IdeAs

Idées d'Amérique

16 | 2020

**Les marges créatrices : intellectuel.le.s afro-
descendant.e.s et indigènes aux Amériques, XIX-XXe
siècle**

Une vision autochtone du Monde à travers les écrits des Domiciliés de la Vallée du Saint-Laurent au XIX^e siècle.

*An Indigenous Vision of the World through Nineteenth-Century Writings from
the Saint Lawrence Valley*

*Una visión autóctona del mundo a través de los escritos de los Domiciliados del
Valle del Saint Laurent durante el siglo XIX.*

Stéphanie Boutevin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ideas/9187>

DOI : 10.4000/ideas.9187

ISSN : 1950-5701

Éditeur

Institut des Amériques

Référence électronique

Stéphanie Boutevin, « **UNE VISION AUTOCHTONE DU MONDE À TRAVERS LES ÉCRITS DES DOMICILIÉS DE LA VALLÉE DU SAINT-LAURENT AU XIX^e SIÈCLE.** », *IdeAs* [En ligne], 16 | 2020, mis en ligne le 01 octobre 2020, consulté le 18 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ideas/9187> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ideas.9187>

Ce document a été généré automatiquement le 18 octobre 2020.

IdeAs – Idées d'Amérique est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Une vision autochtone du Monde à travers les écrits des Domiciliés de la Vallée du Saint-Laurent au XIX^e siècle.

An Indigenous Vision of the World through Nineteenth-Century Writings from the Saint Lawrence Valley

Una visión autóctona del mundo a través de los escritos de los Domiciliados del Valle del Saint Laurent durante el siglo XIX.

Stéphanie Boutevin

- 1 L'actualité canadienne de ce début d'année 2020¹ remet sur le devant de la scène des communautés autochtones que la société avait presque oubliées. L'histoire coloniale en a fait, tour à tour, des « sauvages » ou des victimes mais elles ont rarement été plus que des faire-valoir au grand récit national sur lequel s'est construite l'identité d'un pays – déjà fragmentée entre anglophones et francophones. Entre la vision historique des autochtones à l'époque de la Nouvelle-France, engoncée dans ses dimensions commerciales, colonisatrices et religieuses, et celle de l'époque contemporaine, dans laquelle ils n'occupent qu'une place marginale au nom de considérations politiques (Gettler B., 2016 : 7), un point commun demeure : peu de place est faite à la vision historique des autochtones eux-mêmes. Dans son article sur l'histoire Crie, Toby Morantz pointe du doigt la difficulté à produire une histoire écrite qui correspondrait aux critères événementiels et précis de l'histoire occidentale tout en tenant compte de la tradition orale. Morantz note que jusque dans les années 1970, nombre d'ethnohistoriens rédigeaient des ouvrages historiques sur les communautés en adoptant un point de vue très ethno centré qui faisait peu de cas des versions amérindiennes. Elle reprend ici l'analyse de Raymond Fogelson, inventeur du concept « d'ethnohistoire », qui reprochait aux ethnohistoriens de l'époque de ne tenir aucun compte des informations transmises par les traditions orales (Morantz T., 2002 : 23). À

l'époque, les critiques de Fogelson ont provoqué une prise de conscience de la profession qui a ensuite essayé de concilier oralité et faits historiques, tout en se heurtant à la difficulté de mélanger les deux visions du passé. S'il y avait une conscience historique chez les populations autochtones, la plupart des sources orales – reposant sur des méthodes mnémotechniques comme les wampums ou les pétroglyphes (Carayon C., 2016 : 469) – étaient orientées soit sur des grands faits “mythologisés” à des fins d'apprentissage soit sur des souvenirs individuels qui n'impliquaient pas le groupe dans son entier (Morantz T., 2002 : 27-30). Sylvie Vincent, spécialiste de la tradition orale chez les Innus-Montagnais, estimait en 2002 qu'il était difficile – voire impossible – de concilier la manière d'aborder et de raconter l'histoire selon les deux cultures, notamment en raison de cadres conceptuels et méthodologiques très différents (Vincent S., 2002 : 99-106). En clair, la perception de ce qui est important à raconter et ce qui ne l'est pas, de même que la perception du temps narratif différent entre les deux cultures (Morantz T., 2002 : 27). A cela s'ajoute la diversité des populations amérindiennes qui rend complexe la production d'une version autochtone spécifique de l'histoire.

- 2 Il est donc difficile d'écrire une histoire générale du point de vue des autochtones. En revanche, il n'est pas impossible d'avoir un aperçu de la vision du monde de certains d'entre eux à un moment donné et de partager leurs points de vue sur leur société. Un nombre croissant d'historiens a mis à jour l'importance de ces peuples dans la construction du Canada contemporain et leur rôle actif dans la préservation de leurs spécificités culturelles : à travers des archives et des témoignages, se dessinent des profils d'autochtones soucieux de participer aux changements qu'a traversés leur communauté, en particulier à partir du XVIII^e siècle. À cette époque déjà, certains autochtones avaient une approche moins traditionnelle pour conserver leurs mémoires, en tenant des journaux ou en publiant des textes réflexifs. Il n'en reste pas moins que des historiens comme Jean Barman nous laissent entrevoir une vision du monde écrite par les autochtones qui a le mérite de ne pas correspondre exactement à l'image ethno centrée des versions coloniales. Plusieurs historiens autochtones ont rédigé des ouvrages retraçant l'histoire de leur propre communauté : parmi eux, par exemple, Frédérick M. Wiseman a produit une histoire assez complète des Abénakis (Wiseman F.M., 2001), Georges Sioui est assez prolixe sur celle des Hurons-Wendat dans son ouvrage de 2019 et Lisa T. Brooks, Abénakise, s'est penchée sur le parcours de plusieurs lettrés amérindiens en Amérique du Nord (Brooks L.T., 2008) Ces ouvrages, très complets et riches en informations culturelles, reprennent les codes classiques pour présenter une histoire de leur communauté tout en accordant une place importante aux sources autochtones.
- 3 De fait, on observe au XIX^e siècle un phénomène d'historicisation hybride des récits rédigés par quelques autochtones issus en particulier des communautés de Domiciliés du Canada : populations installées dans des missions catholiques depuis au moins le XVIII^e siècle pour les plus récentes (Beaulieu, A., 2000, Sawaya, JP, Delâge D., 2001 : 43-54), les Domiciliés ont été fortement influencés par les Européens et il n'est donc pas surprenant d'y trouver des formes de récits narratifs reprenant les codes de la société dominante. Ces sources autochtones écrites sont peu nombreuses et leurs auteurs, qui se présentaient parfois comme des idéologues, rédigeaient leurs textes principalement en anglais ou en français. A la lecture de ces écrits, on constate qu'ils posaient un regard parfois critique sur la société qui les entourait, et avaient conscience de son

évolution et de ses transformations au regard de leur histoire. Membres lettrés de leur communauté, ils sont issus de puissantes familles – tant du point de vue de leur influence politique que de leur rôle social au sein de leur communauté. Ils ont eu à cœur de jouer un rôle de premier plan dans ces changements.

- 4 Cet article s'attache en particulier au parcours de quatre d'entre eux : deux Hurons-Wendat de Wendake (Lorette) et deux Abénakis d'Odanak (Saint-François), ont écrit des textes personnels ou officiels dans lesquels se révèle une volonté de conserver et de partager une mémoire du présent – ou du passé. Ces archives nous donnent une autre vision de ces Amérindiens, de leur façon d'aborder les changements qu'ils perçoivent et d'y faire face. Elles permettent d'observer un processus de transfert culturel sous un autre angle que celui des archives coloniales, et également de redonner aux autochtones leur rôle d'agent actif dans les choix faits par leur société. Plus important encore, à travers ces écrits, on observe un désir de construire et de partager une mémoire collective – voire pour certains de s'appuyer sur un passé « mythologisé » pour écrire un présent et un futur à leur mesure.

Écrire pour raconter

- 5 La conscience historique, selon les didacticiens de l'histoire cités par Nathalie Popa, désigne « un rapport avec le passé, un *sense of the past*, qui est fondamental à l'expérience humaine du Temps. » (Popa N., 2017 : 7). Innée ou acquise, cette conscience consisterait en l'usage du passé pour expliquer le présent et envisager l'avenir. Cette appréhension du temps et ce besoin de le mémoriser diffère selon les cultures et les époques. Ainsi, Frédéric Laugrand rappelle que Lévi-Strauss considèrerait que toutes les sociétés n'avaient pas la même attitude vis-à-vis de l'histoire et que, selon les époques, ce dispositif variait. « Aux deux extrémités d'un même axe imaginaire, Lévi-Strauss plaçait des sociétés « chaudes » qui, comme les nôtres, font de l'histoire le moteur de leur développement et aiment à se savoir historiques et, à l'autre bout, des sociétés « froides » qui caressent le rêve de n'avoir pas ou peu changé en faisant valoir leurs coutumes ancestrales » (Laugrand F., 2002 : 92). D'ailleurs, les sociétés coloniales représentent souvent les autochtones comme figés dans le temps – c'est à dire comme des sociétés froides au sens de Lévi-Strauss. D'un point de vue pratique, ces différences se répercutent sur les traces du passé que chaque société conserve : elles ne valorisent pas les mêmes événements, l'objectif derrière leur conservation n'était pas le même, mais surtout elles ne respectent pas la même temporalité. Anthony Buckley précise que « lorsque l'histoire est directement reliée à l'ethnicité, elle peut servir à trois fins au moins : à titre de commentaire rhétorique soutenant les revendications d'un groupe au pouvoir, au prestige et à l'influence ; à titre de charte en vue de l'action ; comme point focal de l'allégeance. » (Morantz T., 2002 : 28) Dans le cas des communautés examinées ici, on remarque une utilisation du récit pour construire une histoire commune face à une société dominante mais aussi pour représenter le groupe et construire son identité : on parlera plutôt d'une volonté de construire une mémoire collective, c'est à dire que certains rapportent des événements qu'ils jugent importants – qu'ils soient internes ou externes à leur communauté – tout en perpétuant le récit officiel construit sur une image parfois paradoxale d'une culture immuable et figée. Construire une mémoire collective pour le groupe revient donc à chercher à conserver des traces de son passé,

de son présent, parfois en pensant qu'on sera lu un jour mais surtout pour ne pas oublier. C'est à partir de ces récits qu'on fait ensuite l'histoire.

Les Abénakis et la Mémoire

- 6 Les Abénakis comptent parmi les premiers des Domiciliés à avoir cherché à s'alphabétiser à la fin du XVIII^e siècle. Ils ont ainsi construit une élite locale qui pouvait servir d'intermédiaire avec les autorités coloniales et occuper les postes d'importance. Parmi ces lettrés, certains ont montré dans leurs écrits leur désir de s'impliquer dans les transformations de leur communauté et surtout ont dépeint leur propre vision du monde qui les entourait. Si certaines pratiques se perpétuent au début du XIX^e siècle par exemple, illustrant le mélange entre oral et écrit, on continue d'envoyer des représentants avec les pétitions pour présenter oralement leur histoire et leurs requêtes dans les procédures judiciaires (Stone H., 2000 : 65-78) –, elles intervenaient toujours pour le groupe et non pour l'individu. Dans les lettres ou les écrits personnels produits par les lettrés, ceux-ci s'attachent plutôt à conserver leur propre vision de leur société à une époque charnière de transformations sans forcément faire appel à ce mélange des genres.
- 7 Noël Annance illustre parfaitement ce phénomène : très conscient des changements qui s'opèrent dans la société, cet habitant d'Odanak s'efforce de suivre cette évolution pour y jouer un rôle et obtenir une certaine reconnaissance sociale. C'est à ce titre qu'on peut lui prêter une certaine conscience historique, au sens où il perçoit la nécessité de changer les façons de faire de sa communauté pour s'intégrer dans la société dominante. Jean Barman, dans un ouvrage retraçant avec précision la vie du personnage, précise qu'il se tenait très au fait de ce qui se passait autour de lui, ce qui lui permettait d'ancrer dans l'actualité les lettres qu'il adressait aux autorités coloniales ou ses remarques personnelles : « Whatever was his means of access to the newspapers and other printed materials of the day, Noel's everyday knowledge of current events, which grounded his correspondence, was considerable. » (Barman J., 2018 : 158) Descendant d'une importante famille du village d'Odanak – les Gill² – Annance est membre d'une élite : instruit à la Moor's Charity School puis au Dartmouth College³ au début du XIX^e siècle, il a rédigé de nombreuses lettres ou notes afin de revendiquer un certain statut social lié à son érudition. Ses courriers foisonnent de remarques et réflexions montrant son désir de participer aux transformations de sa communauté en occupant des postes d'importance et en portant les revendications de ses contemporains. Durant les vingt années qui ont suivi son passage au Dartmouth College, N. Annance s'est efforcé de se fondre dans la société canadienne en occupant diverses fonctions, notamment dans la traite des fourrures. Il se définissait alors avant tout comme une personne très bien éduquée dont l'origine autochtone avait joué un rôle limité dans la construction de son identité (Barman J., 2018 : 157). Il se rendit compte cependant qu'il restait toujours un autochtone dans l'esprit des Blancs qu'il côtoyait et qu'il n'était pas apprécié à sa juste mesure. En 1834, il retourna donc dans son village où il se présenta, à l'inverse, d'abord comme autochtone et non comme érudit. Son retour ne se fit pas sans peine car son éducation et ses choix antérieurs le rendaient suspect auprès des autres membres de la communauté : il choisit donc d'utiliser ses connaissances pour défendre à la fois ses propres intérêts et ceux de ses proches. De 1834 à sa mort en 1869, il entretint une correspondance régulière avec les

représentants des Affaires indiennes⁴, cherchant à leur montrer ce qu'il faudrait changer dans la gestion de la communauté pour la faire évoluer et la rendre plus autonome. Ainsi, en 1846, il proposa au Surintendant des Affaires Indiennes de s'occuper de l'école pour mettre fin aux litiges religieux qui agitaient alors Odanak et freinaient, selon lui, l'éducation des jeunes :

Our tribe does not require a school shackled with pious restriction, circumscribed by holy prescriptions, or tied down to categorical dogmas, to rules of bigotry or sectarian nonsense. We want a school on the basis of freedom, of utility and humanity, teaching the simple rudiments of English education, teaching the young Inds [sic] how to shoot, inculcating the principles of industry ; and by infusing into the young mind, a taste and love for the comforts of civilized life, leading the rising generation imperceptibly from the most simple to the higher branches of science, which make man an honor to himself and a useful member of society.

(Barman J., 2016 : 188-189)

- 8 Ces lettres - qui n'ont pas toujours reçu de réponse - montrent qu'Annance attachait une certaine importance aux changements rencontrés par les siens (Barman J., 2018 : 157). Même s'il ne le présente pas explicitement comme cela, Annance fait un récit de l'histoire de son peuple pour mieux construire son avenir.

Peter Paul Osunkhirhine

- 9 Annance ne fut pas le seul Abénaki lettré à souhaiter participer aux transformations de sa communauté et à partager ses pensées et sa vision de la communauté en général. Peter Paul Osunkhirhine, un de ses cousins éloignés, était un personnage polémique qui s'attacha à raconter à grand renfort de lettres et de textes réflexifs une autre vision de sa société (Boutevin S., 2011 : 124-127). Premier pasteur protestant méthodiste d'un village acquis au catholicisme, il fut lui aussi instruit à la Moor's Charity School et au Dartmouth College. En tentant de diffuser la religion protestante, il fut à la source d'un véritable conflit interne avec les autres élites d'Odanak autour de la question de l'alphabétisation. Il fut également l'un des premiers à se procurer une presse pour diffuser ses écrits - essentiellement des pamphlets religieux - et il est l'auteur de textes presque philosophiques qui discutent des points de religion (Boutevin S., 2016 : 49-62). Il publia en 1830, sous son nom de Pial Pol Wzokhilain, son premier ouvrage d'étude de la langue abénakise - « Wabanaki Kimzowi Awighigann » - qui permet d'en conserver la mémoire⁵. La conscience historique du pasteur se manifestait surtout dans sa vision à long terme de l'évolution de sa société. Il se présentait d'ailleurs lui-même comme un agent du changement qui cherchait à améliorer les conditions de vie de son peuple en partageant son savoir (BAC, PPO à Aylmer, 1831) : il voulait guider son peuple vers l'avenir. Financé par sa congrégation, Peter Paul Osunkhirhine n'était pas toujours objectif ni complètement honnête dans les lettres qu'il leur envoyait. Il déformait parfois la réalité pour se donner le beau rôle, ce qui a une incidence sur la vision qu'il donne de son peuple : ainsi par exemple, à maintes reprises il attribue son échec relatif en termes de conversion et d'alphabétisation à la propension qu'avaient ses pairs à continuer de mener une vie semi-nomade. Il estimait qu'ils étaient trop attachés à leurs traditions alors qu'il leur offrait une chance de se tourner vers l'avenir (UCCA, PPO à DG, 1838). Le caractère nomade de ses pairs est confirmé par d'autres sources (missionnaires, Affaires indiennes) mais il est difficile de savoir si c'était là vraiment la raison de son échec. Conscient que sa congrégation attendait des résultats, il prenait

quelques libertés avec la vérité. Ce fut le cas, par exemple, avec la traduction des Évangiles qu'on lui avait demandé de faire en Abénaki. Dans ses courriers, il assure avoir trop de travail pour le faire seul et il engage Noël Annance pour l'aider. Quelques mois plus tard, celui-ci envoie une lettre au Surintendant des Affaires indiennes pour se plaindre qu'Osunkhirhine lui aurait volé son travail pour s'en attribuer tout le crédit. En effet, le pasteur inclut dans une lettre de 1845 à sa congrégation la version publiée de l'Évangile de Saint Marc, en signalant qu'il en est le seul auteur (Barman J., 2018 : 178-181). Quelque liberté qu'il ait prise avec la réalité, Osunkhirhine livre malgré tout une vision interne et originale de sa communauté – en plus de ses propres réflexions sur la religion (cf Boutevin S., 2012). À ce titre, ses lettres et ses publications participent à la construction du récit historique de son peuple.

- 10 Ces sources autochtones ne sont pas uniques au XIX^e siècle : le village d'Odanak comptait un certain nombre de lettrés, issus de familles aisées, qui tiraient leur légitimité de leurs compétences à écrire. Les luttes intestines de pouvoir qui ont émaillé le siècle au sein de la communauté ont permis de multiplier les versions d'un même événement et offrent une nouvelle perspective historique. La loi sur les Indiens de 1876, en particulier, a été à la source d'un véritable débat de société sur l'indianité et l'identité au sein du village. Cette loi correspond à la mise en commun de plusieurs règlements existants et impose un cadre législatif au statut autochtone : elle « définit les règles de vie des individus et des communautés autochtones, précise les limites de l'autorité locale et énonce les pouvoirs que le gouvernement conserve » (Roy B., 2002 : 50). Parmi les mesures contenues dans cette loi, on retrouve une règle plus ancienne qui enlève le statut « d'Indienne » aux femmes autochtones épousant des Blancs. Quoique cette question ne date pas de 1876, ce n'est réellement qu'à la fin des années 1870 qu'elle fut massivement utilisée pour exclure des personnes du village. Ainsi, Henri Vassal, agent d'Odanak, mentionne en 1880 que plusieurs familles, jusqu'alors autochtones, étaient désormais présentées comme blanches :

It would appear from the census that there is a decrease of 28 in the population but this is explained by the fact that 29 persons not entitled to be entered in the census such as white men married with Indian women, &c &c, had been included in the previous census, who are excluded from that of the present year; if they were counted in this last mentioned census, it would show an increase of one soul for this year.

(ASN, H.V. 1880)

- 11 Cette question des origines et de l'appartenance au groupe devient centrale en raison de son rôle majeur dans la répartition des intérêts du fonds de Bande⁶ et de l'importante descendance que certaines familles d'anciens captifs avaient eue : ils possédaient une large part des terres, intérêts et postes de pouvoir et cette règle permettait de les en exclure. Ces lettres, sans chercher à être la mémoire collective d'un peuple, montrent les dissensions internes à cette communauté et surtout comment certains Abénakis ont utilisé une loi pour réécrire une partie du passé de leur peuple. Dans ces débats, on décidait de l'appartenance au groupe de membres particuliers de la population, peu importait depuis combien de temps ils y étaient intégrés. Le cas d'Henri Lorne Masta est d'ailleurs assez révélateur : il rédigea en 1882 une pétition se plaignant du fait que des catholiques « blancs » disposaient de privilèges indiscutés alors que les protestants en étaient privés (ASN, HLM au DAI, 1882). Cinq ans plus tard, il était lui-même l'objet d'une enquête, demandée par certains des Abénakis qu'il avait présentés comme « blancs », visant à déterminer son droit à

recevoir des intérêts générés par le fond de Bande et distribués annuellement, donc son indianité (ASN, W.M. et al., 1887). Par leurs requêtes, les auteurs abénakis retracent indirectement une histoire des origines de certains habitants pour alimenter un discours qui répond à des intérêts personnels, sous couvert de protéger la nation.

Les Hurons-Wendat et l'Histoire au XIX^e siècle

- 12 On retrouve cette volonté de construction d'une mémoire collective dans d'autres communautés mais c'est sans doute chez les Hurons-Wendat qu'elle revêt l'aspect le plus personnel. Les élites lettrées de Wendake à la fin du XIX^e siècle ont écrit une histoire qui est à la fois celle d'une société « chaude » et « froide », au sens de Lévi-Strauss : occupant une place privilégiée dans la société dominante par leur histoire, quelques familles importantes formaient une classe aisée, instruite, parfaitement intégrée à la bourgeoisie « blanche » à laquelle ils renvoient, paradoxalement, l'image figée de l'autochtone romantique, attaché à ses traditions, dont elle était friande. Wendake occupait une place entre deux mondes dès le XVIII^e siècle – c'est-à-dire entre celui des Européens et celui dit « traditionnel », vestige de leur ancienne société. L'artisanat qui se développa surtout au XIX^e siècle renforce cette situation en lançant un commerce de produits dits « traditionnels », qui relève en fait d'une économie nouvelle, fondée sur cette image stéréotypée de l'autochtone romantique⁷ avec un mode de production en voie d'industrialisation (Gettler B., 2016 : 145). Cette vision d'un autochtone « exotique » permettait de produire de nombreux objets « typiques » pour un public bien particulier. Ainsi, par exemple, un journaliste de la fin du XIX^e siècle évoquait cet artisanat « traditionnel » si populaire parmi les Blancs : « Des commandes de dix, de vingt, de trente mille paires de souliers mous, mocassins brodés, ne sont-elles pas venues de Québec, Montréal, de Kingston, Toronto, et d'ailleurs encore ? » (BANQ, Montpetit A.N., 1879). Wendake offrait, en apparence, le visage d'un village modèle autochtone où les élites jouaient à la fois sur leur identité particulière et sur leur influence au sein de la communauté pour transmettre leur vision du monde. L'image du « pauvre et bon sauvage » qui collait à la peau des Hurons-Wendat à cette époque conférait à cette classe d'autant plus de prestige qu'elle en était elle-même l'opposée : ses membres étaient bien éduqués et disposaient d'une situation économique et sociale enviable pour l'époque. Grâce à leur érudition, ils pouvaient côtoyer aussi bien l'archevêque que les Salaberry ou les Panet, membres de l'élite militaire et politique blanche, sans commettre d'impairs.
- 13 Cette élite, hors normes tant pour sa communauté que pour les peuples autochtones en général dans la vallée du Saint-Laurent, a su utiliser ses savoirs pour améliorer son statut social au cœur de Wendake. Dans leurs lettres personnelles, ses membres font montre d'une opinion parfois sévère envers leurs contemporains qui ne chercheraient pas à changer leur mode de vie. En revanche, cette élite elle-même continue de valoriser, par le choix de vocabulaire et les symboles utilisés dans les discours, une image de son peuple figée dans le temps. Exemples significatifs de ce double discours, les Hurons-Wendat Prosper Vincent et François-Xavier Picard ont laissé de nombreux documents attestant d'une certaine conscience historique.

Prosper Vincent, premier prêtre huron-Wendat

- 14 Prosper Vincent a longtemps été perçu par les historiens et anthropologues comme l'un des plus grands connaisseurs de l'histoire de son peuple, voire comme le dernier locuteur de sa langue (Larose-Farmer G., 2015 : 10). Il a laissé une abondante correspondance destinée à ses frères et sœurs, à ses amis, ainsi qu'un certain nombre de discours officiels qui montrent l'ambivalence du personnage face aux changements de sa communauté. On remarque en effet chez lui une forme de double discours. D'un côté, il rapporte et encourage les changements des membres de sa communauté – en particulier de sa famille – qu'il perçoit comme nécessaires à leur intégration dans la société dominante ; de l'autre, il partage un récit officiel qui renvoie une image figée dans le temps de son peuple, en vogue à l'époque. Conscient du caractère unique et historique de sa position pour sa communauté, il en joue et perpétue en même temps l'image du « Bon sauvage » huron dans ses échanges avec les Blancs. Dans ses lettres, il mélange constamment référents traditionnels et ceux hérités des Blancs et du catholicisme, manifestant ainsi son appartenance à une classe à part. Tout en se montrant insistant dans son désir de faire évoluer ses proches vers la religion catholique et la société bourgeoise, il affichait un attachement aux anciennes traditions de son peuple, dans ses relations ou lors d'événements publics. C'est d'ailleurs ce qui amena un journaliste de *l'Événement* qui assistait à une fête d'intronisation du chef Maurice Bastien, à parler de P. Vincent comme d'un « membre distingué de l'archidiocèse [...] qui a, lui surtout, le respect des anciennes traditions de la tribu et qui en fait presque un culte » (ACNHW, *L'Événement*, 1883). Or, si le prêtre exagérait sans doute son côté « autochtone » dans les festivités de ce genre, puisque c'était ce qu'on attendait de lui, il illustre également un changement au niveau de la langue dans les repères identitaires des élites de la communauté huronne. Alors que le français est sa langue maternelle – et la seule utilisée dans ses échanges épistolaires – il a recours à sa langue ancestrale lors de prestations publiques. On peut parler de « folklorisation » de sa culture. La langue huronne, en effet, s'apparente au latin à la fin du siècle : langue presque morte, elle était le vestige d'une grandeur passée qui s'exprimait uniquement à travers le religieux, le spectacle et non dans le relationnel⁸. Si elle existait toujours, voire si elle s'écrivait comme Prosper Vincent le démontra en transcrivant des prières ou en rédigeant des poèmes, elle apparaît principalement comme un accessoire rituel dans le cadre d'un spectacle public : elle n'intervient pratiquement que dans le domaine du religieux ou du cérémoniel. Dans les années 1870, plus que jamais auparavant, la langue huronne n'était qu'un outil de transcription de textes ou d'hymnes catholiques. Prosper Vincent tenait la plupart de ces textes de son oncle, Zacharie Vincent, mais n'avait pas une maîtrise suffisante de la langue pour l'utiliser au quotidien (Lainé M.J., 2011 : 29). Même le journaliste qui rendit compte avec enthousiasme de la cérémonie en 1883 avait conscience du caractère artificiel de la langue lors de ces cérémonies religieuses :

La messe, nous l'avons déjà dit, est chantée en langue huronne. Nous avons pu nous en procurer le texte et nous la publions ici, à titre de curiosité. Bon nombre de nos lecteurs tiendront sans doute à conserver précieusement ce qui reste d'un idiome harmonieux, parlé autrefois par des milliers d'autochtones, les meilleurs amis de nos ancêtres.

(ACNHW, *L'Événement*, 1883)

- 15 Il la décrit comme une curiosité – abondant ainsi dans le sens d’une certaine folklorisation de cette langue – qu’il faudrait garder précieusement comme un témoignage de ce qu’elle fut autrefois. Dans son étude sur la disparition de la langue, M.J. Lainé souligne que :

Paul Tsawenhohi Picard et Prosper Vincent, tous deux sexagénaires au début du xx^e siècle, possèdent une connaissance livresque de la langue huronne, mais ils ne la maîtrisent pas. [...], Prosper Vincent et Paul Tsawenhohi Picard étaient capables de composer de courts discours protocolaires en langue huronne, en raison de leur érudition, mais ils n’étaient pas pour autant en mesure d’improviser spontanément un discours ou de tenir une conversation impromptue dans cette langue.

(Lainé M.J., 2011 : 25-31)

- 16 Outre la langue huronne, P. Vincent utilisait dans ses échanges avec les « Blancs » un vocabulaire et un référentiel qui perpétuent une image folklorique de son peuple, qu’on ne retrouve pas dans sa correspondance familiale. Ainsi, par exemple, il écrit à Jean-Baptiste Dorion dans les années 1860 :

Je ne viens pas aujourd’hui fumer avec vous le calumet de la paix car il y a longtemps que le tomahawk de guerre a été enseveli ; ce n’est pas non plus le grain de maïs que je viens vous offrir pour assister aux grands festins de la nation, mais je viens vous offrir l’expression la plus profonde de ma reconnaissance et de ma gratitude pour l’intérêt toujours croissant que vous portez aux infortunés débris d’une nation jadis puissante et nombreuse. [...] L’enfant de Kondiaronk pourrait-il ne pas se sentir ému au récit des malheurs de sa nation ? [...] J’ai l’espoir que le Grand Esprit vous dédommagera amplement des veilles que vous avez pu consacrer au charmant discours sur les « Reliques du Canada ».

(ASQ, PV à JBD, 1860 ?)

- 17 Outre les références à sa culture traditionnelle, P. Vincent joue sur le caractère « malheureux » de son propre peuple en le désignant comme des « débris d’une nation jadis puissante et nombreuse ». Dans le même temps, il évoque un passé glorieux, désormais révolu et il présente ainsi le visage d’un Huron attaché à son passé et désireux de le partager avec les Blancs. Ce discours entretient l’image stéréotypée du Huron pauvre et « marginal » mais il perpétue aussi le récit de son histoire.

- 18 En tant que membre d’une élite, P. Vincent adopte un discours moins pétri d’images traditionnelles et un peu plus distant lorsqu’il correspond avec sa famille. Il montre qu’il a conscience du caractère exceptionnel de son statut au sein de la religion catholique, aux yeux des Blancs et de son peuple. Il jouissait au séminaire d’un statut particulier qui lui permettait notamment de s’adresser directement à l’archevêque de Québec en cas de problème personnel⁹ et il exerçait une forte influence au sein de sa communauté. A l’occasion de son Jubilé en 1895, d’ailleurs, Prosper Vincent met en avant son statut à part dans une lettre adressée à son ami et cousin Paul Picard – fils de François-Xavier. Celui-ci lui proposait d’organiser une fête au village pour commémorer l’événement :

Mon cher Paul,

J’ai lu et relu avec plaisir et beaucoup d’intérêt ta missive du 11 du courant.

Ta gracieuse proposition m’a vivement ému et profondément touché mon cœur de prêtre et d’ami. [...] Je sens le besoin de rendre au Grand Esprit de ferventes actions de grâces pour les insignes bienfaits dont il n’a cessé de me combler depuis ce jour à jamais mémorable [son ordination] et pour témoigner dignement ma reconnaissance à ce Dieu d’amour, il me faudrait le bienveillant concours de tous mes frères et mes sœurs bien aimés, les Hurons et les Huronnes...

(ASQ, PV à PP, 1895).

- 19 Prosper Vincent et Paul Picard transforment un événement personnel en fête collective pour les leurs et insistent sur le caractère « mémorable » – historique – de l'ordination du prêtre. C'est en effet un fait remarquable pour le XIX^e siècle qui montre une certaine intégration de ces élites à la société dominante – canadienne-française catholique tout au moins. Pourtant, ce sont les mêmes qui continuent de présenter une image figée de leur peuple, enveloppée dans les souvenirs de sa gloire passée. Ils offrent ainsi au lecteur contemporain et futur l'image d'une classe cultivée et lettrée, en marge de son propre peuple, alors même qu'elle en demeurerait la voix exclusive pour la société dominante. On retrouve cette ambivalence entre transformation et attachement au passé dans un autre discours que P. Vincent tint au Prince Albert Édouard, en visite à Wendake en 1860 :

Grand Prince,

Les descendants de la tribu des Hurons souhaitent la bienvenue au fils aîné de leur Auguste Mère.

Quoiqu'ils n'habitent plus les forêts, ils sont restés fidèles à leurs anciennes traditions. Il y a heureusement bien long-temps [sic] que la hache de guerre est enterrée. Mais si les intrigues des ennemis de la couronne que vous devrez ceindre un jour le rendaient nécessaire, vos guerriers sont encore prêts à lever le Tomahawk et voler à son secours.

Puisse le Grand Esprit vous conduire en sûreté à travers les dangers du grand Lac que vous avez traversé pour venir visiter vos enfants futurs.

(ASQ, PV au Prince AE, 1860)

- 20 On voit ici un champ lexical codé selon les pratiques traditionnelles huronnes, ce qui lui valut cette fameuse réputation d'attachement à ses racines. Du fait de cette ambivalence, P. Vincent, alors qu'il était très bien intégré dans la société blanche, conservait l'image d'un Huron qui se situait entre modernité et traditionalisme – image qu'il entretenait. Très conscient de l'importance de l'histoire de son peuple, il ne manquait pas une occasion d'y faire référence dans ses correspondances avec les Blancs – et avec raison si l'on se fie à la réponse de l'Archevêque de Québec en 1871, qui accède à une de ses requêtes en l'honneur de « la tribu qui a donné à la religion tant de saints et de martyrs depuis le commencement de l'établissement du pays » (ASQ, Archevêque de Québec à PV, 1871). P. Vincent avait à cœur, dans son discours tout au moins, l'élévation de son peuple par l'instruction et il fustigeait, régulièrement, la mauvaise volonté de certains membres de sa communauté à changer : « C'est bien malheureux de voir comme le monde est dégradé. Ce n'est pas étonnant que le Bon Dieu leur envoie des punitions de temps à autre » (ASQ, PV à MV, 1868). Il encourageait ses frères et sœurs à s'appliquer pour mériter le rang social qu'il s'efforçait de défendre. Ainsi, il vantait la pratique d'activités bourgeoises à ses sœurs, par exemple, les cours de musique donnés à Delphine et Eliza (ASQ, PV à MV, 1867). Selon lui, l'instruction était la clé d'une vie choisie :

Celle qui est instruite pourra passer dans toutes les sociétés, s'entretenir agréablement sur divers sujets, elle pourra avoir des correspondances avec ses amies et c'est une grande chose que de n'être pas obligée de faire écrire les autres à qui l'on ne voudrait pas toujours faire connaître ses secrets ; enfin, elle saura travailler, elle saura conduire un ménage ; elle ne sera pas exposée à faire des gaucheries dans ses entretiens et dans ses conversations.

(ASQ, PV à EV, 1867)

- 21 Toutes ces considérations étaient bien loin des préoccupations de la majorité de la communauté huronne, plus encline à chercher à obtenir des pensions ou à maintenir

quelques activités liées à la chasse dans leurs revendications¹⁰ mais elles nous éclairent sur la réalité d'une élite. Le prêtre, porte-parole de la nation, avait la double tâche de perpétuer le discours officiel tout en encourageant ses proches à s'instruire.

François-Xavier Picard

- 22 Prosper Vincent n'est pas le seul lettré du village. Plus tôt au XIX^e siècle, un autre membre de cette élite, le père de Paul Picard, François-Xavier Picard, chef de la nation huronne-Wendat, a transcrit consciencieusement dans son journal de nombreuses informations qui nous donnent sa vision du monde. Le chef Picard faisait ainsi montre d'une conscience historique en cherchant à conserver – hors tradition orale – des événements et des informations sur certains habitants de Wendake, selon ses propres critères. Le journal de François-Xavier Picard a pour titre *Mémoires* : plutôt éloquent, cet intitulé souligne à la fois que ces notes sont une mémoire des événements – donc du passé – tels que perçus par son auteur mais aussi qu'elles sont destinées à être lues par un public futur. D'ailleurs, la quantité d'informations compilées, la façon de les présenter et le type de données enregistrées font penser à une écriture engagée visant à donner aux générations futures une certaine vision de l'histoire. Ainsi, par exemple, évoquant la nomination de deux chefs de guerre à Lorette, François-Xavier Picard ne se contente pas de l'information brute mais il apporte quantité de détails :

Le jour que les deux chefs de guerre cy-dessus nommé ont été reçu, le Captaint Daniel a eu un nom de guerre, que les chefs lui ont donné, ce nom est Anien Couton, qui signifie (plusieurs rangées de guerriers), ensuite le 25 février 1840, le Captain Wilbraham a aussi eu un nom qui est Salochiai, en Français (Il détruit) en présence des chefs, guerriers et des Femmes de la nation, et aussi de plusieurs officiers de son régiment comme le Colonel Shaw, sa dame, [...] Lord Paulett et plusieurs autres, ainsi que beaucoup de dame [sic].
(ACNHW, FXP, 1840)

- 23 Si cette abondance de détails, incluant la traduction des noms en français, peut s'expliquer en partie par le fait que les deux chefs nommés sont des « Blancs », on ne peut écarter l'hypothèse qu'elle permet aussi de conserver une mémoire de ces événements pour de potentiels lecteurs futurs. Le choix de ce qu'il relatait dans son journal n'est d'ailleurs pas sans intérêt : entre la nomination de certains chefs du village, on retrouve des informations sur le mariage de la reine d'Angleterre, le 11 février 1840 ou encore la mort du duc de Sussex, le 22 avril 1843 (ACNHW, FXP 1840, 1843). Toutes ces considérations, bien loin des problématiques de la société huronne, montre que Picard, tout comme Annance avant lui, se tenait informé de ce qui se passait dans le monde et qu'il devait lire les journaux. Glisser les événements marquants des Grands de ce monde dans son journal à l'égal de ce qui se passait au sein de la communauté donne l'impression qu'ils étaient sur le même plan, en termes d'importance – tout au moins pour l'auteur. François-Xavier Picard intègre ici un bout du passé des Hurons-Wendat dans la grande Histoire du monde.
- 24 On retrouve dans les écrits du chef Picard la même distance avec le reste de la communauté moins instruite que celle perçue dans les lettres de Prosper Vincent. Ainsi, par exemple, il cite dans ses *Mémoires*, sans autre forme de commentaire, un article du *Journal de Québec* de 1853 qui exposait que l'île aux Coudres avait été concédée au Séminaire pour « y faire un établissement pour l'éducation et la conversion des sauvages, et [...] les membres seuls devaient y demeurer de peur que les désordres des

laïques ne missent obstacle à la conversion des sauvages » (ACNHW, FXP, 1852) – argument par ailleurs récurrent dans les discours jésuites. Le terme « sauvages » étant le terme consacré pour parler des autochtones à cette époque, il n'est pas surprenant qu'il ne s'en offusque pas. En revanche, lui-même étant peut-être plus instruit que la plupart des Canadiens français voisins, il est ironique qu'il partage un article parlant de la nécessité d'instruire son peuple. L'article en question semble reprendre l'image figée du « bon sauvage » en attente de l'instruction « civilisatrice » et c'est sur cette même image que jouent les élites huronnes dans leurs discours officiels. Par contraste avec cette image d'un peuple « inculte à convertir », elles apparaissent comme parfaitement intégrées et cultivées. Elles entretiennent d'ailleurs des relations avec les classes aisées de la société dominante : dans le journal de FX Picard, par exemple, l'auteur indiquait que le 24 juin 1852, « jour de la St Jean Baptiste », il avait reçu dans sa « demeure » la visite de « Lord et Lady Elgin, Colonel Bruce, sa dame, Capt Hamilton, [...] Lord et Lady Warncliff » (ACNHW, FXP, 1852), suggérant une certaine intimité avec le Gouverneur de la Province et ses proches. Or, en dépit de cette proximité sociale entre eux, François-Xavier Picard, lors de la visite officielle des chefs au même Elgin le 13 janvier 1852, usa du ton codé et riche en allusions au folklore huron que les élites adoptent en public depuis l'époque de la Nouvelle-France :

Onontio, Grand Maître,

Mon père, les chefs, les guerriers, les femmes, et les enfants de notre tribu vous saluent, et vous souhaitent une bonne et heureuse année, accompagné de bien d'autres, et une bonne santé [...]. Aussi ils saluent en même temps, en votre personne, leur Grande Mère qui est l'autre bord du grand Lac ; [...]. Mon père, les chefs, les guerriers, les femmes et les enfants vous demandent de les avoir toujours sous vos ailes, de penser à eux de temps en temps et d'en prendre soin : (vous êtes leur père et ils sont vos enfants, eux qui ont été, qui sont et qui seront toujours nous l'espérons) prêt aussitôt que vos intérêts et votre défense en tout tems et en tout lieux. [...] To Ahia8enk. Ainsi soit-il.

(ACNHW, FXP, 1852)

- 25 Or, les deux événements n'étaient séparés que de quelques mois. On voit donc un double discours des élites – officieux, dans les mémoires et les correspondances personnelles et officiel, avec un discours très codé de soumission et de dépendance sociale, au nom de la Nation. L'enchaînement des événements dans le journal de François-Xavier Picard est là encore éloquent : certes, passer du mariage de Napoléon III à la visite respectueuse des chefs au gouverneur rehaussait l'importance du dernier événement, mais transcrire son discours permettait d'en conserver une trace dans le temps – cela le rend « mémorable ». En fin de compte, les productions des Picard et des Vincent, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, sont toutes aussi subjectives et partiales que celles des observateurs blancs de l'époque ; elles ont cependant l'avantage de présenter un autre point de vue, voire de compléter des informations obtenues par ailleurs. Il est toutefois frappant de constater que le discours stéréotypé de l'autochtone, encore très présent au XIX^e siècle, a permis aux élites huronnes qui en usaient de valoriser une image « à part » de leur société, et d'accroître un attrait presque « touristique » de l'autochtone qui leur profitait. Le XIX^e siècle en effet voit se développer le tourisme, et le village de Wendake est une destination très populaire (Iankova K., 2008 : 103).
- 26 François-Xavier Picard a réalisé un travail d'archiviste dans ses Mémoires et si certains écrits semblent plus personnels (lorsqu'il s'inclut dans le « nous » – « les Hurons-Wendat » – pour s'adresser au gouverneur), il se contente souvent de noter les

événements sans autre forme de commentaire. Par exemple, lorsqu'il écrit : « Vœu à la Ste Vierge de la nation des Hurons en langue huronne, envoyé au chapitre de Chartres en 1678 » ou encore « l'Église de la mission de la Jeune Lorette [NDRL : Wendake] a brûlé le 10 juin 1862 » (ACNHW, FXP, 1862), sa transcription ne diffère en rien de celle qu'aurait pu faire le missionnaire ou tout autre observateur extérieur. On peut sans doute y voir la volonté de conserver une mémoire de certains événements ou faits pour une transmission future.

Conclusion

- 27 Prosper Vincent, les Picard, Noël Annance et d'autres ont transmis une image originale de leur société et de leur attachement à l'histoire de leur peuple. Qu'ils y aient vu un moyen d'améliorer leur situation présente ou de conserver une mémoire de ce qu'ils jugeaient important, leurs lettres témoignent de leur rôle actif dans la société en tant qu'intermédiaires lettrés pour leur peuple. Lettres et journaux exprimant des points de vue personnels, on y trouve des informations sur leur vision de la société, ce qu'ils considéraient comme important ou inutile, sur le mode de vie ou les relations sociales de certains. Chez les Abénakis, il va sans dire qu'Annance et Osunkhirhine ont sans doute parfois déformé la réalité afin de tirer leur épingle du jeu – notamment dans leurs relations avec la congrégation religieuse ou avec les autorités coloniales. Malgré tout, ils donnent un bon aperçu des conflits – surtout religieux et identitaires – qui ont influencé les questions de pouvoir au sein même de leur communauté au XIX^e siècle et ils dessinent, en creux, l'organisation politique et sociale de leur village.
- 28 Les Hurons-Wendat, quant à eux, montrent un rapport plus complexe au passé et au récit historique de la Nation. En raison des avantages qu'ils pouvaient en retirer, ils ont entretenu un double discours qui faisait la part belle à l'histoire de leur peuple, à sa gloire passée, tout en encourageant dans leur correspondance personnelle leur famille à changer pour s'intégrer à la société dominante. Ces textes donnent un aperçu du fonctionnement des communautés de l'intérieur mais ils sont aussi un moyen d'affirmation et de revendication de leur spécificité dans la durée.

BIBLIOGRAPHIE

- Boutevin, Stéphanie, « Un penseur pragmatique : réflexions sur le protestantisme de Peter Paul Osunkhirhine, pasteur abénaquis du XIX^e siècle. » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1, 2016, p. 49-62
- Carayon, Celine, « “The Gesture Speech of Mankind”: Old and New Entanglements in the Histories of American Indian and European Sign Languages », *The American Historical Review* 121, 2, 2016, p. 461-491
- Dionne, Fannie, « Nouveaux mots, nouveaux mondes : l'histoire de la Nouvelle-France à partir des documents en langue autochtone », *Études canadiennes / Canadian Studies*, 82, 2017, 67-85.

- Gettler, Brian, « Les autochtones et l'histoire du Québec : au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur". » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 1, 2016, p. 7-18
<https://doi.org/10.7202/1038931ar>, consulté le 2 octobre 2020
- Lainé, Mathieu-Joffre, « La disparition de la langue huronne : vers une réévaluation historique. » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 41, n° 1, 2011, p. 25-31
- Morantz, Toby, « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie. » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n° 2-3, 2002, p. 23-43
- Popa, Nathalie, « La Conscience Historique En Didactique De l'Histoire Au Canada. » *Canadian Journal of Education / Revue Canadienne De L'éducation*, vol. 40, n° 1, 2017, p. 1-25.
- Stone, Helen, « Les Indiens et le système judiciaire criminel de la province de Québec : les politiques de l'administration sous le régime Britannique. », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n° 3, Montréal, 2000, p. 65-78
- Vincent, Sylvie, « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire : L'exemple innu », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22 n° 2, 2002, p. 99-106
- Wheelock, Eleazar, *A plain and Faithful narrative of the original design, rise progress and present state of the Indian Charity School at Lebanon, Connecticut*, 1763.
- Ouvrages / Chapitres / Thèses non publiées
- Barman, Jean, *Abenaki Daring : The life and Writings of Noël Annance, 1792-1869*, Mg Gill – Queen's University Press, Montreal, 2016
- Berkhoffer, Robert F. Jr., *The White man's Indian : Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York, Vintage, 1978
- Boutevin, Stéphanie, *La place et les usages de l'écriture chez les Hurons et les Abénakis, 1780-1880*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS / UQAM, 2012.
- Brooks, Lisa T., *The Common Pot.*, University of Minnesota Press, 2008
- Gettler, Brian, *Colonialism's Currency: a political history of First Nations Money-Use in Quebec and Ontario, 1820-1950*, Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Histoire, Université du Québec à Montréal, 2012
- Gettler, Brian, « Economic activity and Class Formation in Wendake, 1800-1950 », *Peace*, Thomas and Kathryn Labelle dir. *From Huronia to Wendakes: Migration and Resilience, 1650-1900*, University of Oklahoma Press, 2016, p. 144-180
- Iankova, Katia, *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2008
- Larose-Farmer, Genevieve, *La transmission d'une langue autochtone endormie en contexte de revitalisation linguistique : le cas wendat*, Mémoire soutenu comme exigence partielle de la Maîtrise en Anthropologie, Université Laval, Québec, 2015
- Roy, Bernard, *Sang sucré, pouvoirs codés et médecines amères*, Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Anthropologie, Université Laval, Québec, 2002
- Sioui, Georges, *Les Hurons-Wendat : l'héritage du cercle*, Presses de l'Université Laval, 2019
- Wiseman, Frédérick M., *The Voice of the Dawn : An Autohistory of the Abenaki Nation*, University Press of the New England, 2001
- Archives

Archives du Conseil de la Nation Huronne Wendat (ACNHW)

François-Xavier Picard, 1840, Fonds Paul Picard, cartable E 3-8.

François-Xavier Picard, 1852, Fonds Paul Picard, cartable E3-8.

François-Xavier Picard, 1862, Fonds Paul Picard, cartable E 3-8

« Une Fête unique : la consécration du grand chef de la tribu huronne » dans le journal *L'Événement*, 23 août 1883, coupures de journaux.

Paul Picard à Prosper Vincent, 11 septembre 1895, Fonds Paul Picard.

Archives du Séminaire de Nicolet (ASN)

Henri Vassal à [L. Vankougmet], 10 novembre 1880, Fonds Henri Vassal, F249 / C3 / 33 / 3.

Henri Lorne Masta [au Département des Affaires Indiennes ?], 20 juin 1882, Fonds Henri Vassal, F249 / C2 / 35 / 3.

William Watsa et al., Mars 1887, Fond Henri Vassal, F249/C2/35/11.

Archives du Séminaire de Québec (ASQ)

Prosper Vincent au prince Albert-Edouard, 1860, Fonds Prosper Vincent, Adresse au Prince.

Prosper Vincent à Marie Vincent, 22 janvier 1867, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

Prosper Vincent à Eliza Vincent, 25 septembre 1867, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

Prosper Vincent à Marie Vincent, 21 avril 1868, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

Archevêque de Québec à Prosper Vincent, 31 mars 1871, Fond Prosper Vincent, correspondance.

Prosper Vincent à Jean-Baptiste Dorion, [1880 ?], Fonds Prosper Vincent, correspondance.

Prosper Vincent à Paul Picard, le 14 septembre 1895, Fonds Prosper Vincent, Correspondance

Bibliothèques et Archives Canada (BAC)

Peter Paul Osunkhirhine à Matthew Lord Aylmer, 11 février 1831, RG10, vol. 83, p. 32124-32128, bob. C-11030.

Appendice du XXXIII^e Volume des Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, Québec, Neilson & Cowan, 1824, Appendix (R.), 18 février 1824.

Bibliothèque et Archives Nationales du Québec (BANQ)

A.N. Montpetit, « Tahourenche, Grand Chef Huron », *L'opinion publique*, 8 mai 1879, p. 4

United Church of Canada Archives (UCCA)

Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 Octobre 1838. F 3387, doc n° 215, bob. D2.110.

NOTES

1. Des communautés amérindiennes ont bloqué durant plusieurs semaines des voies ferrées pour protester contre un projet gazier qui passait sur leurs terres (voir notamment l'article de Marie Vastel, « Des chefs autochtones appellent au dialogue » publié dans le journal *Le Devoir*, le 19 février 2020

(<https://www.ledevoir.com/politique/canada/573205/mot-cle-le-blocus-ferroviaire-se-poursuit>).

2. Les Gill sont une des familles les plus controversées du village de Saint-François (Odanak) et les réclamations à leur endroit, déjà présentes à la fin du XVIII^e siècle, se sont intensifiées au fil des ans. Issus d'une famille britannique adoptée au XVII^e siècle par les Abénakis, ils furent parmi les premiers à alphabétiser leurs enfants dès 1774, ce qui leur permit d'occuper les postes clés de la communauté (chef, agent) et de monopoliser les richesses durant une grande partie du XIX^e siècle (Boutevin, 2012 : 173-174)

3. Eleazar Wheelock, ministre protestant congrégationniste, fut le fondateur du Dartmouth College et de la Moor's Charity School au milieu du XVIII^e siècle, lors d'un « Grand Réveil » de la religion protestante. Soutenues essentiellement par des Presbytériens, ces écoles étaient financées, entre autres, par la Scotch Society for Propagating the Gospel. Wheelock recruta des élèves parmi des communautés autochtones des États-Unis et du Canada et remporta un succès mitigé dans son mode d'éducation. Les jeunes devaient montrer certaines capacités pour avoir le droit de rester dans l'école. Si leurs résultats n'étaient pas concluants, ils étaient renvoyés dans leur communauté (Eleazar Wheelock, 1763).

4. Le Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien tel qu'il existe aujourd'hui a été créé en 1966. Les Affaires indiennes relevaient jusqu'alors de différents ministères : pour la période qui nous occupe, elles relevaient du Département du Secrétaire d'État du Canada (jusqu'en 1869). Les Amérindiens traitaient directement avec un Surintendant des Affaires indiennes, par voie pétitionnaire principalement.

5. La langue a presque complètement disparu. Elle a subi plusieurs variations dans le temps et elle n'est plus parlée couramment. Aujourd'hui, on remarque un regain d'intérêt pour son apprentissage et des cours sont donnés dans quelques établissements au Québec.

6. Jusqu'à la fin des années 1850, les autochtones recevaient des présents – conformément aux traités passés – sous forme d'avantages matériels (couvertures, fusils, vêtements, etc.) Après 1860, les autorités coloniales, par souci d'économie, remplacent ces dons par de l'argent dont les intérêts sont redistribués annuellement à chaque membre de la communauté (pour plus de détails, lire B. Gettler, *Colonialism's Currency: A Political History of First-Nations Money-Use in Quebec and Ontario, 1820-1950*, Thèse de Doctorat, 2012, Université du Québec à Montréal).

Au Canada, on parle de « Bande » - traduction française de « Band » - pour désigner une communauté autochtone organisée en village.

7. Dans son ouvrage *The White Man's Indian*, Robert Berkhofer Jr. souligne la puissance et le rôle de l'image de l'Indien dans les sociétés blanches à travers les âges, mettant ainsi en évidence le caractère pratique de l'imaginaire. En fonction des besoins, la perception de l'Autre dans les écrits exprimait tour à tour la peur, la pitié, la compassion. Les textes s'adaptaient à la période pour porter un regard déformé sur les communautés autochtones et permettre la justification des pratiques coloniales et religieuses. L'analyse de Robert Berkhofer met en lumière la plupart des clichés et des préjugés qui ont contribué à créer l'image de l'Amérindien romantique telle qu'elle a longtemps été véhiculée dans la culture populaire : un être de nature inculte, sans religion et sans principes, bref un « sauvage ». (Berkhofer Jr, 1978 :261p.).

8. M.J. Lainé a retracé la disparition de la langue huronne – dans son usage quotidien – dans son article : « La disparition de la langue huronne : vers une réévaluation

historique.» *Recherches amérindiennes au Québec*, volume 41, n° 1, 2011, p.25-31.
<https://doi.org/10.7202/1012700ar>.

9. Voir par exemple la réponse de l'archevêque de Québec à Prosper Vincent, le 8 mars 1871, ASQ au musée de la civilisation, Fond Prosper Vincent, correspondance. L'archevêque répond au prêtre huron à propos des craintes de celui-ci quant à son niveau d'anglais : Taschereau le rassure et lui fait part de son expérience personnelle en tant que directeur du Séminaire de Québec. Une nouvelle fois, la lettre est marquée par la mention toute spéciale à l'égard du peuple huron de Lorette.

10. On constate en effet que sur l'ensemble des pétitions produites par les Hurons-Wendat entre 1780 et 1880, les auteurs expriment majoritairement des revendications pour obtenir des avantages personnels, concernant les territoires et le fonctionnement des affaires internes au village (S. Boutevin, 2012 : p.80). Ex. de pétitions : Augustin Picard et al. à Lord Dorchester, 22 juillet 1791, SME, Séminaire de Québec au Musée de la Civilisation, "2" No12 ; Thomas Martin et al. à Robert Prescott, 12 janvier 1798, BAC, RG1-L3L, vol. 139, p. 68660-68665, bob. C-2547.

RÉSUMÉS

L'histoire coloniale canadienne a fait des autochtones, tour à tour, des « sauvages » ou des victimes mais elle s'en est surtout servie comme faire-valoir au grand récit national sur lequel s'est construite l'identité du pays. Entre la vision historique des autochtones à l'époque de la Nouvelle-France, analysée dans ses dimensions commerciales, colonisatrices et religieuses, et celle de l'époque contemporaine, dans laquelle ils n'occupent qu'une place marginale au nom de considérations politiques, un point commun demeure : peu de place est faite à la vision historique des autochtones eux-mêmes. Pourtant, certains historiens ont, depuis les années 1990, mis à jour l'importance de ces peuples dans la construction du Canada contemporain et leur rôle actif dans la préservation de leurs spécificités culturelles : archives et témoignages dessinent des profils d'autochtones soucieux de participer aux changements qu'a traversés leur communauté, en particulier à partir du XVIII^e siècle. Ils nous laissent ainsi entrevoir une vision du monde écrite par les autochtones qui a le mérite de ne pas correspondre exactement à l'image ethno centrée des versions coloniales. Cet article s'attache en particulier au parcours de quatre d'entre eux : deux Hurons-Wendat de Wendake (alors appelée Lorette) et deux Abénakis d'Odanak (Saint-François) ont écrit des textes personnels ou officiels dans lesquels se dénote la volonté de conserver et de partager une mémoire du présent ou du passé. Ces archives nous donnent une autre vision de leur société, de leur façon d'aborder les changements qu'ils perçoivent et d'y faire face. Elles permettent d'observer un processus de transfert culturel sous un autre angle que celui des archives euro-canadiennes, tout en redonnant aux autochtones leur rôle d'agent actif dans les choix faits par leur peuple. Plus important encore, à travers ces écrits, on observe un désir d'écrire l'histoire - voire pour certains des auteurs de s'appuyer sur un passé « mythologisé » pour écrire un présent et un futur à leur mesure.

Traditionally, Canadian history has portrayed Indigenous people as “savages” or victims, foils for the benefit of national history and the common identity it encourages. Unsurprisingly, perhaps, most of these national narratives ignore Indigenous perceptions of history. Since the 1990s,

however, an increasing number of historians have shown that Indigenous people have played critical roles in nation-building and social change. Carefully tracing lives and choices, these scholars have called our attention both to individuals who drove these processes and to the effects of change on their communities and on settler society as well. Many of these individuals were highly educated and produced substantial bodies of writing that provide internal perspectives on Indigenous societies – particularly during the eighteenth and nineteenth centuries. This article examines writings produced by four Indigenous men, two from Wendake (Lorette) and two from Odanak (St François), the body of which demonstrates deep historical awareness. Their letters and diaries allow us a glimpse of their vision of the world.

La historia colonial canadiense hizo de los Autóctonos, sucesivamente, unos “salvajes” o unas víctimas, pero sobre todo se valió de ellos para potenciar el gran relato nacional sobre el cual se construyó la identidad del país. Entre la visión histórica de los Autóctonos en la época de la Nueva-Francia, analizada en sus dimensiones comerciales, colonizadoras y religiosas, y la de la época contemporánea, en la cual solo ocupan un espacio marginal a nombre de consideraciones políticas, un punto común persiste : hay poco espacio para la visión de los autóctonos mismos. Sin embargo, desde los años 1990, algunos historiadores recalcaron la importancia de estos pueblos en la construcción del Canada contemporáneo y su papel activo en la preservación de sus especificidades culturales : apoyándose en archivos y testimonios, ellos dibujan perfiles de Amerindios deseosos de involucrarse en los cambios que experimentó su comunidad, en particular a partir del siglo XVIII. De esta manera, nos ofrecen una visión del mundo escrita por los autóctonos que tiene el mérito de no corresponder exactamente con la imagen etno centrada de las versiones coloniales. Este artículo se centra en particular en la trayectoria de cuatro de ellos : dos Hurones-Wendat de Wendake (en aquel entonces llamado Lorette) y dos Abenakis de Odanak (Saint-François) escribieron textos personales u oficiales en los cuales se denota la voluntad de mantener una memoria del presente – o del pasado – con la meta de reflexionar o de compartirlos. Gracias a estos archivos, tenemos una visión diferente de su sociedad, de su manera de percibir los cambios y de enfrentarlos. Así podemos observar un proceso de transferencia cultural con una perspectiva diferente de la que proporcionan los archivos blancos, devolviéndose a la vez a los Amerindios su papel de agente activo en las decisiones tomadas por su pueblo. Más importante aún, a través de estos escritos, observamos un deseo de escribir la Historia - e incluso para algunos de apoyarse en su pasado “mitologizado” para escribir un presente y un futuro a su medida.

INDEX

Palabras claves : Indios americanos, Canada, Historia, consciencia historica, educacion

Keywords : Indigenous people, History, Canada, historical awareness, Missions

Mots-clés : Autochtone, Canada, Histoire, Domiciliés, conscience historique, éducation

AUTEUR

STÉPHANIE BOUTEVIN

Stéphanie Boutevin est post-doctorante rattachée au Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) – UMR 8582 (CNRS). stephanieboutevin@gmail.com