Status Indian⁵² population of BC. The political representatives of the one-third not represented give two main reasons for their refusal to participate.⁵³ First, some groups claim that the Treaty Process is illegitimate due to the fact that it involves negotiation over rights that were never ceded to the Canadian state in the first place. Second, many protest the involvement of the provincial government, claiming that the talks should be on a nation-to-nation basis, and since British Columbia cannot represent a nation it should not be included. This last argument leads to the problem of state capture and overcoding in a federation, i.e. in a political organization representative of the state-form that holds within it other representatives of the state-form. The initiation of the BC Treaty Process was at least partly due to the desire of the British Columbian government (state) to mitigate the potential for a furthering of capture by the Canadian federal government (state). This has led to the requirement that neither government will offload treaty costs onto the other government, as well as the

⁵¹ Howard Adams *Tortured People (Revised Edition)*, Penticton, Theytus Books, 1999, p. 128-136 ; Alfred, *op. cit.*, p. 30-31 ; McKee, *op. cit.*, p. 82.

⁵² Status Indian refers to Aboriginal people in Canada (though not Métis or Inuit) whose ancestors were registered by Indian Agents in the early phases of colonization. Inevitably, many were missed in these initial registrations, and are now not recognized as having legal Indian status by the government of Canada.

⁵³ McKee, *Treaty Talks in British Columbia*, p. 39.

agreement that 60% of costs are to be born by the federal government.⁵⁴ There are also competitive legislative developments, as exemplified by the *First Nations Land Management Act*,⁵⁵ which is a federal initiative exempting reserve and other Aboriginal lands from the constricting regulations of the *Indian Act*. These lands are technically under federal jurisdiction ; the *Land Management Act*, designed by a group of Chiefs in an attempt to increase self-government, introduces a highly democratic process of land use planning. However, the provincial treaty negotiating mandate has thus far ensured that treaty lands will be held in fee simple title by the First Nation signatory, thus precluding the application of the *Land Management Act* and ensuring that management of treaty lands adheres to provincial regulations.⁵⁶

Beyond the competitive capture mechanisms of the federal and provincial governments, another development further testifies to Deleuze and Guattari's politics of change and the ambivalence of this philosophy's concepts. In a number of cases, resource extraction companies have policies which dedicate money to Aboriginal community development programs. This money is given in the understanding that the funding firm will be accorded special privileges in resource extraction projects carried out on treaty lands.⁵⁷ Using the concepts of Deleuze and Guattari, this practice could be understood as a continuation of the deterritorialization of the capitalist axiomatic. Although the state is the guarantor of the conditions for capitalism, this guarantee is conditioned by the state's capture and coding of the flows created and required by capitalism. This practice thus creates another decoded flow, a maneuver by the capitalist axiomatic against the capture mechanism of the state, as well as the axiomatic's ensuring that the creation of non-state Aboriginal political entities

⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵ Canada, "First Nations Land Management Act," 17 June 1999, <http://laws.justice.gc.ca/en/F-11.8/60534.html> (10 August 2006).

⁵⁶ BC Treaty Commission, electronic correspondence, 5 August 2004.

⁵⁷ George Brown, anonymous interview, 23 August 2004.

does not coincide with the creation of non-capitalist Aboriginal economies.

Obviously the BC Treaty Process does not exhaust the political activities undertaken by Aboriginal peoples in BC. The application of their concepts of the state and capitalism likewise do not exhaust Deleuze and Guattari's political philosophy. In the next and final section, I will analyze some of these non-state political and philosophical developments in reference to the theory of social change of *A Thousand Plateaus*.

IV : The Cheslatta T'en : Reclaiming Traditional Territory Through Politics of Multiplicity⁵⁸

The Cheslatta T'en are an Aboriginal group within the Carrier Nation in North-Central British Columbia. Although they disengaged from the BC Treaty Process in 1997,⁵⁹ they have regained effective control over their traditional territory through a unique strategy of alliance formation, without the numerous problematic conditions imposed by the Treaty Process. Their success in these efforts comes despite major disruptions to their lives in the mid-twentieth century during a modernization drive in British Columbia. The strategies taken by the Cheslatta T'en correspond with Deleuze and Guattari's political philosophy, especially the becoming-minor of their non-Aboriginal allies, and the line of flight created through non-reliance on governmental programs to address political and economic issues.

Up until the 1950s, the Cheslatta T'en continued to engage in many pre-colonial practices. This included a well established system of familial entitlement to trapping and hunting territory based on continual use. These territories were managed by a

⁵⁸ This section relies extensively on Larsen, "Promoting Aboriginal Territoriality", and Canada, *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, October 1996, http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_e.html (10 August 2006).

⁵⁹ BC Treaty Commission, "Updates" 2004, http://bctreaty.net/files_3/updates.html (29 August 2004).

keyahdunchun, usually the eldest male in a family ; this term has links to the practice of habitual walking carried out by the family both practically (during hunting and trapping) and symbolically. The colonial settlement of the Cheslatta's traditional territory did little to undermine these traditional practices, and in fact the settlers procured furs and meat from *keyahdunchun*, reinforcing these traditional territorial systems.

This situation changed in 1952 when the Cheslatta were given one month's notice to leave the area, followed by the forceful removal of many by Indian Agents, due to the construction of a massive hydroelectric dam by ALCAN (Aluminum Canada) named Kemano. This created a reservoir covering 927 square kilometres, submerging 102 traplines ; the spillway was directed into the Cheslatta river, requiring the abandonment of the Cheslatta T'en's villages and relocation, complete with \$50 compensation for each adult band member. In contrast, the non-Aboriginal population affected by the dam received an average of \$25,500 compensation and one year's relocation notice. Once relocated, the Cheslatta T'en found that their traditional trapping, hunting and gathering which had survived through colonial settlement had been virtually eliminated.

The common feeling of injustice shared by both the Cheslatta and settlers in the area lent itself to the formation of interethnic alliances, the first appearing in 1952. This original attempt at joint political action was quashed by the Department of Indian Affairs, who informed the participants that it was illegal. However, this early cooperative effort laid the groundwork for a highly effective campaign against the Kemano Completion Project, another enormous dam, during the 1980s and 1990s. The strategies employed by the Cheslatta included strategic construction of identity, and alliances with non-Aboriginal settlers, environmentalists, and logging companies.

The ontology expressed in Cheslatta oral tradition stresses the interconnectedness of reality. The environmentalists with whom

the Cheslatta allied themselves “revived the romanticized image of the noble savages, the quintessential endangered ‘species’.”⁶⁰ The Cheslatta themselves began adopting and using the terms of mainstream environmentalist discourse, attracting widespread support, including that of Greenpeace Canada. However, the original members of the interethnic alliance were non-Aboriginal residents who had a common experience of disempowerment by the state/capitalist axiomatic through their forced relocation. These residents were effectively engaged in becoming-minor, and had a perspective similar to that of the Cheslatta due to their shared experience. The third aspect of the political alliance against the Kemano Completion Project was with forest companies and indeed, the Ministry of Forests. Thus there were a number of decoded flows resulting from the original overcoding and deterritorialization of the relocation project, including a maneuvering of the Cheslatta to form alliances with competing capitalist endeavours and even competing offices within the state.

The defeat of the Kemano Completion Project was not in itself a great achievement for the Cheslatta in relation to their attempts to reterritorialize themselves. The alliances formed during this specific political action, however, enabled the Cheslatta to multiply their connections with other political actors, and through this multiplicitous and rhizomatic political organization to establish authority over traditional territory. The alliances with non-Aboriginal groups resulted in the creation of a number of community service initiatives, including the first fully integrated health centre in the province, serving the needs of both Band Members and non-Aboriginals. The alliance with the forest industry, and the pressure on the Ministry of Forests enabled the Cheslatta to negotiate for a “protection corridor” in 1996, covering over 25,000 hectares surrounding Cheslatta Lake, which in 2002 officially became a community forest. Thus the Cheslatta effectively deterritorialized the deterritorialization effected upon

⁶⁰ Larsen, “Promoting Aboriginal Territoriality”, p. 80.

them fifty years earlier, and re-established control over traditional territory.

This example highlights a number of important strands in post-colonial existence, and affirms Deleuze and Guattari's description and prescription for effective social change. First, the traditional practices of the Cheslatta have been augmented by a lucrative forestry operation, wholly owned by community members, and touted as environmentally sustainable forestry. The operation began by harvesting wood infested with pine and spruce beetles,⁶¹ and has since expanded to non-diseased timber. Thus a traditional perspective on relationships with the territory is being fused with contemporary economic initiatives, an opening of smooth space through redefinition of relationships and imperatives. This re-territorialization was effectuated without recourse to the BC Treaty Process ; rather, through a forging of multiple connections locally, regionally, and internationally, the Cheslatta moved beyond the confines of state-endorsed processes. This is indicative of a line of flight, a deterritorialization whose effect has been to reinforce a relationship with the territory. Their strategy utilized a "syncretic"⁶² means of political agency, a synthesis of self identification and created identities, that is multiplicitous and thereby able to translate/communicate with a very broad audience. The Cheslatta's strategy is inclusive rather than exclusive, especially in their not explicitly framing the struggle in terms of Aboriginal rights. Taken together, the experience and action of the Cheslatta affirms Deleuze and Guattari's description of the immanence and interconnectedness of flows ; a number of actors (Cheslatta, non-Aboriginal settlers, the Ministry of Forests and forestry companies) allied in unusual ways ; their aims were parallel and flowing against those of ALCAN and some parts of the provincial government. The situation in this part of British Columbia is and was unique ; however, this does not mean that it

⁶¹ British Columbia's forests have been subject to an epidemic of these beetles since the early 1990s, triggered by warmer winters and management of forest fires which previously controlled the beetles' numbers.

⁶² *Ibid.*, p. 82.

should not be taken as a model for political and social change in other areas of the province, particularly as a rhizomatic alternative to the overcoding, striating practices inherent in the BC Treaty Process.

Conclusion : Postcolonial Politics in British Columbia ?

The position taken in this paper is that the conventional political framework that informs the BC Treaty Process is incapable of seriously addressing the substantive issues of Aboriginal politics due to the persistence of colonial conceit in dictating political choices. The challenge is therefore to develop a theoretical framework which accounts for Aboriginal politics without requiring the assimilation and integration of Aboriginal peoples into Euro-American political structures. The emancipatory agenda of the poststructural political philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari circumvents the problems of mainstream political discourse, and enables an evaluation of Aboriginal political developments which is not reliant on state-defined quantification of success or failure.

Through this perspective, it becomes clear that the creation of the BC Treaty Process and the terms under which the Eurocanadian political establishment is willing to deal with Aboriginal grievances do not escape the totalizing discourse that originally contributed to those grievances. State philosophy works towards the capture and confinement of political decision making in terms which require continuous reference to the state. The Treaty Process's official principles of justice and certainty seem at first glance to herald a potential change in the politics of BC, from colonial domination and overt racism to attempts to redress past wrongs and initiate new understanding. However, there exists minimal potential for a singular process to facilitate justice, especially when confronted with a multitude of unique situations each calling for a careful and deliberate attempt at reconciliation. Thus the certainty required by the Canadian state and the provincial government becomes the sole rationale behind negotiations.

This homogenization of political choices under the rubric of certainty ensures that political and economic conservatism reigns at the negotiating table. Certainty, by definition, requires a continuation of past practices ; to abandon continuity in favour of change would be to escape certainty, thus engendering new political choices. However, the state has not had complete success in its objective of capture and overcoding of political possibilities ; mutant flows escape and create new connections against the state, and in the case of the Cheslatta T'en, dividing the state/capitalist axiomatic in order to attain political and economic goals. Thus, although official politics in BC continue colonial paradigms of dominance and submission, the formerly submissive party has been fomenting a very effective resistance, shifting the boundaries through which politics are imagined, working through local alliances, and forming contacts with other emancipatory projects. In these developments, at the margins of popular and academic discourse, there exists a real possibility for the fostering of postcolonial relationships and the dismantling of predominant colonial perspectives in the theory and practice of politics.

Bibliographie

- ADAMS, Howard, *Tortured People* (Revised Edition), Penticton, Theytus Books, 1999, 157 p.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, trans. by Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997, 213 p.
- ALFRED, Taiaiake, *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 174 p.
- BEIER, J. Marshall, "Beyond Hegemonic State(ment)s of Nature : Indigenous Knowledge and Non-state Possibilities in International Relations," in Geeta Chowdhry et Sheila Nair (eds.), *Power, Postcolonialism and International Relations : Reading Race, Gender and Class*, London, Routledge, 2002, p. 82-114.
- BRITISH COLUMBIA, "Lheidli T'enneh Final Agreement" 2007, <http://www.gov.bc.ca/arr/firstnation/lheidli/default.html> (28 September 2007).

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- BRITISH COLUMBIA CLAIMS TASK FORCE, *The Report of the British Columbia Claims Task Force*, 28 June 1991, http://bctreaty.net/files_2/pdf_documents/bc_claims_task_force_report.pdf (10 August 2006).
- BC TREATY COMMISSION, "Updates," 2004, http://bctreaty.net/files_3/updates.html (29 August 2004).
- electronic correspondence, 5 August 2004.
- "Updates," 2006, http://bctreaty.net/files_3/updates.html (10 August 2006).
- "Mission Statement : Monitoring Adherence to the BC Claims Task Force Report," 2006, http://bctreaty.net/files_2/pdf_documents/Mission_Statement.pdf (10 August 2006).
- "News Release : Premier Congratulates Tsawwassen First Nation on Landmark Treaty Vote", 2007, http://www.bctreaty.net/files/pdf_documents/Tsawwassen_pressrelease_072507.pdf (28 September 2007).
- BROWN, George, Anonymous interview, 23 August 2004.
- CAIRNS, Alan C. (2000) *Citizens Plus : Aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver : University of British Columbia Press.
- CANADA, Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, October 1996, http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_e.html (10 August 2006).
- "Framework Agreement on First Nation Land Management," 11 June 1998, http://www.parl.gc.ca/36/1/parlbus/chambus/house/bills/government/C49/C49_1/C49_cover-E.html (10 August 2006).
- "First Nations Land Management Act," 17 June 1999, <http://laws.justice.gc.ca/en/F-11.8/60534.html> (10 August 2006).
- CHURCHILL, Ward, "I Am Indigenist : Notes on the Ideology of the Fourth World," *Acts of Rebellion : the Ward Churchill reader*, New York, Routledge, 2003, p. 275-299.
- COLOMBAT, André Pierre, "A Thousand Trails to Work with Deleuze," *SubStance*, n° 66, 1991, p. 10-23.
- CONGRESS OF ABORIGINAL PEOPLES, "Report of the CAP Corbière Commission," 31 May 2000, <http://www.abo-peoples.org/programs/Corbiere/corbiere.html> (10 August 2006).
- DELGAMUUKW V. BRITISH COLUMBIA, 3 S.C.R. 1010, 11 December 1997, <http://scc.lexum.umontreal.ca/en/1997/1997rcs3-1010/1997rcs3-1010.html> (10 August 2006).
- DELEUZE, Gilles and Félix GUATTARI, *Anti-Œdipe : Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 493 p.
- *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 645 p.

MONOPOLIZATION, ASSIMILATION AND MODERN TREATY MAKING

- DENIS, Claude, *We Are Not You : First Nations and Canadian Modernity*, Peterborough, Broadview Press, 1997, 178 p.
- DERRIDA, Jacques, "Force of Law : The Mystical Foundation of Authority," in Gil Anidjar (ed.), *Acts of Religion*, New York, Routledge, 2002, p. 228-298.
- FISHER, Robin, *Contact and Conflict : Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1977, 250 p.
- FRANCIS, Daniel, *The Imaginary Indian : The Image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992, 258 p.
- HOLLAND, Eugene W., "Deterritorializing 'Deterritorialization' - From the Anti-Oedipus to A Thousand Plateaus," *SubStance*, n° 66, 1991, p. 55-65.
- HUME, Mark, "Province, Indians Finalize Treaty Package," *The Globe and Mail*, 2 August 2006. <http://www.theglobeandmail.com/servlet/story/LAC.20060802.BCTREATY02/TPStory/National> (10 August 2006).
- LAND ADVISORY BOARD, "First Nations Land Management Agreement," 2006. <http://www.fafnlm.com/LAB.NSF/vSysAboutDoc/English> (10 August 2006).
- LARSEN, Soren, "Promoting Aboriginal Territoriality Through Interethnic Alliances : The Case of the Cheslatta T'en in Northern British Columbia," *Human Organization*, vol. 62, n° 1, Spring 2003, p. 74-84.
- MCKEE, Christopher, *Treaty Talks in British Columbia : Negotiating a Mutually Beneficial Future*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1996, 126 p.
- MARX, Karl, *Capital : A Critique of Political Economy*, Volume I, Samuel Moore and Edward Aveling, translators, Chicago, Charles H. Kerr and Co., 1906, 869 p.
- MASSUMI, Brian, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia : Deviations From Deleuze and Guattari*, Cambridge MA, MIT Press, 1992, 229 p.
- MILLER, James Roger, *Skyscrapers Hide the Heavens : A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 481 p.
- NEU, Dean and Richard THERRIEN, *Accounting for Genocide : Canada's Bureaucratic Assault on Aboriginal People*, Black Point, Nova Scotia, Fernwood Publishing, 2003, 194 p.
- PATTON, Paul, "Introduction," in Paul Patton (ed.), *Deleuze : A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 1-17.
- *Deleuze and the Political*, London, Routledge, 2000, 176 p.
- PERSKY, Stan, *Delgamuukw : The Supreme Court of Canada Decision on Aboriginal Title*, Vancouver, Greystone Books, 1998, 137 p.
- REID, Julian, "Deleuze's War Machine : Nomadism Against the State," *Millennium : Journal of International Studies*, vol. 32, n° 1, January 2003, p. 57-85.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- SHAW, Karena, "Indigeneity and the International," *Millennium : Journal of International Studies*, vol. 31, n° 1, January 2002, p. 55-81.
- SMITH, Daniel W., "Deleuze and the Liberal Tradition : Normativity, Freedom and Judgement," *Economy and Society*, vol. 32, n° 2, Spring 2003, p. 299-324.
- SURIN, Kenneth "The Undecidable and the Fugitive : Mille Plateaux and the State-Form," *SubStance*, n° 66, 1991, p. 102-113.
- MINISTRY OF ABORIGINAL RELATIONS AND RECONCILIATION, Government of British Columbia, "Cheslatta Carrier Nation," 2006, http://www.gov.bc.ca/arr/negotiation/first_nations_in_the_process/cheslatta.htm (10 August 2006).
- WOOLFORD, Andrew, "Negotiating Affirmative Repair : Symbolic Violence in the BC Treaty Process," *Canadian Journal of Sociology*, vol. 29, n° 1, Winter 2004, p. 111-144.
- WUTHNOW, Julie, "Deleuze in the Postcolonial : On Nomads and Indigenous Politics," *Feminist Theory*, vol. 3, n° 2, August 2002, p. 183-200.

LA GESTION DU PATRIMOINE *IN SITU* AMÉRINDIEN AU CANADA COMME LIEU DE RENCONTRE ENTRE LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

Cindy Morin
Maîtrise en étude des arts
Université du Québec à Montréal

Depuis le début de l'entreprise coloniale, au Canada comme ailleurs, l'État a étendu son pouvoir dans toutes les sphères d'activités des premiers habitants de son territoire. Il s'est approprié leurs terres et leurs ressources et a décidé de leur éducation, de leur religion et de leurs modes de vie. Voués autrefois à l'extinction, les Autochtones sont malgré tout encore présents aujourd'hui pour témoigner de leur histoire, de leurs croyances et de leurs traditions. Mais outre les individus eux-mêmes, les lieux fréquentés par leurs ancêtres représentent aussi des formes de témoignages qui rendent accessibles, encore aujourd'hui, cet univers autochtone ainsi que l'histoire qui s'y rattache. Qu'il s'agisse de lieux culturels ou utilitaires, bâtis, aménagés ou naturels, qu'ils aient été occupés sur de longues périodes ou de façon passagère, certains de ces sites ont subi un processus de patrimonialisation et sont aujourd'hui l'objet d'une mise en valeur par le gouvernement canadien. Ce dernier a d'ailleurs récemment choisi de commémorer davantage l'histoire autochtone au sein du réseau des lieux historiques nationaux¹. En même temps que le gouvernement entreprend ces actions de patrimo-

¹ Canada, Parcs Canada, *Plan du réseau des Lieux historiques nationaux du Canada*, Parcs Canada, 2000, 118 p.

nialisation, les Premières Nations, elles, tentent de reprendre en main leur héritage, par des méthodes variées d'un endroit à l'autre.

Il est donc pertinent de s'interroger sur la patrimonialisation de tels lieux et sur la gestion du patrimoine autochtone. Dans quels contextes et par qui les sites aujourd'hui touchés ont-ils été patrimonialisés ? Mais surtout, quelle place est laissée aux peuples usager de ces sites dans les différents volets d'activités liés à leur patrimonialisation ? Plus spécifiquement, la question cruciale demeure : les Autochtones sont-ils impliqués dans les processus de désignation et de gestion de leur patrimoine et si oui, à quel niveau ? Il faut finalement se demander comment les Autochtones perçoivent cette incursion — qui s'ajoute à tant d'autres — de l'État dans leur culture. Une problématique fondamentale se pose donc à l'égard des relations entre les Autochtones et l'État : celle de la gestion du patrimoine des Premières Nations par Parcs Canada et les gouvernements provinciaux.

Cette problématique sera explorée à travers l'étude de deux sites : celui de *SGang Gwaay*, en Colombie-Britannique, et celui d'*Áísína'pi* (*Writing-on-Stone*), en Alberta. Ces deux exemples représentent des cas bien différents de patrimonialisation, notamment au chapitre de la participation des Autochtones au système de gestion établi. L'analyse qui sera présentée ici est tirée d'une étude plus vaste qui a été menée dans le cadre d'un mémoire de maîtrise portant sur la patrimonialisation de sites amérindiens au Canada. Aux fins de cette recherche, les sites *Áísína'pi* et *SGang Gwaay* ont été visités et photographiés et des entretiens ont été menées auprès des principaux intervenants impliqués dans la gestion du patrimoine, notamment des Autochtones et des spécialistes de Parcs Canada.

Le cas exceptionnel de *SGang Gwaay*

SGang Gwaay, qui signifie « île-des-gémissements », est une île qui abrite un ancien village haïda où l'on retrouve d'excellents exemples de mâts totémiques sculptés et de maisons témoignant de la vie quotidienne traditionnelle des Haïdas (voir figures 1 à

4). Ce site patrimonial est situé à l'extrême sud de l'archipel des îles de la Reine-Charlotte (nom très évocateur de la colonisation), aussi connu sous le nom de *Haïda Gwaii* (îles de beauté) par ses résidents. L'archipel est situé au nord-ouest de la Colombie-Britannique, près de la frontière avec l'Alaska. L'appellation *SGang Gwaay* est le nom d'origine du site, tel qu'on a pu le retracer dans des documents anciens et grâce à la tradition orale. Cependant, ce toponyme a longtemps été perdu : les commerçants européens avaient renommé les lieux *Ninstints*, selon une déformation du nom du chef de village à l'époque, *Nan Sdins* (celui-qui-est-deux). Les documents mentionnent aussi les noms suivants pour désigner l'île : *SGan/SGang/SGang/SGaang Gwaii/Gwaay*, *Skungwai*, *Skung Gwaii*, *Skungwai*, *Ninstints*, *Nan Sdins*, *Nunsting*, *Sga'ngwa.i Inaga'i*². Ces différents noms ont été attribués par les non-Autochtones, altérant ainsi le patrimoine toponymique.

Sans vouloir élaborer un récit complet de l'histoire de ce village, il est tout de même intéressant de savoir qu'il est officiellement mentionné pour la première fois le 24 juillet 1787 par George Dixon, qui commande alors le navire baptisé *Queen Charlotte*. Toutefois, d'autres villages dans la région avaient été visités par Juan Pérez Hernandez (1774), Francisco de Bodega y Quadra (1775) ou James Cook (1778), qui explorèrent cette région dans les années 1770. Si les premiers contacts avec les Européens étaient pacifiques et axés sur le commerce, les relations ont rapidement dégénéré, notamment à partir de 1789, avec le

² À titre d'exemples, les documents officiels de l'inscription du site au registre du patrimoine mondial font référence au lieu sous les noms d'île *Anthony* et de *Skungwai* ; dans ces différents ouvrages, George F. MacDonald parle de *Ninstints* et de *Sga'ngwa.i Inaga'i* (*Ninstints, Site haida du patrimoine mondial*, Hull, Musée canadien des civilisations, 1992, 60 p. ; *The Haida Village of Ninstints, Queen Charlotte Island, Report and recommendations to the National historic Sites and Monuments Board of Canada*, 1980, Colombie-Britannique, Queen Charlotte City, Archives de Gwaii Haanas, no 3120). De son côté, le guide d'exploration officiel de l'île utilise *SGaang Gwaai* dans sa version française, mais *SGang Gwaay* en anglais, alors que le récent *Plan directeur* du CGA a adopté l'appellation *SGang Gwaay*.

capitaine John Kendrick aux commandes du *Lady Washington*. Il existe en l'occurrence plusieurs récits de batailles entre les Haïdas et les navires européens³.

En même temps que se développaient des rivalités avec les nouveaux arrivants, des maladies d'origine européenne telle que la petite vérole ont fait des ravages considérables, décimant presque entièrement la population de cette région de l'archipel : alors qu'en 1841, la population du seul village de *SĠang Gwaay* était estimée à plus de trois cent huit personnes, Newton H. Chittenden ne comptait plus, en 1884, que trente anciens habitants du village qui campaient près des maisons et des monuments qui tombaient en ruine. De son côté, George M. Dawson, du gouvernement fédéral, nota lors de sa visite en 1878 que le village était abandonné⁴. Moins de cent ans après les premiers contacts avec les Européens, les Haïdas avaient donc déserté les villages traditionnels pour se regrouper plus au nord, dans ce qui allait devenir les deux réserves de la région, à savoir Massett et Skidegate. C'est d'ailleurs le sort que connut le dernier chef de *SĠang Gwaay*, Tom Price, qui a quitté le village en 1875 pour s'établir à Skidegate.

Une forme d'intérêt pour le patrimoine laissé par les Haïdas à *SĠang Gwaay* a commencé à se manifester au tournant du siècle lorsque Charles Newcombe, docteur, botaniste et anthropologue, photographia abondamment ce qui restait du village en 1897 et 1913. Il y effectua également des plans et croquis du village. Plus tard, dans les années 1930, les premiers mâts totémiques furent prélevés pour être envoyés à Prince Rupert, sur le continent⁵. En

³ Plusieurs récits de batailles tirés des carnets de voyages de divers navigateurs sont disponibles dans MacDonald, *Ninstints, Site haïda du patrimoine mondial*, ainsi que dans Wilson Duff et Michael Kew, *Anthony Island, a Home of the Haidas*, Victoria, Royal BC Museum, 1958.

⁴ George F. MacDonald, *Ninstints, Site haïda du patrimoine mondial*.

⁵ Selon MacDonald (*Ninstint, Site haïda* et *The Haïda Village of Ninstints*), quatre mâts de façade auraient été prélevés en 1935. Cependant, d'autres sources proposent une chronologie et un nombre de mâts totémiques différents : selon Anna Gajda (*Skung Gwaii Site Plan*, Gwaii Haanas Resource Conservation

1947, l'anthropologue Marius Barbeau dirigea une expédition pour l'ancien Musée national de l'Homme. Cette étude avait pour but de photographier en détail les sculptures pour déterminer ce qui pouvait en être sauvé. Des négociations eurent lieu avec les descendants des villages ancestraux afin d'obtenir l'autorisation de prélever des pièces sur les sites de leurs maisons ancestrales. C'est à ce moment que Barbeau élaborait le premier projet visant à sauvegarder les mâts totémiques, de même que d'autres monuments présents à *Haïda Gwaii*.

En 1956, c'est au tour de Wilson Duff, conservateur de la section d'anthropologie au *Royal British Columbia Museum*, de mettre les pieds à *SGang Gwaay*. L'année suivante, il acheta aux descendants haïdas quelques monuments sculptés qui pouvaient être récupérés et préservés dans des musées de la province. Parmi ceux-ci, il y aurait onze mâts totémiques, dont deux mâts commémoratifs, six mâts de façade et deux d'intérieur de maison⁶. Grâce à l'initiative et au soutien de Walter C. Koerner, de Vancouver, une importante opération de sauvetage fut alors déclenchée par la *University of British Columbia* et le *Royal British*

(Strategic Planning Series), avril 1998), ce sont cinq mâts de façade qui auraient été enlevés en 1935 ; selon Bjorn Simonsen (*Anthony Island Park, Planning and Management Activities, 1975-1985, A Summary Report*, Victoria, mars 1986, Colombie-Britannique, Queen Charlotte City, Archives de Gwaii Haanas, no 5565), quatre mâts de façade auraient été envoyés à Prince Rupert en 1935 ; enfin, selon Duff et Kew (*Anthony Island*), le prélèvement se serait plutôt déroulé en 1939.

⁶ Ces informations proviennent de Gajda (*Skung Gwaii Site Plan*) et Simonsen (*Anthony Island Park*). Par contre, il est à noter que selon Rick Lair et Nika Brown (*Nan Sdins, Cultural Resource Conservation Monitoring & Maintenance Manual, Text & Forms – 1999 Records, observations & Recommendations*, Gwaii Haanas, août 1999), il s'agirait de dix-sept mâts totémiques en vingt-trois sections, et selon l'énoncé d'intégrité commémorative (Anonyme, *Nan Sdins National Historic Site, Commemorative Integrity Statement*, novembre 2000, Colombie-Britannique, Queen Charlotte City, Archives de Gwaii Haanas, n° 4325.) ce serait plutôt vingt-trois mâts totémiques qui auraient été pris.



Figures 1, 2 et 3. Mâts totémiques à SGang Gwaay.

Columbia Museum, sous la direction de Harry Hawthorn. C'est d'ailleurs à cette époque, soit en 1957, que le premier relevé topographique du village fut exécuté par John Smyly⁷.

L'année suivante, Duff fit déclarer le village « parc provincial », en se fondant sur les documents et l'information recueillis dans les années précédentes. Puis, d'autres désignations se sont ajoutées : les îlots et la plage de l'île furent proclamés « réserve écologique » par le gouvernement provincial en 1979 et l'île fut désignée « site provincial d'archéologie et du patrimoine » au printemps 1980.

De plus, cette même année, George MacDonald, du Musée national de l'Homme, proposa de commémorer *SGang Gwaay* comme « site historique national », en vue de voir cet endroit désigné par la suite comme « site du patrimoine mondial » par l'UNESCO. Voici les conclusions sur lesquelles il misait pour la nomination du village : « [...] Ninstints is the most complete example of a totem village in Canada for commemoration » ; « [...] the site of Ninstints still offers visitors a better glimpse of Haida monumental sculptures in their original setting than any other village on the Queen Charlotte Islands. »⁸. Selon Barbara Wilson⁹, une Haïda qui eut connaissance à l'époque des travaux de MacDonald, ce dernier n'aurait pas consulté les descendants des sites avant d'entreprendre ses démarches.

⁷ MacDonald, *Ninstints, Site haïda*. À noter qu'il est toujours possible d'admirer quelques mâts totémiques de *SGang Gwaay* au *Royal British Columbia Museum*, à Victoria, et au Musée d'anthropologie de l'Université de Colombie-Britannique, à Vancouver.

⁸ MacDonald, *The Haida Village of Ninstints*.

⁹ Barbara Wilson est une aînée haïda qui travaille à Parcs Canada pour la sauvegarde du patrimoine des Haïdas. Elle a clairement affirmé lors de notre entretien que George MacDonald n'avait pas travaillé avec la communauté haïda.

Toujours en 1980, un plan d'aménagement à long terme fut produit. Le gouvernement fédéral du Canada, par l'entremise de Peter Bennett, proposa alors de faire figurer *SGang Gwaay* sur la liste des sites du patrimoine mondial de l'UNESCO. Le 27 novembre 1981, à Sydney, en Australie, le comité de l'UNESCO



Figure 4. Vestige d'une maison haïda

proclama *SGang Gwaay* « site du patrimoine mondial important pour l'histoire de l'humanité » en vertu du critère *iii* qui établit que le bien apporte un témoignage unique ou exceptionnel d'une tradition culturelle ou d'une civilisation encore vivante ou non¹⁰. Juste avant cette nomination, la Commission des lieux et monuments historiques du Canada avait consacré le village « lieu historique national », puisque, selon la logique de l'UNESCO, tout site patrimonial doit être reconnu par son propre pays avant de l'être au niveau mondial.

Cette page d'histoire nous permet d'affirmer que jusque-là, les actions bienfaitrices et salvatrices pour ce patrimoine autochtone ont été initiées par quelques professionnels liés aux institutions non-autochtones de la population dominante. Que font les Haïdas pendant ce siècle ? Sans trop entrer dans les détails, disons que les Haïdas sont finalement sortis de l'ombre en 1974, lorsqu'ils ont proposé de protéger l'île Moresby Sud afin de contrecarrer des plans d'exploitation forestière. Suite à cette proposition, des conflits majeurs ont éclaté avec les compagnies forestières, entraînant les Haïdas dans une série de luttes politi-

¹⁰ Il est possible de consulter la liste des critères sur le site web du patrimoine mondial de l'UNESCO : <http://whc.unesco.org/fr/criteres/>.

ques et juridiques. En 1985, la nation haïda a finalement désigné l'île Moresby Sud « site du patrimoine haïda ». Cependant, la controverse juridique et politique de même que l'exploitation forestière se sont poursuivies jusqu'à ce que le gouvernement du Canada, avec la complicité de celui de la Colombie-Britannique, signe en juillet 1987 un protocole puis une entente qui permettaient de déclarer cette région (l'île Moresby Sud et les îles environnantes dont *SḠang Gwaay*) « réserve de parc national ».

En 1993, après six années de négociation, une entente sans précédent est intervenue entre le gouvernement du Canada et le Conseil de la nation haïda. Il s'agit de l'Entente *Gwaii Haanas – Moresby Sud*, par laquelle les deux partis s'entendent sur l'importance de protéger la partie visée de l'archipel comme étant un trésor culturel et naturel unique au monde, et ce, malgré les conflits entourant le droit de propriété de ces terres. Dès lors, dans la gestion du parc national de *Gwaii Haanas*, les deux parties se retrouvent unies par le Comité de Gestion de l'Archipel (CGA) dont « [...] la fonction sera d'examiner toutes initiatives et entreprises visant la planification, le fonctionnement et la gestion de l'archipel¹¹. » La réserve de parc national de *Gwaii Haanas* abrite plusieurs sites d'importance patrimoniale, dont *SḠang Gwaay*, qui est donc gérée à l'intérieur du parc par le Comité.

Ce Comité est dirigé de manière équitable par deux membres représentant le gouvernement du Canada et deux membres représentant le Conseil de la nation haïda. Les quatre membres du comité prennent ensemble toutes les décisions par consensus, comme le stipule l'entente : « On s'efforcera de mener d'une manière concertée et constructive les délibérations du CGA sur toute proposition ou initiative en vue de dégager des décisions par consensus¹² ».

Les questions sur lesquelles se penche le CGA touchent notamment aux plans de gestion, aux activités culturelles et tradition-

¹¹ Canada, Ministère de l'Environnement et Conseil de la nation haïda, *Entente Gwaii Haanas/Moresby-Sud*, 1993.

¹² *Ibid.*

nelles, à l'identification des sites d'importance spirituelle et/ou culturelle, à la communication avec d'autres organismes, de même qu'aux lignes directrices concernant le maintien, la protection et la jouissance de l'archipel. Le CGA décide aussi des plans de travail annuels, des besoins en personnel, des budgets et des dépenses. Il s'assure finalement que les Haïdas puissent profiter des opportunités d'emploi et que les différents commerçants de la région bénéficient des possibilités économiques liées à la gestion de la réserve de parc naturel et site du patrimoine haïda *Gwaii Haanas*.

On doit toutefois se questionner sur le bon fonctionnement du Comité de gestion de l'archipel. Dans le cadre de nos recherches sur le terrain, deux membres du comité ont été rencontrés individuellement, soit un représentant haïda et un représentant du gouvernement. Tous deux affirment que le modèle est bel et bien fonctionnel. Toutes les décisions sont prises par consensus, tel qu'énoncé dans l'entente signée conjointement par les deux partis. Lorsqu'il y a des conflits au sein du CGA, chacun retourne de son côté pour consulter d'autres spécialistes, des aînés, ou encore la communauté haïda tout entière. Selon le membre nommé par le gouvernement, il semblerait que les Autochtones détiennent un avantage puisqu'ils peuvent refuser d'appuyer toute décision tant que les conditions ne leur conviennent pas. Le représentant haïda rencontré a confirmé que sa nation est bel et bien consultée dès qu'une question surgit ; par conséquent, il juge que sa communauté est suffisamment impliquée dans le processus consultatif. D'autres groupes autochtones de la province ont d'ailleurs approché le CGA dans le but d'établir dans le futur une coopération semblable dans leur communauté¹³. Les deux partis sont donc en constante négociation et il s'est établi entre leurs communautés une relation fonctionnelle basée sur le respect, l'harmonie et la communication.

¹³ Cette information provient de Captain Gold, un membre haïda du Comité de gestion de l'archipel rencontré en 2005.

Mais comment les Haïdas, eux, perçoivent-ils ce système de cogestion ? Comment vivent-ils avec l'agence de Parcs Canada qui a installé un bureau sur leurs terres ? Pour le savoir, des entrevues avec des Haïdas dans les îles de la Reine-Charlotte ont été effectuées. Les réponses recueillies sont très variées et il est impossible d'établir des statistiques ou de dégager une opinion partagée par l'ensemble de la communauté. Quelques tendances sont tout de même ressorties des entretiens effectués auprès des Haïdas travaillant pour Parcs Canada, des Autochtones qui ont donc un minimum de connaissance sur la gestion de leur patrimoine et la présence de l'organisme gouvernemental.

Les Haïdas semblent en désaccord avec l'équipe de Parcs Canada lorsqu'il est question de l'avenir du patrimoine et de la gestion à long terme. S'il est évident pour Parcs Canada que des mesures efficaces doivent être prises pour assurer la conservation des mâts totémiques, la nation haïda maintient toujours un point de vue traditionnel, selon lequel il ne faut pas empêcher la nature de faire son œuvre et le bois de retourner à la terre. Un tel laisser-aller entraînera de toute évidence la disparition totale du village d'ici la fin du siècle, fait qui est connu et accepté par la communauté haïda¹⁴. Dans la mesure où un consensus est requis, Parcs Canada est obligé d'espérer que le Conseil de la nation haïda change son point de vue avant de mettre en œuvre toute mesure de conservation. En attendant, les deux parties se sont néanmoins entendues sur certaines mesures visant à retarder le processus de dégradation naturelle. Les mousses et autres végétaux qui s'enracinent dans les mâts totémiques et autres biens culturels sont coupés chaque année et quelques mâts ont été redressés ou fortifiés afin d'éviter qu'ils ne tombent¹⁵. Les gravures ne sont toutefois pas retravaillées et il est exclu d'utiliser des produits chimiques. Il y a donc eu une réelle conciliation des

¹⁴ Gajda, *Skung Gwaii Site Plan*.

¹⁵ Il faut savoir que bien des végétaux prennent naissance et s'enracinent dans le bois mort créant ainsi des dommages irréversibles. Aussi, une fois le bois tombé au sol, l'humidité de l'herbe accélère le pourrissement et le processus de dégradation.

positions antagonistes dans le cas des problèmes relatifs à la conservation.

Les Haïdas semblent également préoccupés par leur accès aux postes stratégiques chez Parcs Canada. Plusieurs d'entre eux ont mentionné qu'ils aimeraient voir davantage de membres de leur communauté au rang des spécialistes, des coordonnateurs ou des chefs d'équipe. Les Haïdas sont pourtant loin d'être mal représentés au sein de l'organisme fédéral : le directeur de l'unité de gestion est lui-même d'origine haïda, de même qu'environ la moitié des employés du bureau de Queen Charlotte City, et c'est sans compter les gardiens haïdas sur les sites. En fait, il semble plutôt que ce soit un problème lié à l'appropriation des lieux et de la gestion. Si les Haïdas acceptent l'ingérence des agents gouvernementaux, il n'en demeure pas moins qu'ils rêvent du jour où ils pourront gérer seuls leurs terres, leur patrimoine et leur culture. Ils croient préférable que les Haïdas soient davantage présents dans les différentes sphères d'activités entourant la gestion de leur héritage, puisqu'ils peuvent ainsi demeurer les protecteurs de cet héritage et prendre des décisions à l'image de leurs valeurs.

Un autre problème subsiste, cette fois-ci dans la conception même de la notion de patrimoine, qui diffère largement pour les Occidentaux et les Autochtones¹⁶. Les premiers ont élaboré un système de reconnaissance qui compartimente, catégorise, classe et sépare les différents types de patrimoine selon leur niveau de reconnaissance (local, national, mondial, etc.) et le type de patrimoine (historique, naturel, immatériel, etc.). Cette façon de faire occidentale est très éloignée de la vision holistique amérindienne. En effet, pour les Haïdas, il n'est pas suffisant de protéger les seuls mâts totémiques, ou encore simplement le village ou même l'île. Au contraire, les rochers avoisinants, la mer, les

¹⁶ Pour plus de détails sur ces concepts, consulter Cindy Morin, « Chapitre II : Le modèle d'analyse », dans « Étude de deux cas sur la patrimonialisation de sites sacrés amérindiens au Canada : *SḠang Gwaay* en Colombie-Britannique et *Áisina'pi* en Alberta », Mémoire de maîtrise, Département d'histoire de l'art, Université du Québec à Montréal, 2007, p. 32-54.

ressources sous-marines, la faune et la flore de l'île et de l'archipel, de même que l'air qui transporte les oiseaux sont autant d'éléments qui font partie d'un tout indivisible. Les Haïdas ne comprennent donc pas l'importance accordée par le gouvernement à ces quelques rares objets culturels. Si, par exemple, la mer et ses ressources sont menacées, les mâts totémiques le sont tout autant puisque le patrimoine haïda est formé de tous ces éléments. Ainsi, bien que la patrimonialisation de *SGang Gwaay* soit considérée comme une initiative positive, il vaudrait encore mieux que celle-ci soit intégrée à la réserve de parc national. L'équipe travaille à la création d'une réserve marine afin d'étendre la protection aux eaux qui entourent les îles. L'État tente donc ici d'écouter les revendications des Autochtones et d'augmenter la superficie du site et de diversifier les types de patrimoine protégés, mais toujours selon des critères et des catégories occidentaux.

Bien que les Haïdas ne comprennent pas pourquoi le gouvernement se mêle de leur patrimoine, ils reconnaissent néanmoins que Parcs Canada fournit un support appréciable à leur communauté, tant du point de vue scientifique qu'économique. En plus de favoriser l'embauche des Autochtones, le bureau s'approvisionne auprès des commerçants locaux, ce qui représente un avantage pour les petites entreprises et fait vivre plusieurs familles. Du côté scientifique, on ne peut rien enlever à l'expertise de Parcs Canada, qui dispose d'une équipe multidisciplinaire de qualité, tant dans les domaines des sciences naturelles que de la culture. Plusieurs Haïdas ont pourtant affirmé qu'ils aimeraient que Parcs Canada accorde plus d'importance à l'ensemble de la culture haïda, à sa diffusion en tant que culture vivante. Ils aimeraient que les visiteurs sachent qu'il existe autre chose des Haïdas que les villages abandonnés et les ruines du parc national.

Nous avons demandé aux Autochtones rencontrés dans l'archipel s'ils préféreraient que *SGang Gwaay* n'ait jamais été désignée par d'autres instances que les leurs ; aucun n'a répondu par l'affirmative. Ceux qui comprennent ce qui se passe aujourd'hui

semblent s'accorder pour dire que cette incursion de l'État et de plusieurs individus non-autochtones a eu des effets positifs pour leur patrimoine et leur culture, notamment grâce à l'apport de ressources financières et scientifiques. Par contre, parmi ceux qui ne travaillent pas étroitement avec Parcs Canada, bon nombre ne semblent pas comprendre les enjeux sous-tendus par la patrimonialisation et ne voient aucun avantage à l'ingérence de l'État dans ce domaine¹⁷.

Après avoir été chassés de leur village, après que plusieurs mâts totémiques aient été arrachés de leur terre et après avoir vu des non-Autochtones initier des travaux d'investigation et de sauvegarde de leur patrimoine, les Haïdas ont aujourd'hui repris leur héritage en main. En effet, en plus d'avoir désigné une grande partie des terres « patrimoine de la nation haïda », ils sont désormais impliqués à part entière dans tout le processus décisionnel entourant la gestion du parc national et des vestiges des villages. Ce sont eux aussi qui assurent la sécurité de ces villages par l'application du programme des *Watchmen*. Par l'entremise de ce programme, des Haïdas sont embauchés afin de veiller à la bonne conduite des visiteurs et au respect des quotas d'affluence. Ils sont aussi encouragés à se faire interprètes de la culture et de l'histoire haïdas auprès des visiteurs. Tout au long de la saison touristique, les gardiens haïdas habitent de modestes maisons en bois situées près de cinq sites importants — dont celui de *SĠang Gwaay* — dans le parc national¹⁸.

L'analyse de la patrimonialisation de ce site nous permet d'affirmer que les valeurs sacrée, spirituelle, culturelle et naturelle sont respectées dans la gestion et l'aménagement des lieux. En aucun

¹⁷ Les individus diffusant cette opinion n'ont pu être rencontrés. Par contre, les Haïdas interrogés ont clairement mentionné qu'il existait différentes opinions face à la présence de Parcs Canada dans l'archipel, souvent selon qu'un Haïda était en contact ou non avec l'agence gouvernementale.

¹⁸ Les autres sites sont *K'uuna llnagaay* (Skedans), *T'aanuu llnagaay* (Tanu), *Hlk'yah GaawGa* (baie Windy) et *Gandll K'in Gwaayaay* (île Hotspring). Les deux premiers ne font pas partie de la réserve du parc national mais sont situés à l'intérieur du site du patrimoine haïda.

cas, jusqu'à maintenant, l'État ne semble avoir fait pression pour augmenter le rendement économique de ce lieu unique. *SGang Gwaay* n'a pas fait l'objet de dénaturalisation ou de désacralisation par l'industrie touristique. L'esprit et l'état des lieux sont primordiaux et demeurent intouchés, ce qui représente un important défi pour un site qui a atteint une certaine renommée internationale. Les valeurs à privilégier de même que la façon de conserver le patrimoine représentent ainsi un autre point sur lequel l'État et les Autochtones se sont entendus.

En résumé, bien que nous soyons en présence d'un système de cogestion unique où le gouvernement, par l'entremise de Parcs Canada, laisse une grande place aux Autochtones, ces derniers exigent de détenir toujours davantage de pouvoir. Il est clair qu'ici, deux mentalités totalement différentes travaillent ensemble pour le bien d'un patrimoine naturel, culturel et spirituel reconnu par le Canada et la nation haïda, mais que les conflits sont toujours présents dans les mentalités. L'État s'est approprié le patrimoine de la nation haïda alors que celle-ci cherche l'autonomie. En même temps, ils travaillent de concert l'un avec l'autre dans une collaboration sans précédent qui, semble-t-il, fonctionne particulièrement bien. Ce système, rappelons-le, fait l'envie d'autres groupes autochtones qui cherchent à implanter chez eux un système similaire.

Áísína'pi : un exemple plus réaliste

On doit reconnaître que dans le cas de *SGang Gwaay*, le gouvernement national est ouvert à l'intégration des Premières Nations dans ses politiques de gestion. Il ne faudrait toutefois pas tirer des conclusions hâtives à partir d'un tel exemple, car ce mode de cogestion demeure jusqu'ici une exception. *Áísína'pi* (*Writing-on-Stone*)¹⁹ a une histoire semblable sur plusieurs points, mais un

¹⁹ *Áísína'pi* est le nom autochtone donné au site, alors que *Writing-on-Stone* est le nom anglophone qui a été attribué au parc qui protège une partie du site. Par respect pour le patrimoine toponymique des *Niitsitapis* (Pieds-Noirs), leur propre appellation sera employée. Ce nom amérindien est d'ailleurs de plus en plus

développement beaucoup plus lent et un niveau bien différent d'intégration des Autochtones.

D'entrée de jeu, que représente *Áísína'pi* ? C'est d'abord un parc provincial hors du commun qui est situé dans le sud de l'Alberta, près de la frontière du Montana. C'est une région aux caractéristiques géologiques très surprenantes qui a attiré les *Niitsítapis* (Pieds Noirs) et d'autres groupes autochtones depuis des millénaires. En effet, les cheminées de fées (*hoodoos*), formations rocheuses aux formes particulières dues à l'érosion, offrent un paysage spectaculaire à quiconque s'y rend et sont ici le support pour des centaines de dessins gravés et peints depuis des siècles (voir figures 5 et 6). Pas moins de quatre-vingt-seize sites y sont dénombrés, qui couvrent une période de deux mille ans d'histoire. L'aspect vierge du territoire²⁰ et les dessins qui s'y retrouvent font de cet endroit un lieu hautement sacré encore aujourd'hui. Selon la description du parc proposée à l'UNESCO par l'agence Parcs Canada, « Writing-on-Stone contient la plus grande concentration d'œuvres d'art rupestre et les images les plus complexes que l'on puisse trouver dans les Grandes Plaines de l'Amérique du Nord »²¹.

La petite histoire de la découverte officielle et de la protection de *Áísína'pi* débute en 1855, lorsque James Doty (un agent américain envoyé pour discuter avec les Indiens) en fait le premier enregis-

utilisé dans les documents officiels du gouvernement canadien et de l'UNESCO.

²⁰ Il s'agit du meilleur exemple intouché de la Prairie Mixte de l'Alberta. C'est une ressource visuelle incomparable et l'habitat de nombreuses espèces animales et végétales. Étonnamment, il n'y a aucune intrusion matérielle affectant le paysage : « These landscapes are an invaluable piece of Alberta's natural heritage and provide rare and visual reference to pre-settlement conditions on the plains. » (Alberta, Prairie Region Natural Resources Service, Department of Environmental Protection, *Management Plan, Writing-on-Stone Provincial Park*, Canada, Alberta Environmental Protection, 1997, p. 15).

²¹ Parcs Canada, *Plan du réseau des Lieux historiques nationaux du Canada*.

trement officiel²². Cependant, ce n'est qu'en 1896 que l'existence de cet endroit vient à la connaissance de la communauté scientifique par un article de John Maclean, intitulé « Picture-Writing of the Blackfeet »²³, alors que les premières photographies officielles sont prises en 1897 par Robert N. Wilson, un agent de la *North-West Mounted Police* installé au poste de garde de Writing-on-Stone²⁴.

Jusque dans les années 1960, quelques personnes se sont intéressées au lieu, mais sans y faire de relevés systématiques ou d'études d'envergure. Par contre, en 1935, une partie du parc actuel est déclarée « réserve de parc », désignation qui ne touche que l'environnement naturel, puisque les recherches sur l'art rupestre n'ont commencé que vingt-cinq ans plus tard. Puis, le 8 janvier 1957, *Áísínai'pi* est officiellement nommé « parc provincial de l'Alberta ». C'est plus tard, en 1981, que le cœur du parc, désigné comme « ressource historique provinciale », fut interdit d'accès au public. Entre temps, la superficie protégée a été augmentée plusieurs fois.

Les recherches scientifiques n'ont sérieusement débuté qu'en 1960, lorsque la *Glenbow Foundation* de Calgary commanda le premier relevé et enregistrement d'*Áísínai'pi*. Par la suite, dans les années 1960 et 1970, la Société d'archéologie de l'Alberta et l'*Alberta Recreation Parks and Wildlife* ont instigué d'autres études et fouilles sur le terrain. En 1974 et 1976, plusieurs sites sont répertoriés dont cinquante-huit à l'été 1976. Depuis les années 1980, de nombreuses études variées ont été menées et vingt-huit sites additionnels ont été répertoriés dans les quinze dernières

²² Michael A. Klassen, *Áísínai'pi – Writing-on-Stone National Historic Site Commemoration ; Feasibility Study*, préparé pour Parcs Canada, Waterton Lakes National Park, 2001.

²³ John MacLean, « Picture-Writing of the Blackfeet », *Transaction of the Canadian Institute*, 5 (part I, n° 9), p. 114-120.

²⁴ *Ibid.* En 1887, la Police montée avait installé un poste d'été dans une tente qui, en 1889, fut remplacée par une cabine en bois occupée jusqu'à son abandon en 1916.

années. Il demeure donc possible de croire que d'autres restent encore à découvrir.



Figure 5. Paysage de hoodoos à Áísína'pi, Alberta.

Si tout semble aller lentement dans l'histoire de la mise en patrimoine de Áísína'pi, l'allure s'est pourtant accélérée depuis quelques années. En 2000, Parcs Canada a commencé des consultations avec le gouvernement de l'Alberta et la tribu des *Kainais*²⁵ (Gens du sang), dans le cadre d'un projet de commémoration national pour Áísína'pi. Depuis 2005, Áísína'pi est désigné comme un « site historique national », et une équipe travaille désormais à l'inscription de ce lieu unique au registre du patrimoine mondial de l'UNESCO. Áísína'pi est actuellement sur la liste indicative de

²⁵ Les *Niitsítapis* ou Pieds-Noirs, sont divisés en trois nations distinctes : les *Kainais* (Gens du sang ou *Blood*), les *Siksikas* (Pied-Noir) et les *Piikánis* (Piégan). Ces derniers sont à leur tour divisés en deux bandes : les Piégans du Sud, qui habitent l'état du Montana, aux États-Unis (*Amsskaapiikani*) et les Piégans du Nord, qui habitent en Alberta (*Apatohsipikani*). La tribu des *Kainais* est celle qui a démontré le plus d'intérêt à s'impliquer avec le gouvernement pour mettre en valeur le patrimoine d'Áísína'pi.

l'UNESCO, mais n'a toujours pas la fameuse désignation. Selon Parcs Canada, le parc répondrait aux critères *i*, *iii* et *iv* et serait par conséquent un chef-d'œuvre artistique des *Niitsitapis*, un témoignage de la vie de ce peuple et un exemple de paysage associé à la spiritualité des Autochtones²⁶.

Bref, une fois de plus, les investigations sérieuses et les projets de sauvegarde et de commémoration d'un site autochtone ont été instigués par des individus et des instances non-autochtones. Qu'il s'agisse des gouvernements provincial ou national (par l'entremise, par exemple, du *Department of Community Development, Parks and Protected Areas* de l'Alberta ou de Parcs Canada), l'État continue donc de s'ingérer dans les affaires amérindiennes en s'appropriant ce patrimoine particulier, en le gérant, en le développant et en le désignant selon des critères occidentaux éloignés des croyances et des valeurs autochtones.



Figure 6. Gravure rupestre représentant notamment des hommes avec des boucliers.

²⁶ Canada, Parcs Canada, *Liste indicative des sites du patrimoine mondial au Canada* : Áisinaí'pi (Writing-On-Stone), http://www.pc.gc.ca/progs/spm-whs/itm3/site1/page3_F.asp (dernière mise à jour 2004-06-28).

En revanche, il est à noter que depuis plus d'une dizaine d'années, les gestionnaires travaillant sur de tels projets se tournent de plus en plus vers les communautés autochtones concernées. C'est ainsi que la tribu des *Kainais* avait déjà été impliquée dans l'élaboration du plan de gestion du site en 1997 par le gouvernement de l'Alberta²⁷. Aussi, le projet de désignation nationale proposé par Parcs Canada n'aurait semble-t-il pas vu le jour sans l'accord et l'implication des groupes autochtones concernés, car la Commission des lieux et monuments historiques du Canada n'a pas l'intention de commémorer l'histoire des peuples autochtones sans leur participation²⁸. Nous savons aussi, grâce aux témoignages d'un archéologue de Parcs Canada et d'un *Niitsitapi*, que le projet de nomination au patrimoine mondial n'irait pas de l'avant sans l'appui et la collaboration des *Niitsitapis*. Les demandes viennent d'ailleurs de la *Mookakin Foundation*, une fondation culturelle établie depuis 1998 afin de préserver et de promouvoir la langue, l'histoire et la doctrine spirituelle des *Kainais*.

Du côté des instances gouvernementales fédérale et provinciale, on dénote une réelle volonté d'intégrer les groupes intéressés dans les projets concernant leur patrimoine. Plus précisément, les spécialistes cherchent à connaître ce qui reste des savoirs traditionnels reliés à *Áísina'pi*, quelles sont les principales sources de ce savoir et quelle signification les *Niitsitapis* accordent à ce lieu²⁹. Bref, graduellement — et grâce à l'attitude d'ouverture témoignée par quelques individus —, l'opportunité est offerte aux groupes autochtones préoccupés par le présent et l'avenir d'*Áísina'pi* de s'impliquer dans divers projets.

Une tendance vers une répartition plus équitable du pouvoir décisionnel est aussi perceptible. Les Autochtones, en effet, sont

²⁷ Alberta, *Management Plan, Writing-on-Stone Provincial Park*.

²⁸ Michael A. Klassen, *Áísina'pi – Writing-on-Stone National Historic Site Feasibility Study; phase 2* (2001): *Aboriginal Consultation*, préparé pour Parcs Canada Waterton Lakes National Park, 2002.

²⁹ Klassen, *Áísina'pi – Writing-on-Stone National Historic Site Commemoration; Feasibility Study*.

désormais davantage consultés lorsqu'il s'agit de la gestion de leur héritage. Des rencontres avec des individus travaillant au développement d'*Áisína'pi* ont même permis de constater que depuis 2002, les formulaires d'embauche et les affiches publicitaires tendent véritablement à favoriser l'emploi d'Autochtones. Cette ouverture d'esprit s'exprime aussi à travers l'aménagement des infrastructures. Par exemple, le plan du centre d'interprétation, qui a célébré son ouverture en 2007, a dû être accepté par les *Niitsitapis* avant la mise en chantier. Le bâtiment a été conçu selon les règles de base d'un tipi et pour ne pas nuire à l'esprit des lieux. Son emplacement a été choisi et purifié par les tribus locales lors d'une cérémonie. Par ailleurs, les Autochtones ont désormais le droit de pénétrer dans la zone d'accès restreint pour y tenir des cérémonies ou des rituels ainsi que pour instruire les membres de leur communauté sur leur héritage, les politiques assimilatrices du gouvernement ayant rompu les liens entre les individus et leur culture³⁰. Ces quelques faits démontrent bien les efforts concrets déployés par l'État pour intégrer les *Niitsitapis* dans la gestion et le développement d'*Áisína'pi*.

En contrepartie, en 2005, un seul employé était d'origine amérindienne et en 2006, deux Amérindiens occupaient des postes de guides saisonniers, sur un total de dix employés. Les *Niitsitapis* sont donc loin d'être aussi avantagés que ne le sont les Haïdas par les politiques de traitement préférentiel accordées à l'emploi d'Autochtones par Parcs Canada. L'implantation d'un programme de surveillance des lieux semblable à celui mis en œuvre à *Gwaii Haanas* pourrait être une option envisageable dans le but de rapprocher les *Niitsitapis* de leur patrimoine et de créer de l'emploi dans la communauté. Le site *Áisína'pi* est d'ailleurs peu protégé, comme en témoigne la présence de nombreux graffitis. Trois *rangers* sont présents dans tout le parc et les guides doivent aussi participer à ce travail de surveillance lorsqu'ils se rendent avec des groupes sur le terrain. Un plus grand travail de sensibilisation du public devrait être envisagé par les gestionnaires, car

³⁰ Lors de notre visite des lieux, nous avons constaté que les Autochtones profitaient de leur droit d'accéder à la zone protégée.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

chaque année, des dommages sont causés aux ressources archéologiques et une vingtaine de contraventions sont données à des individus présents sans autorisation dans la zone protégée. Le respect du patrimoine amérindien n'est donc pas acquis dans cette région, où l'importance accordée aux valeurs économiques et touristiques ne cesse de croître. En effet, beaucoup des objectifs contenus dans le plan de gestion en vigueur concernent l'aménagement du parc pour accommoder les visiteurs qui sont de plus en plus nombreux alors que peu de mesures sont prises pour éduquer et sensibiliser les visiteurs et les résidents. À cause de la présence annuelle de milliers de visiteurs, une grande gravure rupestre représentant une célèbre scène de bataille a dû être protégée matériellement par une grille afin de la préserver, signe que le développement apporte son lot de désagréments. Cet endroit sacré se trouve donc perturbé par l'introduction de matériaux et de structures étrangers. Il faut espérer que de telles mesures ne seront pas nécessaires à l'échelle du parc, car elles auraient pour effet de brimer l'esprit des lieux et d'entraîner sa désacralisation aux yeux des Autochtones.



Figure 7. Une gravure représentant une célèbre scène de bataille a dû être protégée par une grille afin d'empêcher que les visiteurs ne la détériorent.

Malgré l'ouverture témoignée par l'instance gestionnaire à l'intégration des Autochtones dans le cadre de certaines activités (surtout en ce qui a trait à l'interprétation), malgré aussi la décision de Parcs Canada de consulter et d'impliquer les *Niitsítapis* dans ses récents projets de désignation, plusieurs problèmes continuent de se poser dans le développement et l'aménagement de ce site amérindien sacré. Les risques sont nombreux de voir se dégrader les lieux, tant au plan physique que spirituel, car les valeurs économiques et touristiques ne respectent pas toujours les valeurs traditionnelles. La patrimonialisation a apporté un peu plus de visibilité et d'emplois aux Premières Nations, de même que la possibilité de conserver et de diffuser leur patrimoine. Cependant, le respect des valeurs autochtones, de leurs croyances et de leurs méthodes demeure toujours problématique. Les organismes gouvernementaux, dans leur gestion de tels lieux, devraient songer à revoir leurs politiques, leurs normes et leurs façons de faire afin d'offrir plus de place aux valeurs autochtones et à leur diffusion.

Conclusion

En comparant *Áísína'pi* à *SĠang Gwaay*, il apparaît que la situation de la mise en patrimoine des sites autochtones au Canada varie largement d'un cas à l'autre. En ce qui concerne *Áísína'pi*, l'équipe est encore loin d'une relation de cogestion, alors qu'une entente comme celle qui a cours actuellement en Colombie-Britannique pourrait très bien être implantée. Parcs Canada en est plutôt au stade de la consultation et de l'implication graduelle des Autochtones. Qui sait, peut-être attend-on que les nations amérindiennes locales montent aux barricades et revendiquent leurs droits de propriété avant de leur accorder plus de pouvoir ?

En dernier lieu, précisons que ces conclusions ne peuvent être généralisées sur une base provinciale ou encore sur celle d'une nation autochtone. Par exemple, le site historique *HeadSmashed-In*, également situé dans le sud de l'Alberta, est un autre exemple où une saine coopération s'est établie entre l'État et les Amérindiens. En effet, le saut à bisons, aussi site du patrimoine mondial de l'UNESCO, emploie beaucoup d'Autochtones au centre

d'interprétation qui propose côte à côte l'interprétation historique « traditionnelle » des Amérindiens et une autre version, plus « scientifique » du phénomène. Espérons que le récent centre d'interprétation de Áísína'pi sera l'occasion d'augmenter l'implication et la visibilité des Autochtones et de leurs valeurs.

Pour terminer, les liens entre les Autochtones et l'État dans le cadre de la gestion et de la mise en valeur des sites patrimoniaux amérindiens sont complexes, variés et instables. D'une province à l'autre, d'une nation à l'autre, voire même d'un site à l'autre, des différences majeures dans le partage de la gestion entre l'État et les Autochtones ont été observées. Ces différences découlent de l'implication de différents paliers gouvernementaux et de l'absence d'un système de gestion défini. Dans ce contexte, les Autochtones tentent de prendre leur avenir en main en revendiquant le droit de gérer et de s'approprier leur patrimoine. Ces revendications atteignent cependant différents niveaux d'intensité, créant des contextes relationnels variés avec Parcs Canada et les provinces. Les organismes gouvernementaux, en revanche, semblent ouverts à l'intégration des groupes autochtones dans leur gestion du patrimoine, mais ne sont pas prêts pour autant à leur céder tout le contrôle.

Bref, si le respect caractérise la relation d'un côté comme de l'autre, il paraît évident que chaque partie a des réserves qui émergent notamment de leur identification à une nation, à une histoire et à une façon de voir le monde. Comme l'objectif de Parcs Canada est de commémorer davantage le patrimoine des Premières Nations dans les années à venir, d'autres lieux se voient investis par des chercheurs et des gestionnaires de l'État³¹. Qajartalik au Nunavik, les pétroglyphes de Cranbrook en Colombie-Britannique ou encore Zephyr Creek en Alberta... tous ces sites constituent d'autres cas intéressants à analyser dans le cadre de recherches ultérieures sur les relations entre les Autochtones et l'État dans la gestion du patrimoine amérindien.

³¹ Parcs Canada, *Plan du réseau des Lieux historiques nationaux du Canada*.

Bibliographie

- ALBERTA, PRAIRIE REGION NATURAL RESOURCES SERVICE, DEPARTMENT OF ENVIRONMENTAL PROTECTION, *Management Plan, Writing-on-Stone Provincial Park*, Canada, Alberta Environmental Protection, 1997, 57 p.
- ANONYME, *Nan Sdins National Historic Site, Commemorative Integrity Statement*, Parcs Canada, novembre 2002, 22 p.
- ANONYME, *Nan Sdins National Historic Site, Commemorative Integrity Statement*, novembre 2000, Colombie-Britannique, Queen Charlotte City, Archives de Gwaii Haanas, n° 4325.
- CANADA, MINISTRE DES APPROVISIONNEMENTS ET DES SERVICES, *Principes directeurs et politiques de gestion de Parcs Canada*, Ottawa, Patrimoine canadien, 1994, 127 p.
- CANADA, MINISTRE DE L'ENVIRONNEMENT ET CONSEIL DE LA NATION HAÏDA, *Entente Gwaii Haanas/Moresby-Sud*, 1993.
- CANADA, PARCS CANADA, *Plan du réseau des Lieux historiques nationaux du Canada*, Parcs Canada, 2000, 118 p.
- CANADA, SERVICES CANADIENS DES PARCS, *Lignes directrices sur la gestion des ressources archéologiques du service canadien des parcs*, Environnement Canada, 1993, 14 p.
- COMITÉ DE GESTION DE L'ARCHIPEL, *Gwaii Haanas, Réserve de parc national et site du patrimoine Haïda, Plan directeur (zone terrestre)*, Comité de gestion de l'archipel, 2001, 37 p.
- DUFF, Wilson et Michael KEW, *Anthony Island, a Home of the Haidas*, Victoria, Royal BC Museum, 1958, 28p.
- GAJDA, Anna, *Skung Gwaii Site Plan*, Gwaii Haanas Resource Conservation (Strategic Planning Series), avril 1998, 28 p.
- KLASSEN, Michael A., *Áísínai'pi – Writing-on-Stone National Historic Site Commemoration ; Feasibility Study*, préparé pour Parcs Canada Waterton Lakes National Park, 2001, 51 p.
- KLASSEN, Michael A., *Áísínai'pi – Writing-on-Stone National Historic Site Feasibility Study ; phase 2 (2001) : Aboriginal Consultation*, préparé pour Parcs Canada Waterton Lakes National Park, 2002, 24 p.
- LAIR, Rick et Nika BROWN, *Nan Sdins, Cultural Resource Conservation Monitoring & Maintenance Manual, Text & Forms – 1999 Records, observations & Recommendations*, Gwaii Haanas, août 1999, 22 p.
- MACDONALD, George F., *The Haida Village of Ninistints, Queen Charlotte Island, Report and recommendations to the National historic Sites and Monuments Board of Canada*, 1980, Colombie-Britannique, Queen Charlotte City, Archives de Gwaii Haanas, n° 3120.

LES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

- MACDONALD, George F., *Ninstints, Site haïda du patrimoine mondial*, Hull, Musée canadien des civilisations, 1992, 60 p.
- MORIN, Cindy, « Étude de deux cas sur la patrimonialisation de sites sacrés amérindiens au Canada : SḠang Gwaay en Colombie-Britannique et Áisina'pi en Alberta », Mémoire de maîtrise, Département d'histoire de l'art, Université du Québec à Montréal, 2007, 207 p.
- SIMONSEN, Bjorn, *Anthony Island Park, Planning and Management Activities, 1975-1985, A Summary Report*, Victoria, mars 1986, Colombie-Britannique, Queen Charlotte City, Archives de Gwaii Haanas, n° 5565.

Ressources électroniques :

- CANADA, AGENCE PARCS CANADA, *Site du patrimoine mondial du Canada, SḠaang Gwaii, Colombie-Britannique*, site web consulté en 2005-2006, http://www.pc.gc.ca/progs/spm-whs/itm2/site5_F.asp (dernière mise à jour le 28 juillet 2004).
- CANADA, AGENCE PARCS CANADA, *Liste indicative des sites du patrimoine mondial au Canada : Áisina'pi (Writing-On-Stone)*, site web consulté en 2005-2006, http://www.pc.gc.ca/progs/spm-whs/itm3/site1/page3_F.asp (dernière mise à jour 2004-06-28).
- CLOTHES, Jean, *L'art rupestre, Une étude thématique et critères d'évaluation*, Paris, ICOMOS, site web consulté en 2005-2006, <http://www.icomos.org/studies/rupestre.htm> (30 septembre 2002).
- GLADSTONE, Ernie, *Report on the State of Conservation of SḠaang Gwaii (Anthony Island)*, in Agence Parcs Canada, *Periodic Report on the Application of the World Heritage Convention*, 2004, site web consulté en 2005-2006, http://www.pc.gc.ca/docs/rspm-whsr/rapports-reports/r9_e.asp (dernière mise à jour le 23 septembre 2004).
- UNESCO, « Les critères de sélection », in *Patrimoine mondial*, site web consulté en juin 2006, <http://whc.unesco.org/fr/criteres/>.

THÉORIES NORMATIVES CONTEMPORAINES SUR LA RECONNAISSANCE ET LES DROITS DES CULTURES MINORITAIRES : LES PEUPLES AUTOCHTONES ET L'ÉTAT

Lily Pol Neveu
Maîtrise en philosophie
Université Laval

La réconciliation entre les peuples autochtones et non-autochtones soulève beaucoup de questions. Il semble exister un malaise, un sentiment commun que ce problème ne pourra jamais être réglé de façon définitive. Depuis les années 1990, ce malaise a conduit plusieurs philosophes à valoriser l'établissement d'une nouvelle relation entre l'État et les Autochtones, relation basée sur la reconnaissance de ces peuples et de leurs droits. Le présent article se propose de revenir à la base des questionnements sur la reconnaissance et de témoigner de la difficulté pratique des théories normatives de la reconnaissance dans les relations entre les peuples autochtones et l'État. Je commencerai par décrire brièvement les théories normatives de la reconnaissance telles que les ont élaborées les philosophes politiques canadiens Charles Taylor, Will Kymlicka et James Tully. Je tenterai ensuite de voir quelle est la contribution de ces théories à la compréhension des fondements de la reconnaissance des peuples autochtones au Canada et quelles sont les critiques qui peuvent leur être apportées. Je verrai comment ces critiques

s'incarnent dans la pratique en analysant, d'une part, le cas de la jurisprudence des cours canadiennes portant sur la définition des droits autochtones reconnus et confirmés dans l'article 35 (1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* et, d'autre part, les politiques de l'État. Finalement, je conclurai en tâchant de démontrer pourquoi la voie de la négociation politique pourrait produire un dialogue qui permette d'éviter les écueils des théories normatives sur la reconnaissance.

Origines des théories normatives contemporaines sur la reconnaissance et les droits des cultures minoritaires

Le développement des théories normatives contemporaines sur la reconnaissance et les droits des cultures minoritaires émerge en quelque sorte d'une volonté des philosophes de répondre aux théories libérales de la justice, élaborées notamment par John Rawls et Jürgen Habermas à partir des années 1970 jusque dans les années 1990. En examinant les théories de la justice, il s'agira de cerner leurs fondements, afin de bien comprendre les concepts sur lesquels reposent les théories normatives de la reconnaissance.

Dans *Political Liberalism*, écrit en 1993 et qui fait suite à *A Theory of Justice*, publié en 1971, John Rawls veut arriver à résoudre ce qu'il appelle « le fait du pluralisme » avec l'usage de la raison publique. Il tente de répondre à la question : comment peut-on vivre ensemble en tant que société, pays, nation ou entité et prendre des décisions collectives alors que le pluralisme semble aujourd'hui irréductible ? Il pose cette question en ces termes : « Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables¹ ? » Pour y répondre, Rawls tente de construire une conception politique de la justice en établissant un modèle de société juste comme système équitable de

¹ John Rawls, *Libéralisme politique*, traduit par Catherine Audard, Paris, PUF, 2001, p. 6.

coopération². Par conception politique de la justice, il entend une conception publique. Pour arriver à prendre des décisions collectives dans une société pluraliste, il faut invoquer des raisons publiques, que tous devraient pouvoir accepter. Le citoyen doit invoquer des arguments « raisonnables » pour défendre sa position dans le contexte d'une décision collective. La raison publique est un « raisonnable public ». Elle concerne ce qui touche le citoyen en tant que personne publique. Elle s'applique à des questions constitutionnelles essentielles et non à des questions secondaires qui n'affecteraient pas tous les citoyens. La raison publique est un idéal politique de la citoyenneté démocratique. Elle est la pierre de touche de la théorie politique de Rawls sur le vivre-ensemble³. Grâce à cette raison publique, il serait possible d'arriver à un consensus par recoupement et de se retrouver sur un terrain commun pour prendre des décisions. Les doctrines compréhensives (religions ou conceptions spirituelles ontologiques qui ne sont pas susceptibles d'attirer l'accord de tout le monde) relèvent de la sphère privée et ne peuvent être amenées dans la sphère publique comme raisons permettant de prendre une décision collective⁴. Le citoyen reste libre d'adhérer à ce type de conceptions dans sa vie quotidienne. Cependant, dans le domaine des décisions publiques devant s'appliquer à tous, le citoyen se doit d'adopter une position « raisonnable », équivalant pratiquement à éliminer toutes les particularités qui font partie de son identité. Dans le cas de la reconnaissance des peuples

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 260.

⁴ *Ibid.*, p. 88-96. L'objectif ici est d'explorer les origines de la politique de la reconnaissance. De nombreuses analyses plus nuancées des œuvres de Rawls ont été produites et permettent de mieux comprendre les subtilités de sa pensée. Voir entre autres les articles de Daniel Weinstock, « Fausse route : Le chemin vers le pluralisme politique passe-t-il par le pluralisme axiologique ? », *Archives de philosophie du droit*, vol. 49, 2005, p. 185-197 ; « Le concept du "raisonnable" dans la "démocratie délibérative" », dans A. Duhamel, D. Weinstock et L. Tremblay (dir.), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Thémis, 2001, p. 3-32 ; ou encore Jocelyn Maclure, « On the public use of practical reason. Loosening the grip of neo-Kantianism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n° 1, 2006, p. 37-63.

autochtones, cette conception soulève un problème majeur, car c'est précisément leur spécificité de premiers occupants qu'ils veulent que la société majoritaire reconnaisse comme légitime et justifiant un traitement différencié. Rawls a été critiqué pour ce que l'on appelle son « pré-supposé libéral », dans la mesure où il suppose une certaine neutralité de l'État⁵. Pour Rawls, ce qui est public, raisonnable et juste pour l'ensemble de la société entrera presque assurément dans le cadre de la théorie libérale en s'inscrivant dans des idéaux d'égalité et de liberté *individuelle*. Le citoyen raisonnable invoqué par Rawls serait en fait un citoyen libéral.

Habermas, quant à lui, élabore une théorie de la discussion basée sur ce qu'il appelle la raison communicationnelle. Celle-ci procède comme force agissante légitime dans le processus de prise de décision collective. Un peu comme la main invisible d'Adam Smith, la simple discussion basée sur des arguments rationnels permettrait d'arriver à des décisions justes et équitables⁶. La délibération rationnelle mènerait à des décisions raisonnables et les normes effectives émergeraient du principe de discussion. Le simple fait de dialoguer avec des gens ayant des opinions différentes transforme nos arguments afin de les rendre raisonnables pour l'autre. La volonté d'arriver à un accord guide la discussion et constitue l'un des pré-supposés de la discussion chez Habermas⁷. Une norme n'est juste que dans la mesure où tous souhaiteraient y obéir dans une situation comparable⁸. Deux principes sous-tendent la théorie de la discussion d'Habermas : (U) universalisation et (D) discussion. Ces principes permettent de percevoir, d'identifier et de traiter les problèmes de la société⁹. Comment déterminer ce qui est universellement bon pour tous ? Comme Rawls, Habermas semble situer le lieu de la discussion

⁵ Daniel Weinstock, « Le concept du "raisonnable" », p. 4.

⁶ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 54.

⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁸ *Ibid.*, p. 182-183.

⁹ *Ibid.*, p. 326.

rationnelle sur le terrain des valeurs libérales, de la raison individuelle.

La principale critique portée aux théories de la justice concerne l'ambiguïté des justifications de leurs fondements libéraux et universels. La « raison » à laquelle ces théories font référence semble inévitablement s'inscrire dans la théorie libérale occidentale, qui défend la liberté et l'égalité de chaque individu afin de le protéger contre l'État. La critique communautarienne affirme que le libéralisme défend ainsi une vision spécifique du bien et ne peut se revendiquer d'être complètement neutre¹⁰ ; il est lui-même le reflet d'une culture particulière, la culture occidentale¹¹. Comment être assuré, alors, de la portée universelle de ces valeurs ? À cet égard, les théories de la justice peinent à justifier leur fondement libéral. Cette lacune au niveau des assises théoriques trivialise¹² toute notion de pluralisme. Rawls reconnaît pourtant explicitement l'existence de la diversité culturelle, mais il semble peu tenir compte de cet élément lorsqu'il établit son concept de « raisonnable ». Le principe du raisonnable qu'il met de l'avant est en effet directement inspiré du libéralisme, comme c'est le cas, d'ailleurs, dans la théorie de la discussion d'Habermas. Les raisons amenées sur la place publique pour prendre une décision collective doivent être raisonnables et cohérentes, ce qui signifie pratiquement qu'elles doivent être en accord avec les valeurs du libéralisme. Il existe donc dans les théories de la justice une vision à caractère universel de ce qui est bon ; une vision de la bonne société vers laquelle chacun devrait tendre naturellement. Le pluralisme véritable, tel que Rawls le décrit lui-même, semble ainsi s'éroder devant la possibilité de s'entendre sur un

¹⁰ Jocelyn Maclure, « Entre le culturel et le civique : les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable », *Citées*, vol. 23, 2005, p. 59.

¹¹ Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 44.

¹² Terme utilisé et thèse défendue dans Daniel Weinstock, « Le concept du "raisonnable" », p.4.

principe universel : le raisonnable, qui transcenderait toutes les différences.

Théories normatives contemporaines sur la politique de la reconnaissance et les droits des cultures minoritaires

C'est en réponse aux théories de la justice, qui, avec leurs présupposés d'impartialité et d'universalité, tendent à homogénéiser l'individu, que se sont développées les théories normatives de la reconnaissance. Par théories *normatives*, j'entends que ces théories cherchent à établir et à justifier des normes effectives sur lesquelles baser des décisions publiques.

Le terme « politique de la reconnaissance » a fait son apparition dans le texte « The Politics of Recognition », publié par Charles Taylor en 1994. Dans cet article, Taylor se demande pourquoi une culture majoritaire devrait reconnaître les autres cultures minoritaires qui font partie de la société. Pour justifier une telle reconnaissance identitaire, Taylor rappelle que l'identité se définit toujours en dialogue avec autrui. La définition que l'on a de soi-même s'acquiert et se construit à travers les relations que l'on entretient avec les autres. La non-reconnaissance par les autres de l'identité d'une personne peut avoir des effets néfastes sur son estime et entraîner l'intériorisation de l'image négative que les autres ont de lui-même. L'individu développe alors une « mésestime¹³ » de lui-même, qui finit par s'inscrire au cœur de son identité. Ainsi, ce que défend Taylor c'est bien plus qu'un droit à la différence, c'est un droit de ne pas être « mésestimé » : « [...] misrecognition shows not just a lack of due respect. It can inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need¹⁴. » Une culture différente de celle de la majorité mérite d'être considérée. Pour cette raison, la politique de la reconnaissance développée par Taylor préconise de poser

¹³ Terme utilisé par Hervé Pourtois, « Luttres pour la reconnaissance et politique délibérative », *Philosophiques*, vol. 29, n° 2, automne 2002, p. 291.

¹⁴ Charles Taylor, « The Politics of Recognition », p. 26.

une exigence normative substantielle, c'est-à-dire une obligation du pouvoir politique à reconnaître la différence. En se basant sur cette conception de la justice, le pouvoir politique doit reconnaître les groupes identitaires. La politique de la reconnaissance exige que les décisions publiques soient sensibles aux différences culturelles¹⁵.

Will Kymlicka est un autre philosophe politique canadien qui s'est penché sur le problème de la reconnaissance identitaire. Ce penseur a affirmé que la liberté et l'égalité d'un individu sont liées à son appartenance à un groupe. Dans son livre *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* publié en 1996, Kymlicka soutient que la majorité culturelle devrait reconnaître l'existence et l'autonomie de cultures minoritaires afin que tous les individus puissent bénéficier d'une liberté égale. L'individu a besoin d'appartenir à une culture sociétale dynamique lui offrant un contexte de choix duquel il peut tirer et réviser sa conception du bien. Comme l'individu est attaché à sa culture sociétale, les cultures minoritaires, plus particulièrement les minorités nationales dont les demandes d'autonomie gouvernementale diffèrent des demandes des communautés issues de l'immigration récente, doivent se voir octroyer des droits particuliers, des droits d'autonomie gouvernementale. Selon Kymlicka, les droits des minorités culturelles sont cohérents avec les principes libéraux démocratiques¹⁶. L'égalité ne signifie pas nécessairement que tous les citoyens doivent posséder des droits identiques. Traitement égal, en effet, ne signifie pas forcément droits identiques. En ce qui concerne les peuples autochtones par exemple, Patrick Macklem recourt à la théorie de Kymlicka pour expliquer pourquoi la différence autochtone mérite une protection constitutionnelle supplémentaire. Cette protection particulière ne se justifie pas seulement par la présence des Autochtones en Amérique avant l'arrivée des Européens, mais par le besoin impératif de réduire le poids qui leur est imposé dans le processus de reproduction

¹⁵ Hervé Pourtois, « Lutttes pour la reconnaissance », p. 287.

¹⁶ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, traduit par Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2000, p. 113.

culturelle par rapport à celui de la majorité non-autochtone¹⁷. Les institutions canadiennes sont représentatives de la culture politique de la majorité. Pour les Autochtones, il est donc beaucoup plus difficile de reproduire leur culture à travers le temps puisque ces institutions sont à l'image de la culture majoritaire. Le traitement identique de tous les individus favorise habituellement la majorité, qui considère naturellement ses institutions comme neutres. Ce phénomène impose une charge supplémentaire pour les cultures minoritaires qui doivent abandonner un côté vital de leur culture afin de se plier aux exigences identitaires de la majorité. La conséquence du traitement identique de tous les individus est l'inégalité des membres du groupe minoritaire par rapport à ceux du groupe majoritaire. C'est ainsi que Kymlicka soutient que des mesures ou des droits spéciaux doivent être accordés à certaines minorités pour réduire ce fardeau et assurer à chacun la possibilité de se sentir libre et égal. Selon Kymlicka, la reconnaissance des groupes minoritaires est en accord avec les valeurs libérales d'égalité et de liberté individuelle.

James Tully, de son côté, se demande comment une culture majoritaire peut arriver à reconnaître des cultures minoritaires en toute « justice ». Dans son article « Aboriginal Peoples. Negotiating Reconciliation », il tente de définir ce que serait une relation juste et pratique entre Autochtones et non-autochtones, ainsi que les moyens d'arriver à une telle justice. Pour ce faire, il identifie cinq principes qu'il considère être en accord autant avec les valeurs autochtones qu'occidentales. Ces principes sont : (1) la reconnaissance mutuelle ; (2) le dialogue interculturel ; (3) le respect mutuel ; (4) le partage et (5) la responsabilité mutuelle¹⁸. Le premier principe de reconnaissance mutuelle offre une définition de la reconnaissance sur laquelle tous les autres principes

¹⁷ Patrick Macklem, *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 74.

¹⁸ James Tully, « Aboriginal Peoples. Negotiating Reconciliation », dans James Bickerton et Alain-G. Gagnon (dir.), *Canadian Politics*, 3^{ème} édition, Peterborough, Broadview Press, 1999, p. 417.

sont basés. Avant de pouvoir en arriver aux quatre autres principes et établir une véritable relation de partenariat entre Autochtones et non-autochtones, il doit y avoir reconnaissance mutuelle. La reconnaissance mutuelle comprend trois critères : l'égalité, la coexistence et le gouvernement autonome (self-government)¹⁹. Avant de négocier pour prendre une décision collective qui nous mènerait vers un meilleur vivre-ensemble, il faut d'abord se reconnaître mutuellement comme égaux, comme vivant en coexistence et comme s'autogouvernant. Ces trois critères de la reconnaissance doivent être acceptés par les deux parties et être affirmés publiquement. Lorsque Tully parle d'affirmation publique de la reconnaissance mutuelle, il pense surtout à une affirmation qui s'inscrirait dans la constitution²⁰. La reconnaissance mutuelle doit devenir une habitude qui s'enchaînera dans nos décisions collectives. Elle implique une compréhension et une ouverture à l'autre. Après en être arrivé à une reconnaissance mutuelle, il serait possible de construire une relation juste et un partenariat entre Autochtones et non-autochtones en appliquant les quatre autres principes : le dialogue interculturel, le respect mutuel, le partage et la responsabilité mutuelle. Ainsi, Tully en vient finalement à développer un système de démocratie multinationale où plusieurs nations pourraient coexister et se gouverner à l'intérieur d'un même territoire²¹.

La reconnaissance mutuelle est le principe de base de la théorie de la reconnaissance des peuples autochtones de Tully. Cependant, lorsque l'on observe les relations entre Autochtones et non-autochtones au Canada, il semble que cette reconnaissance

¹⁹ *Ibid.*, p. 419.

²⁰ Pour comprendre son concept de constitutionnalisme, voir son livre *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 30) : « A constitution should be seen as a form of activity, an intercultural dialogue in which the culturally diverse sovereign citizens of contemporary societies negotiate agreements on their forms of association over time in accordance with the three conventions of mutual recognition, consent and cultural continuity. »

²¹ James Tully, « Introduction », dans Alain-G. Gagnon et James Tully (dir.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 1.

mutuelle est loin d'avoir été atteinte et que les rapports de pouvoir représentent plutôt le principe fondamental de ces relations. Cette notion de reconnaissance mutuelle est névralgique pour une relation harmonieuse, d'égal à égal. La reconnaissance des peuples autochtones a souvent été justifiée par le fait qu'ils exerçaient une souveraineté sur le territoire bien avant l'arrivée des Européens au Canada. Comme nous l'avons vu avec Taylor et Kymlicka, la recherche d'une égalité entre les Autochtones et les non-autochtones semble justifier autant, sinon davantage le devoir de réconciliation entre les deux partis. Le traitement inégal des Autochtones, vus comme des mineurs au sens de la loi canadienne, constitue l'un des nombreux exemples d'injustices sur lesquels repose, encore aujourd'hui, le système politique canadien. Dans son ouvrage *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*, Patrick Macklem fait d'ailleurs un rappel retentissant sur la légitimité de ce système : « As a founding principle of modern state, a belief in Aboriginal inferiority casts long shadows over the legitimacy of Canadian claims of territorial sovereignty. »²²

Selon Tully, la reconnaissance dépend du dialogue et des échanges entre les différentes collectivités et les individus. La clé de la réconciliation ne se trouve donc pas dans la création d'enclaves étanches aux influences environnantes, mais au contraire, dans la coexistence et la relation entre les différents groupes. L'identité de chaque individu est influencée par sa relation avec les autres, ce qui permet une meilleure compréhension à la fois de l'autre et de soi-même. Dans son livre *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, il souligne notamment que le dialogue doit se conformer à trois conventions pour s'assurer d'un résultat juste à l'égard de la diversité culturelle : la reconnaissance mutuelle, le consentement et la continuité²³. La question se pose toutefois de savoir si le dialogue est assez puissant pour pousser le gouvernement à reconnaître les Autochtones au sens où l'entend Tully, c'est-à-dire comme un groupe égal, autonome et coexistant avec le

²² Patrick Macklem, *Indigenous Difference*, p. 288.

²³ James Tully, *Strange Multiplicity*, p. 30.

gouvernement canadien. Les échanges entre différents groupes font prendre conscience que notre vision des choses n'est pas universelle. Il peut avoir des effets bénéfiques et mener à une meilleure reconnaissance et une plus grande compréhension de la diversité culturelle. C'est pour ces différentes raisons que le dialogue semble constituer une voie féconde pour la réconciliation entre les peuples autochtones et non-autochtones et l'établissement d'une relation d'égal à égal. Une question reste cependant en suspens : qu'est-ce qui pourrait pousser Autochtones et non-autochtone à s'engager sur une telle voie ? En effet, si le processus et le résultat anticipés par la théorie de Tully sont clairs, on voit mal comment ceux-ci peuvent s'appliquer concrètement.

La réflexion de Melissa S. Williams sur les raisons qui poussent les groupes et les individus au dialogue dans la démocratie délibérative peut fournir un éclairage intéressant au concept plutôt abstrait proposé par Tully²⁴. Williams distingue deux perspectives à cette question. La première est de savoir ce qui pousserait un groupe privilégié (le gouvernement, représentant la majorité au Canada, par exemple) à établir un dialogue avec un groupe marginalisé (une minorité, les Autochtones dans le cas qui nous intéresse). La deuxième perspective est de savoir ce qui pousserait un groupe marginalisé à s'engager dans un dialogue avec un groupe privilégié. Si le groupe marginalisé ne sent pas une certaine volonté d'arriver à une solution et à un accord juste de la part du groupe privilégié, pourquoi s'engagerait-il dans un dialogue ? Il faut d'abord qu'il y ait, de la part des groupes, un désir d'arriver à un accord ou à une solution juste. Qu'est-ce qui pousserait un groupe privilégié détenant un pouvoir supérieur sur le fonctionnement des institutions ou des lois, par exemple, à abandonner une partie de son pouvoir au profit d'un groupe marginalisé ? Le désir de justice est-il une motivation assez forte ? Selon Williams, les groupes privilégiés accepteraient d'abandonner certains privilèges devant un besoin d'endiguer un conflit et d'éviter ainsi des coûts trop élevés dans le futur. Ces coûts

²⁴ Melissa S. Williams, « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée », *Philosophiques*, vol. 29, n° 2, automne 2002, p. 215.

peuvent être d'ordre purement politique, comme la crainte pour le gouvernement d'être défait aux prochaines élections ou encore son besoin de conserver une certaine cohérence dans les principes qu'il défend (justice, égalité...); ils peuvent aussi être plus abstraits, tel le risque de voir un conflit s'envenimer si sa résolution est constamment remise à plus tard. Le fait de voir ses intérêts menacés pousserait un groupe privilégié à accepter de s'engager dans un dialogue avec un groupe marginalisé²⁵. Voyant que le groupe privilégié est prêt à offrir quelque chose, le groupe marginalisé, de son côté, serait aussi prêt à s'engager dans un dialogue. Williams s'éloigne ainsi du statut idéal du dialogue et refuse de séparer la politique des intérêts de la politique délibérative²⁶. En mettant ainsi l'accent sur les motivations qui poussent les acteurs au dialogue, on rend mieux compte du processus concret menant à la reconnaissance des minorités. Certains aspects négligés de la discussion sur le dialogue peuvent jeter une lumière différente sur ce sujet.

Dans le dialogue et la réconciliation entre les Autochtones et les non-autochtones, l'importance de la relation d'individus à individus et de communautés à communautés a trop souvent été mise de côté. La recherche sur la réconciliation se concentre beaucoup trop sur les plus hautes instances politiques. Bien sûr, la conclusion d'un accord tient souvent à la bonne entente entre les individus qui le négocient. De plus, la mise en œuvre et la survie de cet accord dépendent davantage de la bonne entente entre les individus et les communautés qui interagissent quotidiennement. Je parle ici du dialogue quotidien qu'entretiennent les populations malgré toutes les différences qui séparent des communautés jamais complètement étanches. C'est ce dialogue qui fait vivre une entente. Il s'agit d'un élément de la relation entre Autochtones et non-autochtones qui demeure difficile à appréhender au plan théorique, mais qui peut avoir un impact important sur la réconciliation pratique. Certains efforts vers une approche « par

²⁵ *Ibid.*, p. 236-237.

²⁶ *Ibid.*, p. 237.

la base » pourraient ainsi amener une dimension plus pratique au concept de dialogue.

Les critiques des théories normatives de la reconnaissance

La proposition de base des théories normatives de la reconnaissance est donc que la différence identitaire mérite un traitement spécifique. Cette idée n'est certes pas sans soulever certaines critiques. Parmi celles qui ont été formulées, on pense d'abord à la crainte que la reconnaissance de la spécificité des minorités n'entraîne l'instabilité et l'érosion de l'unité nationale²⁷. Les demandes d'autodétermination ne risquent-elles pas, à terme, de conduire à un effritement de l'identité nationale ? À force d'être encouragés à diriger leur allégeance vers des groupes identitaires restreints (qu'ils soient religieux, culturels ou autres), les citoyens risquent en effet de ne plus vouloir adhérer aux politiques de leur pays ou de refuser de faire les sacrifices nécessaires (comme accepter de se plier à une politique même s'ils ne la supportent pas) pour préserver l'unité sociale. Par exemple, si le droit à l'autodétermination était reconnu aux peuples autochtones, ceux-ci seraient peut-être plus enclins à supporter leurs gouvernements locaux qu'à conserver une quelconque allégeance à l'égard du Canada. L'État risquerait ainsi de saper lui-même son autorité, menaçant du coup sa stabilité et sa capacité décisionnelle. Cette idée n'est pas sans résonance pour les tenants d'une théorie de la justice plus uniformisante pour l'individu. Il semble cependant plus approprié de voir la reconnaissance comme un processus nécessaire à l'atteinte de la stabilité. Le système gouvernemental doit être ouvert au changement et à la discussion pour que ses citoyens sentent qu'ils ont le pouvoir de l'influencer. La reconnaissance de la diversité culturelle et l'octroi de certains pouvoirs d'autodétermination à des minorités permettent aux individus et aux groupes de vivre librement leur identité. Ce processus engendre un sentiment d'appartenance et de fierté des citoyens à l'égard de cette association politique plus large et diverse²⁸.

²⁷ James Tully, *Strange Multiplicity*, p. 196.

²⁸ *Ibid.*, p. 197.

L'histoire regorge d'exemples qui permettent de constater que le refus d'un gouvernement de reconnaître certaines identités a généralement pour conséquence d'inciter ses citoyens à lui tourner le dos pour trouver leurs propres moyens de vivre leur différence. Le sentiment de voir son identité opprimée conduirait ainsi les individus à adhérer à des mouvements de libération²⁹. On pourrait même dire que la non-reconnaissance tend à accroître les clivages entre le gouvernement et les groupes identitaires et qu'elle favorise même l'adoption d'une attitude répressive par le gouvernement à l'égard des groupes identitaires dissidents. Bref, le manque d'ouverture à la différence crée, plutôt qu'elle ne prévient, l'instabilité d'un pays.

Une deuxième critique à l'égard de la politique de la reconnaissance est celle du « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle »³⁰, qui s'apparente au problème des minorités non-libérales soulevé par Kymlicka ou, comme les nomme Tully, des minorités antidémocratiques³¹. Il s'agit plus précisément du danger que courent les minorités engagées dans des démarches de reconnaissance identitaire d'infliger aux groupes minoritaires qui les composent un traitement similaire à celui qu'ils ont subi de la part de la majorité. On peut penser aux anglophones du Québec, par exemple, qui tendent à être marginalisés par le mouvement nationaliste québécois. Dans le contexte de ses demandes d'autonomie, le Québec a d'ailleurs souvent été l'objet de critiques pour la mauvaise protection qu'il accordait aux minorités vivant sur son territoire. C'est pourquoi, notamment, *La Charte de la langue française* prévoit que les anglophones nés au Québec de parents anglophones puissent poursuivre leurs études en anglais³². Il s'agissait là d'une provision visant à protéger la minorité anglo-

²⁹ Ibid.

³⁰ Ayelet Shachar, « On Citizenship and Multicultural Vulnerability », *Political Theory*, vol. 28, 2000, p. 65.

³¹ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, p. 138.

³² Office québécois de la langue française, « La langue de l'enseignement », *Charte de la langue française*, <http://www.olf.gouv.qc.ca/charte/charte/clflegens.html> (consulté le 09-11-2007).

phone à l'intérieur d'un Québec qui affirme sa différence. Une situation semblable menace les femmes autochtones. Le groupe Femmes autochtones au Québec³³ craint en effet que l'autodétermination des peuples autochtones ne se fasse au détriment du droit des femmes. Ce groupe réclame donc le droit à l'égalité sur le plan législatif et constitutionnel, tout en revendiquant l'autonomie gouvernementale pour les communautés. La critique du paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle provient donc de la peur qu'un groupe homogénéise l'identité multiple et fluide de ses membres. La minorité qui demande reconnaissance attribuerait une même identité à tous ses membres. Cette homogénéisation de l'identité est de loin le problème le plus important que soulève la politique de la reconnaissance. Une question se pose d'emblée : comment faut-il « reconnaître » un groupe minoritaire pour éviter ce piège ? Faut-il procéder par voie constitutionnelle, en enchâssant la reconnaissance de droits spécifiques pour une minorité ? Faut-il plutôt réserver un certain nombre de sièges au Parlement pour cette minorité, se contenter d'affirmer publiquement la reconnaissance du groupe ou simplement créer un programme scolaire adapté à leurs besoins ?

Ces différentes méthodes sont toutes, jusqu'à un certain point, homogénéisantes, c'est-à-dire qu'elles laissent peu de place à la flexibilité, la fluidité et la subtilité de l'identité. Or, nos identités sont multiples et la primauté d'une identité sur une autre peut changer en fonction du contexte ou de l'individu. Par exemple, une Québécoise de descendance française et américaine peut sentir son identité en tant que femme, Américaine, Française ou Québécoise ressortir selon les situations. De plus, nos différentes identités sont en constante relation les unes avec les autres et s'influencent mutuellement. Quant à l'identité des membres d'un groupe, elle n'est pas plus uniforme que l'identité individuelle. Les demandes de reconnaissance possèdent toutes un caractère essentialiste, qui tend à réduire la complexité de l'identité à une seule caractéristique. Ainsi, la voie à suivre pour la reconnaissance

³³ Femmes autochtones du Québec Inc., <http://www.faq-qnw.org/about-fr.html> (consultée le 09-11-2007).

des Autochtones ne se situe probablement pas dans la création d'une enclave constitutionnelle, mais plutôt dans l'élaboration de principes pouvant guider la relation entre Autochtones et non-autochtones. Plusieurs questions restent encore à approfondir si l'on décide de s'engager sur cette voie. Sur quels critères ou justifications doit-on se baser pour établir ces principes ? Jusqu'à maintenant, notre société a plutôt reconnu ceux-ci comme étant de nature individuelle, au sens où les énonce la *Charte des droits et libertés*³⁴. Toutefois, il est aussi possible de croire que des principes tels que l'autodétermination et l'égalité, qui favorisent la reconnaissance de groupes comme les peuples autochtones, puissent faire partie de la conception de la justice prévalant dans notre société. Comment faire respecter ces principes une fois que l'on y adhère ? Comment s'assurer que les relations de pouvoir qui prévalent actuellement dans les négociations ne soient pas reproduites dans la nouvelle relation ? En pratique, l'incapacité des théories normatives sur la reconnaissance à reconnaître la fluidité des identités pose un défi important ayant mené certains à conclure qu'elles se trouvaient face à une impasse³⁵.

Une troisième critique qui pèse sur les théories de la reconnaissance concerne plus précisément les différentes conceptions possibles de l'égalité. La reconnaissance d'une minorité ne mettrait-elle pas en péril les droits individuels fondamentaux des membres de la communauté plus large ? Ce problème est fort complexe et déborde largement le cadre de ce texte. Fondamentalement, les peuples autochtones et canadiens adhèrent aux mêmes principes de justice et d'égalité, mais leur conception de ces principes peut différer.³⁶ Taiaiake Alfred, par exemple, est d'avis que les peuples autochtones possèdent une conception de la

³⁴ Ministère de la justice Canada, *Loi constitutionnelle de 1982*, http://lois.justice.gc.ca/fr/const/annex_f.html (consultée le 09-11-2007).

³⁵ Jocelyn Maclure, « The Politics of Recognition at an Impasse ? Identity Politics and Democratic Citizenship », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 36, n° 1, mars 2003, p. 3.

³⁶ Il est possible de croire que très peu de gens s'opposent à un principe général de justice. Cependant, de nombreuses dissensions peuvent survenir dans la définition et la mise en œuvre de ce principe.

justice qui s'apparente à une philosophie plus holiste de la relation de l'être humain à son environnement :

For example, consider the question of justice – the source of the notions of right and wrong that underpin all discussions of the nature and use of power. The dominant Western conception of justice is rooted in a fundamentally individualistic, materialistic ideal of equity or sameness. By contrast, indigenous notions of justice arose within the context of belief in a universal relationship among all the elements that make up our universe³⁷.

Alfred fait ici référence à une conception orthodoxe de l'égalité dont nous avons fait état brièvement au début de ce texte. Ce type d'égalité déclare que l'octroi de droits égaux identiques à tous les individus assure un traitement égal pour tous. C'est, par exemple, la vision que défend le politologue Tom Flanagan à l'égard des Autochtones³⁸. Selon ce type d'égalitarisme, offrir un statut particulier aux peuples autochtones les favoriserait par rapport aux autres citoyens « ordinaires ». Il s'agirait d'un privilège injustifié. Cependant, un tel système de droits égaux et indifférenciés n'est pas neutre ; il a été construit à l'image de la majorité et tend donc à favoriser celle-ci. C'est pourquoi il est important de considérer une interprétation de l'égalité plus sensible aux groupes. À ce titre, Duncan Ivison offre une définition intéressante d'un libéralisme postcolonial :

In the end, postcolonial liberalism builds on three distinctive values : that individuals and peoples are fundamentally equal : that they are free ; and that social and political arrangements should be such as to promote the well-being of individuals and groups in the manner, generally speaking, that they conceive of it³⁹.

Ce type de libéralisme accorde plus d'importance aux groupes que le libéralisme égalitariste standard.

³⁷ Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*, Ontario, Oxford University Press, 1999, p. 42.

³⁸ Tom Flanagan, *First Nations ? Second Thoughts*, Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000.

³⁹ Duncan Ivison, *Postcolonial Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 5

Cette brève présentation des théories de Charles Taylor, Will Kymlicka et James Tully et de leurs principales critiques permet de mieux comprendre leurs fondements pour la reconnaissance. En répondant aux théories libérales de la justice, jugées trop englobantes et réfractaires à la différence et à la diversité, la politique de la reconnaissance de Charles Taylor cherche à éradiquer la « mésestime » de soi-même et des autres causée par le manque de reconnaissance. Will Kymlicka, quant à lui, soutient que le besoin d'appartenir à une culture sociétale dynamique et l'attachement à sa culture d'origine justifient l'octroi de droits particuliers à des cultures minoritaires. Finalement, les conditions du dialogue (égalité, coexistence et autonomie) dans la théorie de James Tully mènent aussi à la reconnaissance de cultures minoritaires à travers un processus de réconciliation. Les théories de la reconnaissance se basent en fin de compte sur le même désir de justice que les théories libérales, seulement, dans les théories de la reconnaissance, cette justice s'incarne dans l'octroi de droits collectifs alors que dans les théories de la justice, elle prend forme dans l'octroi de droits individuels égaux pour tous. Dans la mesure où le critère principal de la justice est l'égalité et la liberté, deux interprétations de l'égalité semblent ici s'opposer : l'égalité individuelle, d'une part, et l'égalité entre les groupes, d'autre part. Pour atteindre l'égalité comme principe de justice, faut-il traiter tous les individus de la même manière ou est-il nécessaire d'accorder des droits différenciés à chaque groupe ? Les théories normatives sur la reconnaissance tendent définitivement vers la deuxième option. La difficulté est d'arriver à reconnaître l'individualité de chacun, le caractère unique de chaque personne, tout en considérant que ce caractère unique dépend aussi, mais pas uniquement, de son appartenance à un groupe.

Avant de conclure, je voudrais examiner rapidement deux cas concrets qui illustrent les difficultés soulevées par les fondements des théories de la reconnaissance. Ces difficultés sont : (1) qu'il existe différentes conceptions de la justice difficiles à réconcilier et (2) que la reconnaissance de l'individualité de chacun, jumelée à la reconnaissance de l'appartenance des individus à des groupes, conduit souvent à une essentialisation de l'identité. Les deux cas

qui seront examinés sont directement reliés l'un à l'autre, le premier étant la jurisprudence de la Cour suprême du Canada portant sur la définition des droits autochtones reconnus et confirmés dans l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, alors que le second concerne l'élaboration des politiques des gouvernements.

Deux cas : la jurisprudence et les politiques gouvernementales

L'article 35 (1) stipule que « Les droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés⁴⁰. » Sans les nommer, ce paragraphe de la constitution reconnaît les droits ancestraux comme ayant toujours existé et existant encore aujourd'hui. À la suite de l'adoption de cette loi en 1982, les cours canadiennes ont dû définir juridiquement la portée ainsi que le contenu de ces droits ancestraux. La Cour suprême du Canada a déclaré dans le jugement *Van der Peet* que l'objet fondamental du paragraphe 35 (1) est de « concilier la préexistence des sociétés autochtones et la souveraineté de Sa Majesté »⁴¹. Dans le même jugement, le plus haut tribunal du pays énonce les critères de reconnaissance d'un droit ancestral : la précision, la spécificité, la continuité et le caractère fondamental de ce droit⁴². C'est ce qui a amené la Cour à définir le droit ancestral comme une activité qui se veut « un élément d'une coutume, pratique ou tradition faisant partie intégrante » de la culture distinctive du groupe autochtone qui le revendique⁴³. Selon la Cour suprême, pour faire l'objet d'un droit, ces coutumes doivent être en continuité avec les activités pratiquées par la communauté autochtone avant son contact avec les Européens⁴⁴. La Cour spécifie que ces activités ne doivent pas

⁴⁰ *Loi constitutionnelle de 1982*, http://lois.justice.gc.ca/fr/const/annex_f.html, partie II, paragraphe 35.

⁴¹ *R. c. Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507, par. 31.

⁴² À propos de l'arrêt *R. c. Van der Peet* dans *Delgamuukw c. Colombie-Britannique* [1997] 3 R.C.S. 1010, par.193.

⁴³ *R. c. Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507, par. 46.

⁴⁴ Il s'agit là bien sûr d'une explication très brève de l'interprétation de l'article 35 (1). Voir l'intéressant et succinct résumé d'importants jugements sur les

nécessairement avoir été pratiquées de façon ininterrompue : la communauté peut avoir cessé, pendant un certain temps, de pratiquer cette activité. Cependant, la communauté qui revendique la reconnaissance d'un droit ancestral doit pouvoir prouver que cette activité remonte à la période précédant son contact avec les Européens. Cette flexibilité à propos du critère de continuité permettrait, selon la Cour, d'éviter une approche « fixiste » de l'identité des peuples autochtones. Les critères énoncés par les tribunaux, qui visaient à définir la substance des droits ancestraux, résument assez bien l'approche culturelle qui a prévalu dans les grands jugements rendus par la Cour suprême à la suite de l'adoption de l'article 35 (1) de la *Loi constitutionnelle de 1982*⁴⁵. La Cour offre une interprétation étroite des droits ancestraux des peuples autochtones, une interprétation culturelle qui ne reconnaît les droits que lorsqu'ils font partie intégrante de la culture distinctive d'une nation autochtone particulière et que celle-ci est en mesure d'en faire la preuve⁴⁶. Jusqu'à maintenant, la Cour a réduit les demandes de reconnaissance de droits politiques (titre aborigène⁴⁷ et autodétermination) des peuples autochtones à des demandes de reconnaissance de leurs pratiques, coutumes et traditions⁴⁸.

peuples autochtones par Sylvette Guillemard et Maxime Saint-Hilaire, 1982-2001 : vingt ans de grands arrêts de la Cour suprême du Canada. 45 décisions choisies, présentées et commentées, Montréal, Wilson et Lafleur, 2002.

⁴⁵ Guérin c. Canada [1984] 2 R.C.S. 335, R. c. Sparrow [1990] R.C.S. 1075, R. c. Van der Peet [1996] 2 R.C.S. 507, R. c. Pamajewon [1996] R.C.S. 821, Delgamuukw c. Colombie-Britannique [1997] 3 R.C.S. 1010, Haida Nation c. Colombie-Britannique (Ministre des forêts) [2004] 3 R.C.S. 511.

⁴⁶ Jocelyn Maclure, « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones. La « nouvelle » approche du Québec », *Éthique publique*, vol. 7, n° 1, printemps 2005, p. 134.

⁴⁷ Delgamuukw c. Colombie-Britannique [1997] 3 R.C.S. 1010 « La jurisprudence canadienne relative au titre aborigène définit le « droit d'occuper et de posséder » en termes généraux et, fait important, ne l'assortit pas d'une réserve le limitant aux utilisations liées à des coutumes, pratiques ou traditions. » (p. 7). « Le titre aborigène est le droit au territoire lui-même. » (p. 9).

⁴⁸ Par exemple, dans R. c. Pamajewon [1996] R.C.S. 821, les droits d'autonomie gouvernementale et d'autoréglementation des activités économiques revendiqués par les premières nations de Shawanaga et Eagle Lake ont été réduits par la

Selon Patrick Macklem, une relation unique existerait entre les peuples autochtones et l'État canadien, à l'exclusion des non-autochtones. Cette relation reposerait sur quatre « faits sociaux » : (1) les Autochtones possèdent une culture distincte menacée par les croyances et les modes de vie non-autochtones ; (2) les peuples autochtones occupaient le territoire nord-américain avant l'arrivée des Européens ; (3) ils exerçaient à cette époque une souveraineté sur leur peuple et leur territoire et enfin ; (4) les peuples autochtones ont développé et continuent encore aujourd'hui de participer à une relation avec la Couronne basée sur la signature de traités⁴⁹. C'est ce qu'il nomme « la différence autochtone »⁵⁰. Ces quatre éléments constitutifs de la différence autochtone correspondent à quatre droits qui, selon Macklem, devraient être reconnus constitutionnellement : le droit des peuples autochtones de pratiquer leurs coutumes et traditions distinctes, le titre aborigène sur les territoires ancestraux, le droit à l'autodétermination et le droit de négocier des traités avec la Couronne⁵¹. À ce jour, la Cour suprême du Canada n'a reconnu l'ensemble de ces droits à aucune communauté autochtone. Des communautés ont certes obtenu le droit de pratiquer leurs coutumes de chasse et de pêche au prix de longues batailles juridiques, mais la reconnaissance de ces droits est encore soumise à la règle du « caractère distinctif » de la coutume en question, ce qui signifie que cette activité doit avoir été pratiquée avant le contact avec les Européens et être particulière à cette communauté. En ce qui concerne le titre aborigène et le droit à l'autodétermination, ceux-ci sont considérés par la Cour comme des coutumes et traditions au même titre que les droits de chasse et de pêche. Les Autochtones doivent donc en prouver la pré-existence, la continuité historique, la spécificité et leur caractère

Cour suprême du Canada à la question de savoir si la réglementation des jeux de hasard à gros enjeux est un droit ancestral reconnu et confirmé par l'article 35 (1).

⁴⁹ Patrick Macklem, *Indigenous Difference*, p. 0.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

distinctif⁵². Pour cette raison, Jocelyn Maclure écrit que : « À la lumière de la jurisprudence actuelle, seul le passé précolonial, en raison de sa virginité présumée, peut apposer le sceau de l'authenticité et de l'intégrité sur les pratiques culturelles⁵³. » Malgré que la Cour reconnaisse l'importance de l'autodétermination des peuples autochtones et du titre aborigène, aucun jugement conférant la reconnaissance d'un titre aborigène ou d'un droit à l'autodétermination à une communauté n'a été rendu à ce jour⁵⁴.

Cette interprétation des droits ancestraux soulève plusieurs problèmes. D'abord, elle conduit la Cour à présenter une conception fixe de l'identité des peuples autochtones dans la mesure où elle ne reconnaît que les droits qui existaient avant l'arrivée des Européens et qui subsistent encore aujourd'hui. Elle ne permet pas d'envisager que ces droits aient pu être transformés par l'arrivée des Européens ou que d'autres aient pu naître des échanges entre les deux peuples⁵⁵. Les peuples autochtones doivent accepter de fixer leur identité au moment où ils sont entrés en contact avec les Européens. Quel peuple accepterait de définir ainsi son identité à partir d'un point fixe dans le temps ? Le deuxième problème qui se dessine concerne plus particulièrement la légitimité de la Cour suprême dans le processus de reconnaissance des droits autochtones. En plus d'avoir établi la procédure d'examen et de définition des droits ancestraux, ce sont les juges de la Cour suprême du Canada qui se trouvent à départager les pratiques « authentiquement » autochtones de

⁵² *Delgamuukw c. Colombie-Britannique* [1997] 3 R.C.S. 1010, voir la section « Le contenu du titre aborigène, la façon dont il est protégé par le par. 35 (1) de la Loi constitutionnelle de 1982 et les exigences en matière de preuve de son existence ».

⁵³ Jocelyn Maclure, « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones », p. 135.

⁵⁴ Sylvette Guillemard et Maxime Saint-Hilaire, *1982-2001 : vingt ans de grands arrêts de la Cour suprême*, p. 173.

⁵⁵ Voir *R. c Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507 où la Cour suprême du Canada a refusé la reconnaissance d'un droit de pêche commerciale puisque la communauté en question ne pratiquait qu'une pêche de subsistance avant le contact avec les Européens.

celles qui ne le sont pas. La Cour se trouve ainsi à définir ce qui est fondamental pour une communauté particulière. Le plus haut tribunal du pays impose donc des critères (la précision, la spécificité, la continuité et le caractère fondamental de ce droit) pour la définition de l'identité authentique autochtone⁵⁶. Une telle démarche entraîne des conséquences paradoxales : alors qu'en recourant aux tribunaux, les peuples autochtones visent à contester la hiérarchie établie par l'affirmation de la souveraineté de la Couronne, c'est précisément cette hiérarchie qui fonde la légitimité de l'autorité de la Cour suprême. La Cour est alors bien mal placée pour remettre en question l'ordre établi⁵⁷.

Pour les Autochtones, le droit à l'autodétermination ne découle pas de l'ordre constitutionnel canadien, mais est inhérent à l'existence de leurs nations. Il résulte de leur préexistence en Amérique, du fait que les nations autochtones étaient souveraines sur leur territoire, qu'elles n'ont jamais cédé leurs droits et qu'elles n'ont jamais été conquises. Dans cette perspective, l'outil juridique présente des faiblesses quant à sa propre légitimité à évaluer les demandes des peuples autochtones. Son approche culturelle a fixé l'identité autochtone dans la tradition plutôt que de l'ancrer dans leur réalité contemporaine. Jamais la Cour suprême du Canada ne remet en question la légitimité de l'affirmation unilatérale de la souveraineté de la Couronne. C'est visiblement pour cette raison que, dans le jugement *Delgamuukw* rendu en 1997, la Cour suprême a remis entre les mains du politique la responsabilité de négocier avec les Autochtones « de bonne foi et [en] faisant les compromis qui s'imposent »⁵⁸, afin de réaliser ce que la Cour déclare être l'objet fondamental du paragraphe 35 (1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* : concilier la préexistence des sociétés autochtones avec la souveraineté de Sa Majesté. En 2004, la Cour suprême du Canada, dans le jugement

⁵⁶ Jocelyn Maclure, « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones », p. 139.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁸ *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, [1997] 3 R.C.S. 1010, par. 186.

sur la nation Haïda⁵⁹, renvoie une fois de plus la Couronne et les peuples autochtones à la table de négociation en imposant une obligation de consultation à la Couronne lorsque ses actions pourraient être préjudiciables à un droit ancestral d'une communauté autochtone, que ce droit ait été officiellement reconnu ou non. Étant donné l'approche culturelle de la Cour suprême ainsi que sa position conflictuelle par rapport aux peuples autochtones, il semble que la voie politique soit plus susceptible de répondre aux demandes formulées par les peuples autochtones à l'égard de leur autodétermination et de leurs droits au territoire (titre aborigène). L'approche politique aurait en effet le pouvoir d'instaurer un processus de dialogue tel que le décrit Tully. La Cour suprême semble arriver elle-même à ce constat : une réconciliation juste entre les peuples autochtones et non-autochtones risque d'être plus effective en empruntant le chemin de la négociation plutôt que la voie de la confrontation juridique.

Dans le problème de la reconnaissance des peuples autochtones, on dénote un manque récurrent de volonté de la part des autorités canadiennes à leur accorder un pouvoir d'autodétermination ou le droit de gérer leur territoire. À première vue, il semble s'agir d'une question purement politique où le pouvoir est le seul enjeu. L'État ne serait pas prêt à abandonner une partie de son pouvoir législatif en faisant fonctionner des institutions autochtones. Le problème principal semble résider dans des perceptions différentes de chaque côté. Les autorités canadiennes semblent justifier leur réticence à octroyer un droit particulier d'autodétermination aux Autochtones par l'idée que chaque individu doit être traité également et doit donc recevoir les mêmes droits. Pourtant, comme le souligne Will Kymlicka, un traitement égal pour tous ne signifie pas nécessairement un traitement identique à chacun. La légitimité de cette interprétation de l'égalité individuelle est questionnable puisqu'elle favorise une majorité faussement neutre. D'ailleurs, le gouvernement canadien n'a jamais complètement adhéré à une telle conception orthodoxe de

⁵⁹ *Haïda Nation c. Colombie-Britannique (Ministre des forêts)* [2004] 3 R.C.S. 511.

l'égalité. De la Proclamation royale de 1763 jusqu'à l'article 35 (1) de la *Loi constitutionnelle de 1982*, en passant par la *Loi sur les Indiens*, le gouvernement canadien a toujours reconnu le statut particulier des peuples autochtones, même si son interprétation de ce statut pouvait être teintée de colonialisme. L'interprétation d'un idéal de justice peut différer d'un groupe à l'autre, d'un individu à l'autre. Mais une chose est certaine, dans le cadre d'une interprétation stricte du principe d'égalité, les peuples autochtones sentent que leur liberté est brimée et que leurs droits sont ignorés ou réduits.

En résumé, les théories normatives de la reconnaissance soulignent l'importance de la reconnaissance des différences identitaires dans l'élaboration d'une conception de la justice basée sur les principes de liberté et d'égalité individuelles et collectives. La mise en œuvre d'une telle reconnaissance mène à l'établissement d'un dialogue d'égal à égal entre les peuples autochtones et non-autochtones, une voie vers laquelle la Cour suprême du Canada semble vouloir conduire ces deux groupes. Dans ce texte, j'espère avoir réussi à démontrer la nécessité d'une réflexion théorique pour mieux comprendre les relations entre les peuples autochtones et non-autochtones. Les théories normatives de la reconnaissance représentent un outil qui permet de mieux articuler une conception de la justice entre les deux groupes. La jurisprudence de la Cour suprême du Canada par rapport aux droits ancestraux des peuples autochtones nous a permis de mettre en lumière les problèmes rencontrés en pratique. La réalité empirique a beaucoup à apporter à la théorie pour la rendre plus précise, plus subtile et moins englobante. Il convient de relier théorie et pratique afin de toucher au cœur des problèmes qu'on rencontre aujourd'hui et de donner un sens à nos pensées et à nos actions. Dans l'établissement d'un dialogue juste entre les peuples autochtones et non-autochtones, il est essentiel de prendre en compte les relations de pouvoir et les intérêts politiques. Mais l'importance des relations entre individus ne devrait pas être négligée pour autant. Cet aspect de la relation peut donner des pistes permettant d'aller au-delà des relations de pouvoir entre le gouvernement canadien et les peuples autoch-

ones. Cette approche contextuelle est cruciale dans la construction d'une relation postcoloniale.

Bibliographie

Livres et articles

- ALFRED, Taiaiake, *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*, Ontario, Oxford University Press, 1999.
- FLANAGAN, Tom, *First Nations ? Second Thoughts*, Montréal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- IVISON, Duncan, *Postcolonial Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- KYMLICKA, Will, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, traduit par Patrick Savidan, Montréal, Boréal, 2000.
- MACKLEM, Patrick, *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- MACLURE, Jocelyn, « On the public use of practical reason. Loosening the grip of neo-Kantianism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, no. 1, 2006, pp. 37-63.
- , « Entre le culturel et le civique : les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable », *Citées*, vol. 23, 2005, pp. 57-69.
- , « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones. La « nouvelle » approche du Québec », *Éthique publique*, vol. 7, no. 1, printemps 2005, pp. 132-144.
- , « The Politics of Recognition at an Impasse ? Identity Politics and Democratic Citizenship », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 36, no. 1, mars 2003, pages 3-21.
- POURTOIS, Hervé, « Luttres pour la reconnaissance et politique délibérative », *Philosophiques*, vol. 29, no. 2, automne 2002, p. 291. Hervé Pourtois, « Luttres pour la reconnaissance et politique délibérative », *Philosophiques*, vol. 29, no. 2, automne 2002, pp. 287-309.
- RAWLS, John, *Libéralisme politique*, traduit par Catherine Audard, Paris, PUF, 2001.
- SHACHAR, Ayelet, « On Citizenship and Multicultural Vulnerability », *Political Theory*, vol. 28, 2000, pp. 64-89.
- TAYLOR, Charles « The Politics of Recognition », *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

- TULLY, James, « Introduction », *Multinational Democracies*, Alain-G. Gagnon et James Tully (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 1-33.
- James, « Aboriginal Peoples. Negotiating Reconciliation », *Canadian Politics*, 3^{ème} édition, James Bickerton et Alain-G. Gagnon (dir.), Peterborough, Broadview Press, 1999, pp. 413-441.
- , *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- WEINSTOCK, Daniel, « Fausse route : Le chemin vers le pluralisme politique passe-t-il par le pluralisme axiologique ? », *Archives de philosophie du droit*, vol. 49, 2005, pp. 185-197.
- , « Le concept du « raisonnable » dans la « démocratie délibérative » », *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, A. Duhamel, D. Weinstock et L. Tremblay (dir.), Montréal, Thémis, 2001, pp. 3-32.
- WILLIAMS, Melissa S., « Représentation de groupe et démocratie délibérative : une alliance malaisée », *Philosophique*, vol. 29, no.2, automne 2002, pp. 215-249.
- GUILLEMARD, Sylvette et Maxime SAINT-HILAIRE, *1982-2001 : vingt ans de grands arrêts de la Cour suprême du Canada. 45 décisions choisies, présentées et commentées*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2002.

Autres documents

- Femmes autochtones du Québec Inc. <http://www.faq-qnw.org/about-fr.html>, page consultée le 09-11-2007.
- Ministère de la justice Canada, *Loi constitutionnelle de 1982*, http://lois.justice.gc.ca/fr/const/annex_f.html, page consultée le 09-11-2007.
- Office québécois de la langue française, « La langue de l'enseignement », *Charte de la langue française*, <http://www.olf.gouv.qc.ca/charte/charte/clflgns.html>, page consulté le 09-11-2007.

Arrêts cités

- Guérin c. Canada* [1984] 2 R.C.S. 335.
- R.c. Sparrow* [1990] R.C.S. 1075.
- R. c. Van der Peet* [1996] 2 R.C.S. 507.
- R.c. Pamajewon* [1996] R.C.S. 821.
- Delgamuukw c. Colombie-Britannique* [1997] 3 R.C.S. 1010.
- Haida Nation c. Colombie-Britannique (Ministre des forêts)* [2004] 3 R.C.S. 511.

Cet ouvrage a été imprimé par Bl-Litho Inc.
à Laval (Québec), en novembre 2008
pour le compte de la
Chaire de recherche du Canada
sur la question territoriale autochtone
(UQAM)

