|  |
| --- |
| Denys DELÂGEProfesseur titulaire au département de sociologie et d'histoire de l'Université Lavalet membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones
(2011)“Échapperà l’héritage colonial.”**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Denys Delâge

**“Échapper à l’héritage colonial.”**

Un texte publié dans le livre sous la direction d’Alain G. Gagnon et Ferran Requejo, Nations en quête de reconnaissance. Regards croisés Québec—Catalogne, chapitre 7, pp. 153-174. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011, 246 pp. Collection : “Diversitas”, no 9.

M Alain-G. Gagnon, politologue, professeur au département de sciences politique, UQÀM, nous a accordé le 17 mars 2006 son autorisation de diffuser en libre accès à tous l’ensemble de ses publications dans *Les Classiques des sciences sociales*. Le 18 novembre 2020, il nous réitérait son autorisation pour ce livre.

 Courriels : Alain G. Gagnon : gagnon.alain@uqam.ca

Denys Delâge : Denys Delâge : Denys.Delage@soc.ulaval.ca



Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 5 décembre 2020 à Chicoutimi, Québec.



Denys DELÂGE

Professeur titulaire au département de sociologie et d'histoire de l'Université Laval
et membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

“Échapper à l’héritage colonial.”



Un texte publié dans le livre sous la direction d’Alain G. Gagnon et Ferran Requejo, Nations en quête de reconnaissance. Regards croisés Québec—Catalogne, chapitre 7, pp. 153-174. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011, 246 pp. Collection : “Diversitas”, no 9.

Table des matières

[Introduction](#Echapper_heritage_colonial_intro) [153]

[Quelles origines, quelles fondations ?](#Echapper_heritage_colonial_1) [158]

[Un modèle colonial français](#Echapper_heritage_colonial_2) [163]

*Ambiguïtés de l'alliance et de la conquête : mauvais pères et faux enfants* [163]

*Le temps des « cousins »* [163]

*Le « père »* *et les « enfants »* [164]

[Le régime britannique au Canada et les « enfants » attardés](#Echapper_heritage_colonial_3) [166]

[Héritage colonial et dette](#Echapper_heritage_colonial_4) [168]

[Références](#Echapper_heritage_colonial_biblio) [170]

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[153]

Denys DELÂGE

Professeur titulaire au département de sociologie et d'histoire de l'Université Laval
et membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

“Échapper à l’héritage colonial.”

Un texte publié dans le livre sous la direction d’Alain G. Gagnon et Ferran Requejo, Nations en quête de reconnaissance. Regards croisés Québec—Catalogne, chapitre 7, pp. 153-174. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2011, 246 pp. Collection : “Diversitas”, no 9.

Introduction

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'histoire des autochtones des Amériques nous interpelle par l'incroyable diversité et richesse des cultures, par l'intensité et la tragédie de leur rencontre avec l'Europe, cela partout, à la suite de la Conquête sous ses différentes formes : *conquistadores* qui renversent des empires au sud, déportations et offensives militaires aux États-Unis, tandis qu'au Canada l'on constate une absence de conquête formelle, mais la mise en œuvre d'un processus de dépossession territoriale, légale et identitaire. Elle nous interpelle également par le poids du colonialisme qui s'est abattu, tel une chape de plomb, sur nos mémoires et qui s'est traduit dans un récit historique marqué par la négation de l'Autre conçu comme le vide de peuples sans feu, ni lieu, ni foi, ni loi, ni roi, etc. À cet égard l'histoire des Amérindiens, des Inuits et des Métis constitue bien plus qu'un objet scientifique, elle interpelle l'historien et par-delà tous les citoyens à leur devoir de mémoire devant un legs du passé pour lequel les vivants n'ont pas à assumer la culpabilité des gestes des ancêtres, mais devant lequel ils ont l'obligation de reconnaître leur responsabilité citoyenne. Responsabilité à l'égard de ce qui leur est transmis par les générations qui précédent, cela afin de déconstruire et de reconstruire le rapport à l'Autre. Quel est ce legs de l'histoire, si ce n'est le consentement à l'exclusion des premiers habitants et au refoulement de ces peuples que l'on voudrait invisibles (Desjardins, Monderie, 2007), hors de l'espace, hors du temps (passé, présent et futur). Les effets en sont malheureusement toujours à l'œuvre au Canada comme ils le sont, à des degrés divers et dans des formes variables, dans l'ensemble des Amériques. En font foi, tant les indices socio-économiques de mal-être que la [154] permanence des mouvements de revendications indigénistes aux échelles nationale et internationale.

Il suffit de réintroduire les autochtones comme acteurs de l'histoire pour transformer radicalement le regard sur notre passé. Pourquoi ce « notre » ? Parce que l'histoire des autochtones et celle des Européens (et par-delà celle des Africains eux aussi également largement exclus de la mémoire historique) sont indissolublement liées. Cet acteur indigène se caractérise d'abord par l'ancienneté multimillénaire de son occupation des Amériques, ce qui pose immédiatement la question des origines. L'histoire des Amériques ne commence pas en 1492, mais il y a quinze mille ans et probablement davantage. Québec qui célébrait en 2008 ses quatre siècles d'histoire fut une invention amérindienne bien plus ancienne (Mercier 2008 :68-72). Cet acteur se caractérise ensuite par sa civilisation, avec ses nombreuses variantes irréductibles aux seuls maux de la barbarie et de la sauvagerie et à la seule nostalgie des qualités et de la supériorité du « bon Sauvage », stéréotypes qui dans un cas comme dans l'autre ne constitueraient que l'envers de la représentation par lui-même du Blanc (Simard 2003). Les Amériques constituaient une civilisation à part entière, c'est-à-dire une manière particulière et originale de signer l'humanité, tout comme l'Asie dont elle était issue, tout comme l'Europe ou le monde musulman.

Les autochtones acteurs de l'histoire, cela implique des conceptions du monde, des cultures, des rapports à autrui, des volontés, des agir. Bref, un « monde plein » qui dans l'interaction en contexte colonial s'exprime par des manières spécifiques de s'inscrire dans l'échange, de concevoir la géopolitique, d'entrer en rapport avec les animaux et avec les esprits. Introduire les autochtones dans le récit de « notre » histoire conduit toujours à déconstruire l'ancienne narration pour en proposer une autre.

Les changements de paradigmes mémoriels, pour l'essentiel, ne nous sont pas venus, sauf à la marge, de la discipline historique mais de la littérature, pensons au poème *The Song of Hiawatha* de Longfellow (1947 :149-295), au roman *Le Ciel de Québec* de Jacques Ferron qui met en scène des Amérindiens et des Métis d'un village « des Chi-quettes » en Beauce (1979 : 70-79) et pour beaucoup de l'anthropologie, les historiens ayant été trop fortement investis de l'obligation et de la mission de sauvegarde de l'identité étroitement ethnique conservatrice ou encore impériale. Certes, il y eut des précurseurs, mais ils demeurèrent à la marge tant de la profession que de la tradition historiographique et ils furent trop longtemps oubliés. Ne retenons ici que le poète Alfred Goldsworthy Bailey (1905-1997), né à Québec, conservateur au Musée du Nouveau-Brunswick puis professeur et directeur du département [155] d'histoire de l'Université de cette province. Partisan à la manière du Groupe des Sept pour la peinture, d'une littérature et plus largement d'une culture canadienne décolonisée, consciente de son passé, attentive au paysage, inscrite dans la modernité, c'est sur cette lancée qu'il écrivit le premier livre canadien d'ethnohistoire : *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700 (1931,* 1969). Il y eut également le grand écrivain Léo-Paul Desrosiers (1896-1967) auteur de l'exceptionnel roman *Les engagés du grand portage* (1938) et *d'Iroquoisie* (1998), (dont le seul premier tome fut publié de son vivant, les autres de manière posthume). Il s'agit, pour tout le XVIIe siècle, d'une histoire passionnante des relations franco-amérindiennes qui rejoint certaines des avancées les plus novatrices de l'histoire amérindienne actuelle : attention constante aux documents, alimentée de la perspective de la longue durée, analyse des enjeux analogue à celle d'une partie d'échecs : acteurs en présence, règles, enjeux, reconstitution des stratégies possibles, mise en contexte global des rapports entretenus entre protagonistes, Amérindiens compris avec leur logique, leurs intérêts, leurs perceptions, leurs motivations (Delâge, Warren 2001). Nous pourrions ajouter également trois membres de la Société des Dix : l'architecte Aristide Beaugrand-Champagne et sa série d'articles sur les Iroquois ; l'historien André Vachon et son étude sur les wampums, le botaniste et ethnologue « de terrain » Jacques Rousseau et ses nombreux travaux sur les Amérindiens. Et que dire de l'œuvre magistrale de Marcel Giraud (1900-1994), professeur au Collège de France : *Le Métis canadien. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest* (1945). L'ouvrage désormais classique demeurait traditionnel par ses thèses évolutionnistes consistant à « essentialiser » et à classer les ethnies selon leur degré de sauvagerie ou de civilisation, mais à bien des égards il était novateur : par son objet, les Métis, jusqu'alors totalement ignorés, par son inscription dans un temps long depuis le XVIIe siècle jusqu'au XXe siècle et enfin par le complément aux études d'archives d'une longue enquête de terrain auprès des groupes métis contemporains (Wachtel 1994). Il importe enfin de souligner la contribution de l'anthropologue et archéologue Bruce G. Trigger (1937-2006) auteur de travaux marquants sur sept civilisations préindustrielles de trois continents (Afrique, Amérique, Asie) : *Understanding Early Civilizations* (2003), de même que de la première grande monographie historique sur une nation autochtone canadienne : *Les enfants d’Aataentsic* (1991). Ce qui caractérise ces quatre auteurs, c'est, à des degrés divers certes, leur distance d'avec l'historiographie positiviste traditionnelle héritière du récit colonial, la diversité de leurs intérêts : poésie, littérature, archéologie, inscription de leurs études dans un temps long, pour Trigger principalement l'apport des sciences sociales, pour Giraud le dialogue entre [156] les archives et les enquêtes de terrain, enfin pour tous, leur intérêt pour les exclus de l'histoire et de la mémoire. Certes, cette référence aux précurseurs se limite au Québec et au Canada et si nous tournions notre regard du côté des États-Unis nous y trouverions également des historiens et des anthropologues de la rupture depuis Irving A. Hallowell (1976), William Fenton (1998), Francis Jennings (1975, 1988, 1998), Helen Hornbeck Tanner (1987), dont la production s'inscrit dans les mêmes paradigmes : décolonisation, temps long, sciences sociales, intégration des sources autres que les archives classiques avec la mythologie, les enquêtes de terrain, l'histoire orale (Morantz 2001, 2002a, 2002b : 10-17 ; Vinvent 2002). C'est sur cet héritage qu'il faut continuer de bâtir.

Quelles tâches, quels défis se présentent maintenant pour la poursuite de l'histoire des Premières Nations et de notre histoire commune ? La première tâche consiste à écrire l'histoire de l'ensemble des humains et des collectivités sur un territoire et, à travers le temps, à les prendre comme acteurs avec leurs spécificités, leurs perceptions, leurs stratégies, leurs interprétations, leurs réactions. Il faut porter le regard sur les interactions et écrire, une histoire ou plutôt des histoires à plusieurs voix ce qui comporte comme l'a souligné Catherine Desbarats (2000 : 496), « le problème de la cohérence et de l'unité narrative qui découle de la coexistence et de l'imbrication de perspectives discordantes ». Ainsi, plutôt que d'écrire un récit de « l'offensive missionnaire », rendre compte tout à la fois de la rencontre, de la confrontation, de l'articulation des univers religieux. Il pourra s'agir de religions monothéistes et des univers spirituels animiques, des rivalités, des malentendus et des complicités entre prêtres et chamanes, des processus de conversions, de syncrétisme, d'exclusion et de rejet, de millénarisme, etc., l'issue n'étant jamais prédéterminée. Cette histoire à plusieurs voix évoquant rencontres, conflits, dépossessions ne peut se concevoir sous le seul paradigme des influences réciproques et de la cohabitation des cultures ; elle comporte trop de dissonances. Ne faut-il pas rendre compte des processus d'expropriations territoriale et identitaire des Premières Nations, dont les bases furent jetées dès les débuts de la colonisation ? L'imposition de la souveraineté européenne ne s'est-elle pas poursuivie durant des siècles jusqu'à contraindre les autochtones à subir plus qu'à produire leur histoire ? Ne pouvons-nous pas généraliser à toute notre histoire, la caractérisation de celle des Cris de la Baie de James que nous propose Toby Morantz : « colonialisme, c'est-à-dire, superposition graduelle des institutions et principes canadiens et usurpation de ceux des Cris » (2002b : 3-10) ? Ce système de relations relève aussi de notre héritage commun.

[157]

En second lieu, nous devons rejeter l'historicisme dans ses nombreuses acceptions. Commençons par l'écriture providentielle et prédéterminée de l'histoire dont l'historien dégagerait la structure pour en prévoir le déploiement. Tout aussi intenable, la perspective étroitement positiviste d'une poussière de faits qui s'enchaînent les uns les autres. Je me situe dans la tradition des *Annales,* qui conçoit le travail de l'historien inscrit dans son époque et dans son milieu social et tourné vers un passé qu'il reconstruit à partir non pas de faits, mais d'indices analysables à l'aide de théories, celles des sciences sociales. Plutôt qu'aux épiphénomènes, l'historien doit s'intéresser aux structures inscrites dans un temps long de même qu'à la comparaison des divers aspects de la vie en société, depuis les mythes, la culture matérielle, l'émergence du capitalisme commercial, les empires. S'enfermer dans un temps court, c'est s'empêcher de voir les transformations d'un système, se limiter à un espace politique et ne pas voir à l'œuvre les forces qui le dépassent. Ainsi, demeurer prisonnier des espaces coloniaux, c'est s'interdire de concevoir l'émergence d'un espace atlantique et d'appréhender les implications de la montée des réseaux internationaux de commerce. Au travers des guerres et des conflits politiques, des logiques opposées ne sont-elles pas à l'œuvre : celle de l'Ancien Régime et de la République, celle des modes de propriété collective, seigneuriale et privée, celle de la communauté et de l'individu, etc. ? Demeurer prisonnier des aires culturelles préhistoriques américaines ne comporte-t-il pas les mêmes dangers, puisque de la Terre de feu à l'Arctique, le continent, avec des ramifications du côté de la Sibérie (Savard 2004 : 43-78) se caractérise par un seul système de mythes ? Ce système est transformationnel, ce qui implique que les populations voisines entretiennent des rapports dynamiques de corrélation ou d'opposition qui jouent sur l'intrigue, les codes ou les registres sémantiques (Lévi-Strauss 1968 : 191 ; Descola 2005 : 38 ; Désveaux 2007 : 275). Ainsi les mythes nord-américains et sud-américains s'influencent-ils les uns les autres et se transforment-ils les uns par rapport aux autres, s'inspirant de schèmes communs aux deux hémisphères (Lévi-Strauss 1968 : 191). Il faut tenter de comprendre de l'intérieur les acteurs de l'histoire dans leur univers civilisationnel et dans la dynamique d'interaction : sociétés amérindiennes « froides » du mythe et sociétés « chaudes » de la Renaissance et de la première modernité dont les colons analphabètes appartiennent encore à l'univers médiéval. Impossible d'accéder au monde des Premières Nations sans connaître leur cosmologie et sans chercher à entrer dans l'univers animique. À cet égard, le détour par Claude Lévi-Strauss apparaît incontournable et son absence de la tradition historiographique contemporaine aberrante (Delâge 2002 : 1337-1355). Il est indispensable, en histoire coloniale, de prendre en compte les formations sociales en présence [158] dans leur totalité. Les sociétés autochtones étaient des sociétés du mythe. Ces récits étaient sources du sens en même temps que de l'ensemble des conduites ; ils étaient au fondement de la morale, des règles, manières et conduites. Ils constituaient de même un dispositif visant à résoudre les contradictions du réel. (Lévi-Strauss 1985 : 227-228). Sans l'analyse des mythes, il est impossible de comprendre la cosmologie, les rapports de parenté, les rituels, bref l'ensemble de la vie sociale. L'histoire coloniale d'Amérique offre ce privilège de faire émerger les questions les plus fondamentales : quelles ontologies, quelles cosmologies, quels rapports nature/culture, quels rapports à l'Autre, quelles logiques d'affrontements, d'emprunts, de métissages, quelles modalités d'imposition et de résistance au pouvoir, quelles formes de colonisation de l'esprit, etc. Les « chemins de travers » sont multiples pour répondre à ces questions malgré le caractère unilatéral des sources documentaires, mais ce qui importe en premier c'est de changer l'angle du regard.

Quelles origines, quelles fondations ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'ancienne tradition historiographique a fixé les commencements à la venue d'explorateurs mandatés par les rois pour venir prendre possession d'un morceau d'Amérique en vertu d'une mission civilisatrice et chrétienne en terres sauvages et païennes. Tout aurait alors commencé le 24e jour de juillet 1534, à Gaspé, alors que l'explorateur malouin Jacques Cartier plante une croix à Gaspé portant les écussons de son roi. Voyons le compte rendu dans le journal de l'explorateur :

...nous fîmes faire une croix de trente pieds de haut qui fut faite devant plusieurs d'eux [Amérindiens] sur la pointe de l'entrée du dit hable [havre de Gaspé] sous le croisillon de laquelle nous mîmes un écusson en bosse à trois fleurs de lys et dessus un écriteau en bois engravé en grosse lettre de forme où il y avait Vive le Roy de France. Et icelle croix plantâmes sur la dite pointe devant eux lesquels la regardaient faire et planter. Et après qu'elle fut élevée en l'air nous mîmes tous à genoux les mains jointes en adorant icelle devant eux [...]

Nous étant retournés en nos navires vint le capitaine [le chef Donnacona] [...] et nous fit une grande harangue nous montrant la dite croix et faisant le signe de la croix avec deux doigts et puis nous montrait la terre tout alentour de nous comme s'il eut voulu dire que toute la terre était à lui et que nous ne devions pas planter la dite croix sans son congé [assentiment].

[Nous] leur montrâmes par signes que la dite croix avait été plantée pour faire merche [marque] et balises pour entrer dans le dit hable [havre] (Cartier 1986 : 117).

[159]

Que vaut une telle proclamation sans occupation effective ? Qui plus est, ce rituel d'appropriation visant l'exclusion des puissances européennes rivales par l'invocation du droit de découverte repose manifestement non seulement sur un malentendu avec les Amérindiens mais sur une tromperie. Le rapport colonial naît ici.

Et si le geste fondateur n'était pas celui de la « découverte », aurait-il été celui de l'occupation européenne permanente ? Il faudrait alors retenir le débarquement de Champlain et d'une trentaine d'hommes le 3 juillet 1608 sur la pointe de ce que les « Sauvages » désignaient de « Kebhek » (Champlain 1973 : 296), c'est-à-dire « détroit ». C'était en territoire montagnais (ou innu), là où se regroupaient, du printemps à l'automne, environ mille cinq cents Montagnais, Algonquins, Micmacs, Etchemins pour la pêche, la chasse, l'écorce de bouleau, les mariages. Les froids venus, ces nomades regagnaient leurs territoires de chasse. Les Français remplaçaient en ce lieu les premiers habitants sédentaires et cultivateurs, les Iroquoiens du Saint-Laurent qui disparurent vers 1580 à la suite d'une conjugaison de malheurs : maladies nouvelles reliées à l'unification microbienne du monde associée aux contacts transatlantiques, guerres intertribales pour l'accès à la traite des fourrures, et peut-être un refroidissement climatique. Des vingt-huit hivernants, seuls huit hommes échapperont à la mort par le scorbut (carence de vitamine C), mais grâce à l'aide amérindienne l'on survivra désormais aux hivers subséquents.

Geste fondateur que la construction, en 1608 à Québec, sous commission royale, d'une « Habitation » fortifiée avec magasin, logements, galeries, plateformes de canons, palissade et fossé, pont-levis (Champlain 1973 : 302-303 ; Sagard 1866 : 161), dans un pays « païen » et « sauvage » où la France chrétienne et civilisée s'appropriait avec un brin d'ostentation un territoire en vertu du « droit de découverte » ? Certes, Champlain n'était pas le découvreur de Québec, mais il s'inscrivait dans la filiation de Cartier à qui la France reconnaissait ce titre et, qui plus est, il repéra les vestiges de cheminées de l'occupation hivernale de Cartier en 1535, preuve écrivait-il d'une habitation « fondée par des chrétiens » (Champlain 1973 : 284, 304-305). Enfin, le sieur De Monts ne souhaitait-il pas « parachever de découvrir dans les terres par le grand fleuve St. Laurent » (Champlain 1973 : 283-284) ? Autre geste fondateur également, la pendaison expéditive du serrurier Jean Duval. Celui-ci aurait conspiré avec trois autres hommes de même qu'avec des Basques pour assassiner Champlain quelques jours après son arrivée à Québec. Sa tête exposée au bout d'une pique sur le lieu le plus élevé du fort n'exprimait-elle pas, dans ce qui a toutes les apparences du sacrifice d'un bouc émissaire, la fondation d'un ordre nouveau, de la loi et l'ordre en pays « sauvage » et « sans loi » (Champlain [160] 1973 : 296-297, 302 ; Girard 1972) ? Les « actes de fondation » furent multiples : le premier défrichement, les premières semailles dans ce pays où les indigènes ne se donnaient pas la peine de semer (Champlain 1973 : 317), l'aménagement d'un jardin sur un mode géométrique avec rectangles, allées rectilignes, angles droits introduisant l'ordre de la raison, le contrôle et la domination de la nature (Champlain 1973 : 303-303). [[1]](#footnote-1) Manquaient encore les agriculteurs, il n'y en avait aucun en 1608. La première famille d'agriculteurs français fut celle de Louis Hébert et de Marie Rollet établis en 1616. Avec cette famille et les récollets venus un an plus tôt, apparaîtront les arbres fruitiers (pommiers, pruniers, vignes) et les animaux domestiques (volaille, porcs, ânes, moutons, etc.) (Sagard 1866 : 70, 158-161 ; Champlain 1973 : 596-598, 973-974), mais pas encore de bœufs et vaches et ce n'est qu'en 1628 que les héritiers Louis Hébert labourent leur champ à la charrue tirée par un bœuf (Champlain 1973 : 1144 ; Bennett, « Hébert, Louis », DBC, t. 1, p. 378 ; Trudel, « Champlain », DBC, t. l, p. 201). La figure emblématique du laboureur et de l'animal domestique marque le fondement matériel de la civilisation face au monde primitif de l'horticulture semi-sédentaire sans animaux domestiques (sauf le chien) des indigènes ou, pire, face au nomadisme et à l'enfermement dans l'univers de la forêt et plus largement de la nature. Il n'y avait pas non plus de prêtres en 1608, il n'y eut donc pas célébration d'une première messe. Il fallut attendre sept années avec l'arrivée des récollets dirigés par le père Dolbeau qui la célébra à Québec le 25juin 1615 avec des larmes de joie « d'avoir trouvé le Paradis dans ce pays sauvage où ils espéraient attirer les Anges à leur secours pour la conversion de ce pauvre peuple plus ignorant que méchant » (Sagard 1866 : 29, 32, 38). Enfin, comment concevoir un geste fondateur en 1608 alors que ne débarque à Québec aucune femme (Trudel 1966 : 158-159) ? Champlain souligne le « premier mariage » en 1617 d'Anne, fille aînée des Rollet-Hébert à Etienne Jonquest (Champlain 1973 : 596-598). Premier mariage certes entre Français, premier mariage catholique et endogame. À l'évidence, non pas le premier mariage entre Amérindiens ! Précision absurde ? Pas du tout, c'est le rapport colonial qui s'exprime de manière latente et percutante ici : le monde du plein est européen (civilisé et chrétien), celui du vide est indigène ! Non pas non plus, le premier mariage « à la mode du pays », c'est à dire exogame, interculturel unissant un Français et une Amérindienne selon les coutumes locales. Ainsi, en 1610, Champlain procédait-il à l'échange avec le chef outaouais Iroquet d'un jeune homme de sa garnison, Nicolas Vignau qui allait vivre chez son allié [161] tandis qu'un jeune Huron, Savignon irait en France. Il y eut dès cette époque bien d'autres truchements : « Jean Richer chez les Algonquins ; Jean Manet et Jean Nicollet, chez les Nipissingues, Etienne Brûlé chez les Hurons » (Trudel 1979 : 358 ; Champlain 1973 : 368). Il est certain que ces hommes prirent femme, même si, à l'époque, aucune source ne le dit, sauf indirectement lorsque le récollet Sagard écrit que la « mauvaise vie de plusieurs » Français nuit aux conversions (Sagard 1866 : 165). À vrai dire, en 1627, avec quatre-vingt hivernants, mais seulement deux familles dont une seule cultive pour subvenir à peine à ses propres besoins, les Français de Québec ne forment même pas une petite colonie, tout juste un petit comptoir totalement dépendant des Amérindiens et de la France pour leur subsistance (Trudel 1966 : 426-429 ; Champlain 1973 : 1130-1131). Les marchands s'opposaient à tout peuplement colonial qu'ils jugeaient contraire à leurs intérêts dans la traite des fourrures (Sagard 1866 : 165).

Et si nous retenions pour événement fondateur l'alliance du 27 mai 1603 alors que Pont Gravé et son adjoint Champlain, mandatés par leur roi et accompagnés de deux Montagnais ramenés de France qui allaient servir d'interprètes, débarquèrent à Pointe Saint-Mathieu, à proximité de Tadoussac, pour conclure, au milieu de grandes célébrations, une alliance avec le chef montagnais Anadabijou et une centaine de ses compatriotes ? Au cours de cette cérémonie, sinon peu après, plusieurs centaines de personnes d'autres nations se joignirent à l'alliance grâce à laquelle les Français purent s'établir à Québec en 1608. Cela ne permettrait-il pas de nous représenter « nos origines » sur le mode d'une rencontre fondatrice intégratrice de tous les partenaires, Amérindiens inclus, dans un « nous » collectif ? Ne serions-nous pas davantage en position d'assumer l'héritage de l'histoire coloniale qui est la nôtre avec ses malentendus fondamentaux de départ ? Et même si la mémoire continuait de privilégier l'année 1608, ne faudrait-il pas souligner davantage le rôle indispensable joué par les Montagnais pour assurer le succès de l'entreprise (Beaulieu, Ouellet 1993 : 22-27, 48-58 ; Girard, Gagné 1995 : 3-14 ; D'Avignon 2008 : 145-162, 475-498 ; Delâge 2008) ? Encore que cela serait insuffisant si nous ne portions pas attention à la lutte des Montagnais pour la défense de leurs intérêts, de leur pouvoir, de leur souveraineté face aux nouveaux venus (Beaulieu 2008), lutte dont la résonance parvient jusqu'à notre époque. Insuffisant également si nous ne portions pas attention à la transformation des partenaires de l'alliance dans la dynamique de la rencontre et de la conquête (Sioui 2008 : 245-249). Ensuite, pourquoi ne pas retenir de multiples gestes de fondation : les premiers habitants d'il y a dix mille ans, les premiers cultivateurs d'il y a trois mille ans, ainsi de suite ? Enfin, pour quels territoires ?

[162]

Déconstruire le regard colonial c'est reconnaître l'Autre, celui, justement, qui ne s'est jamais reconnu dans le mythe des origines de la société dominante, celui qui a subi, dans l'humiliation, le processus de dépossession territoriale et identitaire. Au XIXe siècle particulièrement, notre histoire n'est-elle pas celle de leur expropriation territoriale, de l'enfermement dans les réserves et de l'apartheid visant précisément leur exclusion de l'histoire (Gélinas 2000, 2003) ? L'histoire du Moyen Âge est-elle celle des seuls ancêtres euro-canadiens et celle de la période des pointes de Clovis, des seuls Amérindiens ? Les Amérindiens des territoires du Québec et du Canada étaient-ils les premiers habitants du territoire ou bien les premiers Québécois et Canadiens ? (Bouchard, Andrès 2007 : 337). Eux-mêmes se considèrent-ils tels maintenant ? Se pose ici la définition du « nous » et il est clair que coexistent au Québec comme au Canada trois « nous », c'est-à-dire, trois cultures, trois peuples fondateurs.

L'histoire des autochtones comme celle de leurs relations avec les allochtones ne peut pas non plus s'inscrire totalement à l'intérieur des frontières des États nations. D'abord, ces frontières sont récentes et leur projection sur le passé constitue un anachronisme. En Amérique, toutes les frontières politiques sont d'origine coloniale et le plus souvent sans aucun rapport avec les frontières et les aires de circulation précoloniales. De surcroît les limites coloniales ont été fortement modifiées. L'Acadie a disparu puis ce fut au tour de la Nouvelle-France. Les Treize colonies se sont séparées de l'Empire britannique. Les espaces anciens d'interaction n'ayant rien à voir avec les frontières actuelles, l'histoire des Canadiens de St-Louis (Missouri), des Amérindiens des bassins du Mississippi et du Missouri appartient à la mémoire des Amérindiens, des Canadiens français, des Québécois, des Américains, des Canadiens. L'histoire de la Nouvelle-France à partir de la vallée du St-Laurent s'est déployée sur deux versants, un premier sédentaire, celui des habitants du régime seigneurial, un second, mobile, nomade, celui des énormes réseaux de commerce, de mission, de diplomatie centrés à Montréal et s'étendant vers les Grands Lacs et le Mississippi. L'histoire de ces réseaux et de leurs transformations est aussi celle de l'interaction entre Franco-canadiens principalement et Amérindiens. Après la Conquête de 1763, les Canadiens des Pays d'en Haut sont devenus, comme l'indique Pierre Anctil, des intermédiaires culturels entre les Amérindiens et le monde des Blancs. (1999 : 21-22). Voilà tout un pan d'histoire non pas d'une nation, mais d'une ethnie, d'une diaspora en interaction avec les autochtones jusqu'à nos jours. Notre histoire peut et doit se penser aussi hors des contraintes de territoire et d'identité des nations contemporaines. C'est l'évidence même pourtant de Premières Nations divisées par les frontières contemporaines : Inuits, Iroquois, Anishinabés, Sioux, etc.

[163]

Un modèle colonial français

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'histoire coloniale de l'Amérique du Nord en fut une de conquête et d'alliance. Conquête parce qu'il s'agissait d'annexer l'Amérique pour y faire émerger une Nouvelle Europe. Alliance parce que, bien que subordonnée à celle de la conquête, une dynamique d'alliance entre Amérindiens et Européens caractérise toute l'histoire coloniale avec des modalités, voire, selon les époques, des différences radicales entre les acteurs. La colonisation française en Amérique du Nord s'est toutefois distinguée des entreprises coloniales rivales par une proximité plus grande des Français et des Amérindiens, par un métissage nettement plus répandu et plus intense, tant sur le plan des intermariages qu'à celui des transferts culturels. Cela ne relève pas d'une supposée « nature ethnique » ou du « génie colonial », mais de facteurs structurels et conjoncturels. Les Français émigrent peu et ils le font sur le mode individuel et masculin, sur des terres non occupées par des sédentaires, où leurs activités économiques et militaires les placent en position de dépendance et d'interaction avec les Premières Nations. Leur principal allié de commerce, la confédération des Hurons, est dispersé en 1650, tandis que des prix non concurrentiels obligent à aller aux devants des fournisseurs amérindiens. Le catholicisme est, à cette époque, beaucoup plus imbu de l'esprit missionnaire que ne l'est le protestantisme. Enfin, la nature archaïque de la société française d'alors (propriété seigneuriale, sociétés d'ordres, centralisation monarchique doublée du principe traditionnel de légitimité d'un pouvoir de droit divin), contribue à la promotion d'un modèle intégrateur des Amérindiens. En somme, tout en reconnaissant que tous les projets coloniaux visent la domination, le modèle colonial français se caractérise par l'intégration et le métissage, tandis que les modèles néerlandais et anglais conduisent davantage à la ségrégation (Delâge 2006).

Ambiguïtés de l'alliance et de la conquête :
mauvais pères et faux enfants

Alliance et conquête ont constitué une dynamique qui a varié selon les systèmes coloniaux et selon les époques. Les Amérindiens avaient recours à des métaphores de parenté pour exprimer en diplomatie la nature de leurs rapports avec leurs alliés. Reprises par les pouvoirs coloniaux, ces métaphores rendent compte de la transformation du rapport colonial.

Le temps des « cousins »

« Mais, tu n'as point d'esprit mon cousin ! ». Ainsi rétorquaient fréquemment des Amérindiens aux paroles des Français venus vivre parmi eux au [164] début du 17e siècle. Le peu d'esprit des Européens était à la mesure de leur incompréhension des cultures du « Nouveau Monde » (Leclerc 1999 : 270-279).

Retenons, pour notre propos, la désignation des Français comme « cousins » par les hôtes autochtones. Pourquoi ce « cousinage » ? Parce que les chefs montagnais, algonquins, micmacs et hurons se jugeant égaux au roi de France, leurs « enfants » étaient donc cousins. Evidemment, la métaphore était fallacieuse puisque les pouvoirs des chefs autochtones et ceux du roi français n'étaient pas comparables, bien qu'en contexte américain (l'implantation coloniale se limitant à quelques enclaves en pays amérindien), la métaphore n'était pas si inexacte qu'on pourrait le croire de prime abord.

Le « père » et les « enfants »

La métaphore des « cousins » ne durera pas. L'expression des rapports entre Français et Amérindiens fit bientôt place, dans les documents de l'époque, à la métaphore du « père » et des « enfants ». C'est le chef huron des Grands Lacs, Kondiaronk-Saretsi, qui l'exprime en 1682 alors qu'il s'adresse au gouverneur français (dont le nom générique pour les Amérindiens était « Onontio ») : « Saretsi ton fils Onontio, se disait autrefois ton frère, mais il a cessé de l'être car il est maintenant ton fils, et tu l'as engendré par la protection que tu lui as donnée contre ses ennemis. Tu es son Père et il te connaît pour tel, il t'obéit comme un enfant obéit à son père » (ANF. C11A-6 Fo 7v.).

En cessant d'être « frère » pour devenir « fils » d'Onontio, Kondiaronk et l'ensemble des alliés amérindiens acceptaient de reconnaître au gouverneur un rôle de défenseur, de pourvoyeur et de médiateur dans l'alliance. C'est l'affaiblissement général des nations amérindiennes, à la suite des terribles épidémies du XVIIe siècle, ainsi que les défaites des Hurons et de leurs alliés dans leurs guerres avec leurs ennemis les Iroquois qui ont permis au pouvoir colonial de se hisser au-dessus des Amérindiens. Ceux-ci acceptaient désormais de s'inscrire dans un rapport filial avec le roi.

Ce rapport fut source de tensions et de mésinterprétations de part et d'autre, car Onontio, s'il était devenu un « père », ne s'était tout de même pas élevé, aux yeux des Amérindiens au point d'accéder au statut d'« oncle » ! Dans le système de parenté matrilinéaire des Hurons, en effet, c'est l'oncle maternel qui avait autorité sur ses neveux utérins et non pas le père sur ses enfants comme c'est le cas dans la famille patriarcale européenne. Les métaphores diplomatiques avaient ainsi des référents issus de systèmes culturels complètement différents. Le roi aurait cru s'abaisser à revendiquer le statut d'oncle, tandis que les [165] Amérindiens ne se soumettaient pas beaucoup à en faire leur père. Les différences culturelles furent à l'origine de tensions, d'ambiguïtés et d'accommodements entre Français et Amérindiens.

Cette tradition s'est maintenue durant toute la période coloniale française. D'ailleurs, cette représentation des Amérindiens comme des « enfants » ne s'est pas limitée au champ diplomatique. Selon les conceptions de l'époque, le degré de civilisation atteint par les sociétés amérindiennes aurait correspondu à celui de l'« enfance » de l'humanité, l'Europe plus développée ayant, bien sûr, atteint l'âge adulte de la civilisation. Cette conception de la supériorité européenne doublée de l'observation de l'« ensauvagement » des Français au contact des Amérindiens ont conduit les autorités coloniales à renoncer au projet initial « de ne faire qu'un seul peuple » (RJ 1972 : vol. 1, 1633, 28) et en conséquence à s'objecter aux mariages interethniques. Cependant, la pratique en était depuis longtemps répandue en Acadie et elle y demeura généralisée partout dans les pays en amont de Montréal, de même qu'en amont de la Nouvelle-Orléans. Enfin, à partir de la fin des années 1740, les autorités coloniales françaises ont pratiqué à l'égard des Amérindiens une politique davantage inspirée par la conquête que par l'alliance, investissant la métaphore diplomatique du père d'une connotation nettement plus patriarcale au sens européen, donc plus coercitive. La politique impériale se distanciait ainsi non seulement d'une tradition d'accommodement diplomatique, mais également de l'univers interculturel et métis de proximité des Amérindiens et des Canadiens (Français) des Grands Lacs et du Mississipi.

Lorsque l'historien analyse le rapport métaphorique de parenté entre Amérindiens et Européens à la lueur du rapport réel qui s'est établi entre eux, force lui est de constater que le roi-« père » n'a jamais été qu'un mauvais père. La politique du roi de France ne cherchait que l'établissement de son propre pouvoir et la domination des peuples soi-disant « sauvages », mais d'un autre côté, ces derniers ont aussi trouvé avantage à se définir comme des « enfants » non seulement parce que cela leur permettait de se procurer des produits modernes, mais parce que cela assurait une aide précieuse dans les guerres qu'ils livraient à leurs ennemis traditionnels. L'enjeu n'apparaissait pas toujours clairement aux Amérindiens, sauf à l'occasion de traités internationaux cédant leurs territoires à une autre puissance européenne. Émergeait aussitôt la question : de quel droit « notre père » le roi cède-t-il notre pays à nos ennemis ? En réalité, l'alliance franco-amérindienne s'inscrivait dans un système plus vaste, impérial et mondial dans lequel elle devenait un pion dans la logique géo-impériale. Les Amérindiens n'avaient probablement pas conscience de cela jusqu'à ce que les transactions de territoires et de zones d'influences entre empires français et anglais imposent [166] le retrait de la France d'Amérique du Nord par le traité de Paris en 1763. Cela fut interprété comme une trahison et un abandon par les alliés amérindiens. La cession de la Nouvelle-France en 1763 fit donc apparaître au grand jour les mécanismes de conquête au travers de l'alliance d'avant la défaite française.

L'éviction de la puissance coloniale française a modifié complètement l'équilibre des forces en Amérique du Nord, les Premières Nations perdant la balance du pouvoir qu'elles avaient tenue tant que durait l'antagonisme entre les empires. Leur force relative s'en trouvait considérablement réduite devant un ennemi qui s'accaparait toujours plus de terre. Formellement, la nouvelle alliance anglo-amérindienne s'est inscrite dans la filiation de l'alliance franco-amérindienne, mais les rapports n'étaient plus de même nature : sous le chef Pontiac, les « patriotes amérindiens », après deux années de guerre entre 1763 et 1765, n'ont pas pu empêcher l'implantation des Britanniques qui, par contre, ont dû faire d'importantes concessions avec la création d'un vaste territoire indien entre le Mississippi et les Appalaches, ce qui allait inciter à la révolte les coloniaux américains privés de l'accès aux terres sises à l'ouest de ces montagnes.

Le régime britannique au Canada
et les « enfants » attardés

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les autorités britanniques ont assumé un rôle de « père » médiateur, pourvoyeur et défenseur envers leurs « enfants ». Ceux-ci leur assuraient en contrepartie un appui guerrier souvent décisif. Après 1815, avec la fin des guerres anglo-américaines, le recul de la traite des fourrures, la montée de l'immigration, l'essor du commerce du bois, l'intensification de la colonisation, le roi-« père » n'a désormais nul besoin de ses « enfants ». Imbu de préjugés raciaux, il les juge attardés dans les premiers âges de l'humanité. Le processus d'expropriation des terres des Indiens s'est accéléré et la politique des présents a été progressivement abandonnée. Dans les archives de l'époque, le « père » dit qu'il a deux enfants, le rouge et le blanc, qu'il les aime également, mais qu'advenant la situation où l'enfant blanc manquerait de terres et que l'enfant rouge en aurait en trop, ce serait de son devoir de père d'en ôter « à ses enfants Sauvages pour donner aux blancs » (BANC : RG 10, bob. C-10999, vol. 8. p. 8677-8678).

Devenus des intrus sur leurs propres terres, voilà les Amérindiens, selon les nombreuses pétitions, « nus et misérables ». Ils invoquent l'obligation de leur « père » de les tirer de la détresse. Ils font appel au devoir moral des riches de partager leur richesse. Ils rappellent surtout la dette des « blancs » à leur égard : alors qu'ils étaient puissants, les Amérindiens n'ont-ils pas reçu avec générosité ces premiers colons [167] misérables, n'ont-ils pas eu pitié d'eux, ne les ont-ils pas autorisés à s'installer sur leurs terres ? Maintenant que la situation s'est inversée, c'est au tour du roi d'être le donateur, d'habiller et de nourrir ses « enfants misérables ». À l'époque de la révolte des Patriotes du Haut et du Bas-Canada (1837-1838) pour réduire les prérogatives royales et pour obtenir un gouvernement responsable, les Amérindiens s'inscrivent dans une tout autre logique : ils demandent au roi d'être un bon « père », de les prendre en pitié. Ils ne demandent à vrai dire presque rien, simplement de maintenir la politique des présents. Ils cherchent à placer le roi dans l'obligation de donner, plus précisément de redonner (selon la logique du don et du contre-don). Ils implorent sa sollicitude.

Au bout du compte, ces faux « enfants » n'obtiennent presque rien. Leur démarche exprime d'abord leur dépendance et leur assujettissement. Ce « père » que les « enfants » amérindiens invoquent n'envisage jamais que l'« enfant rouge » grandisse. L'octroi, en 1848, du gouvernement responsable aux Canadiens marque une étape vers la reconnaissance de leur maturité politique. Il n'en alla jamais de même pour les Amérindiens. L'« enfant rouge » ne pouvait accéder à la responsabilité qu'à la condition de renoncer à son statut d'Indien (Delâge et Sawaya 2001 : 157-160, 221-225, 234). Comme toute personne mineure, il devait obtenir l'autorisation de son « père » pour vendre ou louer, pour consommer de l'alcool, pour circuler, pour intenter des actions en justice, pour s'associer, pour signer un contrat, pour voter, etc. Son affranchissement était au prix de son assimilation. Jusque dans les années 1960, un Indien qui recevait un diplôme collégial ou universitaire perdait du fait même son statut d'Indien. Encore aujourd'hui, c'est le « père », c'est-à-dire le gouvernement fédéral, à titre de fiduciaire, qui détermine le statut des descendants issus des mariages de ses « enfants rouges ».

L'affranchissement n'est donc pas encore complètement réalisé même si au cours des années 1960, les Indiens ont obtenu enfin les libertés démocratiques individuelles et en 1982, une reconnaissance de droits collectifs. Ils sont toujours sous la tutelle du ministère des Affaires indiennes du Canada. Cependant, cette inféodation ne résulte pas seulement d'une imposition unilatérale : les Amérindiens eux-mêmes hésitent encore à se définir comme des citoyens à part entière, c'est-à-dire, sur le plan de la politique comme des « adultes ». Le statut d'« enfant-bénéficiaire » du « père » fédéral comporte des avantages. Si la loi leur a imposé ce statut, leurs traditions et l'histoire les ont aussi incités à l'accepter et à s'y complaire.

[168]

Héritage colonial et dette

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons écrit que le pouvoir colonial fut un mauvais « père ». Il en est ainsi parce qu'un bon père souhaite toujours voir ses enfants grandir, le dépasser et devenir des adultes responsables. Or tel n'a jamais été le projet du « père » colonial pour ses « enfants » autochtones. D'autre part, les Amérindiens furent de faux « enfants ». Les terribles contraintes de la dépossession les ont forcés à demander leur prise en charge. Leurs propres traditions les ont prédisposés à accepter la tutelle de ce puissant chef ou « big man » qu'était leur « père » incarné par le roi ou par son représentant, le gouverneur colonial. Telle est notre conviction qu'il ne peut y avoir de sortie du rapport colonial qu'en modifiant les deux termes de la relation dont l'histoire nous a transmis l'héritage.

Pour les héritiers du mauvais « père », c'est-à-dire pour l'ensemble des non-autochtones du Québec et du Canada, il importe de reconnaître qu'il n'existe pas de « père » de « nos » Indiens et que, conséquemment, les autochtones ont droit à la pleine responsabilité politique, soit la maîtrise individuelle et collective de leur destin. Il n'y aura pas non plus de sortie du rapport colonial sans que les autochtones ne renoncent à leur prise en charge, ce qui implique la renonciation aux « largesses de sa Majesté » (dans leur forme actuelle), largesses dont le bilan direct ou indirect est si cruel pour eux comme le révèlent tous les indicateurs de misère humaine.

Le Canada devrait-il mettre fin à toutes les politiques de promotion des autochtones ? Certes non. À notre avis, il y a effectivement une dette à payer. Cette dette est très concrète, presque visible, elle tient à l'écart terrible que l'Histoire a creusé entre l'ensemble de la population et les Premières Nations. Cependant, ce serait reproduire le rapport colonial que de rembourser cette dette par des politiques paternalistes qui dispenseraient les Amérindiens de leurs devoirs de citoyens. L'émancipation n'est plus envisageable sur le mode de l'ancienne aristocratie et les Amérindiens ne peuvent croire atteindre l'autonomie en jouissant de privilèges de chasse et en étant exempts d'impôts pour avoir été victimes de l'Histoire ! Il n'y a pas de sortie du rapport colonial pour les Premières Nations sans accepter les devoirs que comporte l'attribution de droits.

Cela suppose, me semble-t-il, 1) de renoncer aux anciens traités pour conclure des traités contemporains plus équitables qui conduisent à l'autonomie gouvernementale et à l'accès à des ressources, 2) de rompre avec l'actuelle loi fédérale qui maintient la tutelle sur les Indiens et définit leur identité sur la base de critères généalogiques, 3) que les quatre-vingt mille autochtones des onze nations, répartis dans près de [169] soixante communautés et constituant 1 % de la population du Québec, acceptent de se regrouper et, enfin, 4) une aide financière considérable pour permettre aux communautés autochtones d'atteindre un niveau de développement comparable à celui de leurs compatriotes.

Des progrès substantiels ont été réalisés depuis le projet du gouvernement fédéral de 1969 visant à éteindre le statut légal des Indiens pour procéder à leur intégration-assimilation dans la société canadienne. Ceux-ci s'y sont opposés et ont réclamé la reconnaissance institutionnelle et légale de leurs identités collectives. En 1973, le jugement Calder de la Cour suprême du Canada a confirmé l'existence de droits ancestraux pour les autochtones et, au Québec, le jugement Malouf a reconnu les droits des Cris et des Inuits sur les terres de la Baie de James en ordonnant la suspension des travaux sur les grands chantiers hydroélectriques. En 1982, les droits historiques et issus de traités des Indiens, des Inuits et des Métis ont reçu une reconnaissance formelle dans la constitution canadienne. Au Québec, le gouvernement a conclu un premier traité moderne, la Convention de la Baie de James et du Nord Québécois (1975) avec les Cris et les Inuits. Ce traité a été suivi, en 2002, d'une entente de « nation à nation » avec les Cris, la Paix des Braves qui promeut l'autonomie, le versement de redevances, le développement durable. Les résultats s'avèrent dans l'ensemble, nettement positifs. Il en va de même du Nunavik, territoire inuit de cinq cent sept mille km2 au nord du 55e parallèle, où l'on a créé en 2007 un gouvernement régional qui, contrairement au précédent, est non-ethnique. D'autres ententes sont possibles, avec les Innus et les Attikameks particulièrement, mais les négociations sont interminables et les partenaires indiens très divisés. Le Québec est la seule province au Canada dont le parlement ait reconnu les droits des autochtones des onze nations habitant son territoire : Abénaquis, Algonquins, Attikameks, Cris, Hurons-Wendats, Innus (Montagnais), Inuits, Malécites, Micmacs, Mohawks, Naskapis. Par contre, l'existence de communautés historiques métisses n'y est pas encore établie.

Les difficultés demeurent énormes. Des solutions territoriales sont nettement plus difficiles à réaliser au sud qu'au nord, encore que celles-ci, tout en étant indispensables pour assurer aux communautés l'accès aux ressources, ne soient pas des panacées dans un monde où près de la moitié des autochtones vivent désormais en ville. Faudra-t-il créer pour les autochtones vivant dans les villes des institutions telles des services de santé, des écoles ? Comment échapper à la « loi du sang » qui définit le statut légal des Indiens (non pas des Inuits). En effet, n'étaient Indiens jusqu'en 1985, que les descendants, dans la lignée patrilinéaire, non émancipés, des Indiens recensés en 1850 et 1851. Les Indiens ne pouvaient évidemment pas être définis par le territoire puisque l'histoire [170] canadienne a consisté à les en déposséder ! Depuis 1985, le critère de la seule filiation patrilinéaire a été jugé discriminatoire et remplacé par un autre visant le caractère endogamique (entre Indiens) ou exogamique des mariages. Les petits-enfants de parents et de grands-parents exogames ne sont plus légalement des Indiens. Ces règles du mariage ont créé depuis 1850 deux catégories d'Indiens, certains reconnus légalement, d'autres culturellement Indiens mais sans statut. Cela est source de tensions et de racisme tant entre autochtones qu'entre ces derniers et les allochtones.

Le difficile passage de la tradition à la modernité, l'expérience traumatisante des pensionnats par des générations successives d'écoliers coupés de leurs parents dès la première année de l'école primaire, l'exclusion sociale, la dépossession sous toutes ses formes ont, dans plusieurs communautés, conduit non seulement à l'enfermement dans une culture de la pauvreté, mais à une terrible implosion sociale, dont la sortie est bien incertaine. En certains lieux se rajoutent, aux dépens des populations, la corruption, le népotisme voire le crime organisé. À l'évidence, le rapport colonial affecte l'âme. Il n'y aura d'issue que dans la reprise en mains, le regain de fierté, la compassion, la responsabilisation, l'autonomie et la démocratie qu'accompagneront les conditions socio-économiques de leur réalisation. Des manifestations artistiques remarquables, des entreprises économiques modernes et d'envergure autant que des thérapies de groupes et des réalisations communautaires de toutes sortes nous informent de la possibilité de réussir et d'exceller. En somme, le pire et le meilleur renvoient à une urgence absolue : se débarrasser mutuellement du rapport colonial.

Références

[Retour à la table des matières](#tdm)

Anctil, Pierre. « À la recherche du paradigme de base de la culture francophone d'Amérique » in Eric Waddel, dir., *Le dialogue des cultures minoritaires,* Québec, CEFAN, Les presses de l'Université Laval, 1999.

*Annales, Histoire et Sciences Sociales,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, depuis 1929. <http://www.editions.ehess.fr/rev>ues/annales-histoire-sciences-sociales.

Bailey, Alfred Goldsworthy. *The Conflict of European And Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700 A Study In Canadian Civilization,* réédité : Toronto, University of Toronto Press, 1969 [1937].

BANC : Bibliothèque et Archives Nationales du Canada, RG 10, bob. C-10999, vol. 8. p. 8677-8678.

[171]

Beaulieu, Alain. « L'on n'a point d'ennemis plus grands que ces sauvages. L'alliance franco-innue revisitée (1603-1653) » in *Revue d'Histoire de l'Amérique Française,* vol. 61, n° 3-4 (hiver-printemps), 2008.

Beaulieu, Alain et Real Ouellet. *Des Sauvages,* Montréal, Typo, 1993.

Bennett, Ethel M. G., « Hébert, Louis », *Dictionnaire biographique du Canada en ligne,* [désormais DBC] : <http://www.biographi.ca/index-f.html>.

Bouchard, Gérard. *Mistouk,* Montréal, Boréal, 2002.

Bouchard, Gérard. *Pikauba,* Montréal, Boréal, 2005.

Bouchard, Gérard. *Uashat,* Montréal, Boréal, 2009.

Bouchard, Gérard et Bernard Andrès, *Mythes et sociétés des Amériques,* Montréal, Québec Amérique, 2007.

Bouchard, Serge, *Remarquables oubliés,* série radiophonique de Radio-Canada disponible sur internet : [http://www.radio-canada.ca/radio/profondeur/remarquablesoublies/personnages.htm](http://www.radiocanada.ca/radio/profondeur/remarquablesoublies/personnages.htm).

Cartier, Jacques, *Relations,* Édition critique par Michel Bideaux, Bibliothèque du Nouveau Monde, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1986.

Champlain, *Œuvres,* G. É. Giguère, éditeur, Montréal, Éditions du Jour, 3 volumes, réimpression, pagination continue, 1973.

D'Avignon, Mathieu. *Champlain et les fondateurs oubliés, les figures du père et le mythe de la fondation, Québec,* Les Presses de l'Université Laval, 2008.

*DBC, Dictionnaire biographique du Canada en ligne :* [http ://www.biographi.ca/index-f.html](http://www.biographi.ca/index-f.html).

Delâge, Denys. « Kebhek, Uepishtikueiau ou Québec : première partie : histoire des origines », Québec, *Les Cahiers des Dix* et les Éditions La Liberté, février, 2008, p. 107-129.

Delâge, Denys. « L'alliance franco-amérindienne des XVIIe et XVIIIe siècles. Spécificités, changements de régime, mémoires » in Colloque *Expériences et mémoires : partager en français la diversité du monde,* Bucarest, septembre, 2006, p. 1-50 sur le site internet : <http://www.celat.ulaval.ca/histoire.memoire/b2006/Delage.pdf>

Delâge, Denys. *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-est, 1600-1664,* Montréal, Boréal, 1991.

Delâge, Denys. « L'Histoire des autochtones d'Amérique du Nord : acquis et tendance » in *Annales : Histoire, Sciences Sociales,* 57e année, n° 5, septembre-octobre, 2002, p. 1337-1355.

Delâge, Denys et Jean-Pierre Sawaya. *Les Traités des Sept Feux avec les Britanniques. Droits et pièges d'un héritage colonial au Québec,* Québec, Septentrion, 2001.

Delâge, Denys et Jean Philippe Warren. « Iroquoisie : Considérations générales autour d'une œuvre de Léo-Paul Desrosiers » in *Recherches Sociographiques,* vol. 42, n° 1, 2001, p. 53-100.

[172]

Desbarats, Catherine. « Essai sur quelques éléments de l'écriture amérindienne » in *Revue d'histoire de l Amérique française,* vol. 53, n° 4, 2000, p. 491-520.

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

Desjardins Richard et Robert Monderie. *Le peuple invisible,* Montréal, Office national du Film du Canada, 2007.

Desrosiers, Léo-Paul. *Iroquoisie,* Québec, Septentrion, 4 volumes, 1998.

Desrosiers, Léo-Paul. *Les engagés du grand portage,* Paris, Gallimard, 1938.

Dickason, Olive P. *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours,* Québec, Septentrion, 1996.

Désveaux, Emmanuel. *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine,* Montreuil, Aux lieux d'être, 2007.

Dubois, Paul André. *Chant et mission en Nouvelle-France, espace et rencontre des cultures,* Thèse de doctorat, département d'histoire, Université Laval, 2004.

Dupuis, Renée. *Quel Canada pour les autochtones ? : la fin de l'exclusion,* Montréal, Boréal, 2001.

Fenton, William N. *The Great Law and the Longhouse : A Political History of the Iroquois Confederacy,* Norman, University of Oklahoma Press, 1998.

Ferron, Jacques. *Le Ciel de Québec,* Montréal, VLB, 1979.

Gélinas, Claude. *Entre l'assommoir et le godendard : les Atikamekw et la conquête du moyen-nord québécois 1870-1940,* Québec, Septentrion, 2003.

Gélinas, Claude. *La gestion de l'étranger : les Atikamekw et la présence euro-canadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870,* Québec, Septentrion, 2000.

Girard, Camil et Edith Gagné. « Première alliance interculturelle : rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 » in *Recherches amérindiennes au Québec,* vol. 25, n° 3, 1995, p. 3-14.

Girard, René. *La Violence et le sacré,* Paris, Hachette, 1972. Gi

raud, Marcel. *Le Métis canadien. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest,* Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'homme, 2 volumes, 1945.

Hallowell, Irving A. *Contributions to Anthropology : Selected Papers of A. Irving Hallowell,* Chicago, University of Chicago Press, 1976.

Jennings, Francis. *The Invasion of America : Indians, Colonialism, and the Cant Of Conquest,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975.

Jennings, Francis. *The Iroquois Ambiguous Empire, The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies,* New York, Norton, 1988.

Jennings, Francis. *Empire of Fortune : Crowns, Colonies, and Tribes in the Seven Years War in America,* New York, Norton, 1988.

Landry, Pierre. *« Nous venons en paix... » Histoire des Amériques,* catalogue de l'exposition 28 mai au 5 septembre, Musée d'art contemporain de Montréal, 2004.

[173]

Leclerc, Chrestien. *Nouvelle relation de la Gaspésie,* Édition critique par Real Ouellet, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.

Lévi-Strauss, Claude. *La potière jalouse,* Paris, Plon, 1985.

Lévi-Strauss, Claude. *L'origine des manières de table,* Paris, Plon, 1968.

Longfellow, Henry Wadsworth. *Favorite Poems, The Song of Hiawatha,* Canby Henry Sudel, dir., New York, Doubleday and co., 1947, p. 149-295.

Memmi, Albert. *Portrait du colonisé ;* précédé de *Portrait du colonisateur.* Paris, Gallimard, 1985.

Mercier, Noémie. « Québec, une invention amérindienne » in *Québec Science, « Québec la grande aventure »,* Spécial 400e anniversaire, été, 2008, p. 68-72.

Morantz, Toby. « Plunder or Harmony ? On merging European and Native Views or Early Contact » in Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny, dir., *Decentering the Renaissance, Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700,* Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 48-67.

Morantz, Toby, « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie » in *Anthropologie et sociétés,* vol. 26, n° 2-3, 2002a, p. 23-43.

Morantz, Toby. *The White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Québec,* Montréal, McGill-Queen's University Press, 2002b.

Morin, Françoise. « La protection des noms de lieux et des sites sacrés autochtones au niveau des instances internationales » in *Études Inuit Studies,* vol. 28, n° 2, 2004, p. 203-209.

Otis, Ghislain, dir. *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

Sagard, Gabriel. *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faits pour la conversion des infidèles depuis l'an 1625 avec un dictionnaire de la langue huronne,* Paris, Librairie Tross, 4 livres, 1866, pagination continue.

RJ. *Relations des Jésuites : contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-Érance,* vol. 1, Montréal, Éditions du Jour, 1972 [1633].

Savard, Rémi. [*La forêt vive, récits fondateurs du peuple innu*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/savard_remi/foret_vive/foret_vive_original.html)*,* Montréal, Québec, Boréal, 2004.

Simard, Jean-Jacques. *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui,* Québec, Septentrion, 2003.

Sioui, Georges. *Histoires de Kanatha, vues et contées. Histories of Kanatha, seen and told.* Québec, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2008.

Tanner, Helen Hornbeck. *Atlas of Great Lakes Indian history,* Norman, Published for the Newberry Library by the University of Oklahoma Press, 1987.

Trigger, Bruce G. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study.* New York, Cambridge University Press, 2003.

Trigger, Bruce G. *Les enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron,* Montréal, Libre Expression, 1991, traduit de l'anglais : *The Children of Aataentsic, a* [174] *History of the Huron people to 1660,* Montréal, Kingston [Ont.], McGill-Queen's University Press, 1976.

Trudel, Marcel, *« Champlain »,* DEC. Trudel, Marcel. *Histoire de la Nouvelle-France,* II, *Le Comptoir 1604-1627,* Montréal, Fides, 1966.

Trudel, Marcel. *Histoire de la Nouvelle-France,* III, *La Seigneurie des Cent associés,* Montréal, Fides, 1979.

Vincent, Sylvie, « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et des versions occidentales de l'histoire. L'exemple innu » in *Recherches amérindiennes au Québec,* vol. 32, n° 2, 2002, p. 99-106.

Wachtel, Nathan. « Marcel Giraud, 1900-1994 » de <http://www.college-de>-[france.fr/default/EN/all/ins\_dis/marcel\_giraud.html](http://france.fr/default/EN/all/ins_dis/marcel_giraud.html), 1994.

Fin du texte

1. *Ibid.,* Planche située entre les pages 302 et 303 et intitulée : « Abitation de Quebecq », voir la note « O » Jardin du Sieur de Champlain. [↑](#footnote-ref-1)