
Le Régime Français et Les Amérindiens Un Officier Pour Assister Au Conseil, un Missionnaire Pour Instruire et un Forgeron pour Raccommoder les Armes, 1715, Orateur Ouiatanon

Caroline Sauriol

Department d'Anthropologie

Université du Québec à Montréal

Résumé

La rencontre entre les Européens et les autochtones d'Amérique a bouleversé l'équilibre ancestral, en introduisant une nouvelle logique d'action qui allait éventuellement modifier les pratiques usuelles des deux groupes. Ce bouleversement n'a toutefois pas été subi passivement, puisque les deux groupes ont activement participé à de multiples échanges tangibles et intangibles. Alors que l'Histoire s'attarde aux grands mouvements stratégiques, cet essai explore les pratiques d'échanges économiques, militaires et spirituels qu'entretenaient les autochtones avec les acteurs du régime français, afin d'y déceler la métaphorisation et les adaptations mutuelles lors de la cohabitation entre les Français et les Iroquois et Hurons au cours des 17^{ème} et 18^{ème} siècles. À la suite de Michel Certeau, l'étude des tactiques du quotidien permet de révéler la richesse et la fluidité du monde réel dans lequel les individus et les groupes évoluent et ce, malgré l'apparente puissance des pouvoirs établis.

Introduction

Les autochtones ont habité les terres d'Amérique depuis 'des temps immémoriaux' et ont prospéré, souffert et évolué au cours des rencontres et expériences qu'ils ont faites. L'expérience la plus déterminante en regard de leur situation actuelle est certes leur rencontre avec les Européens, venus en ces terres agrandir le domaine de leurs empires, tant économique, militaire que spirituel. Cette rencontre est venue bouleverser un relatif équilibre local, en introduisant une nouvelle logique d'action et d'interaction qui allait prendre le dessus sur celle à laquelle les autochtones étaient accoutumés. Cela ne veut pourtant pas dire qu'ils aient passivement subi ce bouleversement, puisqu'en lui, les autochtones ont identifié

et su profiter de multiples avantages. L'introduction de nouveaux biens facilitait leurs tâches et leur offrait de nouveaux avantages, et ils ont ainsi activement métissé leurs habitudes avec celles des nouveaux venus. Pour asseoir ce processus, ils ont établi des alliances commerciales et militaires entre eux et avec les Européens, alliances qu'ils ont modifiées en fonction des situations et qui ont donc été adaptées selon les besoins des parties. Les autochtones étaient autonomes, libres et puissants et s'adaptaient l'environnement changeant.

Il vint pourtant un moment où les changements furent trop grands pour que les autochtones puissent continuer à s'adapter sans laisser aller une partie de leur indépendance. En effet, la pénétration des colons dans les terres, les guerres coloniales s'ensuivant, combinées à un choc microbien ayant décimé la population amérindienne, ont déstabilisé les autochtones, leurs territoires, leurs coutumes à tel point que leur survie en tant que groupe a passé par la conciliation avec les pouvoirs coloniaux. Sous le régime français, les autochtones actifs dans leur gouverne sont devenus de plus en plus dépendants et tributaires des impératifs européens, jusqu'à perdre une grande part de leur autonomie. Toutefois, limiter le récit historique à la subjugation progressive de la terre d'Amérique par les Européens nie aux autochtones la capacité de résistance et de résilience présente à toute culture. Une 'grande' histoire du Canada néglige toutes les subtilités des us quotidiens, des pratiques autonomes qui permettent d'agir sur la destinée et de perdurer pendant les siècles. L'historien philosophe Michel De Certeau soutient que « l'ordre effectif des choses est *justement* ce que les tactiques populaires détournent à des fins propres » (De Certeau 1990 : 46) et c'est donc sur ces pratiques que portera le présent essai.

Ainsi, dans les prochaines lignes, nous verrons comment l'étude de la pratique du quotidien révèle le monde réel dans lequel les individus et les groupes évoluent, malgré les ordres établis qui semblent immuables et tout puissants. Nous explorerons les pratiques d'échanges économiques, militaires et spirituels qu'entretenaient les autochtones présents en Nouvelle-France avec les acteurs du régime français. Durant cette période, les autochtones s'engageaient volontairement dans des alliances dont ils bénéficiaient avec des Français qui avaient besoin d'eux pour leurs survie et desseins. L'histoire étant principalement écrite par les Français, l'information

disponible reflète surtout les intentions, progrès et difficultés que ces derniers ont rencontrés. Mais plusieurs auteurs se sont attardés à superposer ces récits avec d'autres sources afin de reconstituer une histoire plus complète et ainsi offrir une vue plus nuancée du processus d'adaptation mutuelle ayant eu lieu sous le régime français. Après une brève présentation du concept de la pratique du quotidien, nous présenterons donc trois espaces relationnels - l'économique, le militaire et le religieux - de cette relation s'étant déroulée aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles, jusqu'à la conquête (1812), réservant les relations avec les Britanniques pour un prochain essai.

Histoire et Histoires

La situation actuelle des autochtones au Canada ne peut être qualifiée épanouie et nombreux s'attellent à résoudre la 'question autochtone'. L'histoire des relations entre autochtones et Européens, puis Euro-Canadiens fait l'objet de nombreux livres et textes qui relatent la succession de guerres, de traités, de cessions, de déceptions et de décisions juridiques. Mais que cela révèle-t-il des individus et des groupes, de leur existence particulière? On parle aussi beaucoup de ce qui fait que les autochtones sont autochtones, que leur culture est authentique, spécifique, valeureuse et pertinente. Mais une culture n'est-elle pas authentique du seul fait qu'elle soit portée par des individus? Et cette dernière ne prend-elle pas vie à travers les pratiques qui la matérialisent? De Certeau soutient que dans cette silencieuse, dans cette réserve, s'organisent réellement les espaces quotidiens au sein desquels les pratiques ont cours, alors même qu'un schéma de pouvoir semble imposée et tout puissant. D'autres, dont Michel Foucault, diront plutôt que ces pratiques mineures innombrables ne sont rien en regard des autres pratiques exorbitées, normatives et autour desquelles la société s'organise (De Certeau 1990 : 79). L'attention des chercheurs devrait viser à déceler les modes uniformisant, l'intériorisation du contrôle et la docilité puisque les technologies du pouvoir visent à investir la vie de ses citoyens de bord en bord (Foucault 1984 : 261). « Dans cet espace de mouvement ainsi conquis, (...) les méthodes du pouvoir et du savoir ont assumé la responsabilité des processus de vie et ont entrepris de les contrôler et de les modifier » (Foucault 1984 : 264).¹

Mais à la suite de Certeau, nous montrerons dans cet essai que l'Histoire dissimule une multitude de conflits cachés, qui sont l'art

de vivre, le fourni du quotidien, et par lesquels les 'vaincus' non seulement existent, mais agissent dans l'espace qui est le leur, et qui lui n'est pas vaincu par la grande victoire (De Certeau 1990 : 32). Dans ses études anthropologiques auprès de cultures semblant vaincues tels les Indiens du Brésil, De Certeau a observé que l'apparente docilité des peuples à adopter les modes de consommation du vainqueur cache en fait un réemploi de cette consommation qui permet de déjouer l'ordre établi. L'acceptation des biens ne signifie pas l'acceptation de l'ordre vainqueur, mais relève plutôt d'un sentiment fataliste face à la quasi-impossibilité pressentie de modifier l'ordre des choses. Apparaît alors une contestation 'éthique', qui nie force de loi au fait établi, mais qui l'accepte toutefois comme un fait (De Certeau 1990 : 33). L'appropriation des biens prend acte de la présence, voire même de l'attrait exercé par l'Autre, tout en le faisant fonctionner sur un autre registre que celui prévu; De Certeau appelle ce processus la 'métaphorisation' de l'ordre dominant (De Certeau 1990 : 54), par lequel prend forme la texture de l'autonomie.

À une production rationalisée, expansionniste, centralisée, spectaculaire et bruyante, fait face une production d'un type tout différent, qualifiée de consommation, qui a pour caractéristiques ses ruses, son effritement au gré des occasions, ses braconnages, sa clandestinité, son murmure inlassable, en somme une quasi-invisibilité puisqu'elle ne se signale guère par ses produits propres mais par un art d'utiliser ceux qui lui sont imposés. (De Certeau 1990 : 53)

Ainsi, relater les histoires mineures et se concentrer sur le pouvoir d'utilisation des produits et pratiques plutôt que sur leur production et diffusion, permettent de relativiser la prétention de l'Histoire expliquer le monde par les grandes stratégies globales (De Certeau 1990 : 243). Nous verrons donc dans les prochaines sections certaines pratiques de métaphorisation utilisées par les autochtones au fil de leurs contacts avec les Français.

Deux Logiques, Trois Espaces Tactiques

Avant de se lancer dans la revue plus détaillée des interactions entre les Français et les autochtone,² il importe de saisir en quoi les deux groupes sont interreliés. Dans trois espaces relationnels identifiés, l'économique, le militaire et le religieux, les acteurs sont souvent les mêmes, et à tout le moins, ils agissaient selon une logique propre à leur époque et à leur culture. Les commerçants cherchant

leur profit étaient aussi des découvreurs qui se mariaient, qui formaient des alliances avec les autochtones et qui souvent étaient croyants. De la même façon, les autochtones, qui avaient leurs coutumes propres, chassaient, faisaient aussi la guerre, se soumettaient à leurs chefs et s'inspiraient de leurs chamans. Les différents pôles relationnels entre ces deux groupes, conjugables en une multiplicité de relations entre individus, s'ancraient dans des logiques propres au référents culturels de chacun et c'est à ces logiques que nous attarderons dans cette section.

À cette époque, la logique qui habite les Français est d'abord de contrôler et d'intégrer un maximum de territoires à la colonie, afin d'augmenter l'emprise et la gloire du roi et du Pape. Cette logique s'inscrit dans le contexte mondial de rivalités royales européennes et de recherche de denrées, et donc de richesses, à la terre-mère. Ces richesses offrant le double avantage d'offrir des revenus au roi et des biens à la population, il importe pour les gouvernements de contrôler les sources et les voies de transport de ces afflux. La religion ayant été mise à mal dans ces pays quelques décennies auparavant par les guerres de religion, le Vatican a quant à lui un objectif de rechristianisation totale de la société (Gourdeau 1994 : 33). La colonisation des terres d'Amérique est une vaste entreprise visant à grandir et assurer le pouvoir des gouvernants européens, rois et Pape confondus.

Cette logique expansionniste se matérialisera en trois espaces relationnels : le commerce, le militaire et le religieux. L'espace du commerce est le moteur de l'expansion française puisqu'il n'y a qu'un faible nombre de Français, en proportion de l'immensité géographique, et une conquête armée n'est ni réaliste ni réalisable. Les Français utiliseront des moyens qu'ils connaissent pour s'approprier les terres en nommant, cartographiant, posant poteaux ou croix ou encore en faisant des actes notariés pour enregistrer leurs possessions territoriales (Havard 2003 : 256). Mais l'afflux de biens ne sera garanti que par le biais d'ententes commerciales et de partenariats avec les autochtones. Par leur nombre et leurs habitudes de chasse, les autochtones détiennent alors les moyens d'obtenir les ressources et c'est en canalisant leurs efforts que la France pourra obtenir ses produits. Afin de garantir la permanence des afflux, il importera de contenter les attentes des autochtones et d'établir avec eux des ententes à long terme. Par contre, le nombre de nations et la

proximité d'autres pouvoirs coloniaux et commerçants mettent à risque toute entente. Il importe donc de garantir et sécuriser les territoires contre les invasions, et ainsi apparaît le besoin de présence militaire. Les expéditions et les forts visent à assurer la présence et la sécurité des Français dans les territoires commerciaux toujours plus grands, de même que des autochtones alliés. La présence militaire renforce l'harmonie entre les alliés et rebute les autres Européens. Pour leur part, le succès des missionnaires se mesurera au nombre d'âmes qu'ils auront gagnées à leur cause. Ils iront d'abord là où sont les autochtones, se mêlant à eux et utilisant leur culture afin de les convaincre d'accéder au salut.

La logique des Français en est donc une d'expansion, de croissance, d'étendue des pouvoirs et des possessions. Cette logique prend acte et lieu dans trois espaces d'interactions, mais dont les acteurs agiront assez indépendamment entre eux. Les commerçants de la traite développeront leurs postes selon leurs intérêts économiques et traiteront avec les chasseurs selon des bases commerciales entendues entre eux. Les militaires établiront des forts souvent près des postes de traite, mais principalement en fonction des alliés de guerre et des routes navigables et limites territoriales à défendre. Les missionnaires parcourront le territoire en quête d'âmes, sans trop se soucier des actions militaires. Ainsi, dans la logique européenne, chaque sphère est autonome et gérée par ses 'spécialistes' ou à tout le moins par ceux qui y trouvent un intérêt. Les motifs qui animent les acteurs de chacune des trois sphères sont semblables et certainement inter reliées, mais leurs actions seront menées par des acteurs différents, sur trois espaces et de façon assez autonome les uns des autres.

Pour les autochtones de cette région, l'accumulation de biens n'a pas de signification. Les biens servent les usages qu'on leur donne, l'abondance est célébrée, savourée et partagée. Le fruit du travail assure le bien-être, et lorsqu'il y en a assez, on vaque à autre chose, tels les jeux, l'art et les loisirs. Toutes les nations sont en guerre avec l'une ou l'autre nation, mais pas avec toutes les nations à la fois. La guerre ne se fait pas pour la conquête de la terre, mais plutôt pour exterminer un ennemi, faire des esclaves, pour venger ou réparer une offense (Sagard 1976 : 153). Les autochtones établissent des ligues au sein desquelles il existe la paix et en dehors desquelles existe l'Autre, contre qui on se bat. Le travail et la guerre alternent

respectivement avec le loisir et la paix, chacun état ayant son utilité et la valeur centrale étant l'harmonie entre ces états.

Les relations avec les Français serviront trois fonctions chez les autochtones, tel qu'un « orateur ouiatanon, en 1715 l'exprime (...) en requerrant 'l'installation parmi les siens d'un officier pour assister à leur conseil, d'un missionnaire pour les instruire et d'un forgeron pour raccommoder leurs armes' » (Havard 2003 : 234). Ainsi, les autochtones voient chez les Français des bénéfices à tirer puisque les alliances militaires leur apportent une protection contre leurs ennemis, les religieux leur apportent des connaissances qu'ils jugent utiles et les alliances commerciales leur fournissent des biens dont ils font usage. Ces biens facilitent leur vie puisqu'ils réduisent le travail requis pour fournir les nécessités, ou offrent des avantages que leurs biens traditionnels n'offraient pas. Les échanges avec les Français ne sont alors pas des signes d'une conquête ou d'assimilation, mais plutôt d'un calcul utilitaire duquel ils retirent des bénéfices qu'ils choisissent.

Comme pour les Français, la logique qui anime les autochtones est relativement cohérente dans les trois espaces d'échanges, mais à la différence des Français, les trois espaces sont superposés et perméables. La pensée autochtone qui s'appuie sur l'interconnexion entre toute chose ne les amène pas à séparer les sphères de la vie comme le font les Français. La chasse est une pratique de survivance, mais est régulée par un ensemble de rites spirituels, la guerre sert à ajouter des membres à la tribu et les échanges de biens servent à échanger de l'information. Les sphères ne sont donc pas séparées, indépendantes, et toute ouverture d'une sphère aura des répercussions sur les autres, puisqu'en fait, elles ne forment qu'un espace de vie. L'équilibre, valeur centrale spirituelle, se vit dans toutes les facettes de la vie, peu importe la nature particulière de la pratique.

Voilà deux façons différentes d'agir dans le monde qui se retrouvent mises en présence, en alliances et en conflits sur une même terre. Dans les prochaines sections, nous verrons comment les échanges matériels ont transformé des usages sans signifier la déculturation, comment la dynamique guerrière a évolué selon les impératifs de la traite et comment les conversions religieuses constituaient simplement une extension des croyances autochtones.

Le Forgeron – Échanges Matériels Et Commerciaux

L'histoire de la terre d'Amérique est marquée par les guerres

coloniales, remplie de batailles célèbres et de redoutables chefs de guerre. Les historiens ont porté grande attention aux événements militaires et diplomatiques tels les traités, mais c'est dans le commerce que réside le moteur principal des guerres, y compris les guerres intertribales (Hunt 1940 : 19). On ne peut donc comprendre l'histoire de l'Amérique sans souligner les échanges matériels qui y ont eu lieu et comment ces échanges ont déterminé les relations entre les nations. Le commerce a été la source des guerres et a profondément transformé non seulement l'espace géopolitique, mais les cultures qui y ont participé. Dans cette section, nous verrons comment le 'forgeron qui raccommode les armes' de l'orateur ouïatanon est le symbole de l'appropriation des biens européens.

Échanges et Appropriations

L'impact premier des Français a été d'introduire des biens jusque-là inconnus des autochtones, mais auxquels ils allaient trouver une utilité. Les principaux objets qui ont été intégrés sont le tissu et le fer, sous la forme des armes et des chaudrons. D'ailleurs, l'un des noms donnés aux Français par les Hurons était « *Agnonha*, c'est-à-dire gens de fer, en leur langue (...) qui vient de ce qu'auparavant, ils ne savaient ce qu'était le fer, et n'en avaient aucun usage, non plus que de tout autre métal ou minéral » (Sagard 1976 : 67). Antérieurement, tous leurs objets étaient fabriqués de peau, de bois, d'écorce ou de terre cuite, ayant la propriété d'être fragile et de garder l'humidité (Sagard 1976 : 98). L'introduction du fer a marqué une nouvelle époque fournissant un matériau résistant à l'usure, à la chaleur, à l'eau et offrant ainsi de multiples possibilités.

Les biens obtenus par la traite des fourrures étaient réappropriés dans des usages typiquement autochtones (Havard 2003 : 577) et ne symbolisaient pas la francisation ou la transformation des mœurs. Les autochtones prenaient les produits pour l'utilité qu'ils en auraient, quitte à étendre les usages qui en étaient faits en Europe. Par exemple, les chaudrons pouvaient tout autant servir à cuisiner qu'à faire de la musique, certaines chemises étaient découpées et portées comme talisman. L'étoffe était l'un des produits hautement prisés par les autochtones, puisqu'elle avait de grands avantages par rapport aux peaux traditionnellement utilisées pour les vêtements. Le tissu rendait les vêtements plus faciles à fabriquer, plus légers à transporter, séchant plus vite et pouvait arborer de multiples couleurs (Havard 2003 :

580), dont le rouge qui était particulièrement prisé par les Hurons notamment (Gourdeau 1994 : 65). L'utilisation de l'étoffe ne signifie toutefois pas que les vêtements adoptaient la mode européenne; elle servait plutôt à faire plus facilement le même genre de vêtement qu'auparavant, comme les couvertures qui servaient de capes. Il en est de même pour un autre produit dont l'utilité fut plus tard contestée : l'alcool. Sans entrer dans l'histoire particulière de ce produit, nous ne mentionnerons seulement que sa consommation s'est répandue rapidement notamment parce qu'elle s'inscrivait dans des pratiques spirituelles en cours chez les autochtones. La consommation d'alcool visait l'ivresse, puisque celle-ci était associée à la pratique des songes, centrale dans leur spiritualité (Havard 2003 : 580).

Ainsi, les produits qui ont fait leur marque chez les autochtones l'ont fait parce qu'ils étaient commodes aux usages déjà en place (Havard 2003 : 567). Ils ont facilité la vie de la tribu en réduisant le travail requis pour assurer le confort du groupe, sans toutefois modifier les pratiques traditionnelles. Certains colonisateurs ont qualifié ceci d'échec de l'assimilation puisque la perméabilité des produits n'a pas résulté en une perméabilité des pratiques. Mais le portrait n'est pas complet si on ne regarde pas du côté des Français et de leurs contacts avec les autochtones. Ces échanges ont résulté en une certaine indienneisation de Français, qui éprouvaient un attrait pour cette société égalitaire et basée sur l'altérité (Havard 2003 : 543). Un exemple frappant de ce métissage est le mariage, fréquent entre des Français et des femmes autochtones, notamment en raison du ratio de sept à huit hommes pour une femme dans la colonie. Le processus de négociations menant au mariage, la célébration et le festin s'ensuivant ont subi des adaptations combinant des pratiques chrétiennes et autochtones (Havard 2003 : 664). Le mariage rehaussait le statut de la famille autochtone au sein de sa tribu (Havard 2003 : 644) et les métis résultant de ces unions n'étaient pas distingués des autochtones puisqu'ils restaient et adoptaient pour la plupart le mode de vie de la tribu.

On pense souvent que le mouvement transformant est unidirectionnel, du pouvoir gouvernant envers les 'gouvernés'. « On suppose qu' 'assimiler' (un produit, une pratique) signifie nécessairement 'devenir semblable à' ce qu'on absorbe et non 'le rendre semblable à ce qu'on est', le faire sien, se l'approprier ou réapproprier » (De Certeau 1990 : 240). Mais ce que l'on peut observer

des échanges de pratiques entre autochtones et Français est une intégration des produits aux usages en cours chez les premiers et une certaine adaptation des modes de vie et de la culture des Français au nouveau monde d'Amérique.

Importance de la Traite

À l'époque du régime français, le territoire se sépare en deux espaces : le 'Pays d'en Bas' qui est une colonie d'agriculteurs, organisée en seigneuries, où les Français et les autochtones vivent côte à côte, en relativement harmonie, et le « Pays d'en Haut », où vit une poignée de Français servant des intérêts divers, au milieu d'un territoire où de multiples nations autochtones y vivent (Havard 2003 : 52). Dans les deux cas, ces Européens se sont insérés dans une organisation intertribale préexistante sur ce territoire, qui a par contre été grandement modifiée par le commerce des fourrures qui s'y est ajouté (Hunt 1940 : 4).

Dans le Pays d'en Haut des années 1630, on trouvait autour 100 000 Iroquoiens, 100 000 Algonquiens et 40 000 Dakotas (Havard 2003 : 118), pour quelques forts et postes de traite établis au fil des rivières. Par le nombre et la force relative, ces établissements n'étaient possibles qu'avec l'assentiment des autochtones, à qui les Français demandaient l'hospitalité, c'est à dire la liberté de circuler et de commercer, en échange de la protection (Havard 2003 : 218; Sagard 1976 : 88). La navigation sur le cours d'eau, l'établissement de postes, le choix des partenaires et les alliances commerciales se faisaient au su et au gré des autochtones qui y trouvaient leur bénéfice, sans toutefois y laisser leur autorité ou leur indépendance. Le processus d'agglomération était le suivant : les commerçants s'établissaient en des lieux de rassemblement autochtones, telle l'intersection de rivières navigables, lieu où souvent existait déjà un village autochtone. Ils y établissaient un poste ou un fort à partir duquel ils faisaient le commerce, ce qui attirait d'autres autochtones intéressés par la traite. De plus, ce fort offrait une protection aux alliés contre leurs ennemis, et servait d'attraction supplémentaire pour assurer la protection des femmes et enfants lorsque les guerriers autochtones partaient en guerre. L'établissement de postes de traite favorisait donc l'agglomération des autochtones en un lieu où les villages et les forts coexistaient, et offraient des avantages réciproques, sans toutefois que les modes de vie ne soient fusionnés (Havard 2003 : 236).

Chez les autochtones, l'ancienneté est le critère de classement des droits, et ainsi l'antériorité de la présence sur les territoires de chasse détermine celui qui en aura l'usufruit (Delâge et Sawaya 2000 : 29). Nul n'est besoin d'occuper constamment le territoire, puisqu'on ne parle pas de 'propriété' de territoire, mais bien d'utilisation de celui-ci, de droits de chasse et pêche. Les territoires ne changeant pas de mains fréquemment, la stabilité des fruits du commerce dépendait de la stabilité géographique des commerçants. Ainsi, les différentes nations ont fréquemment tenté de limiter les contacts des Européens avec d'autres nations, en se posant notamment comme intermédiaires dans le commerce des Français (Sagard 1976 : 75). Par exemple, les Hurons sont progressivement devenus des distributeurs de la traite plutôt que des chasseurs (Hunt 1940 : 57). D'un autre côté, ils utilisaient les différents groupes commerciaux afin d'obtenir le meilleur prix pour leurs fourrures. Ils faisaient jouer les prix entre les Français, les Anglais, les Hollandais, tous concurrents dans ces territoires et ce, dans le but de minimiser le travail requis pour l'obtention des biens. Leur sensibilité aux taux d'échange servait non pas à accumuler des richesses mais bien à moins travailler pour un même tarif (Havard 2003 : 383). Ainsi, les rivalités européennes en terre d'Amérique concouraient à augmenter les bénéfices que les autochtones percevaient de la traite des fourrures, mais cela allait au prix de multiples démarches diplomatiques. En effet, la compétition commerciale s'alliait à la rivalité militaire et nécessitait l'établissement, l'entretien et le renouvellement des alliances.

Dons

En diplomatie autochtone, les cadeaux sont le point de départ des discussions : sans présent, il n'y a pas de traite. Dans cette société où l'abondance se partage, les alliances se préparent et se scellent par le biais de dons mutuels. Les Français l'avaient bien compris et participaient pleinement à ce rituel en intégrant des cadeaux à toutes leurs démarches. Certains ministres s'en plaignant, les gouverneurs déclarent cette condition essentielle à la bonne marche des affaires coloniales. Présentée comme un genre de salaire pour services rendus par les autochtones, l'offre de présents devient institutionnalisée (Havard 2003 : 393), mais implique progressivement une contrepartie. Bien que les autochtones perçoivent les dons comme une démarche normale en négociation, ce n'est pas le cas chez les gouverneurs, et

cette politique des dons encoure des obligations auxquelles les autochtones doivent répondre pour la poursuite des affaires. Cela crée progressivement une relation de redevance de la part des autochtones sous-jacente aux négociations.

Les autochtones profitaient du désir des Français de traiter avec eux et ainsi de leurs cadeaux. Dans leurs discours et harangues, certains orateurs utilisaient des arguments de pitié afin d'exalter le désir de donner de l'autre (Havard 2003 : 381). Cette approche s'inscrivait tout à fait dans les modes diplomatiques autochtones, mais offrait aux Français une vision réductrice et affaiblie des positions de leurs locuteurs. En décrivant constamment leur situation comme misérable et en se postant comme recourant le soutien des autorités coloniales, les leaders autochtones brossaient une image peu flatteuse d'eux-mêmes et de leurs pouvoirs, image qui allait prendre racine dans le regard colonial et conditionner les relations qui auraient cours au 19^{ème} siècle.

L'introduction des biens européens s'est faite progressivement et a contribué à l'amélioration des modes de vie des autochtones. Alors qu'au 17^{ème} siècle, cette pénétration des biens s'est faite sans déculturation, elle contribuait toutefois à transformer les structures sociales de même que les relations qu'entretenaient les autochtones entre eux et avec les pouvoirs coloniaux. Au 18^{ème} siècle, la pénétration des biens était devenue suffisamment importante pour mener à une déculturation et éventuellement à la dépendance envers les Français (Havard 2003 : 570). Ce qui constituait une source de biens utiles s'est transformée en un mode de vie par lequel ces biens sont devenus essentiels et qui ont modifié conséquemment l'organisation intertribale.

L'officier – Échanges militaires

Il est généralement connu que les autochtones se sont alliés avec l'un ou l'autre des pouvoirs européens et que ces alliances constituaient des atouts hautement stratégiques pour ces derniers. Ces alliés autochtones avec qui ils faisaient la guerre et la paix étaient constitués en nations plus ou moins puissantes et parfois réunies en ligues de paix. Ces nations avaient des chefs et une culture de guerre, alors en quoi ces alliances étaient-elles aussi stratégiques pour les autochtones, et comment se sont-elles inscrites dans les relations intertribales existantes? Dans cette section, nous verrons pourquoi

l'orateur ouïatanon requiert 'l'installation parmi les siens d'un officier pour assister à leur conseil'.

Guerre et Paix chez les Autochtones

Comme partout ailleurs, la guerre chez les autochtones remplit des fonctions sociales; elle ne se réalise toutefois pas nécessairement selon la même logique que chez les Français. Dans une culture d'altérité, où les ressources sont disponibles et redistribuées à tout le monde, la guerre ne sert pas la vengeance ni l'agrandissement du territoire, mais peut servir à réparer des offenses, à procurer des enfants ou des esclaves (Havard 2003 : 155), à encourir honneurs et louanges (Sagard 1976 : 143). La guerre fait partie du monde de vie comme le remarque Gabriel Sagard qui mentionne que les gens partent en guerre tous les printemps (Sagard 1976 : 141). En fait, la paix est un interlude qui permet d'échanger femmes, captifs et biens et les alliances de paix faites avec des groupes permettent de garantir la sécurité des arrières afin de porter la guerre encore plus loin. Les alliances de paix permettent de choisir avec qui l'on entrera en guerre, sans pour autant qu'elles aient un caractère stable ou permanent (Havard 2003 : 150).

Ces alliances de paix se concluent selon des rites communs définis et regroupent les nations dans une 'ligue', formant une enclave au sein de laquelle règne la paix et repousse la guerre à l'extérieur de ses frontières (Havard 2003 : 145). C'est une structure géopolitique fragile, souvent unifiée par des liens de parenté. Par exemple, la ligue pantribale du "Pays d'en Haut" est née de la guerre commune aux Iroquois et, bien qu'elle soit lâche et non-identitaire, elle est réelle et se superpose à l'alliance franco-amérindienne en place dans ce territoire (Havard 2003 : 179). Les membres d'une même ligue tiennent un discours ethnocentrique, en se nommant eux-mêmes par des vocables d' 'Hommes', par rapport aux nations exclues à qui l'on nie ce statut (Havard 2003 : 137). Gabriel Sagard fait d'ailleurs remarquer qu'alors que les Hurons font montre de patience et tolérance l'égard des leurs, ils font montre d'une grande agressivité et d'un esprit de vengeance envers les autres nations (Sagard 1976 : 73). Au sein de la ligue, les échanges sont de toutes sortes, notamment par le biais de jeux simulant des affrontements tels la crosse et la balle et il en résulte une homogénéisation des rituels (Havard 2003 : 174).

À l'intérieur des ligues, se trouvent les nations qui ne doivent pas

être associées à des états-nations, mais plutôt à des collectivités ethniques distinctes, allant de petits villages d'une cinquantaine de personnes à de gros villages regroupant plusieurs familles (Delâge et Gilbert 2002 a : 107). Au sens des lois françaises, ces villages sont comme des républiques en ce qu'elles s'autogouvernent entièrement. Les nations de cette région sont régies par des chefs de guerre qui sont choisis par les guerriers, et par des chefs de paix qui sont choisis par le village et approuvés par la nation quand celle-ci est plus étendue que le village. Sur certains territoires, ils détiennent de grandes surfaces de terre et y sont considérés comme des seigneurs collectifs. Ils utilisent ainsi le système colonial à leur façon, en réinterprétant le mode français de propriété, et en transformant ainsi un système de propriété individuelle favorisant l'accumulation en un système de propriété collective et de redistribution. Dans leur rôle administratif, les chefs de paix régissaient les terres, concluent les ententes, embauchent du personnel ouvrier. Assumant le maintien des coutumes, l'administration, la gestion des rentes et la police, les chefs de paix détenaient à la fois le pouvoir politique et judiciaire au sein de leur tribu (Delâge et Gilbert 2002 b : 68-75). Mais les combats étaient l'affaire des chefs de guerre, qui au terme, concluaient les alliances de paix.

Guerre Iroquoise

Parmi les ligues et les nations, il en fut une qui a marqué de façon déterminante le cours de l'histoire : la Ligue iroquoise a en effet eu un impact important sur l'organisation géopolitique de la Nouvelle-France. Les Français avaient principalement traité avec les Hurons, mais ces derniers furent vaincus par l'offensive iroquoise. Cette guerre semble s'inscrire dans une autre logique que l'état de guerre perpétuel des nations décrit par Sagard, puisque ordinairement, les nations chasseuses se battaient avec les chasseurs et les nations commerçantes se battaient avec les commerçants. Cette fois-ci, c'est un conflit entre les producteurs iroquois et les distributeurs qu'étaient devenus les Hurons (Hunt 1940 : 115). Comment et pourquoi les Iroquois en sont-ils arrivés à réduire les Hurons? Répondre à cette question permet de mettre en lumière l'impact de la traite et des alliances sur les relations entre autochtones et sur leurs alliances avec les Européens. George T. Hunt a tenté d'expliquer le succès fulgurant des Iroquois et a recensé trois principales théories qu'il considère toutes trois

falsifiables: les Iroquois avaient 1- des qualités inhérentes de guerriers, 2- une organisation supérieure, 3- un armement supérieur. Selon lui, la raison du succès réside probablement dans la coïncidence de ces éléments avec les impératifs de la traite, qui a induit une motivation suffisamment grande chez les Iroquois de combattre un désastre annoncé (Hunt 1940 : 11).

D'où venait cette motivation impérative? Il faut se remettre dans le contexte de l'époque. Au début du 17^{ème} siècle, la traite se faisait au sein des territoires occupés par les pouvoirs coloniaux respectifs, les Français avec les Hurons, les Iroquois avec les Anglais et les Hollandais plus au sud. Les tribus autochtones décourageaient les Français de pousser plus avant dans le territoire et ainsi établir des liens commerciaux nouveaux, et s'offraient plutôt comme intermédiaires. C'est ainsi que les Hurons sont devenus des distributeurs auprès de Français. Inversement, les Français ne souhaitaient pas la paix entre les tribus, voire même l'empêchaient afin de garder la contrôle sur la traite (Hunt 1940 : 70). Avant 1630, les alliances de traite étaient sujettes à toutes les rivalités, mouvantes mais ne suscitant pas encore la Guerre.

C'est dans les années 1630 que s'amorce une transformation des relations, suite au choc microbien qui décime les populations autochtones. Le père jésuite Charlevoix estime cette réduction démographique dans un ratio qui va jusqu'à 20 pour 1, c'est-à-dire qu'il touche jusqu'à 95% de la population (Havard 2003 : 132). En quelques décennies, plus de la moitié de la population huronne périt des maladies (Hunt 1940 : 40), ce qui n'est qu'un exemple parmi toutes les nations ayant subi un sort similaire. Ce choc démographique atteint les groupes dans leur nombre, mais impacte aussi les relations des tribus entre elles et avec les pouvoirs coloniaux. Aussi à cette époque, les Iroquois traitaient avec les Hollandais (Mealing 1963 : 155) mais ces derniers refusent en 1641 de leur vendre des armes, ce qui augmente la pression sur les Iroquois qui en ont grand usage (Hunt 1940 : 74).

Ainsi, les Iroquois étaient pris dans un territoire où les castors se faisaient de plus en plus rares; pour pallier la décroissance, les Iroquois avaient conquis le territoire mohican, mais la ressource s'épuisait progressivement. Le castor des terres plus nordiques était non seulement plus abondant, mais sa peau, d'une plus grande qualité, avait une plus grande valeur. De plus, la conjoncture épidémique avait affaibli

leurs voisins Hurons : ils devaient et pouvaient gagner le Nord pour assurer leur survie (Hunt 1940 : 36). Dans les années 1640, il y eut de multiples tentatives de paix et des ententes secrètes pour partager ces territoires (Hunt 1940 : 78), mais le bris d'un traité par les Français et les Hurons (Hunt 1940 : 84) n'a laissé d'autre choix aux Iroquois qu'une guerre de conquête. C'est dans ce contexte que Hunt souligne leur détermination singulière, celle d'un peuple qui n'a plus rien à perdre. La Ligue des Iroquois s'est alors formée et a lancé des raids déterminés qui ont mené à la chute des Hurons. Subséquemment, les Hurons se sont dispersés sur le territoire des fourrures, et ont renforcé leur rôle d'intermédiaire en gardant le contrôle du commerce sans toutefois s'exposer directement aux Iroquois qui avaient conquis le territoire (Hunt 1940 : 84). À partir de cette époque de transformation radicale, les repères tribaux et territoriaux ont été modifiés, puisque la fluidité géopolitique a augmenté : dans un contexte de guerres et de migrations, les configurations des tribus n'égalaien plus celles des villages (Havard 2003 : 141). En 1671 est conclue une alliance générale, mais des problèmes de licences pour la traite de fourrures maintiennent des conflits tribaux (Mealing 1963 : 157). En 1701 se conclut la Grande Paix de Montréal, de laquelle sera plus tard issue la Fédération des Sept Feux, gérée par les Iroquois (Delâge et Sawaya 2000 : 25), et qui sera l'intermédiaire privilégié par les autorités françaises et surtout britanniques dans les échanges diplomatiques.

Bien que les Français ne favorisent pas la paix parmi les nations autochtones, ils souhaitent par contre la conclure avec eux. Dans la logique française, la guerre permet de capter des territoires et ainsi d'accroître le potentiel de richesse, mais étant donné le nombre restreint de Français, les impératifs du commerce nécessitent la sécurité de la paix. Les guerres autochtones constituaient un monde incompris et incontrôlable pour eux et ils favorisaient alors la Pax Gallica, qui visait « à imposer la paix aux membres de l'alliance franco-amérindienne, mais aussi la protection et donc la prééminence d'Onontio, le gouverneur-général » (Havard 2003 : 208). Cette dynamique inverse l'univers de la guerre réifiée des autochtones (Havard 2003 : 782) en désamorçant un ordre du monde établi chez eux. Ce glissement du sens de la guerre ne peut s'effectuer qu'à la suite d'autres transformations sociales concurrentes. Par exemple, bien que les nations d'une ligue ne s'affirment pas dans une identité culturelle commune, la Ligue des Pays d'en Haut est marquée par

une identité relationnelle commune, en tant qu'enfants d'Onontio (Havard 2003 : 205). Comme le prouve cette identité commune, cette figure emblématique a été très présente dans la détermination des relations franco-amérindiennes. Nous verrons dans la prochaine section le poids symbolique d'une telle image.

Onontio

La figure d'Onontio est celle du père pourvoyeur à la fois chef de paix et chef de guerre (Havard 2003 : 371). C'est en fait un titre dynastique puisqu'il se transmet selon la succession des gouverneurs-généraux, et contient en lui l'image du frère et du père, à cause de la protection qu'il offre à ses enfants (Havard 2003 : 215). Lui revient le rôle de régler les disputes d'arbitrer les conflits, de servir de médiateur ou d'arbitre (Delâge et Sawaya 2000 : 35; Havard 2003 : 374). Il en a le droit et le pouvoir, mais pour les autochtones, cela lui impose aussi le devoir de le faire et de ne pas les laisser s'entredéchirer, comme certains le lui reprochaient. Les Français souhaitaient en fait s'insérer dans toutes les affaires autochtones afin de les rendre dépendants économiquement et diplomatiquement, en s'y prenant par la douceur et les 'caresses'. Sans toutefois avoir les moyens de subjuguier les autochtones, ils souhaitent imposer une domination en se positionnant comme partenaire incontournable, voire bénéfique aux yeux autochtones (Havard 2003 : 364-366).

Par la figure paternelle d'Onontio s'affrontent deux cultures parentales. En effet, pour les Français, les enfants sont la propriété du père, et son amour est en fait une absence de haine (Havard 2003 : 363). Le père est une figure d'autorité et la tendresse paternelle sous-entend une soumission de la part de ses enfants (Havard 2003 : 359). Les autochtones, quant à eux, attendent du père « abnégation, responsabilité, amour qui en retour seront les gages de la fidélité et de l'affection des 'enfants' » (Delâge et Sawaya 2000 : 216). Aussi, chez plusieurs nations matrilineaires, l'autorité morale réside en l'oncle maternel et le rôle du père se limite à assurer la protection des enfants (Havard 2003, 221). Le rôle éducatif diffère aussi selon les groupes puisque selon les Français, les autochtones font montre d'une tendresse extraordinaire ou d'un amour excessif des parents envers les enfants, en ne leur imposant pas de punition corporelle. Leur éducation est fondée sur l'exemplarité et le rire moqueur des anciens et non pas sur le châtement (Havard 2003 : 367), comme pour les

Jésuites qui voient les enfants comme des êtres imparfaits, devant être formés dans leur plus jeune âge (Gourdeau 1994 : 72). Chez les autochtones, on ne donne pas des ordres, on 'prie' les gens de faire des choses (Havard 2003 : 369). La notion d'autorité vient des guides de la sagesse et non pas de l'obligation coercitive.

Ainsi, la notion paternelle rattachée au titre d'Onontio est utilisée par les deux parties, mais sa signification diffère chez les deux groupes. Les discours, traités, pétitions formulés par l'un ou l'autre des pouvoirs réitèrent et renforcent la relation parentale, ancrant en chacun des partenaires des attentes quant aux rôles et responsabilités respectifs. Comme la politique des dons crée des attentes mutuelles pas toujours équivalentes, la dénomination parentale implique des quiproquos significatifs pour le déroulement des affaires. Dans ce dialogue centenaire, les chefs et gouverneurs se sont entendus sur des choses, ont fait des concessions qui s'appuyaient sur des bases sociologiques différentes et qui ainsi n'avaient pas la même signification pour les deux parties. La science cherche souvent les grandes tendances, les phénomènes globaux conditionnant le domaine du particulier. Mais c'est dans l'analyse de la texture locale que se dégage le sens de ces grandes tendances (De Certeau 1990 : 91). Ainsi, c'est dans ces anicroches du sens que s'est progressivement construite le déséquilibre futur des relations entre les autochtones et les pouvoirs coloniaux. Mais il nous reste encore un autre espace sur lequel les autochtones et les Français se sont rencontrés, sans qu'il n'y ait perte d'autonomie : le religieux.

Le Missionnaire – Échanges Religieux et Spirituels

C'est par des alliances que sont définis ceux qui sont inclus ou exclus de la ligue et ainsi pourront circuler et traiter. Cette logique ne s'applique pas nécessairement aux missionnaires (Sagard 1976 : 75) puisque ces derniers font un commerce d'une autre nature. L'orateur ouïatanon l'exprime en requérant distinctement 'un missionnaire pour les instruire'. Instruire de quoi? Voilà la question à laquelle nous tenterons de répondre dans cette section.

Des Âmes et des Esprits

Comme nous l'avons déjà mentionné, les missions religieuses de la Nouvelle-France visaient la conversion de plus grand nombre possible d'âmes afin d'étendre le salut à ces âmes primitives. Pour

les religieux de l'époque, l'ignorance n'est pas l'analphabétisme, mais plutôt l'absence de précepte religieux (Gourdeau 1994 : 49) et l'éducation sert d'abord à la christianisation. Les autochtones ne sont pas des êtres mauvais, mais sont simplement dans l'erreur dont ils doivent être tirés (Gourdeau 1994 : 92), à preuve l'ignorance huronne des mots sacrés concrétisant le divin, tels Trinité, Église, Foi, Anges (Sagard 1976 : 61)!

Les premiers missionnaires sont des Jésuites et ils parcourent le pays afin d'aller au devant des amérindiens à convertir. Remplis de leur mission, ils souffrent les difficultés des expéditions et de l'isolement en s'inspirant des souffrances de Jésus (Mealing 1963 : 49). Afin d'être estimés et acceptés, ils font montre de courage, offrent une présence de tous les instants et s'efforcent de se plier à la culture (Havard 2003 : 690). Les instructions du père Brébeuf aux missionnaires, en partance pour de lointaines contrées en canot, démontrent bien l'étrangeté ressentie des mœurs et la soumission volontaire des pères à ces usages:

Comprenez que les Sauvages retiendront la même opinion de vous dans leur pays que celle qu'ils auront formée sur le chemin (...) prouvez que vous endurez gaiement les fatigues du voyage. Vous aurez ainsi mis à bon usage les difficultés du voyage et aurez avancé considérablement dans l'affection des Sauvages. Toutes ces qualités qui vous feront aimer et respecter en France sont comme des perles piétinées sous les pieds d'un porc (...) Si vous pouviez aller nu et transporter la charge d'un cheval sur votre dos, comme ils le font, alors vous seriez sage selon leurs doctrines et seriez reconnu comme un grand homme. (Mealing 1963 : 50)

Le succès des Jésuites se calcule en nombre de baptêmes, qu'ils relatent minutieusement dans les écrits qu'ils font parvenir au roi et aux autorités religieuses françaises. Leurs succès sont grands et en l'année 1638 ils effectuent 1000 baptêmes de mourants (Hunt 1940 : 40) et en l'année 1647, 1700 personnes (Mealing 1963 : 63). En 1654, même un chef iroquois se convertit (Mealing 1963 : 79). Devant le succès, ils demandent que leur soient envoyées des religieuses qui pourront s'occuper des jeunes amérindiennes. Les Ursulines s'installèrent donc à Québec dans le but d'en faire des bonnes chrétiennes, honnêtes et humbles (Gourdeau 1994 : 49) en les francisant de langue, de mœurs et de manières, pour en faire des bonnes épouses aux colons (Gourdeau 1994 : 54). Leur succès est aussi important puisque certaines amérindiennes vont jusqu'à souhaiter devenir elles-mêmes religieuses et se molester (Mealing

1963 : 88).

Par ailleurs, la spiritualité autochtone s'exprime dans une relation de réciprocité avec les esprits. Ceux-ci existent dans la nature environnante et se manifestent de diverses manières. Les Jésuites catégorisent en quatre points les 'diableries' des autochtones : 1) les discours des fantômes, 2) les guérisons par sorcellerie, 3) les sorts jetés et 4) les sorciers (Mealing 1963 : 55). Les esprits sont présents dans toutes les sphères de la vie humaine et se manifestent sous diverses formes. Les autochtones disent que les dieux sont propres aux pays et aux coutumes, (Mealing 1963 : 44) et avec les rencontres culturelles s'établissent aussi des découvertes spirituelles. L'ouverture d'esprit des autochtones contraste avec la rigidité des croyances françaises (Havard 2003 : 681); alors que ces derniers restent attachés aux préceptes chrétiens, les autochtones choisissent leurs cultes en fonction des événements, manifestations et croyances popularisées en un temps donné. Un observateur des Hurons observe que lorsque leurs croyances sont contestées, ceux-ci s'excusent de leur ignorance, disent avoir honte ou s'embrouillent, plutôt que d'argumenter, (Sagard 1976 : 160). Ceci démontre la grande ouverture et fluidité des cultes qu'ils incluent parmi l'éventail des esprits qu'ils vénèrent.

Culte Utilitaire

Le nombre de conversions effectuées par les Jésuites est impressionnant quand on l'interprète à l'europpéenne. Mais la popularité du phénomène se comprend mieux lorsque replacé dans son contexte spirituel autochtone, où les croyances se superposent et ne sont pas exclusives. L'adoption par les autochtones de la foi chrétienne ne signifie pas qu'ils renoncent à leurs cultes, mais plutôt qu'ils l'ajoutent à leurs croyances. Les Jésuites utilisent d'ailleurs les éléments culturels similaires afin de tracer le chemin de la conversion. Par exemple, les autochtones croient à l'immortalité de l'esprit, qui reste présent sur terre une fois la mort physique venue. Cette croyance s'apparente facilement à celle du paradis chrétien, qui retient particulièrement leur attention (Sagard 1976 : 162). D'autres croyances ou pratiques chrétiennes tels les cultes, jeûnes, prières, objets, soumises par les religieux seront réinterprétées et trouveront une signification dans le cadre spirituel autochtone (Havard 2003 : 703). Les religieux utilisent non seulement des références culturelles, mais aussi des artifices techniques et des stratégies

sensorielles comme la prédiction des éclipses de soleil ou l'utilisation de la poudre dans le feu pour impressionner, voire effrayer les autochtones (Havard 2003 : 690). Des événements naturels sont aussi interprétés à la faveur du pouvoir du Dieu chrétien, alors que par exemple, 'à la demande des prêtres', une longue pluie de plusieurs jours s'arrête le même jour (Sagard 1976 : 65). Ces interprétations s'inscrivent dans la culture spirituelle autochtone et les impressionnent grandement.

L'empreinte faite par les prêches et les démonstrations des Jésuites est certaine, mais un autre élément permet d'expliquer les abondantes conversions des autochtones : l'utilité et les bénéfices résultant de la conversion. On note, par exemple, que certains autochtones vieux ou malades étaient laissés aux soins des Jésuites pendant la période de la chasse (Mealing 1963 : 129) ou les Ursulines offrent des dots à certaines de leurs pensionnaires amérindiennes (Gourdeau 1994 : 80). Aussi, les Ursulines mentionnent recevoir de trois à quatre fois par semaine des familles entières en leur parloir, qu'elles recevaient à la mode autochtone, c'est-à-dire en leur offrant un festin si abondant qu'ils apportaient les restes en leur village (Gourdeau 1994 : 54) ou encore avoir donné de la nourriture à des Hurons fuyant les Iroquois (Gourdeau 1994 : 70). La plupart des pensionnaires autochtones chez les Ursulines étaient passagères et restaient en moyenne un mois (Gourdeau 1994 : 98). Leur internat dépendait du bon vouloir des chefs, qui les retiraient dès qu'elles étaient requises pour la chasse ou d'autres tâches ou encore si elles montraient des signes de tristesse (Gourdeau 1994 : 58). Les religieuses faisaient donc des démarches, dont la fabrication d'un collier de type amérindien afin de convaincre les chefs autochtones d'amener leurs fillettes (Gourdeau 1994 : 73) et de les y laisser. Les religieuses acceptaient toutefois leur décision puisqu'elles souhaitaient amadouer par la douceur et l'accueil plutôt que par la rigidité. On voit donc que les séjours au couvent étaient volontaires, sous le contrôle des autochtones eux-mêmes et pouvaient servir diverses fonctions allant de la provision de nourriture à l'éducation et/ou la dot menant au mariage d'un Français. L'accès au paradis est une autre commodité offerte par les conversions, puisque plusieurs baptêmes sont pratiqués sur des mourants, qui étaient nombreux durant la période du choc microbien. La croyance aux guérisseurs qui font des incantations au chevet des malades, en la vie spirituelle après la mort physique et la présence soutenue des Jésuites

ont certainement conduit plusieurs à être baptisés, sans nécessairement impliquer une réelle conversion des croyances.

Alliances et Conflits

Nous avons déjà discuté de l'importance des alliances dans la vie des autochtones, de même que de l'ouverture dont ils font montre envers les croyances de leurs alliés. La conversion peut donc servir non seulement au niveau individuel, mais aussi à titre de ciment diplomatique. Ainsi, la conversion peut être un témoignage de courtoisie envers les alliés, destinée à renforcer des alliances essentielles au commerce de la tribu (Havard 2003 : 706).

La popularité des Jésuites, auprès des masses de même qu'auprès des chefs, ne va pas sans ébranler certains rôles assumés par les guides spirituels autochtones. Il ne faudrait pas que ces 'robes noires' deviennent chaman à la place du chaman (Havard 2003 : 693). L'attribution par les Hurons aux Jésuites du terme Oki signifiant diable, ange, sage, grand esprit (Sagard 1976 : 160) est un signe de la mystique qui les entoure. De même, on leur attribue ailleurs le rang de 'grand-père', qui les associe à des esprits avec qui on entretient des relations réciproques, c'est-à-dire que l'on fait des danses et des prières en échange de protection et de bonnes conditions (Havard 2003 : 374). Leur constante présence et leur influence marquante ne peut que générer des conflits avec les sorciers qui sont des figures de pouvoirs au sein des communautés. Le père jésuite Lejeune relate avoir été en conflit avec un sorcier parce qu'il avait prêté plus d'attention au chef qu'au sorcier alors que ce dernier était l'aîné, qu'il ne lui avait pas accordé de cadeaux comme un sorcier s'y attendrait, qu'il avait contredit ses prophéties, qu'il avait refusé de participer à l'un de ses tours, et qu'il jouait un rôle de conseil auprès des chefs (Mealing 1963 : 34). Cette anecdote présente l'étendue du bousculement hiérarchique qu'a pu causer la présence soutenue de religieux français, occupant des rôles sociaux dévolus aux sages des tribus.

C'est par leur mission de conversion, l'adaptation des préceptes, les prêches et les éclats que les Jésuites ont pu s'intégrer dans le réseau des croyances autochtones. Mais ces acculturations n'ont pas altéré la rigidité de leurs croyances profondes, ni la conviction en leur mission salvatrice. Pour leur part, conformément à leurs usages antérieurs, les autochtones ont réinterprété les croyances qu'on leur

proposait, leur ont donné un sens cohérent avec les croyances antérieures. C'est encore là un processus de métaphorisation où :

les croyants ruraux déjouent ainsi la fatalité de l'ordre établi. Et ils le font en utilisant un cadre de référence qui, lui aussi, vient d'un pouvoir externe (la religion imposée par la mission). Ils réemploient un système qui, bien loin de leur être propre, a été construit et répandu par d'autres, et ils marquent ce réemploi par des 'superstitions'. (De Certeau 1990: 35).

L'orateur ouïatanon réclamant d'être instruit souhaitait ajouter une nouvelle sagesse et des nouveaux pouvoirs détenus par les missionnaires, sans toutefois se soumettre vraiment à leurs préceptes. Apparente docilité, sous un couvert d'autonomie.

Conclusion

Nous avons vu que la logique des Français est celle de l'expansion, de la croissance et de l'étendue des pouvoirs et de l'accumulation des possessions. Celle des autochtones vise à maximiser les bénéfices qu'ils peuvent retirer de leur relation avec les Français, afin de réduire le travail requis à leur quotidien et ainsi vaquer à des occupations propres à leur culture et qui leur plaisent plus. Chacun des deux groupes retire de la relation avec l'autre des avantages qu'il mesure bien et auxquels il est attaché. Chaque groupe s'adapte à l'autre afin d'entretenir la relation, mais ces adaptations ne se font pas de la même façon pour les deux groupes. Les Français se sont 'indianisés' de plusieurs manières, notamment en se mariant à la mode du pays, en adoptant les modes de transport autochtones tels le canot et la raquette, en intégrant à leur diète les aliments locaux (même en Europe) et en utilisant les instruments diplomatiques autochtones, tels le wampum et le calumet. Pour survivre en terre d'Amérique, les Français ont eu besoin d'adapter leurs us et coutumes à leur nouvelle réalité et les autochtones ont été de précieux enseignants à cet égard. La culture française transposée au Canada a pris sa teinte propre, en fonction des défis spécifiques à ces lieux, comme la nature, la distance, la décentralisation voire l'isolement. Les solutions qui se sont offertes aux colons ont souvent été inspirées des autochtones, et leur culture s'est vue infiltrée par de multiples préceptes culturels autochtones.

Nous avons amplement démontré la signifiante de la présence française sur la vie des nations autochtones, de même que l'intégration de multiples objets et croyances européens dans leur mode de vie. Mais à la suite de De Certeau, nous avons vu que l'adoption des

pratiques d'une culture extérieure, voire imposée, ne signifie pas l'abandon de sa culture propre, ni la soumission à l'ordre qui s'établit. Aux stratégies de contrôle et de colonisation des Français se sont opposées les tactiques de braconnage des Autochtones qui ont su en tirer profit : les introductions ne modifiaient pas la 'nature' des activités autochtones, elles ne faisaient qu'en modifier la méthode. Les tissus, l'alcool, les armes, voire même Dieu, n'ont pas modifié l'organisation sociale ou le fondement culturel autochtone : les tissus ont été utilisés pour les capes, l'alcool pour les transes, les armes pour la chasse et les pères jésuites comme chaman. Intéressés à faciliter la mise en pratique de leurs usages, ils ont rapidement reconnu l'avancement technologique des nouveaux produits et les ont adoptés dans leurs usages courants.

Dans cet essai, nous avons donc tenté de décrire trois espaces dans lesquels deux univers fonctionnant chacun avec une logique propre se sont rencontrés, et se sont mutuellement assimilés, comme le dirait De Certeau. De cette rencontre entre sujets autonomes, surgirent une gamme d'interrelations à différents niveaux, dont la dépendance réciproque, et ont maintenu pendant près de 200 ans un équilibre des pouvoirs respectifs. Ces échanges ont modifié non seulement la carte géopolitique du territoire, mais ont enclenché le glissement vers une logique de paix gérée par Onontio contraire aux modes diplomatiques antérieurs. L'interprétation de la relation paternelle, les échanges matériels et l'institutionnalisation des dons ont aussi enclenché un processus d'obligations et de dépendance qui allait s'intensifier sous le régime britannique. Mais à l'époque du régime français, on ne peut que constater que la coexistence de peuples autochtones avec une présence européenne pouvait se faire dans un respect somme toute bénéfique.

Notes

¹ Traduction de l'auteur

² C'est avec les nations huronne et iroquoise que les Français ont eu la majorité de leurs interactions puisque ces nations vivaient près du bassin du St-Laurent, où les Français se sont établis. Plusieurs autres nations ont eu des contacts significatifs avec les Français qui parcouraient le territoire, et/ou les nations huronne et iroquoise qui traitaient avec eux. Nous utiliserons donc dans cet essai le terme 'autochtone' pour désigner principalement les Hurons et les Iroquois, mais aussi les Abénakis, Algonquins, Atikamekws, Malécites, Micmacs, Montagnais, Naskapis, et autres nations qui traitèrent avec les Français dans la région couverte par la Nouvelle France des 17^{ème} et 18^{ème} siècles.

Références

De Certeau, Michel

1990 L'invention du quotidien Tome 1 : Arts de faire. France: Éditions Gallimard.

Delâge, Denys et Gilbert, Étienne

2002 a La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec 1760-1820 II. Recherches amérindiennes, XXXII (2) : 107-117

2002 b La justice coloniale britannique et les Amérindiens au Québec 1760-1820 I. Recherches amérindiennes, XXXII (1) : 63-82

Delâge, Denys et Sawaya, Jean-Pierre

2000 Les Traités des Sept-Feux avec les Britanniques, droit et pièges d'un héritage colonial au Québec. Éditions du Septentrion : Sillery.

Foucault, Michel

1984 Right of Death and Power Over Life. In The Foucault Reader, Paul Rabinow, éd., pp. 258-272. New York: Pantheon Books.

Gourdeau, Claire

1994 Les Délices de nos cœurs 1639-1672 . Éditions du Septentrion : Sillery; Havard, Gilles.

2003 Empire et métissage : les autochtones et les Français dans le pays. Sillery: Éditions du Septentrion.

Hunt, George T.

1940 The Wars of the Iroquois : A Study in Intertribal Trade Relations. Madison: University of Wisconsin Press.

Mealing, S.R.

1963 Jesuit Relations and Allied Documents: A Selection. Toronto: McClelland and Stewart.

Sagard, Gabriel

1976 Le grand voyage du pays des Hurons. Montréal: Éditions Hurtubise.