

Les Cahiers du CIÉRA



Les Cahiers du CIÉRA

Les Cahiers du CIÉRA publient les actes de colloques, de journées d'étude et de séminaires organisés par les chercheurs du CIÉRA, ainsi que leurs projets d'ouvrages collectifs et des contributions ponctuelles. La publication des *Cahiers du CIÉRA* est également ouverte aux membres des Premières nations et aux Inuit, ainsi qu'à tous les chercheurs intéressés aux questions autochtones.

www.ciera.ulaval.ca

© Éditions du CIÉRA
2009

Les Cahiers du CIÉRA
n°4
novembre 2009

L'histoire des nations au Québec et au Canada :
Un travail en chantier

*Numéro réalisé sous la direction de
Julie Rodrigue et Caroline Hervé*

Les Cahiers du CIÉRA

Direction

Frédéric Laugrand, directeur du CIÉRA

Comité de rédaction, révision des textes francophones et mise en page

Caroline Hervé et Julie Rodrigue

Révision des textes anglophones

Peter Frost, membre de l'Ordre des traducteurs et interprètes agréés du Québec

Maquette de couverture

Caroline Hervé et Julie Rodrigue

Correspondance

Comité de rédaction des Cahiers du CIÉRA
Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones
Pavillon De Koninck – Local 0450
1030 avenue des sciences humaines
Université Laval
Québec, Qc
G1V 0A6
Tel : (418) 656-7596
ciera@ciera.ulaval.ca
www.ciera.ulaval.ca

ISSN 1919-6474

Photos de couverture

La photo du haut correspond probablement à un dessin du *Penn wampum belt* (la photo est tirée de William M. Beauchamp, 1901, « Wampum and Shell Articles used by the New York Indians », *Bulletin of the New York State Museum*, 8 (41) : 319-480). Ce wampum a été acquis par le Museum of the American Indian vers 1856-1858. Certaines sources avancent qu'il s'agirait du wampum que les Delaware de Pennsylvanie avaient donné à William Penn vers 1682 pour conclure un traité. Il représente deux hommes se serrant la main, sans doute un blanc et un Amérindien, ce qui symboliserait un désir d'amitié de la part des Amériendiens. Nous remercions Jonathan C. Lainey, Bibliothèque et Archives Canada, pour nous avoir fourni ces informations.

La photo du bas a été tirée du site internet du service d'archives du comté de Chester en Pennsylvanie : <http://dsf.chesco.org/archives/site/default.as>, page consultée le 10 novembre 2009.



Sommaire

L'histoire des nations au Québec et au Canada : Un travail en chantier

Présentation	3
<i>Unikkausirigumajakka taitsumanitait.</i> What I Want to Say About the Past <i>Daivee Niviaxie</i>	9
How Do we Build History in Nunavik? A Dialogue <i>Lisa Koperqualuk</i>	15
Nehirowisiw kitci atisokan. Vers une réappropriation de l'histoire atikamekw <i>Société d'histoire atikamekw et Laurent Jérôme</i>	19
Les fonctions identitaires de l'histoire dans les communautés autochtones du Québec <i>Claude Gélinas</i>	31
<i>Kebhek, Uepishtikueiau</i> ou Québec, l'histoire des origines <i>Denys Delâge</i>	43
The Northwest Rebellion of 1885 through Métis Eyes <i>Robert Falcon Ouellette</i>	67
Cultures et passés : Réflexion sur les interprétations historiques divergentes à partir du contrôle des chiens des Inuit <i>Francis Lévesque</i>	75
Notices biographiques	89
Note à l'intention des auteurs	93



Présentation

Nous avons le plaisir de vous présenter ce quatrième numéro des *Cahiers du CIÉRA* dont l'objectif principal est de réfléchir à la construction de l'histoire des nations au Canada, et plus particulièrement au Québec. Ce numéro est ainsi consacré à la façon dont les différents acteurs, universitaires et autochtones élaborent, interprètent ou contrôlent des récits du passé afin d'écrire leur histoire collective et penser leur cohabitation avec d'autres nations.

Ce numéro est en partie composé de communications données dans le cadre des colloques 2008 et 2009 du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) et de l'Association étudiante autochtone (AÉA) de l'Université Laval. Le colloque 2008 du CIÉRA-AÉA « Rencontre des nations au Québec : Représentations, négociations et cohabitation » avait consacré une session à la rencontre historique entre autochtones et non autochtones et interrogeait la possibilité de concilier les différentes perspectives de l'histoire. Ce thème avait été choisi par les étudiants du CIÉRA et de l'AÉA, organisateurs du colloque, en réaction aux festivités du 400^e anniversaire de la ville de Québec qui laissaient peu de place à une réflexion sur les modalités de construction d'une histoire collective. La question qui se posait alors était la suivante : en serions-nous encore au stade de la rencontre, quatre siècles après les premiers contacts¹ ?

Lors de l'édition 2009 du colloque du CIÉRA-AÉA, la Société d'histoire atikamekw, Nehirowisiw kitci atisokan, était venue présenter ses objectifs et appelait à une « décolonisation, une réappropriation et une revendication de l'histoire atikamekw ». Nous avons donc souhaité réunir dans un même numéro quelques-unes de ces contributions puisqu'elles se faisaient écho. De plus, dans un désir d'élargir encore le débat, nous avons également fait appel à d'autres contributions en invitant des acteurs de communautés autochtones à présenter leur façon de concevoir et de travailler avec l'histoire. Depuis leur création, *Les Cahiers du CIÉRA* se veulent effectivement un espace de parole et de réflexion ouvert, bien évidemment aux chercheurs et étudiants membres du CIÉRA, mais également aux acteurs œuvrant dans les communautés autochtones, étudiants et chercheurs travaillant sur les questions autochtones, autochtones et non autochtones engagés dans des réflexions et désireux de s'exprimer et de témoigner sur ce sujet. Nous tenons donc à remercier tous les participants aux sessions des colloques 2008 et 2009, même si plusieurs d'entre eux n'ont pu soumettre un article dans le cadre de cette publication. Nous remercions plus particulièrement les auteurs qui ont bien voulu joindre leur réflexion à ce travail.

Cette question de l'histoire et des perspectives divergentes sur la rencontre entre nations autochtones et les non autochtones au Canada n'est pas nouvelle du point de vue des sciences sociales. Une littérature produite principalement par des historiens, des ethnohistoriens et des anthropologues a maintes fois renversé les perspectives en tentant de saisir les représentations autochtones des premiers contacts et de rectifier la place attribuée aux autochtones dans l'histoire collective². En travaillant à la reconstitution d'évènements passés dans une optique de respecter à la fois les visions autochtones et non autochtones de l'histoire, certains auteurs s'interrogent sur la possibilité d'une telle démarche (Morantz 2001 et 2002 ; Vincent 2002). Est-il possible de croiser sources orales et sources écrites et de composer ainsi un texte unifié reflétant les réalités de chacun ? Est-il possible de faire cohabiter récits mythiques et documents d'archives sans altérer la « vérité historique » intrinsèque à chacune de ces sources ? Sylvie Vincent conclue sur l'idée d'incompatibilité des versions autochtones et non autochtones de l'histoire. Tout en travaillant à partir d'archives et de récits oraux, Toby Morantz, reconnaît les limites d'une telle histoire mixte qu'elle qualifie de « pillage » (Morantz 2001 et 2002 ; Vincent 2002). Dans le monde inuit, en revanche, l'incompatibilité des récits historiques n'apparaît pas si problématique et de nombreuses recherches montrent qu'il est possible de combiner ces perspectives³, sans parler des multiples projets d'histoire orale qui impliquent la collaboration d'institutions autochtones et non autochtones comme le Nunavut Arctic College. Quoiqu'il en soit, certains chercheurs ou intellectuels autochtones déplorent l'incapacité des sciences sociales de rendre compte de leur histoire dans une démarche respectueuse des valeurs propres à leur culture (voir notamment Sioui 1999).

Toujours est-il que ces questions engendrent de véritables défis à la fois épistémologiques et politiques. D'abord, elles invitent les historiens et les anthropologues à redéfinir de nouvelles postures et méthodologies de recherche afin de tenter de combiner les différentes perspectives de l'histoire. Dans ce cadre, elles conduisent à la nécessité de distinguer l'histoire en tant que récit sur le passé et l'histoire en tant qu'entreprise de recherche. Ensuite, elles mènent à une réflexion plus politique sur la construction d'une histoire collective et donc la cohabitation entre les nations. Pour les peuples autochtones, maîtriser la production du savoir historique relatif à leur propre groupe leur permet d'être autonomes dans l'affirmation de leur propre identité. Cela leur offre également la possibilité de bousculer les canons de l'histoire officielle en redéfinissant la place qu'ils occupent dans la construction du Canada et des différentes provinces. Enfin, c'est le moyen de s'affirmer aujourd'hui en tant qu'acteurs incontournables et donc de se doter d'une véritable légitimité politique. Dans un contexte de fortes revendications

identitaires et politiques, la réappropriation de la production du savoir historique est un enjeu crucial pour les différentes nations et nous sommes les témoins depuis une vingtaine d'années d'un véritable chantier de reconstitution de l'histoire collective.

Notre but ici n'est certes pas de relever ces défis épistémologiques et politiques mais plutôt de présenter différentes façons de traiter l'histoire et le passé au Québec et au Canada. Dans ce numéro, nous avons privilégié le croisement des regards autochtones et non autochtones, universitaires et institutionnels afin de laisser apparaître les reliefs de ce chantier de reconstitution de l'histoire collective. Nous considérons donc toutes ces contributions sur un même plan, c'est-à-dire qu'il n'y a pas un point de vue qui surplombe les autres du fait de son gage de scientificité ou de son engagement identitaire. Au contraire, chaque contribution est révélatrice d'une façon de concevoir le passé et de traiter l'histoire et c'est cette diversité, du point de vue de la méthode de travail et du rapport au passé, que nous souhaitons mettre en lumière.

Le numéro s'ouvre sur la transcription d'un récit en inuktitut prononcé le 18 avril 2008 lors du colloque du CIÉRA-AÉA par Davidee Niviaxee, un Inuk originaire d'Umiujaq (Nunavik). Les souvenirs dont témoigne cet aîné au sujet de la rencontre avec les *Qallunaat*⁴ sont basés, comme il le dit lui-même, sur ce qu'il a vu, et non pas sur ce qu'il a entendu. Sa mémoire personnelle constitue pour lui une source d'accès aux éléments du passé et à la vérité historique. Ce rapport à l'histoire propre aux aînés inuit est commenté dans l'article suivant par Lisa Koperqualuk. Celle-ci rapporte également la difficulté de trouver un équivalent du terme histoire en inuktitut et les débats qui ont pu entourer ces discussions avec les aînés. Elle observe cependant un attrait de plus en plus fort vers la production d'une histoire collective inuit au Nunavik, mission dont s'acquitte notamment l'Institut culturel Avataq à travers un travail de recherche et de publication. Dans l'article suivant, la société d'histoire atikamekw, Nehirowisiw kitci atisokan, présente ses motivations, ses méthodes de travail et son engagement dans la production d'une « histoire faite sur les Atikamekw, par les Atikamekw » (p. 20). Cette histoire prend sa source dans la tradition orale, et les membres de la société d'histoire invitent les historiens et les anthropologues à respecter davantage les récits des aînés. Dans une toute autre perspective, Claude Gélinas s'intéresse aux fonctions identitaires de l'histoire et aux conséquences sociales de la transmission de la tradition par les communautés autochtones au Québec. Il montre à la fois les éléments structurants et déstructurants de l'histoire en tant que marqueur identitaire. Les trois derniers textes du numéro présentent un événement historique

et confrontent les différentes lectures qui en sont faites par la société dominante et par les groupes autochtones. Le premier texte, signé par Denys Delâge, concerne la fondation de la ville de Québec. Il montre les interprétations divergentes des alliances passées entre les Montagnais et les Français et le rôle central du récit de Champlain dans l'imposition d'une version officielle de l'histoire. Dans le texte suivant, Robert Falcon Ouellette confronte les versions des Métis et des militaires concernant la rébellion de 1885 à Batoche, au Manitoba. Il démontre comment la construction des discours entourant certaines victoires et défaites dépasse largement les batailles en elles-mêmes. Dans le dernier texte, Francis Lévesque tente de démêler les conflits d'interprétation suite à l'abattage des chiens au Nunavik et dans certaines régions du Nunavut dans les années 1950 et 1960. Les divergences entre le discours des autorités canadiennes et celui de certaines organisations inuit semblent difficilement réconciliables. Il préconise donc l'étude des cultures des différents groupes impliqués afin de saisir les historicités divergentes et ainsi éclairer les interprétations plurielles d'événements passés.

Nous souhaitons une fois de plus remercier chaleureusement les organisateurs des colloques du CIÉRA-AÉA 2008 et 2009 pour avoir planté les premières graines de ces échanges. Nous rappelons qu'il est possible d'avoir accès à certains enregistrements vidéos de ces deux dernières éditions sur le site internet du CIÉRA (www.ciera.ulaval.ca). Nous adressons également nos remerciements à nos partenaires financiers sans lesquels la tenue du colloque annuel et la publication de ce numéro n'auraient pas pu avoir lieu : le secrétariat aux Affaires autochtones ; le ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport ; le secrétariat à la Jeunesse ; le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada ; la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval ; le Fonds d'investissement étudiant de la Faculté de sciences sociales de l'Université Laval ; le vice-rectorat à la recherche et à la création de l'Université Laval ; le département d'anthropologie de l'Université Laval ; le département de sociologie de l'Université Laval ; le département des sciences du bois et de la forêt de l'Université Laval ; la Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée ; l'Association des étudiants et étudiantes de sciences sociales ; la Confédération des associations d'étudiants et d'étudiantes de l'Université Laval ; l'Association des étudiants et étudiantes de Laval inscrits aux études supérieures ; la revue *Anthropologie et sociétés* ; *Air Inuit* ; l'Association Inuksiutiit katimajit.

Caroline Hervé et Julie Rodrigue

Références

CHRÉTIEN, Yves, Denys DELÂGE et Sylvie VINCENT, 2009, *Au croisement de nos destins : Quand Uepishtikueiau devint Québec*, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

CSONKA, Yvon, 1995, *Les Ahiarmiut. À l'écart des Inuit Caribous*, Neuchâtel : Éditions Victor Attinger.

D'AVIGNON, Mathieu et Camil GIRARD (Dir.), 2009, *A-t-on oublié que jadis nous étions « frères » ? Alliances fondatrices et reconnaissances des peuples autochtones dans l'histoire du Québec*, Québec : Presses de l'Université Laval.

DELÂGE, Denys, 1985, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est*, Montréal : Boréal express.

EBER, Dorothy, 2008, *Encounters on the Passage: Inuit Meet the Explorers*, Kingston : McGill-Queen's University Press.

JAENEN, Cornelius J., 1974, « Amerindian Views of French Culture in the Seventeenth Century », *Canadian Historical Review*, 55 (3) : 261-291.

LAUGRAND, Frédéric, 2002, *Mourir et renaître : La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1987, *Race et histoire*, Paris : Denoël.

MARY-ROUSSELIÈRE, Guy, 1980, *Qitlarssuaq. L'histoire d'une migration polaire*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

MORANTZ, Toby, 2001, « Plunder or Harmony? On Merging European and Native Views of Early Contact », in Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny (Dir.), *De-Centring the Renaissance: New Essays on Early Modern Canada*, Toronto : University of Toronto Press.

_____, 2002, « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie », *Anthropologie et sociétés*, 26 (2-3) : 23-43.

RECHERCHES AMÉRINDIENNES AU QUÉBEC, 1992, « Traditions et récits sur l'arrivée des Européens en Amérique », 22 (2-3).

SIOUI, Georges, 1999, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

TRIGGER, Bruce G., 1985, *Natives and Newcomers. Canada's Heroic Age reconsidered*, Kingston/Montréal : Mc Gill/Queen University Press.

TRUDEL, François (Dir.), 2002, « Mémoires du Nord », *Anthropologie et sociétés*, 26 (2-3) : 137-159.

VINCENT, Sylvie, 2002, « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu », *Recherches amérindiennes au Québec*, 32 (2) : 99-106.

_____, 2003, *Le récit de Uepishtijueiau. L'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue*, Sylvie Vincent.

¹ Le contexte du 400^e anniversaire de la ville de Québec a suscité des réactions très mitigées chez certains représentants de nations autochtones et partisans de leur cause. Même du côté universitaire, des chercheurs se sont interrogés sur les conséquences de ces fêtes du point de vue de la représentation de la rencontre historique et finalement de la mémoire collective liée à cet événement (voir D'Avignon et Girard 2009 ; Chrétien, Delâge et Vincent, 2009).

² Jaenen 1974 est considéré comme l'une des premières tentatives de comprendre les perspectives autochtones concernant l'arrivée des Français sur le continent américain. Voir Trigger 1985, pour une étude de l'image des Amérindiens dans l'histoire canadienne. Le numéro 22 (2-3) de *Recherches amérindiennes au Québec* est quant à lui consacré aux traditions et récits sur l'arrivée des Européens en Amérique. Voir également : Delâge 1985 ; Vincent 2003 ; D'Avignon et Girard 2009.

³ Voir entre autres les travaux de Mary-Rousselière 1980 ; Csonka 1995 ; Trudel 2002 ; Laugrand 2002 ; Eber 2008.

⁴ Terme utilisé par les Inuit pour qualifier les « blancs ».

Unikkausirigumajakka taitsumanitait.
What I Want to Say About the Past¹

Daivee Niviaxie

Participant aux focus-groupes sur l'histoire du Nunavik
Aîné, Inuk d'Umiujaq

Traduction de Lisa Koperqualuk
Étudiante à la maîtrise en anthropologie, Université Laval, membre du
CIÉRA et de l'AEÉA

Daivee

My name is Daivee Niviaxie from Umiujaq. I would first like to say something about education, which we did not have when I was a child, I mean in my youth, there was no formal education, for I grew up during a time when there were no *Qallunaat*². So I apologize for not speaking either English or French. I cannot speak either at all.

I am happy to be here, but I would like to say something first. I will not speak from hearsay, but to me it was disheartening to hear about our different cultures not getting along when they initially met each other in the past. But in my time the relationship was very good, *Qallunaat* and Inuit were getting along, and that is what I knew.

I am happy to find myself in front of so many *Qallunaat*, an idea that would never have crossed my mind in the past as an Inuk. Right now my heart is just throbbing. I have different things to say, and will stop when it is time. I can only talk about things from my memory. I want it known that I cannot talk about things I have simply heard of but only of things I have seen.

We, *Qallunaat* and Inuit, began to have a relationship when trading began through the Hudson's Bay Company and when the Anglican ministers came. These *Qallunaat* had begun this relationship when I began to be conscious and aware of the world (*qaujivallialirtilunga*), and this was a very good time.

Now I would like to say that I grew up in a time when it seemed my father's generation were the only people. I was born in 1937. But it was in the 1960s that I first went to *Qallunaat* and spent time with them. I grew up in Inuit culture and so I understand it well. I am very happy. In 1943, we started receiving these family allowances, which we could buy milk with, and it seems that some of us survived because of that allowance.

But in 1953 a very troubling event happened, and this was when the teachers arrived. The teachers said something. They told the Inuit that the family allowances would be stopped if our children did not go to school. This was *aliananngituq*, sad, unfortunate. However, we had been lied to. We used to live in family camps. Then, when the family allowances were not being sent to us anymore, we gathered in one spot and became one community. Kuujjuaraapik, Inukjuak, Puvirmituq, we gathered in such places. We would have regretted it if we no longer received those family allowances, so we came to live in settlements and that is when our life began to deteriorate.

Back then, in the 1950s, our animals, that is to say our source of life since we live off animals, had a sense of smell and whenever they smelled anything strange they would take flight and go very far away. They became scarce and food was very hard to come by while I was growing up. Nowadays, the animals' sense of smell is like that of the animals of the *Qallunaat*. They don't smell anymore.

Now I would like to tell of something else, about what I was starting to know in my youth. During the last war, World War II, the Inuit *nunanga* (territory) was deeply impacted by events from the outside. Even airplanes would be shot down and fall near Inukjuak. This was *quarsanganalaujuuq* : it was frightening to see an airplane fall. We were so touched, moved, during those years in the 1940s, in the early 1940s. After that time I don't recall too much more.

Today it seems that *Qallunaat* and Inuit are friendlier with each other and even like family. We are more recognized now and I am very happy about *Qallunaat* and Inuit being able to shake hands with each other now! I do know this: I am unable to eat some *Qallunaat* food, and *Qallunaat* are unable to eat some of

our food. But I do not worry about this since it is evident we have different ways. It is very good for us to get along, to be like family.

I knew Kuujjuaraapik, where people lived like *Qallunaat*. Inuit used to receive flour but would simply throw it out, since they were unfamiliar with it back then. Today, Inuit do not mind if their houses could be filled with such products.

I think you will be hearing more and more about a government for Inuit. We were not given recognition in the past for a long time and are now becoming more recognized. We will be understood better by the *Qallunaat* and I am very pleased about this.

In the time when education was being introduced, the Inuit were completely forbidden to speak Inuktitut. They were supposed to speak only *Qallunaatitut*, English, at school. If they spoke Inuktitut they would be hit with rulers. This was very sad for me, and I speak of it even though it is not practised anymore and is in the past. Inuktitut teaching began in 1972. I was an Inuktitut teacher for 23 years and enjoyed having the opportunity to teach Inuktitut. There is something I regret however. In those days, Inuit used to be hired even if they did not speak a word of English. Today, however, an Inuk cannot be employed if he is unable to speak English, in Inuit *nunangani*, in Inuit territory. I do regret this because those of us who do not speak English or French no longer even try to look for employment. And this poses a challenge in Inuit *nunangani*. It is only those who speak Inuktitut and English or French who can find work. We, the Inuit elders, have been dropped. And so to me that is the difficult part. It is so difficult to live in the North with store-bought things being very costly. We cannot get employment and earn some money, so that is the great hardship today.

The hardship is this: Inuit who had more used to give to those who had less, those in need. But this practice is less common among Inuit today. They are becoming less helpful to each other food-wise. Food used to be given with no dollars attached. And this is what makes part of life less enjoyable, more difficult.

I want to go back a bit. Back in the days when the ships started to arrive in Inuit *nunanga*, a bearskin, however large it was, used to be traded for a knife, a little knife. This is something I would like to tell. I think we were a bit cheated sometimes. A bearskin is very large and the Inuk would receive a knife, and the *Qallunaaq* a bearskin. Today I think a bearskin costs about \$ 5,000 or \$ 4,000 and

a knife five dollars. Back then, they were traded equally and cost the same. But today the cost is very different.

I am speaking of things of the past, which depict not what life is today but what happened in former times, the things that I experienced (*qaujisimajakka*, things that I have known). I have not exactly organized my thoughts about what I will tell so I am speaking of various things that are not in order.

I would also like to say that when you come to Inuit *nunanga* you should feel welcome. Life is not always easy (*alianartuinausuugutjangittuugaluaq inuusiq*) but it is not like in the past, not far away, so when you come to Inuit *nunanga* I am telling you to feel very welcome. I say this because I once spent a whole night and a whole day lost in Montreal. That is why I am saying everyone should feel welcome when they come and also make others feel welcome as well.

Lisa

Would you like to mention the Inuktitut language and the difference today from its usage in the past?

Davidee

We have a different language today, different from what my parents spoke. If I actually spoke in that way, I would not be understood today. Our language is changing, even among us the Inuit. We are becoming closer to other Inuit and more numerous, and our language is beginning to lose its sense. We have to be vigilant so as not to lose it. Perhaps it is like that with the *Qallunaat*, so we are like that too.

Now I will give a try to see if my words will be understood. My father used to speak like this: *aktuq tarpatartuq piqqulangagaluarsuni ingiinnaq urligiarunnasinagu tartukittunallirsuni*. He used to speak like this, but today it is unheard of.

Lisa

Perhaps Bernard understands? Or Louis-Jacques?

(Bernard and Louis-Jacques both say no)

Lisa

I understood nothing! I understood only one word and this was the first word *aktuq*, which means a full-grown mature adult, who is very capable? (*Looking at Davidee*)

Davidee

Only an animal can be called an *aktuq*. In sum, the bearded seal is very close because one can see its nose closing and opening as it goes through the motions of breathing (*tarpatartuq*). It will dive right away and its back will show (*piqqulangagaluarsuni ingiinnaq*). Nowadays we say *sirlaapik* for “a little bit” to indicate a very short period of time. But *sirlaapik*, *tagatagainnaq*, and *ingiinnaq* are a range of terms to describe the passing of time. *Ingiinnaq* is the shortest length of time, meaning “right away”.

I would like to show my appreciation. I did have many other things to tell but I would like to say a word of thanks to you all.

Someone with a question

Is the dictionary produced by Taamusi Qumaq useful?

Davidee

Yes. I would like to create a dictionary, but with no funds it is difficult. I have nothing to start with, so I am sitting still. There is terminology missing from the Taamusi Qumaq dictionary and I would have liked to make it more complete.
Taima.

MOTS-CLÉS

Inuit – Nunavik – histoire – aînés

¹ Il est possible de consulter la communication de Davidee Niviaxie en inuktitut, dont ce texte est la traduction, sur le site internet du CIÉRA, dans la rubrique Colloque du CIÉRA-AÉA 2008 : www.ciera.ulaval.ca.

² *Qallumaat* is the Inuktitut term used to design white people.

How Do we Build History in Nunavik? A Dialogue

Lisa Koperqualuk
Étudiante à la maîtrise
Département d'anthropologie
Université Laval
Membre du CIÉRA

When Avataq Cultural Institute was created in 1980 by the Inuit of Nunavik, Northern Quebec, the principle goal of its creation expressed a growing need to preserve traditional knowledge, to protect Inuit culture, and to prevent the loss of traditions and language so that future generations could continue to have this knowledge. This expressed goal was in line with the general movement of growing political conscience by Inuit of their collective history and emerging associations, begun in the 1960s and 1970s. Thus began a quest for history *nommé* Inuit history.

The early efforts of history-making, with Avataq as the vehicle, involved annual meetings with elders who defined the benchmarks for preserving traditional knowledge. An Inuktitut language commission was created. The tasks then were to collect oral histories from elders, archival photographs, publications, archaeological information and, later, genealogy. The last project has grown since the 1990s to over 19,000 entries going back six or seven generations, a very interesting project indeed for those Inuit interested in their family history. Avataq has become a valuable source of collected knowledge for Inuit and non-Inuit alike, and Inuit elders continue to have a vital role in carrying out its mandate.

In 1984 they also produced publications by gathering community histories, as seen in the example of *Memories of a Kuujjuamiuq* by Willie Cooper, published in 1988 and followed by a publication about Kuujjuaraapik. Avataq then began publishing a magazine in 1990 dedicated to the cultural and historical aspects of the Inuit communities in Northern Quebec called *Tumivut*. Another recent

publication is called *Nunavik Inuit Traditional Life-saving. Measures and Emergency Techniques*¹, a pocket manual for use out on the land and in emergencies. It is similar to a first-aid manual and contains Inuit methods for helping victims of hypothermia, frostbite, and other arctic dangers. These examples, the reader grasps, demonstrate the steps taken by the Inuit themselves in creating collective and historical knowledge. Earlier publications have been based on oral histories collected from elders. As time passes and as Inuit write more, information that could be termed *traditional knowledge*, such as in the emergency manual, is being written by the Inuit themselves.

What is interesting about the history project of the Inuit of Nunavik, and elsewhere in the North, is that the term history is yet undefined and is gradually taking form in Inuit style. What Inuit elders conceive of history and the Western view of history are different. Frédéric Laugrand mentions: “La pensée anthropologique reste peut-être encore trop ancrée dans l’idéologie moderne pour admettre l’existence d’autres régimes d’historicité [...]” (Laugrand 2002 : 92). According to archival and recent interviews with Inuit elders, there used to be feelings of great differentiation among the Inuit. The Inuit shared neither a homogenous identity nor a common history (Laugrand 2002: 93). Hence, one can hear an Inuk² elder still say: “I will speak only of what I have experienced and of what I have seen, not on what I have only heard of”. This was elder Davidee Niviaxie’s starting point when he spoke at the CIÉRA-AÉA conference “Rencontre des nations au Québec : Représentations, négociations et cohabitation”. This particular way of beginning a talk was a way for him to ensure authenticity. Recounting someone else’s story might ring less true for him, not being based on his own experience.

In 2007 two groups of elders participated in focus sessions to discuss what history meant to them and to probe what they felt should be passed on to Inuit youth. During the discussions they pondered the term history because there is no Inuktitut equivalent that could be understood to mean Inuit history. Some words currently used by translators and those working on history projects were suggested, such as *piniarniviniit* and *iqqanartuqutiit*, but the scope of their meaning is inadequate. For instance *piniarniviniit* refers only to actions that happened in the past and does not include, for example, Inuit legends and myths. *Iqqanartuqutiit* may refer to historical events but only those that have been remembered, thus begging the questions: “Remembered by whom?”, and, “How far back should a remembered event go in order for it to be remembered?”. Since the focus sessions were about history, an effort was made to find a common definition. It seemed that

no consensus was reached so no term was actually proposed, and it was obvious that such a concept was a foreign one at best. An interesting term, however, came up during my interviews with Inuit elders for research on historical events in the summer of 2009. I had just called a man from Inukjuak to ask if he would be available for an interview. He was an expert in old Inuit terminology and asked me over the telephone “*piqqamiartulaaqqiit?*”, which meant “will you be searching for information from the past?”. During the interview he showed over and over again how Inuit words that he and his father used to speak were no longer in use today. Some words such as the one above may have simply fallen out of usage because they were less common, but I believe they are still applicable to us today. And because very few Inuit, even Inuit elders, have rarely heard or used them, words such as *piqqamiat* are not in daily contemporary vocabulary.

During the focus sessions, the Inuit elders knew what type of knowledge they wished to have future generations learn. One elder acknowledged the importance of writing for future generations. Tivi Etok said: “We know that we are not going to be able to practise our traditional ways. But we know that the next generation will be able to read and know what our ancestors suffered to keep us alive.” Another elder stated that such a collection of history should be specifically geared to Inuit. A major concern for elders, expressed at both workshops, was the passing on of proper Inuit values. It was also felt that the gap between the older generation and the youth was so wide that the elders’ values were not being transferred to the youth. A history project, then, would create a forum in which elders and youth could connect.

Johnny Peters, who participated as vice-president of Makivik corporation, succinctly expressed this point in his words: “The Inuit knowledge is still our knowledge. It is not history; it is still our daily life.” It was also clear to others that several traditional practices were important to them, such as storytelling, shamanism, respecting others, doing the right thing, dogsledding, seal hunting, traveling, survival skills, and the Inuktitut language. The conclusion was that *Inuit qaujimajatuqangit*, things that Inuit have known for a long time, were central to the type of knowledge that Inuit elders wished to have passed on as common Inuit knowledge to the youth and future generations. For them it could be a way of retaining Inuit culture and identity.

The experience of Inuit in Nunavik shows that a collective history is expressed by elders through *Inuit qaujimajatuqangit*, traditional knowledge. Most of the time, Inuit elders do not express history in a collective fashion, but their

Nehirowisiw kitci atisokan
Vers une réappropriation de l'histoire atikamekw

Société d'histoire atikamekw
(Nehirowisiw kitci atisokan)
Conseil de la nation atikamekw
La Tuque

Laurent Jérôme
(avec la collaboration de)
Doctorant et chargé de cours
Département d'anthropologie
Université Laval
Membre du CIÉRA

Depuis 2005, la participation des Atikamekw au colloque annuel CIÉRA-AÉA est devenue régulière. Que ce soit comme auditeurs ou conférenciers, les Atikamekw se sont organisés, chaque année, pour prendre la parole et faire valoir leur point de vue dans les milieux universitaires. Comparés à certains de leurs voisins du Québec, Innus (Montagnais), Eeyou (Cris) ou Anicinapek (Algonquins), les Atikamekw ne bénéficient pas de la même attention. Les projets de recherche sont nombreux, les étudiants défilent dans les trois communautés atikamekw, mais la visibilité d'Opitciwan, de Wemotaci et de Manawan sur les scènes publiques, médiatiques et académiques n'est pas au niveau de celle de Kitcisakik, de Pessamit ou de Kuujjuaq. Pourtant, l'histoire des Atikamekw entretient de nombreux points communs avec l'histoire de ces nations. Les Atikamekw, comme les Innus, ont souvent dû affirmer fermement leur existence face à certaines thèses qui la nient en remettant en question la continuité d'occupation et d'utilisation du *Nitaskinan*, le territoire ancestral atikamekw. Or, remettre en question cette continuité, c'est poser les jalons d'une disparition. Comment exister aujourd'hui puisque l'on a disparu hier ? « On n'a pas disparu, on est ici présentement », a affirmé un aîné

d'Opitciwan à Jean-Pierre Mattawa lorsque celui-ci lui a demandé ce qu'il pensait de cette thèse de la disparition des Atikamekw¹.

De nombreux Atikamekw travaillent dans leur communauté au sein de leurs réseaux sociaux et de leur famille, avec les plus jeunes et avec les aînés, afin de valoriser et de transmettre les grands récits, les *kitci atisokana*, expressions de la tradition orale et de l'histoire atikamekw. En plus de ce travail au niveau local, *Atikamekw sipi*, le Conseil de la nation atikamekw (CNA), chargé de représenter les intérêts des Atikamekw des trois communautés, a décidé de reconnaître officiellement un organisme voué à la préservation, la valorisation et la promotion de l'histoire et de la tradition orale atikamekw (TOA). Composée par des chercheurs autodidactes des trois communautés, indépendante de tout projet universitaire, la société Nehirowisiw kitci atisokan mène ses propres recherches sur plusieurs thématiques dont la langue atikamekw, la tradition orale et les récits, les toponymes et les pictogrammes, etc.

Sans entrer dans les détails de ces grands thèmes, lesquels feront sans doute l'objet de publications ultérieures, ce texte présente la Société d'histoire atikamekw à travers ses motivations, ses réalisations et ses projets. L'organisation d'un atelier portant sur l'histoire atikamekw au colloque CIÉRA-AÉA de 2009 a été perçue par les membres de la société d'histoire comme un premier défi de taille dans ce long mais inévitable processus de réappropriation du discours sur les Atikamekw, par les Atikamekw. Ce texte est considéré comme une deuxième étape significative et s'inspire largement des présentations et discussions menées lors de cet atelier. Certains points abordés lors du colloque font actuellement l'objet de recherches approfondies, notamment au niveau étymologique.

Nehirowisiw kitci atisokan

Objectifs

Nehirowisiw kitci atisokan a été fondée dans le but de valoriser, de transmettre et de revendiquer l'histoire atikamekw. Elle a été officiellement reconnue par le Conseil de la nation atikamekw en 2000 lors d'une assemblée réunissant les chefs et les conseillers des trois communautés. La société d'histoire a identifié plusieurs objectifs spécifiques :

- Regrouper des personnes des trois communautés qui s'intéressent à l'histoire atikamekw à travers notamment l'histoire du territoire. Le regroupement de

leurs travaux contribuera à sauvegarder, transmettre et valoriser l'histoire atikamekw.

- Les membres de la Société d'histoire considèrent que l'histoire atikamekw ne peut être dissociée de celle des autres nations du Québec, du Canada, voire des États-Unis. Les autochtones n'étaient pas consignés et confinés au sein de territoires délimités par des frontières. Il y a toujours eu des échanges, des contacts, des déplacements. La tradition orale atikamekw témoigne de ces interrelations. Le deuxième objectif visé est ainsi non seulement d'étudier et de faire connaître l'histoire des Atikamekw, mais également celle des Premières nations.
- Le troisième objectif est de susciter l'intérêt auprès de la population atikamekw dans son ensemble, mais surtout auprès des jeunes. Divers rassemblements et consultations ont permis de constater une certaine lassitude à étudier uniquement l'histoire de Samuel de Champlain et de Jacques Cartier, sans référence à la perception atikamekw des événements historiques. En raison de l'histoire récente, et notamment de la rupture provoquée par l'école obligatoire dans les pensionnats, de nombreux éléments de l'histoire atikamekw ne se sont pas transmis à la nouvelle génération. Les membres de la Société d'histoire réfléchissent donc aux meilleurs moyens de favoriser la transmission de l'histoire atikamekw aux jeunes générations. Le défi est ici immense : respecter le processus traditionnel de transmission des savoirs, basé sur l'écoute, l'observation et l'expérience directe, tout en tenant compte de l'évolution de la société vers le numérique (site internet, blogues, réseaux sociaux virtuels...).
- Le quatrième objectif est de recueillir, de lire et de conserver tous les ouvrages, travaux, articles, mémoires ou thèses qui concernent de près ou de loin les Atikamekw. Ce projet est en lien étroit avec d'autres initiatives de développement, notamment ceux qui visent la création de centres d'archives locaux dans les trois communautés atikamekw. Ces centres d'archives locaux viendront ainsi enrichir et compléter le centre de documentations et d'archives déjà existant, situé dans les locaux du Conseil de la nation atikamekw à La Tuque.
- La Société d'histoire vise également des objectifs de recherche appliquée et impliquée : elle sera le seul groupe de consultation qui puisse exercer un pouvoir de recommandation lorsque des thèses ou des informations remettent en cause l'histoire atikamekw. La rédaction d'articles et la participation à des

colloques ou à des conférences font partie de cette démarche de diffusion des savoirs et de cette volonté de s'ouvrir de plus en plus à la société, aux chercheurs et autres spécialistes des questions autochtones.

- Le dernier objectif est de sensibiliser à la sauvegarde, la valorisation et la conservation des biens patrimoniaux, matériels et immatériels.

Membres

La Société d'histoire atikamekw est actuellement composée de cinq membres originaires des trois communautés atikamekw. Christian Coocoo, coordonateur des services culturels au Conseil de la nation atikamekw, agit également comme coordonateur de la Société d'histoire. Gilles Ottawa est chercheur autodidacte à Manawan. Infatigable nomade, il ne parcourt pas seulement le Québec et la France à la recherche d'archives, mais participe également à de nombreuses conférences et réalise parfois quelques expositions inspirées de ses propres recherches et collections d'objets. Charles Coocoo est chercheur autodidacte originaire de Wemotaci. Il est également poète et écrivain (Coocoo 1988) et a participé à de nombreux documentaires portant sur les réalités atikamekw. Jean-Pierre Mattawa est chercheur autodidacte à Opitciwan. Il a travaillé comme assistant de recherche pour certains anthropologues dans les années 1980 et travaille depuis 40 ans auprès des aînés. Cécile Mattawa détient un certificat en technolinguistique amérindienne obtenu à l'Université du Québec à Chicoutimi. Elle travaille en étroite collaboration avec les autres technolinguistes atikamekw sur la préservation, la valorisation et l'uniformisation de la langue atikamekw. Cécile et Jean-Pierre Mattawa ont notamment collaboré à la rédaction du lexique thématique en atikamekw et en français (*Atikamekw nehirowi itewin masinahikan*) et à la réalisation du film *Kirano* sur la langue atikamekw (Léger et Mattawa 2003).

Laurent Jérôme est doctorant et chargé de cours au département d'anthropologie de l'Université Laval. Il est également consultant pour la Société d'histoire atikamekw. Son mandat est de faciliter les liens entre la Société d'histoire et le milieu universitaire, dans la continuité de ses recherches doctorales réalisées avec les Atikamekw de Wemotaci.

Quelques réalisations

Les Atikamekw n'ont pas attendu l'an 2000 et la reconnaissance officielle de la Société d'histoire pour développer des activités de recherche et de mise en

valeur historique. Ainsi, le Conseil de la nation atikamekw a collaboré activement à des projets qui ont notamment abouti à l'élaboration et au développement d'un programme d'histoire atikamekw. Ce programme a été enseigné pendant quelques années, au milieu des années 1990, dans des classes de secondaire à Wemotaci.

Après la reconnaissance de la Société, peu d'activités ont été réalisées en raison notamment d'un manque de financement. Quelques projets ont cependant pu être menés à bien. En 2000, avec le soutien du Conseil de la nation atikamekw, un groupe de chercheurs s'est rendu aux États-Unis pour explorer les archives de quelques musées, dont celles de la Smithsonian Institution.

À l'hiver 2001, le premier camp Atisokan a été organisé. Ce rassemblement, qui est aujourd'hui devenu régulier, a pour objectif de recueillir un certain nombre de récits. Si de nombreuses *atisokana* sont aujourd'hui consignées, beaucoup d'autres sont encore ancrées dans la mémoire des aînés. Les camps Atisokan favorisent ainsi la transmission de certains récits de grands événements qui ont marqué l'histoire atikamekw.

Par ailleurs, depuis quelques années, certains membres de la Société d'histoire ont pris l'habitude de participer à des colloques, des conférences ou des expositions historiques. Au niveau local, des rassemblements sur l'histoire ont été organisés et des comités chargés d'étudier différents thèmes, dont les toponymes et les sites patrimoniaux, ont été formés. Parmi les travaux réalisés, on compte un historique de l'occupation territoriale par les familles et les clans atikamekw.

Enfin, *N'tota Nehirowisiw*, le premier bulletin bilingue français/atikamekw de la Société d'histoire destiné aux Atikamekw des trois communautés, paraît depuis le printemps 2009. Depuis maintenant plus d'un an, les rencontres sont devenues régulières et les activités de la Société d'histoire se sont développées, tant à l'interne qu'à l'externe.

***Nehirowisiwok* et *atisokana* : l'histoire par la tradition orale atikamekw**

Dans cette section, nous expliquerons brièvement ce que signifie et à quoi font référence les termes *Nehirowisiw kitci atisokan* qui ont été traduits en français par Société d'histoire atikamekw.

Nehirowisiw

Le terme *Nehirowisiw* (pluriel, *Nehirowisiwok*) a été officiellement associé au terme atikamekw en 2006 pour désigner la nation atikamekw (ethnonyme), même

s'il est revendiqué comme une expression identitaire beaucoup plus ancienne : « Le terme atikamekw nous a été proposé dans les années 1970 par les anthropologues. Et nous l'avons pris. Mais les aînés n'étaient pas d'accord. Nous avons toujours été des *Nehirowisiwok* », affirment Charles Cocoo, Gilles Ottawa et Jean-Pierre Mattawa.

Pour les Atikamekw, *Atikamekw nehirowisiw* fait référence à une identité issue du territoire. L'identité atikamekw dépend également des relations avec les autres, de l'environnement et de la manière de s'adapter à celui-ci. Selon Cécile Mattawa, le terme *Nehirowisiw* réfère à l'équilibre, idée contenue dans le préfixe *nehi* ; *rowi* désigne une action ou un mouvement ; et le suffixe *siw* exprime l'idée d'être vivant. Ce terme pourrait se définir de la façon suivante :

Nehirowisiw : celui qui vient du bois. Son alimentation y est également décrite, ses outils et équipements, le fait et la manière d'utiliser des ressources. C'est un être indépendant de tous (*wir tipirowe* ou autonome). Son identité englobe aussi ses croyances, son territoire, son mode de vie (*onehirowatcihiwin*), son droit inné en tant qu'« indien » ou en tant que *Nehirowisiw*, les ressources et éléments qu'il adapte à sa vie (par exemple : un « indien » ne peut rapporter ou raconter les bienfaits d'une plante médicinale que si cette plante pousse sur son territoire).

Gilles Ottawa tient cependant à insister sur la dimension spirituelle que contient ce terme identitaire de *Nehirowisiw* :

Nehirowisiw est un être en harmonie avec lui, avec les autres et avec son environnement. Le terme désigne autant le côté spirituel que le côté physique de lui-même dans ses relations avec les autres et leur environnement (autochtones). C'est quelqu'un qui s'efforce de toujours tirer profit de ce qu'il entreprend, mais sans jamais abuser. (Ottawa 2001 : 23)

L'identité, au sens strict d'appartenance physique à un groupe donné, s'exprime en atikamekw par le terme *iriniw* (*Wemotaci iriniwok*, les gens de Wemotaci) qui est l'équivalent de *innu* ou de *eeyou* pour les Cris.

Nicole Petiquay, technolinguiste au Conseil de la nation atikamekw, va plus loin en proposant l'étymologie suivante, laquelle appuie l'idée d'habileté et d'adaptation :

nehi ou *nahi* habile, s'adapte facilement, adroit, débrouillard

<i>r</i>	désigne l'être humain, d'un point de vue physique (<i>iriniw</i> : homme)
<i>o.wi</i>	état d'esprit, état d'âme d'une personne, marque de volonté, d'intention (<i>a.wi</i> et <i>i.wi</i> à la 3 ^e personne). Les voyelles a, i, o sont présentes pour faire la liaison.
<i>siw</i>	est ainsi
<i>ok</i>	pluriel

D'autres mots sont construits avec la racine du mot *nehi.r* / *nahi.r*.

<i>nehi.r</i>	<i>nahi.r</i>
<i>nehirowimo</i> : parle en langue atikamekw	<i>Ka nahi kiskeritak</i> : spécialiste d'un domaine
<i>nehirowimowin</i> : mots en langue atikamekw	<i>nahiwiiw</i> : habile, habitué
<i>nehirowictaw</i> : écrit en atikamekw	<i>nahiwirew</i> : amener quelqu'un à s'adapter
<i>nehirowi mitcim</i> : mets atikamekw	<i>nahitowin</i> : entente
<i>nehirowicimowin</i> : danse traditionnelle	<i>nahiparin</i> : résolu
<i>nehirowisiskak</i> : sur le territoire atikamekw ou chez les Atikamekw	

Kitci atisokan

Il existe dans la tradition orale atikamekw (TOA) plusieurs types de récits. Les *kitci atisokana* sont les grands récits historiques atikamekw, dont trois au moins racontent le début des temps :

- Le premier raconte la rencontre entre le temps et l'espace, *Nipinatcac* représentant le temps et *Kiwetiniw* l'espace ;
- Le deuxième traite de l'organisation des éléments de la nature (récits de *Wisaketcakw*) ;
- Le troisième concerne l'ordre des choses ou des éléments après l'avènement d'un déluge (terre, eau, ressources animales, humanité, outils de l'homme).

Transmis de générations en générations depuis des temps immémoriaux, les *kitci atisokana* sont considérés par les Atikamekw comme une source fondamentale pour la connaissance et la transmission de la tradition orale et de l'histoire atikamekw.

La tradition orale, qui est fondée sur un ensemble de règles, de responsabilités et de moments clés dans la transmission, n'est pas prise en compte par les historiens et les anthropologues dans leurs recherches, constate Jean-Pierre Mattawa. Les chercheurs et les historiens qui confrontent leurs sources à la tradition orale atikamekw sont rares. Les historiens s'appuient la plupart du temps sur les archives commerciales et ecclésiastiques sans tenir compte de ce que les Atikamekw ont à dire sur le sujet. À cet égard, une précision de Claude Gélinas a retenu l'attention des Atikamekw. Elle est suffisamment rare pour être soulignée :

[...] on pourra me reprocher ici de ne pas avoir tenu compte de la tradition orale atikamekw qui constitue, sans l'ombre d'un doute, une source d'information inestimable [...]. Toutefois, les documents d'archives et la tradition orale sont le reflet de deux conceptions très différentes de l'Histoire. Aussi, les informations tirées de chacune de ces sources doivent d'abord, à mon avis, faire l'objet d'une analyse exclusive, de manière à construire, du côté tant de l'écrit que de l'oral, une trame historique qui repose sur une connaissance adéquate du cadre conceptuel du récit et des limites des sources documentaires ; dans chaque cas, il s'agit d'une entreprise longue et fastidieuse, et peu de chercheurs peuvent se permettre, pour des raisons de temps et d'expertise, de mener les deux de front. (Gélinas 2003 : 19)

L'affirmation de Jean-Pierre Mattawa concernant le manque de consultation des aînés n'a pas manqué de provoquer quelques objections lors du colloque du CIÉRA-AÉA 2009, notamment celles de certains anthropologues qui revendiquent un travail de proximité avec la tradition orale et les aînés. Jean-Pierre Mattawa tient à préciser que ceux qui prennent en compte la tradition orale, comme les anthropologues notamment, se limitent bien souvent à un sujet ou deux, c'est-à-dire aux thèmes précis qu'ils désirent aborder dans leur recherche. Ils n'envisagent donc pas l'histoire atikamekw dans son ensemble, de manière holistique.

Préserver et valoriser la tradition orale, à travers notamment la consignation des *atisokana* est un travail quotidien avec les aînés qui demande patience et minutie :

Les aînés ont beaucoup de connaissances. Ils ont non seulement des savoirs, mais aussi un vécu et des expériences. Il y a eu beaucoup d'écrits de la part des anthropologues, mais peu de consultations. Pourtant, la tradition orale est une affaire de famille. Les écrits se gardent et se transmettent de générations en générations à l'intérieur des familles.

(Jean-Pierre Mattawa, colloque CIÉRA-AÉA, avril 2009)

Selon les sujets de discussion, la tradition orale peut dépasser le cercle de la famille immédiate ou du clan. Ainsi, de nombreux récits étaient partagés avec d'autres nations lors, par exemple, des grands rassemblements *anicinape* tenus en été dans la région des Grands-Lacs.

La démarche des chercheurs de la Société d'histoire est bien souvent identique. Lors de leurs lectures, ils prennent des notes et relèvent des informations qu'ils veulent approfondir. Ils rencontrent les aînés et posent des questions, pas seulement à propos d'un sujet ou deux, mais dans une vision globale, générale, des grands événements historiques, du patrimoine, du territoire et de son histoire, des toponymes, des sites patrimoniaux, de l'histoire des grands rassemblements. Ces informations sont parfois venues compléter les travaux des anthropologues, d'autres fois les contredire.

Les toponymes : le territoire marqué par la tradition orale

Le territoire est sans doute le premier témoin de l'histoire des Atikamekw et de la tradition orale. Certains toponymes, répertoriés par la commission toponymique du Québec, sont cependant susceptibles d'être interprétés autrement par les Atikamekw. Ainsi en est-il de *Kikendatch*, lieu connu pour son lac et sa baie, à la pointe sud-est du réservoir Gouin en Haute-Mauricie. Pour Jean-Pierre Mattawa, *Kikendatch* est construit à partir du nom du père oblat Jean-Pierre Guéguen, missionnaire de la Haute-Mauricie entre 1867 et 1870.

<i>Kiken</i>	Guéguen
<i>datch</i>	où se trouvait
<i>Kikendatch</i>	où se trouvait Guéguen. Il s'agit du lieu habituel d'arrêt du missionnaire Guéguen lors de ses missions dans la Haute-Mauricie entre 1867 et 1899.

Ce toponyme n'est donc pas atikamekw, même si la langue atikamekw a été utilisée pour le former. Le nom atikamekw de ce lieu est en fait *oskisketaw*, qui signifie un lieu de rassemblement entouré de cyprès.

oskisk : cyprès

taw : aire, lieu de rassemblement

Les Atikamekw y étaient regroupés avant d'avoir été séparés dans les trois communautés.

Tapiskwan Sipi est le nom atikamekw pour désigner la rivière Saint-Maurice. *Tapiskwan* exprime l'idée d'un fil que l'on passe dans une aiguille. Cela fait référence aux nombreuses rivières qui se jettent et rejoignent la rivière Saint-Maurice, autant de fils qui passent dans une aiguille.

Les toponymes peuvent ainsi être considérés comme des indicateurs de la présence atikamekw sur le territoire. Ainsi en est-il de toponymes présents sur des cartes du milieu du XVIII^e siècle, sur lesquelles on peut retrouver des mentions du nom « Atticamouecs »². D'autres noms de lieux ont été relevés sur la *Carte de la partie orientale de la Nouvelle-France ou du Canada* (dédiée à Monseigneur Le Comte de Maurepas par Jacques Nicolas Bellin, 1744, p. 438). Sur cette carte, on peut voir apparaître différents toponymes reconnus aux Atikamekw aujourd'hui tant au niveau de la langue que de la fréquentation :

- La rivière *Ouamachis* : pour la rivière *Omaci* ou *O-ma-chi* ou *Yamachiche*, rivière de la rive nord du fleuve et en amont de Trois-Rivières ;
- Le lac *Caouinagamic* : pour *Ka winakamik* en langue atikamekw, est situé dans la région de la rivière *Tapiskwan* (rivière Saint-Maurice), à la hauteur de *Kokac* (ou *Coucoucache*), près de la rivière Flamand dans le McTavish ;
- La rivière *Acouanagousin* renvoie au terme atikamekw *acohanakosin*. Malheureusement le toponyme n'est pas encore répertorié au niveau de l'étude sur les toponymes du territoire des Atikamekw (Région Coeur-du-Québec).

Le territoire est pour les Atikamekw, comme pour d'autres groupes, un témoin bien vivant de la mémoire d'une société. Nommer les lieux est une action descriptive contenant certaines informations transmises en langue maternelle, par la tradition orale.

Conclusion

Pour la Société d'histoire atikamekw, le passage de l'oral à l'écrit est inévitable pour prendre une part active à ce long processus de réappropriation, de décolonisation et de revendication de l'histoire. Il comporte également un risque : celui de perdre, de dénaturer et de transformer la tradition orale. L'objectif de la Société d'histoire n'est pas de confronter systématiquement les historiens ou les anthropologues à leurs écrits, mais plutôt de les inviter à réfléchir sur le point de vue biaisé qu'ils ont choisi de mettre en valeur en oubliant un point essentiel dans la présentation de leurs « preuves » ou « vérités » historiques : le point de vue atikamekw et des Premières nations dans leur ensemble.

Références

COOCOO, Charles, 1988, *Broderies sur mocassins*, Chicoutimi : JCL.

GÉLINAS, Claude, 1998, « Identité et histoire des autochtones de la Haute-Mauricie aux XVII^e et XVIII^e siècles : un regard sur le débat Attikamègues-Têtes de Boule », in Roland Tremblay (Dir.), *L'éveilleur et l'ambassadeur : essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn.*, Montréal : Paléo-Québec, pp. 199-212.

_____, 2003, *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*, Sillery : les éditions du Septentrion.

LÉGER, Yves et Jean-Pierre MATTAWA, 2003, *Kirano*, La Tuque : Conseil de la nation atikamekw, 53 min

OTTAWA, Gilles, 2001. *Nehirowatchihowin. Les activités traditionnelles atikamekw selon les six saisons*, La Tuque, Québec : Conseil de la nation atikamekw.

MOTS-CLÉS

Atikamekw – Société d'histoire atikamekw – tradition orale – point de vue historique – récits – *atisokan* – décolonisation de la recherche

¹ Voir Gélinas 1998 pour ces débats.

² *Carte de l'Amérique Septentrionale pour servir à l'histoire de la Nouvelle-France, dessinée par Jacques Nicolas Bellin, Ingénieur du Roy et Hydrographe de la marine, 1743.*

Les fonctions identitaires de l'histoire dans les communautés autochtones du Québec

Claude Gélinas

Département de philosophie et d'éthique appliquée

SoDRUS

Université de Sherbrooke

Membre du CIÉRA

À l'instar de nombreuses autres populations, les communautés autochtones du Québec s'efforcent actuellement de défendre et d'affirmer leur identité dans le contexte de mondialisation. Face aux transformations économiques, sociales et culturelles engendrées par leur participation à ce mouvement qui favorise une certaine uniformisation, on constate notamment que ces communautés ont recours à l'histoire comme à une sorte d'ancrage diachronique qui leur permet de conserver le sens de ce qu'elles sont sur les plans identitaire et culturel, et ce, en dépit des forces de changement effectivement ou potentiellement déstructurantes. En ce sens, nous présenterons ici un bref aperçu de la manière dont s'articule ce recours à l'histoire, comme marqueur identitaire, au sein des populations autochtones de la province, de même que les défis et les enjeux qu'il soulève.

La tradition en réponse aux changements

Dans le sillon de leur participation au processus actuel de mondialisation, les communautés autochtones du Québec sont confrontées, à des degrés variables, à des forces de changement significatives qui mettent à rude épreuve leur cohésion sociale, et en bout de ligne leur identité. Sur le plan économique, par exemple, la modernisation rapide et sans précédent des économies et des cultures matérielles locales soulève souvent des problèmes d'ajustement qui se traduisent, notamment, par un accès inégal à la richesse et par certains problèmes sociaux. Ces derniers sont à l'image de ceux évoqués par Simard au moment où les communautés autochtones du Nouveau-Québec ont été confrontées à une modernité aussi

soudaine qu'envahissante il y a quelques décennies (Simard 2003). Parallèlement, l'individualisme croissant qui caractérise l'entrepreneuriat autochtone et qui rivalise avec les projets pilotés par les gouvernements locaux, tend à éloigner les populations d'une démarche collective de développement (Frideres 1993 : 475 ; Gauthier et Proulx 2005). Par ailleurs, sur le plan social, l'exode de nombreux individus quittant les communautés pour aller vivre en milieu urbain ainsi que les inégalités socioéconomiques et les distances intergénérationnelles portent atteinte à la cohérence communautaire. Enfin, sur le plan culturel, les influences extérieures de toutes sortes véhiculées par la mobilité des individus et par les moyens de communication peuvent être source de tensions. Celles-ci peuvent se lire entre, d'une part, ceux que l'on qualifie communément de traditionalistes davantage attachés à la préservation d'un certain patrimoine et, d'autre part, les modernistes davantage enclins à intégrer des traits étrangers à la culture locale. Dans le même sens, les nouvelles possibilités qui s'offrent pour faire connaître la culture autochtone confrontent les perspectives divergentes des partisans d'un certain protectionnisme et des partisans d'un diffusionnisme accru. Et tout ceci est sans compter l'éclatement des appartenances religieuses qui constitue un autre défi moderne posé à la dynamique communautaire.

Tous ces facteurs, et il y en aurait d'autres, ont pour effet concret, ou à tout le moins le potentiel, d'agir telles des forces centrifuges qui éloignent les individus les uns des autres et mettent en péril la cohésion sociale. Dès lors, pour préserver cette cohésion et conserver un sens de la communauté au-delà des tendances individuelles divergentes, des réponses adéquates et devant agir telles des forces centripètes peuvent être apportées. Or, à cet égard, le recours à la tradition se veut présentement l'une des réponses les plus fréquentes, et sans doute aussi l'une des plus efficaces. En effet, comme l'a déjà souligné Éric Hobsbawm, la tradition vient offrir à ceux qui la valorisent une sorte de pôle d'ancrage diachronique autour duquel peuvent être articulés les changements, sans qu'un groupe donné ne perde le sens de ce qu'il est et de ce qu'il a toujours été :

Les « traditions inventées » désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elles tentent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié. (Hobsbawm 2006 : 12)

Hobsbawn faisait aussi remarquer que cette tradition est d'abord et avant tout un construit rationnel, dynamique, qui peut être sélectif, voire même fictif afin de répondre à des besoins de cohérence sociale tout à fait contemporains :

Cependant, même en présence d'une telle référence à un passé historique, la particularité des traditions « inventées » tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire. C'est le contraste entre le changement permanent, l'innovation du monde moderne et la tentative de structurer au moins certaines parties de la vie sociale comme immuables et invariantes, qui rend « l'invention de la tradition » si intéressante pour les historiens des deux derniers siècles. (Hobsbawn 2006 : 12)

On revient donc ici à un constat fait par Max Weber, il y a déjà près d'un siècle, voulant que ce n'est pas d'une origine commune qu'émerge le sens de la communauté, mais du fait de participer socialement, aujourd'hui, à la création et à l'entretien d'une telle histoire commune. Dès lors, pour tenter de mesurer comment la tradition peut, actuellement, jouer ce rôle d'agent de cohésion dans les communautés autochtones du Québec, je m'attarderai en particulier sur une composante de celle-ci, à savoir l'histoire telle qu'elle est présentement véhiculée et utilisée.

Histoire et tradition chez les autochtones du Québec

Dans le cadre d'une recherche en cours portant sur la place qu'occupent la religion et la spiritualité dans le discours et l'action politique des Premières nations du Québec, une attention particulière est portée à certains lieux qui se veulent des microcosmes de la mondialisation et où des stratégies d'affirmation identitaires autochtones peuvent être observées. L'exploration de deux de ces lieux, à savoir le cyberdiscours (Gélinas et Diotte Besnou 2008) et l'industrie du tourisme culturel (Gélinas et Vachon 2008), ont ainsi permis de mettre au jour des manières particulières de recourir à la tradition pour appuyer un discours identitaire. L'objectif étant non seulement de se positionner par rapport au reste de la société nationale, mais aussi de renforcer la cohésion sociale au sein même des communautés. L'analyse de près de 300 sites internet émanant des communautés autochtones du Québec, tout comme celle de la publicité touristique officielle produite par ces dernières, a aussi permis de mettre au jour une configuration bien particulière de l'histoire autochtone telle qu'elle est proposée en appui à la tradition.

À ce sujet, il ressort d'entrée de jeu que le discours historique proposé n'est pas construit dans le sillon ou en complément – de manière sélective ou révisionniste – à l'historiographie nationale. Bien au contraire, la configuration de l'histoire suit plutôt ici des schèmes qui semblent associés, à première vue du moins, à une conception du rapport au temps et au passé « typiquement » autochtone, laquelle se veut davantage cyclique que linéaire et ramenant systématiquement au temps présent. C'est ce qui se dégage, par exemple, du discours entourant le projet de création de l'Institut culturel Aanischaakamikw par les Cris. Ce dernier vise à offrir des outils de transmission intergénérationnelle des traditions, des connaissances et des valeurs de la nation, et qui est décrit comme un foyer éducatif et culturel où « le passé, le présent et l'avenir se fondent en un fascinant mélange de culture vivante »¹.

De manière plus précise, ce rapport particulier à l'histoire se traduit d'abord par l'importance accordée au Créateur de qui origine le groupe et son environnement naturel, et de qui ont été reçues les valeurs fondamentales qui sont ou devraient être celles de la communauté, aujourd'hui encore. Par exemple, dans sa déclaration de principes publiée sur son site internet officiel, le Grand conseil des Cris affirme :

Nous sommes les premiers habitants de l'Eeyou Estchee et nous formons un tout avec l'Eeyou Estchee. Notre pouvoir nous vient du Créateur, de l'Eeyou et de l'esprit qui habite la terre et les eaux.

Nous sommes les gardiens de l'Eeyou Estchee, don du Créateur. Nous sommes chargés de l'intendance de la terre afin de la protéger et de la préserver pour les générations à venir.²

D'autre part, les mythes d'origine et les légendes constituent des composantes importantes de cette historiographie autochtone. D'ailleurs, il est frappant de constater à quel point ceux-ci réfèrent constamment au lien étroit qui unit la communauté au territoire. Pour les Cris, encore une fois, l'histoire est intimement liée à la terre, laquelle fonde en retour les contes et les enseignements sacrés transmis par les aînés³. C'est précisément ce que laisse transparaître ce message à l'intention d'éventuels visiteurs à Mistissini :

Notre communauté de Mistissini (grosse roche, en cri) se trouve sur la rive sud-est du lac Mistassini et tient son nom de l'énorme rocher qui a servi de point de repère à des générations de Cris. Même si nous vivons dans une communauté moderne de quelques 3000 personnes, nous pratiquons encore les activités traditionnelles de chasse, de pêche et de piégeage.

Le lac Mistassini, qui mesure plus de 150 km de longueur et dont la largeur à certains endroits atteint 35 km, est le plus grand lac naturel au Québec et certainement l'un des plus beaux. D'innombrables générations de Cris l'ont utilisé avant nous comme voie de transport vers les territoires de chasse, de pêche et de piégeage, et il enseigne encore à nos enfants et à nos jeunes les mœurs de nos ancêtres.⁴

Enfin, le rapport avec les ancêtres se veut une autre assise du discours historique autochtone actuel. Il s'exprime sur une base collective, comme lorsque les Malécites affirment : « Nous rendons hommage à nos ancêtres qui, malgré des conditions de vie souvent difficiles, ont su puiser en eux énergie, courage et détermination pour constituer cet héritage qui est nôtre et que nous acceptons avec respect »⁵. On le retrouve également formulé sur une base individuelle, comme dans le cas de cette Atikamekw de Wemotaci qui, racontant son expérience de conversion à la spiritualité traditionnelle, mentionnait qu'elle avait alors « choisi de suivre les pas de nos ancêtres »⁶. Les ancêtres sont effectivement perçus comme des porteurs d'enseignements sur les codes de comportements, les valeurs à respecter et l'éthique spirituelle sur lesquels s'est construite l'identité du groupe (Feuiltaut 1996 : 217). Comme chez d'autres populations autochtones d'Amérique du Nord, cette recherche de proximité avec les ancêtres se reflète également à travers les démarches de rapatriement des ossements, comme dans le cas des Algonquins de Kitigan Zibi et du Lac Barrière au Québec et de ceux de Golden Lake en Ontario. Ces derniers ont demandé en 2003 au Musée canadien des civilisations de leur remettre les restes humains de membres de leur nation qui avaient été recueillis par les archéologues dans la région d'Ottawa. Et de manière plus générale, la notion d'ancestralité, associée à différentes facettes du mode de vie contemporain, est abondamment évoquée, toujours de manière à camper celle-ci dans la longue durée et ainsi légitimer l'ancrage diachronique proposé. C'est ainsi que les promoteurs touristiques, par exemple, vont offrir aux visiteurs une « vision ancestrale », une « culture ancestrale », des « coutumes ancestrales », des « illustrations de la vie ancestrale », le tout au cœur d'un « territoire ancestral » (Feuiltaut 1996 : 12, 36). De plus, à cette perspective temporelle s'ajoute un support matériel qui rend tangible la continuité d'expression de la tradition héritée des ancêtres. Celle-ci prend la forme d'articles divers tels des costumes traditionnels, des capteurs de rêves, des broderies, des tipis, des mocassins, des raquettes et des tambours qui sont mis en évidence dans les brochures touristiques, dans le cadre des cérémonies publiques, dans les musées et sur les comptoirs des boutiques.

L'histoire se retrouve donc au cœur de la démarche d'affirmation identitaire des nations et des communautés autochtones du Québec. Toutefois, le fait de miser sur cette histoire afin de promouvoir un particularisme culturel n'est pas sans soulever d'importants défis, et ce, tant au sein même des communautés que dans le cadre des rapports que celles-ci entretiennent avec le reste de la société nationale. Car de fait, autant la tradition à laquelle est rattachée l'histoire peut générer l'effet structurant recherché, autant elle peut être elle-même génératrice de tensions et de divisions.

Les effets structurants de l'histoire comme marqueur identitaire

Dans le cadre de leur démarche actuelle de réappropriation et de réaffirmation de leur identité culturelle, les autochtones du Québec manifestent clairement leur souci de contrôler le contenu et la diffusion de leur histoire. Une manifestation éloquent de ceci est le nombre croissant de musées qui voient le jour dans les communautés. Ces lieux permettent aux autochtones d'agir comme les seuls architectes de leur histoire et de leur tradition et d'offrir ainsi aux visiteurs la version qu'ils veulent bien retenir et promouvoir du passé (Mauzé 2003). Ils leur fournissent aussi l'occasion de rendre accessible et de transmettre cette représentation de l'histoire à tous les membres de la communauté, et plus particulièrement aux jeunes. C'est là une manière explicite de générer et d'entretenir le sentiment commun de partager une même trajectoire historique, au-delà des particularismes individuels, générationnels ou autres (IFAQ 1991 : 12). Ceci, tout en assurant la pérennité de cette composante essentielle de l'identité collective. Dans le même sens, certaines communautés ont entrepris des démarches pour rapatrier chez elles les documents d'archives et les sources historiques qui les concernent, tout en se dotant des infrastructures nécessaires pour les conserver et les mettre à la disposition de leurs membres⁷. C'est le cas par exemple du Centre culturel Ti-Yarihuten à Wendake et du centre culturel à Kahnawake qui se veulent d'importants lieux de conservation de la mémoire orale et écrite. En somme, l'histoire peut contribuer à alimenter ce que Turner appelait la *communitas*, c'est-à-dire ce sentiment collectif de former une entité sociale cohérente au-delà des forces déstructurantes qui peuvent l'affecter (Turner 1995). C'est d'ailleurs en ce sens qu'il convient d'interpréter non seulement la fierté que les Mohawk manifestent envers leur passé, mais aussi leur volonté de se reprendre en main « on the same principles contained in the Great Law, the Two Row Wampum [...] and the Seventh Generation »⁸.

La promotion de l'histoire peut également générer des retombées structurantes pour les communautés sur le plan des rapports avec l'extérieur. Par exemple, dans une perspective d'appui au tourisme culturel, et donc de développement économique, l'exotisme du discours historique peut avoir un effet d'attraction pour d'éventuels visiteurs. Les publications touristiques officielles produites par les promoteurs autochtones ne manquent d'ailleurs jamais de rappeler que le produit culturel d'aujourd'hui s'inscrit en continuité directe avec le mode de vie plusieurs fois millénaire des ancêtres. Néanmoins, c'est peut-être dans le cadre des rapports politiques et juridiques que les communautés autochtones entretiennent avec les gouvernements fédéral et provincial que l'histoire est présentement appelée à générer le plus de retombées structurantes. Particulièrement depuis 1982, ces rapports relèvent en partie d'une certaine « logique de l'ancestralité » suivant laquelle les gains politiques ou juridiques de chaque partie dépendent souvent de la reconnaissance ou du rejet du caractère ancestral des composantes (territoires, pratiques culturelles) au centre des revendications autochtones. Or, l'histoire, telle qu'elle est actuellement proposée par les autochtones, à savoir comme un soutien à la fois au caractère ancestral des pratiques et des valeurs contemporaines et à l'affirmation d'une occupation ancienne du territoire, ne peut que fournir une légitimité aux revendications. D'autant plus qu'en reposant sur des assises conceptuelles à première vue très différentes de celles qui caractérisent la représentation occidentale de l'histoire, et compte tenu d'une certaine rectitude ambiante peu propice à questionner les affirmations faites par les leaders autochtones, un tel discours historique s'expose à peu de critiques outre celles des experts appelés à témoigner devant les tribunaux. En somme, l'histoire peut servir l'objectif ultime de l'autodétermination non seulement en soutenant le développement économique, mais en contribuant, d'une certaine manière, à favoriser des avancées sur les plans politique et juridique en vue d'acquiescer les outils nécessaires pour assurer aux communautés une pérennité sociopolitique et identitaire.

Les effets déstructurants de l'histoire comme marqueur identitaire

Même lorsqu'elle fait l'objet d'un contrôle par le groupe concerné, l'histoire peut par ailleurs contribuer à générer des tensions entre ses membres. En effet, les communautés autochtones sont des entités sociales hautement hétérogènes et tous les individus ne partagent pas forcément la même représentation du passé. Les mythes d'origine traditionnels n'ont pas toujours la cote auprès des convertis au christianisme. Et tous les parents ne partagent pas le même enthousiasme devant le fait de prioriser l'enseignement d'une « histoire communautaire » dans les écoles

de bandes. De plus, les jeunes adultes d'aujourd'hui ont parfois une interprétation plus radicale de l'époque des pensionnats que ceux qui l'ont vécu, etc. Dès lors, autant l'histoire peut contribuer à alimenter un sens de la communauté, autant elle peut contribuer à miner toute forme de *communitas* lorsqu'elle se heurte à la diversité des valeurs et des aspirations individuelles.

Par ailleurs, Amselle rappelait qu'« une culture singulière ne peut être saisie comme telle que si elle a été prélevée arbitrairement et dissociée du tissu interculturel dans lequel elle s'insérait » (Amselle 1999 : 55). À sa suite, on pourrait dire que toute histoire d'une population donnée ne saurait être pleinement saisie si elle fait abstraction de la réalité interculturelle dans laquelle cette population a évolué. En ce sens, l'histoire dont les autochtones font actuellement la promotion, que ce soit par l'entremise du tourisme culturel ou par internet, et qui, à plusieurs égards, semble tendre vers un repli sur soi (une histoire par le groupe et pour le groupe), est susceptible de contribuer à élargir le fossé avec le reste de la société nationale et nuire à la reconnaissance d'une trajectoire historique commune. Ce risque est d'autant plus présent que les historiographies québécoise et canadienne elles-mêmes n'ont pas réellement contribué, du moins jusqu'à tout récemment, à redonner aux autochtones la place qui leur revient dans l'histoire nationale post-XVII^e siècle. Ceci est sans compter que dans une certaine représentation populaire de l'histoire, alimentée par les écrits de spécialistes influents dont Marcel Trudel qui écrivait que « là où pourra se fixer le missionnaire, le christianisme finira par l'emporter » (Trudel 1971 : 35-36), une perception prévaut selon laquelle les systèmes de référence spirituels des populations autochtones ont depuis longtemps été remplacés par le christianisme. Ainsi, l'apparent retour actuel du Créateur, des ancêtres et des héros mythiques ne peut être reçu qu'avec un certain scepticisme. Bref, le risque ici est de créer une distance artificielle entre des entités sociales, certes distinctes sur plusieurs points, mais qui n'en ont pas moins été branchées l'une sur l'autre depuis le contact. Une distance qui pourrait compromettre, paradoxalement, les efforts déployés en parallèle par les communautés autochtones pour intégrer le mieux possible et à leur convenance la société nationale.

En somme, tout ceci met en évidence qu'à l'instar de bien d'autres populations dans le monde, les communautés autochtones du Québec sont confrontées à un défi de taille qui consiste à trouver un juste équilibre entre les effets structurants et déstructurants émanant de la construction d'un discours historique qui leur est propre. Surtout lorsque ce discours a pour fonction d'appuyer une stratégie d'affirmation identitaire qui se veut une réponse efficace et

crédible aux forces de changement qui prévalent tant au sein des communautés que dans les rapports que ces dernières entretiennent avec l'extérieur.

Conclusion

À l'heure actuelle, l'intérêt des spécialistes – en particulier historiens et anthropologues – envers l'histoire autochtone est largement motivé par le contexte politico-juridique qui tend à vouloir prouver ou réfuter la validité du passé tel que proposé par les premiers concernés (Beaulieu 2000). Or, du côté des anthropologues, il y aurait certainement un intérêt à revenir à une étude plus socialisante du discours historique autochtone. Ceci permettrait de mieux saisir les enjeux contemporains auxquels sont confrontées les communautés autochtones dans le cadre de leurs rapports avec la société nationale et la mondialisation, et les stratégies actuelles qu'elles déploient pour affronter ces enjeux. En d'autres termes, analyser ce que les autochtones ont à dire du passé pourrait s'avérer très révélateur de leur réalité présente. De cette manière, il pourrait en résulter un portrait d'autochtones non pas résolument tournés vers le passé et figés dans la lourdeur de la tradition (leur ancestralité), mais des autochtones déjà engagés dans un processus de développement marqué par une volonté de pleine participation à la société nationale voire la mondialisation, mais qui s'efforcent du même coup de ne pas y laisser leur identité.

Références

AMSELLE, Jean-Loup, 1999, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Éditions Payot.

BEAULIEU, Alain, 2000, « Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 53 (4) : 541-550.

FEUILTAULT, Claude (Dir.), 1996, *Le Québec autochtone*, Wendake : La Griffes de l'aigle.

FRIDERES, James S., 1993, *Aboriginal Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*, Scarborough : Prentice Hall.

GAUTHIER, Josée et Marc-Urbain PROULX, 2005, « La forte émergence de l'entreprenariat autochtone et ses formes organisationnelles », Communication présentée au 73^e congrès de l'ACFAS, Chicoutimi, 9-13 mai.

GÉLINAS, Claude et Elen Dania DIOTTE BESNOU, 2008, *Internet, religion et identité chez les autochtones du Québec*, manuscrit soumis pour publication.

GÉLINAS, Claude et Jean-François VACHON, 2008, *Spiritualité et enjeux identitaires dans le tourisme culturel autochtone au Québec*, manuscrit soumis pour publication.

HOBSBAWN, Éric, 2006, « Introduction : Inventer des traditions » in Éric Hobsbawn et Terence Ranger (Dir.), *L'invention de la tradition*, Paris : Éditions Amsterdam, pp. 11-25.

IFAQ (Institut de formation autochtone du Québec), 1991, *Colloque sur le développement du tourisme en territoire autochtone*, Motel Le Montagnais, Chicoutimi, du 11 au 14 mars 1991, Québec : Institut de formation autochtone du Québec.

MAUZÉ, Marie, 2003, « Two Kwakwaka'wakw Museums: Heritage and Politics », *Ethnohistory*, 50 (3) : 503-522.

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

TRUDEL, Marcel, 1971, *Initiation à la Nouvelle-France*, Montréal : Éditions HRW.

TURNER, Victor, 1995, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Piscataway, NJ : Aldine Transaction.

MOTS-CLÉS Québec – autochtones – mondialisation – histoire – identité

¹ Cree Culture/Cultural and Educational Programs, *Aanischaaukamikw* ; Institut culturel cri, <http://www.creeculture.ca/f/institute/newhome.html>, page consultée le 24 octobre 2009.

² Le Conseil des Cris (*Eyou Istchee*), Divers : *Déclaration de principes*, <http://www.gcc.ca/francais/gcc/divers.htm>, page consultée le 24 octobre 2009.

³ Cree Culture/A Reflexion of Our Culture, Collaboration : *La campagne pour Aanischaaukamikwi*, <http://creeculture.ca/f/campaign/culture.html>, page consultée le 24 octobre 2009.

⁴ Association crie de pourvoirie et de tourisme : Mistissini, Our communities-Mistissinii, <http://www.creetourism.ca/fr00101community.asp?u=>, page consultée le 24 octobre 2009.

⁵ <http://www.malecites.ca/accueil.htm>, page consultée le 13 janvier 2006.

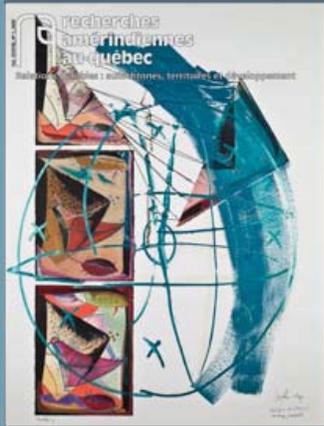
⁶ Basile 2003 : 19.

⁷ <http://www.creeculture.ca/f/institute/what.html>, page consultée le 24 octobre 2009.

⁸ Mohawks of Kahnawake, Kahnawake History, page consultée 24 octobre 2009 : <http://kahnawake.com/community/history.asp>.

**recherches
amérindiennes
au québec**

VOLUME XXXVIII, N° 1, 2008



Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :
 Recherches amérindiennes au Québec
 5742, rue Saint-Denis
 Montréal, QC, H2S 2S2 Canada
 (514) 277-6178 ou reamqu@globetrotter.net

Ce numéro	18,20 \$ (TTC)
Frais de port	4,00 \$ (Canada)
	7,00 \$ (Étranger)

Abonnement d'un an – 3 numéros
 (taxes et port inclus)

Étudiant	40 \$
Régulier	50 \$
(à l'étranger)	60 \$
Institution	60 \$
(à l'étranger)	70 \$

www.recherches-amerindiennes.qc.ca

**RELATIONS DURABLES
 AUTOCHTONES, TERRITOIRES ET DÉVELOPPEMENT**

Présentation

Étienne Rivard et Caroline Desbiens

**Le Jardin au Bout du Monde : terre, texte et production
 du paysage à la Baie James**
Caroline Desbiens

**La « route des autochtones » de la Montagne du Guerrero
 (Mexique) : un instrument de développement durable et équitable?**
Martin Hébert et Manon Ruel

Les autochtones et le partenariat économique au Québec, 1867-1960
Claude Gélinas

**De la matérialité à l'immatérialité : les sites rupestres et la
 réappropriation du territoire par les nations algonquiennes**
Daniel Arseneault

Entrevue avec Madame Lorraine Bastien
réalisée par Caroline Desbiens et Étienne Rivard

DÉBAT

Les géographies coloniales en question
 Débat autour de *Making Native Space*, de Cole Harris
Textes de Toby Morantz et de Jean Morisset, avec réponse de l'auteur

DOCUMENT

Un modèle de gestion durable de la forêt en milieu autochtone
 Le régime forestier adapté de la Paix des Braves : sept ans déjà
Secrétariat du Conseil Cris-Québec sur la foresterie

Ce numéro a été réalisé sous la direction de
Étienne Rivard et Caroline Desbiens

AUTRE ARTICLE

**Insertion de la réserve huronne dans l'espace urbain de la ville de
 Québec : influences de la proximité de Québec sur Wendake**
Katia Iankova

NOTE DE RECHERCHE

**Études stratigraphique et sédimentologique de sites archéologiques
 du parc du Lac Leamy (Gatineau) : de l'Archaique à aujourd'hui**
Jeffrey Vaillancourt, Gilbert Prichonnet et Michel Lamothe

Kebhek, Uepishtikueiau ou Québec, l'histoire des origines¹

Denys Delâge

Professeur émérite

Département de sociologie

Université Laval

Membre du CIÉRA

Lorsqu'il débarque sur la pointe de terres s'avancant dans le détroit du fleuve qu'il désigne de « Rivière de Canada »², le 3 juillet 1608, Champlain nomme l'endroit « Québec ». C'est ainsi, écrit-il, que l'appelaient les « Sauvages »³. Il s'agit de la transformation, en langues algonquiennes, du radical *kebh* signifiant « bouché » et du locatif *ek* signifiant « là où » que l'on traduit donc par « là où c'est bouché », ce qui désigne le rétrécissement du fleuve⁴.

Champlain connaissait le site pour s'y être arrêté en 1603⁵. Il le choisit pour plusieurs raisons. L'étroitesse du fleuve à cet endroit en permettait le contrôle depuis les hauteurs du Cap Diamant. Ce fleuve draine un immense bassin hydrographique pour lequel n'existait aucun équivalent ni en Acadie, ni le long des rives de l'Atlantique. Non seulement donnait-il accès à un immense réservoir de fourrures, mais encore nourrissait-il les vifs espoirs, en le remontant, d'y trouver une voie de passage vers la Chine. Enfin, les trafiquants de fourrures cherchaient à échapper au pouvoir qu'exerçaient les Montagnais sur le principal rendez-vous de traite qu'était Tadoussac. Les Canadiens, selon l'ethnonyme d'alors, retenu par le frère Sagard et par Champlain⁶ pour désigner les Montagnais (ou Innus), contrôlaient la traite des fourrures depuis leur village fortifié à cet endroit. Aux nations de l'intérieur venues par le Saguenay d'aussi loin que la Baie James ou les Grands Lacs, ils interdisaient l'accès aux navires européens. Inversement, ils empêchaient les Européens, parmi lesquels Champlain, de remonter le Saguenay. Enfin, ayant acquis depuis longtemps l'expérience du négoce avec les pêcheurs et les baleiniers européens, ils avaient appris à mettre en concurrence les navires venus sur leurs côtes pour la traite⁷. Le huguenot Pierre Du Gua De Monts, dont

Samuel de Champlain était lieutenant sous l'autorité de François Gravé du Pont, avait su tirer les ficelles auprès du roi Henri IV pour l'obtention d'un monopole de traite d'une année valant pour le golfe et le fleuve avec un comptoir à Québec⁸.

L'équipage français d'une trentaine d'hommes s'établit alors au milieu d'une communauté estivale amérindienne d'environ 1500 habitants, composée principalement de Montagnais (les Innus contemporains) dont c'était le territoire, mais également d'Algonquins, de Micmacs et de Malécites. L'on s'y regroupait pour la chasse aux oiseaux migrateurs et pour la pêche à l'anguille surtout, à l'embouchure de la *Cabircoubat*, toponyme montagnais signifiant « rivière aux mille détours » (rebaptisée par les récollets Saint-Charles)⁹, tout autour de la baie de Beauport et sur les pointes de l'île d'Orléans, de Lévis et de *Ka-Miskouanouangashit*, c'est-à-dire « endroit où l'on vient pêcher »¹⁰, désignant le Sillery actuel dont le toponyme s'est superposé au montagnais-algonquin.

Pour nous représenter la beauté et la richesse du lieu d'alors, reportons-nous aux documents de l'époque et tentons d'effacer les transformations quatre fois séculaires, surtout celles de la deuxième moitié du XX^e siècle qui ont fortement contribué à banaliser le site de Québec. Certaines étaient inévitables, telle l'expansion de la basse ville et du port aux dépens des berges, d'autres aussi scandaleuses que destructrices telle l'autoroute Dufferin au milieu des battures de Beauport et, pire que pire, le redressement rectiligne de la rivière « aux mille détours » (Saint-Charles) et son enclavement bétonné en un égout à ciel ouvert dont, heureusement, on répare actuellement les gaffes par la renaturalisation des berges. Une carte de 1608 de Champlain¹¹ nous servira de principale référence. Face à la pointe de Lévis (L), au pied du Cap Diamant (V) et émergeant des vastes battures (T), Québec (A) s'avance dans le détroit du fleuve. Les énormes battures (T) de la Saint-Charles (maintenant disparues) rejoignent celles de l'immense baie de Beauport (T), entrecoupées de plusieurs petites rivières (la plupart disparues) jusqu'à la rivière Montmorency. Des battures (T) longent également toute la rive nord de l'île d'Orléans. On y remarque les nombreux lieux où « cabanent les Sauvages » (indiqués sur la carte par le chiffre 9) ou encore le dessin d'une cabane¹². Nous y voyons trois sites de pêche au filet et peut-être à la fascine, de même qu'un dessin illustrant la chasse à la sauvagine.



Carte de Québec dessinée par Champlain entre 1608 et 1613.

Source : Samuel de Champlain 1973, vol. 1, pp. 296-297.

Les premiers observateurs de l'époque nous ont laissé de nombreuses descriptions de l'environnement. Une forêt de noyer couvrait le site de l'habitation. Dans le fleuve et ses affluents, le poisson y était « en son empire » (anguilles, esturgeons, saumon dont la montaison atteignait les chutes de la rivière Niagara, etc.)¹³. Marsouins et baleines blanches (bélougas) passaient sans nombre devant Québec et l'on y observait également le loup marin¹⁴. Est-ce là un indice d'une salinité de l'eau du fleuve plus élevée qu'il ne l'est maintenant ? Et que dire du « nombre infini » des outardes, oies, canards, sarcelles, grues dont on faisait festin¹⁵. Sur le site actuel de l'Hôpital général de Québec, où se trouve encore la chapelle des récollets, devant le couvent longeant une boucle (remblayée) de la Saint-Charles « autrefois fort poissonneuse »¹⁶ l'on pouvait voir, outre le spectacle des vols de la sauvagine, des lis du Canada et probablement des lobélies cardinales¹⁷, des champs de framboises sauvages attirant des tourtes (*Ectopistes migratorius*) en si grand nombre que les arbres en étaient couverts¹⁸, de grands aigles également dont l'un s'est abattu sur un religieux¹⁹. Partout, tant d'oiseaux de toutes espèces tués à l'arquebuse, tant de ces tourtes si peu farouches assommées

au bâton (cette espèce maintenant disparue était autrefois la plus abondante de tout le continent), tant d'originaux et de cerfs (probablement des wapitis de l'Est aujourd'hui disparus et non pas le cerf de Virginie arrivé dans nos régions à la fin du XIX^e siècle), tant et tant de chasses « fort battue aux endroits les plus habités », mais dès 1636, le père Lejeune soulignait que la faune s'éloignait²⁰.

C'est dans cet environnement qu'avaient lieu les retrouvailles des Amérindiens pour la saison de l'abondance. Ce temps était propice aux mariages, aux festivités, aux départs d'expéditions guerrières contre l'Iroquoisie accessible par le Richelieu ou encore par le haut Saint-Laurent. L'on repartait à la fin d'octobre pour les terrains de chasse de l'éprouvant hiver. Il n'y avait plus, à cette époque et en ce lieu, de communauté sédentaire. Disparu donc, le village iroquoien non fortifié de Stadaconé que décrit Jacques Cartier lors de ses voyages de 1535 et de 1541. Il avait dû regrouper entre 500 et 800 habitants vivant de l'horticulture (maïs, courge, haricot, tabac), de même que de la pêche et de la chasse aux mammifères marins dans le bas du fleuve. Stadaconé avait été le chef-lieu d'une dizaine de villages échelonnés le long du fleuve entre Portneuf et le Cap Tourmente. Cartier avait donné à cette région le nom de « Canada », probablement par malentendu avec ses deux guides et interprètes iroquoiens, Taïnoagny et Domagaya, ramenés de France après leur capture en 1634 à Gaspé. Ceux-ci l'invitèrent à leur *canada*, c'est-à-dire à leur « village », mais Cartier aurait crû qu'il s'agissait du toponyme du village. Les archéologues n'ont pas retrouvé le site de Stadaconé, mais nous savons qu'il remontait à plusieurs siècles, sans en connaître précisément l'ancienneté. Retenons que les sites préhistoriques les plus anciens au Québec ont quelque dix mille ans et que ceux associés à la poterie et aux débuts de l'agriculture remontent à trois mille ans. Stadaconé et l'ensemble des autres villages qui s'échelonnaient le long du fleuve jusqu'à Kingston partageaient une culture commune, celle des Iroquoiens du Saint-Laurent. Ils ont disparu vers les années 1570 en raison d'une conjugaison de facteurs : guerres pour l'accès à la traite des fourrures à Tadoussac, épidémies de souche européenne et peut-être un refroidissement climatique compromettant les récoltes du maïs dans ses limites les plus septentrionales²¹. Aux temps de Champlain, les Amérindiens des rives du Saint-Laurent pouvaient encore identifier les localisations abandonnées des anciens champs et des anciens villages de ces Iroquoiens²².

La tradition orale des Innus désigne ce lieu par le même accident géographique retenu par les Micmacs, mais par un substantif descriptif plutôt qu'une métaphore : *uepishtikueiau* signifiant « détroit ». Selon la mémoire toujours vivante des anciens, *uepishtikueiau* était, à l'extrémité occidentale de leur territoire,

le principal lieu de rassemblement des Innus qui y trouvaient, outre les ressources halieutiques et cynégétiques, les plus gros bouleaux pour l'écorce de leurs canots²³. On se souvient de l'arrivée des « chercheurs de terres », ces *mishtikushuat*, c'est-à-dire ces constructeurs de bateaux de bois qu'étaient les Français, portant chapeaux et parlant une langue inconnue. *Kapak* leur aurait-on dit, c'est-à-dire « débarquez », ce qui, selon cette autre version, serait à l'origine de « Québec », puisqu'en langue montagnaise, le mode impératif *kepek* signifie « descendez »²⁴. Après un moment de crainte, l'on se serra la main et l'on accueillit bien les étrangers, mais les relations dégénérent ensuite rapidement en combats dans lesquels plusieurs hommes innus furent tués. Le chef français demanda qu'on lui donne *Uepishtikueiau*, mais on le lui refusa. Il réitéra sa demande après la récolte du blé et offrit au chef des Innus de leur fournir désormais la farine pour que jamais, ni eux ni leurs descendants, ne souffrent de la famine. Les Innus acceptèrent l'offre. Ils obtinrent en outre des armes à feu et finirent par aimer les Français qui devinrent cependant de plus en plus nombreux et voulurent s'approprier toutes les côtes : les nouveaux arrivants agrandirent leurs jardins, les clôturèrent et se mirent à vendre plutôt qu'à donner. Ayant de moins en moins besoin de leurs hôtes, les Français les méprisèrent, tuant leurs hommes pour s'emparer de leurs femmes. Les Innus durent alors se replier vers l'aval du fleuve.

La nouvelle de l'arrivée des Français se répandit dans les Grands Lacs. Chez les Ojibwas de la région de Sault-Sainte-Marie, un chamane aurait vu en rêve ces barbus sortis de grands canots de bois et venus de l'Est par la mer, portant de longs tubes crachant feu et fumée. Il descendit à leur rencontre avec un équipage de jeunes jusqu'à ce qu'ils atteignent une cabane de billots au milieu de souches de gros arbres abattus avec des instruments plus coupants que les leurs. Après s'être serrés la main et avoir acquis de nouvelles marchandises, ils les auraient rapportées chez eux où elles suscitèrent l'intérêt des nations de tout le pourtour du Lac Supérieur²⁵.

Mais quel fut le geste fondateur ? Celui de la construction, en 1608 à Québec, sous commission royale, d'une « habitation » fortifiée avec magasin, logements, galeries, plateformes de canons, palissade et fossé, pont-levis²⁶, dans un pays « païen » et « sauvage » où la France chrétienne et civilisée s'appropriait avec un brin d'ostentation un territoire en vertu du « droit de découverte » ? Certes, Champlain n'était pas le découvreur de Québec, mais il s'inscrivait dans la filiation de Cartier à qui la France reconnaissait ce titre et, qui plus est, il repéra les vestiges de cheminées de l'occupation hivernale de Cartier en 1535, preuve, écrivait-il, d'une habitation « fondée par des chrétiens »²⁷. Enfin, le sieur De Monts ne

souhaitait-il pas « parachever de découvrir dans les terres par le grand fleuve St. Laurent »²⁸ ? Autre geste fondateur également, la pendaison expéditive du serrurier Jean Duval. Celui-ci aurait conspiré avec trois autres hommes de même qu'avec des Basques pour assassiner Champlain quelques jours après son arrivée à Québec. Sa tête exposée au bout d'une pique sur le lieu le plus élevé du fort n'exprimait-elle pas, dans ce qui a toutes les apparences du sacrifice d'un bouc émissaire, la fondation d'un ordre nouveau, de la loi et l'ordre en pays « sauvage » et « sans loi »²⁹ ? Les « actes de fondation » furent multiples : le premier défrichement, les premières semences dans ce pays où les indigènes ne se donnaient pas la peine de semer³⁰, l'aménagement d'un jardin sur un mode géométrique avec rectangles, allées rectilignes, angles droits introduisant l'ordre de la raison, le contrôle et la domination de la nature³¹. Manquaient encore les agriculteurs, il n'y en avait aucun en 1608. La première famille d'agriculteurs français fut celle de Louis Hébert et de Marie Rollet établis en 1616. Avec cette famille et les récollets venus un an plus tôt, apparaîtront les arbres fruitiers (pommiers, pruniers, vignes) et les animaux domestiques (volaille, porcs, ânes, moutons, etc.³²), mais pas encore de bœufs et de vaches. Ce n'est qu'en 1628 que les héritiers de Louis Hébert labourent leur champ à la charrue tirée par un bœuf³³. La figure emblématique du laboureur et de l'animal domestique marque le fondement matériel de la civilisation face au monde primitif de l'horticulture semi-sédentaire sans animaux domestiques (sauf le chien) des indigènes ou, pire, face au nomadisme et à l'enfermement dans l'univers de la forêt et plus largement de la nature. Il n'y avait pas non plus de prêtres en 1608, il n'y eut donc pas de célébration d'une première messe. Il fallut attendre sept années avec l'arrivée des récollets dirigés par le père Dolbeau pour que la première messe soit célébrée à Québec, le 25 juin 1615, avec des larmes de joie « d'avoir trouvé le Paradis dans ce pays sauvage où ils espéraient attirer les Anges à leur secours pour la conversion de ce pauvre peuple plus ignorant que méchant »³⁴. Enfin, comment concevoir un geste fondateur en 1608 alors que ne débarque à Québec aucune femme : quelques dizaines d'hommes, dont seulement vingt-huit hiverneront³⁵ ? Champlain souligne que le « premier mariage » est célébré en 1617 entre Anne, fille aînée des Rollet-Hébert, et Étienne Jonquest³⁶. Premier mariage certes entre Français, premier mariage catholique et endogame. À l'évidence, non pas le premier mariage entre Amérindiens ! Précision absurde ? Pas du tout : c'est le rapport colonial qui s'exprime de manière latente et percutante ici : le monde du plein est européen (civilisé et chrétien), celui du vide est indigène ! Non pas non plus, le premier mariage « à la mode du pays », c'est-à-dire exogame, interculturel unissant un Français et une Amérindienne selon les coutumes locales. Ainsi, en 1610, Champlain procédait-il à l'échange avec le chef outaouais Iroquet d'un jeune homme de sa garnison, Nicolas Vignau, qui allait vivre chez son allié, tandis qu'un

jeune Huron, Savignon, irait en France. Il y eut dès cette époque bien d'autres truchements : « Jean Richer chez les Algonquins ; Jean Manet et Jean Nicollet, chez les Nipissingues, Étienne Brulé chez les Hurons »³⁷. Il est certain que ces hommes prirent femme, même si, à l'époque, aucune source ne le dit, sauf indirectement lorsque le récollet Sagard écrit que la « mauvaise vie de plusieurs » Français nuit aux conversions³⁸. À vrai dire, en 1627, avec 80 hivernants, mais seulement deux familles dont une seule cultive pour subvenir à peine à ses propres besoins, les Français de Québec ne forment même pas une petite colonie, tout juste un petit comptoir totalement dépendant des Amérindiens et de la France pour leur subsistance³⁹. Les marchands s'opposaient à tout peuplement colonial qu'ils jugeaient contraire à leurs intérêts dans la traite des fourrures⁴⁰.

Et si, comme l'a proposé Mathieu D'Avignon, le geste fondateur remontait plutôt à l'alliance du 27 mai 1603, alors que Pont Gravé et son adjoint Champlain, mandatés par leur roi et accompagnés de deux Montagnais ramenés de France qui allaient leur servir d'interprètes, débarquèrent à Pointe Saint-Mathieu (Baie Sainte Catherine, en face de Tadoussac). Ils y conclurent en effet, au milieu de grandes célébrations, une alliance avec le chef montagnais Anadabijou et une centaine de ses compatriotes ? Au cours de cette cérémonie, sinon peu après, plusieurs centaines de personnes d'autres nations se joignirent à l'alliance. En voici une longue description, tirée du récit de Champlain :

Le 27^e jour [de mai], nous fûmes trouver les Sauvages à la pointe de Saint Mathieu, qui est à une lieue de Tadoussac, avec les deux Sauvages que mena le Sieur du Pont [Gravé] pour faire le rapport de ce qu'ils avaient vu en France, et de la bonne réception que leur avait fait[e] le Roi. Ayant mis pied à terre, nous fûmes à la cabane de leur grand Sagamo [chef] qui s'appelle Anadabijou, où nous le trouvâmes avec quelque quatre-vingt ou cent de ses compagnons qui faisaient *tabagie* (qui veut dire festin), lequel nous reçut fort bien selon la coutume du pays, et nous fit asseoir auprès de lui, et tous les sauvages arrangés les uns auprès des autres des deux côtés de la dite cabane. L'un des sauvages que nous avions amené commença à faire sa harangue de la bonne réception que leur avait fait[e] le Roi et le bon traitement qu'ils avaient reçu en France, et qu'ils s'assurassent que sa dite Majesté leur voulait du bien, et désirait peupler leur terre, et faire la paix avec leurs ennemis (qui sont les Iroquois), ou leur envoyer des forces pour les vaincre : en leur comptant aussi les beaux châteaux, palais, maisons et peuples qu'ils avaient vus, et notre façon de vivre. Il fut entendu avec un silence si grand qu'il ne se peut dire de plus. Or après qu'il eut achevé sa harangue, le dit grand Sagamo Anadabijou l'ayant attentivement ouïe, il commença à prendre du pétun et en donner au dit Sieur du Pont-Gravé de Saint Malo et à moi, et à quelques autres Sagamo qui étaient auprès de lui.

Ayant bien pétuné, il commença à faire sa harangue à tous, parlant posément, s'arrêtant quelquefois un peu, et puis reprenait sa parole en leur disant que véritablement ils devaient être fort contents d'avoir sa dite Majesté pour grand ami. Ils répondirent tous d'une voix : Ho, ho, ho, qui est à dire oui, oui. Lui, continuant sa dite harangue, dit qu'il était fort aise que sa dite majesté peuplât leur terre, et fit la guerre à leurs ennemis, qu'il n'y avait nation au monde à qui ils voulaient plus de bien qu'aux Français. Enfin, il leur fit entendre à tous le bien et l'utilité qu'ils pourraient recevoir de sa dite Majesté. Après qu'il eut terminé sa harangue, nous sortîmes de sa cabane, et eux commencèrent à faire leur tabagie ou festin, qu'ils font avec des chairs d'original, [...], d'ours, de loups-marins et castors, qui sont les viandes les plus ordinaires qu'ils ont, et du gibier en quantité. Ils avaient huit ou dix chaudières pleines de viandes, au milieu de la dite cabane, et étaient éloignés les uns des autres de quelque six pas, et chacune a son feu [...].

Premier [dès que] leur viande fut cuite, il y en eut un qui se leva, et prit un chien, et s'en alla sauter autour des dites chaudières d'un bout de la cabane à l'autre. Étant devant le grand Sagamo, il jeta son chien à terre de force, et puis tous d'une voix ils s'écrièrent : Ho, ho, ho, ce qu'ayant fait, s'en alla asseoir à sa place. En même instant, un autre se leva, et fit le semblable, continuant toujours jusque à ce que la viande fut cuite. Or après avoir achevé leur tabagie, ils commencèrent à danser en prenant les têtes [probablement des chevelures ou « scalps »] de leurs ennemis qui leur pendaient par derrière, en signe de réjouissance. [...] Ils faisaient cette réjouissance pour la victoire par eux obtenue sur les Iroquois, dont ils avaient tué quelque cent. [...] Ils étaient trois nations quand ils furent à la guerre, les Etchemins, Algonmequins [Algonquins] et Montagnais au nombre de mille, qui allèrent faire la guerre aux dits Iroquois [...].

Le 28^e jour du dit mois, ils se vinrent [dans près de deux cents canots] cabaner au dit port de Tadoussac, où était notre vaisseau. [...] Ils étaient au nombre de mille personnes, tant hommes que femmes et enfants.

Le 9^e jour de juin, les Sauvages commencèrent à se réjouir tous ensemble et faire leur tabagie, comme j'ai dit ci-dessus, et danser, pour la dite victoire qu'ils avaient obtenue contre leurs ennemis. Or, après avoir fait bonne chère, les Algonmequins, une des trois nations, sortirent de leurs cabanes et se retirèrent à part dans une place publique, firent arranger toutes leurs femmes et filles les unes près des autres, et eux se mirent derrière, chantant tous. [...] Aussitôt toutes les femmes et filles commencèrent à quitter leurs robes de peaux, et se mirent toutes nues, montrant leur nature, néanmoins parées de matachias, qui sont patenôtres et cordons entrelacés, faits de poil de porc-épic qu'ils teignent de diverses couleurs. Après avoir achevé leurs chants, ils dirent tous d'une voix, ho, ho, ho ; à même instant, toutes les femmes et filles se couvraient de leurs robes, car elles sont à leurs pieds, et s'arrêtant quelque peu, et puis aussitôt recommençant à chanter, ils [elles] laissent leurs robes comme auparavant. [...]

Or en faisant cette danse, le Sagamo des Algonquins qui s'appelle Besouat [Tessouat] était assis devant les dites femmes et filles, au milieu de deux bâtons où étaient les têtes de leurs ennemis pendues ; quelquefois, il se levait, et s'en allait haranguant et disant aux Montagnais et Etchemins : Voyez comme nous nous réjouissons de la victoire que nous avons obtenue sur nos ennemis [...]. Retourné qu'il fut en sa place, le grand Sagamo avec tous ses compagnons dépouillèrent leurs robes, étant tout nus hormis leur nature qui est couverte d'une petite peau, et prirent chacun ce que bon leur sembla comme matachias, haches, épées, chaudrons, graisses, chair d'orignal, loup marin, bref chacun avait un présent qu'ils allèrent donner aux Algonquins. Après toutes ces cérémonies, la danse cessa. [...] Ils firent encore mettre deux hommes de chacune des nations des plus dispos qu'ils firent courir, et celui qui fut le plus vite à la course eut un présent. (Champlain, 1973 : 70-76)

Cette rencontre de 1603 constitue un traité d'alliance entre d'une part, les chefs légitimes des Montagnais comme premiers partenaires suivis de ceux des Algonquins et des Etchemins et d'autre part, les représentants du roi de France⁴¹. Ce traité a un caractère public et solennel à plusieurs titres. Il s'inscrit dans quatorze jours de célébrations réunissant environ deux cents personnes au premier jour et environ mille, les jours subséquents. La rencontre est conduite de manière protocolaire et festive, selon les coutumes du pays. Protocolaire parce que la prise de la parole est publique et répond aux règles du rituel diplomatique du Nord-Est américain : ordre de préséance pour la prise de la parole, disposition déterminée des membres de l'assistance, élégance de la rhétorique des orateurs, respect par l'assistance de la politesse du silence, échange de « pétunoirs » dont la fumée donne accès à l'univers des esprits et du sacré. Festive par la surabondance et le partage des meilleurs mets, par les danses, par le jeu, par la décoration des corps et le port des bijoux pour souligner l'occasion. De ces danses, Champlain retient l'élément, à ses yeux, le plus frappant et probablement le plus déstabilisant : la nudité des femmes ; l'essentiel lui échappe. Le vêtement est en Europe un marqueur social fondamental et la nudité en public un indice, au sens métaphorique, de « dénuement » absolu. En Amérique, c'est le corps lui-même que l'on décore de tatouages et de bijoux. Si nous analysons plutôt ces festivités dans le cadre de l'univers mythique des Montagnais d'alors, nous verrions que la danse la plus extraordinairement significative était probablement celle des hommes qui jettent violemment un chien par terre. Ils commémoraient ainsi la rupture d'avec le chaos initial et l'émergence de l'ordonnement du monde par le Héros fondateur, un géant qui, de son bâton, avait tracé montagnes, lacs et rivières avant d'étriper le Chien primordial, séducteur de la première Femme. En rejetant le chien à la marge,

il fondait le couple premier de même que l'interdit des rapports sexuels entre partenaires trop proches (inceste) et trop éloignés⁴².

La présence de chevelures (ou scalps) ennemies départage également le monde ordonné de l'échange entre alliés (parents et affins de l'intérieur) du désordre associé à l'extérieur de la société. Pour être plus spécifique, pour ces chasseurs-cueilleurs appartenant à des sociétés relativement égalitaires, l'ennemi est une proie tandis qu'ils se représentent réciproquement comme des proies dans l'œil de prédateur de l'ennemi. Cela, malgré les apparences, a peu en commun avec l'exposition de la tête de Jean Duval à l'« Habitation » (ou fort) de Québec. Il s'y agissait d'un ennemi intérieur dont la destruction fondait l'ordre et la hiérarchie de la « cité » nouvelle en terre « sauvage ». Dans la société européenne de classes d'alors, le premier ennemi est à l'intérieur, il désigne les insoumis, les marginaux, les pauvres⁴³.

Le traité d'alliance comporte des engagements mutuels de réciprocité pour le « bien » des partenaires, une autorisation donnée par les autochtones aux Français de peupler leur terre en contrepartie de leur appui militaire. Le traité ne parle pas explicitement d'échange matrimonial probablement parce que cela allait de soi pour ces Amérindiens pour lesquels l'alliance devait conduire à « fabriquer » de la parenté. Pour ces Montagnais et leurs tribus alliées, il s'agit de s'allier avec une nouvelle tribu de Français, peu nombreux sur place, mais puissants avec leur connaissance d'esprits jusqu'alors inconnus, avec leurs grands bateaux de bois, leurs objets de fer et leurs armes à feu. D'aucune manière, ne peuvent-ils percevoir encore l'intention française de conquête de leurs terres et de leurs âmes. Cette autorisation de peupler, qui a permis la fondation de Québec, implique, pour les autochtones, un établissement « parmi nous », non pas à la place de « nous ». Cependant le malentendu est présent dès le départ. Ainsi, dans le récit de ce traité-ci, Champlain ne rapportait-il pas les paroles de son compagnon montagnais revenant avec lui de France et disant à ses compatriotes que sa « Majesté [...] désirait peupler leur⁴⁴ terre », ce qui implique celle des Montagnais ou Innus ; par contre, cinq ans plus tard, lors des préparatifs de la fondation de Québec, Champlain écrivait que sa majesté avait le désir « de voir ses terres peuplées »⁴⁵, ce qui veut dire, celles du royaume de France au Canada. En 1620, lors d'un retour à Québec, Champlain procédera à un rituel de « prise de possession » formelle de « l'habitation » et du pays au nom du roi, en une cérémonie publique avec procès-verbal où l'on fait lecture de la commission de sa Majesté, cela, en présence de dignitaires, mais rien n'indique la présence d'Amérindiens⁴⁶. Ce rituel de prise de possession, comme il y en aura de nombreux autres ultérieurement dans l'histoire

de la Nouvelle-France, visait à documenter le droit de découverte et de conquête de la France sur ces « nouvelles » terres, face aux prétentions des autres puissances coloniales. Cela ne veut pas dire que ces « papiers » n'avaient aucune prise sur la réalité américaine. Ces procès-verbaux de prise de possession, même s'ils étaient dépourvus de l'exercice d'un pouvoir réel, marquaient tout de même le début de l'insertion de territoires et de populations d'Amérique dans le système mondial de la rivalité européenne pour l'expansion coloniale. Certes, les autorités coloniales françaises n'ont jamais transmis la teneur de ces documents à leurs hôtes amérindiens, sachant que cela leur serait totalement irrecevable. Le malentendu sur la possession de la terre et sur la souveraineté est donc constitutif de la fondation de Québec.

Mettons maintenant en parallèle les acteurs alliés de la fondation en 1608. La garnison compte vingt-huit hivernants, hommes exclusivement, au milieu d'une population amérindienne omniprésente d'hommes, de femmes et d'enfants. Dans ce contexte, Anadabijou a pu se représenter l'égal d'Henri IV, mais en même temps, il se trompait parce qu'il s'alliait à une nation par-delà l'océan dont la puissance était sans commune mesure avec la sienne. Aucun des acteurs ne pouvait non plus encore se représenter la profondeur de leur différence. À titre illustratif, l'exposition apparemment analogue des têtes-trophées renvoie à deux sociétés radicalement différentes : l'amérindienne combat un ennemi extérieur, l'europpéenne combat non seulement un ennemi extérieur, mais également un ennemi intérieur.

Si nous retenions cette alliance de 1603 comme l'événement fondateur plutôt que la fondation de Québec en 1608, ne nous représenterions-nous pas « nos origines » sur le mode d'une rencontre fondatrice qui intègre tous les partenaires, Amérindiens inclus, dans un « nous » collectif ? Ne serions-nous pas davantage en position d'assumer l'héritage de l'histoire coloniale qui est la nôtre avec ses malentendus fondamentaux du départ ? Et même si la mémoire continuait de privilégier l'année 1608, ne faudrait-il pas souligner davantage le rôle indispensable joué par les Montagnais pour assurer le succès de l'entreprise ? Encore que cela serait insuffisant si nous ne portions pas attention à la lutte des Montagnais pour la défense de leurs intérêts, de leur pouvoir, de leur souveraineté face aux nouveaux venus⁴⁷. Lutte dont la résonance parvient jusqu'à notre époque. Insuffisant également, si nous ne portions pas attention à la transformation des partenaires de l'alliance dans la dynamique de la rencontre et de la conquête.

Entraide

Seulement huit des vingt-huit hommes ont survécu au scorbut durant les grandes froidures de l'hiver 1608-1609 ; les hivernements successifs furent moins éprouvants⁴⁸. Champlain a échappé à cette maladie de carence en vitamine C comme l'avait fait Jacques Cartier à l'hiver 1535-1536 parce que son alimentation était meilleure que celle de ses subalternes. Ce fut la dernière hécatombe du scorbut à Québec et désormais l'on sortira vivant de l'hiver grâce, tout particulièrement, à l'apport en viande fraîche (orignal et autres gibiers) des Montagnais⁴⁹. Il est possible également que l'ensemble des hivernants ait eu accès au citron très tôt. Nous savons que Champlain en avait en 1633⁵⁰. Par contre, contrairement aux Anglais qui transportaient des pommes de terre sur leurs navires, les Français n'en disposaient pas à cette époque⁵¹. Certes, les Français commencèrent à jardiner un peu (plantes européennes : blé, pois, choux ; plantes d'Amérique : blé d'Inde ou maïs, fèves, citrouilles, tournesol)⁵², mais en 1628, n'était encore défriché qu'un seul arpent et demi de terre⁵³. Les Montagnais ont aussi fourni du poisson et appris aux Français à pêcher sur la glace⁵⁴ ; de même à leur exemple, ces derniers ont-ils appris à chasser l'orignal l'hiver⁵⁵. Cette aide fut réciproque et, maintes fois, des Montagnais acculés à la famine se présentèrent-ils à l'habitation pour du pain et des fèves⁵⁶. Les années 1628 et 1629 furent particulièrement éprouvantes à cause du blocus anglais. Pour contrer la famine, des Montagnais et des Algonquins amis offrirent l'hospitalité à vingt-cinq Français tandis que Champlain rechercha en outre l'aide des nations plus éloignées qui pratiquaient l'agriculture. Une délégation fut chez les Abénaquis pour obtenir de la farine de blé d'Inde et demander l'hospitalité pour plusieurs hommes ; à Trois-Rivières, les Hurons acceptèrent de ramener en leur pays une vingtaine de Français⁵⁷. Une autre option se présenta alors à laquelle on renonça : aller conquérir un village iroquois, s'y fortifier et vivre de leurs réserves de nourritures⁵⁸.

Québec cosmopolite

Bientôt, outre les regroupements habituels d'été, de petits groupes de diverses nations vinrent s'établir et parfois cultiver à proximité de l'« Habitation »⁵⁹, cependant tous se considéraient en territoire montagnais et jusqu'en 1624, les Hurons venus d'aussi loin que la baie Georgienne devaient offrir des présents à leurs hôtes montagnais pour venir à *Uepishtikueiau*, tel que le désignent encore les Innus contemporains⁶⁰, c'est-à-dire Québec pour les Français⁶¹. S'ajoutait encore pour la durée d'une semaine à la foire des fourrures de Québec, avant qu'elle ne se tienne à Trois-Rivières, la venue de 600 Hurons, Algonquins et Népissingues. Ils arrivaient par flottilles de canots, tantôt sept ou huit, et tantôt dix ou douze, voire

140 tout à la fois, vêtus de peaux d'ours, de castor, d'original, la figure et le corps décorés de rasades et peints de motifs combinant le vert, le jaune, le noir, le rouge, le violet ; ils campaient à proximité de l'« Habitation »⁶². Le caractère cosmopolite de Québec était fortement accentué par son rattachement à l'intérieur du continent, l'amont du fleuve jusqu'aux Grands Lacs, et les allers-retours des missionnaires et des « truchements » qui vivaient parmi les Amérindiens dont ils partageaient la vie et la langue. Dans cet univers bigarré, la peau de castor servait de monnaie du pays⁶³.

Nous pouvons imaginer le paysage d'été des *wigwams* et des *shaputuans* parsemé de quelques bâtiments français (l'« Habitation » tout de même impressionnante par ses dimensions, le petit fort Saint-Louis et une maison de colons sur le cap, deux couvents près de la Saint-Charles, une petite ferme au Cap-Tourmente), tous bâtiments mal construits, mal adaptés à l'hiver, au gel et au dégel, mal isolés avec toits mal imperméabilisés⁶⁴ ! La population française n'était elle-même pas homogène au plan ethnique et encore moins au plan religieux. Au cours de ces premières décennies, nous y observons, outre le passage de Basques, la présence d'un Écossais en 1617⁶⁵, celle d'un truchement grec parlant montagnais et qui se déguise « en Sauvage » pour espionner les Anglais⁶⁶, celle d'un petit Noir de Madagascar, Olivier Le Jeune, vendu 50 écus en 1629 à un Français qui en « fait cadeau » à Guillaume Couillard. Le père Lejeune entreprit sans qu'il n'y ait eu de suite, son alphabétisation en même temps que celle d'un « petit Sauvage ». Il fut baptisé en 1633⁶⁷, la même année que les Jésuites accueillaient un jeune homme bengalais venu des Indes orientales⁶⁸.

Les quelques dizaines d'hivernants se distinguaient encore, et principalement, par la religion, le frère Sagard écrit : « tant catholiques que huguenots »⁶⁹. Champlain, lui-même originaire de Brouage, ville de religion réformée et portant un prénom tiré de la Bible, était probablement né huguenot vers 1570⁷⁰, mais en 1603 il était catholique et il prit plus nettement le parti de l'ordre après l'assassinat du roi Henri IV en 1610, année également de l'expulsion des protestants de Brouage⁷¹. Souvent originaires de Charente-Maritime, la plupart des marchands et des marins étaient protestants⁷². L'on chantait les psaumes sur les navires⁷³. Cependant, à partir des années 1620, la charte de la compagnie de fourrures des de Caën promut le catholicisme et l'autorité du roi. Les missionnaires accusaient les Huguenots d'être, contrairement aux « Sauvages » ignorants de la grâce, des hérétiques, et cela était bien pire, puisqu'ils la refusaient et sabordaient leurs efforts d'évangélisation⁷⁴. Bref, il s'agissait de bannir la dissidence religieuse entre chrétiens en vue du combat contre les « païens », c'est-à-dire les animistes. Le

terrible siège de La Rochelle par Richelieu en 1627-1628 se termina par la défaite des protestants qui furent désormais exclus de la Nouvelle-France ; cela hypothéqua gravement le potentiel migratoire puisque les protestants, davantage tournés vers le commerce et la mer, étaient les candidats les plus susceptibles de partir.

L'interaction entre les uns et les autres était constante à Québec, plus chaleureuse en période calme, plus distante, tendue et fébrile en temps de conflit. Les Amérindiens se présentaient et étaient accueillis à l'« Habitation » et aux couvents des missionnaires qui n'étaient guère « solitaires »⁷⁵, écrivent-ils. On vient pour voir et se voir, pour tenir conseil, pour visiter, pour découvrir, pour discuter, pour informer de l'approche de l'ennemi iroquois ou anglais, pour entreposer des ballots, pour apporter ou demander à manger, etc. Le chef montagnais Miristou, fils d'Anadabijou s'établit avec ses proches et cultive avec une trentaine de « compagnons » du côté de la baie de Beauport. Champlain leur dit les « tenir comme frères »⁷⁶. Cela illustre à nouveau la filiation entre l'alliance de 1603 et la fondation de Québec en 1608. Champlain désigne Miristou comme son interlocuteur et prétend l'avoir lui-même nommé « capitaine » afin, écrit-il, « de commencer à prendre quelque domination sur eux »⁷⁷, mais il est manifeste que Miristou garda son autonomie tout particulièrement pour son approche pacifiste en diplomatie avec les Iroquois. Devenu chef reconnu de part et d'autre, il prit le nom de Mahigan Aticq c'est-à-dire « loup » (pour furieux et vaillant) et « cerf » (pour doux et paisible). Il présida de très nombreux conseils avec les Français. De même, le chef montagnais Chomina, fier et élégant, était-il un grand ami des Français tout en refusant de se faire catholique, mais travaillant avec ses proches à construire le couvent des récollets auxquels il confia son fils Naneogauchit⁷⁸. Les missionnaires apprennent les langues avec les truchements revenus de France, tel Pierre Pastedechouan. Ils portent mocassins et raquettes pour aller baptiser les malades, vont à la chasse. En leurs couvents, ils accueillent et éduquent de jeunes garçons que les parents viennent régulièrement visiter. En 1628, des Montagnais confiaient trois jeunes filles à Champlain pour les envoyer aux études et probablement pour que celui-ci prenne femme. Il les nomma Foi, Espérance et Charité et se serait plutôt comporté en père à leur égard. À la mort de Champlain, le 25 décembre 1635, les « capitaines sauvages font partie du cortège avec le « peuple », les soldats, les gens d'Église »⁷⁹.

De tensions en conflits

Devant Québec, le Saint-Laurent ne fut pas qu'un long fleuve tranquille ! Des tensions très vives aux marges de la guerre ont caractérisé les rapports franco-amérindiens. Elles se sont inscrites dans trois ordres de rapports toujours entremêlés : politiques, dans l'instrumentalisation de l'alliance par les Français à des fins impériales ; démographiques, avec la quasi-absence de Françaises, ce qui ouvrait la porte soit au resserrement de l'alliance par l'intermariage, soit au conflit ; économiques, à cause de la rivalité des partenaires pour le contrôle de la traite des fourrures. Voyons sous cet éclairage, le jeu des acteurs jusqu'à la prise de Québec en 1629, alors qu'une majorité de Montagnais a pris le parti des Anglais.

La commission royale remise à Champlain en 1612 visait, entre autres, à « assujettir, soumettre et faire obéir tous les peuples de la dite terre »⁸⁰, tandis que celle de 1625 visait le même projet par l'alliance avec les peuples et leurs princes du pays pour « établir et étendre la puissance de sa majesté »⁸¹. Pour Champlain, il faut « réduire » ces peuples sans loi et sans Dieu⁸². En 1620, il juge dangereux de fournir des armes à ces « infidèles » qui pourraient « s'en servir contre nous »⁸³. Comme les missionnaires dans leurs écrits, il désigne souvent les nations par un possessif : « nos Sauvages », « nos Hurons », etc.⁸⁴. Champlain n'apprit jamais une langue amérindienne et parla toujours par truchement interposé, ce que les Montagnais lui reprochèrent se disant « marris que depuis vingt hivers qu'il hantait avec eux, il ne s'était point étudié à leur langue »⁸⁵.

Pour ses projets d'explorations et de cartographie, domaines dans lesquels il a excellé, Champlain reconnaissait le rôle indispensable des guides autochtones, mais il jugeait qu'il lui fallait exercer un pouvoir de chantage sur ses guides en tenant en otage leur famille ; il fallait les inciter :

[...] à nous envoyer leurs enfants pour les instruire à notre foi [parce qu'ainsi] l'on pourrait être assuré que si on les menait en quelque lieu pour les découvertures, qu'ils ne nous fausseraient point compagnie, ayant de si bons otages près de nous, comme leurs femmes et leurs enfants, car sans ces otages, il nous serait impossible de pouvoir découvrir beaucoup de choses dans un si grand pays. (Champlain 1973, vol. 3 : 1028)

Cependant, par-delà l'instrumentalisation de la relation et malgré les rivalités que suscitaient ces faveurs à certains chefs, les Français n'étaient guère en position de s'inféoder la chefferie autochtone, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne contribuaient pas à susciter des divisions profitables au pouvoir colonial émergent. Les sources

écrites ne parlent pas d'un « rapt des Sabines » ! Le frère Sagard écrit que s'il y a plus de femmes que d'hommes tant en Huronie qu'en France, c'est parce que les guerres « consomment une infinité d'hommes »⁸⁶. À l'exception des missionnaires, les Français vivant parmi les Amérindiens prenaient femme⁸⁷. Tel ne fut pas le cas des hivernants de Québec, du moins sur un mode consensuel ou coutumier. En 1608, dans le contexte de crainte de raids iroquois, Champlain n'autorisa que les femmes et les enfants, non pas les hommes, à trouver refuge dans le fort⁸⁸. En 1633, les jésuites écrivent à propos des hivernants que « le libertinage n'a pas passé le mur sous l'Église catholique »⁸⁹, ce qui laisse entrevoir que ces hommes le passaient auparavant, du temps de la présence des protestants.

Une source majeure de conflit semble avoir été de nature économique. Nous avons souligné la position de monopole que détenaient les Montagnais de Tadoussac, se plaçant au-dessus des autres nations pourvoyeuses de fourrures et faisant jouer la concurrence entre les trafiquants européens. En somme, après des décennies d'expérience de la traite dans le Golfe, ils étaient « devenus trop fins et trop subtils » attendant la venue de « plusieurs vaisseaux ensemble afin d'avoir meilleur marché des marchandises »⁹⁰. Québec a été fondé précisément pour casser cette position hégémonique autochtone en accordant à une compagnie française de commerce un monopole pour limiter la présence des vaisseaux européens et en déplaçant le centre des échanges en amont de Tadoussac sur un site permettant l'exercice d'un nouveau contrôle. La fondation de Québec visait donc à inverser le rapport d'échange dans la traite aux dépens des Montagnais et cela constituait objectivement une entreprise de sape de leur pouvoir économique et politique. De graves tensions et des conflits ne pouvaient qu'en résulter. Le monopole français de traite ne valut d'abord que pour la seule année 1608, après quoi elle redevint libre, mais en 1613 le monopole fut définitivement rétabli bien que les bénéficiaires aient changé. N'étaient désormais autorisés à venir annuellement que quelques navires. Le prix des marchandises s'accrût aussitôt. Des contrebandiers offraient de meilleurs prix et attisaient la colère des Montagnais contre le monopole⁹¹. Ceux-ci se trouvaient doublement coincés : confrontés à un vendeur unique de marchandises européennes à Tadoussac et concurrencés à Québec par les Français qui attiraient les pelleteries en provenance des nations en amont du fleuve. Des Montagnais tuèrent deux Français en 1617 dont on ne découvrit les corps qu'une année plus tard. Craignant des représailles, « huit cents Sauvages de diverses nations » s'assemblèrent aux Trois-Rivières « à dessein de venir surprendre les Français et leur couper à tous la gorge ». Des dissensions sur la stratégie, la crainte devant la supériorité des armes à feu des Français, le manque de vivres auraient, selon le frère Sagard, fait avorter le projet. Les Français en furent

prévenus cependant, écrit Sagard, cela « fut cause de nous faire tous filer doux et tendre vers la paix »⁹². Les Français durent renoncer à punir les meurtriers, se jugeant trop « faibles au regard du nombre des Sauvages »⁹³. La tension demeura très vive et, à l'été 1623, Érouachy, un chef de Tadoussac, fait capitaine par les Français, les prévint d'une attaque contre leurs établissements, cette fois-ci de Québec et de Tadoussac, sous l'instigation de Cherououny, un autre chef du même village lié aux trafiquants indépendants de fourrures⁹⁴. Le jugeant responsable des deux morts de 1616, les Français l'appelaient « le meurtrier »⁹⁵. Champlain analysait correctement la situation en identifiant l'ennemi et la source du conflit :

Et dirai plus que l'on a point d'ennemi plus grand que ces Sauvages, car ils disent que quand ils auraient tué des nôtres, qu'ils ne laisseraient de venir d'autres vaisseaux qui en seraient bien aises, et qu'ils seraient beaucoup mieux qu'ils ne sont pour le bon marché des marchandises qui leur viennent des Rochellois ou Basques. Entre ces Sauvages, il n'y a que les Montagnars qui tiennent tels discours. (Champlain, 1973, vol. 3 : 1060)

Faute de pouvoir chasser les Français, une nouvelle ouverture se présenta. Les Néerlandais s'étant établis à Nieuw Amsterdam en 1609, puis, ayant ouvert un poste de traite sur le haut Hudson (Fort Nassau, 1614, remplacé par Fort Oranje, 1624), n'était-il pas possible d'y ouvrir une seconde voie de commerce⁹⁶ ? En 1624, les alliés des Français informèrent ces derniers de la conclusion d'un traité à Trois-Rivières avec les Agniers⁹⁷. Cette nation de la Ligue iroquoise occupant les rives de la rivière Mohawk, à proximité de Fort Oranje, avait conclu cette paix afin de concentrer son activité guerrière contre ses voisins Mahingans, alors premiers intermédiaires de la traite avec les Néerlandais. Mais voilà que, la même année, ces Mahingans proposèrent un renversement d'alliance pour devenir, contre les Agniers, partenaires des nations du Nord, c'est-à-dire les Montagnais, les Algonquins, les Népissingues et les Hurons. Ici encore, sans prévenir les Français, des Montagnais et des Algonquins se rendirent, en 1626, rencontrer les Mahingans et les Néerlandais⁹⁸. Opposé à la reprise de la guerre avec les Iroquois, Mahigan Aticq discuta des enjeux géopolitiques avec Champlain qui, comme les missionnaires, partageait ses positions. Par contre, les marchands français étaient opposés à tout rapprochement avec les Amérindiens de la région de la rivière Hudson de crainte d'un détournement du commerce vers les Néerlandais qui offraient des marchandises à prix concurrentiels⁹⁹. La situation devint si tendue que le 23 mars 1627, lors du baptême de Naneogauchit, le fils de Chomina, Champlain s'opposa à la présence de plus de « deux cents Sauvages qui étaient arrivés là » de crainte qu'ils n'aient « envie de conspirer contre les Français »¹⁰⁰. En octobre, des

Montagnais tuèrent deux autres Français. L'affaire donna lieu à la tenue de conseils et à de longues négociations, les Français retenant des otages puis leurs suspects, mais ils manquaient de munitions et n'osaient s'engager dans une guerre trop risquée. Aucun Amérindien n'eut désormais accès au fort¹⁰¹. Sauf pour les missionnaires, la plupart des Montagnais boycottaient l'aide alimentaire aux Français en anguilles et en viandes, blâmant leurs compatriotes qui, à fort prix, livraient ces vivres¹⁰².

Par-delà les ambivalences et les oppositions, il semble que la plupart des Montagnais souhaitent chasser les Français et espèrent créer des rapports plus favorables avec les Anglais comme ceux-ci le leur promettaient¹⁰³. Ils informèrent donc les Anglais de l'état lamentable de la petite colonie française et les guidèrent depuis Tadoussac vers Cap Tourmente et jusqu'à Québec¹⁰⁴. « Toujours en transes et appréhensions, [écrivait Champlain,] avec ces sauvages qui ne nous eussent voulu secours en notre nécessité », acculés à la famine et dépourvus de munitions, les Français de Québec se rendirent aux Anglais le 19 juillet 1629¹⁰⁵. Champlain jugeait donc les Montagnais en partie responsables de la capitulation de l'« Habitation », bref, du défaut d'alliance découlerait la conquête. Cela occultait le rapport colonial qui avait inspiré sa propre conduite au cours des années. Nous pouvons voir évoluer la pensée de Champlain au fur et à mesure de la publication de ses écrits de 1603, 1613, 1619 et 1632, cette dernière édition remaniant considérablement les précédentes. Nous perdons dans le récit de 1632 toute trace de l'alliance de 1603 et les Amérindiens sont réduits à un rôle secondaire. L'alliance n'est plus fondatrice, elle cède la place à la fondation¹⁰⁶ d'une colonie française dans l'espace vide du *terra nullius*, c'est-à-dire celui des terres à découvrir et à conquérir puisqu'elles sont situées hors de la civilisation et de la religion. C'est là une construction de l'histoire dont il nous faut refuser l'héritage.

Références

BEAULIEU, Alain, 2003, « La Paix de 1624 : Les enjeux géopolitiques du premier traité franco-iroquois », in Alain Beaulieu (Dir.), *Guerre et Paix en Nouvelle France*, Québec : Les éditions GID, pp. 79-81.

BEAULIEU, Alain et Réal OUELLET, 1993, *Des Sauvages*, Montréal : Typo.

BENNETT, Ethel M. G., 2000, « Hébert, Louis », *DBC*, t.1.

CARTIER, Jacques, 1986, *Relations*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal. Édition critique par Michel Bideaux.

CHAMPLAIN, Samuel de, 1973, *Œuvres*, G. É. Giguère, éditeur, Réimpression, Montréal : Éditions du Jour, 3 volumes.

D'AVIGNON, Mathieu, 2001, *Samuel de Champlain et les alliances franco-amérindiennes : une diplomatie interculturelle*, Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université Laval.

_____, 2006, *Champlain et les historiens francophones du Québec : les figures du Père et le mythe de la fondation*, Thèse de doctorat, Département d'histoire, Université Laval.

DELÂGE, Denys, 1992, « Les Premiers contacts selon un choix de récits amérindiens publiés aux XIX^e et XX^e siècles », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 22 (2-3) : 101-116.

_____, 1992-1993, « Les Premiers contacts dans « History of the Ojibway People » de William Warren », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 22 (4) : 49-59.

_____, 2005, « « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres » : histoire des chiens dans la rencontre des Français et des Amérindiens », *Les Cahiers des dix*, 59 : 79-215.

DORION, Henri *et al.*, (Dir.), 1994, *Noms et lieux du Québec, Dictionnaire illustré*, Québec : Les Publications du Québec.

GIRARD, Camil et Edith GAGNÉ, 1995, « Première alliance interculturelle : rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 25 (3) : 3-14.

GIRARD, René, 1972, *La violence et le sacré*, Paris : Hachette.

LEBLANC, Robert et René BAUDRY, 1967, *Nouveaux documents sur Champlain et son époque. I : 1560-1622*, Ottawa : Archives publiques du Canada, publication n°15.

MARTIJN, Charles A., 1991, « *Gepèg* (Québec) : un toponyme d'origine micmaque », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 21 (3) : 51-64.

MC LEOD JURY, Elsie, « Miristou (Mahigan Aticq Ouche) », *DBC*, t. 1 : 520.

_____, « Chomina (Choumin) », *DBC*, t. 1 : 227-228.

Relations des jésuites, 1611-1672, 1972, 6 volumes, Montréal : Éditions du Jour.

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

SAVARD, Rémi, 1996, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal. Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*, Montréal : L'Hexagone.

TREMBLAY, Roland, 2006, *Les Iroquoiens du Saint-Laurent, peuple du maïs*, Montréal, Pointe-À-Callières : Musée d'archéologie et d'histoire de Montréal et Les Éditions de l'Homme.

TRIGGER, Bruce G., « Cherououny », *DBC*, t. 1 : 216- 217.

_____, « Erouachy (Eroachi, Esrouashit) », *DBC*, t. 1 : 311-312.

TRUDEL, Marcel, « Champlain », *DBC*, t.1.

_____, 1966, *Histoire de la Nouvelle-France. II : Le Comptoir 1604-1627*, Montréal : Fides.

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

_____, « Charité, Espérance, Foi », *DBC*, t.1.

VINCENT, Sylvie avec la collaboration de Joséphine BACON, 2003, *Le Récit de Uepishtikueiau, l'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue*, Sept-Îles : Institut Culturel et éducatif montagnais.

MOTS-CLÉS

Amérindiens – alliances – Champlain – colonisation –
environnement – histoire – histoire orale – Innus –
Montagnais – Nouvelle-France – Québec

¹ Version remaniée d'un article paru dans *Les Cahiers des Dix*, Québec : Éditions La Liberté, février 2008 : 107-129.

² Champlain, 1973, vol. 1 : 89, 95.

³ Idem : 296.

⁴ Dorion *et al*, 1994 : 559 ; Martijn, 1991 : 51-64.

⁵ Champlain, 1973, vol. 1 : 86-90.

⁶ Idem : 317, 1064 (note 2) ; Sagard 1866 : 95, 382, 716.

⁷ Champlain, 1973, vol. 1 : 388.

⁸ Idem : 89-90, 284, 289-292, 372 ; Sagard 1866 : 150 ; Leblanc et Baudry, 1967 : 153.

⁹ Sagard, 1866 : 159.

¹⁰ Savard, 1996 : 16, 46.

¹¹ Champlain, 1973, vol. 1 : encadré entre les pages 296-297.

¹² Nous observons dix-sept occurrences de l'un ou l'autre symbole, cependant il y a certainement recoupement entre ceux-ci.

¹³ Champlain, 1973, vol. 3 : 1103 ; Sagard 1866 : 171, 169, 848 ; *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1636) : 42-48.

¹⁴ Idem : 47-48 ; Sagard 1966 : 193, 686.

¹⁵ Champlain, 1973, vol. 1 : 31 9 ; Sagard 1866 : 71, 516.

¹⁶ Sagard, 1866 : 7.

¹⁷ Idem : 160.

¹⁸ Idem : 162.

¹⁹ Idem : 670.

²⁰ Idem : 666, 672 ; *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1636) : 47.

²¹ Tremblay, 2006 : 10, 34-35, 52, 113-115, 118, 121 ; Cartier, 1986 : 135-137 ; Dorion *et als*, 1994 : 101.

²² *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1636) : 46 ; Champlain, 1973, vol. 1 : 391.

²³ Vincent, Bacon, 2003 : 1-13, 32.

²⁴ Dorion *et als*, 1994 : 559. Selon la même source, en micmac, *gepeg* signifie « débarquez ».

²⁵ Delâge, 1992 : 101-116 ; Delâge, 1992-1993 : 49-59. Le récit ne réfère pas spécifiquement à Québec.

²⁶ Champlain, 1973, vol. 1 : planche située entre les pages 302 et 303 et intitulée « Abitation de Quebecq » ; Sagard, 1866 : 161.

²⁷ Idem : 284, 304-305.

-
- ²⁸ Idem : 283-284.
- ²⁹ Idem : 296-297, 302 ; Girard, 1972.
- ³⁰ Champlain, 1973, vol. 1 : 317.
- ³¹ Idem, planche située entre les pages 302 et 303 et intitulée : « Abitation de Quebecq », voir la note « O » Jardin du Sieur de Champlain.
- ³² Sagard, 1866 : 70, 158-161, 164 ; Champlain, 1973, vol. 2 : 596-598, 973-974.
- ³³ Champlain, 1973, vol. 3 : 1144 ; Ethel M. G. Bennett, 2000 : 378 ; Trudel, 1966 : 201.
- ³⁴ Sagard, 1866 : 29, 32, 38.
- ³⁵ Trudel, 1966 : 158-159.
- ³⁶ Champlain, 1973, vol. 2 : 596-598.
- ³⁷ Trudel, 1979 : 358 ; Champlain, 1973, vol. 2 : 368.
- ³⁸ Sagard, 1866 : 165.
- ³⁹ Trudel, 1966 : 426-429 ; Champlain, 1973, vol. 3 : 1130-1131.
- ⁴⁰ Sagard, 1866 : 165.
- ⁴¹ Voir les débats sur ce traité. Alain Beaulieu l'interprète d'une manière plus inclusive que Mathieu D'Avignon, Édith Gagné et Camil Girard. Beaulieu et Ouellet, 1993 : introduction ; Girard, Gagné, 1995 : 3-14 ; D'Avignon, 2001. Ce dernier l'interprète comme un geste fondateur.
- ⁴² Delâge, 2005 : 179-215.
- ⁴³ Je remercie Bernard Arcand de m'avoir souligné ces deux éléments du rituel : danses et « têtes ».
- ⁴⁴ Nous soulignons.
- ⁴⁵ Champlain, 1973, vol. 2 : 785.
- ⁴⁶ Idem, vol. 3 : 989-990.
- ⁴⁷ Je remercie Alain Beaulieu pour ses commentaires à cet égard.
- ⁴⁸ Champlain, 1973, vol. 1 : 172, 320, 356, 389, 438 ; vol. 2 : 854 ; vol. 3 : 893.
- ⁴⁹ Idem, vol. 1 : 356-357, 389 ; vol. 3 : 1019, 1050, 1054, 1116, 1150 ; Sagard, 1866 : 104 ; *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1633) : 20.
- ⁵⁰ *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1633) : 37.
- ⁵¹ Sagard, 1866 : 71.
- ⁵² Idem : 714 ; Champlain, 1973, vol. 1 : 616.
- ⁵³ Champlain, 1973, vol. 3 : 1144.
- ⁵⁴ Sagard, 1866 : 681-682 ; *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1633) : 17.
- ⁵⁵ Champlain, 1973, vol. 3 : 1172-1173.
- ⁵⁶ Champlain, 1973, vol. 1 : 315-317 ; vol. 3 : 1138-1139.
- ⁵⁷ Champlain, 1973, vol. 3 : 1167, 1180-1181, 1184-1185, 1215, 1219 ; Sagard, 1866 : 842, 854, 888-889, 894 ; *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1632) : 8 et vol. 1 (1633) : 18.
- ⁵⁸ Champlain, 1973, vol. 3 : 1174-1175.
- ⁵⁹ Champlain, 1973, vol. 3 : 1023 ; Trudel, 1966 : 361.
- ⁶⁰ Sagard, 1866 : 757 ; information obtenue de Jacques Kurtness pour la persistance de la désignation montagnaise.

-
- ⁶¹ Sagard, 1866 : 757 ; Trudel, 1966 : 358.
- ⁶² *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1633) : 35-44 ; Sagard, 1866 : 345.
- ⁶³ Idem, vol. 1, 1636 : 49.
- ⁶⁴ Champlain, 1973, vol. 3 : 989-991 ; Sagard, 1866 : 832.
- ⁶⁵ Sagard, 1866 : 58.
- ⁶⁶ Champlain, 1973, vol. 3 : 1154-1155.
- ⁶⁷ *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1632) : 12-13 et vol. 1 (1633) : 25.
- ⁶⁸ Idem, 1633 : 33.
- ⁶⁹ Sagard, 1866 : 525.
- ⁷⁰ Trudel, 1966 : 192.
- ⁷¹ Idem : 192 ; Champlain, 1973, vol. 1 : 372 ; vol. 2 : 984 ; vol. 3 : 1036.
- ⁷² Champlain, 1973, vol. 2 : 976 ; vol. 3 : 1112 ; Sagard, 1866 : 26, 95-96, 906 ; *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1634) : 3.
- ⁷³ Champlain, 1973, vol. 3 : 1104.
- ⁷⁴ Sagard, 1866 : 26, 81, 85, 96-99, 280, 369 ; *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1633) : 8, 29.
- ⁷⁵ *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1633) : 14.
- ⁷⁶ Champlain, 1973, vol. 3 : 1022.
- ⁷⁷ Idem.
- ⁷⁸ Sagard, 1866 : 499.
- ⁷⁹ *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1632) : 11-12 ; vol. 1 (1633) : 5-6, 10, 14, 18 ; vol. 1 (1636) : 118 ; Sagard, 1866 : 95, 382, 758, 833, 893 ; Champlain, 1973, vol. 1 : 317 ; vol. 3 : 1022-1027, 1139-1141, 1183, 1191 ; Trudel, « *Charité, Espérance, Foi* », DBC, t.1 : 204-205 ; McLeod Jury, « Miristou (Mahigan Aticq Ouche) », DBC, t. 1 : 520 ; McLeod Jury, « Chomina (Choumin) », DBC, t. 1 : 227-228.
- ⁸⁰ Champlain, 1973, vol. 2 : 889-890.
- ⁸¹ Idem, vol. 3 : 1073-1075.
- ⁸² Idem, vol. 1 : 310-311.
- ⁸³ Idem, vol. 3 : 986.
- ⁸⁴ Idem, vol. 3 : 1025-1026, 1029 ; Sagard, 1866 : 369.
- ⁸⁵ Sagard, 1866 : 444.
- ⁸⁶ Sagard, 1866 : 295.
- ⁸⁷ Champlain, 1973, vol. 3 : 1064-1065.
- ⁸⁸ Idem, vol. 1 : 313.
- ⁸⁹ *Relations des jésuites, 1611-1672*, 1972, vol. 1 (1633) : 2.
- ⁹⁰ Champlain, 1973, vol. 1 : 388.
- ⁹¹ Champlain, 1973, vol. 3 : 1046 ; Beaulieu, 2003 : 79-81.
- ⁹² Sagard, 1866 : 54-56 ; Beaulieu, 2003 : 79-81 ; Trigger, « Cherououny », DBC, t. 1 : 216-217 ; Trigger, « Erouachy (Eroachi, Esrouashit) », DBC, t. 1 : 311-312.
- ⁹³ Champlain, 1973, vol. 2 : 601-602, 606, 610-612, 621.
- ⁹⁴ Trigger, « Cherououny », DBC, t. 1 : 216-217 ; Trigger, « Erouachy », DBC, t. 1 : 311-312 ; Champlain, 1973, vol. 3 : 1044 ; Beaulieu, 2003 : 81.

-
- ⁹⁵ Trigger, « Cherououny », DBC, t. 1 : 216- 217.
- ⁹⁶ Sagard, 1866 : 54 ; Beaulieu, 2003 : 80.
- ⁹⁷ Champlain, 1973, vol. 3 : 1064 ; Beaulieu, 2003 : 54-55.
- ⁹⁸ Champlain, 1973, vol. 3 : 1118, 1193 ; Beaulieu, 2003 : 75-77.
- ⁹⁹ Beaulieu, 2003 : 58-59 ; Sagard, 1866 : 811.
- ¹⁰⁰ McLeod Jury, « Chomina », DBC, t. 1 : 227-228 ; Sagard, 1866 : 512.
- ¹⁰¹ Champlain, 1973, vol. 3 : 1134, 1153, 1171, 1176.
- ¹⁰² Sagard, 1866 : 855.
- ¹⁰³ Idem : 842.
- ¹⁰⁴ Champlain, 1973, vol. 3 : 1157, 1204 ; Sagard, 1866 : 842.
- ¹⁰⁵ Champlain, 1973, vol. 3 : 1204, 1224-1230.
- ¹⁰⁶ D'Avignon, 2006 : 135. L'auteur étudie le travail d'écriture de Champlain de même que les récits alternatifs des origines de Québec.

The Northwest Rebellion of 1885 through Métis Eyes

Robert Falcon Ouellette
Étudiant au doctorat
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec
Membre du CIÉRA

Nous sommes intéressés, comme faisant partie de ce grand empire, comme partageant sa prospérité, comme partageant sa honte, nous sommes intéressés dans tout ce qui tendra à augmenter la force et l'homogénéité de cet empire ; nous sommes intéressés dans toutes les grandes et importantes questions qui se rapportent à la constitution générale et à l'organisation générale de l'Empire tout entier.

(Edward Blake, liberal leader's speech of 1882, p. 1108, Hansard, Parliament of Canada. Taken from the speech by the Honourable Mercier to the Legislative assembly of Quebec on May 7, 1886)

The manner in which the Canadian state and Aboriginals see military history is very different. As a military member of the Canadian Forces, I have had the privilege of taking various training courses on Canadian military history. A fine example of the divergence of views is the Northwest Rebellion of 1885.

As an example, during the Intermediate leadership qualification course we were required to explain how the Canadian and British soldiers used the ten principles of war to defeat the Métis and Indians in 1885. In all military conflicts there are ten principles that must be addressed in some way. When one of them is ignored defeat is often the outcome.

The principles are:

1. Selection and maintenance of the aim;
2. Maintenance of morale;
3. Offensive action;
4. Security;
5. Surprise;
6. Concentration of force;
7. Economy of effort;
8. Flexibility;
9. Cooperation;
10. Administration and supply.

Often during my studies I heard from other students and even professors about how the Canadian military, despite growing pains in the early years of Confederation, was able to use technology and overwhelming force to defeat the Indian and Métis on the battlefield. It was a forgone conclusion. It was an orthodox view that was difficult to challenge on this important moment of Canadian history. Many were frankly against my view that in fact the strengths of the Aboriginals almost led to their victory at the Battle of Batoche while the Canadians almost lost in spite of their supposed strengths. I believe that the Canadian military forces had many more weaknesses than strengths.

My purpose here is not to enter into the many facts surrounding the Northwest Rebellion of 1885, but simply to present a view that calls into question today's Canadian military and political orthodoxy. The Rebellion of 1885 was and still is seen as the first Canadian military action and victory with major force being deployed. Among the regiments that participated in rebellion/war, many received battle honours¹. Regiments only receive honours when they have participated in battle that leads to victory. The victory of Canada over the Métis and Indians in 1885 is seen as justified because it maintained Canadian law in Western Canada and confirmed the superiority of the British way of life over that of inferior races².

For many historians Louis Riel is a personality who is hard to understand. He went from pursuing a legal and moderate political position of asking the federal government to respect the Manitoba Act (1870) to eventually proclaiming a new religion with Monsignor Ignace Bourget (bishop of Montreal) as the new pope (Saint-Aubin 1985). Some have questioned whether the Métis leader adequately understood the situation that finally developed in Saskatchewan. Even today for

most Métis people Riel represents a figure larger than life who was only seeking to help the Métis and create a sense of national Métis identity by fighting “perceived” violations of their individual and collective rights.

After the Red River Rebellion of 1870 and his exile to Montana, Louis Riel was not interested in returning to Canada. He changed his mind only after a group of Métis men³ went to Montana and requested that he return to the Northwest Territories in order to fight for their Aboriginal rights. These rights were enshrined in the 1870 Manitoba Act but were now being trampled upon by the new government of the territories: the Canadian government.

The federal conservative government under John A. Macdonald decided that armed conflict was the only logical political solution⁴ that would bend and break the Métis (Clausewitz 1968) and any resistance to further Canadian control and settling of the territories. If the Métis and Indians had been allowed to continue in their grievances without being checked by the Canadian government, they would have been calling into question the supremacy of the Anglo-Saxon way of life and, in essence, the Canadian rule of law in the Northwest Territories.

Very few actually believed in the ability of the Métis to win in the final outcome, including the Métis themselves. Most realized that with the railway the ability of the federal government to bring troops to the territories would be far easier than in 1870. In much of the literature it is noted that the Métis were always hoping to negotiate a settlement and even up until the final Battle of Batoche they were still hoping that Middleton and especially Macdonald would negotiate. Gabriel Dumont (the Métis general) on May 9 was “realistic enough to know that they would not beat the British, but believed they could still negotiate” (Saint-Aubin 1985).

I believe that the Métis were more surprised by the fact that when the Macdonald government did negotiate it was in such bad faith. For instance a number of Métis demands were met but delivered in such a manner as to be insulting to the whole movement (Saint-Aubin 1985).

How does an Indigenous nation, with crude weapons (musket-style) defend itself against a far larger and better equipped force? The Métis had only 250 participants in the Battle of Batoche ranging in ages from 13 to 93⁵. It was almost inevitable that the Métis would lose due to the principle of concentration of force by the Canadian Imperial government. Middleton had over 800 men directly under

his command at the principal Battle of Batoche with adequate logistical support and even in possession of a boat, canons, and Gatling guns. In the entire Northwest Territories there were 8,000 troops available to fight and support the federal government. The Aboriginal forces were able to muster only a maximum of 500 men including Indians (at Batoche only a couple of hundred were available). Riel was even opposed to taking enemy lives⁶. This brings into question what the consequences are when one side readies for total war while the other seeks a negotiated peace (Saint-Aubin 1985).

It was obviously very difficult for Riel to be engaged in war. He was attempting to create a new nation (Aboriginal) out in the prairies. It was possibly his religious beliefs that impeded him and subsequently his troops from engaging in far more offensive actions against Middleton. He would often hold a cross and pray in the open while the battles were raging around him (Saint-Aubin 1985). Auguste Vermette⁷ recounts that Riel was a gentle, incorruptible leader who would often restrain his troops and Gabriel Dumont from attacking and killing the Canadian troops but was ready to give his life for the Métis cause (Ferland 2006).

The Canadian effort faced many difficulties though. The effort to destroy the Métis forces was a logistical nightmare from the beginning because the Canadian forces most obviously felt a superiority of power. As well the Canadian minister responsible, Sir Adolphe Caron, made every effort to institute a logistics and transportation system that relied on private enterprise. The Canadian military's lack of preparation was apparently behind this solution, which eventually cost the government \$ 4.5 million, an enormous amount for the late 19th century (Beal & Macleod 2008). This recalls the \$ 300 million bill for the siege at Oka against the Mohawks in 1990.

The military, medical, and supply services were thrown together in four days. The variety of weapons issued was not seen as a major concern. Men left for war with Snider, Winchester, and Martini-Henry carbines and rifles. Similarly, they carried three types of ammunition that had to be distributed to units that were often great distances from each other. Some of this ammunition turned out to be unusable or non-existent. For example, General Strange reached Frenchman's Butte with only 22 artillery shells (Beal & Macleod 2008).

Most likely the British and Canadian forces suffered from overconfidence. They felt that there was no way they could lose. The only defeat of British Empire military forces in history by indigenous peoples was by the Zulus at the 1879 Battle

of Isandlwana. This knowledge bolstered the feeling of invincibility of the military personal over the indigenous peoples and their feelings of superiority. It did not, though, make for superiority on the ground because when troops are overconfident and meet resistance, the effect can be doubly demoralizing.

The Canadian leadership was extremely weak, but Middleton would ascribe his slowness and procrastination to the inexperience of his subordinates, in whom he had little confidence. It should be noted that the feeling was mutual. It was the general's view that he had prevented the Batoche engagement from ending in failure, but people could not forget that he had been unable to use his mounted forces or manoeuvre his troops, or that his timid approach was the cause of the lack of fighting spirit in his men (Beal & Macleod 2008).

The greatest mistake on the other side was the Aboriginal coalition not ensuring an adequate supply of ammunition (logistics/principle of administration) and not understanding the political advantages that the revolt offered the government. The Aboriginals at Batoche were supposedly firing rocks and nails near the end of the battle because of a shortage of ammunition (Toussaint 2000; Lester 2001). They thus failed to adequately plan their future needs. The Métis and Indians were supplied almost exclusively by the Hudson's Bay Company and other small outfitters for their weapons, but once the provisional government had been declared this source was cut off. It is known that they did raid the *Walters and Baker* weapons store at Batoche, seizing a number of arms and ammunition, but this was evidently not enough (Saint-Aubin 1985). It is not known what other measures they took to obtain ammunition after the fighting had started, but it must be assumed that they were unsuccessful in obtaining any large quantities because in many battles (Frenchman's Butte and Batoche) the Aboriginals were running so low on ammunition that any concentration of force by the enemy resulted in their defeat.

The wonder should not be about which principle of war was most decisive in beating the Métis by Middleton, but how the Métis and their Indian allies beat the Canadians and the British at the battles of Duck Lake, Frog Lake, Fish Creek, Cut Knife, and Frenchman's Butte (Beal & Macleod 2008). These five battles, often downplayed in Canadian history as small skirmishes of little value, are seen by Aboriginals as important victories. These victories also affected the Canadians' ability to maintain their war effort and the principle of maintaining morale.

Even though Riel had very few troops on the ground (250 according to multiple sources), many were excellent horsemen, knew the terrain, and were more experienced with combat/hunting. They had many advantages over Middleton and his troops in the principles of war, such as the maintenance of the aim, morale⁸, offensive action, surprise, security, effort, and co-operation. They did not, though, have concentration of force, flexibility, or administration. These three elements were the deciding factors. For instance, Dumont was able at Batoche to ground the Canadian Steamboat Northcote (armed with a Gatling gun) and disable it so it could play no major part in the battle on May 9 (Saint-Aubin 1985). Dumont did have success in the early part of the battle but was unable to maintain offensive (defensive) action due to a lack of ammunition (administration).

Even with multiple victories more Aborigines did not join Riel. They were inflexible because of the women and children with them and had little logistical support in terms of weapons and ammunition. Also the large numbers of women and children located at Batoche kept the Métis fighters from being able to move swiftly across the prairies (Saint-Aubin 1985; Toussaint 2000). This showed that the principle of flexibility was also violated. Other principles were thus constrained and the fighters had to make a stand at a specific location, thereby bringing about their one and only defeat.

At the Battle of Batoche, which lasted four days, the Métis held off a larger and better equipped force. The Canadians were even preparing to fall back and concede defeat. Only a last-minute decision by an officer to charge the Métis lines against orders showed how truly weak the supply issues of the Métis had become.

There are many Métis authors and some leaders who have called to account the official Canadian version of history. Howard Adams⁹ writes that Canadian history presents the Aborigines in such a manner as to make them seem simple yet honest people who were doomed to defeat and to be swallowed up by history, as all Indians were to disappear into the dustbin of history. Adams protested until his death against this continuing neo-colonialist affront to all indigenous peoples of Canada (Adams 1999).

On m'a reproché d'avoir appelé Louis Riel "mon frère". J'aime mieux appeler Louis Riel "mon frère" que de faire comme certains hommes qui appellent les Orangistes "leurs frères". J'aime mieux être parent avec un Métis, que d'être parent avec certains hommes politiques, qui cherchent à écraser notre race et à détruire notre religion. Et je n'ai jamais eu honte d'un pendu quand il a été pendu

pour l'amour de son pays. Je n'ai jamais eu honte d'un De Lorimier, d'un Duquet, d'un Chenier, je n'ai jamais eu honte de mon père fait prisonnier en 1837 parce qu'il aimait son pays. (Applause)
(Taken from the speech by the Honourable Mercier to the Legislative Assembly of Quebec on May 7, 1886)

References

ADAMS, Howard, 1999, *Tortured people: The Politics of Colonization*, revised edition, Penticton, BC: Theytus Books.

BEAL, Bob and Rod MACLEOD, 2008, « North-West Rebellion », Retrieved August 21, 2008, from The Canadian encyclopedia web site:
<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTA0005802>

CLAUSEWITZ, Carl Von, 1968, *On War*, London: Penguin Books, pp. 12-13.

FERLAND, Marcien, 2006, *Au temps de la prairie : L'histoire des Métis de l'Ouest canadien racontée par Auguste Vermette, neveu de Louis Riel*, Saint-Boniface, MB: Les Éditions du Blé.

LESTER, Norman, 2001, *Le livre noir du Canada anglais*, Montréal: Les Éditions des Intouchables, pp. 146-167.

MERCIER, Honoré, 1886, *Discours prononcé par L'Honorable L. Mercier à l'Assemblée législative de Québec le 7 mai 1886 sur la question Riel*, Québec: L'Électeur.

SAINT-AUBIN, Bernard, 1985, *Louis Riel : Un destin tragique*, Montréal: Les Éditions la Presse Ltée., pp. 214-247.

TOUSSAINT, Ismène, 2000, *Louis Riel : Le bison de cristal. Hommage*, Montréal, PQ: Les Éditions internationales Alain Stanké.

VENNAT, Pierre and Michel LITALIEN, 2003, *Carabiniers et voltigeurs contre Louis Riel*, Montréal: Les Éditions du Méridien.

¹ Nord-Ouest du Canada, 1885 (this date was incorporated into the regiment's cap badge from 1928 to 1984), Mont-Sorrel, Cote 70, Somme, 1916, Ypres, 1917, Arras, 1917, Amiens.

² The Commanders Wolseley of 1870 and Middleton of 1885 both felt very strongly about the superiority of the British over the half-breeds.

³ I would like to mention that my ancestor or great-great-grandfather Moise Ouellette was part of that expedition and that my family had the honour of hosting Riel in our home upon his return to the territories. He was also a member of the 1885 provisional government.

⁴ Macdonald also needed a reason to justify the bankrupt Canadian Pacific Railway that had cost millions and received needed funds from the Canadian Parliament (Toussaint 2000).

⁵ The father of Moise Ouellette was Joseph Ouellette, who at 93 years of age was killed on the last day of the 4-day Battle of Batoche. After the Métis positions had been charged and almost overrun, he stayed behind, thus allowing his son to lead his wife and children to safety. Gabriel Dumont said later of the “old” Ouellette: “My companions and I fought our way to the hilltop between Fisher’s house and store, and held our position there. That was where old Ouellette was killed. I must say this: it was his courage that had sustained us all. Although he was ninety-three years old, he would not leave the battlefield. Several times I said, ‘Father, we must retire.’ And he answered, ‘Wait a minute. I only want to kill one more Englishman.’ ‘Okay’, I said. ‘Let us die here.’ When he was shot, I thanked him and he sent me away.”

⁶ At the Battle of Duck Lake, Major Crozier’s force of 100 men would have been annihilated had Riel not intervened to prevent a massacre and allow Crozier to escape (Saint-Aubin 1985).

⁷ Nephew and second-hand eyewitness.

⁸ Middleton is said to have had very little confidence in the ability of the French Canadian troops and their loyalty to the ultimate aims of the campaign. For this reason the carabiniers and voltigeurs regiments saw little if any action under fire, being primarily relegated to garrison duty (Vennat & Litalien 2003).

⁹ Adams is a former Métis leader who refused to accept federal funds to finance any organizing among the Métis people in the 1970s and wrote widely on the issue of neo-colonialism and the use of federal funds to co-opt Aboriginal organizations.

Cultures et passés : Réflexion sur les interprétations historiques divergentes à partir du contrôle des chiens des Inuit

Francis Lévesque

Postdoctorant

Département d'anthropologie

Université de l'Alberta

Membre du CIÉRA

Préambule¹

Depuis 1999, la Qikiqtani Inuit Association (QIA)² et la Société Makivik³ affirment que le gouvernement canadien a adopté une politique afin d'éliminer systématiquement tous les chiens des Inuit dans les années 1950 et 1960. Privés de tout moyen de se déplacer, les Inuit n'auraient ainsi eu d'autre choix que d'altérer de manière considérable leur mode de vie basé sur la chasse, la pêche et le commerce des fourrures pour s'assimiler à la culture euro-canadienne (Aatami et Keyootak 2000). Pour les deux organisations, cette politique aurait mené à l'abattage (*slaughter*) d'au moins 20 000 chiens sur l'île de Baffin et au Nunavik. Elle serait aussi à l'origine de la disparition quasi totale du *qimmiq*⁴. Les deux organisations accusent le gouvernement canadien d'avoir mis en œuvre cette politique sans avoir préalablement consulté les Inuit. Elles reprochent également aux gouvernements d'avoir mené cette politique de manière négligente – les chiens auraient été pourchassés dans les communautés et abattus près des habitations – ce qui aurait mis la vie des Inuit en danger. Selon les deux organisations, cette élimination quasi systématique de tous les chiens aurait eu des effets dévastateurs sur les populations inuit de l'Arctique de l'Est canadien. Elle serait même à l'origine de plusieurs problèmes sociaux contemporains (alcoolisme, perte d'estime, tendances suicidaires, etc.) (Société Makivik 2005 : 22). Les deux organisations exigent donc des excuses officielles et une compensation financière de la part des gouvernements et des corps policiers impliqués dans toute cette affaire.

Le gouvernement canadien affirme n'avoir absolument rien à se reprocher. Bien qu'il concède que des chiens aient effectivement été tués par la Gendarmerie royale du Canada (GRC) dans les années 1950 et 1960, l'élimination de ces chiens, beaucoup moins importante que ce que les organisations inuit laissent entendre, ne s'appuyait pas sur une politique d'élimination systématique. L'objectif de l'administration nordique n'était pas d'éliminer tous les chiens, mais plutôt de protéger les populations locales inuit et non-inuit contre les chiens malades et dangereux. Le gouvernement nie donc catégoriquement avoir voulu éliminer de manière systématique tous les chiens et avoir eu une politique à cet effet. En fait, il affirme qu'au contraire, il a tout fait pour que les Inuit gardent leurs chiens et aient des attelages qui leur permettent de voyager et de chasser. Le gouvernement affirme en effet avoir offert de la nourriture aux Inuit pour qu'ils nourrissent leurs chiens, en avoir vacciné des milliers d'autres contre la maladie de Carré, la rage et l'hépatite canine infectieuse et en avoir importé dans les communautés où le besoin se faisait le plus sentir (MacAuley 2000 ; GRC 2005 ; GRC 2006ab).

Penser l'étrange

Si, comme l'affirme Sahlins (1995 : 62), ce qui est étrange, « should be the beginning of anthropological wisdom rather than a way of putting an end to it », le cas présenté ci-haut offre un espace de réflexion tout à fait exceptionnel. Il est difficile de ne pas être frappé par son étrangeté. Comment expliquer que les organisations inuit et le gouvernement canadien interprètent d'une manière si radicalement différente des événements qui se sont produits il n'y a pourtant pas si longtemps ?

Le réflexe initial, lorsque placé face à ce genre de cas, est de vouloir procéder à une reconstitution historique pour connaître ce qui s'est réellement produit. S'il s'agit d'un réflexe légitime et utile, il ne faut cependant pas s'y limiter. En effet, ce n'est pas parce que l'on connaît avec exactitude ce qui s'est produit dans le passé que l'on est nécessairement en mesure de comprendre les interprétations contemporaines au sujet de ce qui s'est produit. Cette mise en garde ne veut pas dire qu'il faille renoncer à comprendre ce qui s'est produit dans le passé. Au contraire, « faire l'histoire » devrait être le point de départ de toutes réflexions anthropologiques qui tentent de faire signifier et de comprendre l'existence d'interprétations divergentes au sujet du passé. Cela n'est cependant pas suffisant pour rendre l'étrange intelligible. Comme le souligne Lévi-Strauss :

L'histoire n'est pas liée à l'homme, ni à aucun objet particulier. Elle consiste entièrement dans sa méthode, dont l'expérience prouve qu'elle est indispensable

pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque, humaine ou non humaine. Loin donc que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité. Ainsi qu'on le dit de certaines carrières, l'histoire mène à tout, mais à condition d'en sortir. (Lévi-Strauss 1962 : 313)

Bref, lorsque l'on veut comprendre deux interprétations divergentes du passé, reconstituer ce qui s'est produit représente un point de départ essentiel auquel il ne faut cependant pas se limiter. Que faire alors ? Comment est-il possible d'expliquer l'existence d'interprétations divergentes ? Et surtout, que faire lorsque l'on fait face à deux interprétations radicalement différentes du passé ?

L'objectif de ce texte sera d'offrir une réflexion au sujet de ces questions. Il ne s'agira pas de donner de réponses définitives, mais plutôt de faire ressurgir divers outils conceptuels et analytiques qui peuvent, dans un cas comme celui illustré plus haut, avoir une certaine pertinence.

Histoire et culture

La présente réflexion se base en grande partie sur les travaux de Marshall Sahlins qui a su montrer que chaque culture interprète les circonstances historiques à travers son propre schéma d'interprétation, lui-même culturellement structuré. Pour Sahlins, l'histoire n'est pas la reconstitution exacte de ce qui s'est produit dans le passé. Il s'agit plutôt d'une manifestation culturelle qui oriente la compréhension du passé⁵. Selon lui, chaque culture organise le monde à sa manière à travers une structure qui lui est propre. Cette structure « works in epistemological ways. [...] Built into perception, endemic in the grammar, working in the habitus, structure is the organization of conscious experience that is not itself consciously experienced » (Sahlins 1999 : 413). Elle organise donc l'expérience du monde, mais elle ne détermine pas la nature de l'interprétation, car elle ne fait qu'offrir des outils conceptuels qui permettent l'interprétation sans imposer a priori de significations définitives. Bref, « the logic of any given response to a historical situation is never the only one possible and rarely the only one available » (Sahlins 1995 : 251 ; voir aussi Sahlins 2004 : 11).

Sahlins part non seulement du constat qu'il y a de l'histoire partout, comme l'avaient fait avant lui d'autres historiens et d'autres anthropologues (Veyne 1971 : 22-23 ; Leach 1989 : 44 ; Denning 1991 : 348 et plusieurs autres), mais aussi du constat que chaque société possède une historicité qui lui est propre (Sahlins 1989 : 52). Le rôle de l'anthropologue est donc de dépasser sa propre pensée et celle de sa

discipline pour dégager cette historicité de manière à comprendre la manière d'être dans l'histoire de la population étudiée.

L'idée qu'il existe des historicités distinctes, c'est-à-dire des manières différentes d'être dans l'histoire et d'interpréter ce qui se passe dans le monde, n'est pas révolutionnaire en soi. L'idée qu'il faille les étudier ne l'est pas non plus. Déjà en 1968, Sturtevant (1968 : 462) affirmait que l'étude des « folk history, of the systematic and unsystematic knowledge of the past and the functions of historical tradition in a particular culture, is a form of ethnography ». Reconnaître l'existence d'historicités distinctes ainsi que l'importance de les étudier est d'ailleurs l'un des apports les plus importants de l'anthropologie à l'étude du passé. Bien que l'on ne puisse pas dire que le concept d'historicité ait reçu beaucoup d'attention chez les historiens⁶ et qu'il ne soit pas encore admis dans les sphères juridiques canadiennes (le cas de *Delgamuukw v. B.C.*⁷ est particulièrement éloquent à ce sujet – voir Palmer 2000), il s'est néanmoins introduit dans certaines sphères politiques (le troisième chapitre du premier volume de la *Commission royale sur les peuples autochtones* en témoigne d'ailleurs – voir *CRPA* 1996, volume 1, chapitre 3).

Les anthropologues ont donné maints exemples d'historicités distinctes. Il y a, par exemple, les cultures qui possèdent une histoire géographique, c'est-à-dire une histoire qui privilégie les topographies aux chronologies (Nabokov 1996 : 20-23). C'est le cas par exemple des Ilongot des Philippines qui récitent des noms de lieux pour raconter leur histoire (Rosaldo 1980 : 16). Les Ilongot s'intéressent beaucoup à l'histoire, mais leurs « excursions into the past are meticulously mapped onto the landscape, not onto calendar » (Rosaldo 1980 : 48). Selon Rosaldo, les Ilongot envisagent leur histoire non pas comme un voyage dans le temps, mais plutôt comme un mouvement dans l'espace (Rosaldo 1980 : 55, 56). On retrouve également une spatialisation de l'histoire chez les Apaches qui peuvent, à travers l'évocation de certains noms de lieux, raconter et revivre leur passé (Basso 1988). Nabokov ajoute qu'il existe également des histoires qui se basent sur les légendes et la tradition orale (Nabokov 1996 : 23-28). Dans ces histoires, la structure narrative est beaucoup plus importante que la vérité historique elle-même. L'histoire sera d'autant plus vraie si elle est racontée par quelqu'un qui est respecté.

Les Inuit ont aussi leurs propres perspectives sur le passé. Par exemple, ils font la distinction entre les événements qu'ils ont eux-mêmes vécus et ceux dont ils ont seulement entendu parler. L'histoire inuit est également une histoire qui met

plus l'accent sur le locuteur que sur les événements relatés. Pour cette raison, ils considèrent que la vérité historique est beaucoup moins importante que la structure narrative du récit ou encore que l'identité de celui ou celle qui le raconte⁸ (Laugrand 2002 : 109 ; Nabokov 1996 : 23-28). De même, leur « histoire [...] reste profondément ancrée dans l'espace » (Laugrand 2002 : 107), espace lui-même support essentiel de l'histoire (Collignon 2002 : 63, voir aussi de la même auteure 1996 et 2006). Par exemple, l'affixe qui sert à identifier les lieux comme *-vik* (l'endroit où) désigne aussi le temps (le moment où). Par exemple, un Inuk peut utiliser cet affixe pour dire *niuvirvik* (l'endroit où l'on fait la traite, le magasin) ou pour dire *inuulirvik* (le moment où l'on est né, l'anniversaire) (Dorais 1975 : 57). Les affixes localisateurs (*-mi* et *-ni*) peuvent également être utilisés pour désigner le temps (Laugrand 2002 : 107 ; Nagy 2002 : 199).

Deux problèmes ont été laissés de côté jusqu'ici. D'abord, la structure qui détermine l'historicité est-elle statique, et si elle l'est, comment expliquer que les cultures changent ? Ensuite, qu'en est-il des déterminations individuelles ? Ohnuki-Tierny propose l'idée suivante :

[...] historicity is not at all a static given in a culture. It involves the active involvement of historical actors – they use, select, and create their own understanding of history as they act upon the collective notion of historicity. (Ohnuki-Tierny 1990 : 20)

Bien que les individus ne puissent pas construire de significations ou interpréter leur monde à partir de n'importe quoi, ils ne subissent quand même pas l'historicité propre à leur culture comme une dictature de la pensée, contrairement à ce que certains auteurs laissent entendre (Fabian 1983 : 63 ; Tonkin 1992 : 86 ; Obeyesekere 1992 : 55-56, 170, 175). En fait, les individus bricolent avec les outils conceptuels qui sont mis à leur disposition dans leur propre culture. Une compréhension du monde et de l'histoire passe par l'utilisation d'outils conceptuels communs dans le cadre d'une structure commune à un ensemble de gens. Il en va de même de l'utilisation du langage qui exige l'usage d'un vocabulaire commun structuré par une grammaire, commune également. L'idée de bricolage provient du linguiste Saussure. Elle a ensuite été appropriée par Lévi-Strauss pour l'anthropologie (1958 : 30-36). Elle est aussi présente en sémiotique où elle sert à expliquer comment chaque individu parvient à signifier le monde (Eco 1972 ; Hawkes 1977). On la retrouve aussi chez Sahlins qui affirme que « the idea is very simple. People act upon circumstances according to their own cultural presuppositions, the socially given categories of persons and things » (1981 : 67).

Pour Sahlins, l'événement et la structure ne sont donc pas mutuellement exclusifs l'un à l'autre (1989 : 149). En fait, l'événement n'existe tout simplement pas à l'extérieur de la structure (Sahlins 1991 : 42, 43) car ce qui se produit, ce que Sahlins nomme « circonstance » (*circumstance*), ne devient événement que lorsque approprié par un acteur qui lui bricole un sens propre. Un événement est donc une circonstance signifiée. Une circonstance peut être signifiée par un groupe et devenir événement et ne pas l'être par un autre et sombrer dans l'oubli. C'est donc la structure qui organise l'histoire, crée l'événement et propose les outils conceptuels pour interpréter le monde et l'histoire.

Cela dit, la structure n'est jamais immuable. En effet, ici se trouve une idée fondamentale de l'anthropologie de Sahlins : dès lors qu'elle est mobilisée pour interpréter le monde, la structure se modifie. Cela est inévitable, mais cela est aussi souhaitable, car c'est justement cette transformation qui lui permet de se reproduire. Selon lui,

[...] la transformation d'une culture est un mode de sa reproduction [car] le monde n'est pas soumis à l'obligation de se conformer à la logique selon laquelle certains la conçoivent. [...] Dans l'action comme dans le monde [...], les catégories culturelles acquièrent de nouvelles valeurs fonctionnelles. Chargées du poids du monde, les significations culturelles sont alors altérées, les relations entre les catégories changent: la structure est transformée. (Sahlins 1989 : 144)

Ce processus est à même d'assurer une certaine stabilité à l'intérieur même des cultures. Sans cette capacité, chaque structure se désintégrerait au profit d'une autre à chaque fois que le monde exercerait sur elle une pression indue, causant à chaque fois des ruptures profondes au sein même de la société. Ces ruptures impliqueraient que chaque individu doive obligatoirement réapprendre le monde de manière constante. Si cela était effectivement le cas, il serait impossible d'expliquer comment plusieurs sociétés se modifient de manière constante sans disparaître. Cette idée de Sahlins qui veut que la transformation d'une culture soit un mode de sa reproduction peut expliquer que des sociétés que l'on avait jugées proches de disparaître il y a quelques décennies à peine soient toujours vivantes aujourd'hui, et ce, même si elles ont dû subir des changements dramatiques provenant de forces exogènes sur lesquelles elles n'avaient pas prise.

Discussion

Que tirer de la discussion précédente ? Comment nous aide-t-elle à signifier et à analyser les deux interprétations présentées dans le préambule de ce texte ?

D'abord, elle permet de constater que l'histoire est culture, et vice-versa (Sahlins 2004). Si le passé est formé de circonstances objectives, l'interprétation de ces circonstances ne l'est pas. Elle est le fruit d'individus qui utilisent des outils conceptuels propres à leur culture. Dans le cas qui nous occupe ici, deux interprétations se confrontent. D'une part, celle des organisations inuit qui s'appuie sur ce que les aînés inuit racontent. Ces aînés s'inscrivent dans une tradition historique qui s'appuie sur l'oralité et dont l'objectif est d'enseigner aux membres du groupe les comportements et les savoirs qu'il est nécessaire de connaître pour vivre en société. D'autre part, celle du gouvernement canadien qui s'appuie sur ce que des experts du passé – les historiens – disent. Ces historiens s'inscrivent dans une tradition historique dont l'objectif est de reconstituer la « vérité objective » à partir de documents écrits. Bien que les organisations inuit et le gouvernement canadien parlent des mêmes circonstances, ils le font en s'appuyant sur des manières différentes et culturellement déterminées de comprendre et d'interpréter le passé. Bref, vu les circonstances, il est tout à fait normal que le contrôle des chiens donne lieu à des interprétations distinctes, voire divergentes. En fait, ce qui aurait été étrange, c'est que les uns et les autres racontent la même chose.

Cette discussion permet aussi de constater que lorsque l'on est placé face à deux interprétations historiques différentes, il faut faire l'étude des cultures des protagonistes impliqués, pas juste celle des circonstances historiques qui font l'objet du litige. En effet, la seule reconstitution des faits historiques ne permet pas de comprendre pourquoi des interprétations divergentes existent à l'heure actuelle. Elle ne peut non plus dégager la logique à l'intérieur de laquelle les gestes ont été commis et celle à l'intérieur de laquelle ils ont été interprétés. Bien sûr, une telle reconstitution permet d'acquérir une certaine compréhension de ce qui s'est produit dans le passé, mais elle laisse plusieurs questions sans réponses. C'est en procédant à l'analyse des historicités des protagonistes qui sont impliqués dans l'affaire qu'il est possible de comprendre dans quelle logique les uns ont agi et comment les autres ont interprété ce qui s'est produit.

L'étude des circonstances historiques concernant le contrôle des chiens des Inuit permet d'arriver à plusieurs constatations résumées ici. Au milieu des années 1950, l'administration canadienne délaisse sa politique de laisser-aller à l'égard des

Inuit pour intervenir de manière plus importante auprès d'eux. À la même époque, les Inuit de plusieurs régions de l'Arctique de l'Est canadien se sédentarisent et amènent avec eux leurs nombreux chiens dans les communautés. Comme ils n'ont pas l'habitude de les attacher, ils les laissent errer. Au même moment, un nombre important d'épidémies de maladies canines commence à décimer les populations canines de l'Arctique oriental canadien. À partir du milieu des années 1950, les réglementations canines commencent à être appliquées tant dans l'Est des Territoires du Nord-Ouest (TNO) que dans le Québec arctique. Dans les TNO, *l'Arrêté sur les chiens* stipule que tous les chiens doivent être attachés sous peine d'être capturés puis tués par un officier mandaté pour contrôler les chiens par le Commissaire des territoires. Dans l'Arctique québécois, on applique plutôt la *Loi sur les abus préjudiciables à l'agriculture* qui stipule que tous les chiens doivent être attachés entre le premier avril et le quinze décembre. Durant cette période, les chiens errants peuvent être tués par quiconque. À la même époque où l'administration nordique décide d'appliquer des règlements facilitant le contrôle des chiens errants dans les communautés de l'Arctique oriental canadien, elle en inocule également un nombre important contre diverses maladies, en plus de faire des dons de nourriture spécifiquement destinés aux chiens et de remplacer les chiens décédés par d'autres provenant de différentes régions de l'Arctique.

Cette reconstitution des circonstances historiques laisse cependant plusieurs questions sans réponses. Pourquoi l'administration de l'Arctique a-t-elle décidé de contrôler les chiens ? Quel était l'objectif de ce contrôle ? Comment les Inuit l'ont-ils interprété ? Ce n'est qu'à travers une étude de l'historicité des protagonistes qu'il est possible de répondre à ces questions. Ce genre d'étude permet d'arriver à certaines conclusions résumées ici : à l'image de toutes les administrations coloniales, l'administration canadienne a reproduit dans sa colonie (le Nord) le même modèle d'administration qu'elle appliquait dans le Sud. Ainsi, elle y a mis en place des structures administratives pouvant supporter les politiques et les programmes liés à l'État-providence. L'État-providence est une forme d'État qui vise à mettre en place des mécanismes qui organisent et favorisent la vie. Pour cette raison, un de ses objectifs est de limiter le plus possible les risques encourus par les individus. Pour l'administration nordique, le chien inuit représentait un risque important, car il lui arrivait d'attaquer ou encore de transmettre des maladies aux êtres humains. Elle a donc voulu développer des moyens de contrôler ce risque. Elle aurait sans doute pu commander l'élimination de tous les chiens, cela aurait effectivement éliminé tous les risques, mais elle était consciente de l'importance des chiens pour les Inuit. Pour cette raison, il lui fallait trouver une solution mitoyenne qui permettrait d'un côté de contrôler les risques liés aux

chiens, et de l'autre, aux Inuit de les garder pour qu'ils puissent chasser. Cette solution, ce fut l'imposition d'attacher les chiens et l'élimination de ceux qui représentaient un danger, mais aussi l'envoi de nourriture et l'inoculation de vaccins. Bref, les chiens qui constituaient un danger aux yeux des autorités étaient éliminés, mais on encourageait quand même les Inuit à garder des chiens si ces derniers ne représentaient pas de danger. Tout cela était tout à fait cohérent avec la culture gouvernementale de l'époque.

De leur côté, comment les Inuit ont-ils interprété le contrôle de leurs chiens ? Pourquoi semblent-ils avoir souffert même si, comme on l'a vu à l'instant, l'objectif de l'administration nordique n'était vraisemblablement pas de les faire souffrir ? En fait, le chien occupe une place importante dans la culture inuit, autant sur le plan économique que mythologique et symbolique. Le chien était le compagnon essentiel de tous les voyages, car c'est lui qui tirait le traîneau. Il était aussi important pour la chasse. On le retrouve aussi dans un nombre important de mythes où il joue plusieurs rôles : il peut être à l'origine de la vie, accompagner son maître dans la mort, agir à titre de médiateur entre le monde des esprits et celui des êtres humains et protéger et assister les êtres humains. Le chien occupe aussi une place de choix dans l'univers symbolique inuit. Seul animal à posséder un *atiq* (âme-nom), il fait partie intégrante de la société des êtres humains. Cependant, comme tous les animaux (mais contrairement à l'être humain), il possède un *inua* (principe vital possesseur) qui est en fait son maître inuit avec qui il forme une unité sur le plan symbolique, l'un ne pouvant vivre sans l'autre. Quand des policiers de la GRC ont tué certains de leurs chiens sous prétexte qu'ils étaient dangereux, ils ont brisé cette unité et attenté par le fait même à la vie des Inuit. Non seulement les Inuit se retrouvaient-ils sans moyen de chasser ou de se déplacer, mais en plus, ils perdaient l'animal avec qui ils formaient une unité sur le plan symbolique. Bref, en tuant des chiens, la GRC a disloqué la structure même de la société inuit. Cela explique pourquoi les Inuit ont énormément souffert, pourquoi certains disent que l'élimination des chiens étaient en fait un génocide qui visait à les faire disparaître et pourquoi plusieurs affirment que cette élimination est à l'origine des problèmes sociaux contemporains.

Le gouvernement canadien et les organisations inuit possèdent chacun leur historicité propre, c'est-à-dire qu'ils interprètent les circonstances objectives passées en s'appuyant sur les critères de leur propre culture. L'étude de l'historicité dans laquelle ils s'inscrivent respectivement permet donc de comprendre comment la culture influence les manières de concevoir et même d'être dans le passé. Bref, elle explique comment il est possible, et même tout à fait normal, que des

protagonistes interprètent de manière radicalement différente des circonstances passées pourtant similaires.

Références

AATAMI, Pita et Pauloosie KEEYOOTAK, 2000, « Government Ordered Dog-killing of Nunavik and Nunavut Inuit Sled Dogs between 1950 and 1975 », lettre envoyée au ministre des Affaires autochtones et du Nord canadien, Robert Nault et au ministre délégué au Affaires autochtones du Québec, Guy Chevrette, 29 mars.

BASSO, Keith, 1988, « Speaking with Names: Language and Landscape among Apache », *Cultural Anthropology*, 3 (2) : 99-130.

CALAME, Claude, 2005, « Pour une anthropologie des pratiques historiographiques », *L'homme*, 173 : 11-46.

COLLIGNON, Béatrice, 1996, *Les Inuit : ce qu'ils savent du territoire*, Paris : L'Harmattan.

_____, 2002, « Les toponymes inuit, mémoire et territoire : étude de l'Histoire des Inuinnait », *Anthropologie et sociétés*, 26 (2-3) : 45-69.

_____, 2006, « Inuit Place Names and Sense of Place », in Pamela Stern et Lisa Stevenson (Dirs), *Critical Inuit Studies. An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, Lincoln & Londres : University of Nebraska Press, pp. 187-205.

COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES, 1996, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ottawa, ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. Consulté sur internet : <http://www.collectionscanada.gc.ca/webarchives/20071115211319/> http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_f.html, le 14 septembre 2009.

DENING, Greg, 1991, « A Poetic for Histories: Transformations That Present the Past », in Aletta Biersack (Dir), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington et Londres : Smithsonian Institutions Press, pp. 347-380.

DETIENNE, Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris : Seuil.

ECO, Umberto, 1972, *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, Paris : Mercure de France.

FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York : Columbia University Press.

GENDARMERIE ROYALE DU CANADA, 2005, *Rapport provisoire - Examen par la GRC des allégations relatives aux chiens de traîneau inuits*, Ottawa : Gendarmerie royale du Canada.

_____, 2006a, *The RCMP and the Inuit Sled Dogs (Nunavut and Northern Quebec: 1950-1970)*, Ottawa : Gendarmerie royale du Canada.

_____, 2006b, *Rapport final : Examen par la GRC des allégations relatives aux chiens de traîneau inuits*, Ottawa : Gendarmerie royale du Canada.

HARTOG, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris : Seuil.

HAWKES, Terence, 1977, *Structuralism and Semiotics*, Berkeley : University of California Press.

LAUGRAND, Frédéric, 2002, « Écrire pour prendre la parole : conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et sociétés*, 26 (2-3) : 91-115.

LEACH, Edmund, 1989, « Tribal Ethnography: Past, Present, Future », in Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald et Malcolm Chapman (Dir.), *History and Ethnicity*, Londres : Routledge, pp. 34-47.

LÉVESQUE, Francis, 2008, *Les Inuit, leurs chiens et l'administration nordique, de 1950 à 2007. Anthropologie d'une revendication inuit contemporaine*, Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris : Plon.

MACAULAY, Lawrence, 2000, « Réponse à : Government Ordered Dog-killing of Nunavik and Nunavut Inuit Sled Dogs Between 1950 and 1975 », lettre destinée à la Société Makivik & QIA.

MOTCOMBROUX, Geneviève, 2002, *The Canadian Inuit Dog: Canada's Heritage*, Winnipeg : Whipoorwill Press.

NABOKOV, Peter, 1996, « Native Views of History », in Bruce .G. Trigger et Wilcomb E. Washburn (Dir), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 1 : *North America* (Part 1), New York : Cambridge University Press, pp. 1-59.

NAGY, Murielle, 2002, « Comment les Inuvialuit parlent de leur passé (note de recherche) », *Anthropologie et sociétés*, 26 (2-3) : 193-213.

OBYESEKERE, Gananath, 1992, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton : Princeton University Press.

OHNUKI-TIERNEY, Emikho, 1990, « Introduction: The Historicization of Anthropology », in Emikho Ohnuki-Tierney (Dir), *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Stanford : Stanford University Press, pp. 1-25.

PALMER, Andie Diane, 2000, « Evidence "Not in a Form Familiar to Common Law Courts": Assessing Oral Histories in Land Claims Testimony After *Delgamuukw v. B.C.* », *Alberta Law Review*, 28 (4) : 1040-1050.

ROSALDO, Renato, 1980, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford : Stanford University Press.

SAHLINS, Marshall, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom*, Ann Arbor : University of Michigan Press.

_____, 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris : Gallimard, Le Seuil.

_____, 1991, « The Return of the Event, Again; With Reflection on the Beginning of the Great Fijian War of 1843 to 1855 between the Kingdoms of

Bau and Rewa », in Aleta Biersack (Dir), *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, Washington et Londres : Smithsonian Institutions Press, pp. 37-99.

_____, 1995, *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example*, Chicago et Londres : The University of Chicago Press.

_____, 1999, « Two or Three Things That I Know About Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (3) : 399-421.

_____, 2004, *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago : The University of Chicago Press.

SOCIÉTÉ MAKIVIK, 2005, *Submission. To the Minister of Indian and Northern Affairs for the Government of Canada and To the Ministre délégué aux Affaires autochtones for the Government of Québec. Regarding the Slaughtering of Nunavik "Qimmiit" (Inuit Dogs) from the mid-1950s to the late 1960s*, Société Makivik.

STURTEVANT, William C., 1968, « Anthropology, History, and Ethnohistory », in James A. Clifton (Dir), *Introduction to Cultural Anthropology*, Houghton : Mifflin Company, pp. 450-477.

THOMPSON, John, 2005, « QIA Leader Denounces RCMP Dog Report », in *Nunatsiaq News*, Iqaluit, 28 octobre.

TONKIN, Elizabeth, 1992, *Narrating Our Past. The Social Construction of Oral History*, Cambridge : Cambridge University Press.

VEYNE, Paul, 1978, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris : Le Seuil.

VON GERNET, Alexander, 1996, *Les communications orales et le passé des Autochtones*, ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. Consulté sur internet : <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rs/pubs/re/orl/orl-fra.asp>, le 14 septembre 2009.

MOTS-CLÉS

Inuit – Canada – contrôle des chiens – administration nordique – historicité – histoire et culture

¹ Ce texte reprend plusieurs passages de ma thèse de doctorat, défendue en 2008 à l'Université Laval, Québec (Lévesque 2008).

² Organisation inuit qui représente les Inuit de la région du Qikiqtaaluk. Fondée en 1996, la QIA est l'une des trois organisations inuit régionales associées à la Nunavut Tunngavik Inc. (NTI), organisation créée pour administrer, au nom des Inuit, l'accord territorial du Nunavut.

³ Organisation qui représente les Inuit du Nunavik dans l'Arctique québécois. Fondée en 1978 en vertu de la Convention de la Baie James et du Nord québécois, la Société Makivik a pour tâche principale l'administration de la convention au nom des Inuit du Nunavik.

⁴ *Qimmiq* (pl. *qimmiit*) est le terme utilisé par les Inuit de l'Arctique de l'Est pour dire « chien ». Cependant, il s'agit aussi de l'un des noms officiels du *canis familiaris borealis* (aussi nommé *chien inuit canadien* et *chien eskimo canadien*), espèce qui peuplait jusqu'à récemment l'Arctique de l'Est canadien (Montcombroux 2002 : 13). Le *qimmiq* ne doit pas être confondu avec d'autres espèces de chiens arctiques comme le husky sibérien, le husky d'Alaska, le samoyède et le malamute.

⁵ Tous ne sont pas d'accord avec lui. Ainsi, von Gernet affirme, dans un document qui lui a été commandé par le gouvernement canadien, que « Nul besoin de préciser qu'en ce qui concerne les contacts entre les peuples autochtones et les colonisateurs venus vivre au Canada, il n'est pas possible de dissocier l'histoire des autochtones et des non autochtones, puisque par définition, cette histoire leur est commune. Selon moi, il est préférable de régler les divergences relatives à l'histoire (dans les cas où elles doivent être réglées) non pas en établissant une distinction entre les histoires selon qu'elles proviennent de sources orales ou écrites, mais en reconnaissant que la dichotomie entre autochtones et experts et entre sources orales et écrites ne mène nulle part » (von Gernet 1996).

⁶ Certains hellénistes français le trouvent cependant très pertinent (Hartog 2003 ; Detienne 2000 et Calame 2005).

⁷ *Delgamuukw c. Colombie-Britannique*, [1997] 3 R.C.S. 1010.

⁸ Fait intéressant, si les organisations inuit portent un intérêt marqué pour la « vérité historique », elles accordent beaucoup de crédit à l'identité de celui qui est porteur de cette « vérité ». Lors de la publication du rapport de la GRC sur l'élimination des chiens Inuit, Terry Audla, directeur exécutif de la QIA, a d'ailleurs mentionné que « [i]t'd be a sad day when I have to depend on the RCMP for my history. I have my elders for that » (Thompson 2005).

Notices biographiques

Charles Cocoo

Charles Cocoo est chercheur autodidacte originaire de Wemotaci et membre de la Société d'histoire atikamekw. Il est également poète et écrivain. Il a publié en 1988 *Broderies sur mocassins* (éditions JCL). Il a également participé à de nombreux documentaires portant sur les réalités atikamekw.

Christian Cocoo

ccocoo@atikamekwsipi.com

Christian Cocoo est coordonateur des services culturels au Conseil de la nation atikamekw. Il agit également comme coordonateur de la Société d'histoire atikamekw.

Denys Delâge

denys.delage@soc.ulaval.ca

Denys Delâge est professeur émérite au département de sociologie de l'Université Laval à Québec et membre du CIÉRA. Ses recherches portent principalement sur l'histoire des alliances franco et anglo-amérindiennes du XVII^e au XIX^e siècle.

Claude Gélinas

Claude.Gelinas@USherbrooke.ca

Claude Gélinas est professeur au département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke et membre du CIÉRA. Détenteur d'un doctorat en anthropologie (Montréal, 1998), ses domaines d'enseignement et de recherche sont l'histoire et la culture des populations autochtones du Canada ainsi que les processus d'affirmation identitaire en milieu autochtone. Il a notamment publié en 2007 *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral, 1867-1960*, Sillery : Septentrion.

Laurent Jérôme

laurent.jerome@ciera.ulaval.ca

Laurent Jérôme est doctorant et chargé de cours au département d'anthropologie de l'Université Laval et membre du CIÉRA. Il est également consultant pour la Société d'histoire atikamekw. Son mandat est de faciliter les liens entre la Société d'histoire et le milieu universitaire, dans la continuité de ses recherches doctorales réalisées avec les Atikamekw de Wemotaci. Il a récemment publié un article dans la revue *Anthropologie et sociétés* sur les défis des processus de décolonisation de

la recherche (32-3, 2008) et co-dirigé (avec Natacha Gagné, Université d'Ottawa) un ouvrage collectif portant sur les jeunes autochtones (*Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, 2009, Québec et Rennes : Presses de l'Université Laval et Presses universitaires de Rennes).

Lisa Koperqualuk

giluqqi_2000@yahoo.com

Originaire de Puvirnituk (Nunavik), Lisa Koperqualuk est étudiante à la maîtrise en anthropologie à l'Université Laval et membre du CIÉRA et de l'AÉA (association étudiante autochtone de l'Université Laval). Elle a auparavant travaillé pendant plus de six ans en tant qu'agente en communication pour la société Makivik. Elle détient par ailleurs un baccalauréat en sciences politiques (Université Concordia). Lisa est également fondatrice de l'association des femmes du Nunavik, Saturviit.

Francis Lévesque

flevesqu@ualberta.ca

Francis Lévesque est post-doctorant au département d'anthropologie de l'Université de l'Alberta depuis janvier 2009 et membre du CIÉRA. Il a complété sa thèse de doctorat au département d'anthropologie de l'Université Laval en 2008, en plus de faire ses études de maîtrise et de baccalauréat à la même université. Il a également travaillé à titre de consultant pour le ministère des Ressources naturelles et Faunes du Québec. Il s'intéresse aux Inuit, Métis et autres autochtones canadiens, et plus spécifiquement, aux relations que ces derniers entretiennent avec les gouvernements territoriaux, provinciaux et fédéraux depuis le début du XX^e siècle.

Cécile Mattawa

Cécile Mattawa détient un certificat en technolinguistique amérindienne qu'elle a obtenu à l'Université du Québec à Chicoutimi et est membre de la Société d'histoire atikamekw. Elle travaille en étroite collaboration avec les autres technolinguistes atikamekw sur la préservation, la valorisation et l'uniformisation de la langue atikamekw. Cécile a notamment collaboré à la rédaction du lexique thématique en atikamekw et en français (*Atikamekw nehirowi itewin masinahikan*) et à la réalisation du film *Kirano* sur la langue atikamekw (Léger et Mattawa, 2003).

Jean-Pierre Mattawa

Jean-Pierre Mattawa est chercheur autodidacte à Opitciwan et membre de la Société d'histoire atikamekw. Il a travaillé comme assistant de recherche pour certains anthropologues dans les années 1980 et travaille depuis 40 ans auprès des aînés. Il a collaboré à la rédaction du lexique thématique en atikamekw et en français (*Atikamekw nehirowi itewin masinahikan*) et à la réalisation du film *Kirano* sur la langue atikamekw (Léger et Mattawa, 2003).

Davidee Niviaxie

Davidee Niviaxie est un aîné qui vit dans la communauté inuit d'Umiujaq (Nunavik). Expert en inuktitut, il a été enseignant en inuktitut pour la commission scolaire Kativik. Il a également fait partie des focus-groupes de travail sur l'histoire du Nunavik.

Gilles Ottawa

Gilles Ottawa est chercheur autodidacte à Manawan et membre de la Société d'histoire atikamekw. Il parcourt le Québec et la France à la recherche d'archives et participe à de nombreuses conférences. Il a réalisé plusieurs expositions inspirées de ses propres recherches et collections d'objets.

Robert Falcon Ouellette

ouelletterf@aol.com

Robert Falcon Ouellette possède deux maîtrises, l'une en musique (didactique instrumentale) et l'autre en éducation de l'Université Laval. Il est également diplômé de l'Université de Calgary avec un baccalauréat en musique (*secondary school education*). Il est présentement doctorant en anthropologie à l'Université Laval sous la direction de Frédéric Laugrand et membre du CIÉRA. Le titre de sa recherche est « Current Curricula Best Practise Developments in Aboriginal Education as Seen through the Lens of the Indigenous World View ».



Achetez le numéro en ligne
et abonnez-vous!

www.anf.ulaval.ca/anthropologieetsocietes

ABONNEMENT 2009

	Canada	Étranger	
Étudiant	35 \$	55 \$	CAN
Régulier	60 \$	80 \$	CAN
Institution sans agence	110 \$	150 \$	CAN
Institution avec agence	105 \$	125 \$	CAN

Prochain numéro

Anthropologie de la morale et de l'éthique

Citoyennetés

Volume 33, numéro 2 (2009)

Sous la direction de Natacha Gagné
et Catherine Neveu

PRÉSENTATION

L'anthropologie et la « fabrique » des citoyennetés
Natacha Gagné et Catherine Neveu

Comment faire l'anthropologie d'un objet « trop lourd »
Approche anthropologique de la citoyenneté en France
Catherine Neveu

Parler de citoyenneté
Discours gouvernementaux et vernaculaires
John Clarke

La citoyenneté comme horizon : destin commun,
demande sociale et décolonisation de l'école en
Nouvelle-Calédonie aujourd'hui
Marie Saladin et Jacques Vermauden

Penser la citoyenneté à l'aune des histoires coloniales
Terrains avec les Maori et les Tahitiens
Natacha Gagné

La différence aborigène et la citoyenneté australienne
Une conciliation impossible?
Sylvie Poirier

Espace public et expérience québécoise au Canada
Contribution à l'anthropologie d'une citoyenneté
hétérogène
André Campeau

Droits, citoyenneté et réparations des torts du passé de
l'esclavage. Perspectives du Mouvement noir au Brésil
Francine Sallant

Genre et citoyenneté culturelle à San Francisco :
Subjectivité et « estime de soi » dans l'organisation
de la communauté latino immigrante
Kathleen Coll

La citoyenneté double : le cas de l'autochtonie en 1965
Eric Schwimmer

HORS THÈME
Les études brésiliennes sur les relations raciales
aux États-Unis
Jacques d'Adesky

Ethnologie en France, ethnologie de la France
Champs nouveaux, manières neuves
Guy Barbichon

Un quart Gitan
Métissage, intégration et citoyenneté à Jerez
Hélène Giguère

Note à l'intention des auteurs

Les auteurs soumettent leurs textes ou leurs projets de numéro par courrier ou par courriel à l'intention du Comité de rédaction des *Cahiers du CIÉRA*. Les textes ne dépassent pas 20 pages à interligne 1 et demi, justifié, police Times new roman, bibliographie comprise. Le plan du texte est le suivant : titre de l'article, nom de l'auteur et coordonnées professionnelles complètes (postale, téléphonique et électronique), texte de l'article, notes de fin de texte, références citées, sites internet consultés, notice biographique de l'auteur, résumé et mots-clés. Les graphiques, les tableaux et les photos sont présentés sur des feuilles distinctes. Leur place est indiquée dans le texte (exemple : insérer tableau 1). Les notices biographiques et les résumés d'articles ne dépassent pas 10 lignes.

Dans le texte, les références sont signalées selon le modèle (Auteur Date : numéro de page), par exemple (Larose, Bourque, Terrisse, Kurtness 2001 : 155). À la fin du texte les références citées sont indiquées comme suit :

Pour un livre ou un rapport :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, *Titre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur.

Exemple :

CASTELLANO, Marlene Brant, Lynne DAVIS, et Louise LAHACHE (Dirs), 2001, *Aboriginal Education : Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press.

Pour un article dans une revue :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, « Titre de l'article », *Nom de la revue*, Volume(Numéro) : première et dernière pages de l'article.

Exemple :

LAROSE, François, Jimmy BOURQUE, Bernard TERRISSE, et Jacques KURTNESS, 2001, « La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones : bilan de recherches en milieux innus », *Revue des Sciences de l'Éducation*, 27(1) : 151-180

Pour un article dans un ouvrage collectif :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, « Titre de l'article », *in* Prénom(s) Nom(s) du ou des directeurs de publication, *Titre du livre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur, pp. première et dernière pages du chapitre.

Exemple :

HAMPTON, Eber, 2001, « First Nations-Controlled University Education in Canada », *in* Marlene B. Castellano, L. Davis, et L. Lahache (Dir.), *Aboriginal Education : Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press, pp. 208-221.

Les Cahiers du CIÉRA

Abonnement annuel

Réguliers	20 \$
Étudiants*	15 \$
Organismes et institutions	25 \$

* Avec preuve

Achat par numéro**

n° 1	« Défis de l'éducation chez les Premières nations et les Inuit »	<i>épuisé</i>
n° 2	« La restitution du patrimoine matériel et immatériel : Regards croisés, Canada/Mélanésie »	<i>épuisé</i>
n° 3	« La négociation politique : Conciliations et contradictions ? »	10 \$
n° 4	« L'histoire des nations au Québec et au Canada : Un travail en chantier »	10 \$
n° 5	« Réseaux virtuels autochtones : Cyberespaces et médiatisation des cultures » (<i>à paraître</i>)	10 \$

** Il faut ajouter des frais de manutention de 2 \$ par numéro commandé

Mode de paiement :

Avec un chèque ou un mandat à l'ordre de l'*Université Laval* que vous faites parvenir par la poste ou en personne à l'adresse suivante :

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones
Pavillon Charles-de-Koninck, local 0450
1030 avenue des sciences humaines
Université Laval
Québec, QC
G1V 0A6

(418) 656-7596
ciera@ciera.ulaval.ca

www.ciera.ulaval.ca

