

LES AUTOCHTONES

LA PART EFFACÉE DU QUÉBEC

GILLES BIBEAU



LES AUTOCHTONES
LA PART EFFACÉE DU QUÉBEC

Image de couverture : *My Four Grandmothers*, Dee Barsey, 2017.

Gilles Bibeau

LES AUTOCHTONES
LA PART EFFACÉE DU QUÉBEC

MÉMOIRE D'ENCRIER

À la mémoire de ma collègue Sylvie Vincent (1941-2020)

*Aux enseignantes de l'École Seskitin de Wemotaci qui ont redonné
une modernité aux traditions orales des Atikamekw*

*Et aux jeunes qui ont participé aux projets Nokitan – Temps
d'arrêt – et Witcihiwewin Atisokan – Des récits qui soignent*

INTRODUCTION

UNE HISTOIRE À PARTS ÉGALES

*Tu ne sais pas mes légendes
Tu ne connais pas mon histoire
N'attends pas que je me fâche
Telle une tornade
N'attends pas que je me libère
De mes chaînes.*

Joséphine Bacon

L'«histoire à parts égales¹» permet d'échapper aux pièges de l'histoire coloniale classique qui privilégie les sources documentaires exprimant, avant tout, le point de vue des Européens. Quiconque ratifie sans examen préalable les catégories de l'énonciation

1 J'emprunte l'expression «histoire à parts égales» à Romain Bertrand. Dans son maître-livre *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre, Orient-Occident* (2011), Bertrand présente un portrait détaillé des premiers contacts des XVI^e et XVII^e siècles entre Hollandais, Javanais et Malais. En accordant une égale dignité aux archives européennes et aux chroniques insulindiennes, la méthode de Bertrand rejoint, sous divers aspects, celle de la «comparaison réciproque» qui a guidé Denis Lombard (1990), Kenneth Pomeranz (2000) et d'autres historiens à combiner sources locales et sources européennes dans leurs travaux.

coloniale ne peut en effet que mettre en place un cadre où tout ressemble dès lors à ce qu'on connaît du monde européen, où tout se dit dans la seule langue de la partie dominante des protagonistes de la rencontre et où tout s'accomplit dans une sorte de « huis clos » fictif qui fonctionne au singulier. Le *seul monde* qui s'impose alors n'est, le décor du contexte de la terre américaine mis à part, que le décalque du monde européen. Ainsi s'efface la possibilité même d'un « entredeux » susceptible de saisir quelque chose des aléas de la communication entre des humains issus d'univers culturels reposant sur des fondations ontologiques radicalement différentes. Le Vieux Monde européen et le Nouveau Monde américain avaient les moyens de se comprendre réciproquement mais il n'est pas sûr qu'ils se soient vraiment compris. Il se peut même qu'ils ne se soient pas rencontrés du tout.

Face aux Français, les Autochtones du nord-est de l'Amérique ne furent jamais les récipiendaires passifs de la vision européenne du monde; ils n'ont pas agi non plus n'importe comment dans leurs relations avec les Européens. Français et Autochtones ont dû s'entendre, fusse de manière précaire et provisoire, sur un certain nombre de principes de conversion permettant de transformer la valeur des fourrures – castor, renard, martre, belette, loutre, lynx – en chaudrons de cuivre, miroirs, perles de verre, capots de laine et fusils. Avec le passage du temps et la multiplication des échanges et tractations, il est probable que les interactions se sont quelque peu « routinisées » sans que le problème des équivalences n'ait été pour autant vraiment solutionné. Les documents européens tout comme les récits oraux des Autochtones montrent que les uns et les autres ont souvent eu l'impression de se faire rouler lors des échanges, les textes et récits abondant en effet en détail au sujet des joutes verbales livrées à l'occasion des transactions marchandes et des négociations d'alliances.

Les formes originales à travers lesquelles le pouvoir politique s'exerçait chez les Autochtones, les représentations complexes qu'ils se faisaient du monde invisible des esprits et le rôle éminent joué par les chamanes produisirent souvent d'importants malentendus. Le domaine de la guerre fut aussi un domaine où régna l'incompréhension: avant de s'engager ensemble, par exemple, dans des raids guerriers contre des ennemis, Français et Autochtones devaient

se mettre minimalement d'accord sur des stratégies de combat puisque l'affrontement entre soldats de deux armées en terrain découvert n'avait absolument rien à voir avec l'escarmouche et l'attaque surprise de la « petite guerre » prévalant chez les Autochtones du nord-est de l'Amérique. Quant à la question du rapport au territoire et au droit de l'occuper, elle a donné lieu dès les premiers contacts à d'importants désaccords qui s'amplifièrent avec l'augmentation de la population française dans la vallée laurentienne. Bref, l'incompréhension a été mutuelle et l'improvisation permanente.

Une telle situation ne fut pas particulière à la vallée du Saint-Laurent puisqu'elle était une affaire d'époque – celle des débuts du colonialisme et du capitalisme marchand au XVI^e siècle – beaucoup plus que de lieu. Les Espagnols dans les Caraïbes, au Mexique, au Pérou et ailleurs en Amérique latine, les Portugais en Inde du Sud, aux Moluques et au Brésil, les Anglais en Australie, en Inde et auprès des populations autochtones des côtes de l'Atlantique, les Hollandais en Indonésie (Java et Sumatra) et le long de la rivière Hudson en Amérique du Nord, et les Suédois durant leur brève colonisation – de 1638 à 1655 – des rives du fleuve Delaware dans les États américains actuels de la Pennsylvanie, du Delaware, du New Jersey et du Maryland –, tous ces pays furent confrontés à ce même problème des équivalences à établir entre des représentations différentes du monde.

La chose fut tout aussi vraie du côté des Français lorsqu'ils entrèrent en contact avec les Autochtones du nord-est de l'Amérique puisque les interlocuteurs des deux bords ont été, en l'absence de références communes, constamment forcés d'improviser. Or, l'improvisation étant toujours l'art du détournement des conventions, ce sont encore les règles de la présentation de soi et du rapport à l'autre qu'il faut détailler si l'on veut comprendre la valeur que les uns et les autres attachaient à ce qui faisait l'objet d'échanges. Même dissimulées ou déjouées, les normes régissant les codes propres à chacun des deux mondes continuaient à bas bruit à être mises en jeu dans toutes les rencontres. Seule l'adoption d'une « histoire à parts égales » – ou plus exactement d'une « histoire à part entière » – permet de ne plus laisser l'Europe voler les histoires des autres, ce qu'elle a fait en leur imposant son propre

récit dans lequel elle a fabriqué une présentation du passé toute à sa gloire (Goody 2010). L'histoire « simultanée » – on peut aussi la qualifier de « polycentrique » ou de « symétrique » – postule, en accordant une égale valeur aux archives écrites des Européens et aux récits oraux des Autochtones, que toutes les sociétés sont capables de raconter leur propre version des événements tels qu'elles les ont vécus et de dire comment ces événements ont modelé leur destin.

Le fait de replacer les Autochtones au cœur de la narration des débuts de l'histoire du Québec représente un geste essentiel qui s'impose si l'on veut prendre la vraie mesure de la genèse de l'identité québécoise en la pensant, dès la première étape de sa formation, dans ses liens aux Peuples Premiers qui habitaient le territoire de ce qui est devenu le Québec. La prise en compte des récits oraux des Autochtones constitue en effet un premier pas indispensable pour en finir avec la lecture dévalorisante du monde des Premières Nations, meurtries mais insoumises, qui ont résisté de multiples façons à une colonisation dont l'impact se fait sentir encore très largement jusqu'à ce jour.

RETOUR AU TEMPS DU COMMENCEMENT

Récrire l'histoire de la colonie commençante de la Nouvelle-France en faisant écho aux récits des Autochtones ne vise pas à se laver d'un passé qui nous pèse – celui des crimes commis à l'origine – mais plutôt à corriger, d'une manière substantive, radicale, la connaissance incomplète et biaisée que nous avons produite des débuts d'une histoire commune. Sans préjuger de l'indécision des commencements, il faut prendre au sérieux les difficultés associées à un double travail, celui de la présentation équilibrée de deux visions de l'histoire et celui de l'identification des angles morts suscités par le contact entre des univers culturels éloignés les uns des autres. De la part des premiers Français, l'altérité dont étaient porteuses les nations autochtones fut tantôt dépréciée et rejetée, tantôt admirée et vantée ; certains « coureurs des bois », voyageurs et explorateurs l'adoptèrent en apprenant à « vivre à l'indienne ». Sous des dehors qui peuvent parfois ressembler à des actes de contrition, le présent essai reconsidère le point de départ de notre histoire en faisant revivre, à travers les récits des Autochtones et des Français,

la dynamique des relations extrêmement complexes qui se sont nouées entre les uns et les autres.

Pour les Européens qui se lancèrent à la conquête du monde aux XVI^e et XVII^e siècles, l'histoire des peuples sans écriture ne pouvait être qu'une non-histoire puisque ces peuples ne possédaient aux regards occidentaux que des mythes d'origine à l'égard de leur lointain passé et des traditions plus ou moins fidèles transmises oralement pour tout ce qui touchait à leur histoire. En n'imaginant pas qu'il puisse exister d'autres types d'archives à considérer que celles stockées dans des documents écrits, la vision propre de peuples entiers – ce fut le cas dans toutes les terres colonisées, y compris au Québec – fut ainsi refoulée hors du champ de l'historiographie occidentale (Duchet 1985). L'approche de l'histoire à part entière invite à considérer les manières de raconter des Européens et des Autochtones dans leurs accords et leurs discordances, sans forcer le trait dans une opposition binaire des visions du passé propres aux deux parties en présence, et sans réduire non plus les spécificités de l'écriture et de l'oralité à travers leur réunion artificielle sous un horizon commun.

L'enjeu qui se joue relativement à la fiabilité des voix autochtones est de taille puisqu'il force à nous demander si on peut accorder une égalité de traitement au point de vue des Autochtones et à celui des Français en ce qui concerne la lecture de ce qui s'est passé lors des premiers contacts et à la mémoire que les uns et les autres ont gardé de ces événements. Or, le problème rencontré avec l'«histoire à parts égales» est que cette démarche bute sur au moins trois obstacles majeurs: (1) la radicale asymétrie documentaire entre la quantité considérable d'archives écrites produite et conservée par les Européens et les sources orales plus rares à disposition du chercheur provenant des peuples autochtones; (2) l'absence dans la tradition orale autochtone de repères chronologiques précis permettant d'inscrire les événements dans le déroulement de l'histoire; (3) la tendance chez les narrateurs des récits oraux à produire des relectures du passé à partir de la situation et du moment de l'histoire dans lesquels ils se trouvent. Ces trois caractéristiques de l'oralité expliquent – sans toutefois justifier l'oubli des récits autochtones de la part des historiens – la faible reconnaissance et considération accordée

aux traditions orales en tant que sources pour la connaissance du passé.

Dans son ouvrage *De la tradition orale* (1961), l'ethnohistorien Jan Vansina reconnaît que le recours à l'oralité a permis aux sociétés sans écriture de développer d'immenses capacités mnémoniques, d'exceptionnelles habilités narratives et des modes spécifiques de remémoration et de transmission visant à assurer la fiabilité des récits transmis. Les récits transmis oralement auraient ainsi permis de produire, chez les peuples sans écriture, d'authentiques savoirs susceptibles de servir à raconter l'histoire des peuples. Se basant sur sa propre expérience de recueil des traditions orales dans les sociétés africaines, Vansina affirme que les récits des généalogistes, des griots et des conteurs viennent combler, pour les périodes récentes, les silences de l'histoire racontée dans les archives coloniales. Il ajoute que les récits laissés par les témoins directs d'événements survenus dans un passé lointain peuvent se transmettre, sans trop de déformation, sur plusieurs générations, parfois même sur une dizaine de générations et que les marqueurs – souvent des noms de personnages ou des ruptures majeures – à partir desquels les sociétés pratiquant l'oralité découpent l'histoire sont souvent étrangers au point de vue prévalant dans un monde où domine l'écriture.

L'oralité des Autochtones ne doit pas être simplement pensée comme une disposition imparfaite dans une humanité en attente de l'écriture². En insistant sur d'autres contenus que les textes européens, les récits oraux des Autochtones viennent en effet combler ce qui manque à l'histoire écrite selon les canons européens de vérité. Ce qui « fit événement » pour les navigateurs, explorateurs,

2 Dans *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* (1979), l'anthropologue britannique Jack Goody s'interroge sur les torsions que l'écriture – texte imprimé, note manuscrite – fait subir aux processus de la pensée elle-même. En imposant un ordonnancement et une structure spécifique (tableau, formule, carte, index), l'écriture contribue, selon Goody, à développer un rapport particulier à la langue et au récit qui instaure une rupture avec la *pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962) caractérisée avant tout par la parole vive de l'oralité et la proximité spatio-temporelle dans l'échange. Goody montre que l'emprise exercée par la *raison graphique* sur les modes de narration et sur la communication en général provoque une domestication de la *pensée sauvage*. La question des tensions entre l'écrit et l'oral sont au cœur du présent ouvrage.

administrateurs et missionnaires français peut en effet ne pas avoir suscité le moindre récit oral chez les Autochtones, du moins pas sous la forme de narrations dotées des mêmes coordonnées de temps, d'espace et de sens. À travers les récits oraux qu'ils se sont transmis au fil des générations, les Autochtones apportent une vision du passé qui dévoile les mensonges et les fausses promesses des Blancs qui cachèrent, notamment à travers le système des alliances, leur projet de prise de possession des terres. Les Autochtones du nord-est de l'Amérique diront souvent que les Français parlaient avec une « langue fourchue ».

Ce qui était véracité pour l'Autochtone de la vallée du Saint-Laurent ne rencontrait pas, il est vrai, les critères que mettait en avant un Français des XVI^e et XVII^e siècles. Loin d'être une antithèse de l'histoire telle qu'on la pratique en Occident, le savoir autochtone sur le passé obéit, en réalité, à un « régime de vérité » qui, pour être irréductible aux canons européens, n'en possède pas moins sa pleine pertinence. On ne peut déclarer fausse l'histoire racontée dans les récits oraux des Autochtones que si l'on s'attache à l'absence des détails chronologiques – l'imprécision sur les dates, par exemple – pour décider de la vérité de ce qui est rapporté. Les récits autochtones doivent être soumis, il va de soi, à une analyse rigoureuse du processus de transmission afin de déterminer, comme cela se fait à travers la critique des sources dans le cas des documents écrits, leur degré de fiabilité et de validité. En faisant une place aux récits des Autochtones, l'histoire du temps de la Nouvelle-France telle qu'elle a été racontée par les historiens et reprise dans les manuels scolaires pourrait être appelée à changer l'éclairage sur de nombreux points, voire à se donner un autre centre de gravité.

Seuls les événements auxquels les Autochtones attachaient une qualité morale méritaient, selon eux, d'être remémorés et de faire l'objet d'une inscription dans la mémoire culturelle du groupe ; de plus, les Autochtones jugeaient plus important de fournir le sens d'un événement et de dire ce qu'il avait représenté pour le groupe que de proposer une narration détaillée des circonstances dans lesquelles il s'était produit. De ce point de vue, la version orale des événements racontés par les Autochtones constitue beaucoup plus que de simples codicilles exotiques qu'il suffirait d'ajouter au bas des sources écrites des Français pour obtenir une image complète

de ce qui s'est passé. L'«histoire à parts égales» rappelle aussi que les Autochtones furent de fantastiques orateurs, fins et subtils – et qu'ils ont construit, autant que les Européens, un savoir sur le passé qui servait leurs intérêts et leur besoin de faire sens de l'histoire.

Au fil du temps, les interactions de plus en plus nombreuses entre Français et Autochtones permirent aux étrangers venus d'Europe de découvrir comment les Autochtones s'y prenaient pour jauger une distance, situer un territoire ou tracer des frontières en se référant, par exemple, à des rivières et pour penser, plus globalement, la relation qu'ils entretenaient avec la terre habitée par les ancêtres. Les colonisateurs venus de France reconnurent aussi que les Autochtones d'Amérique possédaient, au moment des premiers contacts, un répertoire propre et original de concepts pour penser la nature, les relations aux étrangers et le monde des dieux. Les archives écrites des Européens se limitent néanmoins à vanter, dans de nombreux cas, les bénéfices que Français et Autochtones auraient retirés de l'établissement des comptoirs commerciaux et de leurs alliances avec les Français. De plus, tout se passe, dans les récits de l'expansion européenne, comme si les populations non européennes bénéficiaient forcément de leurs interactions sans qu'on s'interroge en profondeur sur les conséquences des contraintes imposées aux populations locales par les nouveaux venus. On oubliait de montrer que l'Européen n'avait réussi le plus souvent, partout où il avait voulu modeler l'Autre à son image, qu'à l'avilir en le forçant à rompre avec les fondations de sa propre identité.

Il serait présomptueux de croire que des marins européens du début de l'âge moderne aient pu comprendre, même s'ils furent impressionnés par les capacités oratoires des chefs autochtones, ce qu'avaient vraiment en tête l'*agouhanna* Donnacona rencontré par Jacques Cartier à Gaspé en 1534 ou le *sagamo* Anadabijou invitant, en 1603, Samuel de Champlain à la «tabagie de Tadoussac». Pour l'orateur autochtone, «mettre la chaudière sur le feu», c'était déclarer la guerre, «attacher le soleil», c'était faire la paix et «envoyer un collier», c'était proposer une entente ou initier une alliance, autant d'expressions qu'un «truchement³» pouvait traduire littéralement

3 Le mot «truchement» qui vient sans doute de l'arabe *turğumān* était couramment employé à l'époque des Croisades et en Andalousie pour nommer

sans en comprendre pour autant toute la portée de sens. Les jésuites, récollets et sulpiciens étaient-ils en mesure de reconnaître la valeur spirituelle des représentations que les Autochtones se faisaient du monde invisible? Et les coureurs des bois ont-ils pu penser leurs relations aux femmes autochtones dans les mêmes catégories que celles-ci le faisaient? Pour éviter tout anachronisme, c'est aux acteurs qui entrèrent en contact, et à eux seuls, qu'il appartient d'énoncer ce qui les unissait les uns aux autres et ce qui les séparait, et de nous dire à travers les récits qu'ils nous ont laissés comment furent vécus les différents types de rencontres.

En se faisant symétrique, l'histoire à parts égales prend acte du fait que les interactions entre Français et Autochtones se sont déroulées à des distances variables – proche, moyenne et longue – et que les premiers comme les seconds ne partageaient ni les mêmes représentations de la nature, des dieux et du territoire, ni non plus la même vision de l'histoire et de son découpage en périodes distinctes. Les notions de proche et de lointain, les conceptions de l'intimité et de l'individualité, la grammaire des émotions et des appartenances, le rapport aux morts et aux ancêtres, l'idée même de ce que sont une « culture » et une « religion », rien du monde de l'autre ne pouvait être tenu pour connu. En conférant un égal respect à l'interprétation des faits fournie par l'une et l'autre des deux civilisations entrant en contact, l'« histoire à parts égales » s'efforce de rompre avec l'idée que les scénarios des rencontres entre Français et Autochtones auraient été façonnés par le seul partenaire européen.

L'« histoire à part entière » – autre expression pour l'« histoire à parts égales » – se donne pour mission d'explorer, par scènes et par fragments, ce que furent les interactions entre Français et Autochtones sans recomposer arbitrairement un monde où l'on se comprend de part et d'autre. En analysant scène par scène les interactions, on réalise rapidement que les parties en présence

les personnes capables de traduire, par exemple, de l'arabe ou de l'hébreu au latin. Les deux garçons que Jacques Cartier a laissés en 1541 à Achelay – village iroquoien proche de Stadaconé – ont inauguré le système des « truchements » qui dominera dans la Nouvelle-France du dix-septième siècle. Au temps de Samuel de Champlain, de nombreux jeunes Français ont vécu auprès des Autochtones dans le but d'apprendre leur langue et de s'initier à leur culture.

ont été constamment engagées dans des jeux contradictoires de collaboration et d'opposition, et que les lieux et moments de contacts – festins partagés, tractations sur les ponts des navires, participation aux mêmes raids guerriers, pourparlers diplomatiques, échanges commerciaux – peuvent et doivent faire l'objet d'une ethnographie «à focale réduite». Dans son ouvrage sur le commerce des fourrures, l'historien Bernard Allaire écrit : «D'après les sources, les échanges de marchandises contre des fourrures se déroulaient la plupart du temps de façon pacifique, mais à certaines occasions ceux-ci se faisaient les armes à la main. La traite s'effectuait parfois dans des conditions très originales, comme dans le cas de ce contrebandier rochelais qui faisait le troc des pelleteries en portant un masque pour éviter d'être reconnu et dénoncé par les gens qui étaient présents» (1999 : 64).

Les situations de contact sont loin d'avoir seulement mis en face à face des «truchements français» possédant des rudiments de langues indigènes et des Autochtones ayant appris à communiquer en français. Que les tractations aient été parfois facilitées par la présence de «passeurs» ne change d'ailleurs pas grand-chose à l'affaire, et n'est même au final qu'un abus de langage puisqu'il faut, dans les faits, la maîtrise d'au moins deux univers linguistiques, rhétoriques et gestuels pour créer un «intermédiaire» qui assure vraiment les inter-traductions. Si l'on croit le pasteur protestant Jean de Léry qui a passé les quatre derniers mois de l'année 1558 chez les Tupinambas de la France Antarctique – aujourd'hui le Brésil –, les Français et les Autochtones auraient plus inventé que traduit lors de leurs premiers contacts. Dans son *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), Jean de Léry rapporte en effet que «le colloque avec les sauvages se réduit à sa plus simple expression, à des borborygmes et des gestes rudimentaires» (Macé 1995 : 45).

C'est du haut du Mont-Royal que des Iroquoiens d'Hochelaga ont appris à Jacques Cartier en 1535 que la route fluviale menant vers le royaume du Saguenay – sans doute le navigateur français pensa-t-il alors à la Chine – pouvait être poursuivie jusqu'à une vaste étendue d'eau une fois passé le sault Saint-Louis où Cartier avait dû s'arrêter dans sa remontée du fleuve Saint-Laurent. En réponse aux demandes de précision de Cartier, les Autochtones

tracèrent sur le sol des dessins sur lesquels ils posèrent de petits bâtonnets pour indiquer les divers endroits où se trouvaient des rapides difficiles à passer. Dans sa *Relation*, Cartier note que ses guides d'Hochelaga accompagnèrent ces dessins de gestes et de signes pour le renseigner sur la direction à suivre et la distance à parcourir. Quant à l'excellent cartographe qu'était Champlain, c'est des Innus lui servant de guides qu'il apprendra comment se représenter le tracé de l'immense réseau de rivières qui alimentent le fleuve Saint-Laurent; plus tard, des Hurons et des Algonquins l'introduiront à la complexité de la géographie des Grands Lacs. On peut imaginer que tous les explorateurs français qui ont sillonné pendant 250 ans l'intérieur du continent – vers le Sud jusqu'à l'embouchure du Mississippi et au golfe du Mexique, vers l'Ouest jusqu'aux contreforts des montagnes Rocheuses et vers le Nord jusqu'à la baie d'Hudson – ont appris, auprès de leurs guides autochtones et de leurs dessins localisant rivières, lacs et forêts, à se donner des repères pour voyager sur ces vastes territoires et à produire les premières cartes.

L'historienne Céline Carayon vient de montrer dans *Eloquence Embodied* (2019) que le non-verbal exigeait, en l'absence de langues communes, une familiarisation minimale des Européens avec les registres d'expression corporelle prévalant chez les Autochtones. L'inverse est également vrai. Voir à travers l'œil des Autochtones ce qu'ils ont cherché à communiquer au cours de leurs premières rencontres avec les Français exigeait de savoir décrypter la dimension performative des gestes posés, la portée symbolique de leurs regards et les amorces souvent défailtantes des paroles échangées, autant d'éléments de communication dont le sens n'est pas aisément accessible. Les postures des acteurs présents et leurs réactions à ce qu'ils croient comprendre de l'autre ne peuvent cependant être interprétées correctement qu'à la condition de tenir compte des grammaires corporelles des interlocuteurs des deux bords qui usent des règles tantôt sur le mode d'une mise en acte tantôt sur le mode négatif du déni ou de la transgression. L'Autochtone a parlé dès ses premières rencontres avec les Français et il fut même l'auteur d'extraordinaires discours dont les voyageurs étrangers ont souligné la beauté. Il est vrai que l'Autochtone n'écrivait pas, du moins pas encore; il avait déjà néanmoins beaucoup à dire car il n'a jamais

accepté de simplement prendre la position de celui qui se laissait nommer et décrire sans protestation.

S'appuyant sur des analyses des discours prononcés par des chefs autochtones du nord-est de l'Amérique, André Vachon (1968) et Jean-Marie Therrien (1986) ont décrit la place éminente que l'éloquence jouait, à l'époque de la Nouvelle-France, dans le système politique des Premières Nations. En 1603, Samuel de Champlain avait déjà été très impressionné par le discours du *sagamo* Anadabijou à la « grande tabagie » de Tadoussac. Près de cent ans plus tard, chacun des ambassadeurs d'une quarantaine de nations prononça un discours, parfois très long, dans le cadre des pourparlers qui permirent la signature de la Grande Paix (1701). Les observateurs ont noté que l'orateur se tait une fois son discours terminé et qu'il laisse parler le silence. Pour Vachon et Therrien, l'éloquence démontrée par les chefs confère, avec les *wampums* et le calumet de paix, une véritable dimension théâtrale aux négociations entourant la conclusion des traités.

Dans les cas où les Autochtones s'exprimaient dans leurs langues, ce n'est qu'en connaissant, par-delà la grammaire de langues algonquiennes et iroquoiennes, les particularités souvent complexes de leurs pratiques narratives et les spécificités des différents styles de discours que les Français purent arriver à faire quelque peu sens de ce qui se disait. Avec le temps, les Français purent découvrir, grâce aux « truchements » capables de traduire les discours des chefs, la grande richesse oratoire des Autochtones et leur sens aigu de l'argumentation. S'il est un secret caché au cœur des rencontres entre Européens et Autochtones, c'est peut-être ce qui a surgi dans cet espace fluide où des identités et des formes de discours différentes s'éprouvèrent dans des face-à-face qui donnèrent lieu aussi bien à de profondes incompréhensions qu'à d'intimes rapprochements.

Si l'Européen du XVI^e siècle a été un spécialiste en découverte de terres nouvelles, celui des deux siècles suivants sera un spécialiste en colonisation et en évangélisation. Dans les faits, le discours que les Français ont tenu sur l'Autochtone d'Amérique ne concernait ce dernier qu'indirectement : l'image que les Français dessinèrent de lui visait en effet non pas à le décrire tel qu'il était mais plutôt à susciter l'intérêt des rois, armateurs, marchands et bienfaiteurs des missions. La vision exotique et décalée des Autochtones

d'Amérique qui s'est ainsi mise en place ne correspondait tout simplement pas à la réalité de ces hommes et de ces femmes bien concrets qui continuaient à exister et à habiter un espace mental complètement étranger aux Blancs tout en vivant – dans le cas des Autochtones participant à la traite des fourrures et de ceux et celles se convertissant au christianisme – dans une relative proximité physique des Français de la Nouvelle-France.

LE GRAND DÉCENTREMENT

On parle de plus en plus de l'« histoire globale » connue en anglais sous le nom de « World History », mais c'est néanmoins encore le plus souvent la même histoire qui s'écrit, à savoir celle de l'Europe et de ses conquêtes coloniales, quand l'on raconte comment s'est faite la rencontre entre l'Europe et les peuples d'Amérique, d'Asie et d'Afrique. Ce constat est d'autant plus paradoxal que les historiens Fernand Braudel et Pierre Chaunu ont réclamé, depuis longtemps déjà, l'abandon d'une histoire occidentalocentrée du monde ; ils ont aussi proposé son remplacement par une histoire décloisonnée, libérée des œillères nationales et soucieuse de mettre en évidence les échanges, emprunts, transferts et résistances qui ont transformé toutes les sociétés, les dominantes autant que les dominées, sur tous les continents. Dans son projet d'une *Grammaire des civilisations* (1987), Braudel s'est particulièrement attaché à présenter l'ensemble des civilisations humaines – Afrique noire, Extrême-Orient, Amérique, Caraïbes, monde arabe, Europe centrale, Méditerranée, etc. – qu'il a décrites dans leurs spécificités tout en évoquant leurs transformations produites par leur insertion au sein des empires coloniaux⁴. Quelques années plus tôt, Chaunu

4 Au début des années 1960, Braudel a écrit *Grammaire des civilisations* à la demande du ministère français de l'Éducation qui souhaitait imposer un nouveau manuel d'histoire dans les lycées. Dans le texte qu'il a proposé, Braudel présentait l'histoire de l'ensemble des civilisations du monde en insistant sur les relations qu'elles ont tissées entre elles. Si le texte de Braudel ne s'est jamais transformé en un manuel scolaire, c'est sans doute parce que son contenu s'éloignait du schéma classique structuré autour de l'histoire nationale de la France. Ce n'est qu'en 2017 qu'une centaine d'historiens français se sont regroupés autour de Patrick Boucheron pour faire paraître une *Histoire mondiale de la France* (2017) dans laquelle les 146 dates retenues comme importantes dans l'histoire française

avait déjà dénoncé, dans *L'Expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle* (1969), l'«oubli de 55 % de l'humanité» dans les grandes fresques dans lesquelles les historiens décrivent l'occidentalisation progressive du monde à partir de l'Europe.

Avant Chaunu et Braudel, les historiens Lucien Febvre (1878-1956) et Marc Bloch (1886-1944) avaient renouvelé, dès les années 1930 et 1940, les méthodes de l'histoire en insérant la discipline au cœur des sciences sociales et en en faisant une proche parente de l'anthropologie et de la géographie. La revue *Annales. Histoire, Sciences sociales* dont Febvre et Bloch furent les principaux animateurs a été le véhicule d'expression des positions défendues par l'École dite des Annales qui s'insurgèrent contre l'arrogance eurocentrée prévalant dans le milieu des historiens. S'inspirant de la ligne de pensée qui va de *l'Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (1949) de Marc Bloch et de *Pour une histoire à part entière* (1962) de Lucien Febvre jusqu'aux travaux de Chaunu et Braudel, les promoteurs de l'«histoire globale» ont cherché, depuis le tournant des années 2000, à remiser au grenier les vieux récits rédigés à la «première personne» par l'Europe. L'égalité de dignité accordée à toutes les civilisations a amené les historiens à envisager les faits dans un cadre dépassant celui de la nation, à les inscrire dans la longue durée et à consulter les sources documentaires, écrites et orales, disponibles dans les sociétés anciennement colonisées.

L'historien indien Sanjay Subramanian (2014a) et le géohistorien français Christian Grataloup (2011) ont ainsi produit, avec Denis Lombard (1990) Kenneth Pomeranz (2000), Patrick Boucheron (2009) et Romain Bertrand (2011), des œuvres pionnières dans lesquelles l'histoire de l'autre non occidental – il peut

sont situées et interprétées sur l'horizon du contexte mondial. À la date de 1534, on peut lire : « En 1534, le navigateur malouin Jacques Cartier fait récit au roi François I^{er} de son premier voyage vers les « terres neuves » de l'Atlantique Nord, rapportant une histoire recueillie auprès des princes iroquoiens. La conquête est affaire de mots tout autant que de gestes » (2017 : 262). Cette histoire est probablement celle que les deux captifs ramenés par Cartier et présentés à la cour ont racontée à François I^{er} et aux Grands du royaume. On peut se demander qui a pu assurer la traduction.

s'agir de l'Indien, du Chinois, du Malais, de l'Indonésien, du Philippin, de l'Arabe, de l'Africain, de l'Aborigène australien ou de l'Autochtone d'Amérique – est présentée en tenant compte de la manière dont les différents groupes humains découpent l'histoire et organisent la mémoire de leur passé. En dépit de quelques travaux d'importance, l'histoire globale reste encore limitée à un petit cercle d'intellectuels dont l'ouverture aux mondes non européens se referme dès qu'il s'agit d'écrire sur des sujets sérieux comme le sont les philosophies, les religions et les savoirs inventés par les civilisations non occidentales. La majorité des historiens se limite en effet, plus de trois quarts de siècle après Bloch et Febvre, à raconter soit une histoire de l'Europe « au loin » avec ses impériales prétentions, soit une histoire de l'Europe « vue de loin ». Dans l'un et l'autre cas, les récits des historiens continuent, le plus souvent, à vanter la grandeur de la civilisation occidentale en réduisant les victimes de la colonisation au rôle de spectateurs d'une destinée sur laquelle ils semblent n'avoir eu aucune prise.

L'approche de l'histoire globale n'a pas encore réussi à provoquer le « grand décentrement » espéré à l'égard de l'écriture d'une histoire du monde dans laquelle l'autre non occidental puisse enfin faire entendre sa voix. Elle a néanmoins produit quelques travaux sérieux, comme ceux de Sanjay Subrahmanyam (2014b ; 2015) sur la rencontre de l'Inde et des Portugais, qui peuvent nous guider dans l'écriture d'une histoire qui rompt avec l'eurocentrisme. Dans *Vasco de Gama. Légende et tribulations du vice-roi des Indes* (2014b), Subrahmanyam déconstruit la légende du « découvreur » de la route des Indes – un homme rude et violent dont le Portugal a fait un héros messianique – en racontant son aventure non pas depuis Lisbonne et les ponts des caravelles portugaises mais plutôt à partir de la ville indienne de Calicut, depuis le palais du Zamorin – *râjas* de la mer régnant sur la côte de Malabar – et depuis les quais de Malacca où le Portugais négociait avec les marchands indiens, malais et chinois. Dans ce livre plein de fureur qui s'appuie à la fois sur les sources documentaires indiennes et portugaises, Subrahmanyam montre que l'Inde prêta très peu d'attention à Vasco de Gama et qu'elle resta même fort silencieuse au sujet du rôle joué par ce navigateur étranger qui était, du point de vue du Portugal, le vice-roi des Indes.

Ce qui s'est passé dans les îles du Pacifique lors de la rencontre en 1779 de l'équipage du capitaine James Cook et des habitants de l'île d'Hawaï a aussi donné lieu, il y a une trentaine d'années, à des réinterprétations de la part d'anthropologues soucieux de mettre en évidence le point de vue des Hawaïens. Se fondant sur les données du *Journal de bord* du capitaine Cook, Marshall Sahlins (1985) – un Américain spécialiste des sociétés océaniques – a pris au sérieux l'idée que les Hawaïens auraient transformé le capitaine James Cook en leur dieu Lono – un des dieux les plus puissants du panthéon hawaïen – et qu'ils auraient dévoré le corps divinisé du capitaine anglais après l'avoir mis à mort. Selon Sahlins, l'apothéose du capitaine Cook démontrerait la capacité des cultures à investir ce qui arrive d'ailleurs d'un sens local et à établir des équivalences et des calques entre des univers culturels différents. Toutes les sociétés seraient capables, pense Sahlins, de domestiquer l'inquiétante étrangeté représentée par les hommes venus d'un monde étranger et d'insérer des éléments de cet autre monde dans leur propre système de représentation.

Pour sa part, Gananath Obeyesekere – un anthropologue originaire du Sri Lanka – soutient, dans *The Apotheosis of Captain Cook* (1992), que les Hawaïens n'ont jamais pensé que le capitaine Cook ait pu être, sous une forme ou une autre, leur dieu Lono et que rien dans le *Journal de bord* du capitaine anglais ne permet de parler d'une déification. La rencontre des Hawaïens et des marins anglais serait, d'après Obeyesekere, beaucoup plus simple, plus triviale même, le dieu rencontré par les marins anglais à Hawaï n'étant pas le dieu Lono mais plutôt un dieu typiquement européen, celui de la puissance, de la conquête et de la supériorité que s'arrogent les Occidentaux face aux autres civilisations. Selon Obeyesekere, on serait placé ici en face d'une situation typique d'incompréhension qui a conduit les Anglais et les Hawaïens à projeter, mutuellement, le « côté obscur » du monde des uns sur le monde des autres. Les Hawaïens auraient pensé que les marins anglais n'étaient au fond que des cannibales tant leurs questions au sujet du goût de la chair humaine étaient nombreuses et répétées, et des cannibales d'autant plus dangereux que leur maigreur était extrême après plusieurs mois de navigation. De leur côté, les Anglais se seraient progressivement laissés convaincre, au fil de leurs observations et

des réponses faites à leurs questions au sujet de l'anthropophagie, que les habitants d'Hawaï étaient bel et bien des cannibales comme l'étaient les insulaires des îles voisines de l'océan Indien. Pour Obeyesekere, tout cela n'a absolument rien à voir avec une quelconque apothéose du capitaine anglais⁵.

Sans doute est-ce à force d'avoir occupé une position hégémonique dans ses relations avec le reste du monde que l'Occident s'est convaincu que sa supériorité à l'égard des autres civilisations lui venait de son génie propre, de ses valeurs culturelles et de sa religion. Les ouvrages de Kenneth Pomeranz – *Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale* (2010) – et de Romain Bertrand – *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident* (2011) ont le mérite de remettre l'histoire sur ses pieds en contestant, sur la base de données comparant les situations en Chine, en Indonésie et en Europe à l'époque des premiers contacts, la prétention d'un Occident se présentant comme le maître du monde et le berceau de la modernité. Sur la base d'une comparaison des niveaux d'avancement technologique, de développement économique et des valeurs culturelles, Pomeranz et Bertrand concluent qu'aucune prédestination n'a jamais conféré à l'Occident une supériorité absolue sur les autres civilisations. D'après ces auteurs, la supériorité de l'Europe s'explique plutôt par un accident de l'histoire, à savoir la colonisation du Nouveau Monde qui a permis à l'Europe de s'emparer des ressources des colonies américaines, y compris de ses métaux les plus précieux.

Plus près de nous, l'historien américain Richard White (1991) a proposé la théorie dite du « Middle Ground » pour décrire le contexte dans lequel se sont déroulés, entre 1650 et 1815, les pourparlers diplomatiques entre les Français et les Algonquiens

5 Près de 250 ans après avoir été mis par écrit, le récit de voyage rédigé par Heinrich Zimmermann – matelot à bord du *HMS Resolution* lors du troisième voyage (1776-1779) de James Cook – vient de paraître sous le titre de *Le dernier voyage du capitaine Cook* (2019). Le texte de Zimmermann est accompagné d'un essai rédigé par Isabelle Merle, historienne spécialiste de l'histoire des premiers contacts en Océanie, dans lequel elle relance les débats autour des circonstances qui ont conduit au meurtre du capitaine anglais et du sens à donner à la mystérieuse cérémonie qui a entouré la dévoration de son corps par les insulaires hawaïens.

dans la région des Grands Lacs. Voulant échapper à l'idée qu'une authentique rencontre ait pu avoir lieu entre deux « totalités culturelles » aussi étrangères l'une à l'autre, White soutient que les échanges diplomatiques entre Européens et Autochtones prirent place sur une scène sociale créée *ad hoc* et soustraite à l'imposition des codes culturels de l'une ou l'autre des partenaires entrant en contact. Ce « Middle Ground » se présente comme un système d'accommodation mutuelle au sein duquel des représentants de cultures et de langues différentes réussissent à négocier sans qu'aucun des deux mondes ne s'impose à l'autre d'une manière hégémonique.

Chez les Autochtones du nord-est de l'Amérique – notamment dans la confédération iroquoise et chez les peuples de langue algonquienne –, on recourait à un protocole diplomatique précis qui était suivi, à la manière d'un rituel quasi liturgique, lors des pourparlers enclenchés dans le but de conclure une alliance avec une autre nation (Johnston 2004). Le rituel d'ouverture des pourparlers exigeait de rappeler le souvenir des guerriers morts aux mains des ennemis, de « débloquent les gorges » des orateurs afin qu'ils puissent parler avec clarté et de se « nettoyer les oreilles » de manière à bien entendre les discours. Outre les discours officiels prononcés par les ambassadeurs délégués par chacune des nations, ce protocole comprenait, comme sa pièce maîtresse, l'échange officiel de colliers de porcelaine – les *wampums* – qui servaient, au départ, à « ouvrir le chemin vers le feu central ». Les conditions de l'entente conclue étaient symboliquement retranscrites dans la disposition et les couleurs des perles du *wampum* qui aidait à conserver la mémoire des relations établies avec d'autres nations⁶.

Selon White, la création d'un « Middle Ground » permettrait à deux cultures étanches l'une à l'autre d'établir un système

6 Au XVII^e siècle, les *wampums* étaient faits d'un tissage de perles pourpres et blanches taillées dans la nacre des coquilles de palourdes. Chacun des *wampums* contenait, à travers un agencement particulier de motifs, de couleurs et de formes, un message symbolique rappelant, à la manière d'un mémorial ou d'une archive, une alliance ou un traité de paix. Les gardiens des *wampums* se devaient de relire régulièrement les messages contenus dans les *wampums* afin de rappeler toutes les ententes signées par les ancêtres avec les autres nations.

de compréhension minimale – un «entredeux» – dans lequel personne n'imposait à l'autre l'ensemble de ses manières de faire lors des rencontres diplomatiques. En l'absence d'un socle commun de procédures, les impairs protocolaires de l'un et de l'autre bord étaient ainsi rarement sanctionnés. L'espace d'accommodation mutuelle instaurait un terrain d'entente entre des Français s'accommodant des formes traditionnelles de la diplomatie autochtone et des Algonquiens adoptant certaines manières de faire européennes en portant, par exemple, perruques et habits d'apparat à la française. Si les tractations négociées dans le cadre des alliances entre Français et Autochtones doivent assurément constituer un des points de départ incontournables de l'écriture d'une «histoire à parts égales», elles n'en fournissent cependant pas le fin mot puisque les ambassades et les pourparlers accompagnant les alliances n'épuisent pas la grande diversité des formes que prirent les rencontres entre les Français et les Autochtones. De plus, l'approche fondée sur le «terrain d'entente» mis en place à l'occasion des alliances ne peut être utilisée qu'avec précaution car elle tend, au final, à effacer les mécanismes objectifs de la conquête du territoire qui se sont imposés parallèlement aux pourparlers diplomatiques.

Malgré ses limites, la position de Richard White apporte néanmoins un complément utile aux interprétations proposées par les praticiens de l'histoire globale – Subrahmanyam, Obeyesekere, Lombard, Pomeranz, Bertrand et d'autres – qui insistent, avec raison, sur les chocs produits, à l'aube de la constitution des empires coloniaux, par les premiers contacts des Européens avec les mondes chinois, indien, océanien, africain et américain. À la thèse de l'«incommensurabilité des civilisations» qui a souvent dominé les analyses, il convient d'ajouter celle du «compromis culturel» de White si l'on veut vraiment comprendre comment les populations non occidentales ont réagi face à l'arrivée des étrangers venus d'Europe. Seule une «histoire à parts égales» mettant en tension les perspectives de l'«incommensurabilité des civilisations» et du «compromis culturel» permet de mettre au jour, sans nier les dissemblances et les ressemblances de points de vue, le contenu des rencontres entre Français et Autochtones à l'époque de la Nouvelle-France.

CONCURRENCE DES MÉMOIRES

Contrairement aux approches qui tendent à décrire les civilisations non occidentales en insistant sur les éléments qu'elles partagent avec le monde occidental, l'anthropologie cherche à saisir, dans les systèmes de pensée des autres mondes, la présence troublante et déstabilisante d'une altérité étrangère, étonnante et dérangement. La « science de l'autre » naît précisément de la prise de conscience des limites que les catégories occidentales rencontrent lorsqu'elles cherchent, sans pouvoir bien sûr réussir, à dire les mondes étrangers, distincts et distants autrement que dans leurs propres termes. Dans *L'Écriture de l'histoire* (1975), Michel de Certeau – historien, philosophe et psychanalyste – démontre, à partir d'une analyse du récit du voyage fait au Brésil par Jean de Léry (1578), que seule une lecture respectueuse de l'histoire des autres permet de nous interroger, en nous appuyant sur le savoir ethnologique, face à la part d'« inquiétante étrangeté » dont les mondes différents sont porteurs. Dans l'esprit de Claude Lévi-Strauss écrivant dans *Tristes Tropiques* que l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry constitue le « bréviaire de l'ethnologue » (1955 : 89), j'envisage le présent essai comme un voyage qui nous mènera dans le monde des Autochtones du nord-est de l'Amérique, là où s'est élaboré du mélange et du métissage à travers emprunts mutuels et résistance des identités.

Cette « science de l'autre » que Michel de Certeau appelle « hétérologie » commence en ce lieu même où ce qui fait le cœur de la culture étrangère instaure, notamment à travers sa langue, sa vision du monde et son oralité, une coupure qui résiste aux opérations de l'historien habitué à travailler sur des textes – relations de voyages, descriptions ethnographiques – écrits par des auteurs qui n'appartiennent pas au monde dont ils parlent. En tant que nouveaux venus en Amérique, les Français arrivèrent d'autant plus difficilement à penser les cultures des peuples du Nouveau Monde dans leurs spécificités qu'ils étaient portés, comme tous les autres colonisateurs, par un sentiment de supériorité doublé de visées mercantiles. Les premières rencontres de l'Europe avec les Autochtones d'Amérique suscitèrent, d'abord dans les textes des voyageurs espagnols, d'innombrables hypothèses fantastiques, tantôt au sujet de la localisation du Paradis terrestre que certains

utopistes placèrent au cœur de l'Amérique du Sud tantôt au sujet de l'identité de ces Autochtones qui étaient, au dire de certains théologiens, les descendants d'une des tribus perdues d'Israël. Les vieux archaïsmes culturels et religieux ancrés dans les schémas bibliques médiévaux – le messianisme, le millénarisme, l'eschatologie – se réactivèrent pour donner corps aux projets colonisateurs des nations chrétiennes d'Europe qui se (pro)jetèrent sur les mondes non chrétiens afin de les modeler à leur image.

Ce que Michel de Certeau écrit au sujet de la « leçon d'écriture » de Jean de Léry dans laquelle il raconte son séjour chez les Tupinambas du Brésil vaut tout autant pour les navigateurs et voyageurs français qui entrèrent en contact, au temps de la Nouvelle-France, avec les Innus, les Atikamekw, les Hurons-Wendats, les Mohawks et les autres peuples autochtones du nord-est de l'Amérique. Mis en présence d'un monde jusque-là inconnu, les Européens qui débarquèrent en Amérique à la fin du XV^e siècle se crurent alors – ce fut encore le cas pendant tout le siècle suivant – aux portes de l'Asie. Pour les humanistes de la Renaissance européenne, les Autochtones d'Amérique représentaient une nouvelle forme d'humanité et une altérité de plus à inscrire dans la classification des civilisations. Par contre, pour les explorateurs, les marchands de fourrures et les coureurs des bois, l'Autochtone couramment côtoyé se présentait, en plus d'être le premier occupant du sol, comme un partenaire commercial exigeant compréhension, respect et égalité. Là-bas en France des concepts; ici des réalités bien concrètes.

Ce double positionnement – l'« Indien théorique » chez les humanistes européens et l'Autochtone concret, allié ou ennemi, pour les Français de la Nouvelle-France – a fini par engendrer des pratiques peu cohérentes et des réponses contradictoires qui s'exprimèrent tantôt à travers une réelle reconnaissance de l'« autochtonité⁷ » des Premiers Peuples – ils ne furent jamais

7 Contrairement à l'usage qui prévaut en France et assez largement au Québec, je considère que le terme « autochtonité » traduit mieux – en consonance avec américanité, européenité, africanité, indianité, océanité et autres substantifs – que le mot « autochtonie » l'idée de l'enracinement d'un peuple dans sa terre d'origine (Gagné, Thibault et Salaün 2009; Charest 2009).

soumis à la taxation et aux impôts sous le Régime français – tantôt, et beaucoup plus souvent, par la négation de l'existence chez ces peuples d'une véritable souveraineté sur les territoires qu'ils habitaient. Les deux images les plus insistantes à circuler dans le Vieux Monde européen au sujet des Autochtones d'Amérique opposèrent, dès les débuts, la figure du « bon » à celle du « mauvais » sauvage⁸. De Christophe Colomb à Samuel de Champlain, le « bon sauvage » était celui qui accueillait sans agressivité les étrangers venus du Vieux Monde, qui se montrait disposé à échanger des biens et qui semblait posséder une religion. À l'inverse, le « mauvais sauvage » était celui qui se montrait hostile aux voyageurs, vivait en état de guerre et pratiquait le cannibalisme – l'anthropophage fut présenté dans les premiers récits de voyage sous la figure d'un « barbare » plus proche de l'animalité que de l'humanité. Les images caricaturales que l'Europe s'est d'abord faite au sujet de l'humanité rencontrée en Amérique ont permis de justifier le « projet civilisateur » qui fut mis en marche sans tarder par les nations chrétiennes d'Europe.

En même temps que les cartographes et les géographes plaçaient les nouveaux peuples d'Amérique sur leurs planisphères, les cosmographes qui furent les premiers experts de la comparaison interculturelle distribuaient ces mêmes peuples sur une échelle de civilisation, du plus primitif au plus civilisé et du plus barbare au plus avancé. La question de l'autre – qu'il s'agisse des « sauvages » d'Amérique et d'Océanie ou des peuples vivant en Asie, en Afrique et ailleurs – s'est reformulée dans les pays d'Europe lorsque les penseurs humanistes des XVI^e et XVII^e siècles ont commencé à utiliser le contenu des écrits des explorateurs pour nourrir leurs réflexions sur l'extraordinaire diversité existant au sein de l'humanité. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que la hiérarchisation des cultures, des peuples et des religions a trouvé, avec la *La Raison dans l'Histoire* (1822) du philosophe G. W. Friedrich Hegel (1770-1831), sa formulation la plus achevée. Dans cette œuvre, Hegel proposa un arrangement des

8 Le mot « sauvage » – du latin *silva* – a d'abord été utilisé pour se référer aux « habitants des bois », ce qui en faisait une notion écologique évoquant un genre de vie proche de la nature. À l'époque de la rencontre des Européens avec les Autochtones d'Amérique, le terme « sauvage » n'avait pas encore acquis le sens dépréciatif qui a été le sien à partir du XIX^e siècle.

sociétés selon une trajectoire plaçant l'idée européenne de civilisation comme une « fin de l'histoire » réalisée à travers l'apparition de l'État⁹. En canonisant la supériorité de la civilisation européenne sur les autres civilisations du monde et en affirmant que l'humanité trouvait son couronnement dans les valeurs du monde chrétien d'Europe, Hegel transforma sa philosophie de l'histoire en une véritable légitimation morale des conquêtes coloniales lancées par l'Europe sur tous les continents.

La série de cours que Hegel commença à enseigner en 1822 à l'Université de Berlin portait sur l'« histoire générale de l'humanité ». Pour bien situer son angle d'approche, Hegel annonça dès sa première leçon qu'il excluait de sa réflexion « les mythes, les traditions, les chants populaires et les poèmes en général, car ce sont, disait-il, des modes confus de commémoration propres aux peuples dont la conscience demeure confuse » (2012 : 28-29). Selon Hegel, « les peuples à conscience confuse non plus que leur histoire confuse ne peuvent devenir l'objet de l'histoire philosophique, laquelle a pour but de connaître l'Idée dans l'histoire, de saisir l'esprit des peuples qui ont pris conscience de leur principe et savent ce qu'ils sont et ce qu'ils font » (2012 : 29). Seuls les peuples d'Europe qui sont les héritiers de la Grèce, de Rome et de Jérusalem – pour la religion – seraient donc capables, selon Hegel, d'une « pratique réfléchissante » sur l'histoire. Les peuples de Chine, d'Inde, d'Océanie et d'Afrique ne savaient pas comment considérer « philosophiquement » leur propre histoire du fait qu'ils ne possédaient ni une « définition abstraite de l'Esprit » ni une conscience claire de leur identité en tant que peuple. En ce qui concerne les Autochtones d'Amérique, on ne peut que s'étonner – et être scandalisé – par

9 Pourquoi faudrait-il, comme le pense Hegel, que l'État soit la destinée naturelle de toutes les sociétés humaines ? Dans sa réflexion, il semble ignorer qu'on trouve, sur tous les continents, des sociétés dites à chefferies, d'autres fondées sur des divisions par classes d'âge, et d'autres encore à organisation segmentaire ou par moitiés. Ces modes d'organisation politique se révélaient généralement très performants dans le contexte de sociétés qui n'auraient sans doute pas pu survivre si elles s'étaient donné une forme étatique. Dans les sociétés autochtones d'Amérique du Nord, les chefs, en général élus, s'emploient à convaincre plutôt qu'à imposer.

la caricature de ces Peuples Premiers que Hegel, le grand penseur de l'Aufklärung, a présentée à ses étudiants¹⁰.

Trois siècles avant que la pensée philosophique d'un Hegel ne dérape carrément en caricaturant les civilisations non occidentales, de grandes figures de la Renaissance – le « topographe¹¹ » Michel de Montaigne (1533-1592), le pasteur protestant Jean de Léry (1536-v.1613) et le graveur Théodore de Bry (1527-1598) – furent à l'origine des premières représentations – beaucoup plus nuancées et équilibrées que celles du philosophe Hegel – des Autochtones du Nouveau Monde. Les *Essais* (1588) de Montaigne, l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* (1578) de Jean de Léry et les gravures de la collection des *Grands et Petits voyages* (1590-1598) de Théodore de Bry – ont permis aux premiers humanistes d'Europe de faire sortir les Autochtones de l'altérité radicale projetée sur eux par les textes des premiers navigateurs et explorateurs à s'être rendus dans le Nouveau Monde (Gravatt 2005; Montoya 2015).

Dans ses *Essais*, Michel de Montaigne invite les Européens de son temps à reconnaître l'égle dignité de toutes les civilisations

10 Avec incrédulité et indignation, je retranscris quelques lignes de Hegel qui démontrent que ses connaissances au sujet des Autochtones d'Amérique étaient totalement défectueuses. Il écrit : « On a vu des Autochtones des Amériques en Europe : ils étaient privés d'intelligence et montraient peu de dispositions à recevoir une éducation. L'infériorité de ces individus à tous égards, même pour la taille, se montre en tout : seules les tribus tout à fait méridionales en Patagonie sont des natures plus fortes, mais encore tout à fait dans l'état naturel d'inculture et de barbarie » (2012 : 263-264). Plus loin, il dira que les Autochtones sont « comme des enfants inconscients qui vivent au jour le jour » (2012 : 264). On ne peut que s'étonner qu'un philosophe de la stature de Hegel ait pu écrire de telles inepties.

11 Frank Lestringant – spécialiste de la littérature de la Renaissance – définit le topographe « par l'attention extrême portée au détail local » et « par l'acuité d'un regard appliqué au paysage proche et concentré sur lui » (2005 : 20). En opposition aux cosmographes comme l'étaient André Thevet et François de Belleforest, Montaigne est défini comme un « topographe » toujours soucieux de ne rien perdre de la diversité des mondes et des formes de civilisations à travers lesquelles l'humanité s'exprime sur les différents continents. Grâce à son regard de « topographe », Montaigne s'est fait humaniste en pensant l'humanité comme étant à la fois une et plurielle (Nakan 1993).

humaines. Il écrit qu'il se peint nu comme s'il était un Tupinamba du Brésil et que son voyage au cœur de sa propre intériorité est avant tout un voyage en direction de l'autre, notamment de l'Autochtone d'Amérique. Dans « Des cannibales », Montaigne dit de ces Peuples Premiers habitant le Nouveau Monde :

« Ils sont sauvages de mesme que nous appellons sauvages les fruits que nature, de soy et de son progrez ordinaire a produits: là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérez par nostre artifice, et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutost sauvages » (1962:203).

Dans le récit de voyage et dans les gravures qu'ils font paraître à cette même époque, les protestants Jean de Léry et Théodore de Bry se montrent beaucoup plus négatifs que Montaigne tout en témoignant de la totale humanité des Autochtones qu'ils présentent comme des êtres déçus à la manière de tous les autres humains. Il ne faut pas oublier que les guerres de religion battaient leur plein au XVI^e siècle à travers toute l'Europe et que l'époque était dominée par de violents débats théologiques autour du péché, de la grâce, du baptême et du salut. Pour Jean de Léry et Théodore de Bry, les Autochtones étaient certes des êtres corrompus, tout comme l'étaient d'ailleurs les Européens, du seul fait qu'ils étaient des humains; leur cannibalisme et leur propension à la guerre, ajoutaient-ils, exprimaient précisément cette corruption fondamentale qu'ils partageaient avec le reste de l'humanité. Pour sa part, Montaigne ne dit pas un seul mot au sujet du devoir de convertir les Autochtones d'Amérique au christianisme, devoir qui était déjà au cœur du projet colonial des Européens, aussi bien chez les protestants que chez les catholiques.

Les penseurs d'après Montaigne, de Léry et de Bry se demanderont, dès le début du XVII^e siècle, si l'une ou l'autre des « humanités » rencontrées sur les autres continents a pu faire apparaître, sous des formes insoupçonnées en Europe, des civilisations et des religions aussi valables que celles des Européens. Ils mirent aussi en procès l'idée selon laquelle les « sauvages » qui ne vivaient pas selon le modèle réalisé en Europe devaient être placés, à la manière d'un repoussoir, comme des formes de société rappelant ce qu'avait été

le passé lointain de l'Europe. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que l'eurocentrisme chrétien trouva sa pleine incarnation dans la pensée hégémonique – notamment celle de Hegel – qui a mis en place le socle de légitimation de la « mission civilisatrice » de l'Europe.

Il est vrai que les voyageurs et les missionnaires européens des XVII^e et XVIII^e siècles ont eu de la difficulté à admettre que les Autochtones d'Amérique aient pu posséder des mythes tout aussi grandioses, des systèmes de pensée tout aussi logiques et des savoirs tout aussi performants, tout en étant différents, que ceux de l'Europe. En témoigne l'ouvrage *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) rédigé par le père Joseph-François Lafitau (1681-1746) à la suite d'un séjour de sept ans auprès des Mohawks du Sault-Saint-Louis – aujourd'hui Kahnawake. Dans son ethnographie, Lafitau décrit, avec une justesse rare à l'époque, le système de parenté iroquois, la place éminente des femmes dans cette société et la vision que les Mohawks se faisaient de la nature, du monde et de la religion. Le jésuite dit aussi son admiration pour les manières de penser des Mohawks, pour l'intense participation de tous dans les prises de décision concernant le groupe et pour l'extraordinaire éloquence de leurs chefs. Chez cet intellectuel de haut niveau, on assiste néanmoins à une mise à distance de la culture des Mohawks qu'il décrit en la projetant sur le monde de l'Antiquité classique : ce n'est pas en effet à l'Europe de son temps que le missionnaire compare la société iroquoise, mais plutôt à Athènes et à Rome qui ont existé plus de 1 500 ans avant Kahnawake.

Près de trois siècles après le jésuite Lafitau, Nathan Wachtel – historien et anthropologue spécialiste de l'Amérique latine – a étudié les représentations des Indiens Urus de la Bolivie relativement à leur histoire. Dans *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e – XVI^e siècle* (1990), Wachtel a eu recours, en se situant à la jonction de l'histoire et de l'ethnologie, à une « approche de type régressif » qui lui a permis de remonter, dans un voyage à rebours vers les temps plus anciens, depuis la situation contemporaine jusqu'au temps de la conquête coloniale. L'approche de l'« histoire régressive » pratiquée par Wachtel a combiné : l'investigation ethnographique menée sur le terrain – festivals, chants, danses, traditions orales, folklore – auprès des Urus d'aujourd'hui

à la consultation des documents anciens conservés dans les archives, certains d'entre eux ayant été écrits à l'époque coloniale. Cette recherche de Wachtel est d'autant plus instructive que les Urus incarnent la position d'un peuple autochtone doublement « vaincu », d'une part en tant que soumis aux Aymaras à l'époque précolombienne et d'autre part en tant que conquis, tout comme les Aymaras eux-mêmes, par les Espagnols.

Dans le présent essai, je me suis inspiré en l'adaptant de l'approche de l'« histoire régressive » de Wachtel en ayant recours à un va-et-vient entre les textes des écrivains contemporains issus des Premières Nations du Québec et les récits oraux que les conteurs et les conteuses ont conservé au fil des générations chez les Innus, les Atikamekw, les Hurons-Wendats et les autres nations autochtones. De nombreux récits oraux – les écrivains autochtones d'aujourd'hui les reprennent à leur façon dans les romans, poèmes et essais – furent racontés, au cours du dernier demi-siècle, à des anthropologues qui les ont mis par écrit. Récits oraux des conteurs et textes des écrivains autochtones permettent, en se parlant les uns aux autres, d'établir des liens entre présent et passé, vivants et morts. Du côté des récits de voyages et des documents écrits par les Français de la Nouvelle-France, je me suis donné pour mission de revenir aux textes eux-mêmes, tels qu'ils furent écrits il y a trois ou quatre siècles, et de relire ces textes composant la bibliothèque coloniale de la Nouvelle-France sur l'horizon des diverses interprétations proposées par les historiens, ethnologues et critiques littéraires au cours des derniers siècles.

Dans *Pour une autohistoire amérindienne* (1989), Georges-E. Sioui – historien et philosophe de la nation Huron-Wendat – évoque le rapport très particulier que les Autochtones entretiennent avec les débuts de leur histoire, y compris avec les temps très anciens que les archéologues persistent à appeler préhistoire. Dans cet ouvrage, Sioui formule une double critique à l'égard des théories et méthodes utilisées par les historiens et les archéologues : d'une part, ceux-ci tendraient à homogénéiser, voire à « figer », la trajectoire historique des sociétés autochtones en la découpant en périodes et en tranches – par exemple dans le cas de l'archéologie, chaque période étant identifiée par la présence d'un style prévalent de décoration des poteries – qui effacent la continuité des sociétés à travers le

temps; d'autre part, les sources des historiens et des archéologues excluraient le plus souvent les points de vue des principaux intéressés qui ont pourtant quelque chose à dire au sujet de l'interprétation de leur propre histoire. Sioui s'en prend surtout aux archéologues, anthropologues et historiens qui rejettent la vision inspirée des mythes que les Autochtones se font au sujet de leur antique présence sur l'Île de la Tortue; il reproche tout spécialement aux archéologues de ne pas prendre en compte les structures non matérielles au sein des sociétés autochtones telles qu'elles se sont exprimées à différents moments de l'histoire.

Cette entrée en scène d'intellectuels autochtones qui prennent la parole à la manière de Georges-E. Sioui survient au moment où des ethnologues et des ethno-historiens qui travaillent souvent en collaboration avec des Autochtones accordent une extrême attention aux théories de l'histoire (Vincent 1982; 1991; 2002; Delâge 1984; Leroux 1994) et aux différents régimes d'historicité (Laugrand 2002; Bousquet 2001; 2006) prévalant chez les Autochtones. Tout en mettant en évidence les difficultés rencontrées dans la production d'une véritable ethnohistoire des Premières Nations vivant au Québec, l'archéologue Bruce Trigger (1981; 1991; 1992), des anthropologues détenant une formation en histoire comme Roland Viau (1997; 2015) et Toby Morantz (2001; 2002), un sociologue comme Denys Delâge (1984; 1996) et des historiens comme Alain Beaulieu (1990; 1997; 1999) et Gilles Havard (2003; 2016; 2019) sont en train de réussir à faire bouger les lignes d'interprétation qui ont structuré jusqu'ici le récit national du Québec.

Rien n'est plus stimulant pour l'avenir des études portant sur les relations entre Autochtones et Européens que de voir des intellectuels issus des Premières Nations réfléchissant aux règles devant s'appliquer dans l'écriture de l'histoire et dans la pratique de l'archéologie et de l'ethnologie en milieu autochtone. Soucieux de restituer le point de vue des Autochtones sur leur propre monde, j'ai situé ma propre étude dans le vaste champ de l'ethnohistoire qui est exploré, au Québec, sous différents aspects et par un nombre sans cesse croissant de chercheurs. Replacer les récits des Autochtones au cœur de la narration des débuts de l'histoire du Québec représente un geste essentiel qui s'impose si l'on veut

prendre la vraie mesure de la genèse de l'identité québécoise en la pensant, dès la première étape de sa formation, dans ses liens aux Peuples Premiers. Si nous voulons de sortir de cette « histoire de soi » qui exclut, depuis trop longtemps, l'autre, le différent, l'étranger, le distinct et le distant, la voie tracée par les « études postcoloniales¹² » m'apparaît devoir nourrir les perspectives de l'ethnohistoire.

Dans *Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), Edward Saïd – un penseur américain d'origine palestinienne – a montré comment les romans des écrivains, les toiles des peintres et les textes des philosophes produits par les Occidentaux ont contribué à construire un « Orient imaginé » qui a peu à voir avec la réalité. Quinze ans après ce livre de 1978, Saïd a dénoncé dans *Culture et impérialisme* (1993) l'impensé colonial qui se cache au cœur même des grandes œuvres artistiques de l'Occident même lorsque la littérature met en scène de grands héros blancs. Saïd montre que l'Europe exprime encore sa domination coloniale à travers la figure du « saint » docteur Rieux dans *La Peste* d'Albert Camus et dans celle de Marlow qui s'en prend, dans *Au cœur des ténèbres* de Joseph Conrad, au projet civilisateur de Léopold II dans l'État indépendant du Congo. La quête de domination de l'autre est à ce point constitutive de l'Occident moderne qu'elle s'infiltré, démontre Edward Saïd, jusque dans les productions humanistes de l'Europe. En remettant en cause les prétentions hégémoniques de l'Occident et son écriture à la première personne de l'histoire du monde, les « *subaltern studies* » (Chakrabarty 1997) pratiquées par des historiens de l'Inde ont proposé, dans une ligne de pensée voisine de celle de Saïd, une relecture proprement indienne de l'histoire coloniale telle qu'elle fut vécue par les Indiens eux-mêmes sous le Raj britannique.

12 On tend aujourd'hui à employer le mot « post-colonial » – avec un trait d'union – pour se référer aux faits sociaux, culturels et politiques associés à la période qui a suivi la décolonisation. Sans trait d'union, « postcolonial » sert plutôt à désigner les travaux de penseurs issus des colonies qui se sont attachés à retourner à leurs propres catégories pour décrire leur expérience du monde et pour lui donner sens. Ce virage s'est généralement fait sans que les concepts hérités de la colonisation soient totalement rejetés.

La déconstruction proposée par Edward Saïd a inspiré, en se conjuguant aux « *subaltern studies* » et à la critique du colonialisme de Frantz Fanon, le mouvement des études postcoloniales qui a conduit de plus en plus d'intellectuels issus des anciennes colonies à contester la supériorité que s'arroge l'Occident à l'égard des autres civilisations¹³. Les penseurs postcoloniaux dénoncent en effet, souvent avec fermeté, les clichés « américanistes », « africanistes », « indianistes » et « orientalistes » inventés par l'Occident pour décrire les autres civilisations. Leurs analyses déconstruisent les représentations des Occidentaux sur les autres sociétés en montrant qu'elles ont souvent été, dans le passé, des caricatures servant à justifier la supériorité de l'Occident et à légitimer l'entreprise coloniale. Comme les autres civilisations non occidentales, les Autochtones d'Amérique souffrent, aujourd'hui encore, d'une terrible « asymétrie » qui nous vient de notre ignorance. Alors que nous connaissons sur le bout de nos doigts les noms des héros de la modernité occidentale, nous sommes le plus souvent incapables de citer ne serait-ce qu'un nom parmi les héros auxquels s'identifient les Premières Nations du nord-est de l'Amérique.

Cet oubli sélectif de l'autre n'a rien d'une innocente inculture : il est en effet la conséquence même du fait que nous avons appris à admettre, implicitement tout au moins, la supériorité de la civilisation occidentale sur le reste du monde. Face aux Autochtones qui prennent aujourd'hui la parole pour dire, à travers romans, poèmes et essais, leur propre vision de l'histoire, nous nous trouvons dans une position qui nous force à rompre avec le schéma strictement binaire opposant le « Nous » au « Eux ». Récrire l'histoire de la colonie commençante de la Nouvelle-France en faisant pleinement écho aux voix autochtones ne vise pas à se laver d'un passé qui nous pèse – celui des crimes commis à l'origine – mais plutôt à corriger, d'une manière substantive, radicale, la connaissance incomplète et biaisée que nous avons produite des débuts d'une histoire que nous partageons avec l'Autochtone.

13 Même si Edward Saïd a lui-même refusé de se considérer comme le père des études postcoloniales, il n'y a pas de doute que le puissant mouvement de désoccidentalisation des sciences sociales est issu, pour une large part, des ouvrages dans lesquels Saïd a déconstruit les discours de l'Occident sur l'Orient.