Denys DELAGE

Historien et sociologue, professeur au département de sociologie, [Université Laval](#).

(1992)

“L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

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

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

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

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

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

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](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Denys Delâge

[Historien et sociologue, professeur au département de sociologie, [Université Laval](http://www.ulaval.ca).

]

“L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France”.

Un article publié dans la revue **LEKTON**, vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 103-191. Montréal : Département de philosophie, UQÀM. Numéro intitulé : *L'acculturation*.

[Autorisation formelle accordée par l’auteur le 27 mai 2008 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : denys.delage@soc.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5’’ x 11’’)

Édition numérique réalisée le 18 juin 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Denys Delâge

Historien et sociologue, professeur au département de sociologie, [Université Laval](#).

“L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France”

Un article publié dans la revue **LEKTON**, vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 103-191. Montréal : Département de philosophie, UQÀM. Numéro intitulé : *L'acculturation*.

Table des matières

- I. La rencontre
- II. Emprunts européens au monde amérindien
 - Le pays et sa désignation
 - Le transport
 - Le vêtement
 - La chasse, la pêche
 - Les plantes médicinales
 - Les autres usages de la flore
 - L'alimentation
 - La culture
 - La diplomatie, la guerre
- III. Les valeurs, l'univers symbolique, l'identité
 - Illusion ou réalité ?
- IV. La critique des institutions

Denys Delâge

**“L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français
au temps de la Nouvelle-France”.¹**

Un article publié dans la revue **LEKTON**, vol. 2, no 2, Automne 1992, pp. 103-191. Montréal : Département de philosophie, UQÀM. Numéro intitulé : *L'acculturation*.

I

La rencontre

[Retour à la table des matières](#)

Un missionnaire jésuite, probablement le père Louis Nicolas qui a vécu une décennie avec les Amérindiens et les a suivis dans tous leurs périples afin d'acquérir leurs connaissances des plantes et des animaux pour écrire son *Histoire naturelle des Indes Occidentales* malheureusement restée inédite écrivait vers 1685 :

J'ai pris assez souvent un grand plaisir de voir, et d'entendre les nouveaux venus de France qui protestaient qu'il leur serait impossible de mener et de vivre à la manière des Sauvages et qu'ils avaient une grande répugnance de voir seulement leur saleté à manger : mais enfin, dans l'occasion ils s'y sont faits par pure nécessité comme les autres vieux habitants et inséparables compagnons des Indiens².

¹ Je remercie pour leurs commentaires Louise Dechêne, Andrée Fortin, Nicole Gagnon et Jean Jacques Simard. Également Hélène Bédard qui a réalisé le travail préliminaire de la cueillette des données.

² Louis Nicolas (attribué à) (circa 1685), *Histoire naturelle des Indes*, Manuscrit (folio 100), Paris, Bibliothèque Nationale, fond français 24, p. 255.

Habitants et Amérindiens furent-ils d'inséparables compagnons ? Oui certainement, bien qu'à des degrés divers. L'interaction la plus étroite eut lieu dans les établissements amérindiens, là où des coureurs de bois se mariaient avec des Amérindiennes. Selon les lieux et les circonstances, ces mariages conduisirent soit à l'assimilation complète dans les sociétés amérindiennes ³, soit à la création des communautés métisses elles-mêmes culturellement très proches des Amérindiens ⁴. L'interinfluence culturelle fut également très prononcée dans les centres de peuplement français situés à proximité d'importantes communautés amérindiennes telle la colonie du baron de Saint-Castin chez les Abénaquis du nord du Maine, où celle des Canadiens partis de Montréal au début du XVIIIe siècle pour aller cultiver les terres de Détroit ou de Cahokia sur les rives du Mississipi.

Un troisième groupe se distingue, celui des colons installés dans les paroisses du Saint-Laurent et cultivant un territoire dont les premiers occupants sédentaires avaient disparu à la fin du XVIe siècle. Si l'interaction avec les Amérindiens y fut moins intense, elle n'en fut pas pour autant négligeable, bien au contraire. Notre histoire portera surtout sur les premier et troisième types de communautés, à défaut de pouvoir s'étendre sur le cas du MidWest américain. Il importe pour l'instant de retenir qu'il y a eu partout beaucoup d'interaction entre Amérindiens et Franco-canadiens, y compris dans les petites villes de Montréal, Trois-Rivières ou Québec et dans les paroisses rurales.

³ F.-X. 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 1744*, Paris, Nyon Fils Librairie, Réimpression Ottawa, Éditions Élysée, 1976, vol. 1, p. 532 ; vol. 3, p. 89 ; Nicolas Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religions des Sauvages de l'Amérique septentrionale*, éd. établie par R.-P.- J. Tailhan, Montréal, Éditions Élysée, 1973, p. 130-131.

⁴ M. Giraud, *Le Métis canadien, son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*, Paris, Institut d'éthologie, 1984, p. 379-383, 405-419.

II

Emprunts européens au monde amérindien

Le pays et sa désignation

[Retour à la table des matières](#)

Étrangers en Amérique les Européens durent d'abord faire la connaissance du continent. D'autres Font déjà dit, les Européens n'ont découvert que les routes océaniques pour se rendre en Amérique. Une fois rendus, c'est des Amérindiens qu'ils devront apprendre à découvrir le monde continental. Il suffira de retenir entre mille ce passage de *l'Histoire de l'Amérique septentrionale* de Bacqueville de la Potherie où il est question du voyage de Nicolas Perrot à la Baie des Puants (Green Bay pour la plupart des auteurs, ou le lac Sainte-Claire ⁵).

La curiosité de nos Français que Mr de la Barre avait envoyés fut beaucoup excitée par tous les discours que leur tenaient les Sauvages, ils n'entendaient parler à la Baie que de nouvelles nations qui nous étaient inconnues, les uns disaient qu'ils avaient été dans un pays qui était entre le midi et le couchant, et d'autres arrivaient du dernier où ils avaient vu de beaux pays, et dont ils avaient apporté des pierres bleues et vertes qui ressembaient à la turquoise qu'ils étaient [avaient] attachées au nez et aux oreilles. Il y en avait qui avaient vu des chevaux et des hommes faits comme les Français ; il faut que ce soit des Espagnols du Nouveau Mexique. D'autres enfin, disaient qu'ils avaient commercé des haches avec des personnes qui étaient, disaient-ils, dans une maison qui marchait sur l'eau, au dégorgeement de la rivière des Assiniboüels qui est à la mer du Nord d'Ouest. La rivière des Assiniboüels se rend dans la Baie d'Hudson au nord, [elle] est proche de Fort Nelson ⁶.

⁵ Selon Claire Henderson, communication personnelle.

⁶ Claude Charles Le Roy Bacqueville de la Potherie, *Histoire de l'Amérique septentrionale 1722*, vol. 2, Paris, J.-L Nion et F. Didot, p. 178.

Les interlocuteurs de Perrot dans les Grands Lacs ont donc voyagé jusqu'au (ou à tout le moins entendu parler) Golfe du Mexique, à la Baie d'Hudson et manifestement ils connaissent également les Prairies. Voilà qui informe verbalement Perrot et ses hommes de la géographie continentale. Ces renseignements n'avaient pas qu'un caractère global, ils pouvaient également comporter force détails et précisions. Ainsi c'est La hontan qui nous apprend, tout comme le père Lafitau d'ailleurs ⁷, que les Amérindiens conservent des cartes

[...] les plus correctes des pays qu'ils connaissent auxquelles il ne manque (précise-t-il, et c'est là l'apport européen) que les latitudes et les longitudes des lieux. Ils y marquent le vrai nord selon l'étoile polaire, les ports, les havres, les rivières, les anses et les côtes des lacs, les chemins, les montagnes, les bois, les marais, les prairies, etc., en comptant les distances par journées, demi-journées de guerriers, chaque journée, valant cinq lieues (24 kilomètres) ⁸.

Il ne faudrait par contre pas croire que l'on pouvait trouver dans un autre village des cartes de toute l'Amérique. Ces cartes devaient représenter les espaces, parfois très grands parcourus par les membres de la communauté. Il est certain que l'on ne possédait pas des cartes de pays que l'on ne connaissait que par oui-dire. Les Amérindiens informent également leurs hôtes des techniques d'orientation en forêt, des peuples, de la faune, de la flore, des ressources y compris minéralogiques telles les sites de mines de cuivre ou de plomb ⁹.

Sur ce continent, pour reprendre La hontan, chaque port, chaque havre, chaque rivière [...] chaque marais, chaque prairie porte déjà un nom, voire plusieurs. Les explorateurs vont donc habituellement les transcrire phonétiquement, la qualité de la transcription étant fonction

⁷ Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, Vol. 2, Paris, Maspéro, 1983, p. 51-52.

⁸ L.-A. de Lom D'Arce, baron de Lahontan, *Oeuvres complètes*, (éd. établie par R. Ouellet et A. Beaulieu), Vol. 1, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, p. 645.

⁹ Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 2, p. 260 ; F.-X. de Charlevoix, vol. 3, *Op. cit.*, p. 304, 393 ; L. Nicolas, *Op. cit.*, folio 8.

de leur connaissance fort variable de la langue de leurs interlocuteurs. En 1847, un chef et interprète iroquois du Sault Saint-Louis (Kahnawake), rappellera l'étymologie de certains noms désormais « européens » : Hochelaga de « Ohserake » chaussée de castor ; Ontario de « Onontario » beau lac ; Érié de « Eri » cerisier ; Niagara de « Jaonniakare » pointe ou portage bruyant ; Ohio de « Ohioonhua » maîtresse ou principale rivière ; Kentucky de « Keintake » dans les prairies ; Toronto (peut-être) de « Thoronhionko » il choque le ciel ou encore il te choque sous le ciel ¹⁰. L'origine iroquoise également, Canada signifierait village. Parmi les toponymes actuels d'origine amérindienne, ceux qui sont de source algonquienne sont les plus répandus au Canada et à l'est des États-unis, ce qui ne devrait pas nous surprendre compte tenu de l'immense aire de dispersion des nations de cette famille linguistique. Retenons du micmac probablement, Québec (gepèg) désignant le rétrécissement du fleuve ¹¹ ; Outaouais ou Ottawa de « Odawa » désignant la nation du même nom et dont le sens serait soit « commerçants » soit « cœur » ¹² ; Yamaska de Mamaska (le crapaud) et Missisquoi de Massipsoubie (Peau de silex) sont d'origine abénaquise ¹³. Romaine de « orumen » signifie terre rouge en montagnais ; l'île Manitouline comme le Manitoba tiennent leur appellation du manitou. Au nord, la transcription s'est fait de l'inuktitut vers l'anglais. C'est ainsi que la rivière Koksoak est une déformation de Kuu Juak : rivière grande ¹⁴.

¹⁰ F. Verreau, Reg. 037 no 19, Étymologies sauvages, *Archives du Séminaire des missions étrangères (ASME)*, Québec.

¹¹ Charles A. Martyn « Cepèg (Québec, un toponyme d'origine micmaque » in *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXI, no 3, 1991, p. 51-64 ; F-X. de Charlevoix, vol. 3, Op. cit., p. 70.

¹² Ludger Beauregard et Jean-Yves Dugas, *Dossier toponymique de la région de Montréal*, Commission de toponymie, Gouvernement du Québec 1980, p. 20 ; Claire Henderson, communication personnelle.

¹³ Pierre Paré et coll., *La toponymie des Abénaquis*, Dossiers toponymiques no 20, Gouvernement du Québec, 1985, p. 51-52.

¹⁴ Henri Dorion, avec la collaboration de Christian Morissonneau, *Les noms de lieux et le contact des langues. Place, Names and Language Contact*, Centre international de recherches sur le bilinguisme et groupe d'étude et de terminologie, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. 270-282.

Mais des noms français, et surtout anglais ne caractérisent-ils pas la plupart des toponymes nord-américains. Certes oui. Presque toujours ils prennent la place d'un toponyme amérindien qui peut néanmoins continuer d'être utilisé en parallèle par les locuteurs amérindiens, bien que s'impose officiellement le toponyme de souche européenne. Cela correspond à une appropriation symbolique de l'espace qui consiste à occulter l'antériorité de la présence amérindienne. Cette pratique appartient donc au processus de conquête. Les puissances coloniales venaient en Amérique pour créer de nouvelles Hollande, Suède, Angleterre, Espagne. D'une manière générale donc quand les Européens se retrouvent comme des immigrants dans les sociétés amérindiennes ou encore tant que leurs rapports avec celles-ci se caractérisent par une forte interdépendance comme dans la traite des fourrures, les toponymes amérindiens s'imposent le plus souvent. Par contre là où les Européens coupent la forêt, occupent le sol et refoulent les Amérindiens les toponymes seront européens, le plus souvent sans rapports avec les racines autochtones. On voit bien à cet égard la différenciation qui s'instaure dans la cartographie du territoire de l'alliance franco-amérindienne. Le territoire de la zone seigneuriale française aura une consonance française tandis que partout ailleurs les langues amérindiennes l'emporteront le plus souvent. Ainsi même les Français finiront par renoncer à l'appellation Fort Frontenac (Kingston) pour Fort Cataracoui : terre de glaise tirée hors de l'eau ¹⁵. Exception significative, les missionnaires en pays amérindien baptiseront toujours de noms chrétiens les villages des amérindiens qui en retour maintiendront leur toponymes pour restreindre la désignation chrétienne à la mission plutôt qu'au village.

Sur le territoire actuel du Québec en dehors de la vieille zone agricole et seigneuriale presque tous les toponymes étaient encore amérindiens au XIX^e siècle. C'est ainsi par exemple que sur une carte de 1829 accompagnant un traité notarié entre Abénaquis et Hurons, inté-

¹⁵ F.-X. de Charlevoix, vol. 4, Op. cit., p. 195.

ressant deux groupes d'émigrés qui, se partageaient les aires montagnaises en vue d'une délimitation des territoires de chasse des Laurentides, on ne trouve encore que peu de noms français, alors qu'ils sont omniprésents sur une carte géographique actuelle ¹⁶. Pour la basse côte nord, Anne Antane Kapesch rappelle à notre mémoire la même vérité. Qui donc a fait du passé table rase ? C'est la commission de Géographie du Québec qui à partir de 1912 a supprimé des milliers de noms amérindiens ¹⁷.

Ne fallait-il pas rayer de la mémoire l'antériorité des Autochtones qu'il fallait exproprier pour coloniser, bûcher et exploiter les mines ? Certes oui ! Par contre la justification qu'on en donna alors ne pouvait qu'occulter cette dépossession. Écoutons Eugène Rouillard, secrétaire de la société de géographie d'alors :

Sait-on tout le tort que cette manie des noms sauvages nous fait à l'étranger ? Jetez, Mesdames et Messieurs, un coup d'œil sur les cartes géographiques de notre pays, et, en particulier sur certaines régions de notre province : ne croirait-on pas y voir un immense campement de Peaux Rouges ? Feuillotez les horaires des compagnies de chemin de fer [...] et vous constaterez, avec épouvante, que la majorité des stations sont décorées de noms sauvages choisis parmi les plus repoussants et les plus rébarbatifs ¹⁸.

Cette peur des Canadiens français des XIXe et XXe siècles de « passer pour des Sauvages » constitue, me semble-t-il, un aspect fondamental de leur identité, mais il y a là matière à un débat dans lequel nous ne nous engagerons pas ici.

¹⁶ Marguerite Vincent Tehariolina, *La Nation Huronne. Son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Éditions du Pélican, 1984, p. 138-139.

¹⁷ Donald B. Smith, *Le Sauvage pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens français des XIXe et XXe siècles*, Montréal, Hurtubise HMH, Cahiers du Québec (coll. Cultures amérindiennes), Ottawa.

¹⁸ Cité dans H. Dorion, Op. cit., p. 274 ; voir aussi D.-B. Smith, Ibid., p. 82.

Le transport

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les rivières sont-elles navigables ? Je réponds que oui avec les canots sauvages ; mais non avec nos bâtiments ¹⁹.

De Québec, le canot (le terme canoe en est la transcription anglaise) peut vous conduire à la Baie d'Hudson, dans les Prairies, où à la Nouvelle-Orléans. Il suffit comme dans les chansons d'avionner vers les Pays d'En Haut et d'En Bas. Les Canadiens n'ont pas été longs à en apprendre le manœuvrement, leur agilité et leur adresse à naviguer sur les lacs et les rivières, à se faufiler au travers de rapides ou à affronter les vagues en vinrent bientôt à équivaloir celle des Amérindiens leurs maîtres ²⁰. Ils s'exercent « dès la bavette » au dire du père Charlevoix ²¹. C'est ainsi que trois Canadiens font seuls, sans Amérindiens, le voyage en canot de la Baie d'Hudson à Québec en 1693 ²². Pour cela il ne suffit pas de naviguer à l'amérindienne, il faut savoir les réparer de plaques d'écorce de rechange, de racines et de résine pour imperméabiliser ²³. Les coloniaux apprirent à construire ces canots et Trois-Rivières en devint un important chantier de fabrication. Ils étaient construits d'écorce de bouleau, abondante alors le long du Saint-Maurice, de varangues de barres de cèdre ou de sapin, les coutu-

¹⁹ Pierre Boucher, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du Pays de la Nouvelle-France vulgairement dit le Canada* (1664), Paris, Florentin Lambert, Réimpression Société historique de Boucherville, 1964, p. 146.

²⁰ F.-X. de Charlevoix, vol. 3, Op. cit., p. 173.

²¹ Vol 3, Ibid., p. 193.

²² Vol 2, Ibid., p. 134 ; vol. 3, Ibid., 172-173 ; baron de Lahontan, Op. cit., p. 294-295 ; Ivanhoë Caron, *Journal de l'expédition du chevalier de Troyes en 1686*, Beauceville, L'Éclaireur, 1918, p. 51.

²³ Pehr Kalm, *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*, traduit et annoté par Jacques Rousseau, Guy Béthune et Pierre Moresset, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977, folio 916-917.

res de racines d'épinettes étant couvertes de gomme de sapin ²⁴. En 1752, l'ingénieur Louis Franquet assiste à la construction d'un huit places de 33 pieds (10 mètres) ²⁵. Français comme Amérindiens en construisaient même capables de transporter une cargaison de 4 000 livres ²⁶. C'est dans cette même région que l'on fabriquait dans la première Moitié du XIXe siècle, les rabaskas, ces longs et larges canots destinés aux voyages dans l'ouest. Dans la colonie même, le cabotage côtier se faisait, comme en France, en pirogues creusées dans l'orme rouge ou dans de gros conifères et pouvant porter jusqu'à vingt personnes ; mais le canot d'écorce, moins utilisé était également en usage ²⁷. Au nord, plutôt que le canot, les Britanniques emprunteront le kayak aux Inuit.

Mais l'hiver ? Comment se tirer « des effroyables quantités de neige qui tombent en Canada » ? Grâce, nous apprend Mère Marie-Andrée Duplessis, supérieure de l'Hôtel Dieu de Québec à une « des plus belles inventions des Sauvages » : la raquette ²⁸. Elle permet les chasses d'hiver, à l'orignal particulièrement. On n'en possède pas pour autant dans toutes les habitations à l'île d'Orléans, elles n'apparaissent

²⁴ Jean-François Gaultier, annotateur Sébastien Vaillant, rédacteur à partir des notes de Michel Sarrazin, *Catalogue des plantes du Canada*, après 1707, Deuxième partie, *Les Arbres*, Fonds privés 91, Archives Nationales du Québec, pp. 11-12 ; Jean-François Gaultier, *Description de plusieurs plantes du Canada (1749)*, Fonds privés 91, Archives Nationales du Québec, pp. 143-144.

²⁵ Louis Franquet, *Voyages et mémoires sur le Canada*, Montréal, Édition Élysée, 1974, p. 17.

²⁶ F.-X. de Charlevoix, vol. 3., *Op. cit.*, p. 193.

²⁷ Robert Lionel Séguin, *La civilisation traditionnelle de l'habitant aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Montréal, Fidès, 1973, p. 581-587 ; Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 840, 916, 933 ; J.-F. Gaultier, *Description*, *Op. cit.*, p. 574, et « Mémoire sur quelques espèces de pin » in *Catalogue*, *Op. cit.*

²⁸ *Monumenta Novae Franciae* (M.N.F.), Lucien Campeau S.I. éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 1967 ss, in APUD Roma, « Monumenta Historica Soc. IICSU », 4 volumes parus, d'autres en cours de publication.

qu'une fois sur quatre dans les inventaires après décès ²⁹. Qu'à cela ne tienne, on en fit parvenir une paire au Versailles pour le Dauphin ³⁰ et on l'utilisait tant pour aller à l'église que pour aller quérir du bois ³¹. Doublée d'une traîne il devient facile de faire du transport. Ces tobaggans, faites de lattes de bois relevées à l'avant, ont un pied (30 cm) de large et jusqu'à de 8 à 10 pieds (2.50m - 3m) de long ³². Plus au nord, là où la neige est moins abondante et formée en croûte, Amérindiens et Inuit utiliseront plutôt le traîneau sur patin auquel on attelle un ou des chiens. Anglais et Français en feront également l'emprunt.

Le voyageur s'assurera d'une autonomie prolongée en chargeant sa traîne ou son traîneau de vivres, essentiellement de la farine de blé d'Inde, d'une couverture, d'une arme à feu, de balles, de poudre et de l'indispensable recouvrement du « tipi » : rouleaux d'écorce de bouleau ou ultérieurement, toile cirée. L'écorce offre l'avantage de la légèreté, la toile, de la résistance. Écoutons le prêtre sulpicien Galinée nous décrire ces tentes d'hiver :

Les Algonquins portent avec eux des écorces de bouleaux minces et cousues ensemble, en sorte qu'elles ont quatre brasses de long (20 pieds ou 6 mètres) et trois pieds de largeur (un mètre). Elles se roulent en fort petit volume, et sous trois de ces écorces suspendues sur des perches, on peut facilement mettre huit ou neuf hommes bien à couvert (il s'agit de l'abri d'été). On en fait même des cabanes pour l'hiver qui sont plus chaudes que nos maisons. On arrange vingt ou trente perches en long, en sorte qu'elles se touchent toutes par le haut et on étend les écorces sur les perches avec un peu de feu au milieu. J'ai passé sous ces écorces des jours et des nuits

²⁹ Bernard Audet, *Le costume paysan dans la région de Québec au XVII^e siècle*, Montréal, Lemeac, 1980, p. 60.

³⁰ Louis Nicolas, *Op. cit.*, folio 82.

³¹ Baron de La hontan, *Op. cit.*, p. 324-329 ; Gabriel Théodat Sagard, *Histoire du Canada et voyages*, vol. 1, Paris, Librairie Toss 1866, p. 299 ; R.-L. Séguin, *Op. cit.*, p. 587.

³² G.-T. Sagard, vol. 1, *Op. cit.*, p. 248-249 ; *Archives du Séminaire des missions étrangères* (F. Verreau), Reg. 037, Québec.

où il faisait grand froid, lorsqu'il y avait trois pieds de neige sur la terre, sans en être extraordinairement incommodé ³³.

Il fallait pelleter la neige avec ses raquettes pour atteindre le sol gelé que l'on couvrait de sapinages à l'exception d'un cercle central de pierres où l'on entretenait un feu. En effet, nous apprend C. Lebeau en parlant des coureurs de bois « c'est des Sauvages aussi qu'ils ont appris la manière de se chauffer qui en effet est des plus commodes » ³⁴.

Dès lors il devient possible de partir l'hiver pour des expéditions de plusieurs mois. C'est ainsi qu'un militaire français (J.C.B.) décrit dans son journal son départ de Québec le 15 janvier 1754 avec cinq cents hommes de troupe et de milice. Ils atteignent Montréal sur la neige et la glace onze jours plus tard le 26 janvier. Ils en repartent le 3 février à destination du fort Niagara avec un renfort de trois cents hommes de milice et des vivres pour deux mois. Chacun hale sa traîne mais certains, comme J.C.B. s'accompagnent d'un chien qu'ils attellent. Le plus difficile consiste à traverser les rivières d'eau vive « en se déshabillant et portant ses hardes sur la tête et après être passé, se rehabiller bien vite et courir pour s'échauffer ce qui arrivait quelquefois trois fois dans une journée » ³⁵. On profite de la glace sans neige du lac Ontario pour faire des trains de sept à huit traînes qu'hale un patineur. Le 25 février on a atteint fort Niagara à l'embouchure de la rivière du même nom. À part une centaine d'hommes qui y demeurent les autres poursuivent le voyage cette fois en bateaux et en canots. Le quatre avril ils

³³ Galinée de Brehant de Dollier de Casson, *Ce qui s'est passé de plus remarquable dans le voyage de MM. Dollier et Galinée (1669-1670)*, in James H. Coyne éd., *Exploration or the Great Lakes 1669-1670*, Ontario Historical Society Papers and Records, vol. IV, Part 1, Toronto, 1903, p. 12.

³⁴ Claude Lebeau, *Aventure du Sr. C. Le Beau, avocat en parlement ou voyage curieux et nouveau parmi les sauvages de l'Amérique septentrionale*, Amsterdam, Herman Hytwerf, 1738, Réimpression New-York, Johnson Reprint, 1966, vol. 1, p. 64-65.

³⁵ J.C.B., *Voyage au Canada fait depuis l'An 1751 à 1761*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 81 ; Pehr Kalm, Op. cit., folio 760.

sont à l'emplacement actuel de Pittsburg où ils s'apprêtent à construire le fort Duquesne ³⁶.

Le vêtement

[Retour à la table des matières](#)

Naturellement, s'agissant d'adopter une tenue vestimentaire appropriée, les coureurs de bois surtout apprirent à l'habiller « à la façon des Sauvages » ³⁷. Mais les habitants souvent conscrits pour les expéditions de la milice, ramenèrent également dans leur univers sédentaire des éléments du costume amérindien. Le mocassin s'avéra incontournable, les souliers rigides européens ne pouvant s'adapter aux raquettes.

Les Canadiens apprennent les techniques appropriées à la fabrication des mocassins ³⁸ et n'utilisaient presque pas d'autres chaussures ³⁹. Ils en font une adaptation pour la vie courante appelée « soulier du pays », « pichou », « soulier ou botte du pays ». Le cuir de bœuf, de mouton ou de veau sera communément substitué à celui de l'orignal, du caribou, du chevreuil ou du phoque ⁴⁰.

Plutôt que la chemise et le pantalon, les coureurs de bois portent un brayet c'est-à-dire « une pièce de cuir de un pied par quatre qu'ils enfourchent et ceignent autour de la taille » ; ils se couvrent les jambes de mitasses, sorte de guêtres sans pied et portent, avec une ceinture décorée une tunique à laquelle on ajoute au besoin des manches amo-

³⁶ J.C.B., Ibid., p. 80-83.

³⁷ Pehr Kalm, Op. cit., folio 929.

³⁸ Ibid., folio 812.

³⁹ *Rapport de l'archiviste de la Province de Québec (R.A.P.Q.) 1923-1924*, Québec, Imprimeur du Roi, p. 57 : Mémoire Bougainville.

⁴⁰ M.-A. Bluteau, J.-P. Charland et M. Thivierge, *Les cordonniers artisans du cuir*, Montréal, Boréal Express, 1980, p. 38-39 ; Bernard Audet, Op. cit., p. 56.

vibles. Enfin on porte généralement un bandeau au front. Plutôt que de cuir, ces vêtements sont généralement d'étoffes européennes mais la coupe, les franges et les motifs décoratifs s'inspirent des motifs amérindiens ⁴¹. Quant aux miliciens, ils n'avaient pas d'uniforme. Ils semblent avoir gardé davantage du costume européen. L'État leur fournissait à l'occasion quelques articles, l'hiver surtout, dont les « souliers sauvages », les mitasses et un capot de drap ⁴². Enfin, le voyageur à l'intérieur de la colonie portait les mocassins, le capot de castor et le casque de martre. Si le style reste européen, c'est à l'exemple des Amérindiens que les Canadiens tournent la fourrure vers l'extérieur plutôt que vers l'intérieur ⁴³.

Dans leur maisons, durant la semaine, Pehr Kalm note que les habitants se vêtaient partie à la mode française, partie à la mode amérindienne : « les mêmes bas, chaussures et jarretelles, les mêmes ceintures à la taille » ⁴⁴. Il ne faudrait pas en conclure à une mode issue pour la moitié de l'ancien monde et pour l'autre moitié du nouveau car la description des vêtements des paysans et des artisans dans les milliers d'inventaires après décès ne fait pas état de ces vêtements et parures amérindiennes. La mode française s'impose au costume canadien ⁴⁵.

La ceinture fléchée conjugue un usage amérindien (poil de bison, de porc-épic, perles) avec des apports européens (scandinaves, basques, acadiens, écossais). À l'origine, elle n'était pas tissée mais lissée au doigt. Si elle faisait partie du costume des écoliers du Séminaire de Québec dès le XVII^e siècle, elle ne devient caractéristique du costume du métis et de l'habitant qu'au XIX^e siècle avec sa production à large

⁴¹ Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 929 ; Claude Le Beau, vol. 1, *Op. cit.*, p. 64-65.

⁴² Louise Dechêne, communication personnelle ; R.A.P.Q. 1923-1924, *Op. cit.*, p. 29 : Mémoire sur le Canada 1759.

⁴³ L. Franquet *Op. cit.*, p. 131.

⁴⁴ Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 812.

⁴⁵ Sophie Laurence Lamontagne, *L'hiver dans la culture québécoise XVII^e-XIX^e siècles*, Québec, Institut de recherche sur la culture, 1983, p. 58-60, 73.

échelle dans la paroisse de l'Assomption particulièrement ⁴⁶. Lorsqu'il nous remémore son temps de collègue aux lendemains de la Conquête, Philippe Aubert de Gaspé décrit le costume d'hiver de ses camarades. Soulignons les mitasses, la ceinture fléchée et perlée, les mocassins et la décoration en poil de porc-épic :

Leur costume est le même : capot de couverture avec capuchons, mitasses écarlates bordées de rubans verts, jarretières de laine bleue tricotées, large ceinture aux couleurs vives et variées ornée de rasades, souliers de caribou plissés à l'iroquoise, avec hausses brodées en porc-épic, et enfin, chapeaux de vrai castor, rabattus sur les oreilles au moyen d'un fichu de soie rouge noué au col ⁴⁷.

Au XVIII^e siècle les Canadiennes portaient pour les voyages en carriole un grand châle de laine tissée qui selon Robert Lionel Séguin, rappelait les robes des Amérindiennes, ces couvertures carrées de fourrure ou de cuir, frangées au bas et mesurant environ 5 pieds par 7 1/2 (1.50 m x 2 m). Tout récemment on appelait encore « robe », la couverture de fourrure de carriole ⁴⁸. Les milieux privilégiés, restent plus imperméables que les habitants aux influences amérindiennes mais il faut peut-être en retrouver une trace dans l'exportation en France de plumes d'oiseaux-mouche (colibris) destinées à des pendants d'oreille et de peaux de cygnes, dont Louis Nicolas souhaitait voir se parer le roi ⁴⁹.

⁴⁶ Marius Barbeau, *Ceinture fléchée*, Montréal, Éditions de l'Étincelle, 1973, p. 16-17, 28-36, 55 ; Cyril Simard, *Artisanat québécois*, tome 1, Montréal, Éditions de l'homme, 1975, p. 194 ; S.A. Freed, *La grande aventure des Indiens d'Amérique du Nord*, Montréal, Sélection du Reader's Digest, 1983, p. 46.

⁴⁷ Philip Aubert De Gaspé, *Les Anciens Canadiens*, Montréal, Beauchemin, 1931, p. 15.

⁴⁸ R.-L. Séguin, *Op. cit.*, p. 6-7.

⁴⁹ Louis Nicolas, *Op. cit.*, folio 130,163 ; P. Kalm, *Op. cit.*, folio 748, 833.

La chasse, la pêche

[Retour à la table des matières](#)

Les colons venaient d'un pays où la pêche et la chasse leur étaient généralement interdites, réservées qu'elles étaient aux seigneurs, aux nobles et au roi. Cela ne signifie évidemment pas qu'ils ne les pratiquaient pas sur le mode du « braconnage ». Ils n'avaient normalement pas d'armes à feu. En Amérique, la chasse et la pêche se sont démocratisées. On en fit une manière d'attirer les colons et de faciliter leur installation, mais de toutes façons, il eut été impensable d'interdire la chasse dans une économie fondée sur la fourrure. En outre, la liberté de port d'armes s'imposa dans le contexte des raids iroquois. Tous les hommes ne possédaient pas d'armes pour autant : le chiffre d'un sur trois est mentionné au XVII^e siècle, un sur cinq au siècle suivant ⁵⁰. Mais toutes les chasses n'exigent pas à l'arme à feu : les filets interceptent les oiseaux migrateurs, les animaux à fourrure tombent dans des pièges en bois. Dans l'ensemble, toutefois, la pêche l'emportait sur la chasse, à cause de l'incroyable richesse halieutique du fleuve. Pour qu'en 1671 l'intendant Jean Talon émette une ordonnance obligeant tous les hommes célibataires à se marier sous peine de perdre leurs privilèges de pêche, de chasse et de traite, ne fallait-il pas qu'ils y tiennent ⁵¹ ! Presque tous les écrits de la Nouvelle-France comportent des passages sur la répartition et les mœurs de la faune, sur les techniques de chasse (leurres, appâts, pièges, caches, armes, art de « caler »), sur les ressources qu'en tirent les Amérindiens. Le document le plus important à cet égard, est *l'Histoire Naturelle des Indes occidentales*, dont l'auteur a vécu plusieurs années avec les Amérindiens les

⁵⁰ Louis-Paul Martin, *Histoire de la chasse au Québec*, Montréal, Boréal Express, 1980, p. 41.

⁵¹ Pierre-Georges Roy, *Ordonnances, commissions, des gouverneurs et intendants de Nouvelle-France, 1639-1706*, Archives de la Province de Québec, vol. 1, Beauceville, l'Éclaireur, 1924, p. 104-105.

accompagnant dans leurs chasses, leurs pêches, leurs cueillettes de plantes. L'auteur y consigne par écrit et en détail tout ce qu'il observe et apprend parmi les Amérindiens. Le baron de La hontan accompagnera également ses hôtes dans de nombreuses et longues expédition de chasse ; parlant l'algonquin, il apprit à faire des caches à canards et des appelants, à chasser le « coq d'Inde » et à pêcher sur la glace ⁵². Des espèces inexistantes en Europe, tel le canard branchu seront expédiées à la ménagerie de Versailles ⁵³. On a également relâché en France des tourtes ⁵⁴.

Le contact entre Amérindiens et Canadiens autour de la pêche et de la chasse s'est généralisé à toute la société. Champlain s'informe du poisson armé (lépisostée osseux) ⁵⁵, Charlevoix décrit les mœurs du rat musqué et du castor ⁵⁶, l'officier J.C.B. décrit les pièges en forme de 4 ⁵⁷. À Sillery, on pêche l'anguille, cette « manne » de la colonie, là où était antérieurement le camp de pêche des Montagnais ⁵⁸. Un Mémoire anonyme mentionne « plus de cinquante Français et Sauvages » poussant ensemble une fascine en travers la rivière de la Famine où ils prirent « trois cents saumons à bec crochu en moins de deux heures » ⁵⁹. Des fascines semblables (perpendiculaires au courant et dégagées à marée basse, contrairement aux nasses qui pouvaient rester en place) auraient été en usage sur les deux continents avant le contact ⁶⁰. La pêche au flambeau, par contre, serait proprement d'origine américaine.

⁵² Baron La hontan, *Op. cit.*, p. 330-340, 357-361, 370, 375-383.

⁵³ L. Nicolas, *Op. cit.*, p. 148.

⁵⁴ Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 749.

⁵⁵ F.-X. de Charlevoix, vol. 3, *Op. cit.*, p. 153.

⁵⁶ *Ibid.*, vol. 3, p. 94, 103-107.

⁵⁷ J.C.B., *Op. cit.*, p. 75.

⁵⁸ Reuben G. J. R. Thwaites (ed.), *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, The Burrows Brothers Co., 1869-1901, vol. 6, p. 308-310 ; L. Nicolas, *Op. cit.*, p. 155.

⁵⁹ C11A-122, A.P.C., Archives coloniales, folio 290-291.

⁶⁰ Marcel Moussette, *La pêche sur le Saint-Laurent, Répertoire des méthodes et des engins de capture*, Montréal, Boréal Express, 1979, p. 126-151.

Issus d'un monde où, à moins de risquer les sanctions du braconnage, la chasse et la pêche sont réservées aux riches et aux nobles, les colons chassèrent à l'excès. Ainsi, un d'entre eux tue entre trente et quarante originaux au cours de l'hiver 1660 ⁶¹. Dès 1664 Pierre Boucher remarque que « la chasse n'est pas si abondante à présent, proche de Québec, comme elle a été : le gibier s'est retiré à dix ou douze lieues de là » ⁶². Un siècle plus tard, lors de l'hiver 1776-1777, deux officiers postés à Batiscan écrivent qu'il n'y a plus de grandes chasses possibles (parce que)

[...] les habitants ont déjà exterminé le gros gibier aux environs des habitations. [...] Pour connaître la vraie chasse, celle des émotions fortes, il faut (disent-ils) se joindre aux Indiens. On trouve d'ailleurs plusieurs Canadiens et des Anglais (notons l'entrée en scène de ce troisième personnage) qui vont à la chasse avec eux : ils partent et vivent comme eux, en pleine forêt durant de longues années ⁶³.

Les tourtes demeurent abondantes mais si on en tuait « dans les jardins de Québec » en 1664, Pehr Kalm note en 1749 qu'elles ne viennent plus aux environs de Québec, mais se tiennent un peu plus loin, « au nord-est, dans les forêts qui bordent les deux rives du Saint-Laurent ». Là où elles nichent, précise-t-il, « le sol est souvent couvert d'une couche de fiente qui peut atteindre un ou deux pieds d'épaisseur ».

Les colons ne se contentent pas d'en capturer de grands nombres au filet lors des migrations, ils les chassent même en période de nidification, ce qui choque les Autochtones ; selon Pehr Kalm

⁶¹ *Relations des jésuites*, Réimpression de l'édition de 1856, Montréal, Éditions du Jour, 1972, vol. 5, p. 4.

⁶² Pierre Boucher, *Op. cit.*, p. 16.

⁶³ William L. Stone, *Letters of Brunswick and Hessian officers during the American Revolution*, p. 36, 63-64 in P.-L. Martin, *Op. cit.*, p. 53.

Les Sauvages d'Amérique ne tirent jamais sur ces pigeons et ne les tuent jamais lorsqu'ils couvent ou lorsqu'ils ont des jeunes ; ils ne permettent pas davantage que d'autres le fassent et ils disent que ce serait manquer gravement à la bonté envers les jeunes, car ils seraient contraints de mourir de faim. Certains Français m'ont raconté qu'ils étaient sortis dans l'intention d'en tuer à cette époque-là mais que les Sauvages, d'abord gentiment, puis en les menaçant, les en avaient empêchés, parce qu'ils ne pouvaient tolérer une action de ce genre ⁶⁴.

Les plantes médicinales

[Retour à la table des matières](#)

Dans son *Histoire naturelle des Indes occidentales*, le père Louis Nicolas accorde autant d'importance à la flore qu'à la faune. Il décrit les principales espèces et l'utilisation qu'en font les premiers habitants. Si cette quête de savoir répondait à des objectifs scientifiques (on voulait connaître et classer les plantes de l'univers), cela répondait également à des impératifs pratiques, d'ordre thérapeutique surtout. On voudra percer les « secrets des Sauvages » pour connaître leurs admirables remèdes ⁶⁵. De 1685 à 1734, Michel Sarrazin est responsable de la cueillette, depuis Terre-Neuve jusqu'aux Grands Lacs, de plantes et de fruits, sans compter les minéraux et les insectes dont il fait parvenir des spécimens en France. Lui succède à partir de 1741, Jean François Gaultier qui se base sur ces acquis qu'il complète. À la demande des autorités coloniales, il écrira un mémoire destiné aux commandants des postes pour qu'ils herborisent et qu'ils soient attentifs aux plantes médicinales (appelées alors « simples ») des différentes nations. En Louisiane, l'historien et inspecteur de 1718 à 1734 de la Compagnie des Indes, Le Page du Pratz empote dans des paniers d'osier plus de trois cents plantes qu'il accompagne de commentaires

⁶⁴ Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 749.

⁶⁵ F.-X. de Charlevoix, vol. 3, *Op. cit.*, p. 365 ; C11A, vol. 33, folio 213R - Mémoire Catalogne 1712.

obtenus des Amérindiens sur leurs propriétés. Expédiées en France, elles seront transplantées dans un jardin botanique de la compagnie ⁶⁶. Catherine Jérémie, fille de Noël, était commis dans les postes du Roi et à la Baie d'Hudson, fit aussi parvenir en France des spécimens de plantes accompagnés de notices du même genre. Elle s'était attachée depuis longtemps, écrit l'intendant Hocquart en 1740, « à connaître les secrets de la médecine des Sauvages. En d'autres occasions, gouverneurs et intendants expédient depuis Québec, outre des minéraux, des plantes ou encore leurs racines, graines, poudres, feuilles, dont les propriétés sont inconnues en France ⁶⁷. À la même époque, lorsque l'arpenteur Joseph-Laurent Normandin explore à partir de Tadoussac, le territoire du Domaine du Roi, il est également chargé d'interroger les Autochtones sur les plantes curatives qu'ils utilisent ⁶⁸. En somme, d'Acadie et du Golfe, des Grands Lacs et de « chez les Sauvages encore plus éloignés » sont transportées vers Montréal et Québec toutes sortes d'espèces végétales que l'on transplante dans les jardins, celui des jésuites, celui de l'intendant. Elles sont identifiées, cataloguées, étiquetées. À titre d'exemple, on soulignera pour le mercurialis (euphorbiacée) qu'il contient « du suc balsamique dont les Sauvages se servent pour les blessures ». Plusieurs plantes sont placées sur les navires pour finir, quand la sécheresse et l'eau salée n'en ont pas eu raison, dans les jardins royaux ⁶⁹.

⁶⁶ M. Lepage Du Pratt, *The History of Louisiana*, London, T. Beckett, 1774, traduit du français, réédité à Bâton Rouge, Claitor's Publishing Division, 1972, p. 44-53, 234.

⁶⁷ C11A, vol. 65, folio 140 ; vol. 70, folio 113 ; vol. 72, folio, 63, cité dans *Dictionnaire biographique du Canada (D.B.C.)*, vol. 3, p. 338-339.

⁶⁸ *Archives Nationales du Québec*, P 195/1, journal de J.-L. Normandin.

⁶⁹ J.-F. Gaultier, *Catalogue, Op. cit.*, Première Partie, *Histoire des plantes du Canada*, Fonds privés 91, Archives Nationales du Québec, p. 57, 76-79, 91, 135-136, 140-141, 144-145, 165-166 ; Deuxième Partie, *Les Arbres* « Alkiminis fèvier ». Voir aussi sa *Description, Op. cit.*, p. 443 ; Frère Marie-Victorin, *Flore laurentienne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1964, p. 214.

En 1749, le botaniste Pehr Kalm, collaborateur du grand Linné et de l'Académie royale des Sciences de Suède emporte de son passage au Canada « plusieurs racines et remèdes qu'utilisent les Sauvages » ⁷⁰. Un Huron (d'origine anglaise, fait captif et adopté étant enfant une trentaine d'années auparavant) le guide dans les campagnes et les forêts autour de Québec, lui signalant l'utilité des plantes ⁷¹. Lors de son voyage à Baie Saint-Paul, Kalm s'entretient également, sur le chemin de Baie Saint-Paul, avec un certain Cartier qui « s'est rendu plusieurs fois en Terre Laborador (sic) et y a fréquenté assez bien les Sauvages » ⁷² et lui révèle, entre autres, des vertus de la plaquebière : les Inuit en font bouillir au printemps feuilles et racines pour lutter contre le scorbut ⁷³. Il importait tout autant d'identifier les plantes toxiques et de savoir les distinguer de plantes d'apparence semblable, sources d'éventuelles confusions. Jean François Gaultier écrira ainsi à quelques reprises à propos de l'une ou l'autre partie de ces plantes : « on dit que les Sauvages s'en servent quand ils ne peuvent plus survivre à leur malheur » ⁷⁴.

Cet intérêt « pour les plantes rares dont les Sauvages connaissent fort bien les propriétés » est partagé par les Anglais dans leurs colonies ⁷⁵. C'est ainsi que l'introduction en Virginie au XVII^e siècle de l'écorce de quinine, d'origine inca, annihile la mortalité due à la malaria qui fauchait antérieurement un colon sur cinq ⁷⁶. Dans toutes les colonies, la végétation locale finit par entrer dans les usages médicaux des non Autochtones. Retenons des écrits de Sarrazin, Vaillant et Gaultier, le sassafras dont on tire du camphre, le suc bal-

⁷⁰ Pehr Kalm, Op. cit., folio 898.

⁷¹ Ibid., folio, 726.

⁷² Ibid., folio 804.

⁷³ Ibid., folio 801-804.

⁷⁴ J.-F Gaultier, *Catalogue*, Op. cit., vol. 1, p. 5, 155, 173 ; vol. 2 *angelica*, citronnier, carotte.

⁷⁵ R.A.P.Q. 1923-1924, p. 56 - *Mémoire de Bougainville* 1758.

⁷⁶ Jack Weatherford, *Indian Givers : How the Indians of the Americas Transformed the World*, New York, Crown Publishers, 1988, p. 178-179.

samique du févier « que les Canadiens nomment baume vert dont les Sauvages et autres se servent avec succès pour la guérison des plaies et des ulcères », la décotion d'écorce de bois rouge (*cornus ou cornouiller*) contre la goutte, l'osmonde « que nos Canadiens français qui s'enfoncent dans les bois appellent l'herbe [c'est-à-dire l'antidote] du serpent à sonnette » ⁷⁷. Un certain abbé Gendron se fit dit-on une grande réputation à Pans à « guérir les petits cancers » avec de l'écorce pilée de bois de plomb (*Dirca palustris*) ⁷⁸. Mentionnons encore la savoyanne (*coptis groënlandica*), la salsepareille (*aralia*), le thé du Labrador (*Ledum groënlandicum*), le thé des bois (*Gaultheria*) le cerisier à grappe (*prunus virginiana*). Pour plusieurs plantes d'espèces semblables ou apparentées, et distribuées en Amérique comme en Europe, il n'est pas possible de savoir si les colons ont eu recours, en les adaptant, à leurs propres traditions ou s'ils ont emprunté aux Amérindiens ; tel est le cas pour l'herbe à dinde (*Achillia millefolium*), et du cormier ou sorbier (*sorbus*) ⁷⁹.

De nos jours encore, la médecine moderne utilise une cinquantaine de produits pharmaceutiques dont les propriétés curatives avaient été identifiées par les Amérindiens de l'un ou l'autre continent. Citons la digitale pourprée, stimulant cardiaque, l'écorce de cinchona, source de quinine contre la malaria ; l'éphédrine, décongestionnant nasal ⁸⁰.

⁷⁷ J.-F. Gaultier, *Catalogue, Op. cit.*, vol. 1, p. 76-79, 140-141 ; vol. 2 : Bois rouge, cornus, févier ; et *Description, Op. cit.*, p. 167, 263.

⁷⁸ J.-F. Gaultier, *Op. cit.*, vol. 1, p. 130, vol. 2 : *Thymeliaca* ; *Description, Op. cit.*, p. 463.

⁷⁹ F-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 163, 454 ; Frère Marie Victorin, *Op. cit.*, p. 230, 319, 322, 391, 412-413, 438, 444, 518-520, 592, 656-657 ; Bernard Assiniwi, *la médecine des Indiens d'Amérique*, Montréal, Guérin Littérature (coll. Nature et Mystères), 1988, p. 13-19 ; J.-F. Gaultier, *Catalogue, Op. cit.*, vol. 2 : *aralia*.

⁸⁰ Barrie Kavasch, *Medicinal Plants in American Indian Life*, Livret d'Accompagnement de l'exposition *Native Harvest : Plants in American Indian Life*, Washington, Smithsonian Institution Traveling Exhibition Services, après 1981, voir l'introduction ; Susan Hamilton et Ritchie Marion « Les contributions autochtones au monde moderne » in *Oracle*, Ottawa, Musée national de l'Homme, Musées nationaux du Canada, p. 3.

Les produits végétaux mis à profit à compter des XVII^e et XVIII^e siècles, certains ont connu une renommée particulière. D'abord la gomme de sapin, recueillie à pleins pots pour goudronner les canots et « souveraine » pour guérir les plaies ⁸¹. Les Hospitalières de l'Hôtel Dieu de Québec en achètent des « Sauvages qui l'amassent » et Mère Duplessis de l'Enfant Jésus en fait parvenir à l'Hôtel Dieu de Dieppe ⁸². Pour le frère Marie Victorin, c'est un des « articles essentiels de la médecine populaire des Canadiens français qui l'emploient, avec raison d'ailleurs, comme anti-scorbutique, comme antiseptique dans les blessures et en cataplasme sur les brûlures ⁸³. Il en allait de même de l'épinette, également qualifiée de « médecin universel », source également de « goudron à canot », et de racelles indispensables à coudre les écorces. On en tirait également la bière d'épinette mais il ne s'agit peut-être pas là d'un emprunt aux Autochtones ⁸⁴.

On exporta au XVIII^e siècle en Chine (via la France) du ginseng auquel on attribuait, comme l'indique son nom scientifique (*panax*), les attributs d'une panacée. Les Amérindiens pour leur part croyaient, à tort, qu'il stimulait la fertilité. Colons et indigènes en cueillirent de grandes quantités, les Hurons de Lorette et les Iroquois, les Algonquins et les Nipissings des « réductions » principalement ⁸⁵.

On attribuait également au capillaire, une fougère à fines pétioles (*adiantum pedatum*) des vertus curatives qui la destinèrent à l'exporta-

⁸¹ L. Nicolas, *Op. cit.*, folio 30 ; P. Boucher, *Op. cit.*, p. 49 ; Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 768.

⁸² « Lettre de Mère Duplessis à Féret », 1733, *M.N.F.*, *Op. cit.*, vol. 6, p. 114.

⁸³ Frère Marie Victorin, *Op. cit.*, p. 146.

⁸⁴ J.-F. Gaultier, *Catalogue, Op. cit.*, vol. 2 : baume ; *Description, Op. cit.*, p. 13-16 ; Frère Marie Victorin, *Ibid.*, p. 143-144.

⁸⁵ Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 607, 707, 718, 819 ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 316 ; Louis Franquet, *Op. cit.*, 212 ; Mère Duplessis à Féret, 1733, *M.N.F.*, vol. 4, p. 120 ; J.F. Gaultier, *Catalogue, Ibid.*, vol. 2 : *araliastrum*.

tion en Europe. Les Amérindiens (surtout les Hurons de Lorette) en vendaient beaucoup aux Français ⁸⁶.

Plus controversées étaient les remèdes abortifs. Le médecin Jean François Gaultier signale que les « Sauvagesse et les Françaises mal intentionnées » ont recours au sang-dragon (*sanguinaria canadensis* L.) ou au bois de cèdre rouge (*Juniperus virginia*) ⁸⁷. On aurait utilisé également du pyrite sulfureux ⁸⁸.

Les animaux fournissaient aussi des ingrédients thérapeutiques, les « rognons » de castor (en fait, les glandes de musc) et les sabots d'originaux (de préférence celui du pied *arrière gauche*, contre l'épilepsie) étaient spécialement populaires. Les Amérindiens en vendent aux colons pour consommation locale et exportation en France ⁸⁹. Enfin, il fallait bien se défendre contre les moustiques, les marigouins et les autres ! On les éloignait grâce à la fumée et en s'ignant le corps de gras : graisse d'ours ou lard de porc ⁹⁰.

Au départ, beaucoup de Français contestent la validité des traditions médicinales amérindiennes qu'ils associent entièrement à de la sorcellerie ⁹¹ mais l'expérience les force bientôt à en reconnaître la supériorité dans certains domaines, tels la guérison des plaies et la réduction des fractures. De leur côté, certains Amérindiens s'opposent à la saignée, panacée des Européens ⁹². En Louisiane, on voit des Fran-

⁸⁶ Pehr Kalm, *Ibid.*, folio 707.

⁸⁷ A.N.Q.-Q, p. 91/1 ; J.-F. Gaultier, *Ibid.*, vol. 2, p. 73, 217 ; *Journal étranger*, « Mémoire sur les coutumes et usages des cinq nations iroquoises du Canada (a) de leurs gouvernements » C11A-125, 17 avril 1762.

⁸⁸ Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 897.

⁸⁹ C11A-122, folio 311 - *Mémoire sur la chasse et la pêche* ; « Mère M.A. Duplessis à Féret », Dieppe, *M.N.F.*, vol. 4, pp. 119, 120, 121-122, 375 ; L. Nicolas, *Op. cit.*, folio 103-105.

⁹⁰ J.C.B., *Op. cit.*, p. 126 ; Pehr Kalm, *Op. cit.*, folio 604.

⁹¹ *Relations des Jésuites (R.J.)*, *Op. cit.*, p. 30-31.

⁹² Baron La hontan, *Op. cit.*, p. 690-691.

çais insatisfaits de leurs médecins se confier aux soins des guérisseurs natchez ⁹³.

Si la médecine européenne emprunte à l'amérindienne, l'inverse vaut également : des Amérindiens se font soigner dans des hôpitaux de la colonie. Toutefois même si les deux traditions s'interpénètrent chacune continue de fonctionner selon ses propres règles. Ni l'une ni l'autre ne sont des sciences à cette époque, c'est-à-dire qu'aucune ne procède par identification de variables, hypothèses, mesures des relations des causes et des effets, tests avec groupes contrôle, etc. Elles reposent sur des connaissances empiriques acquises par la méthode du tâtonnement (essai, erreur, correction). Chacune explique la cause des maladies à partir de son système général de croyances et d'interprétation du monde. Pour les Amérindiens la maladie résultait d'un manque, de désirs insatisfaits. Il fallait donc guérir par le contraire, en donnant à l'excès : gaver de nourriture, envahir de danses et de musique, multiplier les visites, répondre aux désirs exprimés dans les rêves. Tout le contraire de l'Europe chrétienne où la maladie résulte, croit-on, d'une trop grande écoute des désirs, d'une sorte d'« état de péché. Il faut alors isoler le malade, prendre ses distances. Réserve et retenue s'imposent. On nourrit de faibles bouillons, on marche à pas feutrés, on limite les rencontres, on parle à voix basse. On pratique la saignée pour faire sortir le mal. C'est ainsi que les missionnaires soignaient les malades amérindiens lors des épidémies. Puisque le mal venait de leur barbarie ou de leur paganisme, il s'imposait de les soigner avec les signes de la civilisation et de la vraie religion, comme de petites quantités de sucre ou de fruits européens et, bien entendu, le baptême. Ces deux systèmes étaient donc trop antithétiques pour se fondre dans un seul malgré des emprunts ponctuels et pratiques d'un côté ou de l'autre. Enfin, les deux traditions partageaient la même

⁹³ Le Page du Pratz, *Op. cit.*, p. 44 ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3 p. 365 ; P. Kalm, *Op. cit.*, folio 739 ; *Journal Étranger*, « Suite de Mémoire sur les coutumes et usages des cinq Nations iroquoises du Canada », C11A-125, mai 1762.

conviction de la nécessité d'une réconciliation avec l'univers spirituel pour obtenir la guérison. Tout compte fait, cependant, les Autochtones avaient probablement l'avantage sur les Européens en matière sanitaire : leur répertoire de plantes médicinales était élaboré, et leur habitude de la tente-à-suer - une manière de sauna - favorisait l'hygiène corporelle. Les Européens d'alors ne se lavaient simplement pas ⁹⁴.

Les autres usages de la flore

[Retour à la table des matières](#)

Dès les débuts de la colonie, les Français apprennent à se servir de l'écorce de bouleau. Outre les canots, les tipis et les abris ⁹⁵ dont nous avons déjà parlé, elle sert à la fabrication de casses pour recueillir l'eau d'érable. Ils seront utilisés jusque vers 1870 alors que les vaisseaux de fer blanc les remplaceront ⁹⁶. On s'en sert aussi comme matériau isolant : des maisons en sont lambrissées avant d'être recouvertes de bardeaux. Son utilisation « à titre de coupe-vent ou de coupe-vapeur, apparaît comme une survivance des coutumes amérindiennes » ⁹⁷.

Les religieuses fabriqueront d'écorce « des portefeuilles, des petits paniers, des boîtes à toilettes, etc., ornés des dessins brodés avec le poil d'élan (orignal) qu'elles teignent des couleurs les plus vives. Elles font aussi des modèles des canots [et] des instruments de guerre des

⁹⁴ Claire Gourdeau, *Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes (1632-1672) : transferts culturels et acculturation*, Mémoire de maîtrise en histoire (version préliminaire), Université Laval, Québec, 1992, p. 80.

⁹⁵ P. Boucher, *Op. cit.*, p. 54-55.

⁹⁶ Jean Provencher, *C'était l'été : La vie rurale traditionnelle dans la vallée du St-Laurent*, Montréal, Boréal Express, 1982, p. 151.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 152.

Indiens » ⁹⁸. Pour sa part, la supérieure de l'Hôtel Dieu de Québec envoya à l'apothicaire Fêret de Dieppe « une boîte sauvage et quelques petits ouragans (paniers à ouvrages appelés également « oragans ») précisant que c'était l'œuvre d'une Française qui imitait l'ouvrage des Autochtones ⁹⁹. Certaines teintures végétales destinées à ces objets (mais encore plus couramment aux étoffes) avaient été apprises des Amérindiens : par exemple le rouge de la pruche ou de la savoyane. Quant au rouge de cochenille, répandu dans l'industrie britannique du textile, il était d'origine mexicaine ¹⁰⁰.

Les habitants prélevaient l'écorce d'orme et de frêne pour fabriquer des paniers et foncer les chaises ; il peut s'agir, bien que ce ne soit pas certain d'une influence autochtone ¹⁰¹. D'autres emprunts concernent la fabrication de cordes et de courroies à partir du « bois de plomb » (*Dirca palutris*), et, dans les parties méridionales de la Nouvelle-France, la fabrication de la chandelles avec l'huile végétale ¹⁰².

⁹⁸ Isaac Weld, *Voyage au Canada dans les années 1795, 1796 et 1797*, Volume 2, Paris, Imprimerie du Munier, p. 172 ; voir aussi J.-F. Gaultier, Catalogue, Op. cit., vol. 2 : *Betula*.

⁹⁹ « Mère M.A. Duplessis à Féret », *M.N.F.*, vol. 4, p. 246-247 ; et J. Provencher, Op. cit., p. 148.

¹⁰⁰ I. Weld, Op. cit., vol. 3, p. 103 ; L. Nicolas, Op. cit., folio 39 ; P. Kalm, Op. cit., folio 614-625 ; J. Weatherford, Op. cit., 1988, p. 45.

¹⁰¹ Jean Provencher, Op. cit., p. 152-153 et *C'était l'hiver : la vie traditionnelle dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal Express, 1986, p. 31 ; Paul-Louis Martin, « Chaises et chaisiers québécois », *Ethnologie québécoise I* (Cahiers du Québec 7), 1972, p. 149-150.

¹⁰² J.-F. Gaultier, Catalogue, Op. cit., vol. 2 : *Gale americana*, bois de plomb ; Frère Marie Victorin, Op. cit., p. 362-363.

L'alimentation

[Retour à la table des matières](#)

Le père Louis Nicolas a vu ses hôtes cueillir de l'eau de bouleau ¹⁰³. Du franc frêne écrit-il, coule « dans la saison, une liqueur bien plus douce et bien plus sucrée que celle de l'érable [...] et on en fait du sirop qui a bien plus de corps que celui qu'on fait de cette eau qui découle de l'érable ¹⁰⁴. Son témoignage sur l'eau d'érable dont on fait un sirop en la faisant bouillir « jusque à ce qu'elle ait diminué à demi » ¹⁰⁵ corrobore le témoignage du père Charlevoix sur une interinfluence avec les Canadiens.

Il y a bien de l'apparence que les Sauvages, qui connaissent fort bien toutes les vertus de leurs plantes, ont fait de tout temps de cette eau l'usage qu'il en font encore aujourd'hui ; mais il est certain qu'ils ne savaient pas en former le sucre, comme nous leur avons appris à le faire. Ils se contentaient de lui donner deux ou trois bouillons pour l'épaissir un peu et en faire une espèce de sirop qui est assez agréable. La façon, qu'on y ajoute, pour en faire du sucre, est de la laisser bouillir jusqu'à ce qu'elle prenne une consistance suffisante ¹⁰⁶.

Ce n'est qu'une fois équipés de chaudières métalliques que les Amérindiens auraient fabriqué le sucre, le père Chrestien Leclerc nous en livre une première description en 1676 ¹⁰⁷. Les colons faisaient provision d'écorce de bouleau pour fabriquer des récipients pour recueillir la sève d'érable ¹⁰⁸. La consommation de ces denrées est généralisée :

¹⁰³ L. Nicolas, Op. cit., folio 43.

¹⁰⁴ Ibid., folio 39.

¹⁰⁵ Ibid., folio 36.

¹⁰⁶ F-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 122.

¹⁰⁷ J.-F. Pendergast, The Origin of Maple Sugar, Musée national des sciences naturelles, Syllogeus, no 36, Ottawa, 1982, p. 8.

¹⁰⁸ Serge Saint-Pierre et Muriel Pouliot, *Cueillettes d'hier et d'aujourd'hui*, sous la direction de Marcel Moussette pour le regroupement des Centres de re-

Médicament et douceur du pays, la sève d'érable et de plaine se consomme moins en sirop qu'en pains de sucre que l'on retrouve dans toute l'alimentation à tel point que certains y perdent leurs dents ¹⁰⁹ !

La cueillette de noix, de baies (fraises, framboises, mures, pimbinas, etc.), de fruits (petites pommes, poires, prunes, etc), de bulbes comme l'allium ou ail des bois ne nécessitait certes pas de guides du pays puisque ces plantes ou leur vicariant croissaient également en Europe mais il est probable qu'on se soit fréquemment informé des lieux de pousse. Arbres et arbustes inconnus tel le sumac-vinaigrier étaient expédiés dans les jardins du roi ¹¹⁰, tandis que les colons s'initiaient (puisque c'était inexistant en Europe) aux atokas, à l'apios tubéreux, aux bleuets et aux jeunes pousses d'asclépiade. Ils faisaient de l'érythronée, de l'asaret, de l'aralie et du « poivre » appelé également « piment royal » des ertzats, respectivement de l'ail, du gingembre, de l'anis et du poivre ¹¹¹. Hors de la colonie, il est certain que les voyageurs et les coureurs de bois ont acquis des premiers habitants le savoir indispensable à la survie lorsque l'absence de réserves alimentaires les acculait à la famine ¹¹².

Globalement, depuis cinq siècles l'agriculture mondiale a énormément profité des espèces originellement cultivées par les Amérindiens. Après la découverte de l'Amérique, on introduisit en Europe

cherches en civilisation canadienne-française, Québec, Université Laval (Rapports et mémoires de recherche du Celat), 1990, p. 12.

¹⁰⁹ P. Kalm, Op. cit., folio 873 ; J.-F. Gaultier, Catalogue, Op. cit., vol. 1, p. 158 ; vol. 2 : *Acer*, sirop d'érable.

¹¹⁰ L. Nicolas, Op. cit., folio 22.

¹¹¹ Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, Solesme, Abbaye de Solesme, 1971, p. 833 ; J.-F. Gaultier, Catalogue, Op. cit., vol. 1, p. 39, 125-126, 143-144 ; vol. 2 : *Aralia*, *Azarum* ; Description, Op. cit., p. 77-79, 371, 391 ; Marthe Faribault, « L'Apios tubéreux d'Amérique : histoires de mots », *Cherches amérindiennes au Québec*, vol. XXI, no 3, automne 1991, p. 65-69.

¹¹² J.-F. Gaultier, *Catalogue*, Op. cit., vol. 2 : *Quercus* ; Description, Op. cit., p. 406.

plus d'une cinquantaine de variétés comestibles nouvelles qui comptent aujourd'hui pour environ la moitié de la production alimentaire mondiale ¹¹³. Viennent en tête le maïs (blé d'Inde) et la pomme de terre, puis le manioc (source du tapioca), les haricots, les courges, les citrouilles, les tomates, les piments, les patates douces, les arachides, le cacao, le chiclé (gomme à mâcher), les artichauts, les avocats, les ananas, etc. Il est difficile d'imaginer un dîner occidental qui ne compte pas au moins -un élément venu de l'alimentation amérindienne.

En Amérique du Nord-Est, l'agriculture reposait sur le blé d'Inde, le haricot et la courge, désignés métaphoriquement comme « les trois soeurs ». Avant de venir en Amérique, les premiers colons avaient pu déjà connaître, voire déjà cultiver ces plantes, le haricot et la courge particulièrement. Elles s'étaient en effet diffusées à toute l'Europe à partir de l'Espagne. Rendus sur place, les colons découvraient ces plantes cultivées à grande échelle et sous de nombreuses variétés qui leur restaient la plupart du temps inconnues ¹¹⁴. Contrairement aux colons britanniques et néerlandais, chez qui la culture du maïs déloge au début celle du blé, qui reprend ultérieurement la première place, en Nouvelle France, les colons relèguent le maïs à une position marginale ¹¹⁵. Favorisée par un climat plus doux, la céréale des Amérindiens conserve toutefois une importance un peu plus grande dans la région de Montréal où elle trouve un petit marché chez les voyageurs des Pays d'En-Haut qui, contrairement aux colons, s'alimentent de sagamité (bouillie de viande ou de poisson et de farine de blé d'Inde) la base de leur alimentation ¹¹⁶. Les livres de compte des marchands équipiers de Montréal au XVIII^e siècle indiquent que les hommes de canots emportent pour leur voyage de la farine et des galettes de blé-froment. C'est plutôt au-delà des postes de Détroit et de Michilimackinac et au retour qu'ils consommaient le blé d'Inde. On le consomme en

¹¹³ Susan Hamilton et Marion Ritchie, *Op. cit.*, p. 2.

¹¹⁴ Lepage Du Pratz, *Op. cit.*, p. 202-206.

¹¹⁵ P. Kalm, *Op. cit.*, folio 962 ; Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, Paris et Montréal, Plon, 1974, p. 301.

¹¹⁶ P. Kalm, *Op. cit.*, folio 875-876.

épi, bouilli ou rôti, en farine et semoule pour la sagamité ou, plus rarement, pour le pain sans levain (bannick) ; enfin on le consomme en friandise (popcorn) : les Canadiennes sont friandes de « blé d'Inde fleuri » qu'elles font éclater sous la cendre et « mangent comme des pralines » ¹¹⁷. Tous les observateurs notent la présence dans les potagers des colons de haricots, de melons, de courges, plus rarement de topinambours et enfin de citrouilles dont la forme et le goût diffèrent de ceux de France ¹¹⁸. Tous ces emprunts n'ont pas nécessairement eu lieu directement dans la colonie puisque, nous avons déjà souligné, plusieurs plantes s'étaient déjà répandues d'Amérique vers l'Espagne et la France dès le XVI^e siècle. Il ne faudrait donc pas voir ici un régime alimentaire très différent de celui de la France si ce n'est la place plus grande qu'occupe la viande. Dans l'un et l'autre cas le régime était à base de pain et de laitages ¹¹⁹.

Marie de l'Incarnation fit parvenir à son frère, une recette de sagamité et, à son fils en France, des graines de citrouille obtenues des Hurons ¹²⁰. Quand ils ne les produisent pas, les colons achètent des Amérindiens ces aliments auxquels il faut ajouter le tournesol. C'est ainsi que les Iroquois du Sault Saint-Louis vendent à Montréal le surplus de leur récolte ¹²¹. De nombreux Canadiens faisaient de la folle avoine ou riz sauvage un plat de fête que l'on trouvait en abondance en amont de Montréal, dans les Grands Lacs particulièrement où le

¹¹⁷ « Lettre de Mère M. A. Duplessis de Saint-Hélène à Mme Hecquet, 30 octobre 1751 », *M.N.F.*, vol. 4, 1^{er} janvier 1929, p. 40 ; F.-X de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 331.

¹¹⁸ P. Boucher, *Op. cit.*, p. 88 ; P. Kalm, *Op. cit.*, folio 703,707,833 ; Baron de La hontan, *Op. cit.*, p. 369, 596, 602-603 ; C11A-33, folio 213R - *Mémoire Catalogne* ; J.-F. Gaultier, *Description*, *Op. cit.*, p. 231.

¹¹⁹ Louise Dechêne, communication personnelle.

¹²⁰ Marie de l'Incarnation, *Op. cit.*, p. 113 ; Anonyme, *Les Ursulines de Québec, depuis leur établissement jusqu'à nos jours*, Québec, vol. 1, 1863, p. 270.

¹²¹ C11A-33, folio 220R - *Mémoire Catalogne* ; P. Kalm, *Op. cit.*, folio 875-876.

personnel des postes en consommait abondamment ¹²². La pomme de terre sud-américaine est absente du Canada sous le régime français ; ce sont les immigrants britanniques qui l'y introduiront après 1759.

Aux céréales et légumes du pays s'ajoutent évidemment les gibiers et poissons. Les Canadiens, assure P. Kalm, ne manquaient pas de mots pour vanter la viande « du castor qu'ils classaient dans la famille des poissons ce qui leur permettait d'en manger durant le carême, les vendredis et autres jours maigres » ¹²³. Les Canadiens apprirent des Amérindiens à transformer en huile la graisse d'ours ; souvent associée à la sagamité et partie intégrante du pemmican des voyageurs, elle remplacera le beurre chez les colons pour fricasser les aliments ou assaisonner les salades ¹²⁴.

Au-delà des denrées fraîches, les emprunts touchent également certaines méthodes de conservation. Ainsi on garde souvent le blé d'Inde en tresse à la manière amérindienne avant de l'égrener ¹²⁵. Il se pourrait que les Canadiens aient appris ici l'enfouissement des légumes et des fruits dans des caveaux pratiqués dans le sol ¹²⁶. Par contre, l'emploi des méthodes indigènes de séchage et de boucanage de la viande n'aurait été que sporadique, les Canadiens réservant cette préparation au poisson.

Ces divers emprunts ajoutent des éléments à l'agriculture et à la cuisine des nouveaux venus sans en changer toutefois la structure. Ce

¹²² P. Kalm, *Op. cit.*, folio 658 ; François Rousseau, *L'Oeuvre de chère en Nouvelle-France. Le régime des malades à l'Hôtel-Dieu de Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval (Cahiers d'histoire de l'Université Laval no 29), 1983, p. 389 ; J.-F. Gaultier, *Catalogue, Op. cit.*, vol. 2 : *Avena*.

¹²³ P. Kalm, *Op. cit.*, folio 613, 876, 878.

¹²⁴ P. Kalm, *Op. cit.*, folio 934 ; C11A-122, folio 314 - *Mémoire sur la chasse*.

¹²⁵ R.-L. Séguin, *Op. cit.*, p. 166.

¹²⁶ J.-F. Lafitau, *Op. cit.*, vol. 1, p. 229 ; Jean Provencher, *C'était l'hiver, Op. cit.*, p. 47 ; Jérémie Noël, « Relation du détroit de la Baie d'Hudson », in P. Carle et J.-L. Minel, *L'homme et l'hiver en Nouvelle-France*, Cahiers du Québec, Hurtubise HMH (coll. Documents d'histoire), 1972, p. 79.

sont donc plutôt de nouveaux ingrédients qui entrent dans la préparation des marinades, des bouillis, des gelées, des confitures, des desserts et des ratafias ¹²⁷. Les méthodes d'agriculture demeurent européennes comme les manières de préparer et de combiner les ingrédients dans les recettes ou bien sûr, les manières de table.

Il y a cependant, un produit local qui introduisit un nouveau comportement : c'est le tabac, appelé alors « pétun ». Les Canadiens l'ont adopté d'emblée. Les gens du commun fument et chiquent beaucoup, signale Pehr Kalm qui voit des petits garçons de dix à douze ans se promener la pipe à la bouche ¹²⁸. Chacun cultive le tabac dans son jardin, et les hommes se munissent de tabatières et de pipes d'argile ou, soit le plus souvent encore, de calumets ornés à la manière indigène. Tout comme les Amérindiens, ils portent sur eux une blague à tabac, généralement en peau de loutre ¹²⁹. Contrairement aux Américaines, les Canadiennes ne fument qu'exceptionnellement, par contre, elles prisent fréquemment. Enfin, de nos jours, certaines expressions témoignent de la banalisation de la pipe : reste fumer ou encore viens fumer au lieu de rester prendre un verre ; être réduit à manger sa pipe, c'est-à-dire à la dernière extrémité, et que dire de « mets ça dans ta pipe » aussitôt après l'exposé d'un argument costaud ¹³⁰ !

La culture

[Retour à la table des matières](#)

Le français comme l'anglais ont adopté la désignation amérindienne de milliers de noms de lieux, nous l'avons déjà souligné. Mais les emprunts ont affecté également un grand nombre de mots désignant des réalités spécifiques à l'Amérique : ses cultures, sa faune, sa flore.

¹²⁷ J.F. Gaultier, *Catalogue, Op. cit.*, vol. 2 : *Cerasus*.

¹²⁸ P. Kalm, *Op. cit.*, folio 787, 833, 940.

¹²⁹ Ibid., folio 940, 787.

¹³⁰ Georges Fortin, communication personnelle.

Ne retenons que manitou (algonquien), totem (algonquien), pemmican (cri), mackinaw (algonquien), babiche (micmac), iglou et kayak (inuit), wawaron (huron), carcajou (montagnais), ouananiche, achigan et maskinongé (algonquiens), atoka (huron-iroquois), pakane et pim-bina (algonquiens), soulignons au passage les nombreux emprunts également, du côté des colonies britanniques. À titre d'exemple, ces mots aussi courants que : chipmunk, hickory, moose, raccoon, skunk, squash ¹³¹. S'il est probable que la syntaxe de l'une ou l'autre des langues amérindiennes ait pu influencer la syntaxe française des coureurs de bois bilingues il n'en n'est apparemment resté aucune trace dans la langue des colons sédentaires. À cet égard les emprunts linguistiques ressemblent à ceux des autres types. Des éléments nombreux sont assimilés sans modifier la structure d'accueil. À cette première observation générale s'ajoute celle du caractère sélectif des échanges. D'une manière générale les emprunts ont affecté davantage les sphères d'activité masculine puisque ce sont les hommes qui étaient le plus souvent en interaction avec les Amérindiens. Du côté des femmes, celles qui l'étaient, les religieuses recevant de petites élèves amérindiennes dans leurs couvents vivaient dans un monde où bien peu de femmes avaient passé par leur école puisque plus de 90% des femmes étaient analphabètes. Les esclaves amérindiennes servant les familles aisées de la colonie ont peut-être davantage influencé leurs maîtresses.

Puisqu'en même temps, la transmission de la culture revenait d'abord aux femmes canadiennes, la pénétration des influences amérindiennes s'en est trouvée réduite. Un deuxième filtre - il serait plus à propos de parler de barrage, - vint de la religion. En effet les colons appartenaient à une religion exclusive fondée sur des dogmes. Ils rejetèrent donc la religion de leurs alliés du côté des forces du mal ou des superstitions païennes. Qui plus est, dans la mesure où les religions amérindiennes imprégnaient la vie sociale à un degré supérieur aux

¹³¹ Letitia Humphreys Wrenshall, « Algonkian Words in American English : A Study in the Contact of the White Man and the Indian », *The Journal of American Folklore*, vol. XV, 1902, p. 240.

religions chrétiennes, un grand nombre des pratiques ordinaires des Autochtones apparaissaient irrecevables : les rituels associés à l'agriculture, à la pêche et à la chasse, la sculpture, la peinture, la musique, la danse. Certes dans le domaine des arts apparaît le « thème » amérindien, mais il est traité selon les canons européens. C'est ce que l'on peut voir dans ces nombreuses gravures aux personnages en « *contra posto* », dans l'opéra *Le Huron* d'André Modeste Guétry ou encore dans l'opéra les « Indes Galantes » (1735) dont le titre nous indique la lunette de Rameau. Dans le domaine de la danse, il semble subsister peu de traces dans le folklore canadien-français sauf peut-être en Mauricie où encore récemment, l'on y dansait la makusham ¹³². Pourtant les premières Ursulines dansaient « à la mode des Sauvages » avec leurs pensionnaires ¹³³. Les Canadiens aussi ont dansé dans les villages de leurs alliés. À Montréal également, où à l'occasion des célébrations de la Grande Paix de 1701, trois Canadiens dansent à l'amérindienne ¹³⁴. Plus tard alors qu'elles reçoivent Pehr Kalm dans leur couvent de La Chine, les sœurs de la Congrégation font donner un spectacle de danses amérindiennes par quatre petites pensionnaires canadiennes dont les parents habitent chez les Amérindiens ¹³⁵. Enfin le rapport impérial avec son projet de conquête au fondement même de toute colonie comportait la conviction de sa propre supériorité.

Plus généralement nous pourrions dire que sauf en matière religieuse, où la supériorité du christianisme est absolue pour ses fidèles, les emprunts se sont faits de la même manière partout : ils ont été réinterprétés et réaffectés dans la logique culturelle de l'emprunteur. Les emprunts matériels sont toujours les plus facilement intégrés, et la ré-

¹³² Jean Duberger, communication personnelle.

¹³³ Marie de l'Incarnation, Op. cit., p. 962-963.

¹³⁴ Bacqueville de la Potherie, Op. cit., vol. 4, p. 252-253 ; F.-X. de Chaflevoix, Op. cit., vol. 2, p. 283 ; C11A-19, folio 117 ; Cilles Havard, « La grande paix de Montréal de 1701 : les voies de la diplomatie franco-amérindienne », Montréal, *Recherches amérindiennes du Québec*, no 8 (coll. Signes des Amériques), 1992, p. 152.

¹³⁵ P. Kalm, Op. cit., folio 896.

sistance s'accroît à partir de cette base, à mesure que l'on « s'élève » vers le domaine des mentalités et des croyances.

Voyons maintenant pour le domaine de la religion. Nous l'avons vu, le catholicisme officiel n'a presque rien emprunté aux religions amérindiennes alors que la nature synchrétique des secondes favorisa les emprunts. Marius Barbeau a retrouvé dans les récits d'un grand nombre de nations amérindiennes du continent les contes médiévaux racontés autrefois par les coureurs de bois tandis qu'à l'inverse, les récits et les mythes amérindiens n'ont que peu pénétré le folklore canadien-français du Québec. Plutôt qu'un conte amérindien, la chasse galerie se limite à emprunter un canot amérindien pour le faire voler dans le ciel. Le prototype de ce conte est de souche européenne. Des chasseurs en fête se déplaçant dans le firmament deviennent en Amérique des voyageurs ou ultérieurement des bûcherons volant en canot pour revoir leur blonde ¹³⁶. Le corpus des contes folkloriques des colons va donc s'enrichir d'éléments de la culture amérindienne et parfois même d'épisodes empruntés soit à l'histoire de l'interaction avec les Amérindiens, soit encore aux contes de ces derniers ¹³⁷. L'apparition d'un vaisseau noir enflammé voguant sur les flots qu'aperçoivent parfois les pêcheurs en mer remonterait à la mise à feu d'un navire par des Amérindiens de la région de Gaspé qui lancèrent des flèches enflammées dans les voiles pour se venger de la capture de leurs frères précédemment saoulés et faits captifs pour être revendus comme esclaves dans les vieux pays ¹³⁸. L'île au Massacre du Bic rappellerait, selon la légende, le massacre, par des ennemis héréditaires, d'Amérindiens partis de Donnacona et débarqués sur cet îlot où la marée montante les força à abandonner une grotte servant de cachette ; cet événement tragique aurait précédé de peu la venue de Jacques Cartier ¹³⁹.

¹³⁶ Jean-Claude Dupont, *Légendes amérindiennes*, Sainte-Foy, Éditions Dupont, (2700 rue Mont-joli, G1V 1C8), 1992, p. 7.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁸ Jean-Claude Dupont, *Légendes du Saint-Laurent II de Montréal à Baie Saint-Paul*, Sainte-Foy, Éditions Dupont, 1986, p. 49.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 33.

Cette belle princesse basque désespérée de retrouver son futur époux que des voyageurs distinguent parfois au-dessus de la baie des Éboulements rappelle l'histoire d'un pêcheur basque de la côte nord du fleuve qui destinait sa fille unique à un chef amérindien. Celle-ci s'étant plutôt éprise d'un trappeur anglais, le couple dû se cacher pour échapper à la vengeance des dieux : la forêt s'enflamma et bientôt la terre trembla ¹⁴⁰. N'est-ce pas ce qui explique le tremblement de terre en 1663 ? Exceptionnellement, les emprunts peuvent affecter la structure du récit et comporter des emprunts à la mythologie amérindienne mais cela n'est possible que si le christianisme l'emporte finalement. Voyons ce conte de Ille Verte :

Au commencement du monde, tous les éléments de la nature étaient entremêlés ; et le tonnerre, les eaux, les glaciers, les vents et les rochers dégageaient un bruit d'enfer. Dieu occupé à créer les humains, les animaux et les plantes, demanda à Lucifer de mettre de l'ordre dans le fleuve St-Laurent. Satan se chargea de creuser le fleuve et de situer les îles à la condition d'y régner par la suite. Après avoir mis en place la Côte-Nord et planté les caps Trinité et Éternité (sur le Saguenay), tout fier de son travail, il défia Dieu d'en faire autant. Mais ce dernier suscita alors un coup de vent qui jeta Lucifer en bas des caps. Il s'enfuit vers le Sud, et à chaque pas qu'il faisait sur le fleuve, il en surgissait une île. Il s'installa alors sur l'île Verte et les gens l'adorèrent pour le remercier d'avoir fait surgir de la si belle terre, de la verdure et des animaux.

Des Basques, chasseurs de baleines, arrivèrent un soir sur l'île et plantèrent une grande croix blanche. Les habitants des lieux coururent alors vers Satan lui demandant de chasser les intrus ou d'adorer avec eux le Dieu des Basques. Une grande tempête s'éleva, et au milieu des éclairs et du tonnerre, Satan fut pétrifié.

Depuis, certains soirs, quand la mer est calme, vis-à-vis de la croix, sur le roc de l'île, on peut apercevoir des silhouettes de femmes qui chantent les louanges au créateur. Sur un rocher, les pistes du diable sont toujours visibles ¹⁴¹.

¹⁴⁰ Ibid., p. 11.

¹⁴¹ Ibid., p. 29.

Ce récit de la création s'apparente aux mythes amérindiens : au lieu d'un seul créateur, deux créateurs président à l'érection de l'univers. Il s'agit du principe du bien et du facile et de celui du mal et du difficile. Satan désigne ici le ratoueur (*trickster*). À moins qu'il ne s'agisse là que de l'archaïque opposition entre le Bon Dieu et le Démon qui remonte aux Babyloniens et qui perdure dans le christianisme populaire, Quoiqu'il en soit, le récit rend compte de la supériorité du christianisme sur les religions amérindiennes associées au culte des forces du mal. Enfin, relevant de la tradition catholique, la légende de *L'Iroquoise* publiée en 1827 et relatant un épisode des guerres entre Outaouais chrétiens domiciliés et Iroquois de la Ligue des Cinq Nations au XVII^e siècle, met en scène une jeune iroquoise convertie qui préfère mourir sur le bûcher plutôt que d'abjurer sa foi ¹⁴².

La chanson folklorique se colore également des teintes d'Amérique : mon père n'avait fille que moi, encore sur la mer il m'envoie, le marinier qui m'y menait... canot d'écorce qui vole qui vole. M'en revenant de la jolie Rochelle j'ai rencontré trois jolies demoiselles, c'est l'aviron qui nous mène, qui nous mène... Ces refrains classiques comme les nombreuses chansons et complaintes de voyageurs et des coureurs de bois qui rythmaient la cadence des avirons nous amènent « aux pays hauts parmi tous les Sauvages ». Là, dans ces pays étrangers on s'expose au guerrier ennemi, l'on connaît les « tribus sauvages et leurs langages différents », l'on découvre l'amour sur les rives des Grands Lacs ou du Mississipi ¹⁴³.

Inversement avec la ballade triste de Lisa, « la jeune esclave sauvagesse » la chanson folklorique nous rappelle la condition à laquelle furent réduits environ deux mille quatre cents de ses compatriotes au

¹⁴² Guildo Rousseau (éd.), *The Iroquoise, A North American Legend / L'Iroquoise, une légende nord-américaine*, Sherbrooke, Québec, Éditions Naaman, 1984, p. 37-77.

¹⁴³ Madeleine Béland, *Chansons de voyageurs, coureurs de bois forestiers*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1982, p. 137-142, 315, 406-407.

profit des colons de la Nouvelle France ¹⁴⁴. Enfin, peut-être des aînés se souviennent-ils d'avoir pleuré en fredonnant les couplets racontant le récit à sa mère de René Goupil prisonnier des Iroquois ? Mais il s'agit là d'une création des débuts du XXe siècle ¹⁴⁵.

Au Canada-français, les enfants ne naissent pas sous les choux et les cigognes lie les transportent pas non plus. Est-ce faute de cigognes en Amérique ? En tout cas, aucun oiseau autochtone n'a pris la relève ! Ce sont plutôt les « Sauvages » qui amènent les enfants. Cette association des Amérindiens et des naissances suggère-t-elle la relation inverse des enfants nés hors mariage et confiés à des familles amérindiennes pour adoption ? Ou bien, plutôt que d'échange d'enfants, s'agit-il d'échange de conjoints ? Tandis que les Canadiens partent pour les Pays d'En-Haut où souvent ils y prennent femme, les Amérindiens viendraient trouver les Canadiennes. Exprimé sur le mode du fantasme, cela signifierait que les Amérindiens profitent du départ des Canadiens pour venir engrosser les femmes laissées derrière. Sur un autre registre, cela sous-entendrait-il plutôt le souhait d'un accouchement facile puisque les Amérindiennes donnaient naissance plus rapidement avec moins de douleurs ? Sans exclure aucun de ces paradigmes, et plusieurs peuvent être à l'oeuvre en même temps, retenons au moins pour plus certaine l'association de l'Amérindien et de l'enfant à la nature et aux forces du mal par opposition à la culture à laquelle l'enfant accède par le baptême, voie d'entrée dans la communauté des hommes et des saints ? Variante de cette perception, l'appel au visage menaçant de l'Amérindien visait-il à éloigner les enfants de la maison lorsque venait le temps d'accoucher ¹⁴⁶ ?

¹⁴⁴ Roger Paradis, « Lisa, The Ballad of a Young Indian Slave », University of Maine, a paper presented on the occasion of the *Nineteenth Conference International Folklore Commission* on May 3-6 1989 in Freiburg, West Germany, 1989, 36 pages.

¹⁴⁵ Abbé Charles Émile Gadbois, *La bonne chanson*, Sainte-Hyacinthe, Éditions de la bonne chanson, 1939-1951, vol. 1, p. 7.

¹⁴⁶ Andrée Gendreau et Guy Rocher, communications personnelles.

Les Canadiens ont emprunté le grand sport d'équipe d'Amérique, la crosse ¹⁴⁷. Le hockey résulterait du shinny ou field hockey des Écosais et non de la crosse des Amérindiens. Enfin, le jeu des osselets ou baguettes qu'il faut soulever une à la fois sans faire bouger les autres est d'origine amérindienne. Il faisait d'ailleurs partie de la panoplie des jeux des écoliers des Ursulines.

La diplomatie, la guerre

[Retour à la table des matières](#)

Les Canadiens ont appris méthodiquement les règles et les rituels diplomatiques des Amérindiens ¹⁴⁸. C'était là d'ailleurs la seule manière de conduire les négociations. Ils ont appris les métaphores et se sont obligés à ne transmettre des paroles que portées par des colliers de porcelaine (wampum), qu'ils savaient d'ailleurs fabriquer ¹⁴⁹. Ils ont respecté les rituels d'ouverture exigeant que l'on pleure réciproquement les morts, que l'on débouche les gorges pour parler clairement et que l'on nettoie les oreilles pour bien entendre. Même respect des règles pour les cérémonies d'adieu. Ces emprunts ne valurent toutefois que pour la diplomatie avec les Amérindiens et n'enrichirent jamais les méthodes diplomatiques entre Européens, ce qui signifie qu'on y eut recours afin de manipuler les Autochtones. Il n'en reste que certaines expressions imagées comme « enterrer la hache de guerre » ou « fumer le calumet de paix ».

Il en va tout autrement de la guerre où des Canadiens assimilèrent complètement les méthodes de guérilla de leur allié bien que ce fût pour servir à des mobiles et à une stratégie d'ensemble correspondant aux intérêts de leur propre société. Tout comme pour l'agriculture, le

¹⁴⁷ Bacqueville de la Potherie, Op. cit., vol. 2, p. 126-127. ¹⁴⁸ Ibid., vol. 3, p. 244-246.

¹⁴⁸ Ibid., vol. 3, pp. 244-246.

¹⁴⁹ R.J., Op. cit., vol. 48, p. 188.

commerce, l'art, la diplomatie, etc. l'Europe et l'Amérique avaient leurs traditions guerrières respectives. L'Europe pratiquait la guerre avec de grandes armées en rangée et hiérarchisées qui s'affrontaient en face à face sur d'immenses champs de bataille. Fantassins, cavaliers, artilleurs participaient au combat à l'intérieur d'une stratégie qui reposait sur le mouvement des différents corps d'armée plutôt que des individus. En outre les armées étaient stratifiées sur le mode des castes : les postes de direction et la cavalerie étant réservés aux seuls nobles et le mode de recrutement vénal de mercenaires limitait le développement d'un sens de l'appartenance des soldats à leur armée, qui de toute manière les sacrifiait facilement comme chair à canon pour des victoires ponctuelles. La force des armées européennes reposait donc sur la capacité des États de réunir, de rémunérer et d'encadrer un grand nombre d'hommes. La faiblesse de ces mêmes armées tenait à l'absence ou à la faible adhésion des soldats à l'institution comme à ses objectifs. C'est une des raisons pour lesquelles on vêtait les militaires de couleurs claires, bleu pour les Français, rouge pour les Britanniques. Non seulement cela permettait-il aux généraux nobles montés sur leurs chevaux et postés à l'arrière des lignes, de voir les mouvements d'ensemble de leurs troupes, mais encore cela empêchait les simples soldats de se camoufler pour échapper au combat. L'honneur de la guerre était donc restreint aux nobles et résultait moins du courage personnel que de la victoire d'un appareil sur un autre. Ce n'est qu'après, la Révolution Française sous Napoléon, que les soldats allèrent aux combats pour une cause nationale qu'ils firent leurs.

Le pouvoir colonial français ne put transposer intégralement en Amérique cette manière de faire la guerre. Comment d'abord affronter les colons britanniques vingt fois plus nombreux en moyenne sur toute la période ? Il fallait donc éviter l'affrontement par trop inégal. Mais surtout comment affronter les Amérindiens ennemis qui n'assemblaient pas d'années et pratiquaient plutôt la guérilla, comment également traiter avec les Amérindiens alliés qui refusaient toute conscription et maintenaient leur souveraineté ? La puissance militaire amérindienne reposait sur l'autonomie et la mobilité du guerrier plutôt que

sur la concentration des forces et la discipline mécanique. Laissé à lui-même, celui-ci n'allait pas échapper au combat mais plutôt se camoufler pour mieux le poursuivre. Les risques que prenait le guerrier dépendaient ainsi davantage de lui-même que des décisions d'une autorité supérieure. Cela permettait aux Amérindiens de défaire des années européennes plus nombreuses en évitant l'affrontement à découvert pour tendre plutôt des guet-apens lors des déplacements en forêt : alors les généraux européens perdaient le contrôle de leurs troupes tandis que les guerriers amérindiens maximisaient leurs talents. À l'inverse, la tradition guerrière amérindienne ne permettait pas de sacrifier les uns après les autres des vagues d'attaquants contre une place forte jusqu'à ce qu'une dernière l'emporte finalement. La force relative des guerriers piégeant l'armée ennemie dans une embuscade tendue au détour d'une rivière avait pour contre partie la faiblesse relative de ces mêmes guerriers devant la palissade même médiocre d'un fort.

Il fallut se mettre à l'école de l'ennemi amérindien qui s'esquivaient devant les troupes réunies pour choisir son propre terrain et contre-attaquer par petits partis. Cela d'autant plus que le pouvoir colonial ne pouvant pas conscrire ses alliés dut plutôt s'ajuster à eux. Moins nombreux que les Amérindiens, les Français étaient dépendants de l'appui militaire de leur allié. Allons plus loin, c'est de cet appui qu'ils tiraient leur force principale ¹⁵⁰.

Cette société coloniale exportatrice de fourrures a créé un nouveau type d'homme, le voyageur et le coureur de bois qui échappent au moins en partie au contrôle colonial et vivent en contact avec les Amérindiens ¹⁵¹. Nouveau type d'homme également que ces habitants

¹⁵⁰ L. Nicolas, *Op. cit.*, folio 117-118 ; *N.Y.C.D.*, E.B. O'Callaghan (éd.), *Documents Relative to the Colonial History of the State of New-York 1856-1877*, Albany, A. Weed, vol. 4, p. 206 ; *Rapport de l'archiviste de la Province de Québec (R.A.P.Q.)* - Néfson Memorial 1696 - Parscau du Plessix, Québec, Imprimeur du Roi, 1928-1929, p. 221-223.

¹⁵¹ Papiers La Pause, *R.A.P.Q.*, 1933-1934, p. 212 ; C11A-15, folio 124R - Champigny au Ministre, octobre 1697.

qui se distinguent des paysans français non seulement par le droit au port d'armes mais globalement par un poids social et par conséquent une valorisation plus grande qu'ils traduisent par une assurance et une liberté plus grande. Puisque la guérilla iroquoise menace autant le cultivateur que le voyageur, chacun trouve donc un mobile à l'enrôlement. Cela tranche avec la guerre européenne. Ces conditions sociales nouvelles doublées de la pression des Amérindiens, amis, comme ennemis et des modèles qu'ils offrent amènent donc les Canadiens à faire la guerre à l'amérindienne. Ce sont les Iroquois, les Hurons, les Abénaquis, les Algonquins, les Loups établis dans les « réductions » qui « apprennent aux soldats et habitants de Canada à faire la guerre » à ces Iroquois (des cantons) comme ils nous la font » ¹⁵².

C'est cette guerre que pratiquent les Canadiens contre les armées d'invasion britanniques, contre les employés des postes de la compagnie de la Baie d'Hudson et contre les populations civiles des villages de frontière de la Nouvelle Angleterre. Menés par d'Iberville des raids conjoints de Canadiens et d'Amérindiens prennent par surprise des villages de pêcheurs ¹⁵³. Cette nouvelle manière de faire la guerre distingue très nettement les troupes françaises fraîchement débarquées des milices canadiennes et dans une moindre mesure, les Québécois des Montréalais plus « accoutumés avec les Sauvages » ¹⁵⁴. Bougainville écrit en 1759 que les Canadiens « sont braves, leur genre de courage, ainsi que les Sauvages (dit-il) est de s'exposer peu, de faire des embuscades, ils sont fort bons dans les bois, adroits à tirer, ils se battent en s'éparpillant et en se couvrant de gros arbres ¹⁵⁵. Si les Amérindiens leur restent supérieurs, les Canadiens déclassent les Français

¹⁵² C11A-125, force des Iroquois ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 2, p. 353.

¹⁵³ Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 1, p. 25, 29-35, 45, 65, 173 ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 2, p. 74, 86, 134, 165, 166, 181, 189, 190, 191, 336 ; vol. 3, p. 87.

¹⁵⁴ P. Kalm, *Op. cit.*, folio 665, 689, 771, 776, 833, 838, 852, 858, 860, 904, 927, 941.

¹⁵⁵ Mémoire 1759, *R.A.P.Q.*, 1923-24, p. 58.

qui n'ont pas encore l'expérience du pays ¹⁵⁶. Écoutons l'ingénieur Louis Franquet, bien que nous aurons à nuancer son propos :

En temps de guerre, il n'y a que les habitants qu'on puisse armer pour la défense de la colonie et pour molester et harceler les Anglais, parce qu'ils sont les seuls qui puissent aller en canots l'été, et en raquette l'hiver, se nourrir avec un peu de farine, de graisse et de suif, faire des marches forcées à travers les bois pendant trois ou six mois de temps, résistant à la rigueur du froid, vivant au bout de leur fusil, c'est-à-dire avec la seule chasse et la seule pêche.

Les soldats français, n'étant point accoutumés à ce genre de vie sont incapables de pouvoir marcher l'hiver et même pendant l'été, pour les expéditions militaires, ou s'ils le font ce n'est qu'avec beaucoup de peine et il s'en perd beaucoup par le froid ¹⁵⁷.

Franquet prend un raccourci ici. Il y avait deux corps de troupes composés de soldats français : les troupes de la Marine arrivées en 1685 auxquelles s'ajoutera l'armée (1755-1760). Les premières s'habituent au pays- au même titre que les Canadiens miliciens du XVIIe siècle nés en France et elles participent aux partis de guerre ¹⁵⁸.

En dernier lieu ce type de guerre distingue des colons canadiens de leurs homologues britanniques. Ceux-ci « ne sont ni aussi alertes, ni aussi braves, se laissent surprendre parce qu'ils n'exercent pas comme nos Canadiens à faire la guerre dans les bois, ce qui nous donnera toujours la supériorité (écrit en 1756 l'enseigne de vaisseau Parscau du Plessix), puisqu'on ne peut se battre que dans les bois qui couvrent toute l'étendue de ce pays, à moins de se tenir enfermés dans des forts, ainsi que les Anglais le font » ¹⁵⁹. Affirmation fondée bien qu'exagérée ici encore puisque les Anglo-Américains ont créé le corps des Rangers, habiles dans la petite guerre. En somme il y a une différence dans la manière de faire la guerre selon le degré de proximité avec les

¹⁵⁶ C11A-13, folio 328-361.

¹⁵⁷ L. Franquet *Op. cit.*, p. 193.

¹⁵⁸ Louise Dechêne, communication personnelle.

¹⁵⁹ *R.A.P.Q.*, 1928-1929, p. 221.

Amérindiens bien que les écarts ne soient pas aussi extrêmes que le proposent les auteurs de l'époque. C'est ainsi que trente ans auparavant l'historien Charlevoix affirmait que les « Anglais-Américains ne veulent point la guerre parce qu'ils ont beaucoup à perdre, ils ne ménagent point les Sauvages parce qu'ils ne croient pas en avoir besoin. La jeunesse française, poursuit-il, par des raisons contraires, déteste la paix et vit bien avec les naturels du pays dont elle s'attire aisément l'estime en tout temps » ¹⁶⁰. Dans sa passion pour les hauts faits d'armes, notre historien a confondu la jeunesse avec les coureurs de bois, occultant tous les efforts des colons canadiens pour créer un monde agricole. Il reprend donc à son compte l'idée fausse que les Canadiens ne bâtissent rien, vivent d'expédients au jour le jour et préfèrent se battre plutôt que de travailler. Pourtant il est certain que les Canadiens avaient beaucoup à perdre à la guerre. C'est d'ailleurs exactement ce qu'exprimera Bougainville dans son mémoire de 1759 : « Les peuples du Canada doivent naturellement être bien ennuyés de la guerre, plusieurs y ont péri, ils sont chargés des travaux les plus pénibles, ils n'ont Point le temps d'augmenter leurs biens et même de rétablir leurs maisons ¹⁶¹. Mais alors qu'en conclure ? Y eut-il « indianisation » de la pratique guerrière des Canadiens, et celle-ci fut-elle plus grande que dans les colonies Américaines. Il faut répondre oui à ces questions. Et puis voyons d'autres indices.

Arrêtons-nous voir le gouverneur Frontenac faire torturer à Québec un captif à la manière iroquoise, inciter ses alliés à partager son ardeur par une danse de guerre en maniant le tomahawk ¹⁶², observons ces Canadiens raconter leurs exploits guerriers au milieu des villages autochtones ¹⁶³, prendre des chevelures (scalps) à l'ennemi, pratiquer

¹⁶⁰ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 80.

¹⁶¹ R.A.P.Q., 1923-1924, p. 28. Discussion avec Louise Dechêne.

¹⁶² C11A-22, folio 381V ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 2, p. 60.

¹⁶³ M.B. Anderson, « Relation of the Discovery of the Mississippi River » (1898) : 19-21, in George Sabo III, « How did they see it ? Interpreting Native American Views of Contact with European », Paper presented at the *American Society for Ethnohistory annual meeting*, 11-13 nov. 1988, Wil-

contre les guerriers ennemis dans les Pays d'en Haut comme à Québec des rituels de torture sur le mode amérindien ¹⁶⁴, et enfin, peut-être même passer à des pratiques cannibales avec ceux parmi les guerriers amérindiens pour qui cela n'était pas tabou, en 1 mangeant des « bouillons d'Amérindiens ou d'Anglais » ¹⁶⁵.

Comme leurs alliés, les Français gardent des captifs et les adoptent. c'est ainsi, qu'à l'âge de six ans, Esther Wheelwright fut capturée en 1703 à Wells, Maine et adoptée par les Abénaquis, puis fut confiée à la famille du gouverneur Vaudreuil qui lui donna le prénom de Louise. Elle se fit ursuline malgré l'opposition de sa famille adoptive. Réputée habile dans la broderie sur écorce de bouleau, elle deviendra supérieure de sa communauté et ambassadrice auprès des Anglais après la chute de Québec en 1759 ¹⁶⁶.

L'empire colonial français ne renonce pas à toutes ses traditions militaires. Il s'incorpore la guérilla que pratiquent Canadiens et Amérindiens alliés, mais les troupes venues d'Europe gardent leurs traditions. Il en résulte un amalgame combinant les deux méthodes ¹⁶⁷. Ainsi les expéditions militaires françaises lancées contre un ennemi amérindien comptent un noyau de troupes régulières conduites au combat par régiments bien encadrés, doublé de partis canadiens et amérindiens servant d'éclaireurs lors des déplacements jusqu'aux points d'affrontement où ils ajoutent à la force du nombre et de l'artillerie lourde, celle de la mobilité et de la surprise. Le poids relatif de l'une et l'autre stratégie fut généralement associé aux rapports entre Canadiens et Français. Ainsi en 1759, quand les Anglais attaquent, la

liamsburg, Virginia, Department of Anthropology, University of Arkansas, Fayetteville, Arkansas 72701, 1988, p. 3.

¹⁶⁴ Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 3, p. 135 ; P. Kalm, *Op. cit.*, folio 952 ; J.-F. Lafitau, *Op. cit.*, vol. 2, p. 98.

¹⁶⁵ J.C.B., *Op. cit.*, p. 110.

¹⁶⁶ James Axtell, *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1985, p. 297-299.

¹⁶⁷ Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 2, p. 171-173, 270, 282.

France se fie à Montcalm qui combat à l'européenne plutôt qu'aux méthodes de guérilla des Canadiens et des Indiens de Vaudreuil. Résultat : messieurs les Anglais tirent les premiers et gagnent !

Dernière remarque en conclusion. À la surface, les mobiles guerriers des partenaires ne semblent pas changer. Les Amérindiens font la guerre pour remplacer leurs morts et acquérir du prestige tandis que les Français la font pour agrandir leurs marchés et leur empire. Plus fondamentalement cependant, la guerre traditionnelle amérindienne est dénaturée dans la mesure où elle s'intègre dans une logique d'empire. Derrière le guerrier allié commence donc à se profiler l'image du mercenaire.

III

Les valeurs, l'univers symbolique, l'identité

[Retour à la table des matières](#)

À l'époque de Champlain, le roi de France avait consenti à reconnaître pour sujet tout Amérindien converti. Cette politique reposait sur le postulat qu'après avoir connu des Français, les « Sauvages » ne demanderaient pas mieux qu'à devenir français à leur tour. Les missionnaires ne procédèrent pas différemment en s'imaginant qu'une colonie d'immigrants catholiques recommandés et encadrés par le clergé imposerait son exemple aux païens, qui renonceraient bientôt à leurs rituels sataniques. Convaincus de la supériorité matérielle, culturelle et spirituelle de leur civilisation, les colonisateurs français pensaient bien faire en y incorporant les peuples arriérés et vivant dans les ténèbres. Ces attentes ne se réalisant pas, on cherchera une explication dans l'égarement ou la fainéantise naturelles des Autochtones. jamais on aurait imaginé le scénario inverse qui, pourtant, dans une mesure certaine arriva. De nombreux Canadiens, coureurs de bois et voyageurs

s'assimilèrent aux sociétés amérindiennes. Par contre, la politique canadienne d'assimilation, a largement échoué, malgré les enfants amérindiens reçus dans les couvents des religieuses et des religieux ¹⁶⁸. Tous les observateurs s'accordent là-dessus. Écoutons d'abord le père Charlevoix qui commente le voyage d'Iroquois à Paris où on leur fit voir « toutes les maisons royales, et toutes les beautés de cette grande ville ». Les visiteurs n'y auraient rien admiré à l'exception des boutiques des rôtisseurs et « auraient préféré leurs villages à la capitale du plus florissant Royaume d'Europe » ¹⁶⁹. Plutôt que de retenir une explication simpliste : « ils ne connaissent point la douceur de notre façon de vivre, le grand historien jésuite de la Nouvelle France soulève une hypothèse à laquelle on ne s'attendait pas :

Des Français en assez grand nombre, ont vécu comme eux (Amérindiens), et s'en sont si bien trouvés, que plusieurs n'ont jamais pu gagner sur eux, quoiqu'ils puissent être fort à leur aise dans la colonie, d'y revenir, au contraire, il n'a pas été possible à un seul Sauvage de se faire à notre manière de vivre. On a pris de leurs enfants au maillot, on les a élevés avec beaucoup de soin, on n'a rien omis pour leur ôter la connaissance de ce qui se passait chez leurs parents : toutes ces précautions ont été inutiles, la force du sang l'a emporté sur l'éducation : dès qu'ils se sont vus en liberté, ils ont mis leurs habits en pièces, et sont allés au travers des bois chercher leurs compatriotes, dont la vie leur a paru plus agréable que celle qu'ils avaient menée chez nous ¹⁷⁰.

Remplaçons leur sang par leur culture, leur éducation, leur identité et nous comprendrons ces retours du naturel. Il y a pire : même les chrétiens exposés à la vie autochtone ne veulent pas en revenir comme nous l'apprend le botaniste Pehr Kalm :

Il est également remarquable que la plus grande partie des prisonniers européens qui, à l'occasion de la guerre, ont été pris ainsi et mêlés aux Sauvages, surtout s'ils ont été pris dans leur jeune âge, n'ont jamais voulu revenir par la suite dans leur pays d'origine, bien que leurs père et mère ou leurs proches parents soient venus les voir pour tenter de les en persuader

¹⁶⁸ C11A-33, folio 135V - Bégon au ministre 8 novembre 1712.

¹⁶⁹ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 322.

¹⁷⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 322 ; voir également vol. 1, p. 344, 497.

et qu'eux-mêmes aient eu toute liberté de le faire. Mais ils ont trouvé le mode de vie indépendant propre aux Sauvages préférable à celui des Européens ; ils ont adopté les vêtements indigènes et se sont conformés en tout aux Sauvages, au point qu'il est difficile de les en distinguer, si ce n'est qu'ils ont la peau et le teint légèrement plus blancs. On connaît également plusieurs exemples de Français qui ont volontairement épousé des femmes indigènes et ont adopté leur mode de vie ; par contre on n'a pas d'exemple qu'un Sauvage se soit uni à une Européenne et ait pris sa façon de vivre ; s'il lui arrive d'être fait prisonnier par les Européens au cours d'une guerre, il cherche toujours une occasion, au contraire, de retourner chez lui, même s'il a été retenu plusieurs années et a bénéficié de toutes les libertés dont un Européen peut jouir ¹⁷¹.

Bien qu'il faille nuancer par l'âge auquel les prisonniers furent capturés de même que par de fortes pressions que les communautés amérindiennes ont pu exercer sur leurs captifs pour s'opposer à leur départ après la conclusion de traités de paix, il n'en demeure pas moins que l'observation de Kalm est exacte. De nombreux autres témoignages le confirment, y compris du côté des colonies britanniques ¹⁷². Même dans les « réductions » localisées à proximité des habitations françaises, les Amérindiens, pourtant convertis, semblent assimiler leur allié français davantage qu'ils ne sont assimilés par celui-ci. Le gouverneur Denonville s'en plaint en 1685 :

L'on a crié bien longtemps que l'approche des Sauvages de nos habitations était un bien très considérable pour accoutumer ces peuples à vivre comme nous et à s'instruire de notre religion, je m'aperçois Monseigneur que tout le contraire en est arrivé car au lieu de les accoutumer à nos lois, je vous assure qu'ils nous communiquent fort tout ce qu'ils ont de plus méchant, et ne prennent eux-mêmes que ce qu'il y a de mauvais en nous.

Certes la déception est grande pour cet administrateur qui aurait rêvé de régler les échanges culturels au gré des désirs de son monarque. La réalité, c'est que les Amérindiens s'européanisent, ce que le gouverneur ne voit pas, et que les colons s'amérindianisent, ce que le

¹⁷¹ P Kalm, *Op. cit.*, folio 726-727 ; voir aussi Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 4, p. 15 ou 151.

¹⁷² J. Axtell, *Op. cit.*, p. 303.

gouverneur ne souhaite pas. Pire, le processus complet échappe au contrôle bureaucratique même à l'intérieur de la zone de peuplement français. Les frustrations du gouverneur ne s'arrêtent donc pas là. Pensez donc, même les Amérindiens nomades corrompent les gens des seigneuries ?

Vous ne sauriez croire, Monseigneur, le tort que cela fait à la colonie, car non seulement les enfants des seigneurs s'accoutument à vivre en libertinage comme eux, mais même abusent des filles et femmes sauvagesses qu'ils entretiennent avec eux, et mènent à leurs chasses dans les bois, où souvent ils souffrent la faim jusqu'à manger leurs chiens ¹⁷³.

Ces quelques mots cachent de grandes peurs : celle de voir ébranler l'ordre conjugal (libertinage) et social français, (enfants des seigneurs) et, pire encore, la rechute dans la barbarie : un Européen ne mange pas de viande de chien, c'est tabou. Dès lors vaut mieux excuser les écarts de conduite par l'influence amérindienne néfaste que par le désir de liberté de nos Français. À l'occasion de carnaval et de fêtes, se met-on « en habit de sauvages tout nus » que notre gouverneur y pressent des « manières qui ne tendent qu'à entretenir les jeunes gens dans l'esprit de vivre en Sauvages et de se communiquer avec eux, et d'être (croit-il) éternellement libertins comme eux » ¹⁷⁴. La crainte conduit à exagérer l'influence autochtone mais elle ne l'invente pas. Écoutons Denonville au ministre : « je ne saurais Monseigneur, assez vous exprimer l'attrait que tous les Jeunes gens ont pour cette vie de Sauvages qui est de ne rien faire, de ne se contraindre pour rien, de suivre tous ses mouvements et de se mettre hors de la correction » ¹⁷⁵. Notre gouverneur divague quand il écrit qu'on vit chez les Amérindiens sans travail, sans contrainte, au gré de ses désirs, mais il a raison de souligner qu'on échappe à la correction, surtout à celle des autorités coloniales. Qu'en sera-t-il alors des coureurs de bois, qui on l'a vu, « s'indianisent » parfois totalement, et échappent au contrôle des auto-

¹⁷³ C11A-33, folio 90-92V.

¹⁷⁴ *ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

rités coloniales. À leur propos les jugements officiels seront spécialement biaisés. On dira que « la plupart de la jeunesse canadienne a abandonné la culture des terres à la faveur de ce commerce (des fourrures) pour aller [...] mener une vie la plupart libertine » ¹⁷⁶. Pourtant, seule une minorité de la région de Montréal principalement y a participé. Et cette vie libertine ? Cela renvoie à l'absence des sacrements catholiques ¹⁷⁷ (et souvent aux mariages à la mode du pays, c'est-à-dire amérindienne). On dit de ces hommes qui avironnent de Montréal à Michilimakinak qu'ils sont oisifs, qu'ils vivent dans les bois, « qu'ils bestialisent comme des Sauvages avec qui ils s'acoquinent et deviennent comme eux » ¹⁷⁸.

Plusieurs administrateurs soulignent également la menace que l'indianisation des Français fait peser sur l'agriculture. On dit qu'accoutumée à cette vie de voyageurs et de coureurs de bois « la jeunesse canadienne a peine à s'attacher à la culture des terres » ¹⁷⁹, qu'elle perd le goût du travail et devient incapable de la moindre contrainte ¹⁸⁰. La société canadienne serait donc menacée de tomber dans l'errance le désordre, le nomadisme. La traite et les voyages décourageaient donc l'agriculture et l'influence indienne incitait à la mobilité et à la liberté. Et comme le souligne un prêtre du séminaire en Louisiane, les Canadiens gardent l'agrément de bâtir et de régler des problèmes mais supportent mal les routines rurales :

[...] car ici il n'y a eu que des Canadiens, gens à la vérité adroits pour les mécaniques et pour les bâtiments, mais étant accoutumés à courir, sont

¹⁷⁶ C11A-122, folio 302.

¹⁷⁷ C11A-11, folio 262R.

¹⁷⁸ C11A-11, folio 262R - *Mémoire Champigny 1691* ; Louise Dechêne (éd.), « Vauban à Maurepas 7 janvier 1699 », *La correspondance de Vauban relative au Canada*, Québec, Ministère des Affaires Culturelles, 1968, p. 29.

¹⁷⁹ C11A-11, folio 262R - *Mémoire Champigny 1691*.

¹⁸⁰ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 89 ; C11A-122 folio 312R - *Mémoire Raudot vers 1720*.

plus propres à faire des découvertes qu'à cultiver la terre de sorte qu'il faudrait ici de bons laboureurs de France ¹⁸¹.

Au dire des administrateurs, l'influence amérindienne finit par affecter toutes les valeurs et finalement la personnalité du Canadien. C'est la famille fondement de la société qui aurait d'abord basculé. On ne saurait plus y châtier les enfants qu'on élèverait trop librement, à la « Sauvage ». Dès les débuts de la colonie, les missionnaires avaient observé le caractère moins autoritaire de la famille amérindienne et proposé des moyens de correction pour élever les enfants dans la crainte de Dieu et de leurs parents ¹⁸². Apparemment le résultat aurait abouti à l'inverse. Les pères et mères du Canada, selon l'intendant Raudot, ont une tendresse folle pour leurs enfants, imitant en cela les Sauvages. Sans discipline, les petits acquièrent un caractère rétif qui rejaillit en irrespect des parents, des supérieurs, des curés ¹⁸³. Bientôt on distingue la manière canadienne d'élever les enfants, permissive, et une manière plus autoritaire, française celle-là. On soupçonne donc une influence autochtone subversive : « le plus grand mal que nos Français tirent de la fréquentation de ces Sauvages est que nos enfants de jeunesse s'accoutument à leur exemple de n'avoir aucune sujétion ni obéissance, toujours maîtres de leurs volontés, ne faisant autre chose que se promener de côté à l'autre sans dessein » ¹⁸⁴.

Le Canadien a la réputation d'être fier, hautain, insolent, convaincu de sa valeur, difficilement maniable et imbu d'un esprit d'indépendance ¹⁸⁵. Pour le père Charlevoix, ces défauts des Français-canadiens sont aussi ceux des Sauvages et il ajoute :

¹⁸¹ Lettre R, no 77 : Sauvages, novembre 1705, A.S.Q.

¹⁸² R.J., Op. cit., vol. 2, (1639), p. 55.

¹⁸³ « Lettre de Jacques Raudot à Pontchartrain », Québec, 10 novembre 1707, *R.A.P.Q.*, 1940-41, p. 406 ; F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 174-175, 303, 306.

¹⁸⁴ « Denonville au Ministre, 10 novembre 1686 », C11A-8, folio 146R ; C11A-7 folio 90-92 ; voir aussi *Journal étranger*, Op. cit., « Iroquois » mai 1762 ; Marie de l'Incarnation, Op. cit., p. 735, 802, 202, 164, 139-140.

¹⁸⁵ Bacqueville de la Potherie, Op. cit., vol. I, p. 26.

On dirait que l'air qu'on respire dans ce vaste continent y contribue, mais l'exemple et la fréquentation de ses habitants naturels, qui mettent tout leur bonheur dans la liberté et l'indépendance sont plus que suffisants pour former ce caractère ¹⁸⁶.

Peu maniables, les Canadiens feraient de fort mauvais valets, ils n'auraient pas non plus le raffinement européen mais par contre, auraient été des guerriers capables de ces courses pénibles et dangereuses aptes à attirer l'estime des « naturels du pays » ¹⁸⁷. Les Néo-Américains ont beaucoup d'esprit, surtout les femmes, souligne le père Charlevoix, qui se révèlent capables de conduire de grandes affaires. Ces femmes fortes seraient en plus grand nombre au Canada et cela, dans tous les milieux ¹⁸⁸. Pehr Kalm reprend ces remarques pour les Montréalaises, censément « ensauvagées » ; on notera l'analogie avec le caractère soit-disant plus américanisé des habitants du Montréal de nos jours que les provinciaux de la vieille capitale :

Les femmes nées à Montréal sont accusées par une grande partie des Français nés en France et venus s'installer ici de manquer dans une grande mesure de la bonne éducation et de la politesse française d'origine ; on les dit poussées par un certain orgueil et comme contaminées par l'esprit imaginaire des Sauvages d'Amérique ; ceux qui sont inimicaux à leur endroit leur donnent le nom de demi-sauvages ; on dit, par contre, que les femmes de Québec ressemblent tout à fait, dans leur façon d'être, au femmes de France, en ce qui concerne à la fois l'éducation et la politesse. En ce domaine, elles surpassent largement celles de Montréal ¹⁸⁹.

Tout en constituant leur identité, les colons reprennent pour eux-mêmes cet amalgame de qualités et défauts que l'imaginaire européen associe, moitié à tort et à moitié raison, à l'influence des Autochtones.

¹⁸⁶ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 79-80, 138, 173 ; voir également *R.A.P.Q.*, 1923-1924, folio 29 - Mémoire sur le *Canada* de Bougainville, 1759.

¹⁸⁷ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 80, 172-175 ; Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 1, introduction et p. 26, 311, 365-367.

¹⁸⁸ F.-X. de Charlevoix, *Ibid.*, vol. 3, p. 173.

¹⁸⁹ P. Kalm, *Op. cit.*, folio 689 ; voir aussi J.C.B., *Op. cit.*, p. 43.

Ils commencent par en prendre le nom. Au début de la colonisation, les termes d'« Acadiens », « Canadiens », « Américains » ne désignaient que les premiers habitants à l'exclusion des Européens. Avec la deuxième moitié du XVII^e siècle, ils englobent les « habitants » c'est-à-dire les enfants d'immigrants nés de ce côté-ci de l'Atlantique ¹⁹⁰. Dans la construction de l'identité canadienne la proximité des Amérindiens est déterminante. Les transferts culturels d'origine amérindienne servent à identifier les colons vis-à-vis les métropolitains. Ceux que l'aviron mène en haut, ceux qui s'embusquent derrière les arbres pour la guérilla, ceux qui pêchent et chassent l'hiver, ceux qui fabriquent le sucre du pays, ceux qui connaissent des Amérindiens, qui trafiquent, trinquent et fument avec eux, ceux qui les craignent et les envient, ceux qui en causent, ce sont les Canadiens ou les Acadiens par opposition aux Français.

Dans leurs écrits sur les plantes, Michel Sarrazin, Sébastien Vailant et Jean François Gaultier indiquent à quelques reprises le nom latin ou français d'une part, et le nom amérindien ou canadien d'autre part, ainsi : « *opulus canadensis* [...], en Sauvage et en Canadien, *painmina* [c'est-à-dire *pimbina*] » ; « *oxicocus*, en français canneberge, et en Sauvage et Canadien, *atoca* [...]. Les Sauvages et les Canadiens l'appellent *atoca* qui signifie bon fruit » ; « Bois dur, c'est un grand et bel arbre qui s'appelle en Français charme et qui vient dans tout le Canada. Son bois est fort dur et assez compact, c'est ce qui fait que les Sauvages et les Canadiens l'ont nommé bois dur. Les derniers s'en servent pour les ustensiles d'agriculture et pour différentes autres choses. Les Sauvages font leurs arcs avec ce bois, ils s'en servaient beaucoup autrefois » ¹⁹¹.

¹⁹⁰ L. Nicolas, *Op. cit.*, p. 112 ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 1, p. 149 ; Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 1, p. 198.

¹⁹¹ J. F. Gaultier, *Catalogue, Op. cit.*, vol. 1, p. 76-79 ; vol. 2 : *opulus*, *oxicocus*, *bois dur*, voir aussi, *ibid*, mémoire sur quelques espèces de pins ; *citrus*, *rubus*, *toxicodendrum*, *lilium* ; J.-F. Gaultier, *Description, Op. cit.*, p. 2, 29, 152, 231, 395, 491, 498.

Jusqu'à présent, nous avons abordé l'influence amérindienne sur les valeurs et l'identité des Canadiens par le biais des représentations et de l'imaginaire. Doit-on prendre les documents au pied de la lettre et surtout accepter à leur suite d'imputer aux seules influences amérindiennes les caractéristiques du « caractère canadien » ? Certes non. L'analyse plus rigoureuse conduit à dégager deux séries de facteurs qui jouèrent concurremment, ils sont certainement d'ordre culturel - l'influence amérindienne est indéniable - mais ils sont également d'ordre social, c'est la modification des rapports de classe en Amérique. À ces deux séries de facteurs s'ajoute une illusion engendrée par le point de vue des classes dominantes de l'époque. Abordons ces trois aspects, en commençant par le dernier.

Illusion ou réalité ?

[Retour à la table des matières](#)

Les thèmes d'indépendance et d'insubordination, de fainéantise et surtout d'oisiveté étaient à l'époque omniprésents dans le discours des nobles sur les gens du petit peuple. De même trouvait-on que les pauvres manquaient de pudeur et de bonnes manières, élevaient mal leurs enfants en leur laissant trop de liberté, sources de « libertinage » et d'insubordination, plus tard. Aurait-on donc en Amérique simplement repris de vieilles marottes en les adaptant localement aux couleurs de l'hiver et des « Peaux Rouges » ? Oui, très certainement, mais pas seulement. Sans qu'il ne soit possible de le mesurer, deux ordres de facteurs -sociaux et culturels - ont certainement affecté les valeurs de la communauté coloniale et contribué à former sa personnalité.

Parmi les facteurs sociaux, la rareté de la main d'œuvre occupe la plus grande place. Sans nuancer selon les époques, retenons qu'elle a généralement favorisé la hausse des salaires, l'accès plus facile à la maîtrise et l'amélioration des conditions de travail et de vie. Caricaturons en disant qu'en Amérique, seigneurs et bourgeois se bousculaient

au portillon pour embaucher ou signer des contrats avec des censitaires, des artisans, des ouvriers, des domestiques. À la campagne, le système seigneurial canadien, n'arriva jamais à inféoder les paysans autant qu'en France. C'est d'ailleurs pour marquer leur libération de la servilité que les censitaires d'ici se désignèrent par « habitants » plutôt que par « paysans » ¹⁹².

Il y eut en outre en Amérique démocratisation des signes distinctifs de la noblesse. Cela s'appliqua d'abord au port d'armes. Tandis qu'en France la crainte des révoltes populaires interdisait aux classes dominantes de permettre l'accès aux armes aux paysans et aux pauvres, en l'Amérique la polarisation moins grande des rapports de classes doublée de la nécessité d'armer les habitants dans le contexte des guerres iroquoises obligea de lever l'embargo. Ensuite pour attirer les colons on offrit à chacun les droits de pêche et de chasse traditionnellement réservés à la noblesse en France. Les Canadiens en firent une passion. La Galissonnière déplorait dans ses *Mémoires*, que les Canadiens « ne peuvent abandonner le genre de vie auquel ils sont accoutumés dès leur enfance, savoir la pêche et la chasse » ¹⁹³. La langue, ensuite. En France, les dialectes et patois régionaux restaient nombreux. Le français, tel qu'on l'entend aujourd'hui, n'était vraiment parlé qu'en Île-de-France, la région de la cour royale et des environs. Mais il devient la langue commune des immigrants canadiens issus de diverses régions françaises, deux siècles avant qu'il ne se répande dans toute la mère patrie. Tous les observateurs soulignent qu'« on parle ici parfaitement bien, sans mauvais accent » ¹⁹⁴. Enfin la possession d'un cheval, si

¹⁹² R.A.P.Q. 1923-1924, folio 58 - *Mémoire sur l'état de la Nouvelle-France* de Bougainville 1757 ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 1, p. 371 ; Marie de l'Incarnation, *Op. cit.*, p. 219.

¹⁹³ Marquis LaGalissonnière, « Mémoires sur les colonies de la France dans l'Amérique septentrionale », *Bulletin de Recherches Historiques (B.R.H.)* 1895-1925, vol. XXXVI, mai 1930, no 5, Beauceville, L'Éclaireur, p. 360.

¹⁹⁴ Bacqueville de la Potherie, *Op. cit.*, vol. 1, p. 179 ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 79-80 ; Philippe Barbaud, *Le choc des patois en Nouvelle-France. Essai sur l'histoire de la francisation au Canada*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1984, p. 125-185.

utile pour démarquer le noble du gueux en France se généralisa dans la colonie et les habitants en élevaient bien plus que ne le souhaitaient les administrateurs. Bref voilà qu'un roturier monté à cheval, équipé d'une arme à feu et d'une besace s'adresse au seigneur en français et à même hauteur d'yeux. Quelle insolence ! Enfin le mode de peuplement lui-même, étalé par rangs en longs rubans, s'il permet de profiter de toutes les ressources du fleuve permet également d'échapper plus facilement au contrôle gouvernemental. Le père Charlevoix croit ici encore, à tort, que même cela s'explique par le « génie des Sauvages et il semble, ajoute-t-il à nouveau qu'on le respire avec l'air de leur Pays » ¹⁹⁵. En effet la colonie n'est-elle pas en pays amérindien, et de toute part on peut en sortir pour aller dans des villages amérindiens. La colonie ne vit pas en système clos, aucune de ses frontières ne se ferme. Si la pression devient trop grande à l'intérieur, on peut en sortir. Cela également impose un frein à la coercition sociale.

Du seul fait de leur existence, les sociétés amérindiennes modifiaient les règles du jeu pour toute société européenne établie en Amérique. Elles offraient certes des refuges aux dissidents, et elles pouvaient inspirer des attitudes et des comportements nouveaux. Il n'est pas possible bien que cela ne soit pas mesurable, que leur stratification sociale moins rigide et moins hiérarchisée que celle d'Europe, que le caractère moins fréquemment coercitif du processus de décision n'aient pas influencé les Canadiens compte tenu de l'importance et de l'intensité de l'interaction. Cela est évident dès les tout débuts de la colonie. Voyez les Ursulines dans leur monastère : du seul fait d'apprendre de leurs élèves les langues du pays, le rapport pédagogique s'en trouve transformé. Et qui plus est, avec ces langues viennent des éléments de la culture. Sans « se trahir », il faut bien s'adapter. Marie de l'Incarnation qui « remarque » l'extraordinaire amour des parents pour leurs enfants constate qu'elle ne peut garder ceux-ci de force. Elle accepte de laisser circuler plus librement ses petites élèves autochtones. Celles-ci pourront aussi porter leurs mocassins dans le monastère-

¹⁹⁵ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 1, p. 497.

re où, il faut bien le reconnaître, on y gèle l'hiver bien plus que dans des tentes. Pour son époque, la directrice emploie plutôt la manière douce. Nous dirions, en termes contemporains, qu'elle « s'ouvre » à l'interculturel ¹⁹⁶.

Dans l'ensemble, l'influence la plus profonde vient certainement du relativisme culturel et de la distance par rapport à la culture qu'a engendrés la cohabitation de sociétés structurées différemment. Dès lors aucune société ne pouvait se concevoir comme étant naturelle, immuable. Apparaissant comme variations culturelles, les moeurs et les institutions devenaient donc le produit de l'histoire.

IV La critique des institutions

[Retour à la table des matières](#)

C'est s'engager sur une fausse piste que de chercher à faire un lien direct entre les institutions amérindiennes et les réformes ou les révolutions qu'ont connues les sociétés d'Amérique ou d'Europe. Ainsi à l'encontre de nombreux auteurs comme à l'encontre de ce que croient et défendent de nombreux Iroquois, il ne semble pas que la constitution américaine ait été modelée sur celle, bien plus ancienne des Iroquois telle que promulguée par Deganawida et Hiawatha. Certes les pères de la constitution américaine avaient recueilli la documentation alors disponible sur les constitutions des républiques qui les avaient précédés depuis Rome, Venise, les Provinces Unies et l'Iroquoisie à laquelle Franklin s'est référé, mais les grands principes sur lesquels ils s'arrêtèrent relèvent de la tradition et de la pensée européennes : règle

¹⁹⁶ Marie de l'incarnation, *Op. cit.*, p. 177, 202, 230, 718, 802, 962-963 ; Archives des Ursulines du Québec (A.U.Q.), Annales du Monastère des Ursulines, p. 11 ; Registre des recettes et dépenses de 1672 à 1750 in Claire Gourdeau, *Op. cit.*, p. 84, 139, 140.

de la majorité plutôt que de l'unanimité, droit de recours au pouvoir coercitif pour imposer des lois plutôt que le droit de retrait des dissidents en l'absence de consensus, démocratie fondée sur la citoyenneté des hommes plutôt que sur le système de parenté géré par les femmes, concentration du pouvoir militaire plutôt que sa dispersion en entreprises privées des clans, enfin constitution d'un État central dont le pouvoir est divisé en trois branches : législatif, exécutif et judiciaire par opposition à la constitution iroquoise où le conseil de la Ligue exerce des fonctions législatives, exécutives et judiciaires et où le pouvoir réel demeure au niveau des villages et des nations membres ¹⁹⁷. Ce serait encore plus extravagant de croire que les Iroquois sont à l'origine de la Révolution russe, même si l'un des fondateurs du marxisme, Friedrich Engels s'est largement inspiré des travaux de l'anthropologue américain Lewis Henry Morgan, pour son livre *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* ¹⁹⁸. Lewis H. Morgan vécut plusieurs décennies avec les Iroquois dont il étudia le système de parenté.

Il serait également faux de croire qu'en Europe, la critique des institutions et la réflexion sur la société n'auraient résulté que de la diffusion d'influences venues d'ailleurs. Le débat sur le changement social se développe dès la Renaissance avec l'émergence d'une distance critique et d'une amorce de désacralisation de la tradition. Il est à l'oeuvre dans les nombreuses révoltes paysannes, dans tout le mouvement de la Réforme comme dans les idéologies utopistes et plus tard dans la démocratie des sociétés coloniales de Nouvelle-Angleterre. La société européenne avait donc secrété le doute et la distance par rapport à elle-même et les grandes découvertes ont eu pour effet d'amplifier cette distance critique. Les Européens étaient certes ethnocentristes et en partant à la conquête de la planète, ils étaient armés de tout un systè-

¹⁹⁷ Élisabeth Tooker, « The United States Constitution and the Iroquois League », *Ethnohistory*, vol. 35, no 4, 1988, p. 305-336.

¹⁹⁸ Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1954. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

me idéologique pour justifier l'expansion et la conquête. Tout inébranlable qu'il pouvait apparaître, ce système ne comportait pas moins ses failles et ses ambivalences. D'abord parce qu'il reposait sur une religion qui, n'étant pas celle d'une ethnie, se voulait universelle. Ensuite parce que cette tradition de remise en question pouvait se transposer dans la critique du colonialisme, comme l'illustre d'ailleurs le grand combat du dominicain Las Casas contre l'esprit de conquête. Mais ce qu'il faut ajouter ici, c'est que l'expansion coloniale eut pour effet d'accroître encore la distance critique vis-à-vis sa propre société et vis-à-vis toute société. En effet le seul contact avec d'autres sociétés eut pour effet d'introduire des éléments de relativisme culturel et dans une certaine mesure, d'objectivation de la culture ¹⁹⁹. Prenons le lien entre la monarchie et la patrilinéarité. N'était-il pas au coeur du système politique de la France ? Les explorateurs français rencontrèrent en Louisiane une société, celle des Natchez, où régnait une reine-soleil au pouvoir absolu, transmis de mère en fille. L'analogie avec leur roi-soleil, Louis XIV les intrigua beaucoup. Cela n'eut pas pour effet de révolutionner la monarchie française, Louis XIV faisant même une guerre à l'Autriche en 1744 parce qu'une fille, Marie-Thérèse, y avait hérité du trône. Il n'empêche qu'il fallut bien reconnaître à l'allié Natchez une légitimité ²⁰⁰.

Encore répandue début du XVII^e siècle, l'idée qu'en Amérique, tout était retard, barbarie, règne infernal, ne résista pas à l'expérience vécue. Les missionnaires qui apprirent l'une ou l'autre des langues iroquoïennes ou algonquiennes s'enthousiasmèrent pour celles-ci. Bientôt on admit que tous les traits d'une culture sont relatifs. Voyons dès 1658, ce superbe chapitre des *Relations* des Jésuites intitulé : « De la diversité des actions et des façons de faire des Français ou des Européens et des Sauvages » ²⁰¹. L'auteur le père Le jeune commence par expliquer que rien dans la nature n'est pour les sens beau ou laid,

¹⁹⁹ Discussion avec Jean-Jacques Simard.

²⁰⁰ Le Page Du Pratz, *Op. cit.*, p. 79-80, 299-300, 306-315, 326-330.

²⁰¹ *R.J., Op. cit.*, vol. 5, p. 27-35.

bon ou méchant en soi et que nos sens ne sont qu'une matière première que notre naissance et nos habitudes conditionnent pour aimer ou détester : voilà pourquoi ce qui est sucré aux uns est amer aux autres, c'est de là que provient la grande diversité entre les sens des Sauvages et des Français que le missionnaire illustre très longuement. Nous n'en retiendrons que quelques passages. Les Français aiment l'odeur de musc du rat musqué ; elle est puante au dire des Amérindiens qui par contre s'oignent la tête et la face d'huiles à leur nez précieuses, qui puent la charogne à celui des premiers. Les Amérindiens chantent dans les dangers, dans les tourments, à l'approche de la mort tandis que les Français gardent en ces circonstances éprouvantes, un profond silence. Les uns affectionnent le boucané, les autres le salé. Les premiers s'habillent peu l'hiver, les seconds le plus chaudement qu'ils peuvent. Se peindre le visage de diverses couleurs c'est se donner un air hideux de mascarade en Europe tandis que c'est se mettre à son plus beau en Amérique. Le port de la barbe donne la grâce et l'ornement à l'homme en France, alors que c'est jugé d'une grande laideur au Canada. Les bijoux, les vêtements varient dans leurs formes et la manière de les porter, les Français se passent difficilement de chaises tandis que leurs alliés préfèrent s'accroupir. L'auteur aborde ensuite les rapports sociaux : l'artisan accepte de travailler avant de recevoir son salaire, l'Amérindien réclame une avance, l'Européen donne son nom sans difficulté à qui le lui demande tandis que l'Amérindien que la question embarrasse demande à quelqu'un d'autre de l'identifier. À la dot versée en France par le père de la mariée peut s'opposer, dans certaines sociétés d'Amérique, celle versée par le père du marié. À la patrilocalité (l'homme emmène la femme qu'il épouse en sa maison) s'oppose fréquemment la matrilocalité. Après toutes ces comparaisons en voilà encore d'autres où l'auteur juge : ce n'est pas si mauvais qu'au lieu de transmettre l'héritage aux enfants on le destine aux neveux du côté des sœurs. Plutôt que de châtier et d'injurier celui qui se met en colère, en lui faisant des présents on efface tout mauvais dessein de son esprit. L'Europe, s'est enlisée dans un tel excès de cérémonies et de compliments que la sincérité en est bannie, là la sincérité est toute nue. Et voyons à quel retournement extraordinaire cela nous conduit :

« Au bout du compte, il vaut mieux vivre avec franchise, et jouir de la vérité, que de se repaître de vent et de fumée, sous des offres de services remplies de mensonges ». La civilisation européenne apparaît factice. Tout donc peut varier et l'Europe même a peut-être à envier à l'Amérique. Seul Dieu reste :

Le monde est plein de variété et d'inconstance, on n'y trouve jamais de fermeté solide. Si quelqu'un était monté sur une tour assez haute, d'où il put voir à son aise toutes les nations de la terre, il serait bien empêché de dire ceux qui ont tort ou ceux qui ont raison, ceux qui sont fous, ou ceux qui sont sages dans des variétés et dans des bigarrures si étranges. En vérité, il n'y a que Dieu seul de constant ; lui seul est immuable, lui seul est invariable, c'est là où il se faut attacher, pour éviter le changement et l'inconstance ²⁰².

L'expansion du cadre de l'alliance franco-amérindienne à la moitié du continent confronta les Français à une très grande diversité culturelle où même joua la dimension du temps. Des Canadiens au Pays des Illinois y trouvèrent des forêts d'arbres fruitiers, alignés, des traces de maisons, des monticules où des fouilles sommaires livraient des cruches, des pierres travaillées ²⁰³. C'étaient là des vestiges des grandes civilisations urbaines du Mississipi. Le cadre général de l'alliance franco-amérindienne où les partenaires sont interdépendants et où les interactions sont variées et fréquentes favorisa la connaissance et l'interpénétration des cultures. En outre certaines caractéristiques, réelles ou supposées des sociétés amérindiennes du Nord-Est inspirèrent plus que d'autres le mouvement européen de distanciation et de critique sociale. Le relativisme ne se nourrit pas seulement à l'Amérique ; partout sur le globe, les Européens rencontrèrent des sociétés différentes. Cependant pour les réformateurs, l'empire de Chine ou celui des Aztèques ne pouvaient justifier sauf par la négative le rêve d'une société moins hiérarchisée et gouvernée de manière moins autoritaire. Ce sont donc les sociétés moins hiérarchisées qui attirent le plus l'attention. Déjà au XVI^e siècle en France, Montaigne avait lu les récits de voya-

²⁰² R.J., *Ibid.*, vol. 5, chap. 7, p. 27-34.

²⁰³ P. Kalm, *Op. cit.*, fo 877, voir aussi fo 679.

ges au Brésil et réfléchi sur ces sociétés qu'il croyait moins corrompues et guidées par la « loi naturelle ». L'humaniste anglais Thomas More avait lu l'explorateur Amerigo Vespucci sur des « sociétés libres et sans classes » pour écrire son *Utopie*, en 1516. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les écrits des missionnaires et des explorateurs de la Nouvelle-France exercèrent une forte influence dans le débat concernant les alternatives à l'ordre social de l'époque. En effet, les philosophes des lumières ont lu les écrits de ces missionnaires Récollets, Sulpiciens et surtout Jésuites qui ont vécu avec les nations d'Amérique. Ils se sont également instruits à l'oeuvre de J.F. Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains* que l'on reconnaît maintenant comme l'un des fondateurs de l'anthropologie. Ce prêtre jésuite fut missionnaire au sault Saint-Louis (Kahnawake). Ils ont également lu l'histoire et les lettres de la Nouvelle France du père Charlevoix professeur au collège des Jésuites de Québec, qui interrogea de nombreux voyageurs et missionnaires sur leurs connaissances des peuples d'Amérique et qui fit en outre le voyage en canot de Québec à la Nouvelle Orléans. De retour en France après un séjour au Paraguay, le père Charlevoix poursuivit sa carrière d'enseignant et un de ses élèves fut Jean-Jacques Rousseau. Ils lurent aussi les écrivains laïques, Marc Lescarbot et Nicolas Denys pour l'Acadie, les mémoires de l'interprète Nicolas Perrot qui accomplit plusieurs ambassades auprès des nations des Grands Lacs, *L'Histoire de la Nouvelle France* de Bacqueville de la Potherie qui lui aussi prit ses sources dans les archives du palais des gouverneurs et auprès de missionnaires et de voyageurs, enfin les mémoires, les dialogues et les récits de voyages de Terre Neuve aux Grands Lacs du baron de La hontan. Aux États-Unis, l'écrivain Thomas Paine qui prit part aux révolutions américaine et française, fit fréquemment appel à l'exemple amérindien pour dénoncer la pauvreté et, surtout, le pouvoir autocratique.

D'autres philosophes se sont plutôt référés aux sociétés autochtones pour illustrer, dans le paradigme du mauvais sauvage, les maux associés à l'état primitif et barbare. Tel fut le cas avec Thomas Hobbes dans son livre *Le Léviathan* et de Voltaire bien qu'il utilise la

figure d'un Huron pour critiquer la société d'ancien régime ²⁰⁴. La plupart des réformateurs cependant se sont référés aux Amérindiens dans le paradigme du Bon Sauvage. Une question se pose alors : est-ce que ce sont les modèles d'organisation sociale des Amérindiens qui ont inspiré les penseurs réformistes occidentaux ou bien n'en est-ce pas l'image biaisée voire fausse ? À la limite, aurait-on simplement emprunté la figure de l'Amérindien, (généralement un Huron) pour faire tenir à un étranger un discours subversif qu'il aurait été trop risqué d'assumer personnellement. Le « bon sauvage » ne serait-il que fiction ? Oui et non ! La critique sociale et plus généralement la réflexion sur la société aux XVII^e et XVIII^e siècles repose moins sur des données fictives que sur des données sélectives : choix de groupes types parmi les diverses sociétés amérindiennes, tri de traits apparents sortis du contexte de l'ensemble de la culture. Enfin, le discours critique de la société européenne mis dans la bouche d'un Amérindien ne fut pas qu'un artifice de style pour contourner la censure. Nous savons que les Amérindiens entrés en contact avec la civilisation occidentale lui ont adressé toutes sortes de critiques. Essayons donc de démêler quelque peu la part du fictif, du sélectif et du réel !

Partons des conversations du baron de La hontan avec un personnage huron, Adario qui aurait voyagé en France et beaucoup côtoyé les Canadiens. Les sujets abordés portent sur la religion, les lois, la médecine, le mariage et le bonheur ²⁰⁵. La hontan défend l'ordre social tandis qu'Adario fait la critique systématique de la société française dont il identifie le vice fondamental dans « le lien et le Mien » c'est-à-dire dans la propriété privée. De celle-ci découlent la vénalité, le calcul, l'injustice, le mépris des pauvres, la dépendance, etc. auxquels Adario oppose l'univers davantage juste et raisonnable des Hurons ²⁰⁶.

²⁰⁴ Jack Weatherford, *Op. cit.*, p. 117-131.

²⁰⁵ Baron La hontan, *Op. cit.*, p. 801-885.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 816, 850, 851, 858-865.

Il ne fait pas de doute que le narrateur crée ici un personnage fictif, incarnant l'esprit des Lumières pour procéder à une critique systématique de sa société. Il ne fait pas de doute non plus qu'une grande part de l'argumentation fait appel à la tradition, au vocabulaire, des « Lumières ». Tel est le cas de la prise de position d'Adario pour les marchands et, indirectement, contre les nobles ²⁰⁷. Néanmoins toute cette critique n'est pas fictive. La hontan a beaucoup côtoyé les Amérindiens, il se débrouillait au moins en algonquin, il a longuement chassé avec eux, il a aussi été un protégé de Frontenac, assistant aux ambassades, mangeant fréquemment à sa table où des chefs amérindiens étaient souvent invités, tel Kondiaronk, le chef huron qui a peut-être inspiré Adario à l'auteur ²⁰⁸. La hontan a donc connu des Amérindiens, discuté avec eux, et très probablement entendu leurs critiques de la société européenne. Nous avons déjà souligné à propos du commerce et de la religion, des critiques autochtones des comportements et manières de faire de ces gens venus d'outre mer. La hontan ne les invente donc pas toutes. Les archives contiennent de nombreux passages où s'exprime la défense du mode de vie et de la civilisation autochtone de même que la résistance à l'idéologie colonialiste et la critique autochtone de la civilisation européenne.

Savignon, le premier Huron à faire le voyage en France en 1632 y est scandalisé par le côtoiement de la misère et de la richesse, par l'omniprésence des gibets et surtout par les méthodes de châtiment des enfants ²⁰⁹. Vers 1680, le récollet Chrestien Leclerc, qui servait d'interprète, nous rapporte la réponse d'un chef micmac à des messieurs de l'île Percée qui étaient venus lui dire qu'ils souhaitaient que son peuple vive et bâtisse à la manière française. Il y avait à cette époque plus d'un siècle que les Micmacs côtoyaient les Européens à cause, entre autres, de la pêche dans le golfe.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 860-865.

²⁰⁸ Antoine Roy, « Les Indiennes de Chateaubriand », *Cahiers des Dix*, no 19, 1954, p. 99-109.

²⁰⁹ Gabriel Théodat Sagard, *Op. cit.*, p. 320 (344), 332 (357).

Je m'étonne fort que les Français aient si peu d'esprit qu'ils en font paraître dans ce que tu viens de dire de leur part, pour nous persuader de changer nos perches, nos écorces, et nos cabanes, en des maisons de pierre et de bois, qui sont hautes et élevées, à ce qu'ils disent comme ces arbres ! hé quoi-donc, continua-t-il, pour des hommes de cinq à six pieds de hauteur, faut-il des maisons qui en aient soixante ou quatre-vingts ; [...] mon frère, as-tu autant d'adresse et d'esprit que les Sauvages qui portent avec eux leurs maisons et leurs cabanes pour se loger partout où bon leur semble, indépendamment de quelque Seigneur que ce soit ? Tu n'es pas aussi brave, ni aussi vaillant que nous puisque quand tu voyages, tu ne peux porter sur tes épaules tes bâtiments ni tes édifices ; [...] Hé bien, mon frère, si tu ne sais pas encore les véritables sentiments que nos Sauvages ont de ton pays et de toute ta nation, il est juste que je te l'apprenne aujourd'hui : je te prie donc de croire que tout misérables que nous paraissions à tes yeux, nous nous estimons cependant beaucoup plus heureux que toi en ce que nous sommes très contents du peu que nous avons et crois encore une fois de grâce, que tu te trompes fort, si tu prétends nous persuader que ton pays soit meilleur que le nôtre, car si la France, comme tu dis, est un petit Paradis Terrestre, as-tu de l'esprit de la quitter et pourquoi abandonner femmes, enfants, parents et amis ? [...] Or maintenant, dis-moi donc un peu, si tu as de l'esprit lequel des deux est le plus sage et le plus heureux : ou celui qui travaille sans cesse et qui n'amasse qu'avec beaucoup de peines de quoi vivre ; ou celui qui se repose agréablement et qui trouve ce qui lui est nécessaire dans le plaisir de la chasse et de la pêche. [...] Il finit son discours par ces dernières paroles, disant qu'un Sauvage trouvait sa vie partout, qu'il pouvait se dire le seigneur et le souverain de son pays parce qu'il y résidait autant qu'il lui plaisait avec toutes sorte de droits, de pêche et de chasse, sans aucune inquiétude, plus content mille fois dans les bois et dans sa cabane que s'il était dans les palais et à la table des plus grands prince de la terre ²¹⁰.

Nous sommes ici bien loin du discours d'Adario qui critique l'ordre social européen dans l'espoir d'y voir surgir des réformes. L'orateur micmac prend ici la défense de son mode de vie de chasseur cueilleur qui en son temps, dans le contexte de l'économie atlantique, est devenu archaïque. La critique vise moins la civilisation européenne qu'une civilisation sédentaire. C'est pourquoi, si cela avait été possible, elle aurait tout autant pu prendre pour exemple les « hautes maisons de

²¹⁰ Père Chrestien Leclerc, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, Paris, Amable Auroy, 1691, p. 75-85.

pierres et de bois » des Incas ou des Mayas. Quand ce nomade « en-paysage » juge une civilisation impériale qui déborde de ses frontières, son discours ne diffère pas de celui d'un paysan ou d'un artisan de la périphérie devant Alexandre, Gengis-Khan ou un empereur Aztèque. De même, si elle s'adressait aux Natchez de Louisiane, la « dénonciation » de la société de classe serait tout aussi pertinente. Notre orateur n'est donc pas ici un critique de la modernité, en fait c'est Abel qui dénonce Cain ²¹¹.

Comment le missionnaire récollet réagit-il à ce discours qui malgré qu'il fut exprimé avec beaucoup de patience n'en surpasse pas moins extrêmement ces messieurs de Percé ?

Quoi que l'on puisse dire de ce raisonnement, j'avoue pour moi que je les estimais incomparablement plus heureux que nous, et que la vie même de ces Barbares serait capable de donner de la jalousie s'ils avaient les instructions, les lumières et les mêmes moyens de salut que Dieu nous a donnés pour nous sauver, par préférence à tant de pauvres infidèles, et par un effet de sa miséricorde : car après tout, leur vie n'est pas traversée de mille chagrins comme la nôtre ; ils n'ont point chez eux ces charges ni ces emplois soit de judicature, soit de guerre, qu'on recherche parmi nous avec tant d'ambition et ne possédant rien en propre, ils n'ont aussi ni chicane ni procès pour la succession de leurs parents ; le nom de sergent, de procureur, de greffier, de juge et de président leur est inconnu ; toute leur ambition se termine à surprendre et à tuer quantité de castors, d'originaux, de loups marins et d'autres bêtes fauves, afin d'en prendre la viande pour se nourrir et la peau pour se vêtir ; ils vivent d'une très grande union, ne se querellant ni ne se battant jamais que dans l'ivresse ; mais au contraire, ils se soulagent réciproquement dans leur besoin les uns les autres, avec beaucoup de charité et sans intérêt. C'est une joie continuelle dans leurs cabanes ; la multitude des enfants ne les embarrasse point : car bien loin de s'en chagriner, ils s'estiment d'autant plus heureux et plus riches que leur famille est plus nombreuse, ne prétendant pas que la fortune des enfants soit plus considérable que celles de leurs pères, aussi n'ont-ils point toutes ces inquiétudes que nous nous donnons pour leur amasser des biens et les élever dans le faste et dans la grandeur ; d'où vient que la nature a toujours conservé parmi eux dans toute son intégrité, cet amour conjugal, qui ne doit jamais souffrir d'altération entre le mari et la femme par la crainte intéressée d'avoir trop d'enfants, charge qu'on estime en Europe

²¹¹ Discussion avec Jean-Jacques Simard.

trop onéreuse, mais que nos Sauvages réputent très honorable, très avantageuse et très utile [...] ²¹².

Notre missionnaire prend donc le parti de cette culture contre celle des Français, à l'exception, bien sûr, de la religion. Soulignons que cette critique d'un Blanc par un Blanc s'appuie, sous la forme négative, sur ce que les indigènes *ne sont pas*. Elle mythifie l'harmonie - « la nature y conserve l'amour conjugal dans toute son intégrité » pour dénoncer l'égoïsme moderne qui réduit la natalité ²¹³. On comprendra par contre qu'il aurait pu tenir le même discours à partir d'un village de paysans bretons pour dénoncer le mercantilisme et les valeurs de Paris. Sa charge contre l'Europe vise donc davantage les valeurs modernes de son époque et ceux qui en sont les porteurs. Le père Leclerc tout en ramenant les Micmacs au paradis perdu d'un premier âge du monde, associe la civilisation au factice, au superflu, à l'égoïsme. Nous voyons ici comment la résistance au colonialisme s'exprime chez ces Amérindiens : affirmation de sa souveraineté, défense de son mode de vie, de ses manières, critique de la société envahissante. Dans la tête d'un Européen qui vit avec des Amérindiens l'argument est replacé dans le paradigme évolutionniste des débuts de l'humanité où la vie était simple et heureuse par comparaison avec l'humanité moderne et civilisée, celle de la compétition, de la hiérarchie, des manières sophistiquées. Ailleurs, plutôt que le missionnaire ce sera le voyageur philosophe qui adhérera à la société la « plus simple » par empathie pour les hommes et les femmes avec lesquels il partagera son quotidien. Ce pourra être également au nom des valeurs chrétiennes dont il croira retrouver la pratique plus authentique dans une société où les valeurs de la communauté et du partage règnent davantage que dans une société dominée par l'État et le capitalisme commercial. Il en résulte un renversement du paradigme nature-culture. Bien que le missionnaire continue ici de poser sa propre société du côté du progrès et de la modernité, il juge factice tous ces symboles et compor-

²¹² *Ibid.*, p. 85-89.

²¹³ Discussion avec Jean-Jacques Simard.

tements qui caractérisent non seulement sa société d'origine par rapport aux autres mais également l'ensemble des mécanismes de distinction européens qui font le départage entre l'univers des titres et de l'argent d'une part et celui des démunis de l'autre. Désormais « nature » s'oppose à « factice ».

Sans multiplier les citations nous retiendrons qu'il y eut un discours critique amérindien, et qu'il fut entendu au-delà des distorsions et des réinterprétations. Ce discours visait-il spécifiquement la civilisation européenne ? Généralement non, puisque le blâme s'adressait selon les circonstances, à la ville, à la sédentarité, aux classes sociales, à l'accumulation. La hontan, Rousseau et leurs successeurs vont réinterpréter ces remarques comme critiques de la société d'Ancien Régime afin de promouvoir la société moderne. Tel n'était pas le point de vue du discours amérindien qui pouvait par contre s'apparenter et nourrir celui des gens du peuple de la société coloniale française qui pouvaient se scandaliser des excès de richesse et de l'arrogance de leurs supérieurs. Nicolas Perrot nous apprend que les alliés regardent les Français comme « des misérables valets et des gens les plus malheureux du monde » et d'ajouter que les interprètes français font cause commune avec les Amérindiens « par le penchant injuste qu'ils ont ordinairement pour eux » ²¹⁴. Ces franco-canadiens qui ont partagé la vie des Amérindiens et ont appris leur langue, missionnaires comme interprètes ont donc souvent adopté au moins en partie le point de vue de leurs hôtes. Plus globalement le contexte de l'Amérique du Nord où une puissance coloniale s'est trouvée dépendante aux plans économique et militaire, de ses alliés Amérindiens a contribué à déboucher les oreilles et à entendre la voix de l'Autre. Des bribes altérées de discours et de conversations se sont donc infiltrées contribuant à désamorcer l'assurance des dogmes et à semer le doute. La certitude d'appartenir à la civilisation par opposition à la barbarie s'en trouva ébranlée. Certes cela n'arrêta pas la marche des empires, d'autant que celle-ci se nourrit justement de l'esprit de découverte et de libre examen,

²¹⁴ Nicolas Perrot, *Op. cit.*, p. 150.

cependant cela introduisit le doute et la critique sociale. Nuançons une fois de plus. Le doute ne surgit pas exclusivement du contact avec les Amérindiens, nous l'avons déjà souligné, le retour à l'antiquité classique, à côté d'autres facteurs, y contribue également. La dépendance des Français à l'égard des Amérindiens n'en constitue pas non plus une condition *sine qua non*. La critique de Las Casas ne s'inscrit pas dans un contexte de dépendance des Espagnols. Retenons cependant que l'interaction entre les cultures est intense dans le contexte de l'alliance franco-amérindienne, ce qui suscite l'accumulation de savoir ethnographique et la montée d'éléments de relativisme culturel sources de perplexité et de fascination.

À ces administrateurs français qui croient que l'Amérique est leur royaume, les Autochtones rétorquent partout qu'ils sont maîtres chez eux. Ne retenons ici que le père Lalemant qui lors d'un voyage sur l'Outaouais en 1650 refuse de payer les droits de passage aux Algonquins de l'île aux Allumettes :

Le père Lalemant leur fit entendre que le Français étant le maître de la terre n'était point obligé à cela et leur persuada de suivre le petit chenal. Le Borgne (le chef du village de l'île) en fut bientôt averti qui envoya tous ses guerriers [...] (et) fit prendre le père Lalemant et le suspendre à un arbre par les aisselles en lui disant que le Français n'était pas maître de son pays, qu'il en était lui seul reconnu pour chef et qu'on y était sous sa puissance ²¹⁵.

Ces colons qui se croient des êtres supérieurs font face à des Amérindiens tout aussi orgueilleux qu'eux qui les regardent comme inférieurs, et dépendants ²¹⁶. Bref, on est parfaitement ethnocentriste des deux côtés et il y a confrontation. Ces Européens qui croyaient qu'aux confins de la civilisation les humains se confondant avec les animaux seraient couverts de fourrure font face à des populations d'origine asiatique à faible pilosité. Voilà que ce sont les Amérindiens qui trouvent laid le port de la barbe. À cet égard certains diront que les Fran-

²¹⁵ Ibid., p. 95.

²¹⁶ Ibid., p. 96 ; voir aussi F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 1, p. 131.

çais descendent de l'ours parce qu'ils sont barbus. Compte tenu de l'estime que l'on portait à cet animal, l'attribution de son totem aux Français était une marque de considération ²¹⁷. Au lieu de rencontrer comme prévu des êtres difformes, on côtoyait des Amérindiens dont la condition physique et la taille était supérieures ²¹⁸. Et puis voilà que ces présumés barbares jugeaient à leur tour les Français barbares. D'abord ils trouvent qu'ils puent, à cet égard le sentiment est réciproque ²¹⁹ que leurs villages puent également et qu'ils sont malpropres (il y a ici aussi réciprocité !). Écoutons ce diplomate iroquois à Québec en 1645 :

Notre pays est rempli de poisson, de venaison, de chasse, tout y est plein de cerfs, d'élans, de castors : quittez [...] ces puants pourceaux qui courent ici parmi vos habitations, qui ne mangent que des saletés, et venez manger de bonnes viandes avec nous, le chemin est frayé il n'y a plus de danger ²²⁰.

Ceux qui, parmi les Amérindiens, pratiquaient des rituels cannibales jugeaient de mauvais goût, parce que trop salée, la chair des Français et des Anglais ²²¹. Les Amérindiens qualifièrent également de barbares de nombreux comportements des Français outre la manière de traiter les pauvres, les prisonniers et les enfants que nous avons déjà soulignée, la pratique des duels, la vénalité des trafiquants qui allaient jusqu'à piller les morts de leurs fourrures et des objets associés à leurs sépultures, la fréquence des meurtres, la mesquinerie, le manque d'hospitalité, la manière impolie de parler en se coupant constamment la parole ²²². Certes les Amérindiens admirèrent également les Euro-

²¹⁷ L. Nicolas, Op. cit., folio 78 ; F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3 .311 ; J.C.B., Op. cit., p. 169, J.-F. Lafitau, Op. cit., vol. I, p. 66.

²¹⁸ J.-F. Lafitau, Ibid., vol. 1, p. 67 ; baron La hontan, Op. cit., p. 632-637.

²¹⁹ L. Nicolas, Op. cit., folio 19.

²²⁰ R.J., Op. cit., vol. 3, p. 26.

²²¹ F.-X. Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 311.

²²² J.-F. Lafitau, Op. cit., vol. 2, p. 99 ; F.-X. Charlevoix, Op. cit., vol. 2, P. 32 ; vol. 3, p. 353 ; Gabriel Théodat Sagard, Op. cit., p. 320 (344), 332 (357) ; Sagard, *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, Cahiers du Québec, Mon-

péens mais ce fut moins pour leurs valeurs et leurs comportements que pour leur technologie.

Si de nombreux Français et Canadiens, tant religieux que laïcs, furent réceptifs à ces critiques et les assumèrent à la manière du père Louis Nicolas qui écrit que contrairement aux mœurs de « nos Indiens » à cet égard, on opprime les pauvres « avec une violence qui fait frémir les gens de bien » ²²³, d'autres demeurèrent moins perméables à ces critiques et continuèrent à considérer les Amérindiens comme des barbares. Sans en faire une loi, soulignons que la cohabitation prolongée favorisa, mais ce ne fut pas toujours le cas, l'amorce d'une ouverture à l'autre et d'un regard critique sur soi. Néanmoins les dires des Amérindiens furent reçus par suffisamment d'auteurs pour qu'il puissent contribuer à alimenter le mouvement social de contestation en Europe.

De cette interaction entre partenaires dans l'alliance, plusieurs ont développé un intérêt pour la connaissance des sociétés autochtones et bientôt cela a pris l'allure d'une fascination. Les Jésuites rappellent souvent à leurs correspondants européens qu'ils n'exagèrent pas. « Bien des gens [...] se sont mis dans l'esprit que les *Relations du Canada* donnent aux Sauvages plus d'esprit qu'ils n'en ont » ²²⁴, « Ce sont pourtant des hommes » rappelle-t-on les rattachant ainsi non seulement à une « commune humanité », mais également, à une humanité-modèle à certains égards. Avec l'expansion du réseau d'alliance au Mississippi et aux Prairies, les Français ont encore rencontré d'autres nations, et par conséquent d'autres manières. Le rituel de la couvade où les hommes miment les douleurs de l'enfantement ²²⁵, l'importance relative des petites filles ou des petits garçons, les manières de les

tréal, Hurtubise HMH, 1976, p. 57, 77, 186 ; Le Page Du Pratz, Op. cit., p. 348 ; N.YC.D., Op. cit., vol. 13, p. 109 ; baron La hontan, Op. cit., p. 638.

²²³ L. Nicolas, Op. cit., folio 90.

²²⁴ F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 129.

²²⁵ J.-F. Lafitau, Op. cit., vol. 1, p. 51.

éduquer ²²⁶, les rituels de transition vers l'âge adulte, la polygamie, le divorce ²²⁷, les pratiques homosexuelles des berdaches ²²⁸, l'avortement et la contraception ²²⁹. Ces descriptions s'inscrivent sous le paradigme de la liberté. Si une société accepte tel ou tel comportement interdit dans la nôtre, pourquoi ne le ferions nous pas ? Les interdits dans notre société sont-ils naturels ou arbitraires ? S'ils sont naturels ne devraient-ils pas être universels. Alors, s'ils ne le sont pas ? Derrière les descriptions se profilent des débats, les uns tel La hontan insistent sur la liberté sexuelle prémaritale dans la plupart des sociétés amérindiennes, les autres, tel le père Charlevoix insistent, avec raison, sur l'importance des tabous sexuels après le mariage (longues périodes d'allaitement, périodes préparatoires à la chasse et à la guerre). Le premier promeut l'absence de contraintes, le second la nécessité de celles-ci ²³⁰. Cet intérêt pour les mœurs conduit à l'ethnographie. Au-delà de l'exotisme, les observateurs décrivent des règles, des éléments des systèmes de parenté. Ils comparent entre sociétés, ils cherchent des constantes ²³¹. C'est là une approche objectivante et scientifique des sociétés, de leurs règles de fonctionnement. En effet la juxtaposition et la comparaison des mœurs dans plusieurs sociétés d'Amérique vise à montrer que celles-ci ne sont ni naturelles ni éternelles et qu'en conséquence on peut sur la base de cet argument remettre en question celles d'Europe. Ce relativisme n'est pas le produit de l'une ou l'autre des sociétés autochtones. Toutes considèrent que leurs manières sont les bonnes ; cela résulte plutôt de la comparaison. Ajoutons que les observateurs retiennent fréquemment des manières de vivre hors de leur contexte. Revenons à l'exemple de la liberté sexuelle prémaritale

²²⁶ Bacqueville de la Potherie, Op. cit., vol. 2, p. 32 ; journal étranger, Op. cit., « iroquois », mai 1762.

²²⁷ Nicolas Perrot, Op. cit., p. 22-23 ; baron La hontan, Op. cit., p. 668-682.

²²⁸ C11A-122, folio 274V ; F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 303 ; J.-F. Lafitau, Op. cit., vol. 1, p. 52.

²²⁹ F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 288 ; baron La hontan, Op. cit., p. 801-829, 876-885.

²³⁰ Baron La hontan, Op. cit., p. 876-885 ; F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 326-327, 286-288.

²³¹ F.-X. de Charlevoix, *Ibid.*, vol. 3, p. 283-286, 287.

fréquente dans plusieurs sociétés. Elle sert d'argument contre la morale sexuelle de l'Église catholique mais occulte les nombreux tabous post-maritaux. Ici plutôt que la réalité, c'est la sélection des comportements sexuels qui inspire. Limage biaisée qui en résulte s'appuie moins sur des fausses observations que sur la sélection et la reconstitution des éléments. Enfin, les questions soulevées comme l'apparition de champs d'intérêts nouveaux sont fonction des débats européens. Prenons le thème des religions autochtones. Au début du XVII^e siècle, les missionnaires n'accordaient pas d'importance à la connaissance de ces religions dérivées de l'œuvre de Satan. La montée de l'incroyance en Europe à la fin du XVII^e siècle accompagnée de l'idée que la religion et Dieu étaient des inventions de l'Église catholique pour asservir le peuple et s'enrichir incita les missionnaires à démontrer que le sentiment religieux était universel et naturel à l'homme. Sans être athée, La hontan qui était plutôt déiste attaqua l'activité missionnaire tout en promouvant la liberté religieuse ²³². Le débat fut ici encore à l'origine d'une importante littérature ethnographique sur la religion.

Les descriptions du système judiciaire de l'Amérique fondé sur le principe du dédommagement de la victime plutôt que sur la punition du coupable fournit bientôt des armes à qui s'opposait au supplice de la question et à la torture des prisonniers en Europe. En effet en Amérique c'est par présents à la victime ou à sa famille offerts par le coupable et sa parenté que se réglait la plupart des conflits. Ici comme ailleurs, il serait erroné de croire que les Européens ont « emprunté » aux Amérindiens la critique de la torture et que sans eux ils n'auraient pas pu la faire ; ce qui est certain, c'est que l'exemple autochtone vient nourrir et relancer une critique déjà amorcée ²³³.

²³² Baron La hontan, *Op. cit.*, p. 623, 630-632, 653-668, 801-828.

²³³ J.-F. Lafitau, *Op. cit.*, vol. 1, p. 95-102 ; Nicolas Perrot, *Op. cit.*, p. 73-75, 117 ; F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 272-275 ; R.J., *Op. cit.*, vol. 3, p. 41 ; baron La hontan, *Op. cit.*, p. 829-848.

Bientôt c'est la question politique qui est posée et ici aussi l'accumulation d'information pertinente conduit à envisager des modèles alternatifs ²³⁴. L'énigme pour ces hommes et ces femmes issus de sociétés dominées par le pouvoir absolu résulte de la forte impression qu'ont exercé sur eux la tradition diplomatique autochtone, le fonctionnement des conseils, les manières polies, respectueuses de débattre de délibérer, d'atteindre un consensus, la participation des femmes et par dessus tout, malgré l'absence de coercition, l'énorme pouvoir moral des chefs élus.

Énigmatiques également ces sociétés qui arrivent à se gérer même si « la subordination n'est pas une maxime chez les Sauvages ». Cela vaut pour la famille, l'activité militaire ou la politique et ça ne conduit pas à l'anarchie ²³⁵. S'élabore donc graduellement au travers la description et le questionnement, un modèle de la république. Ce modèle, certes on le connaît depuis les Grecs et les philosophes en débattent depuis longtemps mais voilà qu'on en voit des éléments à l'œuvre dans des sociétés que l'on côtoie. Même un Jésuite du XVIII^e siècle comme le père Charlevoix écrira que « l'indépendance ne détruit point la subordination et que souvent l'obéissance libre et volontaire est toujours celle sur laquelle on peut le plus sûrement compter » ²³⁶. Si cette remarque à la vérité concernait plutôt les guerriers, le même auteur parlant de politique écrit :

Il est vrai même qu'ils prient ou proposent plutôt qu'ils ne commandent, et que jamais ils ne sortent des bornes du peu d'autorité qu'ils ont. Ainsi c'est la raison qui gouverne et le gouvernement est d'autant plus efficace que l'obéissance est plus libre et qu'on a pas à craindre qu'il ne dégénère en tyrannie ²³⁷.

²³⁴ Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir. Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, L'Hexagone, 1986, p. 83.

²³⁵ Nicolas Perrot, *Op. cit.*, p. 83.

²³⁶ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 269.

²³⁷ *Ibid.*, vol. 3, p. 268.

Dire avec le père Charlevoix ou le baron de La hontan ²³⁸ que la politique amérindienne repose sur la raison par opposition à l'arbitraire et aux jeux mesquins d'intérêts caractéristiques des gouvernements européens amène à proposer les Amérindiens comme modèles au plan politique. Pourtant ce modèle n'est pas fidèle aux réalités amérindiennes. Nos auteurs reportent ici sur les Autochtones leur rêve d'une société où des élites éclairées par lumières de Dieu et de la raison gouvernent au nom du plus grand bien de leur société. Telle n'est pas la nature du politique chez les Amérindiens ; en tout cas chez les sédentaires. Il y est plutôt la gestion des tensions et des contradictions et la recherche du consensus par l'expression des points de vue et des intérêts divergents dans les conseils. En outre cela se fait non pas au nom de la raison mais de la conformité à la tradition.

Outre la liberté, un deuxième paradigme est à l'œuvre dans toute cette littérature de la Nouvelle-France où 1 Français et Canadiens s'intéressent aux sociétés amérindiennes : c'est celui de l'égalité. Alors qu'on croyait que l'étalement de la richesse européenne devant les visiteurs Amérindiens allait les extasier, ils se scandalisèrent plutôt du contraste de la misère et du luxe extrêmes ²³⁹. Ceci commença par introduire un doute sur la course à la distinction et à l'ostentation. Le caractère égalitaire des conditions matérielles de vie propres aux sociétés autochtones du Nord-Est de l'Amérique vint renforcer ce doute qui, par contre, se nourrit également d'un mythe d'égalité parfaite résultant d'une sous évaluation des hiérarchies symboliques chez les Amérindiens. Dans l'ensemble toutefois le caractère moins hiérarchisé des sociétés autochtones du Nord-Est questionne l'extrême hiérarchie de l'Europe. Le père Charlevoix écrit que « l'inégalité des conditions ne leur est pas nécessaire pour le maintien de la société ²⁴⁰, il s'y trouve en conséquence moins d'ambition », moins d'intérêt, on n'y rencontre donc que rarement précise le père Charlevoix « ces esprits hau-

²³⁸ Baron La hontan, Op. cit., vol. 2, p. 829-831.

²³⁹ F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 321-322.

²⁴⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 341.

tains qui, pleins de leur grandeur, ou de leur mérite, s'imaginent presque qu'ils sont d'une espèce à part, dédaignent le reste des Hommes dont par conséquent, ils n'ont jamais la confiance et l'amour » ²⁴¹. Dans ce pays, poursuit notre auteur dans un merveilleux aveu d'humanisme à vrai dire, quasiment agnostique :

Tous les hommes se croient également hommes et dans l'homme ce qu'ils estiment le plus c'est l'homme. Nulle distinction de naissance ; nulle prérogative attribuée au rang qui préjudicie au droit des particuliers ; point de prééminence attachée au mérite qui inspire l'orgueil et qui fasse trop sentir aux autres leur infériorité. Il y a peut-être moins de délicatesse dans les sentiments que parmi nous mais plus de droiture, moins de façons et de ce qui peut les rendre équivoques, moins de ces retours sur soi-même ²⁴².

Commençons par souligner au passage l'extraordinaire lucidité du plus célèbre professeur du collège des Jésuites qui voulant comparer les sociétés, identifie la réflexivité, la conscience de soi (« ces retours sur soi-même ») au cœur de la modernité ²⁴³. Voyons ensuite comment la rencontre avec les Amérindiens nourrit donc la réflexion européenne sur l'égalité entre les hommes, cela conduit à questionner les sources des problèmes sociaux en Europe - les sociétés égalitaires d'Amérique n'engendrent pas le vol ²⁴⁴ et à remettre en cause cette société d'ancien régime divisée en trois ordres où la naissance détermine l'appartenance de classe. Mais l'effet sur l'Europe de la rencontre des cultures en Amérique est encore plus profond, cela contribue à une déritualisation et à une déformalisation de la société. je dis « contribue, parce qu'encore une fois, il n'y a pas ici une relation causale exclusive. Pensons au philosophe et historien italien Vico qui trouvait chez les Grecs anciens toute la matière nécessaire pour effectuer cette « déformalisation » de la société.

²⁴¹ *Ibid.*, vol. 3, p. 341-342.

²⁴² *Ibid.*, vol. 3, p. 342.

²⁴³ Discussion avec Jean-Jacques Simard.

²⁴⁴ Baron La Fontaine, *Op. cit.*, p. 672.

Dans cette Europe marquée par les querelles de préséance, par la quête effrénée de signes distinctifs de classe et de statut (vêtement, décoration, l'architecture, titres et les codes de politesse), voilà que soudainement tout cela apparaît contingent, artificiel, superficiel voire factice et la confrontation avec les sociétés autochtones semble confirmer cette perception.

Dès lors c'est le rapport nature-culture qui bascule. Alors qu'antérieurement le maximum de raffinement était associé à la perfection, apparaît plutôt l'idée que la vie simple et dure est d'autant plus vraie et plus authentique qu'elle s'accompagne de davantage de bonheur et de liberté que chez les « superbes » qui ne « jouissent jamais des véritables douceurs de la vie » ²⁴⁵. On associera même l'alimentation jugée plus simple des Amérindiens à ce qu'on croit être la « qualité supérieure de leur sang » ²⁴⁶. Enfin en plus d'être associée à la recherche du bonheur et de la simplicité de la nature, l'idée d'égalité l'est également à celle de la fraternité puisque l'absence des « défauts » tels la cupidité et l'envie qui « altèrent la douceur de vivre » favorisent l'entraide et la coopération ²⁴⁷. On est donc frappé par la considération accordée aux vieillards ²⁴⁸, par le primat de la sociabilité sur les hiérarchies. « Les chefs les plus considérables et les plus aisés » relève Nicolas Perrot ²⁴⁹ « vont de pair avec les Plus gueux et même avec les enfants : ils confèrent avec eux comme avec des personnes bien sensées ». Ici encore, la fascination gagne le père Charlevoix qui, après La hontan, critique la propriété comme cause ultime de la domination et de l'inégalité :

Mais ce qui surprend infiniment dans des hommes dont tout l'extérieur n'annonce rien que de barbare, c'est de les voir se traiter entre eux avec

²⁴⁵ F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 321-322, 340-342 ; baron La hontan, Op. cit., p. 849-865.

²⁴⁶ F.-X. de Charlevoix, Ibid., vol. 3, p. 311.

²⁴⁷ Ibid., vol. 3, p. 340.

²⁴⁸ Journal étranger, « Iroquois », mai 1762.

²⁴⁹ Nicolas Perrot, Op. cit., p. 72.

une douceur et des égards qu'on ne trouve point parmi le peuple dans les nations les plus civilisées. Cela vient sans doute en partie de ce que le mien et le tien, ces paroles froides, comme les appelle Saint Grégoire Pape, mais qui en éteignant dans nos cœurs le feu de la charité, y allument celui de la convoitise, ne sont point encore connues de ces Sauvages. On West pas moins charmé de cette gravité naturelle et sans faste qui règne dans toutes leurs manières, dans toutes leurs actions, et jusque dans la plupart de leurs divertissements, ni de cette honnêteté et de ces déférences qu'ils font paraître avec leurs égaux, ni de ce respect des jeunes gens pour les personnes âgées, ni enfin de ne les voir jamais se quereller entre eux avec ces paroles indécentes et ces jurements si communs parmi nous. Toutes preuves d'un esprit bien fait et qui sait se posséder ²⁵⁰.

Les grands idéaux occidentaux de liberté, d'égalité de fraternité, de recherche du bonheur dans une vie plus « naturelle » résultent donc *bien que pas exclusivement*, du choc qui a résulté l'observation les sociétés amérindiennes et de son insertion dans le cadre humaniste de la réflexion. Les philosophes des Lumières ont lu les écrits des Jésuites, les Mémoires de La hontan et plus globalement les écrits de la Nouvelle France. Mais l'influence a parfois été davantage personnalisée. Le père Charlevoix, professeur au collège des Jésuites de Québec, historien et voyageur a terminé sa carrière d'enseignant en France où il eut Rousseau pour élève. L'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* et de ce traité de pédagogie nouvelle qu'était *L'Émile* s'est donc abreuvé au savoir de son maître marqué par ses expériences américaines.

La littérature ethnographique sur les Amérindiens à côté de celle portant sur les autres peuples de l'Antiquité ou des autres continents a conduit par ses comparaisons, ses descriptions, ses analyses à une objectivation de la culture. Se juxtaposaient désormais toutes sortes de modèles sociaux toutes sortes d'organisations que l'on pouvait décrire et chercher à comprendre. Tout devient objet de discussion à l'exception de la religion avons-nous dit. Précisons : à l'exception du *christianisme*, car l'on chercha à expliquer rationnellement la religion des autres. Le père Charlevoix décrit des rituels, explique la nature du dis-

²⁵⁰ F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 308.

cours ambivalent et des prophéties auto-réalisatrices du shaman dont il déconstruit le prestige en éclairant le lecteur sur les fondements sociaux de son pouvoir ²⁵¹. Ce faisant notre auteur s'avère un excellent sociologue des religions des autres. Il ne restera plus qu'aux philosophes qui le liront à appliquer les mêmes règles d'analyse aux religions chrétiennes, en étendant désormais l'analyse rationnelle-critique à tous les domaines de l'activité humaine sans exception.

Si l'idée qu'on se faisait des cultures amérindiennes a servi d'inspiration et de modèles aux mouvements de réforme de même qu'à la naissance des sciences sociales, on peut se demander quel sort ont voulu réserver aux sociétés amérindiennes ces réformateurs et ces penseurs. En fait, jamais ne fut-il question de se soumettre à ces société « modèles » ; c'est qu'on savait très bien en tirer sélectivement certains traits positifs. Personne ne voulait retenir aussi, disons, la torture et le cannibalisme, la superstition et la vulnérabilité aux forces de la nature, (famines, etc, le dur travail des femmes qui souvent portaient les lourds fardeaux, ni, même, pour souligner un aspect que de nos jours, nous jugerions « progressiste », la participation des femmes à la politique et à la diplomatie ²⁵².

Pour les missionnaires il fallait préserver ces sociétés simples des premiers âges de l'humanité par la création de « réductions ». On pourrait ainsi, grâce à la ségrégation utiliser la religion pour « perfectionner ce que ces peuples ont de bon et corriger ce qu'ils ont de mauvais » ²⁵³. La ferveur des débuts du christianisme pourrait s'épanouir à l'abri des influences perverses des mauvais chrétiens ²⁵⁴.

²⁵¹ *Ibid.*, vol. 3, p. 117-118 ; voir également Bacqueville de la Potherie, Op. cit., vol. 2, p. 42.

²⁵² Marie de l'Incarnation, Op. cit., p. 72-73 ; J.R., Op. cit., vol. 6, p. 234, vol. 7, p. 87.

²⁵³ F.-X. de Charlevoix, Op. cit., vol. 3, p. 342.

²⁵⁴ *Ibid.*, vol. 3, p. 342.

De leur côté les penseurs laïcs fascinés par les sociétés amérindiennes favorisèrent plutôt leur assimilation dans les sociétés coloniales européennes. Pourquoi ? Au nom du travail : le « bonheur et la simplicité » des Amérindiens n'allaient-elles pas de pair avec leur paresse et leur fainéantise. C'est dire que tous les auteurs s'inscrivent dans le paradigme de l'empire et qu'il faut soit les ségréguer soit les assimiler ²⁵⁵. Seul à l'occasion, parmi les auteurs publiés en français, La hontan critique cet impérialisme : il le fait de manière implicite lorsque dans ses dialogues avec Adario il place les deux interlocuteurs sur un pied d'égalité, il le fait également de manière explicite lorsqu'il rappelle que les « Français ont usurpé le pays tu appartient de temps immémorial » aux Amérindiens ²⁵⁶.

Les paramètres de la politique coloniale à l'égard des Amérindiens sont donc posés dès les XVIIe et XVIIIe Siècles et restent à l'oeuvre jusqu'à nos jours. Pour les mettre en oeuvre, les sociétés coloniales tireront parti de la distance intellectuelle acquise grâce au discours ethnologique pour manipuler ces cultures qui, en même temps les fascinent ²⁵⁷. L'accumulation du savoir sur les Amérindiens a donc contribué à la connaissance de l'autre et la remise en question de sa propre société. Il en est donc résulté une distance plus grande face à la société et face à la culture. Nous l'avons vu cette objectivation de la culture ne s'est pas accompagnée d'une remise en question des rapports coloniaux.

Si du côté autochtone, cela a conduit à un certain relativisme culturel, d'une manière générale, l'Amérindien devant le Blanc ne critique pas sa propre culture ; c'est là une faiblesse qui contribue à sa perte. En effet il ne s'élève pas au-dessus de celle-ci pour en faire un objet tandis que les Européens font précisément cela. Les transformations

²⁵⁵ J.-F. Lafitau, *Op. cit.*, vol. 1, p. 45, 69 ; Annie Jacob, « Révolution française, essor ou blocage économique ? », in *Historiens et géographes*, 1990, p. 69, 289-290.

²⁵⁶ Baron La hontan, *Op. cit.*, p. 287, 831 ; Annie Jacob, *Ibid.*, p. 291-296.

²⁵⁷ F.-X. de Charlevoix, *Op. cit.*, vol. 3, p. 341.

dans le mode de pensée de la Renaissance les y avaient déjà préparés, puis ce sont eux qui constituent la société la plus exposée aux variations culturelles puisqu'ils sont au centre d'empires. Ce sont donc les Européens qui plus que tout autre peuple, vont manipuler les cultures à leurs fins. Deux processus contradictoires sont donc à l'œuvre simultanément. Le relativisme culturel et l'objectivation de la culture minent l'Occident tout en facilitant sa domination ²⁵⁸.

Tous les transferts culturels des Amérindiens vers les colons ne subsistent évidemment pas de nos jours plusieurs sont disparus avec le mode de vie traditionnel, avec l'univers du folklore. D'un autre côté, la somme de tous ces transferts ne se retrouve intégralement dans aucun milieu. Certains transferts affecteront davantage les classes populaires, d'autres, les communautés religieuses, d'autres les cercles intellectuels. Le médecin-botaniste Jean François Gaultier qui, à titre de correspondant à l'Académie royale des Sciences, procède à l'inventaire des plantes de la Nouvelle-France, juge que les Canadiens sont « si peu instruits qu'ils ne connaissent pas les choses qui viennent dans leur pays » ²⁵⁹. Cela est certes exagéré mais il est certain qu'aucun colon n'en connaît sur les plantes autant que Jean François Gaultier. La répartition géographique variera également et les emprunts seront d'autant plus nombreux que les colons remonteront le fleuve, que plus grande sera la proximité des communautés autochtones. Mais nous avons appris également à utiliser les sources avec prudence, en particulier celles qui abordent le thème de « l'ensauvagement » ou de l'indianisation. Elles comportent toutes le défaut d'associer les Canadiens à des coureurs de bois qui préfèrent l'aventure au travail assidu de la terre. Il ne fallait donc pas perdre de vue que la majorité des colons étaient des habitants-cultivateurs.

Enfin, les éléments empruntés, objets matériels comme idées sont décontextualisés, sélectionnés, réinterprétés. Qui plus est, avec le

²⁵⁸ Discussion avec Jean-Jacques Simard.

²⁵⁹ J.-F. Gaultier, Catalogue, Op. cit., vol. 2, *calceolus*.

temps, les emprunts sont digérés et ne laissent souvent plus voir les traces de leurs origines. Ce processus saute aux yeux pour la botanique. Le père Louis Nicolas était missionnaire et homme de terrain, c'est directement des Amérindiens qu'il a recueilli toute son information, il y est donc constamment question de ses hôtes et de leur savoir. À la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle Michel Sarrazin constitue un herbier de huit cents spécimens et bien qu'il en ait eu, ses contacts ne furent pas si étroits que ceux de son prédécesseur jésuite. Néanmoins, il décrit plusieurs espèces jusque là inconnues des botanistes et il « garde les noms vulgaires soit canadiens soit sauvages qu'on a donnés à chacun de ces arbres ». Enfin, il se réserve une distance critique en retenant son jugement tant « qu'il n'en a pas fait l'usage ». Puis, à la fin du régime français, si l'on retrouve, comme chez Sarrazin, dans la *Description de plusieurs plantes du Canada* de Jean François Gaultier plusieurs traces des emprunts aux Autochtones, notre botaniste qui prêche pour le développement des connaissances écrira ensuite un traité intitulé *De l'explication des vertus des plantes*. Les classifications botaniques y cèdent le pas aux médicales. On retrouve donc à l'enseigne des maladies, chacune des plantes appropriées : plantes antiscorbutiques, antivermineuses, stomachiques, hépatiques, etc. Rien dans le texte ne permet plus d'identifier explicitement des emprunts aux premières nations si ce n'est le qualificatif sauvage accolé à foin, chicorée, concombre. Enfin, toute la classification est pénétrée par la théorie des humeurs qui avait alors cours dans la « médecine » européenne ²⁶⁰. Bref, on pourrait croire qu'il n'y a pas eu d'apports amérindiens.

*Département de sociologie
Université Laval*

²⁶⁰ J.F. Gaultier, *Catalogue*, Op. cit., vol. 1, p. 29, 88-89 ; vol. 2 : *Acer*, Mémoire sur quelques espèces de pin, p. 449, 495 ; *De l'explication des vertus des plantes*, Fonds privé 91, A.N.Q., non daté, p. 64, 65, 87, 90 ; DAC., Op. cit., vol. 3, p. 735.