

NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available.

UMI

JOËLLE GARDETTE

**LES MONTAGNAIS-NASKAPIS ET LES EURO-CANADIENS : DIALOGUE DES
CULTURES ET RAPPORT À L'AUTRE À TRAVERS LE TEMPS
(XVII^e-XX^e SIÈCLE)**

**Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)**

**Département de sociologie
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL**

MAI 2001

© Joëlle Gardette, 2001



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-61342-9

Canada

Résumé

La complexité de l'Autre tient à ce qu'il est, à la fois, un être radicalement opposé à moi et un *alter ego* proche de moi. Cette dialectique s'illustre, par excellence, dans la rencontre, qui eut lieu, au XVII^e siècle, entre l'Ancien et le Nouveau Monde ainsi que dans la cohabitation qui s'instaure, au cours des siècles, entre la culture européenne et la culture amérindienne.

La radicale étrangeté de l'Autre se résout, d'abord, dans son dénigrement, sa critique et sa condamnation voire dans la haine manifestée à son égard : inférieur, toujours, il est tout ce que je ne suis pas et déroge donc à mes valeurs, conçues comme les Valeurs. Son altérité incompréhensible donne encore naissance à sa métamorphose en un être parfait et exemplaire. Maudit ou Bon Sauvage, le Montagnais-Naskapis se voit continuellement imposer des images, qui ne correspondent en rien à ce qu'il est en lui-même. Pour tout dialogue, on peut parler de stéréotypes et d'images simplificatrices qui font échec à la rencontre. L'analyse de ces représentations est au cœur de notre travail. Elles sont les révélatrices d'un rapport à l'Autre qui se révèle être enfermement en soi. L'étude des liens qui se tissent, du XVII^e au XX^e siècle, entre les Euro-Canadiens et les Montagnais-Naskapis, échappe difficilement à un manichéisme, assurément à nuancer. Comment aller à la rencontre des autres, sans se briser sur des représentations fallacieuses, des dichotomies faciles, voire un relativisme qui peut se révéler réducteur ? Il convient de mettre l'altérité en question, afin de lui substituer la *différence*, qui reconnaît à l'Autre une identité spécifique tout en autorisant le dialogue avec lui.

Remerciements

Ce mémoire correspond à deux années de ma vie plus enrichissantes que jamais. Cet enrichissement a de nombreuses causes. Il s'explique par la découverte d'un pays, le Québec, avec lequel je n'ai, je l'espère, pas encore terminé mon histoire. Il a pour raison d'être la sphère intellectuelle stimulante que j'ai trouvée à l'Université Laval. Enfin, il se comprend par les rencontres, inestimables, qu'il m'a été donné de faire.

Mes remerciements vont immédiatement à Monsieur le Professeur Denys Delâge, directeur de recherche idéal qui, par sa disponibilité, sa générosité, ses encouragements et ses connaissances, m'a fait avancer à pas de géants dans mon travail et ma formation générale.

Je remercie également sincèrement Monsieur le Professeur Simon Langlois, qui m'a confié l'assistantat du Laboratoire de recherche, et dont la présence, les conseils et les critiques pertinentes m'ont permis d'approfondir mes directions.

Merci enfin à Monsieur le Professeur Jean Baechler, qui a encouragé mon travail dès ses balbutiements et qui m'a incitée à le mener à bien.

Mon cœur se tourne vers deux personnes qui ont soutenu mon travail à bras le corps, tout en éclairant mon quotidien : Pierre-Alexandre Poirier, mon ami, qui, par ses sentiments et sa confiance, m'a donné tant de souffle ; Cornélia Arnold, amie généreuse et sincère, qui m'a comprise comme personne et sans laquelle mon périple québécois n'aurait sans doute pas eu la même saveur.

Je ne me risquerais pas à énumérer ceux et celles qui, ont contribué, indirectement par leur amitié, à la conception de ce mémoire ; mais je réserve des remerciements tout particuliers à mon amie Valérie Benet, qui, à distance, a offert de corriger mon mémoire ainsi qu'à mes parents, Raymond et Madeleine Gardette, dont je ne compte plus les révisions de mes manuscrits.

Merci, enfin, au Gouvernement du Canada, qui, par la Bourse qu'il m'a accordée une année, a rendu cette aventure possible.

Table des matières

Résumé.....	II
Remerciements.....	III
Tables des matières	IV
Introduction	9
CHAPITRE 1 DEUX MONDES FACE À FACE OU LA DIFFICULTÉ DE RENCONTRER L'AUTRE, JUGÉ INFÉRIEUR À MOI	16
1.1 . L'AILLEURS ET L'AUTRE.....	18
<i>1.1.1. Un Nouveau Monde.....</i>	<i>18</i>
1.1.1.1. Une nature déconcertante	18
1.1.1.2. Des habitants perdus dans un ailleurs inaccessible	21
<i>1.1.2. Un sentiment d'étrangeté radicale : la difficulté de l'Autre.....</i>	<i>25</i>
1.1.2.1. Description des Montagnais-Naskapis par les Euro-Canadiens.....	26
a) La nudité	26
b) L'exotisme et le manquement de l'Autre	27
1.1.2.2. La barrière de la langue et la difficulté de la communication	29
1.2 . RACISME ET ETHNOCENTRISME.....	32
<i>1.2.1. Le racisme et ses manifestations.....</i>	<i>33</i>
1.2.1.1. La couleur de peau des Montagnais-Naskapis	34
1.2.1.2. Assimilation des Montagnais-Naskapis à des animaux	35
a) Des affinités avec le monde animal	36
b) Des instincts animaux.....	38
c) Les comparaisons animales.....	39
d) La métamorphose des Montagnais-Naskapis en animaux.....	40
1.2.1.3. Les Montagnais-Naskapis, des barbares sanguinaires	42
a) Des actions barbares.....	42
b) Une barbarie imaginaire, créée par les Euro-Canadiens.....	44
1.2.1.4. Des préjugés renforcés par le racisme	46
<i>1.2.2. L'ethnocentrisme et l'infériorité d'autrui.....</i>	<i>50</i>
1.2.2.1. Le <i>Maudit Sauvage</i> ou la définition de l'Autre par la négative	51
a) La saleté des Montagnais-Naskapis	52
b) La nourriture des Montagnais-Naskapis	54
c) Les mœurs choquantes des Montagnais-Naskapis.....	55
1.2.2.2. Soi-même comme norme : l'ethnocentrisme.....	57

1.2.2.3. Justification de la conquête et de la discrimination.....	59
a) La dévalorisation des Montagnais-Naskapis.....	61
b) La hargne contre les Montagnais-Naskapis.....	64

1.3. LA FAUSSETÉ DE LA REPRÉSENTATION D'AUTRUI ET DES DISCOURS TENUS SUR L'AUTRE..... 67

1.3.1. <i>Des images préfabriquées</i>	67
1.3.2. <i>Les Montagnais-Naskapis, objets de discours biaisés</i>	70
1.3.2.1. Les mensonges de l'Histoire.....	71
a) Des Montagnais-Naskapis ignorés par l'Histoire.....	71
b) La création de couples antithétiques.....	72
c) La monopolisation de la parole par les Euro-Canadiens.....	76
d) La perpétuation des préjugés.....	78
1.3.2.2. Des journaux menteurs.....	81

CHAPITRE 2 L'AMBIVALENCE DU RAPPORT À L'AUTRE : DÉVALORISATION, IDÉALISATION, SUR FOND D'INCOMPRÉHENSION 85

2.1. DÉTRUIRE L'EMPIRE DE SATAN..... 86

2.1.1. <i>Deux univers religieux antithétiques</i>	87
2.1.1.1. Les Amérindiens seraient des êtres déchus et sans religion.....	87
a) L'humanité amérindienne en question.....	87
b) La prétendue déchéance amérindienne.....	89
c) La religion des Montagnais-Naskapis interrogée par les Euro-Canadiens.....	91
2.1.1.2. La rencontre de deux systèmes spirituels opposés.....	93
a) Le monologue européen et le dogmatisme chrétien.....	93
b) La liaison amérindienne du spirituel et du matériel, contre le dualisme chrétien.....	96
c) Dialogue amérindien avec le surnaturel et médiation chrétienne institutionnalisée.....	101
d) Le règne du Diable.....	103
2.1.2. <i>Des prêtres-soldats à l'assaut des ténèbres de la superstition</i>	107
2.1.2.1. Les Soldats du Christ, en lutte contre les superstitions amérindiennes.....	108
a) L'Autre est potentiellement le même.....	108
b) L'offensive missionnaire.....	109
2.1.2.2. Les armes déployées contre les superstitions.....	111
a) Une parole chrétienne qui se veut démystificatrice.....	111
b) Une parole chrétienne qui se veut oppressive.....	114
c) Une parole chrétienne qui se veut persuasive : l'appel aux sens.....	116

2.2. L'AMBIVALENCE DE L'IMAGE DU SAUVAGE..... 119

2.2.1. <i>Le sacrifice missionnaire, une vaste œuvre de bienfaisance</i>	120
2.2.1.1. L'exaltation de l'entreprise missionnaire.....	121
2.2.1.2. Les missionnaires, des héros partis secourir les Amérindiens.....	122

2.2.2. <i>La représentation mythique de l'Autre</i>	127
2.2.2.1. L'ambivalence du rapport à l'Autre	127
2.2.2.2. Un Sauvage naturel, bon et endurant.....	128
a) Un <i>Sauvage</i> proche de la nature.....	128
b) La simplicité et la bonté du Sauvage	130
c) Souffrance et endurance du Sauvage	132
2.2.3. <i>Un espace utopique et un dialogue fictif</i>	133
2.2.3.1. Le mythe du <i>Bon Sauvage</i>	134
a) Des Amérindiens beaux et éloquents, à la mode antique.....	134
b) Le retour aux origines	136
2.2.3.2. La nature comme modèle de civilisation et l'échec de la rencontre.....	137
2.2.3.3. Prendre des leçons auprès des Montagnais-Naskapis	140
2.3. UNE UTOPIE QUI CACHE UN DÉSIR DE PUISSANCE : MYTHES ET RÉALITÉ DE L'ÉVANGÉLISATION	143
2.3.1. <i>La simplicité amérindienne, promesse de conversion</i>	144
2.3.1.1. La nature, porte d'accueil à la religion chrétienne	144
2.3.1.2. Naïveté amérindienne et paternalisme missionnaire, la <i>culture</i> des âmes	147
a) Naïveté amérindienne	147
b) Paternalisme missionnaire	148
c) La <i>culture</i> des âmes	149
2.3.2. <i>L'entreprise missionnaire, une volonté de dominer l'Autre</i>	150
2.3.2.1. Une dévotion missionnaire intéressée	151
2.3.2.2. Apprendre la langue de l'Autre afin de le dominer.....	152
a) La parole dans l'univers montagnais	153
b) S'emparer de la langue de l'Autre	154
c) Invasion linguistique et invasion culturelle	156
d) La langue comme espace d'affrontement	157
2.3.3. <i>Le Bon Sauvage est le Sauvage converti</i>	158
2.3.3.1. Le spectacle de la piété fervente des Amérindiens.....	159
2.3.3.2. La régénérescence par la religion.....	162
2.3.4. <i>Exotisme et incompréhension de l'Autre</i>	165
CHAPITRE 3 L'ALTÉRITÉ EN QUESTION.....	169
3.1. LES MONTAGNAIS-NASKAPIS, ÉTRANGERS DANS LEUR PROPRE PAYS... 170	
3.1.1. <i>Une identité niée par la religion catholique</i>	171
3.1.1.1. La renonciation à des croyances millénaires.....	171
3.1.1.2. La conversion interprétée comme une renaissance	173
3.1.2. <i>Les facteurs de transformation de la culture montagnaise-naskapie</i>	175
3.1.2.1. Le dialogue institué par l'échange d'objets et le commerce	176
a) L'échange d'objets.....	176

b) Le commerce.....	178
3.1.2.2. L'échange d'objets, le commerce et la conquête de l'Autre	180
a) Un dialogue biaisé : deux conceptions divergentes du commerce.....	181
b) La domination européenne et la dépendance autochtone	185
c) L'économie de marché occidentale et le bouleversement de la culturelle amérindienne	187
3.1.3. <i>Envahir les terres ou comment déposséder les Montagnais-Naskapis de leur territoire</i>	189
3.1.3.1. Un territoire envahi	189
a) Les rapports entre l'homme et son environnement : la vision amérindienne	190
b) La conquête, par l'Occident, des terres amérindiennes	191
3.1.3.2. Un territoire exploité	194
3.1.4. <i>La sédentarisation et la création des réserves</i>	198
3.1.4.1. Mettre fin au nomadisme pour le bien des Amérindiens.....	199
a) Le nomadisme, un mode de vie néfaste	199
b) Les bienfaits de la sédentarisation	200
c) Les buts, visés par les Euro-Canadiens, de la sédentarisation des Amérindiens ...	202
3.1.4.2. Le vrai visage des réserves	205
3.1.5. <i>Une dépossession illégale</i>	209
3.1.6. <i>Des noms et des catégories arbitraires, le pouvoir de la langue</i>	211
3.1.6.1. Nommer et s'approprier l'Autre.....	211
3.1.6.2. Le pouvoir de la langue	215
3.2. L'IMPASSE DU MANICHÉISME	217
3.2.1. <i>Les mondes amérindien et euro-canadien : les stéréotypes</i>	218
3.2.1.1. L'Amérindien barbare contre l'Euro-Canadien civilisé.....	218
3.2.1.2. L'Amérindien, enfant de la nature, contre l'Euro-Canadien décadent.....	220
a) L'inversion des rôles	220
b) L'Amérindien martyr.....	224
c) L'Amérindien, un être idéalisé et disparu.....	226
3.2.1.3. L'arbitraire de la division <i>sauvagerie/civilisation</i>	227
3.2.2. <i>Les mêmes défauts en partage</i>	231
3.2.2.1. Des qualités fantasmées.....	232
3.2.2.2. Les Montagnais-Naskapis ne sont pas parfaits.....	234
a) Les défauts amérindiens.....	234
b) Racisme et ethnocentrisme amérindiens.....	235
3.2.3. <i>Une acculturation réciproque</i>	240
3.2.3.1. La rencontre.....	241
3.2.3.2. La métamorphose des Européens sous l'influence amérindienne.....	242
a) Les Européens deviennent sauvages	242
b) Les Européens deviennent Canadiens.....	244
3.2.3.3. Un monde amérindien résistant et préservé.....	247
a) La résistance amérindienne.....	247
b) Une acculturation modérée	250
c) Une culture amérindienne vivante	252

3.3. LE DIALOGUE DES CULTURES : SE DÉCENTRER DE SOI-MÊME, ACCEPTER LA DIFFÉRENCE ET ÉCOUTER L'AUTRE.....	255
3.3.1. <i>Le relativisme ou le moyen d'être avec l'Autre</i>	255
3.3.1.1. Les Amérindiens et le relativisme.....	255
3.3.1.2. Le relativisme des Euro-Canadiens.....	258
3.3.1.3. Des missionnaires ouverts à l'Autre.....	260
a) Apprendre la langue de l'Autre	260
b) Apprendre la culture de l'Autre	266
3.3.2. <i>La nécessité d'être différent</i>	268
3.3.2.1. Les dangers de l'homogénéisation	268
3.3.2.2. La préservation de la différence et de l'identité amérindiennes.....	270
a) Aller à la rencontre de la différence amérindienne.....	270
b) Une identité amérindienne, conciliation de la tradition et de la modernité.....	275
3.3.3. <i>« Le croisement des cultures »</i>	277
3.3.3.1. Rencontrer l'Autre.....	277
a) Les dangers de la différence.....	278
b) L'incompréhension de l'Autre.....	279
c) Donner la parole à l'Autre	281
3.3.3.2. Se décentrer de Soi sans se perdre dans l'Autre.....	283
3.3.3.3. Étrangeté et familiarité	285
 Conclusion.....	 288
 Bibliographie.....	 292

Introduction

Le XVI^e et le XVII^e siècles agitent l'Europe d'une fièvre d'expansion et d'ouverture inégalée jusqu'alors. Mû par des mobiles économiques qui s'imposent à un monde en pleine mutation, encouragé par les inventions inestimables du XV^e siècle que sont, entre autres, la boussole, l'astrolabe ou le gouvernail, le vieux continent part à la découverte, à la prospection et à la colonisation de terres nouvelles. L'histoire palpitante des explorations est redoublée par celle des rencontres qui ont lieu entre des êtres issus d'univers antithétiques. La complexité propre à toute approche de l'Autre s'illustre dans ces rencontres plus que nulle part ailleurs : autrui est, d'abord, celui qui n'a, avec moi, rien de commun ; mais il est aussi un *alter ego*, aux traits parfois inversés, qui est potentiellement identique à moi, du fait de sa nature humaine et des constantes qui fondent l'humanité. Chercher à cerner l'Autre aboutit ainsi à une dialectique, qui oscillerait continuellement entre une similarité quasi parfaite et une altérité irréductible.

Cette dialectique s'illustre, de manière exemplaire, dans la rencontre de l'Ancien et du Nouveau Monde, ce dernier étant peuplé d'hommes *autres*, plus *autres* même que tous les êtres étranges qui ont pu être observés jusqu'alors. La problématique de l'altérité prend corps, plus précisément encore, dans les rapports qui s'instaurent, dès le XVII^e siècle, entre la tribu amérindienne des Montagnais-Naskapis¹, tribu nomade appartenant à la grande famille

¹ Protagonistes de notre travail, les Montagnais-Naskapis occupent, à l'origine, toute la côte Nord du fleuve et du Golfe Saint-Laurent ainsi que l'intérieur des terres, jusqu'à la pointe du Labrador. Il semblerait que la distinction entre Montagnais et Naskapis soit purement arbitraire. N'étant confirmée par aucun critère linguistique, territorial ou culturel, elle serait apparue au tournant du XIX^e siècle, et ne correspondrait à aucune organisation tribale autonome. La question est sujet à débat et il demeure que les deux tribus, si deux tribus il y a, sont extrêmement proches l'une de l'autre, voire apparentées. La solution la plus satisfaisante à nos yeux est la suivante : les Français auraient appelé *Montagnais* les Amérindiens qui passaient l'été sur les rives du Saint-Laurent, tandis que, de leur côté, ces Montagnais en question, auraient nommé *Naskapis* leurs voisins du Nord. Ainsi s'explique sans doute la désignation à trait d'union que nous utilisons communément. Pour notre part, nous ne faisons qu'une seule tribu à partir de ces deux dénominations, qui se résolvent également dans le terme générique d'*Innus*. Pour une étude plus approfondie de la question, on pourra se référer à José MAILHOT, « À moins d'être son esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un » – p. 85.100 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n° 2, 1983. Le choix de cette tribu amérindienne se justifie par le fait que, comparativement, par exemple, aux contacts prolongés des Espagnols avec les autochtones d'Amérique centrale ou d'Amérique du Sud, les rapports noués entre les Euro-Canadiens et les Amérindiens de l'Amérique septentrionale ont été moins étudiés. De plus, si, parmi eux, les Hurons ont fait l'objet d'analyses multiples, il n'en va pas de même pour des tribus nomades plus délaissées par la recherche.

algonquine, et les Européens² qui, prenant pied sur le continent, deviendront peu à peu des Canadiens. La rencontre, au sens fort du mot, qui a lieu entre la réalité amérindienne et la réalité européenne, entre deux cultures qui, après s'être ignorées pendant des millénaires, vont être amenées à cohabiter, est un facteur de déstabilisation inédit. Deux humanités étrangères l'une à l'autre se confrontent, qui s'opposent dans toutes les données de leur vie matérielle et, surtout, spirituelle : les Montagnais-Naskapis croient au Cercle sacré de la vie, à l'interdépendance des éléments de la création et aux êtres surnaturels ; les Européens nouvellement arrivés, catholiques, sont abasourdis devant l'existence de païens si longtemps privés de la grâce divine et de la révélation chrétienne. La déchéance de ces êtres primitifs est attestée par les Écritures ; mais la condamnation n'est pas chose simple, dans la mesure où ces *autres* demeurent troublants. Les Amérindiens mènent, en effet, une vie naturelle qui, par certains aspects, n'est pas sans rappeler un âge d'or auréolé par des accents d'antiquité. Accord avec la nature, innocence du cœur, dédain de l'amour-propre, ils suppriment, en un sens, les excès et défauts d'une culture occidentale amenée à s'interroger. La dévalorisation de l'Autre s'inverse alors très exactement, pour laisser place à sa valorisation excessive. Il s'agit, pourtant, de concilier la présence énigmatique de l'Autre avec les enseignements de l'Écriture. Mais qu'est, à proprement parler, une culture autre ? Et que faire de celle-ci ? Les interrogations sont d'importance. Comment intégrer l'Autre, qui déroge à toutes les règles, dans un ordre cosmogonique établi, qui, troublé, risque de vaciller ? Si le Nouveau Monde est l'altérité par excellence et s'il est fondamentalement incompréhensible et condamnable, il comporte en lui ce quelque chose de fascinant, qui interdit toute réponse univoque. Les interprétations vont donc se faire ambivalentes. Incarnant à la fois le désir d'un retour aux sources et l'angoisse d'une régression de l'homme sans Dieu, l'Amérindien est mythifié.

C'est cette mythification qui nous interpelle : les habitants du Nouveau Monde apparaissent d'abord comme fondamentalement étranges et étrangers. Interprétés à l'aide des systèmes de référence plus ou moins limités des habitants de la vieille Europe, les Montagnais-

² Face aux Montagnais-Naskapis, les protagonistes euro-canadiens sont multiples : il peut s'agir d'explorateurs, de journalistes, de scientifiques, d'humanistes ou de curieux ; la liste ne saurait être exhaustive. Dans celle-ci, on ne saurait omettre de citer les missionnaires, qui ont, en particulier au XVIII^e siècle, comme le monopole de l'écrit. Cette prépondérance s'explique par le fait que, dans l'Europe de l'époque, la religion se présente comme un élément constitutif essentiel des systèmes sociaux : les pouvoirs politiques sont de droit divin, la morale sociale est définie par les dogmes chrétiens et les textes évangéliques, etc. Les Jésuites sont les premiers à s'installer sur le nouveau continent, afin d'évangéliser ceux qui le peuplent. Leur succèdent, au milieu du XIX^e siècle, des Oblats qui deviendront les premiers Pères résidents.

Naskapis se voient, pour ainsi dire, défigurés. Face à des normes préétablies auxquelles il déroge, l'Autre s'affirme, avant tout, comme le dissemblable par excellence, celui qui est tellement autre que je ne peux le peindre que comme l'antithétique honni, l'être redoutable des antipodes. Défini à partir de moi, il sera encore mon idéal, l'incarnation de ce que j'aimerais être, et de ce que je ne suis pas. Ces deux extrêmes ajournent la rencontre avec un Autre, qui n'est jamais considéré tel qu'en lui-même. Si les tentatives de description et d'interprétation de l'Autre prennent souvent appui sur des réalités concrètes, elles sont encore largement modelées par un observateur ancré dans un cadre d'interprétation qui lui est spécifique et qui varie à loisir. Autrui est, dès lors, interprété à l'aide d'images qui correspondent rarement à ce qu'il est par et pour lui-même ; des représentations se construisent de lui, qui s'éloignent d'une identité négligée pour lui en attribuer des nouvelles, toutes fictives. Tel est le postulat de départ de notre travail. Ce sont moins les voyages en eux-mêmes que les récits de voyage et les écrits narrants la confrontation à l'Autre – ici, en l'occurrence, le Montagnais-Naskapis – qui nous intéressent, en ce qu'ils constituent des lieux de rencontre entre le connu et l'inconnu. L'exploration fonctionne, en effet, comme un élargissement du champ de connaissance et de représentation de celui qui part, mais aussi de ceux qui, lisant les écrits de ce dernier, se voient confronter, par l'intermédiaire de l'écriture, à des lieux, à des objets et, surtout, à des êtres nouveaux.

Pour ce qui est des voix multiples qui constituent notre *corpus*, les documents à notre disposition sont très divers : des correspondances, des mémoires, des rapports échangés entre divers protagonistes, des récits de voyages d'explorateurs, parmi lesquels Jacques Cartier et Samuel de Champlain ne sont pas les moins célèbres, les *Annales de la Propagation de la foi*, les *Rapports du Diocèse de Québec*, les *Relations des Jésuites*³, des livres qui se sont faits ouverture à l'Autre, comme *Innu* de Jil Silberstein, des romans inspirés par la réalité amérindienne, des articles journalistiques, des manuels scolaires, des témoignages directs de Montagnais-Naskapis

³ Les *Relations* – qui, étymologiquement, relatent ce qui fut –, les *Annales* et les *Rapports*, qu'ils soient écrits par les Jésuites ou par les Oblats, constituent une part considérable de nos sources. Documents de première main inestimables, ils renferment des données essentielles sur les rapports établis entre les Euro-Canadiens et les Montagnais-Naskapis. Si ces écrits sont largement orientés, ils n'en constituent pas moins des documents historiques révélateurs. D'une part, les missionnaires écrivent, assurément, dans un strict but d'édification. Sont ainsi relevés les faits qui ont trait à la religion et qui peuvent servir à l'édification. D'autre part, la lettre ou relation missionnaire s'apparente à un journal, dans lequel le missionnaire se fait à la fois narrateur et personnage. Des événements y sont consignés, mais également commentés. Des études ethnographiques approfondies sur la langue, les coutumes, les mœurs y sont effectuées. On y discerne les problèmes rencontrés, les adaptations consenties ; on y découvre l'évolution des stratégies missionnaires ; on y devine, quelque peu, les réactions amérindiennes à l'action missionnaire. En tout état de cause, s'y dessinent, de manière remarquable, les représentations que dressent de l'Autre des religieux qui, ancrés dans leur mode de pensée, sont encore, on le verra, ouverts à ce qui y déroge.

dans, entre autres, les films d'Arthur Lamothe, des romans ou des textes rédigés par des Montagnais-Naskapis, des ouvrages scientifiques, historiques, sociologiques, philosophiques, etc. L'ensemble de notre *corpus* a pour caractéristique commune d'être imprimé, d'être publié, d'être livré à un public plus ou moins conséquent et, partant, de transmettre à d'autres sa vision du dialogue à instaurer avec le Montagnais-Naskapis. Il s'agit de définir l'image de l'Autre, que les auteurs de nos sources entendent faire passer auprès du plus grand nombre. De fait, tout ouvrage qui fait l'objet d'une publication n'influence-t-il pas, voire ne reflète-t-il pas quelque élément, aussi ténu soit-il, de l'opinion de l'époque ? C'est dire que nous ne citons jamais une source qu'en fonction de ce qu'elle apporte au dialogue des cultures que, aussi conflictuel soit-il, nous entendons dessiner ci-après. Nos sources sont souvent biaisées, par la force des choses : elles nous donnent, principalement, les points de vue d'Euro-Canadiens⁴, qui jugent l'Autre à partir de leur propre système de valeurs. C'est ce caractère subjectif lui-même qui nous intéresse particulièrement. À travers lui, se dessine une identité amérindienne qui, aussi fictive soit-elle, est de premier intérêt dans l'étude du rapport institué avec l'Autre. En d'autres termes, ces témoignages ne valent pas en tant qu'énoncés transparents auxquels on adhérerait et dont l'on partagerait les vues sans distance aucune. C'est dire qu'à travers la représentation que se font de l'Autre les différents énonciateurs que nous citons, nous interrogeons les représentations que la culture euro-canadienne se construit, au cours des siècles, des Montagnais-Naskapis. Ces images, souvent fictives, sont saisies dans le discours de ceux qui écrivent sur ces Amérindiens. La multiplicité de nos références se justifie par le choix que nous faisons de mettre en œuvre moins un discours *sur* qu'un dialogue *avec*, c'est-à-dire que nous cherchons à dialoguer avec l'imaginaire de ceux qui écrivent. Les citations abondent donc volontairement, par souci d'un contact direct avec les sources sur lesquelles nous prenons appui. Si nous choisissons, enfin, de mener une étude qui traverse le XVII^e, le XVIII^e, le XIX^e et le XX^e siècles, c'est parce qu'à l'inverse des événements, les idées et les attitudes s'intègrent difficilement à un calendrier. Or, il s'agit bien de saisir l'évolution ou, peut-être parfois, la stagnation de l'attitude des uns à l'égard des autres. Qui plus est, cette traversée des âges doit nous permettre d'aller à l'encontre d'opinions

⁴ Les sources d'information sur les rapports entretenus par la culture euro-canadienne et la culture innue (montagnaise-naskapie) sont largement déséquilibrées. Les Montagnais-Naskapis, dont la société est orale, ont, en effet, laissé peu de témoignages écrits des premiers temps de la rencontre. Les documents se font plus nombreux, à mesure qu'avance le temps et nous nous sommes efforcé de laisser la parole aux Amérindiens autant que possible. Ces prises de parole nous permettent, en effet, de contrebalancer des jugements et opinions occidentaux, qui dressent de l'Amérindien une image parfois juste, souvent faussée, mais toujours révélatrice de la complexité du dialogue entre cultures.

reçues qui voudraient que l'on ait dépassé, au XX^e siècle, des jugements à l'emporte-pièce et que l'on soit plus ouvert à l'Autre aujourd'hui qu'hier. On verra qu'il en va tout autrement.

Le choix que nous faisons de confronter les Montagnais-Naskapis et les Euro-Canadiens se justifie par le fait que la rencontre de l'Ancien et du Nouveau Monde est un exemple exceptionnel d'appréhension catastrophique de l'Autre. La rencontre se fait d'abord collision et un drame, soit, au sens propre, une suite d'actions, se déroule à travers les siècles. Afin de mettre en lumière le rapport à l'Autre qui, peu à peu, prend forme, afin d'éclairer le dialogue des cultures qui s'instaure entre les tenants de cultures antithétiques, nous centrerons donc notre étude sur la représentation que se forgent de l'Amérindien et de sa culture des Occidentaux extérieurs à celle-ci.

L'étonnement devant un pays jusqu'alors inexploré laisse rapidement place à la défiance et au mépris, voire à la haine de l'Autre. Éloigné dans le temps et dans l'espace, oublieux des vraies valeurs, le Montagnais-Naskapis est, d'abord, la personnification même de la déviance. Jouets de l'imaginaire blanc, qui les voit rapidement comme des hommes primitifs au premier stade de l'humanité ou, plus radicalement encore, comme des sauvages sanguinaires, les Amérindiens ne sont-ils pas les objets d'une histoire qui se déroule sans eux, voire contre eux et dans laquelle ils ne figurent qu'éclairés par le regard du conquérant ? L'ethnocentrisme se déploie ici à son aise pour mieux faire reculer les Amérindiens jusqu'à une place inférieure sur l'échelle verticale et évolutionniste qui se crée. Codes culturels, systèmes de signification propres, champ de référence de l'Autre, tout cela est d'abord ignoré par des Européens convaincus de leur supériorité matérielle, culturelle et spirituelle. Nous nous consacrerons, dans une première partie, à l'image qui s'élabore d'un *Maudit Sauvage*, qui, tout en revêtant des attributs différents, perdure au cours des siècles. C'est la perception négative que l'on a communément de l'Autre ainsi que le regard chargé de préjugés et qui englué cet Autre dans des stéréotypes puissants qui seront au centre de notre réflexion.

Devant le précipice que constitue une altérité radicale souvent effrayante, la tentation est grande de faire de l'Autre un autre Soi. La réduction à son propre système, que ce soit de l'ordre du comportement, de la langue ou, plus largement, de la culture, est une solution à l'angoisse de l'étrange. C'est ainsi que l'Europe décide l'intégration des Amérindiens au sein de ce qui est pour elle un ordre social et chrétien cohérent. L'Autre est ainsi dit presque semblable, en premier lieu par des missionnaires persuadés du pouvoir de la projection. Il s'agit, à ce titre, de transformer les

Amérindiens, de les soumettre aux codes de la vieille Europe, de les convaincre d'adopter un système de référence et de fonctionnement avec lequel toute absence d'affinités est niée. Ce faisant, la rencontre avec l'Autre est évitée ; ce dernier est réduit, en étant identifié à Soi. Le Montagnais-Naskapis n'est plus qu'un Euro-Canadien virtuel. Enfantin, n'ayant pas accédé encore à la civilisation, il est, simplement, à éduquer et à transformer à son image. Le point central de notre seconde partie, presque entièrement consacrée au discours religieux, si prégnant à l'époque, a trait à l'oscillation missionnaire entre la condamnation ferme de ces autres fourvoyés par Satan et la métamorphose de ceux-ci en de *Bons Sauvages*. Leurs pratiques culturelles, leurs mœurs, leur mode de vie sont valorisés au point de disparaître dans un flou utopique. Le jugement de valeur positif est fondé sur un même malentendu. La projection, sur autrui, d'une image de soi positive ne peut déboucher sur la rencontre véritable de l'Autre. L'idéal du Moi que l'on fait incarner à l'Autre ne conduit qu'à l'éloge de ses valeurs propres, non au dialogue avec l'Autre. C'est suggérer que l'Amérindien est appréhendé à partir d'un système de références culturelles qui, que ce soit positivement ou négativement, le définissent toujours en fonction de ce qu'il n'est pas, soit un civilisé à la façon européenne.

La rencontre entre l'Ancien et le Nouveau Monde s'inscrit dans l'ordre d'un rapport de forces que sous-tend un processus de conquête de l'Autre. Dans l'ordre des faits, la vision occidentale selon laquelle les peuples amérindiens sont arriérés et en retard sur un développement postulé par un modèle de société unique s'avère destructrice. Le visage le plus achevé du progrès est, bien entendu, le modèle occidental, qui devient une norme de laquelle il ne s'agirait de ne point déroger. Le Même étant la référence absolue, il s'agit d'assimiler l'Autre à ce Même ou, en d'autres termes, de faire entrer l'Autre dans un modèle pré-établi, qui signifie son extinction en tant qu'*autre*. Or, la volonté d'unité constitue un frein puissant à l'élaboration d'une conception pluraliste et discontinue, soucieuse du respect des identités de chacun. Or, la complexité du monde dépasse largement la prétention théorique réductionniste, qui cherche à imposer des vérités prétendument universelles. Le relativisme se doit, à ce titre, d'entrer en scène. Il est ce qui permet à l'universalité postulée de la culture occidentale, qui va de pair avec l'exclusion de la diversité culturelle, de voir défaits ses tentatives d'homogénéisation. Dans une troisième partie, après avoir identifié quelques uns des facteurs qui tendent à déposséder les Montagnais-Naskapis de ce qu'ils ont et de ce qu'ils sont, il conviendra cependant de rompre avec une démarche par trop manichéenne. Il s'agira de remettre en question le manichéisme tentant qui voudrait que les

rôles soient bien répartis entre des Montagnais-Naskapis tranquilles et purs assaillis par des Euro-Canadiens destructeurs et irrespectueux. Dès lors, on se demandera si la notion de *différence* ne permet pas de réfléchir à d'autres types d'humanités, à d'autres façons d'être humain. D'une part, dire des autres qu'ils sont *autres*, les définir par leurs simple altérité, n'est-ce pas les réduire à de simples quantités négatives, hors de tout accès ? Ne sont-ils pas, ainsi, définis par le truchement d'une opposition radicale dans laquelle ils n'ont aucune part ? D'autre part, transformer une altérité radicale en simple similarité plausible, indifférencier l'Autre à soi-même n'est pas tellement mieux que d'en faire un être inférieur à soi. C'est suggérer que faire d'autrui un Autre ou un Même risque d'aboutir à l'échec de la rencontre. Faire de lui un être différent – ce qu'il est ! – ne permet-il pas de lui accorder l'identité propre qui est la sienne ? Substituer la différence à l'altérité permettrait de remplacer le monologue par l'échange dialogique, c'est ce que nous postulons.

Comment arriver à penser l'Autre en dehors des stéréotypes que tout un chacun ancre profondément en lui, au besoin de manière inconsciente ? Comment ne pas prendre parti, de façon angélique souvent, contre une colonisation, venue d'Outre-Atlantique pour bouleverser un mode de vie indépendant et naturel ? Par quels moyens arriver à briser les barrières de méfiance et d'amertume qui subsistent entre deux cultures qui cohabitent depuis longtemps et pour toujours ? Il ne s'agit pas, ici, de tenter de répondre à cette série de questions, mais, plutôt, de prolonger celle-ci en insistant sur la complexité des notions de *rencontre*, d'*altérité*, de *représentation*, de *différence* et de *dialogue des cultures*.

En définitive, n'y aurait-il pas moyen de faire en sorte que l'Autre, le hors-là, qui est aux antipodes, soit encore à côté de nous ? C'est ce que nous tenterons de faire, en tissant un lien entre le projet scientifique, qui fait de l'Autre un simple objet d'étude, et le projet humaniste, qui le cerne comme sujet et lui donne la parole.

Chapitre 1

Deux mondes face à face ou la difficulté de rencontrer l'Autre, jugé inférieur à moi

« C'est un pays de chasse et de pêche, sillonné et exploité par des blancs venant d'Europe et des Sauvages originaires d'Asie. Rien de plus étrange que leur rencontre en ces lieux »¹

L'exploration continue de l'espace terrestre témoigne du désir inhérent à l'homme de sortir continuellement de soi.² L'énergie déployée dans la quête de l'*ailleurs* rend compte de la soif de découvertes et de nouveaux départs qui anime le cœur humain. Francis Affergan, qui s'interroge sur « les pulsions et les motivations qui poussent tout homme à se décentrer pour ausculter une partie de l'univers »³, scrute ainsi « ce désir d'aller vers l'inconnu, cette vocation de l'Ailleurs indéterminé, le goût de l'exotisme et la découverte de cette altérité abrupte,

¹ BOSSÉ François Xavier, Préfet Apostolique du Golfe St-Laurent, « Préfecture apostolique du Golfe St-Laurent », Lettre écrite au Révérend H. Têtu à Pointe-aux Esquimaux le 25 avril 1887 – p. 200.247 – , *Annales de la Propagation de la foi pour les provinces de Québec et de Montréal, Recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'œuvre de la propagation de la foi* (dorénavant APF), Collection faisant suite aux *Lettres édifiantes*, Éditions des Presses à vapeur de J.A. Plinguet & fils / Compagnie d'imprimerie canadienne / Compagnie d'imprimerie Gebhardt-Berthiaume, Montréal, juin 1887, n° 33, p. 200.

² « Oui, ôtez à l'homme la passion de voir et de savoir et le globe se fractionne pour dépérir dans l'isolement », in *Voyage pittoresque dans les Deux Amériques*, sous la direction d'Alcide d'Orbigny, Tenré, Paris, 1836, cité par Francis AFFERGAN in *Exotisme et altérité : Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1987, p. 46.

³ AFFERGAN Francis, *idem*, p. 55.

surge du néant, absurde et absolue, unique en son genre »⁴. Aux antipodes de ce qui est *ici*, *l'ailleurs* se comprend d'abord en termes de *lointain* et d'*inconnu*. L'*altérité* fait référence à des espaces matériels qui renvoient à tout ce qui est en dehors de soi, à tout ce qui est extérieur à soi, au sens concret du terme – les terres sur lesquelles on débarque, les corps auxquels on se trouve confronté, etc. – mais également à des espaces abstraits marqués par la séparation et la différence, les habitants de ces nouvelles terres ayant des mœurs, des coutumes et des croyances qui divergent nécessairement des nôtres. La découverte d'un nouveau continent, la confrontation avec les êtres qui peuplent celui-ci ne sont rien moins que vertigineuses. Découvrir un espace inconnu, admirer un paysage inédit peuvent susciter l'enivrement. L'Autre apparaît comme essentiellement *exotique* puisqu'il marque par sa culture un lieu qui m'est inconnu. Mais comment le saisir ? Défini par rapport à moi, il est, simplement, tout ce que je ne suis pas. L'exaltation devant l'inexploré ne risque-t-elle pas alors de se métamorphoser en défiance, voire en mépris face à ces autres qui, ne pouvant être rattachés à aucun schéma connu, sont appréhendés à partir de soi ?

La rencontre entre le Nouveau Monde et la vieille Europe illustre parfaitement cette ambivalence des sentiments que suscite l'étrangeté, à savoir l'attraction, stimulée par la curiosité devant tout ce qui est nouveau aussi bien que la répulsion. Nous nous proposons d'examiner, dans ce premier chapitre, le choc que constitue cette rencontre : deux mondes se retrouvent face à face qui n'étaient rien l'un pour l'autre. Nous nous intéresserons plus précisément à la confrontation de deux cultures – montagnaise-naskapie et européenne – qui, après avoir évolué si longtemps séparément, sont amenées à cohabiter. Dans un premier temps, les notions de *l'ailleurs* et de *l'Autre* renvoient à un mouvement d'ouverture, qui peut s'assimiler à un enrichissement de l'être, grâce à l'inédit qu'il côtoie. Mais la fermeture et la distance sont encore caractéristiques de ces notions, si bien que le voyageur se voit en peine de cerner l'identité du monde nouveau auquel il est confronté. Dans un second temps, porter des jugements dépréciatifs sur tout ce qui est différent apparaît comme une réaction instinctive. Bien plus, la haine de l'étranger ne perdure-t-elle pas à travers le temps, fondée comme elle l'est sur les préjugés et l'ethnocentrisme ? Enfin, toujours guidés par l'idée d'une incompréhension teintée de négatif entre les deux cultures, nous évoquerons le regard que portent certains Blancs sur les Montagnais-Naskapis. Qu'il soit question des images que les

⁴ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 56.

Euro-Canadiens se donnent de ces derniers à travers les siècles ou des discours qu'ils tiennent sur eux, la dévalorisation est là, qui interdit la rencontre.

1.1. L'AILLEURS ET L'AUTRE

La découverte de l'Amérique est avant tout un choc. Le Préfet Apostolique François Xavier Bossé en témoigne, qui déclare « qu'à moitié chemin, on vient se heurter à un continent dont on ne soupçonnait pas même l'existence »⁵. La controverse, qui s'étend du v^e au xv^e siècle, sur l'existence de terres au-delà de ce qui a été désigné au Moyen Âge comme *notre habitation* se trouve résolue, mais au prix d'un bouleversement des conceptions et représentations du monde.⁶ Un trouble est introduit dans l'ordre cosmogonique ancien ; les certitudes les mieux enracinées vacillent ; tout – nature et habitants – est nouveau sur ces terres si longtemps ignorées. Il convient de s'arrêter sur l'*ailleurs* dans lequel va prendre place la rencontre entre des êtres que tout sépare.

1.1.1. Un Nouveau Monde

Parler d'un « nouveau continent »⁷, c'est rendre compte de l'inédit qui définit de part en part le territoire découvert. Une géographie étonnante constitue, dans un premier temps, le décor adéquat d'une rencontre inattendue.

1.1.1.1. Une nature déconcertante

Dire de la nature américaine qu'elle est déconcertante est presque un euphémisme : « Tout est étrange, jamais vu auparavant (...). Surgi de l'océan, tel un mirage ou un songe, le nouveau monde a quelque chose d'incompréhensible et, à la fois, de fascinant. Aux yeux de

⁵ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 3, p. 202.

⁶ Le triple océumène du cosmos chrétien, composé de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie, vacille.

⁷ BOSSÉ François Xavier, *ibid.*, p. 212.

l'homme occidental, il est l'*autre* par excellence»⁸. La description de la nouveauté géographique passe par une diversification des registres de l'énonciation adoptés dans les textes de découverte du Nouveau Monde. La démesure de la nature suscite des sentiments divers, dont rend compte un ton tour à tour enthousiaste, étonné, désappointé, voire méprisant.

Dans un premier temps, il est question d'émerveillement. En témoigne la description littéraire d'une nature grandiose, telle qu'on ne l'a jamais vue :

Les sentiers, en cette saison, se métamorphosaient en allées menant droit au paradis. La forêt s'était fardée de ses cosmétiques d'automne. Les arbres se peignaient les feuilles et rivalisaient de coquetterie. Dernière danse avant l'hiver. Sur ce chemin de conte de fées, Étienne vit tous ces érables comme chargés de plumes surnaturelles aux cent couleurs. Ailleurs, il envia des branches lourdes de tendres baisers jaunes et roses. Certaines espèces semblaient avoir pris feu, mais d'une flamme qui brûle seulement dans les rêves. D'autres avaient l'air de pleurer des larmes orange, mais c'était de joie. D'autres encore riaient rouge. Étienne eut la sensation que ses pieds marchaient sans toucher le sol.⁹

C'est une Amérique envoûtante qui se dessine par le biais du lyrisme qui parcourt *Le Roman d'Étienne Brûlé*, écrit par Michel Michaud. Si l'on est ici dans la fiction romanesque, un style similaire se retrouve chez les êtres de chair et de sang qui transcrivent, les uns après les autres, les premières émotions que suscite en eux le spectacle d'une nature hors norme.¹⁰

Dans un second temps, le sentiment du radicalement nouveau l'emporte sur tous les autres. L'inédit est tel que le monde connu et celui qui s'ouvre à l'exploration semblent ne rien

⁸ VILLORO Luis, « L'altérité inacceptable » – p. 23.32 –, *La rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*, Collection « Recherches et documents Amériques latines » dirigée par Denis Rolland, textes réunis par Luc Bureau et Jean Ferrari, sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993, p. 23.

⁹ MICHAUD Michel, *Le Roman d'Étienne Brûlé*, Éditions Libre Expression, Montréal, 1998, p. 225.

¹⁰ On en veut pour preuve le lyrisme dont fait preuve, au XIX^e siècle, le Père ARNAUD dans sa description de la nature américaine : « Ces vastes forêts, ce silence profond qui n'est troublé que par le gazouillement des oiseaux, par le cri des écureuils ou le bruit sourd de quelque ruisseau, roulant son onde pure sur un lit de roches ; les lacs aussi transparents que le cristal, où viennent se jouer les jeunes castors et les loutres (...); ces plantes à mille fleurs variées qui croissent sur les côtes, dans les vallées, ou au sommet même des montagnes », in « Lettre du R. P. Arnaud, O. M. I. Missionnaire des Sauvages Montagnais, à Sa Grandeur Mgr l'Archevêque de Québec » – p. 66.106 – écrite à Québec le 10 novembre 1854, *Rapports sur les Missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont ci-devant fait partie avec approbation des supérieurs* (dorénavant *DDQ*), chez Fréchette & Frère, imprimeurs-libraires / Typographie d'Augustin Côté et Cie / Des Atelier de J.T. Brousseau, imprimeur de l'Archevêché / P.G. Delisle, imprimeur, Québec, mars 1855, n° 11, p. 104. L'exaltation se justifie, entre autres, par le sentiment d'avoir découvert un espace infini, aux antipodes des frontières européennes. Henry Youle HIND parle ainsi de « *the absence of any definite boundaries* », in *Explorations in the interior of the Labrador Peninsula, the country of the Montagnais and Nasquapee Indians*, Longman, Roberts & Green, Londres, 1863, vol. I, p. 8.

avoir en commun. « Terre de géants »¹¹, le nouveau continent surprend par sa démesure. Les nouveaux arrivants se heurtent, sur son sol, à des espèces florales et fauniques qui n'existent pas dans l'Ancien Monde. Pour le Père Bossé, qui revient ici sur les premiers temps de la découverte, cet espace est déconcertant : « Ses bois, ses fleurs, ses animaux sont inconnus : ce ne sont pas même ceux de l'Asie »¹². Vigueur de la végétation, omniprésence animale, mélange d'espèces variées inconnues jusqu'alors, tout cela compose un environnement original, qui ne peut que dépayser les nouveaux arrivants.

Cependant, les excès de la nature peuvent être tels que le monde découvert en devient repoussant et hostile. Jacques Cartier résume bien l'ambivalence d'un continent tout à la fois extraordinaire et rebutant. Il décrit en ces termes les terres arides de la Côte Nord, qu'il visite pour la première fois en juin 1534 : « Si la terre estoit aussi bonne qu'il y a bons hables se seroit ung bien mais elle ne se doit nonmer Terre Neuffve mais pierres et rochiers [effarables] et mal rabottez car en toute *ladite* coste du nort, je n'y vy une charetée de terre et si descendy en plusseurs lieux. Fors à Blanc Sablon il n'y a que de la mousse et de petiz bouays avortez »¹³. Pour reprendre le mot de Pierre Perrault, les écrits de Jacques Cartier se présentent comme « la chronique d'un pays difficile »¹⁴. L'expression *terrae incognitae* se voit justifiée par l'apparence aride d'un monde si peu accueillant qu'il semble impossible d'y habiter.¹⁵ Le continent américain s'impose alors comme un territoire de terres vierges, stériles et ingrates. Le motif de la forêt revient comme un leitmotiv dans les récits¹⁶. « Une variété d'espèces (...) prodigieuses »¹⁷ compose une forêt hétérogène qui frappe l'imagination : Samuel de Champlain constate que toutes les terres « ne sont que montaignes de rochers la pluspart

¹¹ JACQUIN Philippe, *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord, XVI^e-XVIII^e siècles*, Payot, Paris, 1987, p. 14.

¹² BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 202.

¹³ CARTIER Jacques, *Relations*, Édition critique par Michel Bideaux, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1986, p. 101.

¹⁴ PERRAULT Pierre, *Toutes Isles*, Fides, Bibliothèque canadienne-française, Ottawa, 1963, p. 44.

¹⁵ Henry Youle HIND s'exclame ainsi : « *The whole of this immense country is uninhabited by civilised man ! (...)* Taken as a whole, it is a region unfit for the permanent abode of civilised man », *ibid.*, p. 8.

¹⁶ Pour reprendre le mot de Denys DELÂGE, « l'arbre domine le continent (...). Tous les observateurs remarquent la magnificence de la forêt », in *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Les éditions du Boréal, Québec, 1991, p. 48.

¹⁷ CHARLEVOIX Pierre François Xavier de, *Histoire et Description générale de la Nouvelle France : avec le Journal d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, P. Giffart, Paris, 1744, tome II, p. 160.

couvertes de bois de sapins, cyprez & boule »¹⁸ ; le Père Le Jeune écrit la fin de la *Relation* de 1636 « du milieu d'un bois de huit cents lieues d'étendue »¹⁹. Pour l'historien Philippe Jacquin, il est question d'une « forêt infranchissable, (d'une) forêt puissante, (d'une) forêt qui dévoile la virginité d'un continent où la Civilisation n'a pas imprégné sa marque »²⁰, si bien que le Nouveau Monde se présente, pour ainsi dire, hors civilisation, oublié de tous et abandonné à lui-même depuis la nuit des temps. Le Père Le Jeune ne parle-t-il pas ainsi d'une « forêt embarrassée d'arbres tombés, je dirais volontiers, depuis le déluge »²¹ ? La description d'un paysage ne fait donc pas que dépendre un environnement. Parce qu'elle est composée d'une « *serie di filtri culturali e di schemi descrittivi che mediano il rapporto tra scrittura e paesaggio* »²², elle est encore signifiante et propice à l'interprétation. D'une manière concrète, le futur Canada est bien marqué par l'altérité.

Ambivalent, dominé par une nature tout à la fois fascinante et rebutante, l'*ailleurs* qui se découvre semble, de prime abord, désert. Il est pourtant peuplé : « Mais quelle impression au cœur de l'Européen quand il se voit ici en face d'êtres à face humaine comme lui ! »²³. Le dépaysement que suscitent un paysage, une faune et une flore inusités se trouve accentué par la découverte d'habitants radicalement autres.

1.1.1.2. Des habitants perdus dans un ailleurs inaccessible

Présenter le continent américain s'imposait. Esquisser le décor de la rencontre permet de mieux cerner l'altérité de ces êtres aussi déconcertants que les contrées qu'ils peuplent. Au-delà de la fascination suscitée par la beauté des paysages, l'impression générale que l'on garde des premières descriptions est celle d'un imbroglio, sans doute exaltant, mais qui demeure

¹⁸ Samuel de CHAMPLAIN, *Œuvres de Champlain*, C. H. Laverdière, éd., 1870, Réédition présentée par G. E. Giguère, Éditions du Jour, Montréal, 1973, vol. I, p. 68-69.

¹⁹ Le JEUNE Paul, *The Jesuit Relations and Allied Documents : Travels and explorations of the Jesuits missionaries in New France 1601-1791* (dorénavant JR), Reuben Gold Thwaites éd., Pageant Book Company, New York, 1959, vol. V, 1632-1633, p. 72.

²⁰ JACQUIN Philippe, *Les Indiens blancs*, op. cit., 1987, p. 14.

²¹ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 184.

²² CARILE Paolo, *Lo sguardo impedito : Studi sulle relazioni di viaggio in « Nouvelle-France » e sulla letteratura popolare*, Schena Editore, Fasano, 1987, p. 33. On se référera également à TISON-BRAUN Micheline, *Poétique du paysage. Essai sur le genre descriptif*, Nizet, Paris, 1980.

²³ BOSSÉ François Xavier, op. cit., APF, juin 1887, n° 33, p. 202.

confus et, surtout, déconcertant. Les parallèles établis entre une géographie hors norme et des habitants difficiles à catégoriser ne se font pas attendre.

Les Montagnais-Naskapis, Amérindiens auxquels se consacre plus précisément cette étude, sont d'abord définis à partir de leur cadre de vie. Les Montagnais, qui « sont ceux qui ont leur pays plus près de kebec, et s'appellent ainsi, à raison de nos hautes montaignes »²⁴, auraient ainsi les caractéristiques du milieu naturel dans lequel ils vivent. Le Révérend Père Oblat Durocher qui, au XIX^e siècle, est toujours tenté de déduire de l'âpreté du Labrador la nature des habitants de ce lieu, en témoigne :

Rien de plus âpre que le climat du Labrador. Durant la belle saison les vents du sud-ouest, qui y sont très-fréquents, y amènent une brume très-épaisse qui obscurcit les rayons du soleil ; l'air y est extrêmement humide. Il semble que, dans des lieux si peu favorisés de la nature, on ne devrait rencontrer que de pauvres Indiens vivant au milieu des bêtes fauves.²⁵

Dans une nature démesurée et inédite, extraordinaire et rugueuse tout à la fois, vivent donc des hommes qui partageraient, pour ainsi dire, les attributs de leur environnement.

Le second parallèle fait le lien entre une nature souvent peu accueillante et des êtres qui sont peu accessibles, géographiquement parlant. L'ailleurs auquel ces derniers appartiennent est, en effet, difficile d'accès. Au XIX^e siècle, le Père Arnaud, qui tente, par deux fois, d'aller évangéliser les Naskapis, échoue dans son entreprise.²⁶ Ses guides le font renoncer à des voyages qui s'avèrent trop périlleux : « (...) Il est impossible pour nous de t'y conduire à présent ; tu ne connais pas les dangers qu'il y a à courir : les eaux sont trop hautes, c'est nous exposer tous à périr avant d'être arrivés au milieu de la distance qui nous sépare d'eux »²⁷. Les

²⁴ JR, vol. XXIII, 1642-1643, p. 302. On lit pareillement, que « ceux de la côte reçurent le nom de Montagnais, à cause de l'apparence montagnaise de leur pays », L. J. C., in « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean » – p. 89.95 –, *Revue canadienne*, n° 52, 1907, p. 89.

²⁵ DUROCHER Flavien, « Lettre du R. P. F. Durocher, O. M. I. au R. P. Santoni de la même Société, supérieur à Montréal » écrite aux Escoumins le 15 décembre 1863, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 49.

²⁶ On lira le récit de ces échecs in BABEL Louis, O. M. I., « Missions d'Amérique » – p. 224.239 –, *APF*, 1869, n° 41, p. 224.

²⁷ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 69. Et le missionnaire de conclure : « Ce ne fut pas sans regret que je m'éloignai de ces lieux. La pensée que je laissais bien loin derrière moi de pauvres infidèles, qui soupiraient depuis si longtemps après l'arrivée de la robe-noire, me rendit ces premiers moments bien pénibles. Je ne contemplerai donc pas cette nouvelle terre promise ! Je ne verrai donc pas ceux qu'on m'a donnés pour frères ! », *idem*. Le Père Arnaud insiste à plusieurs reprises sur la distance qui le sépare des Naskapis : « C'est ainsi, Monseigneur, que nous avons été forcés d'abandonner notre voyage. Je retourne avec peine, en pensant que je laisse derrière moi, bien loin dans les terres, de pauvres infidèles, désireux de voir la robe noire et de connaître la sainte prière », in « Lettre écrite à la Rivière Manikouagan (de la cabane de Grégoire Pistapesh) le 3 juillet 1855 » – p. 39.41 –, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 40. De même, le Père FAFARD déclare que « (...) Les Naskapis

missionnaires se voient contraints, à maintes reprises, de rebrousser chemin du fait d'une nature récalcitrante. Ils ne rejoignent donc pas ces Naskapis qu'ils désirent évangéliser. Ces derniers sont, dès lors, considérés comme lointains, au sens propre comme au sens figuré. Selon l'anthropologue Rémi Savard, on « connaissait (les *Naskapi*) par ouï-dire grâce aux *Montagnais* qui les rencontraient là où les Européens n'allaient pas »²⁸. L'impossibilité d'explorer plus en avant et de rencontrer des êtres dont on sait, pourtant, qu'ils peuplent ces lieux mystérieux accentue l'effet de rupture déstabilisant ressenti par les Européens venus s'installer sur ces nouvelles terres : « A cette époque reculée, le Lac Saint. Jean était si loin !... les difficultés pour s'y rendre si grandes !... que personne n'avait jusqu'alors pensé à aller s'y établir (...). Tout paraissait mystère dans ces lieux »²⁹. L'étrange règne, par excellence, dans des espaces si reculés qu'ils sont envisagés comme mystérieux et définitivement inaccessibles.³⁰ La distance s'entend d'abord comme écart spatial et mystère du lointain, pour se faire ensuite écart irréductible avec l'Autre. La rencontre elle-même se trouvant différée, l'altérité s'affirme ici comme radicale.

La difficulté d'accès aux autres n'est pas seulement liée aux contraintes imposées par une nature rebelle.³¹ Désigner, sur une carte du Nouveau Monde, le lieu d'habitation des Amérindiens que les Euro-Canadiens cherchent à rejoindre n'est guère facile, dans la mesure où les Montagnais-Naskapis n'ont pas de lieu d'habitation fixe. Francis Affergan oppose, à ce titre, l'« espacement ordonné et contigu » de la carte – qui montre qui habite à tel endroit – à

(lui) sont d'autant plus chers que, vu la difficulté d'aller les visiter, ils sont plus privés des secours de la religion », in « Lettre du Rev. P. Fafard, O. M. I., à la sœur Aristide, religieuse de la Providence » écrite à Notre-Dame de Betsiamits le 20 novembre 1881, « Mission chez les Naskapis » – p. 235.245 –, *APF*, juin 1882, n° 18, p. 242.

²⁸ SAVARD Rémi, *La voix des autres*, Collection Positions Anthropologiques dirigée par Joseph Pestieau en collaboration avec Eric Schwimmer et Raymond Bélanger, coordonnée par Yvon Johannisse, Éditions de l'Hexagone et Rémi Savard, Montréal, 1985, p. 55.

²⁹ ARNAUD Charles, « Lettre à M. H. Têtu, Ptre, Aumonier de l'Archevêché, Québec » écrite à N. D. de Betsiamits en janvier 1880 au Ptre M. H. Têtu – p. 144.154 –, « Mission Montagnaise du Lac St. Jean, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 147.

³⁰ Comme le dit Paul ZUMTHOR, « l'espace terrestre comporte des zones, des lieux privilégiés par une haute densité d'extraordinaire : toujours situés dans des régions d'accès difficile à cause de leur éloignement, de leur isolement ou de leur rudesse, critères définitoires de l'ailleurs "étrange", de ce domaine incertain », in « Un espace autre » – p. 13.21 –, *La rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*, *op. cit.*, p. 16.

³¹ Le cinéaste Arthur LAMOTHE souligne les efforts que doivent déployer les nouveaux arrivés pour rencontrer les autochtones : « Pour les rejoindre, pour les convertir au négoce et au catholicisme, missionnaires, catholiques et commerçants de la Hudson's Bay Company remontèrent les cours d'eau et franchirent les portages », in *Mistashipu*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, Collection « Carcajou et le péril blanc », Association des Indiens du Québec, Ateliers audio-visuels du Québec, 1974.

« l'espace (...) trouble et anarchique »³² de la réalité. La tribu amérindienne, ici au centre des attentions, se caractérise d'abord par son nomadisme :

Nos Sauvages sont tousiours Sauuages, ils ressemblent aux oyseaux de passage de leur pays, parfois il se trouve en certaine saison, des tourterelles en si grande abondâce, qu'on ne voit point les extremités de leur armée quand elles volent en gros; d'autrefois en la mesme saison, elles ne paroissent qu'en bien plus petites troupes ; il en est de mesme de quantité d'autres oiseaux, de poissons, & d'animaux terrestres, ils varient selon les années, & nos Sauvages les imitent en cette inconstance [...]. Tantost ils viennent en gros, puis en detail (...).³³

La comparaison qu'établit le Père Le Jeune, entre les Montagnais-Naskapis et les oiseaux, est éloquente. Au XVII^e siècle, les Amérindiens sont clairement définis par l'errance qui est la leur et qui en fait des êtres définitivement étrangers. Quelques décennies plus tard, le Père Boucher parle de ces « Errants qui ne demeurent en un mesme lieu qu'autant de temps que la Chasse leurs y fournit de quoy vivre »³⁴. Le Père Le Mercier fait, quant à lui, référence à ces « peuples errants qui se voyent obliger, pour ne pas mourir de faim, de se separer, en petites bandes, & de se faire des Cabanes fort esloignées les unes des autres, durant le peu de temps, qu'ils sejournt en quelque lieu »³⁵. En un mot, « ces peuples sont toujours errants dans les forests »³⁶. Cette dimension de la mobilité, pour ne pas être complètement étrangère à la mentalité européenne, n'en est pas moins déconcertante. Loin d'être conçue comme simplement transitoire, elle définit ici un mode de vie permanent, qui situe les peuples nouvellement rencontrés dans un ailleurs qui échappe définitivement à toute délimitation. La difficulté de la rencontre s'en trouve accentuée : en constant mouvement, l'Autre, dont les ressources, éparpillées dans l'espace, ne sont disponibles qu'à certains moments du temps, est imprévisible et, extrêmement difficile à rencontrer.

Pourtant, la rencontre s'effectue entre deux cultures aux références contradictoires. Si la distance maximale qu'est l'éloignement géographique limite parfois les contacts, il demeure que les Montagnais-Naskapis et les Européens ont établi, relativement tôt, des relations. Dans la première moitié du XVII^e siècle, le Père Le Jeune décrit, en ces termes, son premier contact, avec les Montagnais : « Or, c'est icy que i'ay veu des Sauuages pour la premiere fois. Si tost

³² AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 36.

³³ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. XI, 1636-1637, p. 80.

³⁴ BOUCHER Père, *JR*, vol. LX, 1675-1677, p. 256.

³⁵ Le MERCIER Père, *JR*, vol. LII, 1667-1669, p. 220.

³⁶ *Ibid.* p. 218.

qu'ils apperceurent nostre vaisseau ils firent des feux, & deux d'entr'eux nous vindrent aborder dans vn petit cauot fait d'escorce fort proprement »³⁷. Le mouvement qui consiste à se rapprocher de l'Autre vient ici – fait remarquable ! – d'Amérindiens qui finissent donc par se dévoiler aux nouveaux arrivés.

Malgré les difficultés qui président à la rencontre, cette dernière a donc bien lieu. Il n'en est pas moins question d'une inaccessibilité certaine, et qui n'est pas strictement géographique, d'Amérindiens définitivement étrangers. Cette inaccessibilité s'entend ainsi également au sens figuré. De fait, et comme le dit Francis Affergan, « le manque de contact ne s'assouvit nullement de la découverte empirique de l'Autre »³⁸. Il convient d'interroger les modalités du choc que constitue, pour les Européens, la rencontre d'une tribu amérindienne caractérisée par un mode de vie *lointain* et déstabilisant.

1.1.2. Un sentiment d'étrangeté radicale : la difficulté de l'Autre

Parler d'un choc de la rencontre, c'est se référer à un sentiment d'étrangeté radicale, à une rupture dont rend bien compte la paronomase « *incontro-scontro* »³⁹ qu'offre la langue italienne. Le bouleversement obscur qui règne dans les esprits, à la suite de la confrontation avec une culture aux antipodes, est à relier à l'incapacité, chez les Européens, de se rattacher à quelque référence que ce soit. À ce titre, Paolo Carile écrit que « *lo choc inatteso trovò gli Europei impreparati sul piano concettuale, privi di schemi interpretativi adeguati. Certo il problema del confronto con l'alterità non era nuovo ma si poneva ora in termini nuovi, inediti* »⁴⁰. Il est important de souligner que, en raison de la soudaineté de l'apparition de l'Autre, on ne se trouve pas d'abord dans l'ordre des jugements axiologiques. L'opposition classique entre la nature et la culture n'est pas première. L'Autre est, dans un premier temps, simplement décrit comme il m'apparaît. Je le considère d'abord sans appui référentiel et comme un simple observateur étonné. Mais ma description permet-elle de le rejoindre

³⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 22.

³⁸ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, *op. cit.*, p. 49.

³⁹ CARILE Paolo, *Lo sguardo impedito*, *op. cit.*, p. 15 et p. 38.

⁴⁰ *Idem*, p. 15.

véritablement ? On verra que cette incapacité à cerner l'Autre tel qu'il est en lui-même est accentuée par l'incompréhension que fait naître l'usage de langues différentes.

1.1.2.1. Description des Montagnais-Naskapis par les Euro-Canadiens

Comment décrire l'expérience d'un monde autre qui me confronte à des êtres radicalement autres ? C'est par le sens visuel que s'opère d'abord, non seulement la découverte d'un monde nouveau, mais encore la rencontre avec ceux qui le peuplent. L'Autre est avant tout, pour moi, une présence physique ; son corps émet différents signes, qui frappent mes yeux : « (...) Autrui s'inscrit dans l'ordre de l'apparition, du surgissement, de la révélation, de la résurgence, autrement dit d'un *voir* dont seul un discours phénoménologique pourrait rendre compte »⁴¹. Loin de se placer d'emblée dans l'ordre axiologique des jugements, les récits des premiers voyageurs accordent une place conséquente à ce qu'ils saisissent des autochtones par la vue.

a) La nudité

Le premier regard posé sur l'Autre est révélateur ; il est la première approche de celui qui n'est pas moi. La nudité apparaît comme l'un des marqueurs visuels les plus importants. Au XVII^e siècle, le Père Le Jeune souligne que « les hommes, quand il fait un peu chaud, vont tous nus, hormis une pièce de peau qu'ils mettent au dessous du nombril jusques aux cuisses »⁴². L'adjectif *nu* est remarquablement porteur ; il est le terme qui, plus que n'importe quel autre, permet de caractériser l'Autre. Pour Francis Affergan, « le "nu" est la marque muette d'un vide effrayant. Il se substitue à tout ce qui aurait pu être dit si la langue n'avait pas manqué. (...) Le "nu" symbolise la place toujours manquante de l'Autre. Il recouvre son identité qui lui fait défaut »⁴³. Le Père Le Jeune ressent de la difficulté à préciser sa description : « De dire comme ils sont vestus, il est bien difficile »⁴⁴. C'est que, même vêtus, les Montagnais sont dénudés : « Quand il fait froid, ou bien à l'imitation des Européens, ils se

⁴¹ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 14.

⁴² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 22-24.

⁴³ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 70.

⁴⁴ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 22.

couvrent de peaux de Castor, d'Ours, de Renard, & d'autres tels animaux, mais si maussadement, que cela n'empesche pas qu'on ne voye la pluspart de leurs corps »⁴⁵. Le fait que les Amérindiens rencontrés soient à moitié nus ne donne pas lieu à des notations négatives. Loin d'être d'emblée la preuve concrète que l'on se trouve à l'opposé de la culture, la nudité est, en effet, avant tout, un état du corps de l'Autre, qui fait dire à celui qui le voit qu'il est là *hors* de la culture ou dans le non-culturel : « Et si la nudité est signalée à l'origine de ce contact, c'est parce qu'elle dévoile un néant sémantique plus qu'une négation qui ne serait que le renversement de la position de l'observateur »⁴⁶. La fracture est donc clairement établie, par le marqueur expressif qu'est la nudité, entre le caractère inédit de la présence de l'Autre et un vouloir-dire qui a du mal à devenir effectif. Cette difficulté à dire l'Autre se retrouve dans les descriptions pittoresques qui sont faites des Montagnais-Naskapis.

b) L'exotisme et le manquement de l'Autre

Les descriptions des Montagnais-Naskapis sont marquées par la profusion des qualificatifs exotiques. L'accent est mis sur les traits les plus différentiels et ce, par le biais d'un style extrêmement imagé. Lorsque Étienne Brûlé rencontre, pour la première fois, des Montagnais, dans le roman historique qui raconte sa vie au Nouveau Monde, la scène est largement descriptive : « Leur peau était basanée, parfois peinte de drôles d'arabesques, leur chevelure noire et longue. Ils étaient vêtus de peaux de bêtes, certains avaient le torse dénudé. Ils portaient des parures faites de perles, de dents, de griffes et de plumes »⁴⁷. Si le pittoresque l'emporte dans la description littéraire, l'étonnement du Père Le Jeune face à des maquillages et à des accoutrements inusités en Europe s'exprime par le biais d'un même exotisme spectaculaire :

(...) Il me sembloit (...) que ie voyois ces masques qui courent en France à Caresme-prenant. Il y en auoit qui auoient le nez peint en bleu, les yeux, les fourcils, les iouës peintes en noir, & le reste du visage en rouge; & ces couleurs sont viues & luisantes comme celle de nos masques : d'autres auoient des rayes noires, rouges & bleuës, tirées des oreilles à la bouche : d'autres estoient tous noirs hormis le haut du front, & les parties

⁴⁵ *Idem*, p. 24.

⁴⁶ AFFERGAN Francis, *ibid.*, p 71.

⁴⁷ MICHAUD Michel, *Le Roman d'Étienne Brûlé, op. cit.*, p. 50-51.

voisines des oreilles & le bout du menton, si bien qu'on eut vraiment dit qu'ils estoient masquez.⁴⁸

Le « désir de l'Autre par l'œil »⁴⁹, qui se résout ici en pittoresque, aboutit à un échec. La description de l'être surprenant qui se trouve en face de soi cède souvent à la tentation de l'exotisme. C'est que « lorsque la découverte de l'Amérique fut assimilée et après que la culture du XV^e siècle l'eut intégrée, se sédimenta un amalgame "exotique" qui n'était que les résidus imagés de ce qui différait le plus »⁵⁰. Les descriptions du XVII^e siècle s'avèrent ainsi peu révélatrices de l'identité des êtres rencontrés. Le Père Le Jeune, pour qui les Montagnais semblent porter des masques, confirme ce manquement de l'Autre. Conformément à l'étymologie latine du mot – *persona* signifie masque en latin –, les Montagnais se présentent à lui comme des personnages, dont la véritable identité reste voilée. Le fait d'insister sur ce qui, chez les autres, frappe l'œil et qui se situe dans une discontinuité hétérogène, se prolonge au-delà des premières années de découverte. La pause descriptive que fait Henri Youle Hind, au XIX^e siècle, dans son récit d'exploration du Labrador en donne un exemple :

*The Indian women wore the picturesque Montagnais cap of scarlet, and black or green cloth in alternate stripes, with, in some instances, a gold lace tassel attached to the drooping extremity. Most of them were enveloped in gaudy coloured shawls ; their petticoats were of blue cloth or calico, with bright patterns, their mistassins or leggings of blue cloth, and their moscassins of seal skin, neatly ornamented with silk or porcupine quills, worked into patterns of flowers.*⁵¹

Comme chez le Père Le Jeune, l'accent est mis ici sur les couleurs et sur les éléments les plus pittoresques de l'habillement des femmes montagnaises. Ces dernières risquent alors de se voir réduites à l'état de simples objets de description muets. Si les détails, donnés dans la description, peuvent éclairer leur manière d'être, ne demeurent-elles pas cependant au-delà de ce que le descripteur voit et dit d'elles ? L'Autre, tel qu'il est en lui-même, m'échapperait ainsi dans la description exotique que je suis tenté de faire de lui.

L'entrée dans l'ordre du jugement de valeur passe après la surprise et l'étonnement. C'est dire que les Montagnais-Naskapis, tels qu'ils sont perçus la première fois par des voyageurs, des explorateurs ou des missionnaires, quelle que soit l'époque, sont d'abord saisis

⁴⁸ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 22.

⁴⁹ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 49.

⁵⁰ *Idem*, p. 103.

⁵¹ HIND Henry Youle, *Explorations in the interior of the Labrador Peninsula*, op. cit., vol. II, p. 335.

sous le sceau de la rupture. Les premières descriptions dont ils sont les objets se limitent souvent à des traits pittoresques, qui ne percent pas l'opacité de leur être. Les mots s'avèrent impuissants. Aucun adjectif n'arrive, à la limite, à qualifier des Montagnais, qui, au milieu du XIX^e siècle, demeurent, au fond, inqualifiables et mystérieux : « Ils ne sont ni jolis ni laids »⁵² ; « leurs yeux (sont) ni grands ni petits »⁵³. En un mot, « le voir n'est pas encore savoir »⁵⁴. Loin d'épuiser l'épaisseur et l'opacité de tout ce qu'est et de tout ce que fait l'Autre, la description révèle, par son impuissance à dire l'étrange, l'irréductibilité à laquelle elle se heurte. C'est dire que l'Autre est tellement autre que l'on ne peut qu'en différer la description. Achronique et atopique, il appartient à un autre lieu, un autre temps, une autre fois. Bref, autrui m'apparaît d'abord comme insaisissable. La difficulté de l'Autre s'explique encore par la barrière de la langue qui se dresse entre lui et moi.

1.1.2.2. La barrière de la langue et la difficulté de la communication

Le Nouveau Monde ressemble à une telle mosaïque de langues que l'historien Philippe Jacquin en parle comme d'un « continent Babel »⁵⁵. Au-delà de cette multiplicité, la difficulté de la langue de l'Autre tient à sa complexité interne.⁵⁶ La difficulté que tout un chacun ressent, dans ses efforts pour s'appropriier la langue de l'Autre, introduit inévitablement une frontière entre les êtres en présence. À son arrivée à la réserve de la Romaine, le cinéaste Pierre Perrault souligne le sentiment de frustration ressenti devant le contact limité que lui impose son incompetence langagière : « Incapables d'échanger avec eux les paroles par lesquelles passent les premières significations. Et nous apprenons à dire *yamé* pour la vingtième fois. *Yamé* !

⁵² TACHÉ Mgr., « Lettre de Mgr. Taché à sa mère » écrite à la Mission de Saint-Jean Baptiste de l'Isle à la Crosse le 4 janvier 1851 – p. 1.43 –, « Mission de la Baie d'Hudson », *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 26.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁵ JACQUIN Philippe, *Les Indiens blancs*, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁶ La langue montagnaise peut être caractérisée par l'omniprésence de ses verbes et le grand nombre de ses conjugaisons. De plus, « ajoutez aux conjugaisons la difficulté des modes, nouvelle complication. (...) Sait-on le verbe, reste à construire la phrase ». Bref, « la langue montagnaise (...) est (...) très compliquée », selon L. J. C., in « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean », *Revue Canadienne*, *op. cit.*, p. 93. Edward Thomas Davies CHAMBERS partage cette opinion, qui déclare que « *the language of the Montagnais is difficult, and is constantly changing* », in « *The Montagnais Indians and their Folklore* » – p. 301.329 –, *The Ouananiche and its Canadian Environment*, Harper and Brothers publishers, New-York, 1896, p. 322.

Bonjour ! Et puis après ? »⁵⁷. Une telle limitation des échanges, qui peut aller jusqu'à interdire la rencontre à ceux qui parlent une langue étrangère, est également relevée par Mac Brockman. Directeur, dans les années soixante, d'une école dans la communauté de Shefferville, ce dernier souligne la barrière de silence qui se dresse entre des enfants, naskapis et canadiens, qui n'ont pas la même langue maternelle : « *The children loathe to embark on long verbal voyages during which they would run the danger of exposing to their white classmates the poverty of their lingual equipment* »⁵⁸. La peur, ressentie face à l'utilisation d'une langue non familière tient surtout au fait que la parole humaine est le moyen par lequel tout un chacun façonne son identité. L'étrangeté de l'Autre est incroyablement visible dans l'usage qu'il fait d'un langage que je ne comprends pas ou que je comprends mal.

Parler différemment n'est rien d'autre que penser de manière divergente. En un sens et parce que tout un monde est intimement lié au langage, la possible instauration d'un dialogue entre les cultures ne peut avoir lieu si les interlocuteurs restent à la surface de l'Autre. Or, la compréhension des Montagnais-Naskapis par les Euro-Canadiens se heurte à la difficile expression du nouveau et de l'inédit. Pour Francis Affergan, qui fait ici référence à l'aventure d'un Christophe Colomb qui vient tout juste d'accoster, « l'excès de réel est tel qu'il faudrait inventer un nouveau lexique et une nouvelle syntaxe. Mais devant l'impuissance à le faire, Colomb opère des discriminations (...) »⁵⁹. Dont acte : il est plus facile de tomber dans l'ordre des jugements, dont le point de référence demeure toujours Soi, que de tenter d'éclaircir l'extrême opacité de l'Autre. La tentation est grande, même des années après les premières confrontations avec la langue montagnaise – l'*innu-aimun* – d'assimiler cette dernière à une suite de sons inarticulés. Monseigneur Taché écrit ainsi, au milieu du XIX^e siècle :

Impossible d'imaginer un pareil assemblage de sons bizarres, rauques et étranges : des interruptions subites au milieu des mots ; des aspirations outre-mesure ; des gutturales qui ne sont égalées que par les sifflantes, qui les accompagnent ; des kyrielles de consonnes, entre lesquelles se perdent quelques voyelles, qu'on peut à peine saisir : un ensemble de

⁵⁷ PERRAULT Pierre, « De l'artisanat comme instrument de conquête » – p. 59.97 –, *Possibles*, vol. I, n° 3-4, printemps/été 1977, p. 63.

⁵⁸ BROCKMAN Mac, « *New experiences with old Canadians* » – p. 18.21 –, *Monday Morning*, vol. III, n° 9, mai 1969, p. 19.

⁵⁹ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 69.

prononciation, en un mot, qui excite le rire de tous ceux qui l'entendent pour la première fois.⁶⁰

Le résultat d'un tel manque d'attention à l'égard de la langue étrangère est clair et sans appel. Encerclée par un mépris appuyé, la langue de l'Autre demeure impénétrable ; ce dernier ne peut que se confirmer hermétique. Bien plus, les Occidentaux, qui demeurent le plus souvent orientés par leur mode de pensée spécifique, jugent pauvre la langue incapable d'exprimer les concepts qui, selon eux, donnent un sens à la vie. Le Père Le Jeune explicite la « disette »⁶¹ de la langue des Montagnais par le biais de l'énumération suivante :

(...) La paureté paroist en mille articles. Tous les mots de pieté, de deuotion, de vertu ; tous les termes dont on se sert pour expliquer les biens de l'autre [vie] ; le langage des Theologiens, des Philosophes, des Mathematiciens, des Medecins, en vn mot de tous les hommes doctes ; toutes les paroles qui concernent la police & le gouvernement d'une ville, d'une Province, d'un Empire ; tout ce qui touche la iustice, la recompense & le chastimét, les noms d'une infinité d'arts, qui sont en nostre Europe, d'une infinité de fleurs d'arbres & de fruits, d'une infinité d'animaux de mille & mille inuentions, de mille beautez & de mille richesses (...).⁶²

L'accumulation des lacunes propres à l'*innu-aimun*, jugé limité dans ses moyens d'expression, parle d'elle-même. Le trait est accentué : il s'agit d'une « infinité »⁶³, de « mille »⁶⁴ concepts manquants. L'absence de tant de mots, impossibles à traduire d'un monde à l'autre, est rapidement interprétée comme la preuve d'une pensée limitée : « (...) Tout cela ne se trouue point ny dās la pensée, ny dans la bouche des Sauuages (...) »⁶⁵. Partant, l'infériorité de la culture montagnaise, ici au centre du discours, serait comme démontrée par des manques si caractéristiques :

(Voilà des) Sauuages (...) n'ayans ny vraye religion ny connoissance des vertus, ny police, ny gouuernement, ny Royaume, ny Republique, ny sciences, (...), & par

⁶⁰ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 15. De même, Charles Haight H. FARNHAM parle, avec un dédain affirmé, de la conversation des Montagnais : « *You notice a good deal of abruptness in their talk ; but this is due to their language, in which you hear many inarticulate grunts, short, brusque inflections, and long, disjointed, unmelodious words* », in « *The Montagnais* » – p. 381.394 –, *Harper's New Monthly Magazine*, n° 77, août 1888, p. 381-382.

⁶¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 20.

⁶² *Idem.*

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Idem.*

consequent, toutes les paroles, tous les termes, tous les mots & tous les noms qui touche ce monde de biens & de grandeurs, doivent estre defalquez de leur dictionnaire.⁶⁶

Le Père Le Jeune, qui juge ici de l'organisation culturelle et sociale amérindienne, à partir d'une grille d'analyse spécifiquement occidentale, déduit de son observation de la langue montagnaise la sauvagerie de la tribu qui la parle. Les Montagnais seraient donc, en un mot, un peuple sans foi, sans loi, sans roi, qui fait montre, jusque dans son langage, d'une infériorité radicale.

Si nous nous sommes attaché, dans un premier temps, à mettre en relief la difficulté de l'appréhension de l'Autre tel qu'il est en lui-même, nous commençons à percevoir la facilité qu'il y a à contourner ce que l'on comprend peu ou mal par l'entremise du dénigrement. L'entrée dans l'ordre axiologique des jugements de valeur se fait comme naturellement. Le centre de gravité est ici le Moi, qui ne laisse qu'une place secondaire à un Autre jugé, simplifié et, partant, définitivement hors de portée.

1.2. RACISME ET ETHNOCENTRISME

Le risque d'une incompréhension de l'Autre est clairement indiqué par toute une série de fossés, dont le moins important n'est certainement pas la difficulté de la langue. L'image que je me fais d'autrui n'est-elle pas, en effet, largement dépendante de cette dernière ? Étymologiquement, le barbare de la Grèce ancienne est celui qui, ne parlant pas grec, voit son langage assimilé à une suite de sons inarticulés à peine semblables au chant des oiseaux.⁶⁷ Ainsi stigmatisé⁶⁸, le barbare est défini comme celui qui n'appartient pas à la civilisation grecque. Mais la figure de la barbarie n'est pas l'apanage de la seule Grèce. Nous nous interrogerons sur les jugements dépréciatifs dont les Montagnais-Naskapis font l'objet, ainsi

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Les sons inarticulés rappellent le chant des oiseaux en ce qu'ils ne semblent pas respecter ces ruptures qui permettent de distinguer des mots.

⁶⁸ Bien plus, « les Grecs ne se sont pas contentés d'inventer le vocable de Barbare pour englober, dans une même réaction de rejet, leurs Autres ; ils ont développé, envers certains d'entre eux, des théories ouvertement racistes ou à l'intérieur desquelles figuraient des énoncés racistes », Christian DELACAMPAGNE, in *L'invention du racisme : Antiquité et Moyen-Âge*, Fayard, Paris, 1983, p. 32. L'impossibilité d'une quelconque assimilation de ces étrangers à la race grecque inspire l'Occident, qui creuse un fossé infranchissable entre lui et ceux qu'il traite de sauvages.

que sur les catégorisations euro-canadiennes dans lesquelles ils se voient confinés. Nous aborderons, d'une part, la notion de *racisme* et les modalités sous lesquelles elle se manifeste lors de la rencontre de deux mondes, pour rester d'actualité. D'autre part, nous verrons comment la dépréciation de l'Autre a pour corollaire la valorisation d'un Soi largement ethnocentrique.

1.2.1. Le racisme et ses manifestations

Le discours raciste a une place d'importance dans l'analyse du rapport à l'Autre. Il est, en effet, la manifestation par excellence de la rupture qui s'opère entre Soi et l'Autre. Une fois passé le choc de la rencontre et après un temps de découverte plus ou moins neutre, ce sont de véritables préjugés⁶⁹ racistes qui colorent les relations établies entre les autochtones et les nouveaux arrivants.⁷⁰ Il importe de montrer que ces préjugés ne vivent pas que le temps d'une première rencontre. Ils ont plutôt comme caractéristique de perdurer à travers le temps, comme mode privilégié de perception d'autrui. S'ils changent dans leurs modalités, leur vitalité demeure, si bien qu'ils brouillent définitivement la connaissance que les uns peuvent avoir des autres. L'image stéréotypée et altérée que les Euro-Canadiens ont souvent des Montagnais-Naskapis persiste ainsi dans sa déformation : les Amérindiens sont, tour à tour, jugés sur la couleur de leur peau, assimilés à des animaux et à des barbares sanguinaires, et, plus récemment, accusés de tous les torts.

⁶⁹ Le préjugé peut être défini comme le fait de *penser avant*. Il se comprend comme un jugement tout fait, adopté sans raison valable et, surtout, sans examen préalable. Il a ceci de particulier qu'il permet de se reposer sur une appréciation communément partagée et de faire l'économie d'une réflexion personnelle. Ainsi, « *prejudice is a negative attitude towards the members of specific groups which causes the holder of the attitude to evaluate group members unfavourably. The target of prejudice is disliked on the basis of group membership, not individual characteristics or behaviour* », WILLIAMS Robin M. Jr., *The Reduction of Inter-group Tensions ; a survey of research on problems of ethnic, racial and religious group relations*, Social Science Research Council, New York, 1947, p. 39.

⁷⁰ Selon Philippe JACQUIN, « (...) dès les premiers contacts et les débuts de la colonisation, le Blanc n'a que mépris et haine pour les "sauvages" ; quant à la réalité humaine des Indiens, nul ne s'en préoccupe, tout dans leur

1.2.1.1. La couleur de peau des Montagnais-Naskapis

La couleur de peau des Montagnais-Naskapis est l'objet de plusieurs descriptions. Au XIX^e siècle, le Père Arnaud dit des Naskapis que « leur teint est d'un rouge brun »⁷¹ ; dans un article paru dans *L'Actualité* en 1986, il est question des « nègres rouges d'Amérique »⁷². Les premières phrases de *Qu'as-tu fait de mon pays ?* font référence à la teinte caractéristique des Amérindiens : « Il y a très longtemps de cela, il y avait un vieux dans le bois. Il avait la peau très foncée. Il élevait son petit-fils qui lui aussi avait la peau foncée »⁷³. Foncée, la complexion des Amérindiens l'est cependant moins que celle des Noirs : « On en trouve (...) un certain nombre qui sont loin d'être noirs »⁷⁴. Colorée mais sans excès, la peau des Montagnais-Naskapis est comme basanée. Le Père Arnaud parle ainsi de la « physionomie cuivrée »⁷⁵ des Montagnais. Au même titre que la nudité, la couleur de la peau est une marque différentielle, qui fait des Amérindiens des êtres radicalement autres dès le premier regard. Mais la simple constatation de ces particularités, visibles à l'œil nu, laisse rapidement place à la considération tant morale qu'axiologique. Qu'une peau soit jugée colorée, elle suscite le dégoût et la répulsion en tant qu'elle se distingue de la norme qu'est le blanc⁷⁶ : « *Embedded in the concept of blackness was its direct opposite – whiteness (...). White and black connoted purity and filthiness, virginity and sin, virtue and baseness, beauty and ugliness, beneficence and evil, God and the devil* »⁷⁷. La dévalorisation ne se fait pas attendre.⁷⁸ Ainsi, le Père Le Jeune déclare des Montagnais que « leur couleur naturelle est cōme celle de ces gueux de France qui sont demy rostis au Soleil »⁷⁹. Le Père, qui compare ici les Montagnais aux mendiants de

mode de vie n'est que bassesse, sauvagerie, ignorance », *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Payot, Paris, 1976, p. 105.

⁷¹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 85.

⁷² DESHAIE Guy, « La bataille de Goose Bay » – p. 50.58 –, *L'Actualité*, novembre 1986, p. 52.

⁷³ KAPESH An Antane, *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, Éditions Impossibles, Montréal, 1979, p. 9.

⁷⁴ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 27.

⁷⁵ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 86.

⁷⁶ Ainsi, l'enfant mis en scène par la fiction d'An Antane KAPESH dénonce la discrimination fondée sur une couleur de peau jugée négativement : « (...) Je savais que vous me traitiez de cette façon uniquement à cause de la couleur de ma peau. Est-ce un péché d'avoir la peau foncée ? Vous, c'est vrai, vous êtes blancs. Vous êtes beaux à voir extérieurement », in *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁷ JORDAN W. D, *White over Black : American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1968, p. 7.

⁷⁸ Francis AFFERGAN écrit à ce sujet que, « de simple inscription immanente et contingente sur un corps ou un visage, on induit une lisibilité nominative », in *Exotisme et altérité*, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 22.

France, adjoint à la couleur basanée de la peau des Amérindiens des connotations de rusticité et de vulgarité.⁸⁰ Cependant, il n'est pas question ici de déduire de la seule coloration de la peau une quelconque infériorité naturelle. Le Père Le Jeune s'empresse ainsi d'ajouter qu'il « ne doute point que les Sauvages ne fussent tres-blâcs s'ils estoient bien couverts »⁸¹. C'est dire que ce n'est pas par nature que les Amérindiens ont une teinte de peau différente de celle des Européens, mais en raison de l'influence de leur environnement.⁸² Les Montagnais-Naskapis sont souvent décrits comme un peu moins blancs que les Blancs, mais seulement du fait de leur mode de vie.⁸³ Ce dernier est reconnu comme « plus que suffisant pour leur rembrunir le teint »⁸⁴, si bien qu'il est le seul responsable d'une couleur de peau jugée négativement.⁸⁵ C'est donc bien l'altérité d'une culture, et non pas celle d'une nature, qui est désignée par le truchement de la couleur de la peau. C'est dire que la couleur de la peau, quoiqu'elle contribue à la suggérer, ne semble pas prouver, à elle seule, l'infériorité que les Euro-Canadiens attribuent incontestablement aux Amérindiens.

1.2.1.2. Assimilation des Montagnais-Naskapis à des animaux

Inférieurs, les Montagnais-Naskapis le sont surtout en ce qu'ils ont, pour le regard euro-canadien qui leur est extérieur, plus d'affinités avec les animaux qu'avec les hommes.

⁸⁰ Le fait de réagir à la couleur de la peau est présentée par Francis AFFERGAN comme naturel : « La couleur est bien ce qui apparaît à première vue. Et bien que cette apparition ne soit qu'une apparence, elle conduit la plupart du temps l'observateur à tirer des conclusions et à produire des comportements réactifs. (...) Elle joue ce rôle de catalyseur affectif qui fait que toute notation de couleur est toujours accompagnée d'un surplus esthétique ou normatif », *ibid.*, p. 174.

⁸¹ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 22.

⁸² Ainsi que le fait remarquer Bernadette BUCHER, « les textes ne manquent pas de noter la couleur brune et cuivrée des Indiens, en y ajoutant souvent l'idée que cette couleur n'est pas de naissance, mais acquise par l'habitude de se promener nus au soleil et de s'enduire le corps d'huile », in *La Sauvage aux seins pendants*, Collection Savoie, Hermann, Paris, 1977, note 1 p. 42.

⁸³ Bien plus et selon W. D. JORDAN, « Most writers, moreover, saw the Indian as naturally and innately lighter than he was in fact », *White over Black*, *op. cit.*, p. 241.

⁸⁴ TACHÉ Mgr, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 27.

⁸⁵ Pour plus de précisions concernant le problème de savoir si la couleur de la peau est quelque chose de naturel ou si elle est influencée par le climat et les us et coutumes, on se référera à DICKASON Olive Patricia, *Le mythe du sauvage*, traduit de l'anglais par Jude Des Chênes, Les éditions du Septentrion, Montmagny, 1993, p. 163-165.

a) Des affinités avec le monde animal

La rencontre de l'Autre ne se situe pas d'emblée, nous l'avons vu, dans une échelle de valeurs discriminatoires. Au début des contacts, les Montagnais-Naskapis apparaissent aux Européens comme simplement naturels. Le terme *sauvage* se comprend d'abord sur ce mode et permet de classer les Amérindiens dans une catégorie à part, qui les distingue des Européens, sans pour autant les discriminer d'entrée de jeu. L'assimilation du *naturel* et de l'*animal* est, pour ainsi dire, logique. L'Amérindien devient la réalisation de ce « type d'être que depuis des siècles l'Occident appelle "l'homme sauvage", *homo selvaticus*, *homo sylvestris*, l'homme des bois »⁸⁶. Une première définition de la sauvagerie se fait jour ici : elle est ce qui prend racine dans les bois. Les Montagnais sont, en effet, à maintes reprises, désignés comme les « habitants des bois »⁸⁷, les « hommes des bois »⁸⁸ ou les « enfants des bois »⁸⁹.

La filiation établie avec un élément naturel aussi connoté que la forêt est révélatrice de la distance que les colons tracent entre eux et les autochtones : la forêt abriterait les Amérindiens au même titre que les vies animales et végétales, dont dépend leur subsistance. Sur cette assimilation à la nature se greffe rapidement un jugement dépréciatif. Les Amérindiens ne font pas seulement corps avec une nature qui leur sert d'habitable ; ils se voient encore conférer toutes les caractéristiques d'un environnement qui, d'abord naturel, devient ensuite animal. Plus précisément, les Montagnais-Naskapis ont une apparence humaine – et même « leur figure est assez conforme au type européen »⁹⁰ – mais nombre de

⁸⁶ ZUMTHOR Paul, « Un espace autre », in *La rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁷ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 79. Le Père BABEL parle, quant à lui, des « habitants des forêts », in « Lettre du R. P. Babel, O. M. I. à un père de la même Société » écrite à Québec, le 17 octobre 1854 – p. 31.39 –, in « Missions sur la Cote du Labrador et dans les postes du roi », *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 36.

⁸⁸ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 104.

⁸⁹ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 6 ; ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 80, p. 91, p. 105 ; BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, *APF*, juin 1887, n° 33, p. 212 ; LACASSE Z., « Diocèse de St-Germain de Rimouski » – p. 60.70 –, *APF*, février 1881, n° 13, p. 67. On trouve également l'expression « enfants de la forêt » sous la plume de ce dernier, *ibid.*, p. 66. Enfin, Henry Youle HIND renchérit en parlant de ce « *wild air of forest children* », in *Explorations in the interior of the Labrador Peninsula*, *op. cit.*, vol. I, p. 322.

⁹⁰ TACHÉ Mgr., *ibid.*, p. 26.

détails de leur physionomie rappellent l'animalité.⁹¹ À ce titre, le visage des Amérindiens révèle leur appartenance au monde animal⁹² : non seulement « leur chevelure noire (...) flotte en désordre sur leurs épaules »⁹³, signe de négligence⁹⁴, mais, « aplatie, (elle) cache leur front »⁹⁵, cette disparition du front pouvant être interprétée comme le signe de capacités réflexives limitées. De même, la mention d'une « bouche large »⁹⁶ et de « dents blanches comme l'ivoire »⁹⁷ suggère une promotion des fonctions nutritives. L'ensemble de ces motifs rend bien compte des instincts animaux qui seraient ceux des Montagnais-Naskapis.

Même lorsque la description souligne une certaine beauté physique⁹⁸, le portrait dressé semble être celui d'un animal dont on souligne surtout la force et l'agilité⁹⁹ : « Leur physionomie (...) n'offre rien, au premier aspect, de bien attrayant : elle a, cependant, quelque chose de caractéristique qui intéresse en leur faveur. Ils sont assez bien faits ; d'une complexion saine ; adroits, souples, robustes »¹⁰⁰. Il en va de même des Amérindiens du Saguenay que décrit le Père Le Jeune trois siècles auparavant : « Ils sont grands et forts, bien proportionnés. (...) Devenus adultes, ils peuvent courir des jours et des jours sans manger »¹⁰¹.

⁹¹ William-Mathieu MARK raconte que « le premier nom que le Blanc (leur) donna décrivait un animal, ou plutôt un cheval. Ce nom était "Sauvage" », in *Aitnanu, la vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*, Propos recueillis et photographiés de Serge JAUVIN, sous la direction de Daniel Clément, publié en collaboration avec le Musée canadien des civilisations, Libre Expression, Montréal, 1993, p. 9.

⁹² Le visage ne porte-t-il pas en lui « les traces des attitudes, des coutumes, des postures et de toute une vision du monde » ?, in AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 153. Dans l'interprétation missionnaire, on verra plus loin que ces coutumes et postures n'ont pas grand'chose d'humain.

⁹³ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 85.

⁹⁴ De même, on lit, chez le Père TACHÉ, qu'« une courte chevelure s'étend avec une capricieuse négligence, jusque dans leur bouche », *ibid.*, p. 27. Le laisser-aller semble être généralisé, ainsi que le suggère le Père ARNAUD qui déclare qu'« ils sont tous d'un extérieur négligé », *ibid.*, p. 85.

⁹⁵ ARNAUD Charles, *idem*.

⁹⁶ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 85.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ Les Amérindiens apparaissent souvent comme des animaux à peine plus évolués. L'ironie, le cynisme et le mépris se lisent à demi-mot dans cette réponse donnée en février 1848 par le Gouverneur Lord ELGIN à une requête signée par trois chefs montagnais et cent six Innus : « Je dois avant tout vous faire mes compliments du choix fait par votre tribu de vos personnes pour venir me présenter sa requête. Vous êtes de beaux spécimens de votre race au point de vue physique et je ne doute pas que votre intelligence égale votre physique », in *Rapport d'Ambassade*, rédigé par John McLAREN, cité par SILBERSTEIN Jil, in *Innu : À la rencontre des Montagnais du Québec-Labrador*, Albin Michel, Paris, 1998, p. 72.

⁹⁹ Ainsi, selon Barthélemy VIMONT, « (...) les jambes des cerfs & les forces des bœufs tiennent les premiers rangs parmi ces peuples », *JR*, vol. XXVII, 1642-1645, p. 214.

¹⁰⁰ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 86. De même, ils ont les « membres souples et forts », *idem*, p. 85.

¹⁰¹ Le JEUNE Paul, cité par DRAGON Antonio, S. J., *Trente Robes Noires au Saguenay*, Société historique du Saguenay, Chicoutimi, 1971, n° 24, p. 77.

En guise de synthèse, les Montagnais, tels qu'ils sont perçus à la fin du XIX^e siècle, « *are generally strong, and enduring as animals* »¹⁰². Fait étonnant mais attesté, une telle assimilation semble perdurer à l'époque contemporaine, si l'on se fie à la conviction d'Arthur Lamothe, pour qui, même dans les années cinquante, « personne ne voyait des hommes derrière cette épithète de sauvages »¹⁰³.

Des instincts animaux

Les Montagnais-Naskapis ne sont pas seulement décrits comme des animaux, en raison de traits physiques interprétés comme bestiaux. Ils sont encore apparentés à des bêtes, en raison d'un mode de vie naturel, fait exclusivement de chasse et de pêche et ce, encore à la fin du XIX^e siècle : « (...) *Their mode of living, by hunting and fishing, isolates them in the forest, and produces many strange animal tendencies* »¹⁰⁴. Désigner les Amérindiens comme des *sauvages*, c'est donc en faire des êtres adaptés à leur milieu physique, au point qu'ils développent des *capacités animales* dont se passe l'homme dit civilisé. Êtres naturels, les Naskapis ont des sens surdéveloppés : ils ont des yeux « vifs et noirs et ne laissent rien passer d'inaperçu »¹⁰⁵.

On lit, dans une description des Amérindiens du Saguenay, que leur vue « est excellente (et que leur) ouïe (est) beaucoup plus aiguisée que celle des Blancs »¹⁰⁶. Dans la chasse au caribou, « (...) on dirait qu'ils suivent l'animal, guidés seulement par l'odorat »¹⁰⁷. Le Père Le Jeune dit des Montagnais qu'ils sont « d'une agilité surprenante : ils suivent les orignaux dont la vitesse égale celle du cerf »¹⁰⁸. En un mot, le sens inné avec lequel les

¹⁰² FARNHAM Charles Haight, « *The Montagnais* », *Harper's New Monthly Magazine*, op. cit., p. 388.

¹⁰³ LAMOTHE Arthur, cité par ANCTIL Pierre, « Le cinéma comme écriture : Entrevue avec Arthur Lamothe » – p. 61.64 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XII, n° 1, 1982, p. 61.

¹⁰⁴ FARNHAM Charles Haight, « *The Montagnais* », *Harper's New Monthly Magazine*, op. cit., p. 389.

¹⁰⁵ ARNAUD Charles, op. cit., *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 85.

¹⁰⁶ DRAGON Antonio, *Trente Robes Noires au Saguenay*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁷ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 91.

¹⁰⁸ Le JEUNE Paul, cité par DRAGON Antonio, *ibid.*, p. 77.

Amérindiens se dirigent dans la nature et se servent de leur environnement est interprété comme la preuve de l'appartenance amérindienne au monde animal.¹⁰⁹

b) Les comparaisons animales

Comparer les Montagnais-Naskapis à des animaux peut se faire d'une manière encore plus explicite. En 1634, dans les écrits du Père Le Jeune, un sorcier pris de démence est décrit comme se conduisant à l'image de différents animaux : « (...) Il sifloit comme un serpent, il hurloit comme vn loup, ou comme vn chien, il faisoit du hibou & du chat-huan »¹¹⁰. Trois siècles plus tard, l'attitude naturelle des Montagnais conduit à l'usage similaire de comparaisons animales : « *Some of them seem but half-formed lumps of flesh, bowlegged, intoed, and as awkward as a goose on land* »¹¹¹. Ce sont encore certaines actions et des manières d'être particulières qui autorisent l'emploi de l'imagerie bestiale :

*The wildness of their life shows itself in their actions ; they lounge about their tents in attitudes quite beyond the average civilized body. They often get into the most abject positions, heads and limbs together, or the face stuck into the floor of boughs (...). And they have a dog's facility in dropping on to the ground anywhere, at any time, and in any position.*¹¹²

Les comparaisons animales cherchent à cerner le comportement inusité d'un être de plain-pied avec la nature. Le langage libre des Sauvages est assimilé, par un Père Le Jeune interloqué, à celui que ce dernier s'imagine être tenu par les animaux : « (...) Aussi leur disois-je par fois,

¹⁰⁹ Les Amérindiens, assimilés à des animaux en raison de l'instinct qui semble les guider dans leur vie naturelle, doivent pourtant leur habilité à survivre dans la nature à leur seule culture. Mgr. TACHÉ le souligne : « Dès l'enfance, (les Amérindiens) sont initiés à ces connaissances (sur la nature) », *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 12. De même, « l'habitude seule qu'ils ont de la chasse a pu leur indiquer ces petites ruses, qui vont chez eux, on dirait, toujours en se perfectionnant », in ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 91. Olive DICKASON déclare, pour sa part, que l'« on sait que l'orientation, chez les humains, repose presque exclusivement sur l'observation, la mémoire et l'expérience. La capacité de retrouver son chemin dans la nature dépend de l'intelligence et de la connaissance du pays (...). Dans ce domaine, le conditionnement culturel fait la différence entre l'Amérindien et l'Européen », in *Le mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 105. Dans *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa* – film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, Les Ateliers audiovisuels du Québec, Collection « Carcajou et le péril blanc », 1977 –, Rémi SAVARD remet clairement en question que ce qui est appelé *instinct* de l'Amérindien n'est, en réalité, qu'une question de culture : « (Pour) les grandes chasses aux caribous, (...) il faut être ce que j'appellerais un ouvrier spécialisé de la forêt et, cette spécialité là, les Indiens ne l'ont pas de façon innée, pas plus que n'importe qui ».

¹¹⁰ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 118.

¹¹¹ FARNHAM Charles Haight, « *The Montagnais* », *Harper's New Monthly Magazine*, *op. cit.*, p. 388.

¹¹² *Idem.*

que si les porceaux & les chiens sçauoient parler, ils tiendroient leur langage »¹¹³. De même, c'est une certaine façon de penser qui, ni plus ni moins, est jugée typique d'une bête : « (...) Je me mis à rire, voyant qu'il philosophoit en cheual & en mulet »¹¹⁴. Mais les Montagnais-Naskapis ne sont pas seulement comparés à des animaux ; ils se voient imposer une véritable métamorphose, qui les intègre définitivement dans le monde animal.

c) La métamorphose des Montagnais-Naskapis en animaux

La comparaison des Amérindiens avec des animaux finit même par laisser sa place à l'assimilation. Selon Paolo Carile, « *l'immagine degli Americani come esseri bestiali fu contrastata e progressivamente sostituita da quella che gli raffigurava come uomini semplici e miti* »¹¹⁵. Le Père Bossé ne définit-il pas ainsi les « *hommes naturels* »¹¹⁶, que sont pour lui les Amérindiens, comme des êtres « sans âme »¹¹⁷, et, partant, comme de « véritables animaux »¹¹⁸ ? Les Montagnais se voient ainsi assimilés, par le regard occidental, aux peaux de bêtes dont ils se revêtent. Le processus de métamorphose des Montagnais-Naskapis atteint là un point d'acmé. En témoigne la description que fait le Père Bossé d'un jeune Montagnais :

Un petit garçon de huit ans portait son costume d'hiver : pour capot, une peau de loup-marin poil en dehors, taillée en forme de sac, n'ayant qu'une ouverture pour y passer la tête et le recouvrant du cou aux genoux ; pour coiffure, la peau de la tête d'un jeune caribou, avec les oreilles mobiles, ajustée à sa propre tête et ne laissant voir que bouche, nez et yeux. Vu de l'arrière, on aurait juré voir un animal des bois.¹¹⁹

L'assimilation est encore plus affirmée lorsque le Père narre son voyage de retour. Les Montagnais côtoyés deviennent alors véritablement les animaux dont ils portent les peaux : « (...) Je reviens avec le bateau plein de *sauvagerie* : les vieilles femmes aux pipes bien

¹¹³ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 252. Cette comparaison a d'autant plus de valeur que la distinction, établie par le langage, entre l'homme et l'animal est à souligner : L'homme « communique sa pensée par la parole : ce signe est commun à toute l'espèce humaine ; l'homme sauvage parle à l'homme policé, et tous deux parlent naturellement, et parlent pour se faire entendre. Aucun des animaux n'a ce signe de la pensée », BUFFON, cité par TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p. 120.

¹¹⁴ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 254.

¹¹⁵ CARILE Paolo, *Lo sguardo impedito*, *op. cit.*, p. 240.

¹¹⁶ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, *APF*, juin 1887, n° 33, p. 203.

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Idem*, p. 240.

culottées, la petite tête de caribou¹²⁰, la peau du lièvre¹²¹, le veuf tout consolé. Tous y étaient jasettant et riant »¹²². Enfin, l'identité de fait entre le Montagnais-Naskapis et l'animal¹²³ est, tout simplement, explicite : « (...) Joli spectacle de voir arriver ces caribous humains, car ceux-ci n'ont de l'homme que la figure et le baptême »¹²⁴, s'exclame ainsi le Révérend Quartier, dans le Mingan du XIX^e siècle. Le fait de passer de la comparaison à la substitution pure et simple suggère que l'humanité est alors refusée aux Montagnais. L'usage des italiques dans la phrase suivante en témoigne : « Ils sont venus avec une bonne petite barge, fiers comme des *hommes* de pouvoir la manœuvrer »¹²⁵. L'apparence d'équivalence permet d'obtenir l'effet inverse. C'est sous cette comparaison induite – dire que les Amérindiens font ou sont comme des hommes – que se dissimule le jugement axiologique : ils font *comme* des hommes, c'est-à-dire qu'ils n'en sont pas réellement. La dissemblance éclate au grand jour.

Le *sauvage* est donc d'abord celui qui vit en liberté dans la nature ; c'est du fait de cet habitat inusité qu'il est dit différent de l'Euro-Canadien qui le décrit.¹²⁶ Il appartient encore au monde animal. Difficile à décrire, l'Autre qu'est l'Amérindien se trouve ainsi cerné comme un être mixte, un mélange composite, à mi-chemin entre l'homme européen et l'animal. En un mot, s'il est humain, il ne l'est qu'imparfaitement. L'un des procédés rhétoriques privilégiés pour décrire l'inédit et l'inconnu du monde nouveau s'avère être la comparaison, qui permet de faire apparaître la différence de l'Autre, par le biais d'une médiation animalière.¹²⁷ Un tel mixte de l'humain et de l'animal donne encore naissance à la représentation des Montagnais-Naskapis comme barbares et cruels. Il n'y a, en effet, qu'un pas entre l'animalité et la barbarie.

¹²⁰ « La petite tête de caribou » désigne le petit Montagnais décrit p. 240.

¹²¹ « La peau du lièvre » désigne un Montagnais chasseur, qui, p. 241, a capturé un lièvre et l'a jeté sur ses épaules.

¹²² QUERTIER M., cité par BOSSÉ François Xavier, *ibid.*, p. 222.

¹²³ À ce titre, BUFFON dit de l'Indien d'Amérique qu'il « n'était en lui-même qu'un animal de premier rang », cité par TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 123.

¹²⁴ BOSSÉ François Xavier, *ibid.*, p. 222.

¹²⁵ *Idem*, p. 229.

¹²⁶ Un dictionnaire de la langue française, édité au milieu du XVIII^e siècle, définit la *sauvagerie* comme suit : « Se dit aussi des peuples qui vivent dans les bois, sans habitation fixe (...) », cité in VINCENT Sylvie et ARCAND Bernard, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec : comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Éditions Hurtubise, Ville LaSalle, 1979, p. 170.

¹²⁷ En un mot, « l'écart est tellement grand que l'animal intervient comme un intermédiaire naturel entre deux cultures, ou bien entre une culture européenne et une nature qui inclut l'Autre et l'animal à la fois », AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, *op. cit.*, p. 95.

Cette dernière apporte une connotation d'inhumanité à un être d'abord simplement considéré comme proche de la nature.¹²⁸

1.2.1.3. Les Montagnais-Naskapis, des barbares sanguinaires

On a vu combien les Montagnais-Naskapis, de prime abord hommes naturels, sont rapidement présentés comme des sauvages. Une seconde gradation ne se fait pas attendre. En effet, « qui dit sauvage, dit féroce et barbare »¹²⁹. L'observation et la description de l'Autre ne peuvent longtemps demeurer neutres ; elles s'insèrent rapidement dans un réseau différentiel évaluatif. Se greffe ainsi rapidement sur cette nature amérindienne si proche de l'animalité un ensemble d'affects – dégoût et répulsion –, vite cernés par des jugements de valeur.

a) Des actions barbares

De la valeur générale du mot *sauvage*, on passe à la valeur péjorative du terme *barbare*. Pour le Père Le Jeune, la barbarie est associée « aux façons de faire des Sauvages, imbu de leurs erreurs & de leurs resueries »¹³⁰. Il en est de même après trois siècles. Le fait de vivre dans la nature et de chasser pour se nourrir interdirait aux Amérindiens le sentiment proprement humain de la pitié : « L'habitude qu'ont les sauvages, à cause de leurs chasses fréquentes, de verser le sang des animaux, pourrait peut-être faire supposer qu'ils sont enclins à la cruauté »¹³¹. La barbarie se présente d'abord comme le fait de se laisser aller à des sentiments instinctifs non contrôlés : « Il est vrai qu'à différentes époques, ils ont eu à déplorer, au milieu d'eux, quelques actes de barbarie : on a vu des malheureux immoler à leur jalousie et au ressentiment ceux et celles dont ils devaient être les protecteurs et les gardiens »¹³². La gradation dans la gravité des actes *barbares*, que les Naskapis ont commis dans le passé, est savamment ménagée par le Père Arnaud : « Il y a peu de temps qu'un malheureux Nascapi, dans l'intention de se débarrasser de sa femme et d'en épouser une autre,

¹²⁸ Le Père Barthélémy de VIMONT fait référence au « fonds des plus épaisses forests, où la Barbarie fait son repaire », in *JR*, vol. XXVII, 1642-1645, p. 140.

¹²⁹ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 16.

¹³⁰ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 124.

¹³¹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 85.

ne se contenta pas de la laisser toute seule dans le bois ; il l'a perça d'une flèche, après qu'elle eut regagné sa cabane, d'où il n'avait pas voulu l'amener avec lui »¹³³. Le Sauvage, homme de nature, devient ici le Barbare, l'être chez qui l'animalité prend le pas sur une humanité qui ne serait que de surface. Les missionnaires en veulent pour preuve l'anthropophagie amérindienne. Considérée comme hors culture, cette dernière apparaît comme la pire des abominations. Point de rupture des valeurs et tabou par excellence, le fait que les Amérindiens puissent se manger entre eux contribue à l'effrayant amalgame qui associe apparence humaine et comportement animal. Les exemples pullulent. Le Père Durocher parle en ces termes d'une femme cannibale, Naskapise de nation : « (...) Elle avait manifesté souvent le désir qu'elle avait de manger de la chair humaine »¹³⁴. L'horreur est d'autant plus accentuée que son choix se porte sur ses proches : « Sa première victime fut son mari (...) ; son corps glacé et sans vie lui servit de pâture, et elle ne termina son horrible festin qu'après avoir dévoré ses trois enfants »¹³⁵. On parle d'une Amérindienne « féroce »¹³⁶, de « festins abominables »¹³⁷, bref d'un « monstre »¹³⁸. La référence au diabolique est ici explicite, et le cannibalisme devient l'un des traits principaux de la sauvagerie amérindienne devenue barbare.¹³⁹

S'ils ne sont pas tout à fait des animaux, quoiqu'ils en aient parfois l'apparence, les Amérindiens en auraient donc surtout certaines caractéristiques, parmi les plus horribles. Le Sauvage naturel devient, dès la première moitié du XVII^e siècle, le Barbare, soit l'être dont la

¹³² *Idem.*

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ DUROCHER Flavien, cité par ARNAUD Charles, « Mission du Saguenay » – p. 29.38 –, *DDQ*, mars 1851, n° 9, p. 37.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ *Idem.*

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ Ce récit sera repris par Edward Thomas Davies CHAMBERS dans « *The Montagnais Indians and their Folklore* », *The Ouananiche and its Canadian environment*, *op. cit.*, p. 302-303. Il introduit l'histoire en soulignant que le cannibalisme n'est pas inconnu des Montagnais, même à l'époque contemporaine : « (...) in cases of extremity, even cannibalism was not rare among them. The Indians of the interior have continued most of these practices up to quite modern times », *idem*, p. 302.

¹³⁹ Si l'on suit l'interprétation de Bernadette BUCHER, on pourrait relier le cannibalisme à d'autres péchés capitaux, que l'on mentionnera ultérieurement : « Quant à la théorie chrétienne, elle n'attribue pas de place particulière au cannibalisme parmi les péchés capitaux. Celui-ci est considéré comme tel en vertu du corollaire du "tu ne tueras point", "tu aimeras ton prochain comme toi-même", et, en ce sens, il se présente comme l'antithèse de la Charité. Il est aussi le corollaire de la Gourmandise, à laquelle se rattachent la Haine et aussi la Luxure. Celle-ci rejoint la *Gourmandise* parce qu'elle pousse à l'incontinence des yeux et des oreilles qui demandent une pâture malsaine », in *La Sauvage aux seins pendants*, *op. cit.*, p. 60.

cruauté témoigne de l'inhumanité. C'est en temps de guerre¹⁴⁰, surtout, que cette cruauté¹⁴¹ s'exerce : « l'ay fait voir dans mes lettres precedentes combien les Sauvages sont vindicatifs enuers leurs ennemis, avec quelle rage & quelle cruauté ils les traittent, les mageants apres leur auoir fait souffrir tout ce qu'vn demon incarné pourroit inuenter (...)»¹⁴². La participation des femmes à ces démonstrations de férocité est le sujet d'un étonnement horrifié, sans compter qu'« elles (...) surpassent (les hommes) en ce point [la fureur] »¹⁴³. Bien plus, il est question d'un goût prononcé pour une telle barbarie¹⁴⁴, les Sauvages se conduisant à l'égard de leurs ennemis comme ils se comportent avec les poux qui les harcèlent : ils les mangent simplement « pource qu'ils veulent mordre¹⁴⁵ ceux qui les mordent »¹⁴⁶.

b) Une barbarie imaginaire, créée par les Euro-Canadiens

Si les tortures de guerre sont véridiques et les tendances cannibales avérées, dans certains cas bien précis, les Amérindiens apparaissent surtout comme le jouet de l'imaginaire blanc, qui les condamne souvent à n'être que des sauvages assoiffés de sang. Les missionnaires semblent ainsi avoir exagéré, à l'envi, les tendances sanguinaires des Amérindiens avec lesquels ils étaient en contact. Le Père Le Jeune narre en ces termes la crise de folie d'un Sorcier devenu fou :

Il paroist tout furieux, (...) il roule les yeux en la teste, regardant çà & là comme vn homme hors de soy, puis envisageant les assistans, il leur dit *Iriniticou nama Nitirinisin*, ô hommes i'ay perdu l'esprit, ie ne sçay où ie suis, esloignez de moy les haches & les épées,

¹⁴⁰ Cependant et ainsi que le souligne Olive DICKASON, « (...) les historiens des XIX^e et XX^e siècles se donneront beaucoup de mal à "prouver" que la sauvagerie des Amérindiens avait pour origine leurs pratiques guerrières. Hormis leurs aspects cannibaliques, ces pratiques ne sont pas considérées, à l'époque de d'Avity, comme plus cruelles que celles d'Europe », in *Le Mythe du Sauvage*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴¹ Pour Le Père Le JEUNE, « il n'y a de cruauté semblable à celle que les Indiens exercent contre leurs ennemis », cité par DRAGON Antonio, in *Trente Robes Noires*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 244. Nombre de missionnaires font preuve du même dégoût devant le traitement cruel réservé à l'ennemi prisonnier. Ainsi, le Père CHAUMONOT écrit : « Leur fureur fait penser à la manière dont les démons doivent tourmenter les damnés », cité par Antonio DRAGON, *ibid.*, p. 83.

¹⁴³ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 244.

¹⁴⁴ La description peut se faire accumulation d'horreurs : « Ils leur enlèvent la peau de la tête et jettent sur le crâne du sable brûlant. Ils leur percent les bras au poignet avec des bâtons pointus et leur arrachent les nerfs par les trous », Le JEUNE Paul, cité par Antonio DRAGON, in *Trente Robes Noires*, *op. cit.*, p. 17

¹⁴⁵ Le Père Le JEUNE, qui regarde la plaie qu'a sur le bras un prisonnier iroquois, se fait expliquer que « c'était une morsure de celui qui l'avait pris », cité par Antonio DRAGON, *ibid.*, p. 16. De même, « sitôt que (les Montagnais) ont pris (leurs ennemis), ils leur arrachent les ongles à belles dents », *idem*.

¹⁴⁶ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 244.

car ie suis hors du sens. A ces paroles tous les Sauvages baissent les yeux en terre, & ie le leue au ciel, d'où i'attendois secours, me figurant que cét homme faisoit l'enragé pour se vanger de moy, en m'ôtant la vie, ou du moins pour se vanger de moy. (...) i'attendais à tous coups qu'il arrachast quelque perche pour m'en assommer, ou qu'il se iettast sur moy.¹⁴⁷

La dramatisation joue ici à plein et la paranoïa est clairement affichée : « me figurant que... » ; « i'attendais à tous coups... ». L'exagération règne en maître. D'une façon similaire, la distance accentuée considérablement les peurs. En témoigne le Père Arnaud, qui parle ici du Lac Saint-Jean tel que l'on se le représente au XIX^e siècle :

D'ailleurs, n'était-ce pas le pays des jongleurs, comme le rapportait la renommée ?... rien que cette pensée était un épouvantail pour bien des personnes. La triste perspective de se trouver en contact avec des Sauvages, qui pourraient scalper le malheureux imprudent qui s'y aventurerait, en retenait plusieurs.¹⁴⁸

Une certaine ironie se découvre encore chez le Père Fafard qui, à la fin du XIX^e siècle, s'empresse d'écrire à certains membres de sa famille « pour leur dire que les Naskapi ne (l')avaient pas tué, et qu'(il était) de retour plus vivant que jamais »¹⁴⁹. Même au XX^e siècle, la confusion de l'Amérindien avec le Barbare sanguinaire joue à plein. Que la nature sauvage aille de pair avec la barbarie semble continuer d'aller de soi. Le poète Louis Fréchette, ami d'un vieux Montagnais, qui répond au nom d'Isaac, écrit, au sujet de ce dernier : « Le vieux était assez paisible d'ordinaire ; mais quelquefois, (...) la nature du sauvage reprenait le dessus ; alors il devenait féroce, et même dangeureux »¹⁵⁰. La scène de fureur est décrite en des termes éloquents : « (...) Sans aucune provocation, et avec le plus grand sang-froid du monde, le féroce animal me lance en pleine figure une hache qu'il avait sous la main »¹⁵¹. Humain et paisible dans un premier temps, l'Amérindien apparaît comme submergé par une nature profonde, faite de violence et d'inconséquence.

Couleur de peau, ressemblance avec les animaux, affinité avec des monstres assoiffés de sang, toutes ces données contribuent à construire l'image de Montagnais-Naskapis plus proches de la nature et de la bestialité que de la culture et de l'humanité. En bref, on a là,

¹⁴⁷ Le JEUNE Père, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 118.

¹⁴⁸ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 147.

¹⁴⁹ FAFARD Désiré, *op. cit.*, *APF*, juin 1882, n° 18, p. 235.

¹⁵⁰ FRÉCHETTE Louis, *Mémoires intimes*, texte établi et annoté par George A. Klinck, Collection du Nénuphar, Fides, Montréal, 1961, p. 72.

¹⁵¹ *Idem*, p. 73.

comme le dit l'anthropologue Serge Bouchard, « tous les éléments nécessaires à la contribution virtuelle d'une nomenclature du mépris »¹⁵².

Différents traits s'additionnent jusqu'à enrober le représentant de la race montagnaise-naskapie, avant même que celui-ci fasse quoi que ce soit. En d'autres termes, l'Autre se voit précéder de sa réputation. Louis Fréchette raconte qu'au début des années 1840, des Montagnais campent tous les étés à Lévis. Ils y vendent différents articles d'artisanat et ne sont guère appréciés de Canadiens Français qui, au fond, ne les connaissent pourtant pas : « Ils avaient en général une mauvaise réputation ; et quand on en avait vu rôder quelques-uns dans les environs au cours de la journée, les portes se verrouillaient solidement et de bonne heure le soir »¹⁵³. Une telle réaction à l'égard de celui qui est automatiquement stigmatisé, est l'illustration parfaite de ce que l'on pourrait appeler un préjugé négatif : des individus sont jugés sans délai, conformément à l'idée préconçue que l'on se fait du groupe auquel ils appartiennent.¹⁵⁴

1.2.1.4. Des préjugés renforcés par le racisme¹⁵⁵

Le racisme n'est pas premier. L'affirmation de différences visibles, souvent difficiles à cerner parfaitement, précède, on l'a vu, toute classification discriminatoire des différences. Cependant, les premières impressions négatives, suscitées par l'Autre, sont vite accentuées par une argumentation raciste¹⁵⁶, qui ne tarde pas à se développer.

¹⁵² BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris » – p. 17.26 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVI, n°4, 1986-1987, p. 22.

¹⁵³ FRÉCHETTE Louis, *Mémoires intimes*, op. cit., p. 69.

¹⁵⁴ Le préjugé négatif peut se définir dans les termes suivants : « une attitude contraire ou négative à l'égard d'une personne du seul fait de son appartenance à un groupe, sous prétexte que cette personne partage les caractéristiques négatives définies par l'image populaire du groupe », Sylvie VINCENT et Bernard ARCAND, in *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, op. cit., p. 12. Définition adaptée de ALLPORT Gordon, in *The Nature of Prejudice*, Beacon Press, Boston, 1954, p. 7.

¹⁵⁵ La définition que donne Sylvie VINCENT du racisme comme ensemble de faits et de pratiques est éclairante : « On peut observer des comportements individuels ou collectifs, verbaux et physiques qui sont dits racistes, constater les résultats sociaux de la discrimination raciale pratiquée par les institutions, détecter les éléments de racisme dont sont empreintes les lois. Pour rendre compte du racisme, on peut donc chercher à en identifier les manifestations concrètes et à en énumérer les conséquences économiques, sociales, psychologiques, culturelles, politiques. Mais le racisme, c'est aussi une idéologie, un discours explicatif et justificatif, un ensemble de mythes qui soutient toutes ces pratiques. De cette idéologie aussi on peut rendre compte », in « Comment peut-on être raciste ? » – p. 3.16 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XVI, n°4, 1986-1987, p. 3.

¹⁵⁶ Des définitions précises s'imposent ici. On distinguera le racisme, qui est, selon Tzvetan TODOROV, « un comportement ancien, et d'extension probablement universelle », du racialisme, qui est « un mouvement d'idées

On peut parler tout d'abord d'une théorisation classifiante : « Les entreprises discursives racistes et xénophobes s'inaugurent bien entre la fin du XVII^e siècle et le XVIII^e siècle avec la pensée classifiante où autrui est *intégré* sous la seule forme calculable : une différence dans la logique descriptive »¹⁵⁷. Les Montagnais-Naskapis sont spontanément catégorisés comme *autres* en ce qu'ils sont situés dans un monde qui est l'envers du monde civilisé. Bien vite, les préjugés cèdent leur place à des raisonnements racistes. C'est au XIX^e siècle que le racisme, qui va perdurer au cours des siècles, s'affirme véritablement comme tel. La conscience de l'Autre comme *autre* prend alors sens. Pour Colette Guillaumin, le monde, quoique parcouru en tous sens, était jusqu'alors perçu comme uniforme : « Les sauvages étaient nos ancêtres (Rousseau), nos frères (Diderot, Montesquieu), d'autres formes de nous-mêmes (Bougainville, Buffon qui pensait que les nègres "redeviendraient" blancs sous certaines conditions) [...] »¹⁵⁸. La rupture s'opère ensuite entre le *nous* et les autres :

Au XIX^e siècle on voyagera dans l'inconnu en soi ; il s'agira de se quitter soi-même, préoccupation moderne qui suppose la nouveauté et la différence radicale du monde inconnu abordé [...]. La naïveté sociale a disparu. L'attention à l'existence de l'autre, devenu avant tout le différent, marque la mutation idéologique [du XIX^e siècle].¹⁵⁹

Le rapport d'altérité naît de la prise de conscience de l'inconnu de l'Autre, dont la présence est vécue comme un scandale. Le fait que cet Autre soit, avant tout, une menace à l'intégrité et à l'identité du *Un* justifie l'ensemble des idéologies et des pratiques qui promulguent le refus de l'altérité. S'il est un racisme primaire, qui engendre une classification quasi naturelle et horizontale des autres, les choses se gâtent lorsque l'échelle devient verticale et évolutive. La notion de *primitivité*¹⁶⁰, qui remplace au XIX^e siècle celle de sauvagerie, apparaît comme le

né en Europe occidentale, dont la grande période va du milieu du XVIII^e au milieu du XX^e siècle », in *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 114. Nous nous intéresserons à l'un et l'autre de ces deux termes : si nous avons préalablement exposé quelques unes des modalités sous lesquelles se manifeste ce comportement qu'est le racisme, c'est la doctrine raciste qui retiendra ici plus particulièrement l'attention dans la mesure où elle renforce ce dernier.

¹⁵⁷ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, *op. cit.*, p. 15. L'entrée dans la classification raciale et raciste s'amorce ainsi, selon Colette GUILLAUMIN, alors que la biologie et l'histoire prennent parallèlement de l'ampleur. On se référera à *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Mouton, La Haye, 1972.

¹⁵⁸ GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*, p. 33

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ On parle soit de peuples primitifs soit de peuples archaïques. Serge BOUCHARD éclaire, par le biais de la notion de *primitivité*, le rapport qui s'institue entre les deux cultures : « Engluée dans l'univers de la magie, embourbée dans les symboles, la société primitive, tel l'enfant dans la psychologie de Piaget, ne saurait pas ce qu'elle est, ne se nommerait pas elle-même, n'ayant tout simplement pas les moyens (intellectuels) de se reconnaître en tant qu'unité distincte dans le monde. L'identité claire, celle du Français ou celle de l'Espagnol, confirmée par une Histoire univoque, ne serait l'apanage que des sociétés adultes, affichant leurs étiquettes

terme qui réintègre, pour ainsi dire, le sauvage dans l'histoire de l'humanité. Elle sauve l'Amérindien du strict monde animal pour en faire, de nouveau, un humain, mais – le fait est d'importance ! – un humain dont l'évolution ne s'est pas encore manifestée.

Les Amérindiens sont des primitifs qui, jugés comme étant inférieurs aux peuples dits civilisés, accèdent au rang de l'animal évolué ou à peine mieux. Le racialisé déclare que les races sont « supérieures ou inférieures les unes aux autres »¹⁶¹ et qu'elles ne sont pas également civilisées. C'est là prendre la Civilisation dans un sens univoque¹⁶² et mettre en place une échelle verticale, hiérarchique et discriminatoire, qui classe les différentes cultures : à la Civilisation réalisée par l'Europe s'opposerait la civilisation manquée du Nouveau Monde.

L'évolutionniste Morgan développe, dans *Ancient Society*¹⁶³, la théorie des trois stades de l'évolution de la culture, respectivement la sauvagerie, la barbarie – ces deux premiers stades ayant eux-mêmes trois niveaux : bas, moyen et haut – et la civilisation : « (...) Lewis H. Morgan, working in the influence of the evolutionary thought of the nineteenth century, made his famous enunciation that human society evolved from savagery, through barbarism, to civilization »¹⁶⁴. L'Amérindien est confiné au stade inférieur. La supériorité de la civilisation occidentale semble ne pouvoir être détrônée. Au XIX^e siècle, l'historien Lionel Groulx décrit l'habitant du Canada comme un « primitif recroquevillé depuis des millénaires, dans le même état de vie, dans les mêmes routines dégradantes »¹⁶⁵. « L'éternelle enfance (des) races non perfectibles »¹⁶⁶ semble être l'apanage des Indiens d'Amérique. La perfectibilité, trait distinctif de l'humanité selon Rousseau, est ainsi refusée à ces derniers, qui semblent « voués

nationales comme on tient pignon sur rue », in « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 17.

¹⁶¹ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 116.

¹⁶² De plus, comme le fait remarquer Annie JACOB, « jusqu'au début de ce siècle, le terme "civilisation" est toujours utilisé non seulement au singulier, mais encore avec l'article défini : la Civilisation », in « Civilisation / Sauvagerie : le Sauvage américain et l'idée de civilisation » – p. 13.35 –, *Anthropologie et Sociétés*, vol. XV, n° 1, 1991, p. 17. Dans le langage courant, la civilisation se présente comme un degré élevé d'évolution. La notion laisserait entendre que d'autres peuples sont non ou moins civilisés que la norme définie communément par l'Occident.

¹⁶³ MORGAN Lewis H., *Ancient Society : or, Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, H. Holt and company, New York, 1907.

¹⁶⁴ BAILEY Alfred Goldworthy, *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700 : A Study in Canadian Civilization*, University of Toronto Press, Toronto, 1969, p. 84.

¹⁶⁵ GROULX Lionel, *L'histoire du Canada français*, Tome I, Fides, Montréal, 1962, p. 54.

¹⁶⁶ RENAN Ernest, cité par TODOROV Tzvetan, *ibid.*, p. 130.

à l'immobilité »¹⁶⁷. Différents indices témoigneraient du fait que l'Amérindien s'est arrêté à l'âge de pierre, incapable de progresser en raison d'une infériorité intellectuelle, inhérente à sa condition. À titre d'exemple, le Père Taché considère que les Montagnais-Naskapis du XIX^e siècle sont « extrêmement bornés dans leurs connaissances historiques »¹⁶⁸, quoiqu'ils aient « conservé quand même quelques uns des grands traits de l'histoire du genre humain »¹⁶⁹. Refuser aux Amérindiens la mémoire parfaite du cours de l'histoire, c'est, pour ainsi dire, leur dénier cet attribut propre à la condition humaine qu'est la conscience du passé. Plus généralement, la conception amérindienne du temps est hors des cadres occidentaux. Ainsi, l'on trouverait chez les Montagnais ce que le Père Taché appelle péjorativement un « manque de chronologie »¹⁷⁰, qui « ne surprend pas dans un peuple dont chaque membre ignore et son âge et celui de ses enfants »¹⁷¹. Le rapport que les Amérindiens entretiennent avec le temps est strictement calqué sur l'ordre de la nature : « (...) Les Sauvages content les années par les hyuers, pour dire quel aage as-tu, ils disent combien d'hyuers as-tu passé ? »¹⁷². Les missionnaires s'adaptent à cette conception divergente, mais sans jamais omettre de souligner qu'il est question d'une déficience : « Comme notre calcul passe le Sauvage, et qu'il n'a ni montres ni n'entend le cadran, on lui dit : "Lorsque le soleil sera à peu près là..." »¹⁷³. C'est dire que deux conceptions irréductibles du temps s'affrontent, qui tracent comme un fossé infranchissable entre les êtres en présence. Différents manques sont ainsi réunis et exposés, qui établissent l'infériorité des Montagnais-Naskapis. Considérée comme stationnaire, l'histoire amérindienne apparaît comme incapable d'évoluer, à tel point que les nouveaux arrivants font, pour ainsi dire, figure de sauveurs.¹⁷⁴

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 10.

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 180.

¹⁷³ LAURE Père, cité par ANGERS Lorenzo, *Chicoutimi, poste de traite (1676-1856)*, Collection historique, Leméac, Montréal, 1971, p. 41.

¹⁷⁴ L'infériorité des Montagnais-Naskapis semble attestée par l'oralité qui les caractérise. L'absence de traces écrites renforce le sentiment occidental qu'il s'agit là d'une société an-historique. L'oralité amérindienne a pour fonction de matérialiser la mémoire de la communauté et de transmettre des normes et des valeurs partagées depuis la nuit des temps. Est-il possible de concevoir une quelconque équivalence entre une société, dont l'histoire est prise en charge par l'écriture et une société, où la mémoire seule contient le souvenir ? L'interprétation occidentale ne le conçoit guère.

On peut donc parler d'un véritable mépris raciste qui, étayé par ce qui se veut thèse scientifique, vient s'ajouter à une incontestable incompréhension culturelle.

1.2.2. L'ethnocentrisme et l'infériorité d'autrui

La permanence, dans le temps, du dédain inspiré par autrui témoigne bien de la force d'un sentiment, pour ainsi dire, ancré dans la nature humaine.¹⁷⁵ Le racisme quasi instinctif qui se manifeste à l'égard de celui qui n'est pas moi peut trouver une justification dans les théories scientifiques qui entendent le valider. Le racialiste, qui tend à rationaliser un tel comportement, dispose, pour affirmer la supériorité et l'infériorité des cultures les unes par rapport aux autres « d'une hiérarchie unique des valeurs, d'un cadre évaluatif par rapport auquel il peut porter des jugements universels »¹⁷⁶ et « cette échelle des valeurs »¹⁷⁷, explique Todorov, « est, dans la plupart des cas, d'origine ethnocentrique »¹⁷⁸. La problématique de l'altérité appelle inévitablement les notions de *différenciation*, de *distinction* et, surtout, lorsque l'on parle de représentations de l'Autre, de *comparaison*. Cette dernière permet de représenter une nouveauté, qui se trouve ainsi rapprochée d'un contexte connu. Mais, du fait de la place centrale du terme comparant, elle définit le comparé en question par la négation. La pratique comparative culmine alors dans le classement que j'opère entre moi et l'Autre.¹⁷⁹ La valeur que je m'accorde à moi-même est nécessairement supérieure à celle que je décerne à autrui : je pars de moi-même pour, ensuite, aller vers l'Autre. Le regard que je pose sur ce dernier est inévitablement de nature projective. Je suis d'abord et avant tout égocentrique ;

¹⁷⁵ Serge BOUCHARD déclare que, « d'hier à aujourd'hui, l'être humain n'a pas changé qui persiste dans le piège de ses conceptions, dans la voie injuste de ses certitudes supérieures. Empêtré dans sa fermeture d'esprit, il ne trouve pas l'issue qui lui permettrait d'être quelqu'un sans pour autant prendre les autres en référence et en horreur », in « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 17.

¹⁷⁶ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 116.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ Il est ainsi clairement question de l'absence de toute objectivité. Une « nomenclature des valeurs » se crée, selon le mot de Francis AFFERGAN : « La valeur, en tant qu'appréciation ou dépréciation, surgit sur fond de classement et de combinaison. Et la condition de possibilité d'une telle démarche est constituée par le couple différence / ressemblance, lui-même autorisé par la faculté de comparer », in *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 99. Tzvetan TODOROV renforce une telle démonstration, qui fait de la comparaison un élément central de la discrimination : « Ces comparaisons témoignent bien entendu du désir d'appréhender l'inconnu à l'aide du connu, mais elles contiennent aussi une distribution de valeurs systématique et révélatrice », in *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 164.

mon point de référence étant ma propre culture, je suis naturellement porté à me valoriser par rapport à celui qui n'est pas moi. Ce dernier m'est étranger ; il est, selon la définition qu'en donne Julia Kristeva, « celui qui ne fait pas partie du groupe, celui qui "n'en est pas", l'autre »¹⁸⁰. En un mot, il est celui à qui il manque quelque chose. Sa définition est largement négative : il est défini par ce qu'il n'a pas, par ce qu'il n'est pas. Ainsi, pour Serge Bouchard, « être privé de, ne pas avoir, ne pas savoir et manquer de quelque chose, sont les expressions favorites »¹⁸¹ de toutes les théories visant à porter aux nues une pensée occidentale qui se dit supérieure.

Nous tenterons de montrer que les jugements dépréciatifs, dont sont victimes les Montagnais-Naskapis, font partie intégrante de ce processus de valorisation de Soi, auquel conduit toute comparaison. Toute singularité serait ainsi considérée comme une anomalie, si bien que les oppositions nature/culture et sauvagerie/humanité sont révélatrices de l'ethnocentrisme dont font preuve les Euro-Canadiens à l'égard des Montagnais-Naskapis. L'incompréhension de l'Autre est la conséquence avérée de l'infériorité décrétée de ce dernier, lorsque je me prends comme norme dominante.

1.2.2.1. Le *Maudit Sauvage* ou la définition de l'Autre par la négative

La difficulté qui entoure la définition de l'Autre peut être éludée par l'accumulation des négations qui font, ni plus ni moins, de cet Autre mon contraire : il est tout ce que je ne suis pas. L'expression *Maudit Sauvage* permet de synthétiser une série de jugements dépréciatifs, portés, en particulier, par les missionnaires qui séjournent un certain temps parmi les Montagnais-Naskapis.¹⁸² L'image négative du *sauvage* se dresse ainsi, à grand renfort de défauts, d'imperfections ou encore de déviations, tant au plan physique que matériel ou moral.¹⁸³ La négation est au centre des procédés rhétoriques employés pour décrire l'inédit. En

¹⁸⁰ KRISTEVA Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1988, p. 139.

¹⁸¹ BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 18.

¹⁸² Selon Rémi FERLAND, « dans la *Relation* de 1634, Lejeune ne dissimule pas son dégoût devant les mœurs montagnaises, ni son ennui à les rapporter », in *Les Relations des Jésuites, un art de la persuasion : procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du Père Lejeune*, Édition de la Huit, Québec, 1992, p. 134.

¹⁸³ Selon Annie JACOB, les défauts des Amérindiens sont, dans *Les Relations des Jésuites*, mentionnés 306 fois. Ils sont ainsi dits « licencieux et impudiques (34), voleurs (20), tricheurs et rusés (20), fiers et arrogants (19), ivrognes (16), inconstants (14), paresseux (13), vindicatifs (13)... », in « Civilisation / Sauvagerie : le Sauvage américain et l'idée de civilisation », *Anthropologie et Sociétés*, op. cit., p. 29.

un mot, ce que sont les Amérindiens est aux antipodes de ce que sont les Européens : les premiers sont ce que les seconds ne sont pas et inversement, selon que l'on parle de défauts ou de qualités. Nous ne serons pas exhaustifs dans l'énumération des imperfections propres aux Montagnais-Naskapis et nous insisterons surtout sur le processus de stigmatisation de l'Autre qui s'enclenche ici.

a) La saleté des Montagnais-Naskapis

D'une part, il est question du manque d'hygiène des Montagnais-Naskapis. Le Père Arnaud est relativement sobre dans sa critique, qui affirme que « la propreté n'est pas leur vertu favorite »¹⁸⁴. Le Père Taché accentue le blâme lorsqu'il parle d'une « épaisse couche de crasse et de graisse »¹⁸⁵, qui « sert de voile »¹⁸⁶ aux « sauvagesses »¹⁸⁷. Il ressort de toutes les descriptions l'impression d'une saleté généralisée : « (...) À moins d'en être témoin, il est impossible de se faire une idée de la dégoûtante malpropreté qui caractérise (la toilette des femmes) »¹⁸⁸. L'absence de propreté, qui se manifeste dans l'extérieur amérindien mais, également, dans certains modes de conduite¹⁸⁹, se présente comme un indice essentiel de la sauvagerie. Si l'on s'en tient aux normes européennes, les Montagnais ne mangeraient pas proprement.¹⁹⁰ Les critiques fusent, de la part de missionnaires invités à partager les mets amérindiens :

L'usage de la fourchette est inconnu parmi eux. Voici comment ils y suppléent. Ils prennent la viande de la main gauche, la saisissent entre les dents, puis le couteau arrive pour accorder à la bouche tout ce qu'elle peut contenir. (...) Quand la portion est épuisée, chacun se lèche les doigts et les essuie à sa chevelure. (...) L'estomac, étonné du

¹⁸⁴ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 87.

¹⁸⁵ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 27.

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *Idem*, p. 28

¹⁸⁹ Le Père TACHÉ déclare que « (ses) aimables ouailles sont encore plus malpropres dans leur nourriture que dans leurs vêtements », *idem*, p. 30.

¹⁹⁰ Barthélemy VIMONT déclare ainsi que les Amérindiens n'ont « pour cuisinier que la saleté », in *JR*, vol. XXVII, 1642-1645, p. 214. Le Père Le JEUNE lui fait écho, qui affirme que « la saleté même fait leur cuisine », cité par Antonio DRAGON, in *Trente robes noires*, *op. cit.*, p. 23.

traitement qu'on lui a fait subir, s'efforce de revenir de sa surprise ; quelques détonations de haut étage rétablissent l'équilibre et voilà qu'on est prêt à recommencer.¹⁹¹

De même, à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle, le Père François de Crépieul dit du « Missionnaire Montagnais »¹⁹² qu' « il mange dans vn Bragan plat assés rarement net ou laué, et le plus souvent essuié avec vne peau grasse, ou Leché par Les chiens (...). Les Souliers sauvages, et la peau des chiens luÿ seruent de seruiettes ; comme font les cheueux aux Sauvages, et aux Sauuagesses »¹⁹³. On est en droit de s'interroger sur les normes qui fondent de tels commentaires. De fait, les missionnaires parlent des manières de table, jugées répugnantes, des Montagnais-Naskapis, en se référant continuellement et exclusivement à des coutumes en usage dans une Europe, dont les normes de propreté et d'hygiène ont considérablement évolué à travers les siècles. Nous sommes donc bien ici au cœur même de l'attitude ethnocentrique. Le propre de cette dernière ne consiste-t-il pas précisément à métamorphoser les valeurs spécifiques de sa société et de sa culture propres en valeurs universelles ?

C'est, d'autre part, la tendance qu'ont les Montagnais-Naskapis à manger sans mesure qui attire l'attention. Le Révérend Taché parle, à ce titre, d'une « glotonnerie dégoûtante »¹⁹⁴. La description est récurrente, qui montre les Amérindiens comme dévorant littéralement la nourriture. Ainsi le Père Le Jeune s'exclame : « (...) Ce n'estoient plus que festins dans nos cabanes ; nous n'auions plus que fort peu de viures de reste, ces Barbares les mangeoient avec autant de paix & d'assurance, comme si les animaux qu'ils deuoient chasser eussent esté renfermez dans vne estable »¹⁹⁵. Un excès désordonné caractérise les plaisirs de la table, tels qu'ils sont en usage chez les Montagnais. Il est question d'un gaspillage dans les temps d'abondance, au point que l'extrême inverse de cette dernière – la famine¹⁹⁶ – est parfois

¹⁹¹ TACHÉ Mgr., *ibid.*, p. 31. De même, le Père ARNAUD déclare que « quoiqu'ils connaissent les cuillères et les fourchettes, ils en font rarement usage : ils trouvent les doigts encore plus commodes. Aussi, lorsqu'ils se servent, chacun prend, à poignée, dans la marmite ou la chaudière, le morceau qui lui convient », *ibid.*, p. 87.

¹⁹² De CRÉPIEUL François, *JR*, vol. LXV, 1696-1702, p. 42-44.

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 31. Le Père Le JEUNE partage ce jugement, mais l'explication de l'attitude montagnaise est avancée au moment même où l'on juge cette dernière : « Pour leurs festins à ne rien laisser, ils sont tres blamables, & c'est neantmoins l'vne de leurs grandes deuotions, car ils font ces festins pour auoir bonne chasse (...) », in *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 282.

¹⁹⁵ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 92.

¹⁹⁶ Le Père TACHÉ reconnaît, quant à lui, que la manière dont les Montagnais gèrent leurs réserves est liée à un mode de vie qui leur est spécifique : « Vous savez qu'en général les sauvages vivent au jour le jour ; ce qui fait que quelquefois ils sont dans l'abondance et le lendemain dans le besoin », *ibid.*, p. 33. Pour le Père BOSSÉ, il

interprété comme une punition divine : « Pauvres gens, s'ils souffrent de la faim ils se l'attirent. Dans l'abondance ils abusent des biens que Dieu leur envoie, il n'est donc pas étonnant qu'il les punisse par la famine »¹⁹⁷. Dans l'optique moralisatrice adoptée ici, la gourmandise est interprétée comme un péché capital. La qualité de la nourriture ingurgitée situe, à son tour, les Montagnais-Naskapis hors des règles du savoir-vivre.

b) La nourriture des Montagnais-Naskapis

Ce que mangent les Montagnais-Naskapis peut être considéré comme un élément révélateur de leur niveau de civilisation.¹⁹⁸ À la Renaissance, d'Avity déclare que « pource que nostre complexion suit la nourriture, il faut que la nourriture sauvage soit suivie d'une complexion & nature sauvage »¹⁹⁹. Conformément à la croyance, selon laquelle l'on est ce que l'on mange, la nature de la boisson et des viandes amérindiennes sert à définir ceux qui s'en abreuvent et nourrissent : « (...) N'avoir pour boisson que celle qui est commune aux animaux les plus délaissés de la terre²⁰⁰, ne manger pour l'ordinaire que des viandes qui ne sont pas tant viure qu'elles empeschent de mourir (...) »²⁰¹. Bien plus, ils mangent encore des racines et sont parfois contraints de se nourrir « des racleures ou des escorces d'un certain arbre »²⁰². La distance est telle, entre la nourriture amérindienne et la nourriture occidentale, que le fossé se creuse entre l'être dit primitif et l'homme qui s'affirme civilisé : « Au commencement, je ne pouvais manger de leur salmigondis, car ils ne salent ni leurs bouillons ni leurs viandes »²⁰³. La hiérarchie se renforce donc par la description de ce que l'on boit et de ce que l'on mange. Le vin et le sel apparaissent comme des preuves concrètes de la civilisation euro-canadienne. Par

est établi que, comme « on mange pour la faim passée et la faim à venir ; bientôt les provisions sont épuisées », in *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 207.

¹⁹⁷ BABEL Louis, *Journal des Voyages de Louis Babel 1866-1868 : recherche et transcription par Huguette Tremblay*, les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1977, p. 49.

¹⁹⁸ Ce sont d'abord les ressources des Amérindiens elles-mêmes qui sont jugées inférieures à celles de l'Europe : « (...) Tout ce qu'ils ont de fruit (...) ne vaut pas une seule espèce des moindres fruits de l'Europe », in *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 272.

¹⁹⁹ D'AVITY Pierre, seigneur de Montmartin, *Les Estats, Empires et Principautés du monde [...]*, P. Chevalier, Paris, 1619, p. 316.

²⁰⁰ Le Père François de CRÉPIEUL précise qu'il s'agit de « l'eau de Ruisseau » et, quelques rares fois, de « la neige fondue », in *JR*, vol. LXV, 1696-1702, p. 44.

²⁰¹ *JR*, vol. XXVII, 1642-45, p. 214.

²⁰² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 272.

²⁰³ Le JEUNE Paul, cité par Antonio DRAGON in *Trente robes noires, op. cit.*, p. 23.

contraste, et parce qu'ils boivent de l'eau, les Amérindiens sont considérés comme des enfants hors de la civilisation. Devant l'accumulation des récits qui prennent à parti des habitudes de vie considérées avec dédain, une interrogation s'impose : n'est-il pas moins question d'habitudes de vie répugnantes en elles-mêmes que de l'incapacité propre aux missionnaires de s'adapter à un mode d'être inhabituel ?

c) Les mœurs choquantes des Montagnais-Naskapis

La critique euro-canadienne porte encore sur des mœurs jugées inacceptables et choquantes. Les Montagnais-Naskapis, tels que les perçoit et les décrit le Père Le Jeune, apparaissent portés vers la luxure. C'est, tout d'abord, au niveau du langage que se découvrirait la lubricité naturelle des *sauvages* :

On m'auoit dit que les Sauvages estoient assez chastes ; ie ne parleray pas de tous, ne les ayât pas tous frequentez, mais ceux que i'ay conuersez sont fort lubriques, & hōmes & femmes. (...) Ces vilains & ces infames prononcent les parties des-honnestes de l'homme & de la femme. Ils ont incessamment la bouche puante de ces ordures, & mesmes iusques aux petits enfâts (...).²⁰⁴

Au-delà des mots, c'est le concret de la luxure qui offusque le missionnaire. Selon les dires du Père Le Jeune, le Sorcier qui se retire dans une petite cabane éloignée pour jouer du tambour « n'est pas tellement solitaire, que d'autres ne luy aillent aider à chanter, & que les femmes ne le visitent, c'est là où il se commet de grandes saletez »²⁰⁵. Bien plus, le choc est grand chez les missionnaires, tant la liberté sexuelle semble régner chez les Amérindiens. Le Père Taché résume la situation en ces termes :

La femme n'était aux yeux des hommes de la nation, qu'un instrument pour satisfaire la sensualité ; on ne lui faisait pas même l'honneur de la consulter. Un pareil ordre de choses était sans doute une source de désordres (...). Les Montagnais, extrêmement jaloux par caractère, n'étaient pas délicats sur l'honneur de leurs femmes. Une des étiquettes de leur

²⁰⁴ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 252.

²⁰⁵ *Idem*, p. 208. Henry Youle HIND renforce les jugements des Jésuites : « *The early Jesuits missionaries have not exaggerated the scenes of domestic licentiousness which characterised the Montagnais when first they were known to Europeans. The daily routine of savage life among Nomadic tribes on the north shore of Lake Superior at the present day is sufficient evidence of the impure thoughts and words which are the offspring of heathen degradation among many tribes of wood Indians of North America* », in *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*, *op. cit.*, vol. I, p. 338-339.

cérémonial de réception était de faire partager leur couche nuptiale au parent ou à l'ami auquel on accordait l'hospitalité.²⁰⁶

L'approche de la sexualité se fait nouvelle de part en part. Elle est ici liée à l'ordre de la nature, selon lequel nous sommes avant tout des corps. Parce qu'il ne se calcule pas, le désir appartient au domaine de l'injustifiable et n'a pas à être régi. Face à une telle conception, le jugement réprobateur ne se fait pas attendre, qui vient, en premier lieu, des religieux. L'idéal missionnaire vise ainsi à la « désérotisation des rapports sociaux et à la canalisation, au sein de la cellule monogamique et patriarcale, de la sexualité à des fins reproductrices »²⁰⁷. Coexistent donc, un temps, deux conceptions contradictoires de la sexualité. Or, loin de toute considération morale, la liberté sexuelle amérindienne constitue, selon le mot de Denys Delâge, « une sorte de ciment social entre l'ensemble des hommes et des femmes de tribus alliées »²⁰⁸. Rigide, moralisatrice, traditionnelle et restrictive, la conception chrétienne de la sexualité s'imposera peu à peu et finira par ébranler toute la société amérindienne.

Sous la plume des Euro-Canadiens, les Montagnais-Naskapis se présentent, dans l'ensemble, comme des êtres inachevés, indolents et infantiles²⁰⁹ qui n'auraient que les instincts et l'impulsivité en guise de conduite. La synthèse²¹⁰, pour le moins négative, qu'établit le Père Bossé des caractéristiques du *Sauvage* est éloquente : « Voilà donc à quel point de dégradation l'homme sauvage était descendu sur ce nouveau continent quand les

²⁰⁶ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 25-26.

²⁰⁷ DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, *op. cit.*, p. 209.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 211.

²⁰⁹ Le Père TACHÉ parle de ces « misérables créatures (qui) conservent (...), jusque dans l'âge avancé, un air d'infériorité, souvent même de stupidité », *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 17.

²¹⁰ En fait de synthèse, on pourrait également se référer au chapitre VI, intitulé « De leurs vices et de leurs imperfections », de la *Relation* de 1634 du Père Le JEUNE, in *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 242-268. En résumé, les vices et les imperfections des *Sauvages* ici décrits sont les suivants : absence d'humilité – « Les Sauvages estans remplis d'erreurs, les ôt aussi de superbe & d'orgueil » –, p. 242 ; obsession des plaisirs simples – « (...) Leur vie se passe à manger, à rire, & à railler les vns des autres, & de tous les peuples qu'ils cognoissent (...) » –, p. 242 ; infantilisme – « (...) Entr'eux sont de vrais badins, de vrais enfans qui ne demandent qu'à rire » et « le les [c]achois quelquefois vn petit (...), les appellant des enfans » –, p. 242 ; barbarie – il est question de « rage », de « cruauté » et de « fureur » –, p. 244 ; absence de pitié – « Ce peuple est fort peu touché de compassion » –, p. 244 ; hypocrisie – « Les Sauvages sont mesdisants au de là de ce qu'on en peut penser ; (...). Ils sont avec cela fort dissimulez » –, p. 246 ; tromperie – « La menterie est aussi naturelle aux Sauvages que la parole (...) » –, p. 246 ; glotonnerie et ivrognerie – « (...) Ceux-là ne parlent que de boire, & ceux cy que de manger », p. 248 et « (...) Ils sont deuenus tellement yurognes (...) ; ils ne scauroient s'abstenir de boire, faisant gloire de s'enyurer, & d'enyurer les autres » –, p. 250-252 ; lubricité – il est ainsi question de la « liberté de se gorger de ces immondices » –, p. 254 ; appât du gain – « (...) ils demandêt incessamment » –, p. 256 ; ingratitude – « (...) ils sont ingrats au dernier point » –, p. 256 ; absence d'hospitalité – « C'est pourquoy ne nous tenants point comme de leur nation, ils nous traittent à la façon que i'ay dit » –, p. 258 ; saleté – « Ils sont sales en leurs habits, en leurs

Européens y abordèrent aux siècles passés ! »²¹¹. Si la désignation de la culture autre par les manques qui la rendraient inférieure à la mienne propre, n'est rien moins qu'arbitraire, l'opposition entre la barbarie et la civilisation n'en finit pas de perdurer. Encore au XX^e siècle, ne présente-t-on pas ainsi les Amérindiens comme des « déshérités de la civilisation »²¹² ?

On peut donc parler d'un négativisme stéréotypé manifeste à l'égard des Montagnais-Naskapis. Définir par la négative sous-entend qu'un point de référence oriente les descriptions. Et quel peut être ce dernier si ce n'est la société européenne ? Définis par défaut, les Montagnais-Naskapis sont ceux qui n'ont pas ce qu'il faut et qui ne sont pas ce qu'ils devraient être, conformément aux modèles que constituent les Euro-Canadiens. Ils ne sont jamais que les objets de descriptions qui s'organisent autour de normes culturelles propres aux scripteurs. En un mot, les Amérindiens sont jugés inférieurs, par référence à des valeurs spécifiques aux sociétés dites civilisées. Leur culture – ou leur absence de culture – est caractérisée par le peu d'éléments occidentaux qui la nourrit. De fait, « la rencontre entre l'Europe et l'Amérique a contribué à fonder une représentation universaliste et évolutionniste du Monde et des hommes, que nous définissons comme la Civilisation »²¹³. C'est suggérer la place importante que prend l'ethnocentrisme, attitude qui aboutit à rejeter les valeurs différentes des siennes propres, dans le processus d'appréhension de l'Autre.

1.2.2.2. Soi-même comme norme : l'ethnocentrisme

Les habitants du Nouveau Monde sont comme les images vivantes de l'envers du monde civilisé. Ils sont perçus dans l'optique euro-canadienne d'une dichotomie culturelle

postures, en leurs demeures & en leur manger (...)» –, p. 260. Le Père Le Jeune clôt sa description sur ces mots : « C'est assez parlé de ces ordures », p. 268.

²¹¹ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 212.

²¹² FRÉCHETTE Louis, *Mémoires intimes, op. cit.*, p. 73.

²¹³ JACOB Annie, « Civilisation / Sauvagerie : le Sauvage américain et l'idée de civilisation », *Anthropologie et Société, op. cit.*, p. 35. Il convient d'insister sur la permanence d'un tel mode de conduite occidental ainsi que sur l'étendue des conséquences de celui-ci : « Les Européens se sont comportés en Afrique et en Asie comme en Amérique. Ils ont provoqué l'effondrement et la disparition de nombreuses civilisations qui chacune à sa manière possédait un équilibre qu'ils ont méprisé, convaincus qu'ils étaient de la supériorité de leur civilisation. Depuis plusieurs siècles, l'occident tend à détruire dans le monde les racines mêmes du pluralisme, érige son mode de pensée et son système de valeurs en une norme universelle qui doit s'appliquer à tous les humains. Pour les occidentaux, toutes les sociétés sont censées passer par des étapes pour atteindre la voie du progrès et de la "civilisation" », SAVARD Rémi, *Destins d'Amérique : les Autochtones et nous*, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 1979, p. 202-203.

imaginaire entre sauvage²¹⁴ et civilisé.²¹⁵ Les systèmes d'opposition foisonnent ainsi dans les discours critiques tenus sur les Montagnais-Naskapis. Paul Zumthor synthétise ces dissonances : « L'altérité qui les oppose à nous concerne tout ce qui fait l'existence²¹⁶ : nudité au lieu de vêtement, marche au lieu de chevauchée, hutte pour maison, pierre contre fer, oralité et aucune écriture, la licence ayant force de loi »²¹⁷. Dresser un tel schéma antipodique, c'est s'affirmer clairement comme ethnocentrique. L'appréhension des Amérindiens se fait dans une optique dévalorisante qui, par contraste, joue pleinement en faveur de Soi. Les préjugés vont bon train, comme on l'a vu, et une absence remarquable de relativisme culturel envahit nombre de textes. Les récits de première main, rédigés par des voyageurs, des soldats, des missionnaires, etc., qui sont extérieurs au monde sur lequel ils portent témoignage, précèdent le développement de la pensée anthropologique à proprement parler. Certains passages des *Relations* des Jésuites le démontrent aisément. Ces rapports n'ont pas d'abord pour but de faire œuvre scientifique.²¹⁸ L'accent est souvent mis sur le caractère exotique, voire extraordinaire des us et coutumes observés. Selon Denys Delâge, « le narrateur se place (...) en face de sociétés qu'il pose comme païennes, adoptant la position d'un juge qui condamne. De ce lieu, le narrateur ne peut évidemment pas livrer une lecture ethnographique, "neutre", des us et coutumes des peuples d'Amérique »²¹⁹. La rencontre qui nous est narrée ne se déroule donc pas entre l'individu montagnais et l'individu occidental en tant que tels, mais « le narrateur nous présente le scénario²²⁰ de la rencontre du païen et du chrétien, du barbare et du

²¹⁴ Pour Olive DICKASON, le terme de *sauvage* s'applique à des « sociétés qui en sont aux premiers stades de la technique, une étape où on les croit dominées par les lois de la nature », in *Le mythe du Sauvage*, *op. cit.*, Avant-propos, p. 9.

²¹⁵ Selon Olive DICKASON, « le terme "civilisé" s'applique habituellement à des sociétés dotées d'une structure étatique et de connaissances techniques d'avant-garde », *idem*.

²¹⁶ On pourrait préciser qu'il s'agit là de l'existence dite civilisée, soit européenne.

²¹⁷ ZUMTHOR Paul, « Un espace autre », *La Rencontre des Imaginaires*, *op. cit.*, p. 20.

²¹⁸ On pourra nous objecter ici que les *Relations* du Père Le Jeune sont considérées comme un document ethnographique de première main. Jean-François MOREAU déclare ainsi à juste titre que « peu de personnes mettront en doute le fait que la relation de 1634 de Le Jeune est probablement une des descriptions les plus complètes de la culture des Montagnais », in « Réflexions sur les chasseurs-cueilleurs ; les Montagnais, décrits par Le Jeune en 1634 » – p. 40.49 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, n° 1-2, 1980, p. 42. Cependant, il convient de souligner que la démarche du missionnaire est avant tout dominée par son but premier, qui est la conversion des Amérindiens rencontrés. Ainsi, Jean-François MOREAU poursuit : « Cependant, Le Jeune n'est pas un ethnographe : son but n'est certes pas d'abord de décrire les "sauvages" mais de les suivre afin d'essayer de les convertir en chrétiens », *idem*.

²¹⁹ DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, *op. cit.*, p. 60.

²²⁰ C'est nous qui soulignons.

civilisé »²²¹. Nous sommes, dès lors, de plain-pied dans le champ d'une fiction largement nourrie d'ethnocentrisme.

La recomposition fictionnelle des faits se justifie par le fait que tout un chacun a tendance à voir dans sa culture l'unique point de repère et à rejeter hors de l'humanité les autres formes culturelles. Luis Villoro, qui parle, à juste titre, d'une altérité en soi inacceptable, explique la raison de ce refus de l'Autre :

Dans le cadre conceptuel de la modernité occidentale, il n'y avait pas de place pour un pluralisme réel. La raison est une, la même pour tous, elle est universelle. Il n'y a pas plusieurs perspectives sur la réalité qui seraient toutes valables. Il n'y a qu'une voie vers le bon et le vrai, toutes les autres conduisent à l'erreur. Et l'homme occidental est sûr d'avoir parcouru ce chemin. Sa vision de la réalité coïncide avec le savoir.²²²

Loin du relativisme culturel qui sait que les cultures, parce que plurielles, ne sont susceptibles d'aucune hiérarchisation, l'illusion ethnocentrique recèle de grands dangers : n'est-ce point le refus de l'Autre qu'elle véhicule ? Assurément, dans la mesure où être ethnocentrique revient à ne parler que de soi et non des autres. Plus précisément, l'ethnocentrisme ne consiste pas tant à rejeter les autres cultures qu'à ériger sa propre culture en norme de référence. Ce sont les valeurs et les catégories de la société à laquelle il appartient qui servent au scripteur de moyens d'appréhension de l'Autre. En vérité, ce ne sont pas les défauts qu'on leur attribue qui font des Montagnais-Naskapis des *sauvages* mais, tout simplement, le fait que ces derniers soient différents des normes véhiculées par la culture euro-canadienne.

1.2.2.3. Justification de la conquête et de la discrimination²²³

Préjugés racistes et jugements ethnocentriques dépréciatifs donnent naissance à une conclusion qui a le mérite de la clarté : « *Europeans thus believed that they were biologically justified in their efforts to subjugate and replace native people* »²²⁴. En d'autres termes, la

²²¹ DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, op. cit.

²²² VILLORO Luis, « L'altérité inacceptable », *La rencontre des Imaginaires*, op. cit., p. 31.

²²³ La discrimination peut être définie en ces termes : « *Discrimination may be said to exist to the degree that individuals of a given group who are otherwise formally qualified are not treated in conformity with these nominally universal institutionalized codes* », WILLIAMS Robin M. Jr., *The Reduction of Inter-group Tensions*, op. cit., p. 39.

²²⁴ TRIGGER Bruce G., *Natives and Newcomers : Canada's « Heroic Age » reconsidered*, McGill-Queen's University Press, Kingston, 1985, p. 15.

domination est comme rationalisée par un processus symétrique de dévalorisation de l'Autre et, parallèlement, d'idéalisation de Soi. C'est bien en se fondant sur des *a priori* teintés de racisme que les nouveaux arrivants déclarent l'absence de droit des Amérindiens sur leurs terres et que, ce faisant, ils justifient leur conquête : l'apport de ce qui se veut preuve scientifique de l'infériorité de certaines cultures permet de légitimer la soumission de ces dernières. On peut parler d'une vision minimaliste des Amérindiens, selon laquelle ceux-ci sont nus à tous points de vue : nudité culturelle, nudité spirituelle donc, au-delà de la nudité physique, révélatrice du reste. Aucune culture propre ne semble reconnue aux Amérindiens qui vivent, pour ainsi dire, dans un état de non-civilisation insensé. Tzvetan Todorov parle ainsi des « Indiens, culturellement vierges, page blanche qui attend l'inscription (européenne) »²²⁵. En un mot, la théorie est l'occasion de fonder la pratique. Le refus de l'altérité, ici à l'œuvre, est dangereux. Fondamentalement égo- et ethnocentriques, les Européens se convainquent facilement du droit – souvent présenté sous les traits d'un devoir – qui est le leur vis-à-vis des Amérindiens. Il s'agit d'imposer à autrui ce qui est un bien pour soi, sans se demander si cette conception de la norme et si ses valeurs peuvent être partagées par tous. Tzvetan Todorov explicite une telle attitude : « (...) Imposer sa volonté à autrui implique qu'on ne lui reconnaît pas la même humanité qu'à soi-même, ce qui est précisément un trait de civilisation inférieur »²²⁶. Bien plus, « (...) en admettant même qu'on doive imposer le bien à autrui, qui, une fois de plus, décide de ce qui est barbarie ou sauvagerie et de ce qui est civilisation ? L'une seulement des deux parties en présence, entre lesquelles ne subsiste plus aucune égalité ni réciprocité »²²⁷. La hiérarchisation est clairement affirmée. Parfois voilé sous des déclarations philanthropiques, l'ethnocentrisme des Européens est à mettre en rapport avec une justification *a priori* de la colonisation qui va prendre corps : « Les Européens étaient certes ethnocentriques et, en partant à la conquête de la planète, ils étaient armés de tout un système idéologique pour justifier l'expansion et la conquête »²²⁸.

²²⁵ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 50.

²²⁶ *Idem*, p. 228.

²²⁷ *Idem*, p. 191.

²²⁸ DELÂGE Denys, « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles » – p. 51.67 –, *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, fall / automne 1995, n° 12, p. 22.

a) La dévalorisation des Montagnais-Naskapis

Une autre hiérarchisation s'opère, qui déclare certains Amérindiens moins évolués que d'autres. C'est ainsi que la nation des Montagnais est présentée comme additionnant les tares. Au début du XIX^e siècle, seraient ainsi concentrés chez les Montagnais « *all the vices of the whites and Nascapes, without one of their virtuous qualities* »²²⁹. Une telle vision semble faire écho au jugement porté par Gabriel Sagard, deux siècles auparavant, sur ces mêmes Montagnais : « *By Gabriel Sagard (1636), the first historian of the great Huron nation, the Montagnais were represented as the lowest order of the Indian races then known to Europeans in the valley of the St. Lawrence* »²³⁰.

Bien plus, si les doctrines raciales donnent lieu à des discours à visée explicative, Pierre-André Taguieff définit les doctrines racistes comme comportant « des prescriptions, des définitions de valeurs ou de normes, qui se traduisent par des discriminations ou des ségrégations, des expulsions, voire des exterminations »²³¹. Les deux premiers termes – *discriminations ; ségrégations* –, plus que les deux derniers – *expulsions ; exterminations* –²³², traduisent le comportement qui, encore au XX^e siècle, est celui des Blancs envers les Amérindiens. La réalité de ces discriminations et de ces ségrégations est d'importance. On veut pour preuve un article, paru en 1915, dans le journal *Le Lac Saint-Jean*, intitulé « La mentalité des Indiens : nuisance publique » et signé d'un certain Maxime.²³³ Selon l'article, les Amérindiens de la Pointe Bleue sont, ni plus ni moins, une « bande d'insensés et d'ignorants »²³⁴. Le refus qu'ils ont opposé à l'offre d'achat de leurs terres par le Gouvernement conduit à la conclusion qu'ils ont été « guidés par les conseils de deux ou trois imbéciles, dont la prétention et la vanité n'ont d'égale que leur ignorance crasse »²³⁵. Il est

²²⁹ CHAMBERS Edward Thomas Davies, « *The Montagnais Indians and their Folklore* », *The Ouananiche and its Canadian Environment*, *op. cit.*, p. 321.

²³⁰ HIND Henry Youle, *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*, *op. cit.*, vol. II, p. 11.

²³¹ TAGUIEFF Pierre-André (dir.), *Face au racisme*, La Découverte, Paris, 1991, p. 12.

²³² Quoique... En 1995, alors que bat son plein la campagne souverainiste québécoise, un camp innu du lac à la Truite est ravagé. Sur les murs, ces inscriptions : « Maudits sauvages, sales, à mort !... Ici terre québécoise, crissez votre camp, gang de sangsues... On est tannés de payer pour vous autres, les touchtones... Avec l'indépendance vous, touchtones, retournerez en Mongolie, votre terre d'origine... », cité par SILBERSTEIN Jil in *Innu*, *op. cit.*, p. 428.

²³³ Cet article est retranscrit dans son intégralité dans SILBERSTEIN Jil, *idem*, p. 62-64.

²³⁴ SILBERSTEIN Jil, *Innu*, *op. cit.*, p. 62.

²³⁵ *Idem*.

question encore de « déniement »²³⁶ et d'« ingratitude »²³⁷ des Amérindiens à l'égard de leurs « protecteurs »²³⁸ blancs. En un mot, l'on revient clairement au déni d'intelligence et, par biais, d'humanité, qui avait déjà été établi par les premiers arrivants : « Peut-on jamais concevoir autant d'ignorance dans le corps d'un être qui a la prétention de se croire intelligent ? »²³⁹. Nous cherchons à démontrer ici la permanence de certaines réactions et attitudes manifestées à l'égard de l'Autre.²⁴⁰ Comme le dit Serge Bouchard, « d'hier à aujourd'hui, l'être humain n'a pas changé, qui persiste dans le piège de ses conceptions, dans la voie injuste de ses certitudes supérieures. Empêtré dans sa fermeture d'esprit, il ne trouve pas l'issue qui lui permettrait d'être quelqu'un sans pour autant prendre les autres en référence et en horreur »²⁴¹. La phrase qui suit aurait pu être écrite au XVII^e siècle ; elle l'a pourtant été deux siècles plus tard : « Cette réserve de sauvages à la Pointe bleue est une tache bien noire au centre même de la civilisation et de la colonisation du lac Saint-Jean. Il faut absolument qu'elle disparaisse et au plus tôt »²⁴². *Sauvages, civilisation, colonisation*, il semblerait que l'on soit encore au temps de la conquête ; l'impossibilité de cohabiter s'en trouve clairement soulignée. Tant et si bien que les *a priori*, avec lesquels les uns abordent les autres, donnent lieu à des pratiques raciales aujourd'hui bien réelles et qui partagent de nombreux traits avec les manifestations du racisme hérité du passé. Gilles Vigneault s'en fait l'écho, qui raconte :

Quand ils entraient dans nos maisons, les Montagnais ne se sentaient pas invités au salon sans escale, et ils restaient debout, à la porte. S'ils demandaient à boire, on leur donnait à boire. Après, on lavait le verre à l'encaustique. À l'église, ils restaient debout à l'arrière... En 110 ans d'existence, il n'y a pas eu un mariage officiellement célébré entre Blanc et Montagnais. 110 ans de paix raciste, Jack Monnoy, c'est vrai.²⁴³

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ La discrimination dans l'emploi qui s'exerce encore à l'encontre des Montagnais apparaît d'un autre âge : « N'est-il pas révoltant qu'une pareille situation existe encore en 1972 ? », *Niesi Nana Shepen IV*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, Collection « Carcajou et le péril blanc », Ateliers audio-visuels du Québec pour la Société Radio-Canada, 1976. De même, selon le mot de Donald B. SMITH, « les préjugés et les clichés d'hier hantent encore le présent », in *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) : d'après les historiens Canadiens-Français des XIX^e et XX^e siècles*, Hurtubise HMH, VilleLaSalle, 1979, p. 5.

²⁴¹ BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 17.

²⁴² SILBERSTEIN Jil, *ibid.*, p. 64.

²⁴³ VIGNEAULT Gilles, cité par ROBITAILLE Aline in *Gilles Vigneault*, Leméac, Montréal, 1968, p. 210-211.

C'est dire que la ségrégation sociale n'est pas seulement un élément du passé. Se lisent, dans la narration ci-dessus, l'évitement – le fait de ne pas se sentir invité à entrer dans la maison –, la discrimination – le fait de ne pas s'asseoir à l'église et de voir les verres dans lesquels on a bu aussitôt désinfectés ! –, l'hypocrisie – la paix raciste –. Bien plus, on discerne comme la mise en place d'un système d'exclusion entré dans les faits – les Montagnais semblent tacitement accepter cet ordre des choses²⁴⁴ –. Le rapport à l'Autre ici instauré prend la forme de l'inégalité des statuts. La Montagnaise An Antane Kapeshe en rend compte :

Après nous avoir enseigné sa culture et avoir en retour détruit la nôtre, vraiment le Blanc aujourd'hui n'est satisfait que de lui-même et nous, les Indiens, il nous place tout à fait en dessous : il est incapable de nous considérer comme il se considère lui-même et il est incapable de nous accorder les mêmes droits que ceux qu'il s'accorde à lui-même.²⁴⁵

Les droits inégaux, qui se répartissent entre Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens sont l'objet de discours innombrables, qui s'interrogent sur la pérennité du racisme dans la société contemporaine. Un Montagnais, filmé par Arthur Lamothe, s'exclame en effet : « Je me défends tant que je peux... Ils devraient nous traiter tous pareils. Je ne veux pas m'accaparer des droits de mes semblables. Je veux seulement mes droits »²⁴⁶. La discrimination s'exerce, au XX^e siècle, en particulier dans un monde du travail qui n'accorde pas toujours les mêmes droits aux Blancs et aux Amérindiens. De fait, les Montagnais-Naskapis et les Amérindiens en général constituent une réserve de main-d'œuvre sous-payée. Un passage du film *Ntesi Nana Shepen IV* témoigne de la permanence d'un racisme enraciné depuis des générations. Un article de journal y est présenté, qui traite de la fin d'une grève contre la discrimination dans l'emploi. Les acteurs en présence sont trente cinq Montagnais de Sept-Iles et l'*Iron Ore Compagny of Canada*. Les premiers voient leur accès limité à trois catégories d'emploi, qui sont sous-payées. Pierre Dufort, ex-gérant du Centre de la main-d'œuvre du Canada à Sept-Iles, conclut de l'enquête menée à quarante deux cas de discrimination raciale patente. La conclusion de cette affaire est exposée dans un article de Louis Tanguay, envoyé du *Soleil* à Sept-Iles, sur lequel s'attarde la caméra : « Les Indiens de la région de Sept-Iles subissent, de

²⁴⁴ Le regard d'An Antane KAPESH est lucide : « Et je pense que s'il avait été vital pour moi, Indienne, de vivre pour le reste de mes jours dans une maison de Blanc, le Blanc ne m'aurait probablement jamais permis d'habiter une maison de Blanc », in *Je suis une maudite sauvagesse*, Léméac, Ottawa, 1976, p. 226-227.

²⁴⁵ *Idem*, p. 226.

²⁴⁶ Un Montagnais chez LAMOTHE Arthur, *Ntesi Nana Shepen IV*, film cinématographique, *op. cit.*

la part des employeurs, une discrimination dans l'embauche qui reflète le rejet dont ils sont victimes de la part d'une large portion de la *population blanche* »²⁴⁷. Le racisme qui s'exerce ici est dit institutionnel et s'apparente à un phénomène social. La dévalorisation de l'Autre s'y déploie sans vergogne.

b) La hargne contre les Montagnais-Naskapis

Le racisme, tel qu'il est formulé de nos jours, ne se réfère pas nécessairement à la race biologique ; il présuppose encore l'incommensurabilité et le conflit entre les cultures et, ce faisant, semble suggérer que la distance entre ces dernières est infranchissable.²⁴⁸ Les conflits inter-ethniques semblent se fonder sur des points de récrimination précis.²⁴⁹ En témoigne cette récrimination en règle énoncée par un Blanc qui prend en auto-stop Jil Silberstein, l'auteur français d'*Innu*, hôte, à ce moment-là, des Montagnais de Mashteuiatsh :

Tes Indiens t'ont dit qu'on leur avait pris leurs terres ? C'est ça ? Mais le fond de l'histoire, ça – non ! – ils ne te l'ont sûrement pas dit. La vérité, c'est qu'on leur a construit des routes, des maisons. Aujourd'hui, ils vont en canot à moteur, à motoneige ;

²⁴⁷ LAMOTHE Arthur, *Ntisi Nana Shepen IV*, film cinématographique, *op. cit.*

²⁴⁸ La pensée raciste semble, plus ou moins rapidement, se passer de la notion de *race* ; elle remplace alors cette dernière par celle de *culture*. À ce sujet, on se référera à Colette GUILLAUMIN qui démontre la place prépondérante que prennent le mental et le symbolique face au concret et au physique, dès lors relégués à l'arrière-plan, in « Avec ou sans race ? », *La société face au racisme – Le genre humain II*, 1984-1985, p. 215-222. Pour Sylvie VINCENT et Bernard ARCAND, cette distinction apparaît dans les manuels scolaires, mais est dangereuse dans ses conséquences. Les auteurs de ces manuels se gardent bien, en effet, d'affirmer une quelconque infériorité biologique des Amérindiens et croient ainsi se préserver de toute accusation de racisme : « Pour bien se défendre de (toute) accusation (de racisme), ils vont jusqu'à nier les caractéristiques physiques des Amérindiens. Ceci étant dit, ils peuvent de nouveau considérer les différences entre les deux groupes, maintenant certains qu'elles seront comprises comme étant le résultat de différences non pas génétiques mais culturelles. Puisque, pour eux, le racisme se réduit à des questions d'ordre physique, sur lesquelles ils viennent de se prononcer d'une manière non équivoque, les auteurs peuvent dès lors, et avec moralité, décrire l'inégalité des deux cultures en présence », in *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, *op. cit.*, p. 148.

²⁴⁹ Guy LAFLÈCHE énumère différents points, qui convergent tous vers l'image du *Maudit Sauvage* : « Certes, nous connaissons trop bien ce que nous ignorons et cachons sous ce beau nom d'Indien : ce sont les Sauvages qui vivent loin de nous, dans des "réserves", en marge de notre société ; déguenillés, malpropres, fainéants, ivrognes, dangereux, voleurs et assassins, ils vivent à nos dépens, de l'assistance publique (du bien-être social ou de l'assurance chômage), entre une télévision et des privilèges qu'on ne leur pardonne pas de posséder. D'ailleurs n'importe quel chasseur ou pêcheur sportif vous le dira : ces pollueurs gaspillent nos ressources naturelles. Bref, ce sont des Maudits Sauvages », in « Les Maudits Sauvages et les Saints martyrs canadiens » – p. 151.162 –, in *Les figures de l'Indien*, Gilles THÉRIEN (dir.), Université du Québec à Montréal, Montréal, 1988, p. 151-152.

ils ont des avions, ils vivent de l'aide sociale. Ils ne paient pas d'impôts, eux, mais ils ne sont jamais contents...²⁵⁰

Les Montagnais sont explicitement présentés comme des boucs émissaires à mettre en première ligne, lorsque des tensions économiques, politiques ou autres se font jour. En témoigne le Montagnais Tommy, qui s'exclame :

(...) Qu'est-ce qu'on entend ? « On paie des taxes, des impôts ! Les Indiens ne paient rien. Le gouvernement les paie à ne rien faire. » Un jour, dans le bois, on découvre un camp de ces « sauvages » et on se dit : « Je vais leur montrer ma façon de penser. » Vous voyez ce qu'ils ont laissé ?

L'HOMME BLANC A PASSÉ

RESTEZ DANS VOTRE

MERDE

Indigné, Mushum laisse retomber le pan de la tente ravagée et pillée où sont calligraphiés ces mots.²⁵¹

L'Autre est ainsi désigné comme la source des maux, dont souffre la société, et il canalise, en la focalisant sur lui, l'agressivité des membres de cette dernière.²⁵² Les Montagnais-Naskapis sont, plus particulièrement de nos jours, jugés sur ce qui est considéré comme une accumulation de privilèges injuste et injustifiée. Jean-Jacques Simard énumère les différents compétiteurs des Amérindiens à l'origine de la réduction de ceux-ci au rang de *maudits sauvages* :

²⁵⁰ SILBERSTEIN Jil, *Innu, op. cit.*, p. 69. Cette réaction spontanée à l'égard des Amérindiens est un discours très répandu. An Antane KAPESH écrit ainsi : « Nous entendons aussi le Blanc dire constamment : "Les Indiens ne veulent pas travailler et c'est nous qui les faisons vivre quand nous travaillons et payons des impôts." », in *Je suis une maudite sauvagesse, op. cit.*, p. 227. Témoignent également de cette conception de l'Amérindien, devenue banale tant on l'entend aujourd'hui, les entrevues réalisées par Arthur LAMOTHE pour son film *Mémoire Battante I*. Ces rencontres visent à faire parler les Blancs sur les Amérindiens, mais l'ensemble est dit si abject qu'une seule est finalement retenue. Le réalisateur justifie sa *censure* en ces termes : « Ces séquences, je ne les ai pas présentées dans le film, même si j'y perdais ce qu'on appelle de l'intensité dramatique. Et puis, il y avait aussi le refus de fournir au spectateur gratuitement des boucs émissaires faciles en éludant les véritables problèmes », film cinématographique, Les Ateliers audio-visuels du Québec et Radio-Québec, 1983.

²⁵¹ SILBERSTEIN Jil, *ibid.*, p. 162.

²⁵² Sylvie VINCENT définit en ces termes le bouc émissaire : « Le bouc émissaire, cet étranger que l'on charge de tous les maux, permet d'instaurer une limite rassurante entre ce qui est "nous" et ce qui ne l'est plus. Il aide l'Un à se définir et à renvoyer à l'extérieur de lui-même, ou au moins à sa marge, tout ce qui ne lui plaît pas », in « Comment peut-on être raciste ? », *Recherches amérindiennes au Québec, op. cit.*, p. 10.

(...) voisins immédiats, envieux des *privilèges* que le gouvernement fédéral leur accorde ; travailleurs ou patrons de l'industrie primaire, qui ne demandent qu'à *développer* les ressources sur lesquelles les Amérindiens ou Inuit *sont assis* ; ou amateurs de chasse et de pêche qui voient leur accès à la faune et aux forêts restreint par les titres que détient (...)
 (...) les nations autochtones.²⁵³

La domination et la soumission de l'Autre apparaissent comme le revers de la médaille de tant de *privilèges*. Partout, l'on retrouve cette volonté de l'Occident d'affirmer son unicité et son universalité et, partant, ses droits prioritaires. Confiner les autres aux marges de son monde permet l'affirmation de Soi. En définitive, il semblerait que l'on ne soit plus là strictement dans un rapport d'altérité mais, bien plutôt, dans une relation d'agression, puis de domination de l'Autre par l'Un. La définition classique du racisme selon Memmi le confirme : « Le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression ou un privilège »²⁵⁴.

Mettre en parallèle la justification du droit de conquête et de domination européen et les rapports contemporains des deux peuples en présence sur le même sol se justifie, dans la mesure où est en jeu une même série de regards qui, posés sur la réalité amérindienne, façonnent celle-ci de manière biaisée et partielle.

²⁵³ SIMARD Jean-Jacques, « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi » – p. 153.186 –, in LAFONTANT Jean (dir.), *L'État et les Minorités*, textes du Colloque universitaire de St-Boniface, les 6 et 7 novembre 1992, Les Éditions du Blé et Presses Universitaires de Saint-Boniface, Saint-Boniface (Man.), 1993, p. 177. Jean-Jacques SIMARD énumère les manifestations de l'assujettissement et de l'expropriation dont sont victimes les Amérindiens : « (...) refoulés sur les réserves, harcelés par les agents de conservation de la faune, réduits à la tutelle de l'État fédéral, souvent victimes du racisme ambiant », in Préface de *De l'igloo au HLM : les Inuit sédentaires de l'État-Providence*, par Gérard DUHAIME, Centre d'études nordiques, Université Laval, Québec, 1985, p. 1.

²⁵⁴ MEMMI Albert, *Le racisme : description, définition, traitement*, Gallimard, Paris, 1982, p. 98-99. Cette définition crée un tel consensus qu'elle a été adoptée par l'Unesco et figure dans l'*Encyclopedia Universalis*. Les mots employés par Réal LAROCHELLE pour décrire la discrimination dont sont victimes les Amérindiens sont puissants : « Personne ne peut plus donc feindre l'ignorance ou l'a-politisme vis-à-vis de l'oppression et de la discrimination des autochtones du pays, au Québec comme ailleurs. "Le mépris n'aura qu'un temps", disait déjà un autre titre de films d'Arthur Lamothe. Car, toute proportion gardée, le fait autochtone, c'est l'*apartheid* du Canada, même si ça n'en a pas toutes les formes racistes politiques et juridiques comme en Azanie (Afrique du Sud) », in « La série des films montagnais d'Arthur Lamothe : "Une chronique des Indiens du Nord-Est du Québec" : Un cinéma de défense des droits des Autochtones » – p. 60.66 –, *Copie Zéro*, vol XI, quatrième trimestre 1981, p. 60-61.

1.3. LA FAUSSETÉ DE LA REPRÉSENTATION D'AUTRUI ET DES DISCOURS TENUS SUR L'AUTRE

L'importance du *voir* dans la perception de l'Autre est clairement établie : « Sans technique d'observation, sans stratégie de l'œil, sans pragmatique de la vision, l'autre ne peut apparaître ni faire l'objet d'un savoir »²⁵⁵. Il s'agit de découvrir comment l'observation, la description, la représentation de l'Autre se construisent à partir d'un scrutateur, qui n'est rien moins qu'objectif. C'est esquisser le fait que les images qui s'élaborent des Montagnais-Naskapis transcrivent moins l'identité de ces derniers qu'elles n'obèrent leur réalité. La découverte de l'Autre, la rupture déstabilisante que constitue son altérité, la perception immédiate de son étrangeté radicale, puis les préjugés négatifs et les jugements racistes dont il est la victime conduisent à se forger des portraits de lui, qui coïncident rarement avec ce qu'il est. Le discours tenu sur lui se déploie rapidement de manière non objective, dans la mesure où le scripteur a tendance à se prendre comme norme. Le premier mouvement de reconnaissance de l'Autre semble, dès lors, ne consister qu'en la fabrication de stéréotypes ou de clichés, agrémentés par les préjugés que nous venons de définir.

1.3.1. Des images préfabriquées

Comment se construit l'image de l'Autre ? Face à la difficile élaboration de toute représentation de ce qui n'est pas Soi, l'attitude la plus communément adoptée consiste à incorporer les Amérindiens dans une échelle de valeurs européennes. En premier lieu, des images préfabriquées guideraient le mode d'appréhension de l'Autre. Ce dernier se verrait ainsi saisi par des cadres plaqués sur lui plus ou moins arbitrairement. Dès lors, « (les) efforts de définition sont fondés sur une hypothèse : si la sauvagerie est un état, il doit exister certaines caractéristiques qui le rendent reconnaissable *a priori* »²⁵⁶. Les relations qui s'instaurent entre deux groupes culturels distincts semblent, de manière quasi inévitable, donner naissance à ces images arbitraires que sont les stéréotypes. Ces derniers se

²⁵⁵ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 137.

²⁵⁶ DICKASON Olive, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 85.

comprennent comme les résultats d'un penchant naturel qui pousse à rationaliser et à simplifier ce que nous voyons.²⁵⁷ Du fait de leur arbitraire, les images créées sont partiellement fausses. Une telle opération éclaire moins l'objet auquel elles s'appliquent que le sujet qui la met en œuvre. En d'autres termes, elle fonctionne comme un révélateur de l'inscription de ce dernier dans une situation sociale et culturelle particulière. Ce sont les matériaux mentaux et les codes de l'imaginaire de la vieille Europe qui, transportés par-delà l'océan, dominent donc préalablement.

On peut parler d'une fonction anticipatrice propre au stéréotype. Celui-ci peut être interprété comme la préparation, au niveau imaginaire, d'une situation ou, en l'occurrence, d'une rencontre inédite. L'Autre est tellement autre que l'image que j'élabore de lui, avant même la rencontre, vise à passer outre l'écart irréductible qui se dresse entre lui et moi. Autrui se présente ainsi, d'abord, sous des traits préconstruits par l'imagination. Le postulat de départ est le suivant : « Les Européens avant la Renaissance n'étaient pas sûrs de l'unité de l'espèce humaine. Ils pensaient qu'il existait des êtres, satyres, nymphes, sirènes, pygmées qui tenaient à la fois de l'homme et de l'animal »²⁵⁸. Les images folles sous lesquelles les nouveaux arrivants se représentent les autochtones s'apparentent à la vision médiévale des peuplades éloignées et inconnues : « *Even the first European explorers sought to make sense of what they saw in terms of diverse and often contradictory medieval speculations about what the inhabitants of far-off regions of the world might be like* »²⁵⁹. Les *a priori* avec lesquels les premiers explorateurs abordent le nouveau continent brouillent la perception que ces derniers peuvent avoir des peuples rencontrés. L'exaltation est telle que les êtres en présence deviennent purement hallucinés dans la *Relation* qui couvre le début des années 1640 : « Il faut des Heros, des Hercules, & des Geans pour combattre des Monstres, des Hydres, & des Demons »²⁶⁰. Parce que le monstre est l'Autre par excellence, l'image de la monstruosité

²⁵⁷ Pour Jacques MAISONNEUVE, spécialiste de psychosociologie, « cette opération de simplification et de généralisation paraît le propre de toute pensée humaine qui cherche à schématiser son environnement pour mieux s'y reconnaître au milieu de la diversité et du changement », in *Introduction à la psychologie*, PUF, Paris, 1973, p. 138. Les stéréotypes apparaissent comme largement répandus dans toute culture. Ils sont véhiculés par, tout à la fois, les écrits et les dits, les faits et les gestes de l'ensemble d'une société. Le confirme cette définition de Robin M. Jr. WILLIAMS, selon laquelle « *a stereotype refers to those folk beliefs about the attributes characterizing a social category on which there is consensus* », in *The Reduction of Inter-group Tensions*, *op. cit.*, p. 39.

²⁵⁸ DELIÈGE Robert, *Anthropologie sociale et culturelle*, De Boeck, Bruxelles, 1995, p. 131-132.

²⁵⁹ TRIGGER Bruce G., *Natives and Newcomers*, *op. cit.*, p. 21.

²⁶⁰ *JR*, vol. XXVII, 1642-1645, p. 138.

semble s'imposer. Elle est l'un des moyens permettant de comprendre une altérité qui serait définitivement indéchiffrable, si des points de repère n'étaient pas intégrés, de gré ou de force, dans l'interprétation de celle-ci. Le choc de la découverte de l'altérité est d'abord si grand qu'il se résout par le passage *via* la comparaison. Le rapport à l'Autre devient stratégie rhétorique : relier l'inconnu au familier permet de s'appropriier et de nier une étrangeté, qui définit pourtant une identité distincte. Et à qui comparer, en premier lieu, les Amérindiens si ce n'est aux peuples de l'antiquité qui focalisent alors largement l'attention ?²⁶¹ Le Père Le Jeune décrit ainsi les Amérindiens rencontrés en faisant un détour par l'antiquité : « Il y en a des vestus entierement, ils ressemblent tous à ce Philosophe de la Grece, qui ne portoit rien sur soy qu'il n'eut fait »²⁶². Dans l'ignorance de ce que sont, en eux-mêmes, les Montagnais-Naskapis, le Père le Jeune se réfère à des personnages antiques, points de référence communs à ses lecteurs.²⁶³ Ce faisant, il n'a pas encore franchi l'étape interprétative soulignée par Berthiaume, selon lequel va s'accomplir « un bouleversement obscur, une lente mais profonde fermentation des esprits jusque là plus attentifs aux civilisations anciennes qu'aux modes de vie lointains »²⁶⁴. Le connu apparaît comme le moyen d'appivoiser un inconnu rempli d'une diversité radicale presque scandaleuse, si bien que l'antiquité se plaque dans un premier temps sur l'Amérique. Le procédé se répète à des siècles de distance. François-Xavier Garneau décrit, en ces termes, les préparatifs au combat exécutés par des Montagnais, accompagnés de Hurons et d'Algonquins : « Les sauvages passèrent la nuit à danser, à chanter et à se provoquer d'un camp à l'autre, à la façon des Grecs et des Troyens d'Homère et, dès que le jour parut, ils se rangèrent en bataille »²⁶⁵. L'altérité des Montagnais se trouve ainsi amoindrie, leur étrangeté se voit maîtrisée, dans un processus d'identification qui fait d'eux des êtres peuplant simplement un monde dépassé. Ce faisant et en raison du voile fantasmagorique à travers lequel on tente de la cerner, une telle altérité est, tout simplement, altérée.

²⁶¹ Selon Yvon Le BRAS, « L'ellipse des caractéristiques spécifiquement ethniques du visage de l'Autre favorise par conséquent sa lisibilité », in « L'Autre dans les *Relations* de Paul le Jeune » – p. 141.150 –, *Les figures de l'Indien, op. cit.*, p. 144.

²⁶² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 24.

²⁶³ Ainsi, pour Paolo CARILE, « raccontare l'autre significa, in primo luogo, presentarlo come tale et tradurre la sua diversità in forme comprensibili per il lettore », in *Lo sguardo impedito, op. cit.*, p. 19.

²⁶⁴ BERTHIAUME André, *La découverte ambiguë. Essai sur les récits de voyage de Jacques Cartier et leur fortune littéraire*, P. Tisseyre, Montréal, 1976, p. 139.

L'altérité de l'Autre est, d'abord, si déstabilisante que ce qui en est vu est comparé et mesuré à ce qui est déjà connu. Les autochtones rencontrés prennent ainsi place dans un univers préétabli, qui ne révèle rien de leur identité véritable. Mais l'approche par la vue n'est pas tout. Cette dernière va encore de pair avec, comme le dit Francis Affergan, «une circonscription de l'altérité par l'ordre du langage»²⁶⁶. On verra combien l'altération de l'altérité vient également des nombreux discours, faux ou faussés, qui prennent pour objet les Amérindiens.

1.3.2. Les Montagnais-Naskapis, objets de discours biaisés

La difficulté avérée de la découverte d'une culture différente de la sienne propre s'exprime clairement dans les nombreux biais présents dans les textes qui tentent d'en rendre compte. Rencontrer l'Autre, c'est chercher à percevoir un vécu. Or celui-ci, qui se dilue dans le flux incessant du temps, est insaisissable. Rentrent donc inévitablement en ligne de compte le passé et l'avenir, dans la connaissance que je tente d'avoir d'autrui. Tant et si bien que je risque de ne jamais saisir l'Autre dans le présent immanent, où il est pleinement lui-même, mais toujours avec le recul de la réflexion, la fausseté des préjugés que j'ai pu forger sur son passé, l'ambiguïté des hypothèses que je peux échafauder sur son avenir, le vague des créations de mon imagination, etc. C'est dire la fausseté qui guide la plupart des discours que je suis tenté de tenir sur lui. Les propos, officiels ou scientifiques, qui portent sur les Amérindiens, participent, peu ou prou, de ce même processus. Les Montagnais-Naskapis ne seraient ainsi jamais appréhendés tels qu'ils sont, mais tels qu'ils apparaissent aux scripteurs ou tels que ces derniers les interprètent.

Dans l'optique qui est ici la nôtre – se tromper sur autrui et se complaire dans cette méconnaissance –, on peut aller jusqu'à parler des regards faux que posent en permanence sur la réalité amérindienne certains livres et manuels d'histoire ainsi que quelques articles de journaux, nécessairement sélectionnés.

²⁶⁵ GARNEAU François-Xavier, *Histoire du Canada*, Huitième édition entièrement revue et augmentée par son petit-fils Hector Garneau, Éditions de l'arbre, Montréal, 1944, p. 164.

²⁶⁶ AFFERGAN Francis, *Exonisme et altérité*, *op. cit.*, p. 177.

1.3.2.1. Les mensonges de l'Histoire²⁶⁷

L'image du Montagnais-Naskapis, telle qu'elle nous est livrée par le discours historique, s'avère souvent biaisée. Nous tenterons de montrer que le dialogue avec l'Autre s'instaure difficilement par l'entremise de l'histoire, qui est tentée de poursuivre par l'écrit le rapport de force inégal, établi entre les deux cultures en présence. De fait, la culture occidentale ne monopolise-t-elle pas la parole au point de faire disparaître l'Autre dans une réinterprétation qui porte sa marque ?

a) Des Montagnais-Naskapis ignorés par l'Histoire

Les Amérindiens apparaissent, d'abord, comme inexistants ou presque, dans l'histoire du Canada.²⁶⁸ Le parti pris des principaux courants historiographiques canadiens et, plus généralement nord-américains, consiste, en grande partie, à prendre et ce, du XVII^e au XX^e siècles inclusivement, le point de vue du colon blanc. Pour Denys Delâge, « parfois le processus d'occultation de l'autre est grossier, mais généralement il est inconscient et il résulte d'une construction de la réalité où l'autre, soit n'existe pas, soit n'existe qu'à titre de faire valoir »²⁶⁹. C'est dire que les Amérindiens, lorsqu'ils ne sont pas occultés dans les récits historiques, ressemblent moins à des acteurs qu'ils ne se fondent dans un décor préparé pour mettre en valeur les actions européennes. En un mot, ils apparaissent le plus souvent en toile de fond et au titre de simples figurants.²⁷⁰ L'histoire blanche et héroïque se déroule, en

²⁶⁷ Nous prenons ici l'*Histoire* comme un aspect de la culture. Pour reprendre les mots de Sylvie VINCENT et de Bernard ARCAND, « l'histoire nationale est un aspect de la culture québécoise, elle appartient à ce système d'idées sur lequel se fonde toute doctrine sociale ou politique », in *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, op. cit., p. 13.

²⁶⁸ Denys DELÂGE juge que, « (...) trop souvent, les manuels d'histoire s'en sont tenus à un bref chapitre d'introduction sur la préhistoire amérindienne de ce continent pour passer ultérieurement à l'étude de la formation des sociétés européennes en Amérique, occultant ainsi la présence pourtant déterminante des Amérindiens en période historique », in *Le pays renversé*, op. cit., p. 9.

²⁶⁹ En d'autres termes, le premier écueil de l'histoire, qui est « de tradition coloniale et européen-centriste, tend à occulter la présence et la dynamique autochtone. L'histoire nord-américaine et particulièrement canadienne ne l'avait même pas envisagée avant les années 1960 », Denys DELÂGE, avec la collaboration de Jean-Pierre SAWAYA, Marc JETTEN et Régent SIOUI, in *Les sept feux, les alliances et les traités : Autochtones du Québec dans l'histoire*, C.D.ROM *Pour Sept Générations*, Legs documentaire de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones, Ottawa, Libraxus Inc., 1997, p. 2.

²⁷⁰ Rémi SAVARD et Jean-René PROULX résumant bien l'intérêt minime que manifeste l'Histoire à l'égard des premiers habitants du Canada : « À quelques exceptions près, l'historiographie canadienne a ainsi

général, *sans* les Amérindiens ou *contre* eux puisqu'ils n'y figurent qu'éclairés par le regard du conquérant. La rencontre entre Européens et Amérindiens est donc d'abord présentée par l'histoire sous la forme d'une véritable mythologie du conquérant.²⁷¹ En parallèle, les autochtones sont définis, on l'a vu, par le vide et le manque. La déficience qui les caractérise fait ainsi ressortir la toute-puissance des premiers colons et des nouveaux occupants. L'Autre, tel qu'il est en lui-même, disparaît alors dans un système d'oppositions, qui répartit arbitrairement les rôles.

b) La création de couples antithétiques

Les termes *Indiens* et *Blancs* répondent à une opération de globalisation des cultures, qui recherche des traits d'opposition pertinents. Pour Jean-Jacques Simard, la désignation des uns et des autres est, elle-même, sujette à interrogation :

*Indians and Whites do not exist. These words do not mean real people – flesh and blood, sentient humans like those we meet on the street or in the countryside. Indian and White represent fabled creatures, born as one in the minds of seventeenth- and eighteenth-century European thinkers trying to make sense of the modern experience, particularly the European « discovery » of new continents and their populations.*²⁷²

C'est dire que les deux êtres face à face sont à redéfinir selon d'autres termes, la séparation et la désignation étant trop commodes, trop simplifiées pour être acceptables et rendre compte de la réalité de l'un et de l'autre. L'important demeure le mouvement d'opposition qui fait du Montagnais-Naskapis et de l'Euro-Canadien des êtres séparés. Selon Jean-Jacques Simard, « la rigueur manichéenne veut évidemment qu'en face, les Autochtones soient tout aussi irrémédiablement enfermés dans leur génétique culturelle »²⁷³. Le fossé, qui sépare les deux êtres en présence, définit deux espaces qui sont vite décrits comme des envers absolus. On est

systématiquement négligé de prendre acte du poids considérable des nombreux peuples autochtones habitant ce coin du monde depuis, dans certains cas, quelques 400 siècles ; elle s'est le plus souvent contentée d'hommages posthumes ou d'un chapitre d'introduction hâtivement consacré aux premiers habitants du pays », in *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*, L'Hexagone, Montréal, 1982, p. 12.

²⁷¹ Le jugement de Fernand CORCUS est sans appel : « L'histoire de chaque pays est une sorte de draperie dessinée pour la gloire de ce pays. (...) Chaque Histoire reflète qui l'écrit », in *Les limites de l'homme*, Éditions Marquis, Montmagny, 1944, p. 28-29.

²⁷² SIMARD Jean-Jacques, « *White Ghosts, Red Shadows : The Reduction of North American Natives* », in *The Invented Indian* – p. 333-369 –, in James A. CLIFTON (ed.), *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick, N. J., U.S.A., Transaction Publishers, 1990, p. 333.

bien dans le rapport à l'Autre dans sa forme la plus extrême. De fait, *alter* désigne, à l'origine, celui qui n'est pas moi de façon absolue. Il n'y a pas ici de choix possible entre plusieurs autres. L'opposition se fait terme à terme.²⁷⁴

La rupture absolue qu'est la rencontre de l'Autre semble induire tout un ensemble de couples antithétiques, qui se voient justifiés après coup et dont la légitimité est à interroger. De fait, « l'indianité, par exemple, sera censée s'accrocher à jamais aux institutions du mode de production domestique : chasse et cueillette, nomadisme, structure de parenté, régulation sociale par la coutume et le consensus, etc. »²⁷⁵. C'est l'antithèse civilisation/sauvagerie qu'il convient d'interroger, dans la mesure où l'on ne fait, ici, qu'attribuer à l'Autre une valeur inversée.²⁷⁶ En réalité, « puisque les Blancs concevaient d'abord l'Indien comme leur propre antithèse, la civilisation et l'indianité, tels qu'ils les définissaient, ne pouvaient être que d'éternels contraires »²⁷⁷. Dans une telle perspective d'opposition, le dynamisme appartient en propre à la civilisation, tandis que l'indianité stagne dans un anhistorisme sans issue. L'artificialité du processus – antithèse première, puis justification de l'opposition – n'est pas à prouver. Les Montagnais-Naskapis se voient attribuer communément des qualités statiques, qui seraient intimement liées au caractère élémentaire de leur culture. En témoigne le style descriptif et généralisant du texte suivant :

Les Montagnais étaient nomades et vivaient essentiellement de chasse, de pêche et de cueillette de fruits sauvages. (...) Règle générale, le peuple était divisé en divers clans représentés par une famille, des grands-parents aux petits-enfants. Avec leurs modestes bagages (ils n'emportaient que l'essentiel), ils quittaient ainsi leur lieu de rassemblement saisonnier pour reprendre l'activité principale de leur survie. Ils devaient assurer à la nature bienveillante et généreuse un parfait équilibre en reconnaissance de ce qu'elle faisait pour eux. (...) La nature était pour eux une mère donatrice, soucieuse de leur survie, tout comme la terre qui donnait à l'Homme le fruit quotidien de sa subsistance.²⁷⁸

²⁷³ SIMARD Jean-Jacques, Préface de *De l'igloo au HLM*, de Gérard DUHAIME, *op. cit.*, p. 1.

²⁷⁴ Ainsi, Claude-Claire KAPPLER déclare qu' « *alter mundus* c'est, dans la perspective de deux seuls mondes possibles, le nôtre et celui des "autres", celui qui est l'inverse du nôtre », in *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Éditions Payot, Paris, 1980, p. 54.

²⁷⁵ SIMARD Jean-Jacques, *ibid.*, p. 2.

²⁷⁶ Jean-Jacques SIMARD met bien en relief les deux pôles qui s'organisent : « (...) *The Invented Indian cannot be understood by itself, in its own terms : this is but one side of a coin whose other side bears the unearthly features of the Invented White Man* », in « *White Ghosts, Red Shadows* », *The Invented Indian*, *op. cit.*, p. 353.

²⁷⁷ BERKHOFFER Robert, cité par SIMARD Jean-Jacques in « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi », LAFONTANT Jean (dir.), *L'État et les Minorités*, *op. cit.*, p. 178.

²⁷⁸ BELLEAU Michel, *Le pays infini*, produit conjointement par le Conseil Atikamek-Montagnais et la Confédération des syndicats nationaux, Québec, 1988, p. 47-48.

Il est étonnant de voir combien les informations s'accroissent dans le texte, tout en laissant le lecteur à la lisière de ce qui fait l'identité des Montagnais. Les hommes et les femmes ici décrits semblent à l'arrêt. Ils sont comme ils étaient et demeureront ainsi, une fois pour toutes. Leur identité est donnée selon des prédicats rigides, qui voudraient valoir pour tous et en tout temps. Il s'agit, avant tout, de faire sentir l'incompatibilité qui existe entre ce système d'existence et un mode de vie occidental, jugé en phase avec la modernité. Les différences sont présentées de telle sorte que les descriptions des Montagnais-Naskapis dévient rapidement vers des énoncés prescriptifs. Les Amérindiens ne sont pas seulement à l'arrêt ; ils sont encore jugés en retard par rapport à la civilisation. La formulation de Francis Affergan est éclairante : « Ainsi privés d'histoire, ces peuples vivent leurs coutumes non pas comme une culture en devenir, mais comme s'ils subissaient une attribution »²⁷⁹. Les conséquences d'une telle classification sont sans issue. L'Autre est perçu dans un vis-à-vis qui ne fait que plaquer des déterminations préalablement décrétées. C'est que, « tant que le problème sera posé en termes binaires expérimentateurs/expérimentés et selon une logique d'opposition, nous n'aurons construit qu'un modèle inégalitaire »²⁸⁰. La polarisation conceptuelle pratique Blanc/Autochtone aboutit donc à une impasse.

Les descriptions des Montagnais-Naskapis, qui confinent à des catégories arbitraires, semblent bien être guidées par la notion d'opposition. Les couples binaires et opposés, par lesquels se trouve structuré le rapport à l'Autre, limitent l'accès à ce dernier. Son altérité n'en est pas mieux élucidée. Cette réduction de la diversité, difficilement compréhensible, des cultures amérindiennes, à quelques catégories clairement distinguées, n'est-elle pas un moyen commode, qui permet de croire que l'Autre est cerné là où il nous échappe définitivement dans son infinie diversité ? En transformant ce qui est vu en savoir, les différences visibles entre les cultures sont apprivoisées et réduites en catégories manipulables. Il semblerait que cette façon de penser l'Europe et l'Amérique, de manière distincte et opposée, soit propre à une « certaine historiographie »²⁸¹ qui, selon Laurier Turgeon, « étudie (les Européens et les Amérindiens)

²⁷⁹ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 129.

²⁸⁰ *Idem*, p. 244.

²⁸¹ TURGEON Laurier, « De l'acculturation aux transferts culturels » – p. 11.32 –, *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe XVI^e-XX^e siècle*, sous la direction de Laurier TURGEON, Denys DELÂGE et Réal OUELLET, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1996, p. 17.

comme des entités distinctes »²⁸². Un système d'oppositions rigide guide donc ici l'histoire de cultures qui n'arrivent pas à dialoguer entre elles. Sylvie Vincent et Bernard Arcand démontrent pareillement que les manuels scolaires construisent le « mythe québécois de l'Amérindien »²⁸³. L'image de ce dernier est ainsi simplifiée de façon à incarner le non-Européen, puis le non-Canadien. Ce faisant, il participe de « l'image simple et idéale par laquelle les manuels définissent le Québec »²⁸⁴.

L'Histoire serait donc partielle et, par là, partielle, parce qu'elle ne prendrait en compte que la vision d'une partie des acteurs. L'historien n'est-il pas, aujourd'hui encore, « limité (...) par son optique purement documentaire et dominé par les valeurs et les postulats d'une société matérialiste »²⁸⁵ ? La critique de l'histoire chez Donald Smith se fait radicale, qui déclare que l'appréhension des Amérindiens par les historiens ne se fait jamais que par le truchement d'un regard envahi par les valeurs euro-canadiennes. En vérité, si tout dire est impossible, des choix s'imposent, qui sont déterminés par les intérêts propres de l'historien, ainsi que ceux de la société à laquelle il appartient. Le texte qui parle de l'Autre apparaît d'abord comme un miroir déformant. Sa parole est rapportée, mais l'interprétation porte la marque du scripteur. Ainsi, dans un manuel scolaire, un chef montagnais explique, avec éloquence, à Champlain qu'il refuse de faire la traite avec les Anglais. Présenter ce discours, qui se veut explicatif et clair, comme seulement poétique²⁸⁶, est révélateur : « Dans un discours rempli de poésie, le chef Montagnais répond à Champlain »²⁸⁷. L'art oratoire, qui est réputé être propre aux Amérindiens, permet ainsi aux historiens d'accorder à ceux-ci de l'éloquence plutôt que de l'intelligence. Surtout, la parole de l'Autre est toujours strictement encadrée.

²⁸² *Idem.*

²⁸³ VINCENT Sylvie et ARCAND Bernard, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, op. cit., p. 12.

²⁸⁴ *Idem*, p. 15.

²⁸⁵ SMITH Donald B., *Le « Sauvage »*, op. cit., p. 132.

²⁸⁶ On se demandera où se trouve la poésie dans le discours montagnais suivant : « Tu dis que nous voulons aller à l'Anglais ; je vais dire à mes gens qu'on n'y ailler point. Je te promets que ni moi ni ceux qui ont de l'esprit n'iront pas ; que s'il y a quelque jeune homme qui fasse un saut jusque là sans être vu, je n'y saurais que faire. Tu sais bien qu'on ne peut tenir la jeunesse. Je le défendrai à tous ; si quelqu'un y va, il n'a point d'esprit. Tu peux tout, mets des chaloupes aux avenues et prends les castors de ceux qui iront. Tu nous dis que les pères vivront parmi nous et nous instruiront. Ce bonheur sera pour nos enfants ; nous qui sommes déjà vieux, nous mourrons ignorants. Ce bien n'arrivera pas si tôt que nous voudrions », cité par LACOURSIÈRE Jacques et BOUCHARD Claude, *Notre histoire Québec-Canada*, Éditions Format, Montréal, 1972, vol. II, p. 123.

²⁸⁷ LACOURSIÈRE Jacques et BOUCHARD Claude, *Notre histoire Québec-Canada*, op. cit., p.123.

c) La monopolisation de la parole par les Euro-Canadiens

On pourrait aller jusqu'à dire que toute vision des choses se trouve conditionnée par des valeurs culturelles spécifiques, si bien que l'Autre est rarement cerné par le discours qui porte sur lui. L'un des principaux obstacles au dialogue des cultures tient aux prismes au travers desquels les autres nous apparaissent. Parler des autres cultures peut rarement se faire sans partir de la sienne propre, qui demeure toujours un point de référence. Le regard porté sur ce qui n'est pas soi est clairement orienté selon des acquis culturels, dont on ne peut faire abstraction. Ce regard faux ou, du moins, faussé, posé sur la réalité amérindienne, serait partagé par tous les moyens engagés pour dire l'Autre. De fait, parler d'autrui, c'est encore parler de soi, tant que l'on ne donne pas la parole à celui dont on parle. Certes, Pierre Perrault renouève, dès 1962, le cinéma documentaire en choisissant la parole libre comme trame de ses films. Il demeure que ce ne sont pas des Amérindiens qui s'y expriment sur leur situation propre ; le micro se trouve, encore une fois, monopolisé par des interlocuteurs blancs. En témoigne cette critique du film *Le goût de la farine*²⁸⁸ :

*Le goût de la farine se présente comme un film sur l'acculturation des Amérindiens et sur le mouvement historique qui aboutit à la destruction de leur mode de vie traditionnel. On y parle des Montagnais de la Côte Nord, aux prises avec leur survie. Mais qui parle ? Des Blancs : un curé-missionnaire, un anthropologue, un archéologue et (un) biologiste (...).*²⁸⁹

Le cinéma documentaire sur les Amérindiens apparaît, à sa manière, comme une vision de la société dominante sur une culture qui semble ne pouvoir jamais être prise que comme objet de discours. Il n'est jamais question que d'interpréter et de représenter l'Autre, et l'observateur, le scripteur, l'historien sont toujours inclus dans ces énoncés. Comme le dit Gérard Baril, « les Indiens ne possèdent pas leur cinéma ; ce sont les Blancs qui le font (et qui) témoignent, à travers leurs lentilles déformantes, de la vie et de l'histoire de ce peuple dépossédé »²⁹⁰. Si l'on poursuit la démonstration, les Montagnais risquent d'apparaître, dans ce genre de films, comme des miroirs inversés qui permettent de définir l'homme québécois. Ainsi, le film devient un « film sur les Blancs, qui ne trouvent à dire que leur impuissance et leur mauvaise

²⁸⁸ PERRAULT Pierre, *Le goût de la farine*, film cinématographique, Office national du film du Canada, ONF, Montréal, 1977.

²⁸⁹ EMOND Bernard-Richard, cité in *Les Amérindiens du Québec et le cinéma documentaire (1960-1980)*, Thèse (M.A.) de BARIL Gérard, Université Laval, 1984, p. 89.

conscience (...) »²⁹¹. Le dialogue, poursuivi *sur* et non pas *avec* les Amérindiens, n'est-il pas une perpétuation de l'aliénation subie par ces derniers ? En définitive, quel que soit l'effort mis en œuvre par celui qui parle pour se consacrer aux autres et s'oublier soi-même, des marques de l'énonciation semblent immanquablement trahir le manque d'objectivité. L'écart avec l'Autre s'en trouve accentué. La description la plus neutre possible ne l'est jamais tout à fait :

le (Montagnais) bon chasseur vit heureux, coulant une existence facile, même pendant les rigueurs de l'hiver, car une tente bien chauffée par un poêle le met, lui et sa famille, à l'abri des froids les plus intenses. (...) Genre de vie bien précaire, dira-t-on et rempli de hasards et d'incertitudes. (...) Habile à fabriquer le canot d'écorce, la raquette, à orner de jolis dessins le soulier de peau de caribou, objets de première et d'absolue nécessité, il ne saurait s'astreindre à un travail continu et persévérant.²⁹²

L'exemple est éloquent : les Amérindiens sont assimilés à des objets pour ainsi dire dissécables par le biais de descriptions qui ne les prennent jamais comme sujets. Si proche en apparence de l'observateur qui le regarde, l'Autre se dérobe, en réalité, dans l'ailleurs indéfinissable de sa culture et de son monde symbolique propres. Objet neutre livré à l'analyse, il est manipulé et catalogué en surface. Son altérité, contrôlée, classée, estimée ou jugée, se trouve fictivement amoindrie. De fait, l'acte de décrire et d'étudier s'apparente à une forme de violence, qui ne laisse pas l'observé intact. Il provoque le fait ou la scène à enregistrer et, ce faisant, altère un visible qui se trouve toujours au-delà de ce que l'on peut en dire. Ce que l'on veut montrer ici, c'est que le regard posé sur l'Autre n'est jamais neutre et qu'il ne saurait l'être. Cela vaut pour tous les regards et pour tous les discours. Arthur Lamothe, dont le métier de cinéaste est défini par Pierre Perrault comme le « métier de regarder les autres »²⁹³, résume bien cette impossibilité de s'oublier quand l'on parle de celui qui n'est pas Soi : « Parce qu'au fond, (...) la même réalité, il y a plusieurs moyens de la décrire et de la faire rentrer dans plusieurs schémas possibles. (...) Tout compte fait, c'est le discours du cinéaste qui est filmé là-dessus »²⁹⁴. L'Autre risque donc de n'être jamais perçu pour ce qu'il est en lui-même.

²⁹⁰ *Idem*, p. 60.

²⁹¹ LACROIX Yves, « Les derniers films de Pierre Perrault » – p. 72-79 –, *Copie Zéro*, vol. XI, quatrième trimestre 1981, p. 72.

²⁹² L. J. C., « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean », *Revue canadienne*, *op. cit.*, p. 91-92.

²⁹³ PERRAULT Pierre, « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, *op. cit.*, p. 59.

²⁹⁴ LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante I*, film cinématographique, *op. cit.*

d) La perpétuation des préjugés

Enfin, il convient de souligner l'influence, exercée par l'Histoire, dans la perpétuation des préjugés à l'encontre des Amérindiens. L'image de ces derniers, dans l'histoire canadienne débutante, semble appartenir à un passé évanescant.²⁹⁵ Les historiens sont nombreux à présenter les cultures amérindiennes comme des non-cultures ou, à tout le moins, comme des cultures inférieures, vouées, tôt ou tard, à disparaître ou à être englouties dans le monde occidental. Bruce Trigger s'attarde en particulier sur les travaux de Parkman, dominés par les stéréotypes. Ce dernier parle des Amérindiens comme de « *thorough savages* »²⁹⁶, « *fixed and rigid in their attitudes* »²⁹⁷ et « *bound to become extinct as European civilization spread across North America* »²⁹⁸. Plus précisément, on lit, à propos des Montagnais :

*A roving band of Montagnais had built their huts near the buildings, and were busying themselves in their autumn eel-fishery, on which they greatly relied to sustain their miserable lives through the winter. Their slimy harvest gathered, and duly smoked and dried, they gave it no safe-keeping to Champlain, and set forth to hunt beavers. It was deep in the winter before they came back, reclaimed their eels, built their birch cabins again, and disposed themselves for a life of ease, until famine or their enemies should put a period of their enjoyments. These were by no means without alloy. As, gorged with food, they lay dozing on piles of branches in their smoky huts, where, through the crevices of the thin birch-bark, streamed in a cold capable at times of congealing mercury, -- as they thus reposed, their slumbers were beset with nightmare visions of Iroquois forays, scalpings, butcherings, and burnings. As dreams were their oracles, the camp was wild with fright.*²⁹⁹

Les détails s'accroissent ; la description se fait précise afin de convaincre le lecteur de la misérable vie dans laquelle se complaît un Amérindien, pour ainsi dire, irrécupérable. Les Montagnais sont désignés, plus loin, comme des « *wretched beings* »³⁰⁰ ; ils sont comparés à des « *wild animals driven by famine to the borders of the settler's clearing* »³⁰¹. La conclusion est sans appel : « *The Montagnais (are) the lowest Algonkian type for whom even cannibalism*

²⁹⁵ TRIGGER Bruce G., *Natives and Newcomers*, op. cit., p. 3.

²⁹⁶ *Idem*, p. 12

²⁹⁷ *Idem*, p. 13.

²⁹⁸ *Idem*.

²⁹⁹ PARKMAN Francis, *France and England in North America. A Series of Historical Narratives*, Little, Brown, and Company, Boston, 1885, Tome I, p. 305-306.

³⁰⁰ *Idem*, p. 306.

³⁰¹ *Idem*.

was not abhorrent »³⁰². Il s'agit, en un mot, d'un « *contemptuous portrayal* »³⁰³, qui ne correspond guère à l'objectivité scientifique qu'est censée respecter toute analyse historique. Un siècle plus tard, et comme en écho, Marcel Trudel insiste avec verve sur l'infériorité naturelle des Amérindiens, sur les difficultés, causées par leur présence, aux valeureux colons et sur la cruauté menaçante de ces êtres indésirables. Il intitule l'un des chapitres de son *Histoire de la Nouvelle-France* « Problèmes de politique indigène » et les jugements qu'il porte sur les Montagnais sont dits avérés : « Les Hurons avaient raison de se moquer ou, du moins, les Français n'avaient pas lieu d'être tellement rassurés sur le comportement des Montagnais : ceux-ci tuaient quand ils en avaient envie ; un autre crime le prouve, commis en octobre 1627 sur deux Français »³⁰⁴. Il convient de conclure, avec l'anthropologue Bruce G. Trigger :

*The influence of the pejorative view that the Canadian public had of Indians, as well as the impact of American scholarship in communicating a « scientific » version of such prejudices to Canadian historians, was already evident in historical writing by the middle of the nineteenth century.*³⁰⁵

En d'autres termes, les historiens valident des préjugés largement répandus, en même temps qu'ils les ravivent.³⁰⁶ Les Amérindiens apparaissent ainsi comme le « seul groupe qui déclenche le négativisme stéréotypé chez le grand public canadien »³⁰⁷. Les historiens participent bien à la proclamation de la *Civilisation* unique ; ils relèguent l'Autre, le *Sauvage* resté naturel, dans un passé disparu, dans un état qui est loin d'équivaloir le nôtre. Reconnaître que nombre de lacunes sont repérables dans les travaux des historiens sur les Amérindiens, c'est conclure, avec Donald B. Smith, que « les historiens du Québec ont encouragé les Canadiens français à voir les Indiens sous un jour négatif »³⁰⁸. Dépositaires d'un savoir historique, les manuels scolaires sont, eux aussi, révélateurs de la représentation que l'on se fait communément des autochtones. Relais fondamentaux de vérités dites historiques, ils

³⁰² TRIGGER Bruce G, *Natives and Newcomers*, op. cit., p. 12.

³⁰³ *Idem*, p. 13.

³⁰⁴ TRUDEL Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France*, II, Fidès, Montréal, 1966, p. 360.

³⁰⁵ TRIGGER Bruce G., *ibid.*, p. 33.

³⁰⁶ Bruce G. TRIGGER écrit encore que « *these stereotypes echoed the biased of Parkman's sources and the prejudices of his own society* », *idem*, p. 12.

³⁰⁷ COOKE Katie, *L'image des Indiens chez les non-Indiens : revue de recherches récentes effectuées au Canada*, Affaires Indiennes et du Nord canadien, Ottawa, 1984, p. 2.

³⁰⁸ SMITH Donald B., *Le « Sauvage »*, op. cit., p. 5.

influencent les jeunes³⁰⁹ et modèlent une interprétation de l'Histoire, ainsi qu'une considération de l'Autre Amérindien, pour ainsi dire sur mesure.³¹⁰ La marginalisation, telle est la place qui est faite à ces autres dans des manuels, pourtant conçus comme les gardiens d'un savoir à transmettre aux nouvelles générations.³¹¹

Le manque d'objectivité de certains historiens, aussi bien que leurs silences, risquent alors d'engendrer une mauvaise compréhension des événements passés et contemporains.

Rémi Savard en fait état, dans les termes suivants :

(...) D'où la difficulté, pour les hommes et les femmes des cités et des campagnes canadiennes, de saisir la dynamique socio-économique contemporaine dont l'Amérique du Nord est le théâtre depuis près de quatre siècles. Ainsi condamnés à ne lire ce passé qu'en fonction d'une grille partielle et partielle, il leur devient presque impossible d'envisager les événements contemporains et les perspectives d'avenir en toute connaissance de cause. Mal informée, l'opinion publique blanche n'accorde qu'une attention distraite aux incidents secouant périodiquement l'opinion publique autochtone.³¹²

C'est suggérer l'inexistence d'un dialogue des cultures qui sous-tendrait l'attention à l'égard de l'Autre. C'est également souligner que le rapport à l'Autre est constamment biaisé par un conditionnement qui entretient nombre de préjugés. En témoignent, par excellence, certains articles de journaux, éclairants quant à la perception relativement courante qu'ont les Québécois des Montagnais-Naskapis.

³⁰⁹ Comme le dit Donald B. SMITH, « à l'instar des historiens canadiens-français, les auteurs de manuels québécois observent et jugent les indigènes du point de vue de la culture canadienne-française (et) on ne saurait trop insister sur le rôle qu'ont joué les manuels dans la diffusion de l'image du "sauvage" », *ibid.*, p. 87.

³¹⁰ Le but de Sylvie VINCENT et de Bernard ARCAND est de « voir si l'image véhiculée par les manuels scolaires risque d'inculquer aux enfants des préjugés envers les Amérindiens et dans quelle mesure cette image toute faite est négative, ce qui risquerait de préparer ces enfants au racisme et à la discrimination », in *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires au Québec*, *op. cit.*, p. 13.

³¹¹ La *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* ne déclare-t-elle pas que « l'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement des respects des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux » ?, art. 26.2.

³¹² SAVARD Rémi et Jean-René PROULX, *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*, *op. cit.*, p. 12. On lit de même que « la majorité des Québécois et des Québécoises ont une connaissance limitée des Autochtones (...) parce que nous avons chassé de notre mémoire collective une grande partie de l'histoire du pays dans lequel nous vivons. C'est ainsi que s'est érigée une frontière entre "deux mondes" : le monde autochtone (...); le monde allochtone (...) », BELLEAU Michel, in *Le pays infini*, *op. cit.*, p. 3.

1.3.2.2. Des journaux menteurs

Certains journaux sont un bon indicateur de ces préjugés tenaces, qui perdurent à travers le temps et qui inspirent les rapports entretenus par les Québécois avec les Montagnais-Naskapis. Ils constituent un type particulier de discours, qui correspond très justement à la phrase de Tzvetan Todorov : « La parole est le moyen de manipuler autrui avant d'être le reflet fidèle du monde »³¹³. La partialité de certains articles est clairement dénoncée, sur un ton révolté, par la Montagnaise An Antane Kapesch :

Voici une chose qui m'étonne. Après que le Blanc nous ait tout enseigné de sa propre culture, nous le voyons souvent aujourd'hui parler de nous dans les journaux des Blancs. Voici en quels termes : « Les Indiens sont toujours ivres », « Les Indiens font toujours du trouble », « Les Indiens abîment leurs maisons », « Les Indiens endommagent les autos de la police », « Les Indiens nous font du trouble ». Mais le Blanc n'a jamais écrit d'articles pour raconter comment il a causé du trouble aux Indiens, comment, par exemple, les policiers ont brutalisé les Indiens depuis un certain nombre d'années et comment, depuis un certain nombre d'années, ils les ont exploités.³¹⁴

Le discours des uns sur les autres, tel qu'il est tenu par les médias, est donc subjectif au plus haut point. De plus, « il n'est pas rare qu'un fait isolé prenne, à la faveur de sa divulgation par les média, des proportions étonnantes »³¹⁵. En témoignent différents exemples, qui ont tous en commun une même manipulation de l'information. Comme le dit Tzvetan Todorov, « le discours est régi par son but, non par son objet »³¹⁶. La partialité règne souvent en maître dans des journaux dits pourtant d'information. Ainsi, selon Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx³¹⁷, c'est parce que les revendications amérindiennes, de plus en plus intenses, menacent les intérêts de, entre autres, quelques pêcheurs sportifs que les chroniqueurs de chasse et de pêche organisent de véritables campagnes de presse visant à discréditer les Montagnais-Naskapis.³¹⁸ L'exploitation à outrance des rivières par ces derniers mettraient ainsi des espèces

³¹³ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 153.

³¹⁴ KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse*, op. cit., p. 129.

³¹⁵ BELLEAU Michel, *ibid.*, p. 68.

³¹⁶ TODOROV Tzvetan, *ibid.*, p. 154.

³¹⁷ PANASUK Anne-Marie et PROULX Jean-René, « Les rivières à saumon ou Défense de pêcher. Cette rivière est la propriété de ... » – p. 203.217 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n°3, 1979, p. 214.

³¹⁸ Il s'agit de l'orchestration de véritables campagnes de presse, dans la mesure où s'exerce à plein le « racisme qui appelle cette lutte un "danger des sauvages contre les clubistes", comme disent des journaux régionaux », in LAROCHELLE Réal, « La série des films montagnais d'Arthur Lamothe (...) : Un cinéma de défense des droits des Autochtones », *Copie Zéro*, op. cit., p. 64. Il semblerait que la vérité soit à l'extrême opposé. Ainsi, Rémi SAVARD déclare qu'« il y a plus d'un siècle que les gouvernements ont commencé à (...) céder, à des intérêts

en péril. Le journaliste Bellemare se révolte en ces termes, dans le journal *Le Soleil* : « (...) Et que font-ils de la faune ? Ils l'exploitent à outrance et la massacrent tant qu'il y a de l'argent à tirer ! (...) »³¹⁹. Les Montagnais-Naskapis sont présentés comme des braconniers qui profitent du droit, qui leur est accordé en vue d'assurer leur subsistance, pour outrepasser toutes les limites, tant et si bien que ce sont les dénonciateurs québécois qui apparaissent comme les protecteurs de la nature. La présentation est subtile, qui accuse les Montagnais-Naskapis de profiter d'une tolérance excessive, afin de passer outre la loi. Or, la réalité des faits mérite, sans aucun doute, d'être rectifiée :

Malgré les activités de prédation de milliers de chasseurs et pêcheurs blancs en territoire indien, certains chroniqueurs de chasse et pêche, en particulier ceux écrivant dans le journal *Le Soleil* et la revue *Québec, Chasse et Pêche*, prétendent sans sourciller que ce sont les autochtones qui s'avèrent les principaux responsables dans la diminution du gibier et du poisson.³²⁰

Il est intéressant de remarquer que les journaux se font ici l'écho de préjugés tenaces et répandus au sein d'une population ignorante du fait amérindien – à moins qu'ils n'en soient la source ? –. De fait, Jacques Rousseau rapporte, avec ironie, que c'est dans un hôtel, alors qu'il était en route vers le lac Mistassini, qu'il a « appris que les Indiens étaient responsables de la disette du gibier »³²¹ : « "C'est une sale engeance, que ces Indiens, me dit-on, et si le gouvernement continue à les tolérer c'en est fini de la chasse". Mon interlocuteur doit s'y connaître, puisqu'il possède un club de chasse qui recrute sa clientèle parmi les gens connus »³²². Or, bien avant l'invention de ces clubs et l'entrée des Blancs dans le cycle de l'exploitation, les Amérindiens s'adonnaient, comme il se doit, à la chasse et à la pêche. Ainsi que le souligne Jacques Rousseau, dans une volonté farouche de rétablissement des faits, le

particuliers, divers droits de pêche, commerciale ou sportive, au détriment des populations autochtones qui exploitaient ces cours d'eau depuis belle lurette », in *Destins d'Amérique*, op. cit., p. 61.

³¹⁹ BELLEMARE A., *Le Soleil*, 11 août 1978, p. C-3.

³²⁰ CHAREST Paul, « Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes » – p. 323.337 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, IX, n°4, 1980, p. 333. On aurait pu, de même, citer l'épisode de « la bataille du saumon », relaté par Rémi SAVARD dans *Destins d'Amérique*, op. cit., p. 59-64. La fin du chapitre met clairement en cause le journaliste de *La Presse*, Jean-Guy Duguay, accusé en ces termes : « Il faut être affecté d'une myopie socio-culturelle assez avancée, d'une profonde ignorance de l'histoire américaine, d'un penchant certain pour le potin journalistique de dernier ordre, d'une incapacité définitive à saisir le destin tragique d'un peuple, d'une loyauté sans égale à l'endroit du pouvoir et, enfin, du plus classique des racismes, pour parvenir à réduire un événement politique d'une telle transparence à un spectacle folklorique de mauvais goût, ou encore à l'action de quelques agitateurs blancs », p. 63.

³²¹ ROUSSEAU Jacques, « Du Bon Sauvage de la littérature à celui de la réalité » – p. 12.23 –, *L'action universitaire*, vol. XX, n° 4, juillet 1954, p. 18.

gibier répondait à l'appel, tant que les autochtones étaient maîtres de leur territoire, « parce que l'Indien était un simple rouage de l'écologie forestière »³²³.

La force des images et des représentations, communément répandues, permet d'expliquer la pérennité des idées reçues sur les Amérindiens. L'incompréhension règne dans les relations, tissées au cours des siècles, qui suivent la première rencontre entre Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens. La négation est le maître mot des derniers sur les premiers. D'une part, les Amérindiens sont décrits par le manque. Ils sont *sauvages*, d'abord, parce qu'ils ne ressemblent en rien aux Européens : leurs connaissances diffèrent ; ils sont ce que ne sont pas les Blancs ; ils n'ont pas ce que possèdent ces derniers ni ne font ce qu'ils accomplissent. D'autre part, partant de ce postulat d'infériorité, les descriptions faites de l'Autre, les discours tenus sur lui, les témoignages entendus ne peuvent qu'aboutir à le méconnaître. La rencontre avec l'Amérindien échoue donc parce qu'il est, que ce soit au niveau descriptif ou au niveau discursif, dénigré et critiqué. C'est dire que les Blancs se sont forgé, à leur arrivée sur le nouveau continent, un Indien perceptible uniquement selon leurs termes. Ce dernier apparaît comme fabriqué de toutes pièces ; il n'existe que par le biais de la relation forcée et irréversible qui s'instaure entre sa culture et celle des nouveaux arrivants. À ce titre, tels qu'on les connaît, les Amérindiens habitèrent et habitent encore plus les esprits euro-canadiens qu'ils ne peuplèrent un jour le Nouveau Continent.

Parce que l'altérité est donc perçue, d'abord, et quel que soit le siècle que l'on considère, en termes d'étrangeté, celle des Amérindiens est, dans un premier temps, réduite à n'être que le réceptacle de tout ce qui s'éloigne des critères de la civilisation occidentale. Jugé selon des normes pré-établies, condamné parce que son identité se distingue de celles-ci, l'Autre n'est pas rencontré. Il devient le bouc émissaire, par excellence, celui qui, chargé de tous les défauts comme de tous les maux, permet d'instaurer une frontière entre ce qui est bon, parce que mien, et ce qui est à reléguer dans des antipodes quasi démoniaques. Une telle représentation stéréotypée de l'Autre ne peut que renforcer l'inaccessibilité de celui-ci. Cette dernière s'affirme encore, lorsque l'image de l'Amérindien se colore de traits positifs. L'ambivalence de l'image des Montagnais-Naskapis telle qu'elle a été élaborée par les Euro-

³²² *Idem.*

³²³ *Idem.*

canadiens témoigne des points d'achoppement sur lesquels se brise le dialogue des cultures. Ce sont les religieux qui, venus évangéliser les païens sauvages, esquissent, mieux que quiconque, cette double image de l'Autre, qui interdit, par la mythification mise en œuvre, la rencontre avec lui.

Chapitre 2

L'ambivalence du rapport à l'Autre : dévalorisation, idéalisation sur fond d'incompréhension

« La bonne conscience de la chrétienté triomphante me stupéfie (...). Évidemment, on peut toujours prétendre que la fille a consenti. Mais le viol est encore plus grave quand il réussit à obtenir le consentement de la victime sous de fausses représentations »¹

Rencontrer l'Amérindien, c'est être confronté à une étrangeté radicale. La découverte de celui est qui est l'Autre par excellence passe d'abord par un regard chargé de préjugés. Dès les premières rencontres avec les Montagnais-Naskapis, les Européens ne sont-ils pas amenés à considérer ces derniers à l'aune de leur culture propre ? Nous verrons que ce phénomène est visible dans le domaine religieux plus que dans n'importe quel autre. Nous nous proposons de considérer la religion comme le point d'articulation phare du dialogue des cultures, qui tente de s'instituer, à travers les siècles, entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis. La culture se définit bien comme un ensemble de systèmes symboliques, au premier rang desquels se place la religion. La volonté occidentale d'imposer son propre système religieux conduit à un rapport biaisé avec des Amérindiens, désignés comme ceux qui, ici plus que nulle part ailleurs, ne peuvent que recevoir. Le rapport à l'Autre qui s'institue alors est plus qu'ambigu.

¹ PERRAULT Pierre, « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles, op. cit.*, p. 78.

Dans un premier temps, la conviction de la déchéance des Amérindiens du Nouveau Monde inaugure le monologue missionnaire qui se veut opposition radicale à ce qui est considéré comme un amas de superstitions. L'impossibilité d'un consensus quelconque entre des conceptions religieuses divergentes est un fait. L'Amérindien est le païen par excellence, qui vit sur une terre dominée par Satan. Mais il n'est pas que cela ; et la lutte laisse vite place à la reconnaissance de la possibilité de convertir et, partant, d'*humaniser* des sauvages qui, dans un second temps et en un renversement vertigineux, sont présentés par le biais de mythes utopiques et valorisants à l'excès. L'engagement dans un rapport à l'Autre, digne de ce nom, est mis en œuvre par des missionnaires admiratifs devant celui qui, paré de toutes les vertus, devient alors le *Bon Sauvage*. Nous tenterons de mettre en valeur l'ambiguïté de l'entreprise missionnaire : au combat livré contre l'Autre dénigré répond l'ouverture vers l'Autre admiré. L'action religieuse au Nouveau Monde vacille constamment entre ces deux pôles. Il demeure qu'elle semble, à l'un comme à l'autre de ces extrêmes, favoriser le monologue aux dépens du dialogue : regard négatif ou regard positif posé sur l'Autre à évangéliser, n'est-ce pas toujours la même incompréhension qui règne ? À ce titre et dans un troisième temps, l'on s'interrogera sur les véritables motivations de missionnaires décidés à voir dans l'Autre ce qu'ils souhaitent y discerner et à métamorphoser ce dernier en ce qu'ils ont décidé de faire de lui. Telle est l'ambivalence fondamentale du rapport à l'Autre qui, à la fois conflictuel et généreux, s'institue entre les missionnaires euro-canadiens et les Montagnais-Naskapis.

2.1. DÉTRUIRE L'EMPIRE DE SATAN

La rupture radicale et déstabilisante, créée par la découverte d'une culture hétérogène, donne lieu à un ensemble de procédés visant à apprivoiser l'étrangeté. Cette dernière conduit spontanément les Occidentaux à inventer des comparaisons désavantageuses ; des traits négatifs sont attribués à des Amérindiens qui ne peuvent alors qu'être inférieurs. Ce processus de dévalorisation de l'Autre est mis en œuvre, en particulier, par les tenants de la religion chrétienne. La juxtaposition de deux univers spirituels, qui semblent s'opposer en tout point, révèle bien les entraves dans lesquelles se trouve pris un difficile dialogue des cultures. C'est que l'altérité est rejetée, dans un premier temps, dans un ailleurs maudit, marqué par la dégénérescence. Christianiser et civiliser semblent dès lors aller de pair chez des missionnaires

qui cherchent à convertir des autochtones considérés comme *sauvages*. La métaphore de la guerre permet de traduire l'affrontement de deux univers religieux, mutuellement inintelligibles, dont l'un cherche à assimiler l'autre.

2.1.1. Deux univers religieux antithétiques

Le monde amérindien, dont l'étrangeté se dessine lors des premiers rapports établis entre l'Europe et l'Amérique, est une véritable provocation adressée à l'idéal chrétien de la Vérité absolue², dont sont imprégnés les esprits de l'époque. Si le monde est unifié, régi par une hiérarchie cosmique définie, comment des civilisations autres que celles du monde occidental ont-elles pu mettre en œuvre des échelles de valeurs et des systèmes de croyances si particuliers ?³

2.1.1.1. Les Amérindiens seraient des êtres déchus et sans religion

Absence de religion et déchéance vont de pair ; la malédiction et les ténèbres de l'erreur ne font qu'un pour le regard missionnaire. Le dialogue religieux, entre Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens, ne peut donc, dans un premier temps, avoir lieu : selon les seconds, les premiers ne seraient, en effet, en possession d'aucune spiritualité.

a) L'humanité amérindienne en question

La découverte de nouveaux continents peut conduire, dans un premier temps, à reconnaître en ceux-ci l'habitat de peuples monstrueux tels que décrits, par exemple, par Pline l'Ancien⁴ ou, du moins, celui d'êtres bestiaux et sanguinaires, à la lisière de l'humanité. Dans

² Il est question de l'universalité de l'esprit chrétien et, partant, d'Une *Vérité*, simple et unique, dont sont porteurs les missionnaires. À ce titre, le Père BABEL espère que « la nation tout entière des Naskapis recevra la vérité », in *op. cit.*, *APF*, 1869, n° 41, p. 230.

³ La contradiction avec les Saintes Écritures est flagrante. Saint Paul n'a-t-il pas affirmé que l'Évangile avait été entendu « jusqu'aux extrémités du monde » ?

⁴ PLINE l'Ancien, *Histoire Naturelle*, Belles Lettres, Paris, 1947.

une optique religieuse, la reconnaissance de la condition humaine des autochtones va de pair avec la recherche des raisons qui expliqueraient leur altérité radicale.

Les débats sont nombreux, en ce qui concerne l'humanité des habitants des terres nouvelles, et les questions, vertigineuses : « Les Indiens sont-ils différents des Européens, mais humains à part entière ? Ou bien sont-ils radicalement autres, monstres, sans âme, non humains ? »⁵. Si étranges que puissent être l'apparence extérieure et les coutumes de ces êtres autres, il semblerait que le consensus se fasse assez rapidement sur une condition humaine partagée. La position de Saint-Augustin est, sur ce sujet, ferme et claire :

Qui pourrait énumérer tous les enfants humains dissemblables au plus haut point de ceux qui, sans doute possible, sont les auteurs de leurs jours ? Attendu que l'on ne peut nier que ces individus tirent leur origine d'Adam, il en va de même pour toutes les races qui, selon certains récits, se sont, pour ainsi dire, détournées, par les variétés de leur type physique, du cercle habituel des lois naturelles, lois que suivent la plupart, si ce n'est tous les hommes. Ces races étranges, si on reconnaît leur adéquation à la définition « animaux raisonnables et mortels », tirent leur origine, il faut le reconnaître, de ce même Père unique et premier, commun à tous les êtres.⁶

Malgré quelques réticences préliminaires, on reconnaît que les *Sauvages* d'Amérique appartiennent bien à la famille humaine. Ainsi que le rappelle le Père Bossé, Saint Paul n'a-t-il pas déclaré que « *d'un seul homme Dieu fit tout le genre humain sur toute la surface de la terre* »⁷ ? Cette reconnaissance n'interdit pas des interrogations quant à la forme d'humanité propre aux Montagnais-Naskapis. L'origine de ces humains si étranges suscite des interrogations : « (...) Les Amérindiens descendent-ils des enfants de Noé ou représentent-ils une forme plus ancienne d'humanité ? L'homme s'est-il élevé au-dessus d'un état de bestialité, ou est-il issu d'un état d'innocence ? »⁸. Si la Bible atteste que tous les hommes descendent d'Adam – pour le Père Bossé, les Amérindiens sont ainsi les « frères (des Européens) en Adam et Noé »⁹ –, comment expliquer l'altérité radicale des habitants du Nouveau Monde ? Tenter de répondre à cette question consiste, entre autres, pour le regard

⁵ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 118.

⁶ SAINT AUGUSTIN, *The City of God against the Pagans*, Trad. (en anglais) par George E. McCracken et al., Londres, Heinemann, 1957, vol. XVI, 8, p. 46-49 : « *Quis autem omnes commemorare possit humanos fetus longe dissimiles his ex quibus eos natos esse certissimum est ? Sicut ergo haec ex illo uno negari non possunt originem ducere, ita quaecumque gentes in diversitatibus corporum ab usitato naturae cursu quem plures et prope omnes tenent velut exorbitalasse traduntur, si definitione illa includuntur, ut rationalia animalia sint atque mortalia, ab eodem ipso uno primo parte omnium stirpem trahere confitendum est* ». Traduction par nos soins.

⁷ BOSSÉ François Xavier, op. cit., APF, juin 1887, n° 33, p. 201.

⁸ DICKASON Olive, *Le Mythe du Sauvage*, op. cit., p. 50.

⁹ BOSSÉ François Xavier, op. cit., APF, juin 1887, n° 33, p. 202.

religieux, à faire de ceux-ci des êtres déçus. Les difformités propres aux Amérindiens sont ainsi interprétées comme le châtement imposé par Dieu aux fils d'Adam qui ont péché. Le destin de Caïn et de Cham permet, à ce titre, de renforcer la conception monogénétique de l'origine de l'homme tout en expliquant la diversité des cultures.¹⁰

b) La prétendue déchéance amérindienne

L'inhospitalité des terres peuplées par les Montagnais-Naskapis est un premier indice de la malédiction divine, que le monde nouvellement découvert semble avoir subi. On en veut pour preuve l'exclamation de Jacques Cartier apercevant le Nouveau Monde : « (...) J'estime mieulx que aultrement que c'est la terre que Dieu donna à Cayn »¹¹. Quatre siècles plus tard, mais dans des termes qui ne sont pas sans rappeler ceux de Cartier, l'écrivain Arthur Buies exprime à son tour l'effroi que suscite en lui une visite de la Côte Nord : « La malédiction semble semée à chaque pas sur cette terre ingrate et l'on dirait que l'homme y traîne le poids d'une expiation fatale »¹². La géographie elle-même apparaît empreinte du poids d'un châtement divin, qui, seul, pourrait expliquer, à un regard religieux, l'existence d'un monde si éloigné de la chrétienté occidentale.¹³ La dégénérescence de ces lieux oubliés de Dieu est bien visible. En témoigne la prière du Père Bossé : « (...) Jésus, ayez pitié ! Par le ministère des anges gardiens et des missionnaires, que la lumière céleste brille dans ces régions de mort »¹⁴. On peut parler ici d'une grille herméneutique européenne qui, caractérisée par sa rigidité, fournit différentes clés d'interprétation. L'une de ces clés, mixte entre la géographie et la religion, interprète l'altérité des Amérindiens en fonction de la situation occupée par ceux-ci dans l'espace. Le point d'ancrage des religieux demeure Jérusalem, lieu sacré par excellence. Plus les missionnaires sont conduits à se déplacer vers l'Ouest et donc à s'éloigner de ce pôle

¹⁰ En atteste le Père BOSSÉ, qui écrit : « A l'instant, tout en conservant l'unité d'espèce et d'origine, cette descendance d'Adam se divise en plusieurs groupes dont chacun a un langage propre, et Dieu les disperse de ce lieu dans tous les pays du monde », *ibid.*, p. 201.

¹¹ CARTIER Jacques, *Relations*, *op. cit.*, p. 101.

¹² BUIES Arthur, « Un pays à inventer » – p. 299-366 –, *Études françaises*, août 1970, vol. VI, n°3, p. 334.

¹³ Le châtement divin expliquerait l'exil lointain imposé à des êtres dès lors stigmatisés et, partant, situés hors de la civilisation. La malédiction porte à l'origine sur Caïn, qui vient de tuer son frère Abel et à qui Dieu déclare dans *La Genèse* : « Qu'as-tu fais ! Écoute le sang de ton frère crier vers moi du sol ! Maintenant sois maudit et chassé du sol fertile qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Si tu cultives le sol, il ne te donnera plus son produit : tu seras un errant parcourant la terre », IV, 8-12.

de référence, plus ils se voient entrer dans l'univers de Satan.¹⁵ Le franchissement de l'Océan est un éloignement tel qu'on en avait jamais vu. Les conséquences tirées de cette séparation sont éloquentes.

Le regard religieux, qui cherche à trouver une explication à la distance qui éloigne les Amérindiens, dans l'espace, dans le temps et dans les mœurs¹⁶, se rapporte à la dispersion des fils de Noé. Dits issus de Cham¹⁷, les autochtones subissent le destin maudit de leur lointain ancêtre qui, du fait de la malédiction dont il est frappé, fait chuter l'ensemble de sa descendance. L'anthropologie de la Renaissance¹⁸, qui fait de tout changement un fils du Mal, conclut, du bouleversement qu'est l'exil des habitants de l'Amérique, à l'inévitabilité de la dégénérescence de ces derniers. Il est dit explicitement des Montagnais, dès les premières rencontres, qu'ils constituent une « tribu indienne (...) dégradée »¹⁹. L'emploi répandu du champ lexical de la déchéance indique que l'Amérindien concentre en lui l'ensemble des dimensions qui vont à l'encontre des signes de l'élection divine. Une telle nature antithétique sous-entend qu'un déficit est à combler du point de vue d'une spiritualité jugée d'abord inexistante, puis inadéquate. C'est dans un tel contexte que les missionnaires entrent en scène et deviennent des acteurs à part entière du dialogue des cultures, qui s'instaure, en premier lieu, par leur intermédiaire.

¹⁴ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 212.

¹⁵ Paolo CARILE explique le rôle joué par la distance dans la représentation de l'altérité amérindienne en termes de déchéance : « *Secondo questa prospettiva man mano che ci si allontanava dalla zona centrale per spingersi verso le terre ai confini del mondo, il livello di umanità si degradava sempre più, fino a raggiungere la "mostruosità" ; la collocazione eccentrica degli Amerindi veniva dunque giudicata come il segno di una loro appartenenza ad un'umanità inferiore, non ancora illuminata dalla luce cristiana e dimorante in zone terrestri immaginate come il regno geografico di Satana* », in *Lo sguardo impedito*, *op. cit.*, p. 219.

¹⁶ Le cadre théologique monogéniste dans lequel nous nous situons parle d'une distance des Amérindiens dans l'espace, dans le temps et dans les mœurs : la distance dans l'espace entraîne une déformation des mœurs. Exilés depuis un temps infini, les habitants du Nouveau Monde ont été privés de La Révélation et envahis par Satan. Claude BLANCKAERT explicite cette notion de *distance* : « Rompant les liens de la solidarité qui scellait, dans les Commandements, la communauté des hommes, les distances menaçaient, de génération en génération, la perpétuation des traditions et des vraies valeurs. Venait un moment où, l'oubli faisant son œuvre, l'intervention du diable parachevait l'ouvrage », « Unité et altérité : la parole confisquée » – p. 11.22 –, *Naissance de l'ethnologie ? : Anthropologie et Missions en Amérique XVI^e-XVIII^e siècle*, Textes rassemblés et présentés par Claude BLANCKAERT, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 19.

¹⁷ Bernadette BUCHER raconte, en ces termes, l'histoire de Cham : « (...) Le *vagabond*, un des fils de Noé, ancêtre supposé des peuples asiatiques et des Sarrasins. Cette croyance (...) fait de ces peuples les victimes d'une malédiction supplémentaire, par rapport aux autres Adamites. Cham fut maudit par son père pour l'avoir regardé nu lors de son ivresse ; alors que ses deux autres frères, Sam et Japhet, dont descendent Africains et Européens, vont couvrir Noé ivre d'un manteau en marchant à reculons », in *La sauvage aux seins nus*, *op. cit.*, p. 64. La Genèse raconte, en IX, 19, l'histoire des trois fils de Noé.

¹⁸ On se référera, en particulier, à HODGEN M.-T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1964.

c) La religion des Montagnais-Naskapis interrogée par les Euro-Canadiens

Le drame de la chute de l'homme et de sa régression se lit, avant tout, dans ce que les missionnaires interprètent comme l'absence de religion chez les Amérindiens.²⁰ Lors des premiers contacts avec le Nouveau Monde, la conviction euro-canadienne que nul dialogue ne saurait s'engager, du point de vue spirituel, avec les Montagnais-Naskapis est déduite du fait que ces derniers semblent se laisser vivre sans se soucier de la vie de l'esprit.

Ils sont, pour le Père Le Jeune, qui prend ici appui sur la réflexion aristotélicienne, au premier des trois pas qu'il faut accomplir pour accéder à la perfection : « Au premier les hommes se contentoient de la vie, ne recherchant purement & simplement que les choses nécessaires & vtilles pour sa conseruation »²¹. Ce faisant, « de superstition ou faulse religion, s'il y en a quelques endroits, c'est bien peu. Les Canadiens ne pensent qu'à viure & à se venger de leurs ennemis ; ils ne sont attachez au culte d'aucune Diuinité »²². Ce jugement est corroboré par l'inexistence d'un signe quelconque d'adoration. Aucun lieu de culte déterminé, aucune manifestation publique de religiosité ne laisse, de prime abord, supposer l'existence, chez les Amérindiens, d'une conscience religieuse. Le Père Le Jeune « (...) confesse que les Sauuages n'ont point de prieres publiques & communes, ny aucun culte qu'ils rendent ordinairemêt »²³. Selon le regard missionnaire, les Montagnais-Naskapis n'auraient donc développé aucun culte : « Ils n'ont (...) aucune manière propre pour rendre à ce mauvais

¹⁹ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 227.

²⁰ Selon Alfred Goldsworthy BAILEY, « *the assertion that the Indians were without religion occurs with startling frequency throughout the earlier accounts of exploration and travel relating to North America* », in *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures*, *op. cit.*, p. 126.

²¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 6. De même, le « journal de voyage à travers la forêt » du Père LACASSE met face à face prières et histoires de chasse et suggère l'existence, chez les uns et les autres, d'intérêts exclusifs et antithétiques : « Je dis comme toujours mon chapelet en route, puis mon bréviaire quand il ne pleut pas toute la journée. Dans les entr'actes, Abraham ne tarit pas d'histoires de chasse ; chaque branche d'arbres paraît lui rappeler une perdrix tuée ou un porc-épic assommé », in « Journal de voyage à travers la forêt » écrit à sa mère à Notre-Dame des Neiges le 28 septembre 1879 – p. 129.143 –, « Mission chez les Naskapis », APF, juin 1880, n° 11, p. 133.

²² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 34. Deux siècles plus tard, le Père ARNAUD dit, en écho, que « les Sauvages qui habitaient les bords du Lac St. Jean, étaient alors infidèles pour la plupart ; ces derniers ne rendaient aucun culte à la Divinité, comme font encore toutes les tribus errantes dans nos vastes forêts », in *op. cit.*, APF, juin 1880, n° 11, p. 145.

²³ Le JEUNE Paul, *ibid.* p. 152. La présentation d'Arthur LAMOTHE prête elle-même à confusion dans *Mémoire Battante III*, film cinématographique, *op. cit.* Narrateur se reportant dans le passé, il dit ainsi des Montagnais qu'ils vivaient « dans un climat extrême, un climat des plus rudes, dans un univers totalement hostile, sans prêtre, sans rites et coutumes sur lesquels s'appuyer » !

Manitou ce qu'on dirait un culte »²⁴. C'est bien l'inexistence d'une religion extérieure qui fait croire à l'absence d'une quelconque spiritualité amérindienne. Dans un premier temps, les Montagnais-Naskapis sont donc dits hors de la religion.²⁵ La négation de l'Autre s'appuie sur l'irréligiosité apparente de celui-ci.

Cette place prétendument laissée vide par une spiritualité absente fait croire, un instant, aux Européens que l'adoption du christianisme par les Amérindiens se fera sans coup férir. Cependant, l'existence d'un univers religieux amérindien, incontestable, est reconnue relativement vite.²⁶ Ainsi, l'historien François-Xavier Garneau nuance, au XIX^e siècle, son propos préliminaire, qui voulait que les Amérindiens ne professent aucun culte²⁷ : « Quoique les peuples sauvages de l'Amérique du Nord ne pratiquassent point de religion au sens ordinaire de ce mot, plusieurs, cependant, avaient quelques sacrifices (...) ; et tous, ou presque tous, reconnaissaient l'existence d'êtres supérieurs et invisibles »²⁸. En ce qui concerne plus précisément les Montagnais, le Père Le Jeune remet rapidement en question le lieu commun qui voudrait que cette tribu soit déchuée au point de n'avoir aucune conscience religieuse. Dès 1633, il contredit le regard superficiel préalablement posé : « Puis que ce Sauvage m'a donné occasion de parler de leur Dieu, ie diray que c'est vn grand erreur de croire que les Sauvages n'ont cognoissance d'aucune divinité (...). (...) On ne peut nier qu'ils ne recognoissent quelque nature superieure à la nature de l'homme »²⁹. La reconnaissance d'une spiritualité montagnaise permet alors au dialogue, aussi conflictuel soit-il, de s'engager entre deux religions antithétiques.

²⁴ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 84.

²⁵ L'histoire se fait le relais d'une telle conclusion : « Les premiers Européens qui ont visité les sauvages s'accordent presque tous à dire qu'ils ne professaient, à proprement parler, aucun culte. Au rapport de Jésuites et de Champlain, [les Montagnais, les Algonquins, les Hurons,] les Micmacs et leurs voisins n'avaient ni adoration, ni cérémonies religieuses », GARNEAU François-Xavier, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 255-256.

²⁶ C'est LAFITAU qui systématise la pensée à ce sujet. Dans sa lutte contre l'athéisme, il argumente que la religion est universelle et naturelle à l'homme.

²⁷ C'est en s'appuyant sur les écrits des Jésuites que l'historien François-Xavier GARNEAU déduit du laisser-aller général qui semble régner dans la société amérindienne et, en particulier, dans la pratique de la vie de l'esprit, l'absence d'une religion amérindienne digne de ce nom : « Dans une société ainsi constituée, la religion devait avoir peu d'influence, ou plutôt son organisation est un indice qu'elle n'avait pas de religion particulière avec ses dogmes et ses cérémonies », *ibid.*, p. 255.

²⁸ GARNEAU François-Xavier, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 256.

²⁹ Le JEUNE Paul, JR, vol. V, 1632-1633, p. 152. Le premier regard posé sur la culture amérindienne conclut souvent à une absence manifeste de spiritualité. Une attention plus soutenue permet souvent de remettre en question cette première impression. Le résumé que fait Reginna FLANNERY de l'ouvrage de Frank G. SPECK – *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, University of Oklahoma Press, Norman, 1935 – suit étonnamment le même cheminement : « *Trough the Montagnais-Naskapis are found to be an exceptionally crude*

Qu'en est-il, plus précisément, de l'univers religieux amérindien et de ses rapports avec le christianisme missionnaire ?

2.1.1.2. La rencontre de deux systèmes spirituels opposés

Les modalités de la rencontre des deux mondes qui vont devoir cohabiter sont particulièrement bien mises en évidence dans le domaine religieux. L'importance de la religion de l'Autre, dans le rapport entretenu avec lui est, en effet, incontestable. Guidés par leur conception ethnocentrique de la vérité, se voulant dépositaires de la seule vraie religion, les missionnaires européens instaurent moins un *dialogue* qu'ils ne monopolisent, dans leurs écrits, la parole. Le regard qu'ils posent sur des religions différentes de la leur s'exerce clairement en termes de vrai et de faux. Nous tenterons, en mettant face à face les deux systèmes de représentation du monde spirituel qui s'affrontent ici, de recomposer, autant que faire se peut, un dialogue limité, dans un premier temps, à une opposition et à un conflit. Nous nous intéresserons donc à l'un et à l'autre des deux mondes, en fonction des rapports que chacun entretient avec celui qui se dresse en face de lui. Nous nous garderons, bien entendu, d'interpréter ce conflit comme celui de la vérité et de l'erreur.³⁰

a) Le monologue européen et le dogmatisme chrétien

La religion, telle qu'on la conçoit dans les deux cultures en présence, diffère en tous points, dans sa définition comme dans ses manifestations. Dans un premier temps, le *dialogue* qui s'engage n'est pas tant un échange de points de vue entre des partenaires égaux que l'opposition de la religion chrétienne, qui se veut norme du vrai, à une religion amérindienne jugée déviante.

and simple people, they possess an essentially religious nature », in « *Book Reviews* » – p. 491.492 –, *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, p. 491.

³⁰ De fait, « *the confrontation between missionary and native will be understood as an interaction between two life-worlds, two systems of intended meaning, which generate alternate senses of experience. Conflicts are thus not between truth and error, but rather between two deeply held world views (...). (...) two equally powerful and convincing senses of experience form the substance of the conflict* », HARROD Howard L., « *Missionary life-*

Le dialogue se fait avant tout dans un seul sens : la spiritualité amérindienne est jugée à l'aune des croyances ou, plutôt, des certitudes judéo-chrétiennes. Les témoignages missionnaires, venus d'Amérique, portent la marque du contexte religieux de la France de l'époque. Tout entière parcourue par le Bien et la Vérité, l'Église est ce sans quoi il n'est point de Salut. La découverte du Nouveau Monde correspond, dans la Vieille Europe, à une période de crise, en particulier, religieuse. La place de la parole de Dieu, le sens des gestes et des sacrements, etc. se trouvant remis en question, « l'intransigeance (...) des champions de l'absolu »³¹ s'affirme avec plus de force que jamais. Hors de l'Église catholique et apostolique se situe, pour ces derniers, un *ailleurs*, dans lequel hérétiques et païens ne peuvent être qu'alliés à Satan, au mal, à l'ignorance. C'est dans un tel contexte que prend place le face-à-face religieux avec les Amérindiens et, partant, que naît le sentiment d'un décalage irréductible entre les deux cultures en présence. Le monologue européen va commencer. C'est que l'ethnocentrisme missionnaire met sur pied une représentation de l'Autre, encerclé par l'erreur, adaptée au déploiement du christianisme. La religion européenne, telle qu'elle se déploie dans les premiers temps de la découverte du Nouveau Monde, témoigne, avant tout, d'un refus de la communication avec l'Autre.

L'opposition des deux systèmes spirituels en présence apparaît clairement dans la structuration même des occupations religieuses. L'institutionnalisation règne en maître dans la religion catholique, aux cultes nombreux et réglés. La cosmologie amérindienne apparaît, quant à elle, focalisée sur des actes magiques ponctuels et sur des croyances jugées éparées et sans fondement. Comment un dialogue digne de ce nom aurait-il pu s'instituer d'emblée entre deux cultures structurées par une conception si antipodique de la religion ? Bien plus, c'est par la prise en compte de la nature stricte, hiérarchisée et dogmatique du catholicisme que se comprend l'incompréhension première de missionnaires entrant dans une société non structurée à la mode européenne. L'absence de rigueur et d'organisation formelle de la vie religieuse amérindienne conduit à conclure à l'obscurantisme des Montagnais-Naskapis. Cette intolérance euro-canadienne va perdurer au cours des siècles.

world and native response : Jesuits in New France » – p. 179.192 –, *Sciences Religieuses*, vol. XIII, n° 2, 1984, p. 181.

³¹ BONNICHON Philippe, *Des cannibales aux castors : les découvertes françaises de l'Amérique (1503-1788)*, Éditions France-Empire, Paris, 1994, p. 113.

Encore au XIX^e siècle, le missionnaire assimile les croyances amérindiennes à de confuses représentations : « En général, les sauvages infidèles de ces contrées croient à l'existence de deux divinités qu'ils appellent *Manitous* (esprits) ; mais cette croyance est si confuse dans leur esprit qu'ils ne peuvent guères en rendre compte »³². En affirmant que les Amérindiens ne peuvent expliciter leurs croyances, les missionnaires justifient le monologue qui va s'instituer. Ils privent l'Autre de la parole sous prétexte qu'il n'a rien à dire. Le dialogue entre les deux cultures en présence est ainsi inexistant : les Européens plaquent leurs schémas de pensée sur les rites amérindiens ; ils réduisent au rang de simples superstitions les quelques éléments spirituels qu'ils ont remarqués. Pour toute religion, il semblerait, en effet, que les Montagnais-Naskapis n'aient que « quelques pratiques superstitieuses »³³, ce que confirme le jugement, avancé, au XIX^e siècle, par le Père Arnaud : « (...) Toute leur religion consistait dans quelque sortilège ou jonglerie ; battre du tambour en prononçant quelque parole inintelligible pour les auditeurs, mais auxquelles l'incantateur attachait toujours beaucoup d'importance »³⁴. En un mot, il s'agit de se reprendre lorsque l'on parle de la religion des Amérindiens : « leur Religiö, ou plustost supersitiö »³⁵. Il conviendra d'aborder le conflit qui s'ouvre entre les deux systèmes spirituels en présence, en suivant, comme fil conducteur, la réduction de la spiritualité complexe de l'Autre à une poussière de croyances non fondées.

La découverte du territoire nord-américain marque l'interaction de deux univers religieux antithétiques. Loin de viser une quelconque exhaustivité, nous tenterons de mettre en valeur les points de conflit les plus révélateurs du fossé qui les sépare.³⁶ Nous exposerons succinctement quelques données du monde spirituel amérindien et mettrons en relief les jugements réprobateurs nés du dogmatisme catholique.

³² ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 83-84. De même, les croyances amérindiennes ne semblent guère fondées puisque les autochtones ne sont pas capables de les expliciter : « Un plus obstiné ayant affirmé qu'il avoit vu le mauvais esprit ; on lui demanda sur le champ comment il estoit fait, s'il estoit noir ou blanc : tout confus il se prit a rire et n'eut rien à repondre », in *JR*, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 50. D'une façon similaire, le Père Le JEUNE rapporte que les Montagnais « (lui) disoient qu'ils faisoient leurs prieres, sans (lui) pouvoir expliquer à qui ils les addressoient » in *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 206.

³³ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 84.

³⁴ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 145.

³⁵ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 202.

³⁶ Nous insistons ici sur les nombreuses divergences qui séparent les deux univers spirituels en présence. Il demeure que des points de convergence pourraient encore être soulignés.

b) La liaison amérindienne du spirituel et du matériel, contre le dualisme chrétien.

L'incompréhension, entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis, vient d'abord de ce que l'univers spirituel amérindien garde un lien tangible avec le monde réel, alors que, pour le chrétien, l'univers religieux est clairement distinct du monde profane.

La cosmologie des Montagnais-Naskapis fait référence à des forces, à des puissances personnifiées qui agissent concrètement dans la réalité.³⁷ Tout – animaux, plantes, phénomènes naturels – est animé par un esprit. Le vieil Innu Gérard Siméon explique, à ce titre, à l'écrivain Jil Silberstein, que « l'Innu, pour (eux), c'est l'égal des animaux, des arbres, des pierres. Le *Tchemento*, le Dieu vivant, n'a pas donné l'animal, l'arbre ou la pierre à l'Innu pour qu'il en dispose à sa guise. L'Innu, le caribou, le bouleau, la pierre, c'est le Cercle. Le Cercle de la Création. Le Cercle sacré »³⁸. À titre d'exemple, de nombreux mythes amérindiens expliquent que la chaîne alimentaire est organisée de telle sorte que l'homme est à la fois mangeur et mangé. Inclus tout entier dans un ensemble de cycles naturels, qui déterminent son appartenance au monde, l'être humain n'est donc qu'un chaînon, parmi d'autres, du cercle immense qu'est la vie : « À la fois objet et sujet de cette dynamique cosmique, l'homme amérindien a le devoir de la maintenir s'il veut continuer à en être le bénéficiaire »³⁹. Nous sommes bien loin ici de la vision cartésienne de l'homme, maître et possesseur de la nature. C'est dire que le monde amérindien se déploie sur un plan circulaire qui fait montre d'égalité et ne partage en rien le caractère hiérarchique et pyramidal propre à l'Occident.⁴⁰ Pour ce dernier, *a contrario*, le monde spirituel ne saurait accueillir les espèces

³⁷ Alfred Goldworthy BAILEY écrit que « (...) there were in the primitive cosmogony what we could call a set of extra-physical forces which exerted a continuous and comprehensive influence over the furniture of this world », in *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures*, *op. cit.*, p. 47.

³⁸ SIMÉON Gérard, cité par Jil SILBERSTEIN, in *Innu*, *op. cit.*, p. 31. Concernant la relation respectueuse et sacrée établie avec les animaux, on se référera également à la page 112, qui explicite l'équilibre établi entre toutes les formes vivantes. En un mot, toute forme vivante a sa raison d'être sur terre. L'homme doit, par conséquent, respecter tout ce qui vit et utiliser convenablement et à bon escient ce qui se trouve autour de lui.

³⁹ SAVARD Rémi, *Destins d'Amérique*, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁰ Les explications livrées par le narrateur du film *Ntesi Nana Shepen* d'Arthur LAMOTHE, *op. cit.*, sont éclairantes : « Chez l'Algonquin, et les Montagnais font partie du groupe algonquin, le monde profane se déploie sur un plan horizontal, circulaire, un plan d'égalité, non hiérarchique et pyramidal, comme chez l'Occidental. L'homme s'y trouve inscrit dans un réseau de relations de type alimentaire : il y a ceux qui le mangent (poux et autres parasites) et ceux qu'il mange (ours, caribous, etc.). Le mode de communication privilégiée dans ce monde profane est la perception visuelle (...). À ce principe alimentaire positif correspond un principe alimentaire négatif. Il s'agit de l'Autre être surnaturel qui, non seulement ne favorise pas la prise de gibier, mais est anthropophage, c'est-à-dire qu'il mange les chasseurs eux-mêmes. Il semble appartenir au monde du bas. C'est ainsi que les relations écologiques du monde profane se réfractent dans le monde utopique. L'homme s'y

végétales et animales, définies par l'inexistence d'une âme. L'univers est seulement objet, jamais sujet du dialogue ; la communication est, exclusivement, interhumaine.

Se dressent bien, l'une en face de l'autre, deux visions du monde profondément opposées. D'une part, les peuples européens, tributaires de la pensée judéo-chrétienne, dont la vision du monde est largement anthropocentrique, l'homme étant à l'image de Dieu sur terre ; d'autre part, les peuples amérindiens, dont la conception de l'univers, géocentrique, est fondée sur l'harmonie des éléments.

Dans les deux systèmes, les forces spirituelles agissent derrière le monde visible. La différence est cependant considérable, dans la mesure où seuls les Amérindiens en reconnaissent les signes dans les phénomènes eux-mêmes. La manifestation spirituelle se lit dans le réel, auquel elle est profondément liée. Aux antipodes de ce *continuum* amérindien, se situe le dualisme ontologique chrétien :

(Le monde divin) s'oppose ontologiquement et globalement au monde de la réalité sensible, empirique, « matérielle » aussi bien que « sociale » dans laquelle se meut la pratique humaine quotidienne. (...) Bien plus, la réalité « immatérielle », « spirituelle » de l'« au-delà religieux » n'est plus directement en contact avec la réalité sociale et naturelle de l'« ici-bas » : elle ne lui est plus consubstantielle, immanente, comme c'était encore le cas pour les forces ou puissances cosmologiques ; elle la régit désormais de l'extérieur, de loin ou plutôt de haut.⁴¹

Dans le christianisme, la divinité se retire des affaires humaines et aucune action divine n'est à l'origine de chaque événement singulier. Comme le dit Denys Delâge, « désormais le monde divin ne se confondait plus tout à fait avec le cosmos. Un Dieu régnait au-dessus du monde tout en garantissant le maintien, l'ordre, la justice »⁴². Les missionnaires condamnent l'univers amérindien à double face, qui mêle divinités et humains. C'est aussi que, « dans la conception amérindienne, le bien et le mal sont inhérents à l'existence »⁴³, alors que, dans la pensée judéo-chrétienne, « depuis la révolte de Satan, les esprits étaient soit totalement bons, soit totalement méchants »⁴⁴. À ce titre, les Naskapis décrits par le Père Arnaud croient en deux

retrouve également situé dans une position intermédiaire entre ceux qui le nourrissent et ceux qui le dévorent. (...) Le monde profane, horizontal et visuel, appartient à l'hiver. L'été provient du monde utopique, vertical et sonore. L'alternance des saisons est le signe qu'il y a rencontre entre le monde des hommes et celui des esprits. »

⁴¹ FREITAG Michel, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1- De la communauté tribale à la royauté » – p. 41.122 –, *Société*, n° 6, automne 1989, p. 69.

⁴² DELÂGE Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne » – p. 55.87 –, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, n°1, 1991, p. 56.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*, p. 57.

Manitous, le bon et le mauvais, qui se manifestent dans le monde visible : « Suivant eux, il y a le bon et le mauvais *Manitou*. Le bon est bon essentiellement. C'est lui qui accorde le succès dans toutes les entreprises ; ils n'ont donc rien à en craindre. Mais ils redoutent le mauvais *Manitou*, car c'est à lui qu'ils attribuent tous leurs malheurs »⁴⁵. Or, le *Manitou* est, pour les missionnaires, une simple fabulation :

Ces sauvages croient aussi à l'existence d'un être fabuleux qui ne serait rien moins que le mauvais esprit. Ils prétendent souvent le voir, tantôt sous la forme de quelque jongleur de la pire espèce, et tantôt sous celle d'un cyclope, dont la taille et la voracité égaleraient celles de *Polyphème* dont parle Virgile.⁴⁶

En assimilant le Mauvais Esprit au cyclope de Virgile, le missionnaire le présente comme une simple mystification. Chez les Amérindiens, Bien et Mal sont engendrés par des forces surnaturelles, qu'il s'agit de ménager. Succès et insuccès sont dépendants du bon vouloir d'esprits, qui jugent les actions des hommes et les assistent en conséquence : « Ainsi, la tradition religieuse veut que l'inobservance de la prescription visant la répartition du gibier déplaise à ces entités et entraîne par conséquent l'insuccès à la chasse lors des expéditions futures »⁴⁷. La cosmologie amérindienne, qui lie ainsi intimement le spirituel et le matériel, est le juste miroir des conditions matérielles d'existence des peuples amérindiens, tout entières tournées vers la survie. Différents actes religieux sont ainsi accomplis en vue d'un résultat concret. À titre d'exemple, le tambour⁴⁸ est battu en certaines circonstances : « à la naissance d'un enfant pour qu'il soit bon chasseur, quelquefois aussi en temps de maladie, afin de

⁴⁵ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 84.

⁴⁶ *Idem*, p. 84-85.

⁴⁷ JAUVIN Serge, *Aitnanu*, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁸ La description que fait Arthur LAMOTHE du tambour vise à mettre en relief son caractère religieux essentiel : « Ce tambour fut façonné avec du bois, de la peau et des fibres de caribou suivant des règles immuables. C'est sur ce tambour, instrument religieux, que j'ai si souvent vu et entendu jouer mon ami Jean-Marie Mackenzie, aujourd'hui décédé » in *Mémoire Battante III*, film cinématographique, *op. cit.* Un respect similaire se lit dans les paroles du narrateur d'*Attiuk* : « (Le tambour), instrument des sortilèges qui assure la chasse d'un peuple chasseur (...). L'Indien qui connaît l'art de faire parler le tambour est aussi respecté que le valeureux chasseur. Son chant sacré qu'il est seul à connaître s'adressera au caribou pour l'attirer dans ses pièges (...). Il est responsable du tambour qui donne le rêve et du rêve qui donne la chasse » in BONNIÈRE René, *Attiuk*, Office national du film du Canada, Crawley film, 1958-1959. Plus loin dans le film, on entend, au sujet des Montagnais que la caméra suit dans leur voyage de chasse : « Ils auront dormi onze nuits, ils auront marché douze jours dans leur voyage. Et durant douze jours et onze nuits, ils sont remplis par ce rythme intérieur sans lequel l'on ne saurait jamais atteindre le caribou. C'est pourquoi, la raquette obéit au tambour. Sans le tambour intérieur, la marche serait insoutenable », *idem*. À l'image, on a une superposition du tambour qui joue, de la raquette qui marche et du visage tendu du chasseur ; la scène est magnifique. En un mot, « le tambour exprime tous les mystères de la chasse », *idem*.

chasser les esprits malins »⁴⁹. L'expression du but – *pour que ; afin de* – est révélatrice. L'acte n'en demeure pas moins spirituel. La relation établie avec les êtres surnaturels fait accéder au « domaine du magique et du fantastique »⁵⁰, ce dernier étant considéré comme malsain par le missionnaire. Le Montagnais François Bellefleur explique ce qu'il en est : « Lorsqu'on cherche de la nourriture, et qu'on consulte le tambour, ils apparaissent sur la peau du tambour, ceux qu'on va tuer. Celui qui chante, c'est celui qui voit »⁵¹. L'invocation spirituelle, pour être efficace, exige que l'on s'adresse, de manière appropriée, aux puissances surnaturelles. En témoigne « le chasseur (qui) s'isole dans une petite cabane et y invoque le *Manitou* – l'esprit suprême. Où doit-il se rendre pour avoir bonne chasse ? Que va-t-il y trouver ? À force de jeûne et de concentration, il rejoint l'esprit des animaux »⁵². Chasser vise à se nourrir mais suppose encore le déploiement de rites qui se heurtent à l'incompréhension des missionnaires : « *Spiritual preparation for the hunt, the chase itself, the manner of the kill, feasting and its aftermath, and the disposition of the bones form a complex symbolic structure mediating a horizon of meaning infusing the world of animals with a significance not understood by the missionaries* »⁵³. Tout ce qui fait participer, de manière indue, le concret au spirituel apparaît comme inadéquat et incohérent aux chrétiens.⁵⁴ C'est ainsi qu'apparaît comme une fabulation le rite de la suerie⁵⁵. On en veut pour preuve le récit qu'en fait le Père le Jeune :

⁴⁹ FAFARD Désiré, *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 240. La narration de la cérémonie se fait lyrique chez Jil SILBERSTEIN, mais souligne également le but pratique poursuivi : « Pour rencontrer l'esprit du caribou. Pour localiser le gibier et donc ne pas mourir de faim. (...) Tandis que la voix s'envole à la rencontre du gibier, il va se faire comme une petite lumière sur le tambour. Une infime lueur que seul va "voir" le chanteur. Qui pour lui seul indiquera le lieu où se tient le gibier. (...) Avant l'aube, les chasseurs partiront là où le chanteur les guide. En tel lieu, précisément. Sur tel lac. Entre telles montagnes », in *Innu, op. cit.*, p. 37-38. Et le Montagnais Alcide BLACKSMITH de préciser : « (Mon père) pouvait jouer du tambour. Qui peut s'en servir peut vivre dans l'abondance », *idem*, p. 38.

⁵⁰ LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.*

⁵¹ BELLEFLEUR François, cité par LAROCHELLE Réal, « La série des films montagnais d'Arthur Lamothe », *Copie Zéro, op. cit.*, p. 62.

⁵² SILBERSTEIN Jil, *Innu, op. cit.*, p. 89.

⁵³ HARROD Howard L., « *Missionary life-world and native responses* », *Sciences Religieuses, op. cit.*, p. 186.

⁵⁴ Nicolas PERROT décrit ainsi les cérémonies qui encadrent le festin durant lequel les Montagnais mangent l'ours tué à la chasse : « Pour connaître d'avance le succès heureux ou malheureux de leur chasse, les Montagnais faisaient griller sur des charbons ardents non le filet de la langue des ours déjà tués, comme les Outaouais, mais leur fiel », *Mémoire sur les mazurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, publié pour la première fois par le R. P. J. Tailhan, Éditions Élysées, Montréal, 1973, p. 200. Mais cette description est immédiatement suivie de l'assimilation de tels actes à des « pratiques superstitieuses », *idem*. De même, chez Henry Youle HIND, la description de certains rituels montagnais – par exemple, « *the Montagnais threw the flat bones of the porcupine into the fire, so that they might judge by the appearance of the flame whether they would be successful in their hunt for these animals* » – est annoncée par une phrase d'introduction qui assimile ces rituels à des superstitions : « *Among the superstitions formerly prevalent among the Montagnais, and still*

Ils chantent encore & font ces bruits en leurs sueries, ils croiroient que cette medecine, qui est la meilleure de toutes, celles qu'ils ont, ne leur serviroit de rien, s'ils ne chantoient en suant : Ils plantent des bastons en terre faisant vne espece de petit tabernacle fort bas : car vn grand homme estant assis là dedans, toucheroit de sa teste le hault de ce todis, qu'ils entourent & courent de peaux, de robes, de couvertures : Ils mettent dans ce four quantité de grosses pierres, qu'il[s] ont fait chauffer, & rougir dans vn bon feu, puis se glissent tous nuds dans ces estuues (...) : ils chantent, ils crient, ils hurlent dans ce four, ils haranguent (...).⁵⁶

L'incompréhension, qui se manifeste ici à grands traits, vient d'un regard *a priori* hostile à de tels rituels. La vapeur est associée à la fumée et, par extension, à l'invocation des esprits.⁵⁷ Le Père le Jeune condamne le paganisme qui conditionne le rite ; il clôt sa description sur une note prosaïque et réductrice : « (...) Bref quand ils ont crié trois heures ou environ dans ces estuues, ils en sortent tous mouillés & trempés de leur sueur »⁵⁸. Le refus de reconnaître au rite sa portée spirituelle est manifeste. Arthur Lamothe le rapporte : « (...) Le Père Le Jeune refusait de voir qu'il s'agissait d'un rituel parfaitement réglé au cours duquel les participants versent à trois reprises de l'eau sur les pierres brûlantes et, entre chacune de ces opérations, chantent ces rêves appropriés et invoquent les esprits nourriciers »⁵⁹. L'incompréhension, par le missionnaire, du rapport qui s'établit ainsi entre le monde matériel et l'univers surnaturel est lié au soupçon d'intérêt qui orienterait les actions religieuses des Montagnais.⁶⁰ Si, dans la conception amérindienne, les forces cachées agissent au cœur du monde visible, il est possible, inversement, d'agir directement sur elles et de les influencer à son avantage. Le fait de respecter certaines prescriptions est censé susciter la générosité d'esprits invoqués comme il se

retained by those who do not regularly visit the coast, are the following », in *Explorations in the interior of the Labrador Peninsula*, *op. cit.*, vol. I, p. 185.

⁵⁵ On se référera également à la description du rituel tel que donné par Jil SILBERSTEIN, *ibid.*, p. 91.

⁵⁶ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 188-190. On trouvera une présentation succincte et éclairante de ce rite qu'est la tente à suerie in SAVARD Rémi, *Destins d'Amérique*, *op. cit.*, p. 87-88.

⁵⁷ La tente à suerie est bien « un rituel magique (...) qui permet de parler aux esprits », in LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.*

⁵⁸ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 190.

⁵⁹ LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.*

⁶⁰ Cette intime liaison du monde spirituel et du monde matériel ne devrait pas faire soupçonner une quelconque artificialité de la spiritualité amérindienne. Or, différentes interprétations occidentales déduisent bien de cette liaison un intérêt sous-jacent, comme en témoigne le résumé que fait Regina FLANNERY de l'ouvrage de Frank G. SPECK – *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, *op. cit.* – : « *Obtaining subsistence solely by the chase, (the Montagnais-Naskapis) have worked out a spiritualistic system as complete and as artificial for gaining control over animal spirits as their hunting devices and weapons are effective in accomplishing the physical slaughter of game* », in « *Book Reviews* », *American Anthropologist*, *op. cit.*, p. 491.

doit.⁶¹ Bien plus, certains présents offerts aux divinités font de celles-ci des débitrices. À ce titre, le grand festin appelé *makushan*, qui prend place avant le départ pour la chasse, vise à « s'attirer la faveur des esprits protecteurs des animaux »⁶². On parle ainsi de rituels propitiatoires, qui visent des résultats concrets. Pour reprendre les termes de Denys Delâge, « c'était la règle de l'échange, plus spécifiquement celle du don et du contre-don, qui structurait le rapport avec le surnaturel »⁶³. Or, dans la pensée judéo-chrétienne, l'homme est déchu et éternellement débiteur à l'égard de Dieu, qui donna son Fils pour racheter les péchés de l'humanité. Comment concevoir, dès lors, la possibilité d'une telle manipulation ? La soumission est la seule attitude possible face à une toute puissance inaccessible. Conséquemment, les Amérindiens seraient envahis pas les ténèbres de l'erreur ; leur système religieux ne serait que superstition.

c) Dialogue amérindien avec le surnaturel et médiation chrétienne institutionnalisée

Le décalage est clairement établi entre la conception amérindienne et la vision chrétienne des rapports à entretenir avec le monde surnaturel et les puissances qui peuplent celui-ci. Magie et vénération structurent respectivement deux univers religieux qui ne communiquent guère entre eux : « (...) La magie, c'est-à-dire la manipulation des dieux, constituait un trait central de (la) religion (amérindienne), tandis que le culte, c'est-à-dire la vénération des dieux, formait un aspect secondaire »⁶⁴. Cette magie, fondement de l'univers

⁶¹ Ainsi le narrateur du film *Attiuk* explique : « (...) C'est comme si la chasse avait besoin de la parole pour être parfaite, comme si le chasseur se devait de rendre hommage sur place à la vaillance du caribou », BONNIÈRE René, *Attiuk*, film cinématographique, *op. cit.*

⁶² FAFARD Désiré, *op. cit.*, *APF*, juin 1882, n° 18, p. 240. Il est précisé que l'« une des conditions essentielles d'un bon *makushan* est de faire table rase, quelle que soit l'abondance ». L'effarement des missionnaires devant ce qu'ils nomment *gloutonnerie* trouve ici un démenti flagrant. Les missionnaires n'en campent pas moins sur leur position.

⁶³ DELÂGE Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », in *Anthropologie et Sociétés*, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁴ *Idem.* Denys DELÂGE explicite cette position: « La typologie de la magie et du culte constitue une approche pertinente pour rendre compte de la rencontre au plan religieux. La magie renvoie à une religion d'alliance entre humains et puissances spirituelles qui s'exprime sur le mode du don et du contre don, les hommes y cherchent l'aide et l'appui des dieux en plaçant symboliquement ceux-ci en position d'endettement dans la logique de l'échange. Le culte est la relation d'alliance entre un dieu omnipuissant et des humains qui lui sont entièrement redevables de leur existence et de leur salut. (...) Tandis que dans l'ordre de la magie, les rites visent plutôt le présent, avec le culte, la quête d'efficacité est principalement tournée vers le futur », in « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, *op. cit.*, p. 15-16 .

religieux amérindien, est exercée par tout un chacun. Cette individualisation du rapport à la divinité est un nouveau motif de conflit avec les missionnaires. De fait, les chrétiens ne sauraient concevoir de rapport direct avec Dieu ; des intermédiaires doivent officier afin qu'un dialogue soit instauré. À cela s'oppose ce qui est interprété, dans la pensée catholique, comme un péché d'orgueil, soit le fait de communiquer directement avec l'au-delà sans la médiation d'un quelconque clergé :

(Le chasseur Montagnais) s'en remettait (...) totalement à ses voix intérieures et aux révélations de son inconscient. Le *Mestapeo*⁶⁵ (...) se révèle dans les songes. Chaque individu a son *Mestapeo*, d'où ses rêves ; et ceux qui portent attention à leurs rêves, qui essayent d'en pénétrer le sens et d'en éprouver la réalité peuvent resserrer leurs relations avec *Mestapeo*. (...) Les rêves permettent aux Montagnais de trouver leur voie non seulement dans leur monde intérieur mais aussi dans le monde extérieur de la nature. La principale obligation du Montagnais consiste donc à suivre les instructions que lui donne ses rêves. En écoutant le grand homme, le *Mestapeo*, on devient un être humain plus complet.⁶⁶

Si tout Amérindien communique seul avec le monde surnaturel, certains montrent des capacités plus affirmées en matière de visions oniriques. Une force spirituelle est ainsi reconnue aux chamanes qui, à même de gagner l'appui des esprits, dirigeraient les actions de ceux-ci dans la réalité. Face à ces intermédiaires amérindiens, les missionnaires adoptent une position ambivalente. D'une part, ils cherchent à relativiser le pouvoir spirituel qui leur est accordé :

(...) Ils ont des jongleurs auxquels ils attribuent le privilège de s'entretenir avec les esprits, et qu'ils croient en être les ministres. Ils s'imaginent donc que les jongleurs, par leurs rapports intimes avec les esprits, peuvent détourner, ou bien faire éclater les fléaux qui les menacent.⁶⁷

La distanciation est clairement visible : les verbes de croyance pullulent – « attribuer », « croire », « s'imaginer » – . Tout ne serait que fiction et affabulation au royaume des

⁶⁵ Le *Mestapeo* peut être défini comme le « père de tous les chasseurs (...), (l') âme exceptionnelle du chasseur que seuls les Montagnais reçoivent à leur naissance », in BONNIÈRE René, *Attiuk*, film cinématographique, *op. cit.*

⁶⁶ LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.* Encore faut-il nuancer l'identité du *Mestapeo* qui, selon Sylvie VINCENT, résumée par Jil SILBERSTEIN, « ne serait pas le pouvoir que chaque chasseur développe en propre, mais un être distant ayant son existence à lui et que la concentration du chasseur permet de rencontrer », in *Innu*, *op. cit.*, p. 443. Dans le même *Mémoire Battante II*, Arthur LAMOTHE résume, devant la caméra, les activités liées à l'interprétation des rêves auxquelles se livrent les Montagnais : « Par cette introspection systématique, ils obtenaient l'énergie psychique nécessaire pour subsister dans un milieu physiquement hostile et obtenaient par ce fait même sagesse et sérénité ».

⁶⁷ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 84-85.

chamanes. D'autre part, les missionnaires assimilent ces derniers à des sorciers. Quelques-unes des actions accomplies par ces êtres maléfiques sont ainsi décrites par le Père Le Jeune : Si « c'est l'office du Sorcier d'interpréter les songes, d'expliquer le chant, ou le rencontre des oiseaux »⁶⁸ à la manière des augures romains, ils semblent encore avoir le pouvoir de « se faire mourir les vns les autres par sorts ou désirs, & imprecations, par prouocations du Manitou, par des poisons qu'ils composent »⁶⁹. En bref, « (ils) chantent & battent leurs tambours pour guerir les malades, pour tuer des ennemis en guerre & prendre des animaux à la chasse »⁷⁰. Déconcertés par de tels pouvoirs, les missionnaires restent, de prime abord, enfermés dans un zèle de conversion stimulé par un sentiment de supériorité incontestable. Aucune tentative n'est engagée, au début de la cohabitation, pour interroger la signification profonde des rituels auxquels les Euro-Canadiens se voient confrontés.⁷¹ Comme le dit Claude Blanckaert, « c'est là qu'on peut estimer à quel point la rencontre des civilisations nourrissait, de l'intérieur même du cadre missiologique, les contradictions les plus vives »⁷². Incapables de déchiffrer le code religieux et culturel des tribus parmi lesquelles ils séjournent, les missionnaires sont amenés à formuler des conclusions marquées du sceau de leurs convictions ethnocentriques. Les pouvoirs du sorcier sont tels que le Père Le Jeune en vient à conclure à un pacte signé par celui-ci avec le Diable : « Voilà comme ces pauvres gens sont abusez des Demons »⁷³.

d) Le règne du Diable⁷⁴

Dits non structurés et confus dans leurs croyances, les Montagnais-Naskapis sont surtout représentés comme aux prises avec les mauvais esprits : « Dans tout ceci, il y a plus

⁶⁸ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. XII, 1637, p. 8.

⁶⁹ *Idem.* Pour sa part, Philippe JACQUIN met bien en relief le fait que « les Blancs ont surtout retenu de l'action des shamans, notamment les missionnaires, l'aspect le plus spectaculaire, que l'on assimile à la sorcellerie médiévale », in *Les Indiens blancs, op. cit.*, p. 90.

⁷⁰ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 8.

⁷¹ De fait, « (...) one of the most obvious sources of conflict between the two life-worlds lies in Le Jeune's interpretation of native meaning systems in terms of the basic categories of the missionary life-world. As a consequence, the native life-world was deligitimated and the meaning structure of the missionary life-world was elevated beyond the possibility of cognitive dissonance », HARROD Howard L., « Missionary life-world and native responses », *Sciences religieuses, op. cit.*, p. 188.

⁷² BLANCKAERT Claude, *Naissance de l'ethnologie ?*, *op. cit.*, p. 13-14.

⁷³ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 10.

⁷⁴ La place importante que prend le Diable et la sorcellerie dans la pensée européenne et ce, jusqu'au XVIII^e siècle, est impressionnante. On se référera à ce sujet à MANDROU R., *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*, Plon, Paris, 1968 et à INSTITORIS H. et SPRENGER J., *Le marteau des Sorcières*, Plon, Paris, 1973.

d'ignorance que de malice. Le démon y est pour beaucoup »⁷⁵. La référence au diable est récurrente : une jeune Naskapie, devenue jongleuse dans les bois, se fait « craindre par les sorts ou maladies qu'elle jettait, ou qu'elle occasionnait par le secours de l'esprit des ténèbres »⁷⁶. Pour le Père Arnaud, « l'esprit des ténèbres cherche, par tous les moyens possibles, à pénétrer partout, et (...) il a même essayé de semer l'erreur parmi (ses) chers Montagnais »⁷⁷. En un mot, « le démon règne en maître au sein de leurs forêts »⁷⁸ et « c'est chose pitoyable de voir comme le Diable se jouë de ces peuples »⁷⁹. Le lieu dans lequel s'avancent les Jésuites et, après eux, les Oblats⁸⁰, n'est rien moins que le « domaine de Satan »⁸¹.

Plus précisément, certains rites religieux amérindiens spectaculaires sont rapidement interprétés comme effectués sous l'emprise du Diable. L'exemple de la tente tremblante est révélateur.⁸² Les observateurs du phénomène font tous part de la même stupéfaction devant ce qui dépasse l'entendement : « (Les jongleurs) s'enferment dans une petite cabane (...). Ils demeurent là pensifs, pendant quelques minutes. Puis, par la force de leur volonté, la cabane se met en mouvement (...), et répond par coups ou par sauts aux demandes qui lui sont faites »⁸³. Le Naskapi qui raconte le phénomène au Révérend Fafard le fait, au XIX^e siècle, en des termes similaires : « (...) Au bout d'un instant, la cabane commence à tourner en tous sens ; puis on entend dans les airs un chant mystérieux et charmant, bien plus beau que la voix de l'homme. Ensuite le calme se rétablit et alors le jongleur peut répondre à toutes les questions qu'on lui fait »⁸⁴. De même, il est rapporté que « le wigwam de la médecine noire

⁷⁵ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 210.

⁷⁶ ARNAUD Charles, *op. cit.*, DDQ, mars 1851, n° 9, p. 37.

⁷⁷ ARNAUD Charles, « Mission montagnaise du Lac St. Jean » – p. 24.34 – , APF, 1877, n° 1, p. 27.

⁷⁸ ARNAUD Charles, *op. cit.*, DDQ, mars 1851, 9, p. 37.

⁷⁹ Le JEUNE Paul, JR, vol. XII, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁰ Il est intéressant et surprenant de constater que les Oblats prennent appui, au XIX^e siècle, sur les préjugés qui étaient ceux des Jésuites nouvellement arrivés au XVII^e siècle.

⁸¹ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 245.

⁸² La cérémonie de la tente tremblante ou *kushapatshikan* renferme en elle l'âme de la spiritualité montagnaise. Différents témoignages mettent en valeur les réticences dont font preuve les Montagnais lorsque des étrangers leur demandent des précisions à ce sujet. Mushum « se trouble » lorsque Jil SILBERSTEIN aborde ce sujet : « Ce genre d'information, je me doute qu'il préfère le garder pour ses petits-enfants ; aussi se fait-il évasif », in *Innu*, *op. cit.*, p. 186. De même, Arthur LAMOTHE souligne que le témoignage qu'il a réussi à obtenir d'un Montagnais rentré plusieurs fois dans la tente tremblante est exceptionnel : c'est le seul à avoir reconnu y avoir participé et à avoir accepté de raconter son expérience, in *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.*

⁸³ ARNAUD Charles, *op. cit.*, DDQ, mars 1855, n° 11, p. 84.

⁸⁴ FAFARD Désiré, *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 241.

s'agite et fait des soubresauts convulsifs »⁸⁵. En un mot, « la tente est secouée comme par la furie d'un géant »⁸⁶. La description objective et neutre du rite est vite remplacée par des témoignages de stupeur. Un tel phénomène prouve que l'on se trouve dans un monde *autre*⁸⁷, peuplé d'êtres dont les pouvoirs maléfiques dépasseraient tous ceux qui peuvent s'imaginer en Occident :

(...) Les voilà vaincus, tous les inventeurs des tables tournantes et des *spiritual rappings* ! Les jongleurs des Indiens infidèles peuvent leur servir de maîtres et leur montrer des choses plus surprenantes que celles qu'ils ont jamais connues. (...) Les sauvages de nos forêts possédaient, depuis des siècles, ces funestes sciences, avant qu'il en fût question dans les grandes cités du monde civilisé.⁸⁸

Une fois passé le scepticisme, il est donc avéré que « ces jongleurs font des choses prodigieuses »⁸⁹. Si des phénomènes surnaturels tels que la tente tremblante sont possibles⁹⁰,

⁸⁵ BOSSÉ François Xavier, *ibid.*, p. 208.

⁸⁶ SILBERSTEIN Jil, *Innu, op. cit.*, p. 92. La femme de George GABRIEL en parle également comme d'un phénomène « très impressionnant », *idem*, p. 301. La description du Père Le JEUNE, qui se confine dans le rôle de simple observateur, est très précise et mérite que l'on s'y reporte : *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 162-168. On pourra encore se référer à la présentation succincte qu'en fait Rémi SAVARD dans *Destins d'Amérique, op. cit.*, p. 86-87.

⁸⁷ Il se passe ainsi quantité de choses incroyables, et pourtant vraies, qui attestent de l'altérité d'un monde cerné par le fantastique. Les missionnaires eux-mêmes appuient de temps en temps les témoignages amérindiens. Ainsi, le Père Le JEUNE parle de la tente tremblante comme d'un « beau mystère », *ibid.*, p. 164. La reconnaissance, par les missionnaires, qu'ils se trouvent, lorsqu'ils côtoient les Amérindiens, dans un monde radicalement autre transparait de temps en temps dans leurs écrits. À titre d'exemple, ils attestent de la réalité du monstre Carcajou, animal malfaisant sous tous rapports et ennemi de l'Amérindien. Si le Père ARNAUD déclare ainsi que « les sauvages racontent mille choses plus ou moins vraies à son sujet », il n'en rajoute pas moins que, « (...) lorsqu'ils le surprennent commettant quelque déprédation, ils s'en vengent en lui faisant souffrir bien des cruautés », in *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 94. Qui plus est, « on dirait qu'il se plait surtout à déjouer les chasseurs, il brise et détruit tout ce qu'il rencontre ; il ne fuit point à l'approche de l'homme, mais il suit ses pistes et en son absence entrera dans la cabane du chasseur, brisera et enfouira, sous terre ou dans la neige, les objets qu'il pourra emporter », *idem*. Pour attester de la véracité de ses dires, le Père ARNAUD se fait témoin de l'existence du Carcajou, ou glouton : « Lorsque je me trouvais dans le bois avec les sauvages, j'ai eu l'occasion de voir cela de mes yeux », *idem*, p. 46. Concernant les légendes amérindiennes qui ont un pied dans la réalité, on peut se référer également au Wendigo dont parle le vieux Montagnais Jean RAPHAËL : « Le Wendigo, c'était un géant cannibale – une créature de la forêt qui suscitait la peur. Mais attention : ce n'était pas de la superstition ! Ses traces, ses larges empreintes, on pouvait bel et bien les voir. Dernièrement encore, on a repéré ses empreintes dans la région », in SILBERSTEIN Jil, *Innu, op. cit.*, p. 234. C'est dire que « le récit reste ancré à une base de réalité. Même le Wendigo a existé. Il devait probablement ressembler à une sorte d'immense gorille. Qu'il passe pour un géant cannibale n'empêche pas qu'un jour il a vraiment vécu. Et là on voit à quel point la légende diffère du conte. Le Wendigo fait partie de la légende : il a existé. Une famille l'a vraiment rencontré autrefois, et cette rencontre est répercutée grâce à la parole qui peu à peu va modifier l'anecdote », *idem*, p. 118. Si de tels récits font pleinement partie des croyances amérindiennes, les missionnaires restent tentés de faire appel à des relents de satanisme.

⁸⁸ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 84.

⁸⁹ FAFARD Désiré, *op. cit.*, *APF*, juin 1882, n° 18, p. 241.

⁹⁰ Les interrogations se sont multipliées concernant la nature d'un tel phénomène. Le Père BOSSÉ n'arrive pas à trancher : « D'autres scènes affreuses s'y sont passées aussi, alors qu'il se trouvait ici un *windigo*, ou possédé du démon. Mais est-ce bien alors possession véritable, hystérie ou autre maladie naturelle, je l'ignore. Les

parmi un peuple aux croyances si particulières, c'est que le Diable ne peut y être étranger. Le Naskapi qui raconte la *jonglerie* au Père Fafard le dit lui-même⁹¹ : « Je crois bien que c'est le diable qu'il y a là-dessous, mais toujours est-il qu'il dit bien vrai des fois »⁹² et, plus loin : « je crois bien, mon père, que c'est le diable qui aide le jongleur, parce qu'il ne peut pas faire tout cela seul »⁹³. Les missionnaires passent, quant à eux, du scepticisme au soupçon de satanisme. Arthur Lamothe souligne que le Père Le Jeune « fut obligé de reconnaître très vite, au bout de deux ou trois ans, l'absence de tout subterfuge physique. Ce qui fait qu'il déclara que c'était le démon ; il n'y avait pas d'autre explication possible pour lui à cette cérémonie »⁹⁴. Le Diable apparaît, à la fois, comme le maître d'œuvre des cérémonies amérindiennes et le responsable du paganisme des autochtones :

Tous nos grands magnétiseurs seraient également surpris de voir avec quelle facilité ces jongleurs manient le fluide magnétique, auquel je donnerai volontiers ici le nom de fluide diabolique, à cause de l'obstacle qu'il met à la conversion des infidèles et du mépris qu'il leur inspire pour la religion.⁹⁵

En résumé, ce serait seulement le fait d'avoir été influencés par les mauvais esprits et de ne pas avoir entendu parler du Christ qui placerait les Montagnais en position d'abandonnés de la civilisation, en attente de la bonne parole :

I thought of the condition of their wild brethren wandering through the dreary forests or over the moss-covered rocks of the Labrador Peninsula, who had never heard of the name of Christ, who had no real knowledge of sin, none of redemption, and none of the life to

Missionnaires qui ont étudié de plus près les Sauvages sont divisés d'opinion là-dessus. Quoiqu'il en soit, on est forcé d'admettre qu'il y a là quelque chose d'extraordinaire », in *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 208-209. Sur la réalité du caractère fabuleux de ce phénomène qui semble dépasser l'entendement, Arthur LAMOTHE est très clair et fait preuve de rationalité. Il cite les paroles d'un Montagnais, selon lequel « on ne sait pas si c'est une vision ou si vraiment la tente est en mouvement », et poursuit le raisonnement suivant : « Comme se le demande Alexandre MacEnzie, la tente bouge-t-elle vraiment ou est-ce une vision ? Mais ce qui est certain, c'est qu'une multitude d'Indiens ont eu cette vision. Ce qui est certain, c'est qu'au moins des anthropologues, dont le Québécois Jacques Rousseau ont vu et décrit ce phénomène qui échappe à toute explication rationnelle », in *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.*

⁹¹ De même, Jil SILBERSTEIN souligne qu'il faut « beaucoup de temps et de confiance avant que les aînés baissent leur garde et cessent de condamner de telles pratiques... les dévotes vociférations les ayant souvent convaincus qu'il s'agit là de diableries odieuses aux chrétiens », in *Innu*, *op. cit.*, p. 91-92.

⁹² FAFARD Désiré, *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 240.

⁹³ *Idem*, p. 241.

⁹⁴ LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.* La compréhension de la cérémonie de la tente tremblante nécessiterait que l'on sorte des schémas de pensée occidentaux, qui voient dans le but pratique une négation de la religiosité de l'acte accompli. Jil SILBERSTEIN s'attache ainsi à rendre à la cérémonie son sens véritable : « Non pas "bon truc" à l'occidentale, mais extrême concentration des facultés. Rite d'une gravité critique. Prière. Exhortation. Humilité voulue par l'animal. Hommage à l'animal. Louange à l'animal qui va se sacrifier afin que la petite troupe d'hommes vive », *ibid.*, p. 38.

⁹⁵ ARNAUD Charles, *op. cit.*, DDQ, mars 1855, n° 11, p. 84.

*come – who were steeped to the lips in superstition, holding imaginary communion with evil spirits, and endeavouring to appease their malice with miserable offerings of food, blood, and sometimes of human life.*⁹⁶

Ce portrait misérabiliste⁹⁷ fait des Montagnais les esclaves malheureux d'esprits mauvais et il réduit la complexité de leur univers spirituel à un agglomérat de superstitions sans valeur. Par contraste, les missionnaires sont présentés comme des sauveurs ; ils montrent aux Montagnais-Naskapis la voie de la vraie religion et, avec elle, l'ensemble des valeurs qui fondent une vie humaine digne de ce nom. Le christianisme, qui porte avec lui « *morality, honesty, and truth, the responsibilities of the present and the hopes of a future world* »⁹⁸, est bien ce qui doit remplacer les « *foolish and vain imaginings, full of corruption and sensuality* »⁹⁹. Une véritable offensive missionnaire se met ainsi en place.

2.1.2. Des prêtres-soldats à l'assaut des ténèbres de la superstition

Dans ce contexte du règne du Diable¹⁰⁰, se met en place une stratégie religieuse visant à combattre un système de croyances dit superstitieux et non fondé.¹⁰¹ Si, entre les deux discours religieux, « la confrontation est (d'abord) strictement idéologique »¹⁰², la

⁹⁶ HIND Henry Youle, *Explorations in the interior of the Labrador Peninsula*, op. cit., vol. I, p. 338.

⁹⁷ Ce misérabilisme se retrouve dans maintes descriptions, comme en témoignent les références suivantes : « pauvres enfants des bois », BOSSÉ François Xavier, op. cit., APF, juin 1887, n° 33, p. 233 et p. 244 et BERNARD Jean-Pierre, « Lettre du R. P. Bernard, missionnaire oblat de Marie, à sa mère », écrite à Montréal le 18 octobre 1858 – p. 291.300 –, APF, 1859, n° 31, p. 299. ; « pauvres gens », ARNAUD Charles, « Lettre du Révd. Père Arnaud au Révd. Père Durocher, à Québec » écrite à Mingan le 09 juillet 1873 – p. 59.62 –, « Missions des RR. PP. Oblats de Bethsiamits », DDQ, mai 1874, n° 21, p. 59 ; « pauvres sauvages inoffensifs », ARNAUD Charles, *idem*, p. 60 ; « nos pauvres gens », ARNAUD Charles, *idem*, p. 61 ; « ces pauvres enfants des bois », ARNAUD Charles, *idem*, p. 66 ; « ces pauvres Montagnais », ARNAUD Charles, *idem*, p. 67 ; « ces pauvres malheureux », ARPIN Louis, « Rapport adressé par le Rév. M. Arpin, à M. le Grand Vicaire Langevin » écrit à Notre-Dame de Natashquan, Octave de St. Laurent, 1870 – p. 2.6 –, « Mission de Natashquan », DDQ, mai 1872, n° 20, p. 6. ; « ces pauvres gens », BABEL Louis, op. cit., DDQ, mars 1855, n° 11, p. 37 ; « Je travaillais avec d'autant plus d'ardeur, que c'était pour des malheureux que la misère accable », TACHÉ Mgr., op. cit., DDQ, mars 1853, n° 10, p. 124, etc.

⁹⁸ HIND Henry Youle, *Explorations in the interior of the Labrador Peninsula*, op. cit., vol. I, p. 338.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ Jil SILBERSTEIN parle ainsi de « pratiques décrétées sataniques », in *Innu*, op. cit., p. 285.

¹⁰¹ À ce titre, Denys DELÂGE écrit : « La religion catholique avec son caractère institutionnel, son monothéisme, ses dogmes ne pouvait pas intégrer les croyances et les rites religieux des Amérindiens, elle allait plutôt les combattre », in « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 18.

¹⁰² DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, op. cit., p. 179.

juxtaposition laisse vite place à l'opposition. C'est dire que le monologue chrétien fait place à tout un processus de lutte, qui prend l'allure d'un véritable combat mené par des missionnaires devenus soldats du Christ. Le rapport à l'Autre se fait, de part en part, conflictuel. Ce n'est certes pas tant autrui qui est à combattre que son système de croyances ; mais les deux vont de pair : la religion ne fait-elle pas partie intégrante d'une culture dont la spécificité se trouve ici rejetée dans les limbes de l'Enfer ? C'est sur les armes déployées lors de ce combat, c'est-à-dire sur les moyens mis en œuvre pour lutter contre le système religieux amérindien, qu'il convient à présent de s'arrêter.

2.1.2.1. Les Soldats du Christ, en lutte contre les superstitions amérindiennes

a) L'Autre est potentiellement le même

Autrui est, à la fois, le même et le différent. Il est celui qui, fourvoyé, doit être condamné. En reconnaissant l'humanité de l'Amérindien, les missionnaires légitiment leur entreprise de conversion : « Que le sang du Rédempteur coule donc sur ces contrées possédées par le diable, que l'homme sauvage, l'enfant des bois, *mais enfant de Dieu cependant*¹⁰³, revienne à celui dont il porte l'image et qui l'aime tant »¹⁰⁴. Déjà, le Père Le Jeune dit des sauvages d'Amérique qu'ils sont de « pauvres peuples, ces images de nostre Dieu comme nous, & capables de sa iouyssance, ces comforts de nostre espece, & presque de mesme qualité avec nous »¹⁰⁵. Or, ils « sont sur le bord de l'horrible gouffre des feux infernaux »¹⁰⁶. Quoi de plus légitime, dès lors, que l'entreprise missionnaire ? Potentiellement identique à moi du fait de sa nature profonde, autrui présente cependant des différences, flagrantes en tous points et particulièrement en matière religieuse. Dans l'optique missionnaire, ces différences, parce que liées à la culture et non pas à la nature, seraient à contrer et pourraient l'être. Elles définissent un manque par rapport à l'idéal, à la norme qu'est la culture occidentale. Dès lors, l'Autre n'est plus vraiment celui que je condamne, du fait de ses croyances païennes ou diaboliques.

¹⁰³ C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁴ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 212.

¹⁰⁵ Le JEUNE Paul, JR, vol. IV, 1616-1629, p. 116.

¹⁰⁶ *Idem.*

Lui n'est pas fautif, qui est ignorant : il est dans les ténèbres, mais il peut être sauvé¹⁰⁷. Cette dialectique de l'identité et de l'altérité permet de comprendre la légitimité que s'accorde l'entreprise missionnaire.¹⁰⁸ Le combat ne se mène pas contre l'Autre directement, mais va à l'encontre de tout ce qui pourrait empêcher cet Autre d'accéder à la vie éternelle : « Si un général est triomphant par la seule pensée qu'il conduit ses soldats à la victoire, quel ne doit pas être le bonheur du missionnaire des sauvages, qui mène sa pacifique armée à la conquête du royaume éternel »¹⁰⁹. Il s'agit seulement de faire en sorte que les Montagnais-Naskapis soient prêts à « être enrôlés au nombre des enfants de Dieu »¹¹⁰. L'assimilationniste cherche ici à modifier un autre qui lui ressemble mais qui ne lui est pas identique. Comme le dit Francis Affergan, « on n'éduque que le Même. Mais un Même non identique à soi. Ce serait plutôt un Même en puissance asymptotique. La condition de possibilité de l'éducation tient tout entière dans une identité inégalitaire »¹¹¹. C'est ce déséquilibre dans l'identité qui autorise l'offensive missionnaire mise en place dès le XVI^e siècle.

b) L'offensive missionnaire

Le champ lexical de la guerre démontre l'impossibilité de la cohabitation des deux systèmes religieux en présence. Arthur Lamothe résume la lutte qui s'engage : « D'une autre civilisation, vinrent des hommes vêtus de noir qui se proclamèrent envoyés de Dieu. En son nom, ils *combattirent* les rêves de ces nomades et appelèrent démons leurs esprits

¹⁰⁷ Ainsi, les Amérindiens apparaissent aux Jésuites comme opposés sans pour autant être impossibles à convertir. Même le Sauvage a une âme, qui est à sauver : « *The Jesuits began their work in New France with the clear understanding that christian behaviour, morals and beliefs could be adopted by the people of New France because they were in fact human. The Jesuits were part of a humanist movement that saw all "races" and "nations" as human and as capable of instruction. It was a matter of education and not of humanity that separated the "Savages" of New France from the civilized people of Old France* », Karen ANDERSON, *Chain her by one foot : the subjugation of women in seventeenth-century New France*, Routledge, New York, 1991, p. 74.

¹⁰⁸ Cette légitimité mérite d'être interrogée. On peut se demander si les missionnaires de la Nouvelle-France auraient pu envisager l'alternative soulevée par Francis AFFERGAN : « (...) Ou bien la parole de Dieu est au-dessus des cultures et il est légitime alors de les bafouer ; ou bien les cultures sont reconnues comme autonomes et irréductibles à tout autre discours, fût-il chrétien, et on est alors contraint d'entériner la coupure entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel », *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 117.

¹⁰⁹ LEMOINE Geo., op. cit., APF, juin 1896, n° 59, p. 417.

¹¹⁰ QUEN de Père, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes Noires*, op. cit., p. 55.

¹¹¹ AFFERGAN Francis, *ibid.*, p. 211.

familiers »¹¹². La guerre qui s'engage est légitimée par l'arrivée de la parole divine dans des contrées désolées qui sont à convertir :

Par un secret jugement, aussi adorable qu'impénétrable, les générations ont succédé aux générations, jusqu'à celle qui vit ; les siècles ont refoulé les siècles, jusqu'à notre époque, sans que cette nation¹¹³ ait reçu les grâces signalées qui en ont prévenu tant d'autres dès leur berceau ; sans qu'elle entendit parler de son rédempteur, sans qu'elle le désirât, faute de le connaître. Mais enfin l'heure favorable a sonné ; Dieu, dans sa miséricorde, s'est souvenu de son peuple et a envoyé ses ministres arborer l'étendard du salut, sur des plages inhospitalières, qui ne semblaient accessibles qu'à la cupidité.¹¹⁴

La grandiloquence ici déployée met en relief le but du combat entrepris, à savoir le Salut de *Sauvages* trop longtemps privés du discours divin. Il s'agit de « convertir les pauvres Sauvages ; & (d')estendre ainsi les bornes de l'empire de IESUS-CHRIST, dans un país si vaste, & peuplé d'un si grand nombre de Barbares »¹¹⁵. Justifier le combat, c'est encore mettre en scène les acteurs d'une lutte qui prend des proportions telles qu'une armée du Seigneur se met sur pied. Le Père Taché parle de lui-même comme d'un « jeune soldat de l'armée du Seigneur (qui), voyant l'humanité aux prises avec le plus redoutable de ses ennemis, se sera armé de la croix qui sauve, pour courir au secours de la portion la plus délaissée de la grande famille humaine »¹¹⁶. Parce qu'il s'agit de soustraire cette portion du monde à l'influence des forces du Mal, la métaphore du combat est filée, d'un texte à l'autre. Le combat est explicitement mis en scène : « (...) Je viens ici comme les pionniers qui marchent les premiers pour faire les tranchées et, par après, les braves soldats viennent assiéger et prendre place »¹¹⁷. Les Jésuites se présentent ainsi comme les soldats préparés à batailler contre les forces du mal, au point de donner leur vie au service de l'établissement du Royaume de Dieu dans le Nouveau Monde.

¹¹² LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.* Le combat est à livrer contre les croyances amérindiennes elles-mêmes. Les missionnaires s'attachent donc à défier les puissances tutélaires vénérées et redoutées par les autochtones. Le sorcier affirme à un Père Le JEUNE malade qu'il a été victime de son manque de respect envers un *Manitou* connu pour se venger des orgueilleux. Le Père part donc à l'assaut : « Vn iour comme il me faisoit ces reproches ie me leue en mon seant, ie luy dis, afin que tu sçache que ce n'est point ton *Manitou* qui cause les maladies & qui tuë les hommes, escoute comme ie luy parleray, ie m'escric en leur langue grossissant ma voix, approche *Manitou*, vien demon, massacre moy si tu as le pouuoir, ie te deffie, ie me mocque de toy, ie ne te crains point, tu n'as point de pouuoir sur ceux qui croyent & qui ayment Dieu, viens & me tuë si tu as les mains libres, tu as plus de peur de moy que ie n'ay de toy », in *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 182.

¹¹³ Il s'agit des Montagnais.

¹¹⁴ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 38.

¹¹⁵ *JR*, vol. LIII, 1669-1670, p. 94.

¹¹⁶ TACHÉ Mgr., *ibid.*, p. 39.

¹¹⁷ Le JEUNE Paul, cité par Antonio DRAGON, *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 16.

2.1.2.2. Les armes déployées contre les superstitions

Si l'Autre était réellement sans spiritualité aucune, il aurait pu être conçu comme un réceptacle vide acceptant les valeurs chrétiennes sans opposition. Or, la complexité de l'univers spirituel amérindien une fois reconnue, les missionnaires, déstabilisés, sont conduits à déployer un véritable appareil de combat. Comme le dit Rémi Savard, « au lieu de se retrouver devant des "païens" incultes, les missionnaires se virent plongés dans un univers religieux d'une densité remarquable où chaque rêve était conversation avec les êtres surnaturels, où chaque activité devait être accompagnée d'un rituel (...)»¹¹⁸. Du fait du mélange, opéré par les Montagnais-Naskapis, entre le profane et le sacré, l'entreprise missionnaire s'affirme de taille. Il s'agit d'implanter la religion catholique qui, monothéiste et dogmatique, ne saurait intégrer les croyances et les rites religieux des Amérindiens. Bien plus, combattre ces derniers suppose la mise en œuvre de moyens appropriés.

Si les missionnaires ne peuvent plus se limiter à décrier, sans aucune forme de procès, les croyances entrevues et les rites observés, le dialogue institué avec les Amérindiens demeure toujours à sens unique. La culture occidentale cherche, ici plus que dans n'importe quel autre domaine, à s'imposer comme un modèle unique. Nous nous interrogerons sur la place réservée à l'Autre, dans le cadre strict de l'évangélisation. Seront, au centre de l'analyse, les moyens mis en œuvre par les Chrétiens, caractérisés, selon Jil Silberstein, par « la haine de tout ce qui leur était contraire »¹¹⁹, pour faire renoncer les Montagnais-Naskapis à leur propre système spirituel.

a) Une parole chrétienne qui se veut démystificatrice

Le travail d'évangélisation, auquel se livre l'Église, vise, dans un premier temps, à la démystification. La parole démystificatrice du missionnaire s'attache, d'abord, à mettre en scène le ridicule discerné et pointé du doigt dans la religion amérindienne. L'absence de respect est clairement lisible dans cette réaction spontanée du Père Lacasse, qui se voit expliquer, par des Naskapis, le culte rendu à l'ours : « Mes guides venaient de me parler de la

¹¹⁸ SAVARD Rémi, *Carcajou et le sens du monde : Récits montagnais-naskapis*, Série Cultures amérindiennes, Ministère des Affaires culturelles, Québec, 1972, note 4 p. 9.

finesse de l'ours, de sa connaissance de la langue sauvage et le reste. Je riais aux éclats »¹²⁰. Partant, la voie de l'ironie – qui consiste à dire le contraire de ce que l'on veut faire entendre – est facilement empruntée. Dans un sens plus large, elle peut être considérée comme l'alliance du dénigrement et de l'humour qui, ainsi unis, expriment un mépris manifeste à l'égard des croyances et des mœurs d'autrui¹²¹. Selon Rémi Ferland, le Père Le Jeune use, dans ses *Relations*, de ces deux définitions de l'ironie, et fait de l'Autre l'objet constant de ses saillies : « Lejeune tantôt prend le contre-pied du sens commun, donnant de la réalité une description contraire à ce qu'elle paraît, tantôt met en évidence ce qu'il juge plaisant ou ridicule en le soulignant avec une insistance presque baroque »¹²². Le missionnaire parle ainsi, en termes prétendument admiratifs, de la tente tremblante, décrite comme un « bel édifice »¹²³. Concernant les « chûts superstitieux » auxquels sont dits se livrer les Montagnais chez qui séjourne le Père Le Jeune, le jugement est clair et net : « (...) Toute leur religion consiste quasi à chanter, se servans des mots les plus barbares qu'ils peuvent rencontrer »¹²⁴. C'est bien l'ironie qui permet à la dépréciation de s'exprimer. Ainsi, « avec ces tintamarres¹²⁵, ils ioignent leurs chants & leurs cris, ie dirois volontiers leurs hurlements, tant ils s'efforcent par fois, ie vous laisse à penser la belle musique »¹²⁶. Le but est de faire triompher le bon sens, qui s'affirme d'autant plus fort qu'il vient clore l'énumération des absurdités auxquelles autrui se livrerait, sous prétexte de religion : « Ils chantent encore & font ces bruits en leurs fueries, ils

¹¹⁹ SILBERSTEIN Jil, *Innu, op. cit.*, p. 285.

¹²⁰ LACASSE Zacharie, « Lettre du Rév. Père Lacasse, O. M. I. » écrite au Rev. M. H. Têtu, Aumônier de l'Archevêché de Québec, à St. Sauveur en novembre 1878 – p. 14.26 –, « Mission des Naskapis », *APF*, février 1879, n° 7, p. 24.

¹²¹ Ainsi, les descriptions, par les missionnaires, des rites amérindiens, se voient souvent agrémentées d'une remarque ironique insidieuse : « Le jongleur s'enferme sous sa tente, s'y dérobo à tous les regards (qui croirait Satan si gêné et si modeste ?) », BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, *APF*, juin 1887, n° 33, p. 208. Jil SILBERSTEIN synthétise le jugement porté par le Père Le JEUNE sur la religion des Montagnais. En mêlant les termes ironiques employés pour désigner des rites jugés ridicules et les désignations méprisantes du peuple qui les déploie, il souligne bien l'amalgame qui est établi entre la religion et les êtres qui définissent, en partie, leur identité à travers elle : « "Crieries", "singeries", "barbaries", "niaiseries", "horribles tintamarres", "dévotions ridicules"... aux yeux des robes noires, c'est la religion d'un peuple "infâme", "ignorant", "puénil", "oisif", "naturellement inconstant" », *Innu, op. cit.*, p. 285.

¹²² FERLAND Rémi, *Les Relations des Jésuites, un art de la persuasion, op. cit.*, p. 160.

¹²³ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 166. De même, mais concernant les cabanes des Sauvages, le Père Le JEUNE fait référence ironiquement à un « beau Louvre », in *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 36.

¹²⁴ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 184. L'assimilation de la religion à un ensemble de chants et de bruits vise à la faire passer pour un enfantillage : « Ils se seruent de ces chants, de ce tambour, & de ces bruits, ou tintamarres en leurs maladies, (...) i'ay vu tant faire de sottises, de niaiseries, de badineries, de bruits, de tintamarres à ce malheureux sorcier pour se pouvoir guerir, que ie me lasserois d'escire », *idem*, p. 186-188.

¹²⁵ Les tintamarres en question sont créés par les sons du tambour dont les Montagnais accompagnent leurs chants.

¹²⁶ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 188.

croiroient que cette medecine, qui est la meilleure de toutes, celles qu'ils ont, ne leur serviroit de rien, s'ils ne chantoient en suant »¹²⁷. La distance avec laquelle le missionnaire narrateur décrit le système religieux amérindien vise à démontrer l'absurdité de celui-ci. La démonstration se poursuit par le biais de la dénonciation des *bouffonneries* que l'on attribue aux chamanes en général. Il s'agit, à ce titre, d'enlever au maximum de sa signification spirituelle et sociale à l'action d'autrui. Persuader les Montagnais-Naskapis qu'ils sont les jouets des jongleurs, et autres sorciers, dont les fabulations visent à exploiter leur naïveté, fait partie du programme de démystification mené par le missionnaire. Pour ce faire, ce dernier accuse les affabulateurs et se donne le rôle de révélateur de la vérité. Le Père Le Jeune parle ainsi de « certains iongleurs, qui sçauent mieux bouffonner & amuser ce peuple que les autres »¹²⁸. Il se reprend : « Ces Geniés, ou plustost le jongleur qui les contrefaisoit »¹²⁹. Il accuse : « (...) Voyant qu'il faisoit du Prophete, amusant ce peuple par mille sottises qu'il inuente à mon aduis tous les iours, ie ne laissois perdre aucune occasion de le conuaincre de niaiserie & puerilité, mettant au jour l'impertinence de ses superstitions »¹³⁰. Qui plus est, le dépositaire de la spiritualité amérindienne, dit escamoteur, est présenté comme un simple saltimbanque : il emprunte des rôles – il ressemble à « Thrason »¹³¹ ; il fait « du Prophete »¹³² ; il n'est que prétendument Magicien –. Son action est située dans un décor digne de la *commedia dell'arte* : le jongleur enfermé dans la tente tremblante contrefait sa voix, si bien que le Père Le Jeune déclare qu'il lui « sembloit oïr ces marionnettes que quelques bateleurs fõt voir en France »¹³³. Dans ce cadre, le grotesque est plus que présent : « (...) Son valet le renegat luy tenant tout cela prest, & battant le tambour pendant que son Maistre estoit occupé

¹²⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 184. Concernant la vitalité des chants amérindiens et l'ironie manifestée par les missionnaires devant celle-ci, on se référera au récit exaspéré du Père BOSSÉ : « Pendant que je découvre le calice, il entonne donc à pleins poumons (et à plein nez aussi,) le *Tshir Jesus Rutshimamo (Dies irae)*. Très bien, Minapish, tiens bon. Et moi j'attendrai patiemment », in *op. cit.*, *APF*, juin 1887, n° 33, p. 24.

¹²⁸ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 162.

¹²⁹ *Idem*, p. 166.

¹³⁰ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 56. Les croyances montagnaises, qui se réduiraient à des supercheries, doivent être dénoncées. Ainsi, les Montagnais sont, « au plus, de grossiers charlatans », in *JR*, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 48. De fait, « (...) j'en ai vu qui passoient parmi eux pour des maîtres m'avouër bonnement que leur art n'etoit que mensonge et qu'il étoit faux qu'ils eussent jamais vu ni diable ni *Atchéne*, c'est à dire de ces fantomes sans tete, sans mains, &c. Que ce n'etoit qu'afin de leurrer les plus credules », *idem*. Ce serait l'intérêt qui guiderait les actions des jongleurs, comme en témoigne le récit, qui se veut lucide, du Père BOSSÉ : « Au milieu de la terreur générale, (...) le jongleur annonce qu'il faut sacrifier un objet (convoité par lui !) et se diriger dans telle direction. Croyez qu'on n'aurait garde d'y manquer », *ibid.*, p. 208.

¹³¹ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 118.

¹³² *Idem*, p. 56.

¹³³ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 164.

dans la fosse »¹³⁴. En un mot, l'identité des jongleurs est délimitée, par quelques appellations réductrices, qui font d'eux des usurpateurs. Le charlatanisme est clairement affirmé :

Ce n'est pas que j'osasse assurer qu'il y eût aux Mistassins de fins sorciers non plus que parmi les autres Montagnez qui sont au plus de grossiers charlatans ; du moins autant qu'à force de les étudier j'ay pu apercevoir, c'est que par leurs prestiges imaginaires ils voudroient bien se rendre respectables et redoutables. à l'aide de leurs 30 sortes de différentes jongleries tous ces sorciers réussissent rarement dans leurs prétentions.¹³⁵

L'ironie, mise en œuvre de nouveau ici, est révélatrice de la connaissance limitée d'un Autre, jugé à partir de normes et de valeurs dont il diffère nécessairement. Grâce à l'humour installé dans ses récits, le scripteur missionnaire tisse une complicité avec des destinataires occidentaux, dès lors confortés dans des conceptions élaborées *a priori*. Le chaos de l'altérité est apprivoisé : ridiculisé, le fait d'être Autre est dévalorisé, au regard de la culture occidentale, jugée comme seule valable.

b) Une parole chrétienne qui se veut oppressive

Dans un second temps, un travail d'endoctrinement s'impose à qui veut faire intérioriser le discours chrétien à des *sauvages infidèles*. Le dialogue demeure en sens unique, ainsi que le souligne Jil Silberstein : « (...) Même bardés de bonne volonté, c'est encore *leur* Christ que ces nouveaux venus font triompher – non les Esprits de l'Innu »¹³⁶. Le missionnaire dirige la communication, lui qui cherche à imposer son point de vue et à orienter autrui vers la voie de La Vérité. À titre d'exemple, le Père Le Jeune esquisse un mouvement vers l'Autre, dépositaire de la spiritualité montagnaise, et fait croire, un instant, qu'un dialogue va s'instaurer : « l'entray en discours avec luy »¹³⁷. Mais le monologue triomphe aussitôt : « Escoute moy patiemment »¹³⁸, continue le Père Le Jeune tandis que le Montagnais auquel il s'adresse doit ouvrir « les oreilles »¹³⁹. Les impératifs pullulent : « bas ton tambour » ;

¹³⁴ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. p. 202.

¹³⁵ LAURE Père, *JR*, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 48.

¹³⁶ SILBERSTEIN Jil, *Innu, op. cit.*, p. 286.

¹³⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 128.

¹³⁸ *Idem*, p. 130.

¹³⁹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 132.

« confesse » ; « quitte ton tambour » ; « demande » ; « crois » ; « efforce toy », etc.¹⁴⁰ Le discours missionnaire est, principalement, un discours de la persuasion, qui prend le ton du commandement : « (...) Il faut quitter vos tambours, vos pierres, & vos iongeries »¹⁴¹. Certes, il ne s'agit pas ici de dénigrer l'Autre, mais de lui parler. Encore faudrait-il savoir si donner des ordres peut constituer une amorce de dialogue... Bien plus, dans l'imposition de certains actes, dans la succession des injonctions, on discerne mal la qualité de sujet accordée à tout interlocuteur, dans le cadre d'un dialogue digne de ce nom.

Il est encore question de violences, verbales et physiques. Le missionnaire est celui qui combat les paroles blasphématoires et impose le silence à qui manque de respect à son Dieu : « L'Apostat continuant icy ses blasphemes, me demandoit deuant ses freres pour les animer contre Dieu, pourquoy ie priois celuy qui n'entendoit ny ne voyoit rien, ie le repris fort vertement & luy imposay silence »¹⁴². Les paroles sont dures : « Suis-je envoyé ici pour vous faire des compliments, vous dire des paroles mielleuses ? Non, le bon Dieu m'envoie pour vous faire des reproches, vous affliger, vous attrister afin de vous faire détester votre mauvaise conduite, et vous faire faire une bonne confession »¹⁴³. Dont acte. Différentes manifestations rituelles sont sévèrement réprimées. La cérémonie de la tente tremblante est, du fait de son caractère spectaculaire, une cible de choix. Jil Silberstein rappelle combien celle-ci est « féroce combattue »¹⁴⁴ par les missionnaires du XVII^e comme du XX^e siècles. Elle a, aujourd'hui, pratiquement disparu, « victime des persécutions catholiques »¹⁴⁵. Les prêtres menacent, en effet, très vite toute personne qui se livrerait à une pratique stigmatisée sous le nom de satanique. Le Montagnais Georges Gabriel résume, en trois phrases, l'annihilation de la cérémonie par les prêtres : « Les missionnaires ont défendu d'user de ses pouvoirs. Nous ne l'avons donc plus pratiquée. Je ne peux pas en dire plus »¹⁴⁶. Le but poursuivi, soit la conversion, justifie les moyens les plus radicaux. La justification est la suivante : « Cette nation extrêmement volage n'aime pas être trop menagée : elle a besoin de tems en tems qu'on la fasse ressouvenir de sa dependance »¹⁴⁷. Encore au XIX^e siècle, le Père Babel déclare « faire

¹⁴⁰ *Idem*, p. 130.

¹⁴¹ *JR*, vol. XXVI, 1642-1644, p. 120.

¹⁴² Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 184.

¹⁴³ BABEL Louis, *Journal des Voyages*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁴ SILBERSTEIN Jil, *Innu*, *op. cit.*, p. 186.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 91.

¹⁴⁶ GABRIEL Georges, cité par SILBERSTEIN Jil, *Innu*, *op. cit.*, p. 301.

¹⁴⁷ LAURE Père, *JR*, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 58.

une ronde de nuit (sa) canne à la main »¹⁴⁸, afin de décourager les Amérindiens de pratiquer des actes jugés contraires au bon ordre du monde. Le même Père Babel, déplorant le laxisme du Père Nédelec, regrette que « la verge si salutaire aux sauvages (ne soit) plus en vigueur »¹⁴⁹. La violence déployée est reconnue comme indispensable, l'objectif étant de détourner l'Autre de ses pratiques rituelles. Mais si les missionnaires se veulent rigides dans leurs directives, cela ne suffit pas. Il s'agit encore de convaincre les Amérindiens de l'erreur dans laquelle ils se trouvent plongés.

c) Une parole chrétienne qui se veut persuasive : l'appel aux sens

L'imposition de la vérité, la dureté manifestée dans le rapport à l'Autre ne satisfont pas des missionnaires guidés par un idéal de ralliement au christianisme qu'ils souhaitent sincère. Un travail efficace sur les esprits nécessite que l'on s'adapte à des interlocuteurs rapidement assimilés à de « grands enfants »¹⁵⁰. De fait, les Amérindiens « sont des enfants et il faut les considérer comme tels »¹⁵¹; ils « sont enfans en plusieurs choses, ignorans de belles veritez »¹⁵²; « (ils) sont d'impressions variables, un peu comme les enfants »¹⁵³. Parce que les capacités des Montagnais-Naskapis ne sont pas jugées très élevées, les explications théoriques se voient simplifiées à l'extrême. Le Père Arnaud parle, en ces termes, à Farnham :

*(...) It had to be simple, for an Indian of eighteen is not above a white child of six years. (...) Our preaching is upon the most elemental duties and morality of Christians. They need nothing beyond this in their simple existence; in fact, they are with us so little, and have such slow minds, that it would be impracticable to do more.*¹⁵⁴

La rhétorique de la foi devient infantilisante. Dans cette optique, le Père Le Jeune tente de se rallier son interlocuteur en le flattant : « (...) Je commençay par vn témoignage de grand amour en son endroit, & par des loüanges que ie luy iettay comme vne amorce pour le prendre

¹⁴⁸ BABEL Louis, cité par BÉDARD Hélène, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites, 1850-1900*, Collection Edmond-de-Nevers n° 7, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1988, p. 107.

¹⁴⁹ BABEL Louis, *Journal des Voyages*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁰ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 239. On trouve la même expression chez ARNAUD Charles, *op. cit.*, APF, juin 1880, n° 11, p. 141.

¹⁵¹ LEMOINE Geo., *op. cit.*, APF, juin 1896, n° 59, p. 422.

¹⁵² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 92.

¹⁵³ BOSSÉ François-Xavier, *ibid.*, p. 242.

dans les filets de la vérité »¹⁵⁵. Par des paroles mielleuses, le missionnaire s'attache à endoctriner un interlocuteur réputé naïf et, cela va sans dire, aisé à influencer.

Il s'agit ainsi de jouer sur la sensibilité de l'Autre. Dits enfantins et simples, les Montagnais-Naskapis sont jugés impressionnables. Les missionnaires visent donc à frapper leur imagination. La volonté de rétrograder l'Autre à un état enfantin et, ce faisant, de se le concilier, fait partie intégrante de l'entreprise de conversion :

*It is probably one of the secrets of the remarkable success which has accompanied the efforts of Roman Catholic missionaries among savage tribes, that the forms of their religious ceremonies appeal so forcibly to the eye and imagination, and tend to awaken sympathies in the hearts of uncultivated natures, naturally prone to the grossest superstition, and ever willing to believe in superior influences visibly represented.*¹⁵⁶

Dans le but d'impressionner les Amérindiens, les missionnaires mettent l'accent sur l'extérieur et le visible. La chapelle destinée à accueillir le christianisme dans les contrées sauvages se doit d'avoir le clinquant adéquat pour en imposer aux Amérindiens :

Ah que ne suis-je en pouvoir de la relever cette croix a Tadoussac sur ses anciennes ruines, de lui donner un nouvel éclat et de la faire briller dans un sanctuaire nouveau. Bientôt par ces dehors elle se graverait dans des cœurs qui, tout sauvages qu'on les nomme ne sont pourtant pas éloignés du Royaume de Dieu.¹⁵⁷

Il s'agit, ainsi, de déployer une magnificence à même de rallier une assistance amérindienne impressionnée. Les missionnaires mettent l'accent sur les signes extérieurs ; ils utilisent tout un appareil de liturgie susceptible d'incarner la puissance divine et de parler aux sens :

J'arrange bien solidement mon petit autel portatif sur deux tonnes recouvertes d'un drap blanc et déjà tout le monde trouve cela beau. Le moment solennel arrive. Je commence à me revêtir des ornements sacerdotaux. Quel silence ! quel étonnement saisit ces pauvres Naskapis ! Tout attire leur attention, l'aube, le cordon, l'étole, le manipule, la chasuble surtout les ravit d'admiration. Ils sont tout yeux pour suivre toutes les cérémonies de la messe.¹⁵⁸

Le déploiement, par les missionnaires, d'ornements multiformes vise à impressionner ces chrétiens débutants « qui ne voient tout que par des yeux charnels »¹⁵⁹.

¹⁵⁴ ARNAUD Charles, cité par FARNHAM Charles Haight, in « *The Montagnais* », *The Harper's New Monthly Magazine*, op. cit., p. 392.

¹⁵⁵ Le JEUNE Paul, *JR*, 1634-1635, p. 128.

¹⁵⁶ HIND Henry Youle, *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*, op. cit., vol. I, p. 333.

¹⁵⁷ *JR*, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 82.

¹⁵⁸ FAFARD Désiré, op. cit., *APF*, juin 1882, n° 18, p. 244.

¹⁵⁹ LAURE Père, cité par Antonio DRAGON, *Trente Robes noires*, op. cit., p. 289.

En raison de l'insuffisance prétendue des Amérindiens en matière de spiritualité, et parce que ces *autres* ne peuvent, selon les missionnaires, concevoir ni les mystères ni la vénération gratuite d'un Être supérieur, le dialogue espéré s'attache à trouver un terrain commun. C'est dire que, lorsque l'on s'adresse aux Montagnais-Naskapis, le raisonnement doit laisser place à l'émotif. Selon le Père Durocher, « les grandes vérités de la religion, annoncées d'une manière toute neuve pour eux, firent la plus profonde impression sur leurs esprits et sur leurs cœurs »¹⁶⁰. L'appel aux sens se présente donc comme la voie royale pour atteindre le cœur des *Sauvages* et convertir ceux-ci à la vérité chrétienne. Le sens visuel est privilégié. Oublieux des grands discours, les missionnaires se servent autant que possible d'images censées frapper avec force la sensibilité amérindienne. Le Père Bossé parle, à ce titre, de « touchantes images qui parleraient à la fois aux yeux et au cœur du Sauvage, et faciliteraient la connaissance de la Religion chez les infidèles »¹⁶¹. Mais il n'est pas tant question de « touchantes images »¹⁶² que d'images apeurantes.

Les menaces sont monnaie courante dans l'entreprise missionnaire au cœur du Nouveau Monde. Le prosélytisme n'a rien à voir avec un quelconque idéal de scientificité. Parce qu'il s'agit d'impressionner l'Autre, le discours s'installe, bien au contraire, sur le terrain du chantage et de la peur.¹⁶³ Les intimidations se veulent des arguments efficaces : « (...) Si tu veux estre baptisée, il faut (...) reconnoître vn autre conservateur de ta vie, qui est le Dieu que nous preschons, & qui te bruslera eternellement si tu ne crois en luy »¹⁶⁴. Sur un jeune Montagnais, tout juste libéré de ses superstitions et emmené dans une école protestante anglaise de Chicoutimi, le Père Arnaud cherche explicitement à faire « impression »¹⁶⁵. La conséquence d'une conduite éloignée du seul et vrai Dieu – celui des catholiques – est sans ambages ; et le Père de lui dire que « s'il continuait à suivre la mauvaise voie où il était entré, il allait certainement tomber dans les abimes de l'enfer »¹⁶⁶. L'efficace de tout ce qui est visuel est incontestable : « Les heretiques sont grandement blasmables, de condamner & de briser les images, qui ont de si bons effets. Ces saintes figures sont la moitié de l'instruction qu'on peut

¹⁶⁰ DUROCHER Flavier, *op. cit.*, APF, juillet 1847, n° 7, p. 106.

¹⁶¹ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 233.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Jil SILBERSTEIN parlerait ici, en faisant référence aux missionnaires, de « leurs chantages (et de) leurs menaces », in *Innu*, *op. cit.*, p. 285.

¹⁶⁴ JR, vol. XXVI, 1642-1644, p. 120.

¹⁶⁵ ARNAUD Charles, *op. cit.*, APF, février 1877, n° 1, p. 28.

¹⁶⁶ *Idem.*

dōner aux Sauvages »¹⁶⁷. Le but est de *faire peur*. Il s'agit de montrer, au sens propre, les châtements qui attendent ceux qui ne se convertiront pas : « (...) Cela auroit vn bon effet, notamment si tout estoit bien distingué, & que la rage, & la tristesse parussent bien en la face de cette âme desesperée »¹⁶⁸. Les menaces de l'Enfer sont ainsi brandies maintes fois :

(...) Regardez (...) ce tableau, vous ne connoissez pas celui que vous y voyez dépeint, c'est vn Magicien, c'est vn batteur de tambour tels que vous estes pour la pluspart. Voyez vous comme il est enchainé. Regardez ces flammes qui l'environnent & qui le bruslent, il est tout plein de rage & de fureur, voila comme vous serez, voila comme vous traitera le Demon à qui vous obeïssez.¹⁶⁹

Le résultat est attendu ; l'épouvante règne dans les rangs montagnais. Le recours à la peur apparaît bien comme le moyen efficace de soumettre les sauvages, le postulat étant que « la crainte est l'auncouriere de la foy, dans ces esprits barbares »¹⁷⁰.

Jil Silberstein se révolte devant un monologue qui est, pour lui, despotique : « (...) Comment oublier les ruses et tricheries, le mélange de terreur et d'onction par lequel ces soldats du Christ avaient soumis les "sauvages" ? »¹⁷¹. Si cette exclamation révoltée peut se justifier, le rapport qu'institue le missionnaire avec l'amérindien impie est plus complexe qu'elle ne paraît à première vue. Certes, le monologue supplante le dialogue dans la juxtaposition ou, plutôt, l'opposition des deux systèmes religieux. Mais autrui, pour l'occidental chrétien, n'est pas simplement le mauvais sauvage à combattre ou, un peu mieux, l'humain ignorant qui s'est laissé envahir par le monde ténébreux des superstitions.

2.2. L'AMBIVALENCE DE L'IMAGE DU SAUVAGE

Le préjugé, nous l'avons vu, règne, de prime abord, dans les rapports entretenus par les Euro-Canadiens avec les Montagnais-Naskapis. Ces derniers, chargés de tous les défauts et de toutes les tares possibles, sont, d'une part, l'objet d'un dénigrement et d'un racisme qui perdurent à travers les siècles. Jugés sans religion, puis superstitieux, les habitants du Nouveau

¹⁶⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. XI, 1636-1637, p. 88.

¹⁶⁸ *Idem*.

¹⁶⁹ *JR*, vol. XXVI, 1642-1644, p. 142.

¹⁷⁰ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 88.

¹⁷¹ SILBERSTEIN Jil, *Innu, op. cit.*, p. 285.

Monde se voient confrontés à une véritable offensive missionnaire, commencée par les Jésuites et poursuivie par les Oblats. Cependant, à la conviction de la déchéance d'Amérindiens qui ne seraient, pour ainsi dire, pas encore sortis de la barbarie, s'oppose cependant la certitude qu'une telle civilisation immature doit être perfectible. Se discerne, dès lors, une volonté missionnaire de communiquer avec ceux pour qui ils sont prêts à tout sacrifier. Où est la part de réalité dans ces déclarations de bonnes intentions qui pullulent et comment discerner, dans les textes, les lignes de séparation entre l'objectivité, l'enjolivement et l'exagération ? C'est que se dessine peu à peu un portrait, valorisant à l'excès, d'Amérindiens devenus, en un renversement spectaculaire, les représentants de l'innocence et des qualités perdues d'Occidentaux, dès lors admiratifs.

2.2.1. Le sacrifice missionnaire, une vaste œuvre de bienfaisance

Si les *Relations* grouillent de références à l'entreprise guerrière qui vise à contrer l'influence de Satan sur les terres de la Nouvelle-France, elles se déroulent encore sur le mode de l'épopée. L'épopée missionnaire se présente comme le sacrifice de quelques prêtres prêts à tout pour sauver des sauvages innocents, dits en attente de la bonne parole. À l'image du combat se substitue ainsi celle du sacrifice héroïque accompli par les porteurs de la bonne parole. Alain Beaulieu se réfère, en ces termes, à la première phase de l'activité missionnaire : « Mythe fondateur de l'Église canadienne, cet épisode de l'*Histoire nationale* mettait en scène d'intépides missionnaires, dévoués, désintéressés et prêts au martyre (...) »¹⁷². Nous verrons, tout d'abord, combien les textes peuvent être les lieux et les instruments d'une constante amplification de la réalité. La grandiloquence participant à l'héroïsation des missionnaires, nous nous attacherons, dans un second temps, à décrire la façon dont les religieux deviennent des héros, grâce à l'écriture.

Nous nous attacherons aux modalités de la mise en scène des Occidentaux par eux-mêmes. Le rapport à l'Autre ne s'entend plus ici en termes conflictuels ; c'est le spectacle

¹⁷² BEAULIEU Alain, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Nuit Blanche éditeur, Québec, 1990, p. 15.

d'une épopée visant à sauver des âmes malheureuses qui nous est présenté. Mais n'est-on pas dans le règne d'une fiction qui recompose, à sa guise, la réalité ?

2.2.1.1. L'exaltation de l'entreprise missionnaire

Les récits missionnaires sont conçus comme autant de relais entre l'Ancienne et la Nouvelle France ; ils s'attachent à transmettre une image positive de l'aventure qui se déroule sur des terres à conquérir. Ces témoignages apparaissent comme les traces lumineuses d'une action remarquable :

Ne trouve-t-on pas souvent au fond des bois quelques fleurs de beauté ravissante et de suave odeur ? Ainsi m'ont charmé et embaumé de vieux documents écrits par les anciens missionnaires des Postes actuellement renfermés dans les limites de cette Préfecture. Quelques extraits pourront intéresser les pieuses âmes qui aiment à connaître les joies et les épreuves des ouvriers évangéliques.¹⁷³

Ces extraits enivrants visent à provoquer des vocations ; ils jouent à plein sur les idéaux qui guident une mission présentée comme divine. En témoigne l'exaltation du Père Arnaud qui se prépare à partir « pour aller porter la bonne nouvelle à la nation Nascapise »¹⁷⁴ :

Les beaux rêves de mon enfance allaient donc enfin se réaliser. Je sentais mon cœur tout ému et tout enflammé par les récits brulants des missionnaires, dont les uns, vétérans dans la milice sainte, avaient blanchi dans l'exercice des missions, et les autres, quoique jeunes encore devenus victimes de leur zèle par des maladies précoces, n'en continuaient pas moins le bien qu'ils avaient commencé, en provoquant de nouvelles vocations.¹⁷⁵

L'enthousiasme est créé, avant tout, par l'exemple du zèle de missionnaires enrôlés dans la troupe sainte partie combattre le Mal. Nous avons esquissé cette métamorphose des chrétiens en combattants. Le saint martyr est également une perspective incitatrice d'importance pour le chrétien envoyé vers les malheureux Amérindiens. Qu'en est-il, plus précisément, de la mise en scène, par les missionnaires, des souffrances éprouvées dans le cadre du Saint Ministère ? Qu'il soit question de lutte ou d'épopée, les chrétiens sont toujours ceux qui vont vers l'Autre, pour le bien de ce dernier. Ainsi, « comme eux, (le Père Arnaud) allai(t) donc (s)'enfoncer dans les bois, à la recherche du pauvre infidèle »¹⁷⁶. La rencontre entre

¹⁷³ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 216.

¹⁷⁴ ARNAUD Charles, *op. cit.*, DDQ, mars 1855, n° 11, p. 66.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ *Idem.*

Occidentaux et autochtones est clairement recomposée par l'écriture sur le mode de la grandiloquence. Cette dernière permet au Père Babel d'exprimer la solidité de sa vocation apostolique :

Ah ! La belle vocation à laquelle Dieu m'a appelé ! (...) aller sur les pas de l'héroïsme, faire les plus grands efforts de vertu auxquels la force humaine puisse atteindre ; affronter des dangers plus grands que ceux que présente la guerre, surmonter les assauts de la nature ; voilà à quoi est appelé le missionnaire.¹⁷⁷

Les « efforts héroïques »¹⁷⁸, déployés par les missionnaires, en font des héros de légende.

2.2.1.2. Les missionnaires, des héros partis secourir les Amérindiens¹⁷⁹

Les missionnaires se présentent comme des hommes qui, s'ouvrant aux autres, s'engagent dans des courses effrénées, dans le but d'accéder à l'univers qu'il entendent métamorphoser.¹⁸⁰ Parlant du Père Alanel, le Père Charpeney déclare ainsi : « (...) Le bon Dieu le destine à courir encore pendant de longues années, après les sauvages, sur la mer, les lacs, les rivières, dans des berges ou des canots d'écorce, et sur la neige dans les bois avec les raquettes aux pieds »¹⁸¹. S'il s'agit de courir après les *sauvages*, c'est en vue de prêcher, si bien que l'on parle de « course apostolique »¹⁸², de course sacerdotale, voire de mission volante. De fait, il s'agit de « courses continues pour chercher la brebis égarée »¹⁸³. L'évangélisation est le motif de la course. De la fondation de la mission de Tadoussac jusqu'en 1650, les Pères rencontrent les Montagnais, chaque été. À partir de 1650, il est

¹⁷⁷ BABEL Louis, « Lettre à son frère Jean-Marie » écrite le 22 septembre 1847, cité in Préface de Gaston CARRIÈRE, *Journal des Voyages de Louis Babel*, p. VII.

¹⁷⁸ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 212.

¹⁷⁹ La grandiloquence de Charles Haight FARNHAM se passe de tout commentaire : « *The Catholic missionaries are the most interesting and influential element in the Indians' life. Their courage in following the savages into the wilderness, their heroism in dreadful martyrdoms, and their persistent zeal are vividly set forth by Mr. Francis Parkman in his work The Jesuits in North America. (...) And these striking figures of Canadian history displayed unsurpassable zeal and courage in their discouraging labors, their dangerous journeys, their disgusting experiences, and their awful martyrdoms* », in « *The Montagnais* », *Harper's New Monthly Magazine*, *op. cit.*, p. 387.

¹⁸⁰ Le Père CHARPENÉY décrit avec précision sa *course apostolique*, qui le fait s'arrêter successivement à Longue Pointe, à la rivière du Tonnerre, à la rivière Moysie, à Sept Iles, aux Cawee, aux Iles Karibou, à la Baie de la Trinité, à la Pointe des Monts et à Godbout : « Je m'arrêtais un jour ou deux dans chaque place, baptisant, prêchant, confessant, célébrant les saints mystères », « Lettre du R. P. Charpeney, O. M. I. » écrite à Québec le 30 décembre 1859 – p. 65.82 –, « Mission du Labrador », *DDQ*, mars 1861, n° 4, p. 79.

¹⁸¹ CHARPENÉY Père, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1861, n° 4, p. 81.

¹⁸² *Idem*, p. 79.

¹⁸³ *JR*, vol. LXI, 1677-1680, p. 76.

rapporté, par le Révérend Dragon, qu'« ils se mettent à courir les bois après les chasseurs »¹⁸⁴. Constituant « la seconde phase de l'épopée missionnaire au Saguenay »¹⁸⁵, cette initiative est dite « toute nouvelle (et) extrêmement pénible pour un Blanc »¹⁸⁶. Les récits insistent sur le fait que la volonté de secourir les Amérindiens et, partant, la nécessité de courir après eux témoignent de la dévotion à l'Autre dont font preuve les missionnaires. La souffrance est le prix à payer pour ce sacrifice. L'oubli de soi est, en effet, total. Le Père Buteux est présenté en ces termes dans l'introduction, par Reuben Gold Thwaites, des *Relations des Jésuites* : « *In thus following the nomadic tribes, he made some of the longest and most toilsome journeys recorded in the annals of the Society of Jesus, and shared with his flock all the horrors of famine, pestilence, and intertribal war* »¹⁸⁷. Ces voyages vers les Amérindiens, ces courses incessantes sont de « vraies écoles de mortification, de patience et de résignation »¹⁸⁸. Ces trois termes dessinent l'abnégation à laquelle est décidé le chrétien, pour que l'Autre devienne son frère dans la foi. Il s'agit d'étendre le christianisme, quel qu'en soit le coût à payer.¹⁸⁹

L'écriture, qui permet de faire des expériences des Pères, au sein des populations amérindiennes, une épopée missionnaire, valorise le protagoniste de l'aventure. C'est toute l'entreprise missionnaire qui se voit louée et exaltée sous la plume, par exemple, de Charles Haight Farnham :

The Catholic missionaries are the most interesting and influential element in the Indian's life. Their courage in following the savages into the wilderness, their heroism in dreadful

¹⁸⁴ DRAGON Antonio, *Trente Robes noires*, op. cit., p. 75.

¹⁸⁵ *Idem*.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ THWAITES Reuben Gold, *JR*, Introduction, p. 18.

¹⁸⁸ CRÉPIEUL de Père, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes Noires*, op. cit., p. 211.

¹⁸⁹ Le sacrifice de soi est d'autant plus fort que la volonté des Jésuites était alors d'évangéliser l'ensemble des populations païennes. La conversion des Montagnais n'était qu'une étape mais une étape décisive du fait de l'emplacement stratégique de cette tribu : « *The Jesuits believed, following the ideas current at the time, that the St Lawrence River was the beginning of a great waterway system that would allow them passage, ultimately, to China. For the Jesuits, then, the Montagnais, Huron and other native groups located along the beginnings of this waterway were only the first people to be encountered in their long-term project of the conversion of all the pagans of North America and the Far East. The strategic location of the Montagnais (...) made their conversion, in spite of their relatively small number(...), of immense importance in the Jesuits' general plan for the Christianization of the world's population* », Karen ANDERSON, *Chain her by one foot*, op. cit., p. 14. Ainsi, il s'agit de « croire que cette main toute-puissante, qui d'vn rien a produit ces commencemens, continuera dans son ouvrage, que le S. Esprit benira cette heureuse semence, & qu'ayant mis luy-mesme des dispositions si aduantageuses à ce qu'on peut esperer de plus, il la rendra féconde, pour faire d'vne terre infertile, & d'vn monde infidelle, vne terre de sainteté, & vn monde Chrestien », in *JR*, vol. XXVIII, 1645-1646, p. 66.

*martyrdoms, and their persistent zeal are vividly set forth by Mr. Francis Parkman in his work The Jesuits in North America.*¹⁹⁰

Le protagoniste du récit en est, souvent, le narrateur et la dramatisation joue à plein. La description des souffrances patiemment endurées par les Pères en voyage se fait, parfois, plus précise et plus détaillée : « Dans ces fatigues il y a beaucoup à souffrir de la faim, de la soif, & des froids excessifs, des lassitudes & des dégoûts, de la fumée qui vous aveugle, qui vous cause des douleurs cuisantes, & tout cela sans consolation, sans douceurs, & sans aucun appuy pour la nature »¹⁹¹. L'accumulation des termes permet d'insister sur le martyr multiforme du missionnaire sacrifié. Si Dieu soutient, dans ses misères, le missionnaire dévoué à ses *sauvages*, « souuent aussi il se cache, & laisse vne ame dans l'épreuue »¹⁹². Mais le Père ainsi abandonné devient un héros triomphant de toute adversité. C'est qu'il est élu d'un Dieu qui l'appelle à annoncer le mystère de la Rédemption, dans la foi au Christ mort et ressuscité : « (...) Quoy qu'il en soit, c'est vn employ toujours heureux pour ceux que Nostre Seigneur y appelle »¹⁹³. La conviction d'une mission divine à accomplir guide donc des hommes caractérisés par leur « courage sans limite (et leur) âme de feu »¹⁹⁴. Bien plus, le narrateur met en scène les souffrances qu'il a subies en tant que protagoniste et qui témoignent de son élection. De fait, « *the Jesuits were convinced that no conversion could be won without suffering, torment and bloodshed ; that "as a rule men yield to God only through calamities"* »¹⁹⁵. Tout missionnaire est ainsi voué à souffrir, en accomplissant ce que lui demande Dieu¹⁹⁶, tel est l'ordre des choses :

¹⁹⁰ FARNHAM Charles Haight, « *The Montagnais* », *The Harper's New Monthly Magazine*, *op. cit.*, p. 387. Charles Haight FARNHAM est si insistant dans sa louange des Jésuites qu'il se répète deux ou trois lignes plus bas : « *And these striking figures of Canadian history displayed unsurpassable zeal and courage in their discouraging labors, their dangerous journeys, their disgusting experiences, and their awful martyrdoms* », *idem*.

¹⁹¹ *JR*, vol. XXXVI, 1650-1651, p. 220. Ce récit est également édifiant : « Ce fut dans le plus rude de l'hiver, sans vivres et sans écorces pour se mettre à l'abri pendant la nuit, après huit jours de fatigues qu'on ne peut concevoir sans l'avoir expérimenté, qu'il arriva sur le lac où il y avait quelques cabanes de Sauvages », in *JR*, vol. LXI, 1677-1680, p. 76.

¹⁹² *JR*, vol. XXXVI, 1650-1651, p. 222. De même, le Père Le JEUNE déclare que « Dieu se cache par fois, & alors le Calice est bien amer », *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 168.

¹⁹³ *JR*, vol. XXXVI, 1650-1651, p. 222.

¹⁹⁴ FERLAND Rémi, *Les Relations des Jésuites, un art de la persuasion*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹⁵ ANDERSON Karen, *Chain her by one foot*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹⁶ Il y a ainsi recherche volontaire des missions les plus dures. Le Père DRUILLETES est ainsi décrit : « Il avait fait vœu de rechercher les missions les plus laborieuses et les plus abandonnées ; il n'avait pas de plus grand désir que de finir ses jours au pied d'un arbre, au milieu des forêts, courant après quelque sauvage. Il demandait la grâce de mourir dans une privation générale de toutes les consolations et de tous les secours humains, comme saint François Xavier auquel il avait une grande dévotion », in *Notice biographique*, citée par Antonio DRAGON, *Trente Robes Noires*, *op. cit.*, p. 114.

Et puis l'expérience nous rend certains, que Dieu qui est bon & puissant enuere tous, au respect neantmoins de ceux qui s'exposent genereusement & souffrent volontiers pour son service, il a des caresses assaisonnées de tant de suavitez, & les secoure parmy leurs dangers d'une si prompte & paternelle assistance, que souuent ils ne sentent point leurs trauaux, ains leurs peines leur tourment à plaisir, & leurs perils à consolation singuliere.¹⁹⁷

La mission divine consiste à se sacrifier pour que des ignorants en attente de lumière sortent des ténèbres. Elle apparaît comme « nécessaire pour nos pauvres Sauvages, qui en tout temps & en tout lieu ont besoin de nostre secours »¹⁹⁸. L'écoute de quelques *sauvages*, leur conversion au christianisme est alors ce qui justifie tout ce que peut endurer un missionnaire qui se donne corps et âme à son ministère. Des jongleurs ayant abandonné ce qui est dit sorcellerie et ayant refusé de renouer avec celle-ci alors que régnait la famine, le Père Lacasse témoigne : « Cela montre que Dieu a ses élus partout, et n'y aurait-il qu'un seul cas de cette nature dans la vie d'un missionnaire, est-ce que cela ne serait pas assez pour payer 40 et 50 ans de privations ? »¹⁹⁹. Toute souffrance se voit ainsi allégée, du fait de résultats reconfortants :

Il faut dire aussi que la consolation de rendre la paix de l'âme à ces pauvres enfants nous dédommage bien de toutes ces fatigues. (...) Ces missions (...) ont bien aussi leurs fatigues ; mais c'est vraiment sur cette œuvre que la bénédiction de Dieu est d'une manière toute particulière. Le travail n'a rien de pénible quand on voit le bien s'opérer si sûrement et s'affermir d'une mission à l'autre.²⁰⁰

C'est donc l'élection divine et l'appel au secours lancé par l'Autre qui justifient la mortification du missionnaire.²⁰¹ Cette image du chrétien dévoué, prêt à tout affronter, au nom

¹⁹⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 152.

¹⁹⁸ *JR*, vol. XXXVI, 1650-1651, p. 222.

¹⁹⁹ LACASSE Zacharie, Lettre à Mgr. H. Têtu, Camérier secret de Sa Sainteté Léon XIII, écrite à Rigolet, Labrador, le 27 juillet 1888 – p. 13.26 –, « Missions des Naskapis », *APF*, février 1889, n° 37, p. 23. Le Père BOUCHER justifie les souffrances du missionnaire par la récompense au centuple que constitue la ferveur amérindienne obtenue : « Quoique les fatigues et les souffrances soient Inseparables des hyuernements qu'on fait avec les sauuages (...) je puis dire neanmoins avec verité que iay passé l'hyuer avec bien de la douceur, ayant receu beaucoup de Consolation de la piété et de la ferueur des sauuages que iay accompagné dans les bois », *JR*, vol. LX, 1675-1677, p. 256.

²⁰⁰ BABEL Louis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 36.

²⁰¹ Le récit que fait le Père de CRESPIEUL de son voyage sur la Côte Nord résume parfaitement cette mortification du missionnaire qui souffre au nom de Dieu et pour le bien des Amérindiens : « (...) Nous fusmes 4 jours en Chemin endurant bien du mauuais temps, de la neige du vent et du froid, estant tout glacez dans nos Canots, mais remplis de ioye de souffrir quelque peu pour l amour de Dieu et le salut des ames », *JR*, vol. LX, 1675-1677, p. 246.

de la tâche qu'il poursuit – sauver des âmes –, est relayée par différents historiens.²⁰² Elle s'impose de manière incontestable.

Les Relations, si elles constituent, à de nombreux titres, des témoignages fidèles de ce qui s'est déroulé entre Euro-Canadiens et Amérindiens, demeurent, cependant, le reflet d'un point de vue, celui du scripteur-apprenant. Elles racontent un dialogue qui a, peut-être, commencé à s'instaurer. Mais cette ébauche de dialogue ne laisse pas la parole au Sauvage, laquelle n'apparaît jamais dans les textes qu'à titre de parole rapportée. Comme le fait remarquer Rémi Ferland, les « documents du temps passé (sont) remplis de silence, celui de la "parole" des Amérindiens, dont nous n'avons point la trace écrite, ou si peu que rien »²⁰³. Cette absence de prise de parole amérindienne dans les textes du passé, qui narrent pourtant ce qui se veut donation à l'Autre, laisse à autrui le loisir de demeurer dans son mystère. Surtout, l'on est en droit de se demander si, finalement, ce pas esquissé vers l'Autre n'est pas encore incompréhension de cet Autre. N'est-il pas le « miroir déformant d'une mentalité presque insaisissable, d'une vision du monde enrichie d'inconnues croissantes »²⁰⁴ ? C'est que les écrits énoncent la vision des Euro-Canadiens plutôt qu'ils ne disent la réalité amérindienne : « Tant de récits, de mots, de chroniques, d'artifices de propagande nous en disent bien peu sur les chemins obscurs de la vie intérieure des âmes, sur la vie quotidienne, sur les ferveurs et les obstacles à l'évangélisation, réalités à la fois mouvantes et distantes »²⁰⁵.

Cette monopolisation euro-canadienne de la parole conduit à s'interroger sur le rôle qui est réservé à l'Autre. Ce dernier est complexe, les sentiments que suscite en moi la présence d'autrui n'étant pas univoques. Nous nous interrogerons sur les représentations, cette fois positives, parfois à l'excès, que les Occidentaux se forgent des Amérindiens et tenterons de mieux cerner la nature du rapport qui est alors instauré avec ceux qui deviennent comme des archétypes de l'être naturel.

²⁰² Voir NEILL Stephen, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth, Markham, Ont., 1964 et BANGERT William V., *A History of the Society of Jesus*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1972.

²⁰³ FERLAND Rémi, « Appendice I : le problème de la lecture des récits du passé », in *Arpents de neige et Robes Noires*, *op. cit.*, p. 81.

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Idem.*

2.2.2. La représentation mythique de l'Autre

La représentation que l'on se fait communément de l'Amérindien est ambivalente. Elle oscille entre deux pôles, qui sont également incapables de dresser un portrait réaliste de l'Autre. Nous nous attacherons, plus précisément, à l'image du *Bon Sauvage* et à ces Montagnais-Naskapis qui, devenus mythiques, n'ont plus rien de réel.

2.2.2.1. L'ambivalence du rapport à l'Autre

Le rapport qui s'institue avec l'Autre est, avant tout, angoissant. Ce dernier est essentiellement opposé à ce que je suis : il est celui qui n'est pas moi. Il est tellement autre que la tentation est grande d'amoindrir son altérité en forgeant de lui des représentations qui me sont propres. Son image, élaborée avant même la rencontre, vise à passer outre l'écart irréductible qui se dresse entre lui et moi. Soumis au bon vouloir de l'imagination occidentale, l'Amérindien se voit ainsi imposer des traits, qui ne rendent compte qu'imparfaitement de son identité. L'ambivalence de ces traits est incontestable. Désigné comme maudit et déchu au plus haut point, le *sauvage* est également présenté, en un renversement vertigineux²⁰⁶, comme porteur d'une innocence originelle. Nous avons esquissé l'aversion que les Amérindiens ont suscité et suscitent toujours. Qu'en est-il de l'ascendant qu'ils ont exercé et qu'ils exercent encore de nos jours ?²⁰⁷ Deux axes guident le regard posé sur un Autre qui concentre en lui un merveilleux à saisir dans sa double connotation : autrui est le monstrueux et il suscite la répulsion et le dégoût ; il est aussi la beauté fascinante et il exerce une séduction et une attirance certaines. Nous tenterons de montrer que cette fascination ne permet pas, pas plus que la répulsion instinctive, d'accéder à une meilleure compréhension de l'Autre. En effet, ce dernier semble toujours *ailleurs*, hors des traits sous lesquels je le perçois et le dessine : « Cette

²⁰⁶ Ainsi, Paolo CARILE écrit : « *Lo schema del Paradiso terrestre, di un mitico mondo felice ribalta dunque l'immagine del Canada quale "horrible désert", regno di Satana, e ne fa un locus amoenus ove è dolce vivere, lontano dagli affanni della nostra vecchia, stancante e contraddittoria civiltà* », in *Lo sguardo impedito, op. cit.*, p. 224-225. L'auteur parle explicitement d'un « revirement », *idem*.

²⁰⁷ Ainsi, Tzvetan TODOROV démontre que la xénophilie a deux variantes, selon que l'étranger prisé appartient à une culture jugée inférieure ou supérieure. C'est la première variante qui nous intéresse ici plus particulièrement : « C'est celle du bon sauvage, c'est-à-dire des cultures étrangères admirées précisément en raison de leur primitivisme, de leur arriération, de leur infériorité technologique. Cette dernière attitude reste vivante de nos jours et on peut l'identifier clairement à travers tel discours écologiste ou tiers-mondiste », « Le croisement des cultures » – p. 5-23 –, *Communications*, 1986, n° 43, p. 9.

double prédication analytique de l'altérité va forger les symboles emblématiques sous lesquels l'Autre sera aperçu et conçu, à savoir qu'il est toujours exotique parce qu'il provient d'un ailleurs par définition inconnu »²⁰⁸. Tel sera notre fil conducteur : qu'elle soit négative ou positive, la représentation que j'ai de l'Autre, parce que je me la forge moi-même sans tenir réellement compte de la réalité de l'être que j'ai en face de moi, témoigne de l'inexistence d'un véritable dialogue entre lui et moi. Règne ici, encore et toujours, l'incompréhension.²⁰⁹

2.2.2.2. Un Sauvage naturel, bon et endurant

La représentation des Amérindiens par les Euro-Canadiens passe d'un extrême à l'autre. Envahie, d'une part, par la négation et les jugements dépréciatifs, elle est, d'autre part, idéalisation absolue de l'Autre. De même que le Père Le Jeune consacre un chapitre entier de la *Relation* de 1634 aux « choses bonnes qui se trouent dans les sauvages »²¹⁰, nous nous proposons d'aborder le portrait élaboré dans des textes qui métamorphosent le Montagnais-Naskapis tel qu'en lui-même en un être naturel, bon et endurant.

a) Un Sauvage proche de la nature

La place conséquente que prend, dans les récits euro-canadiens, la vie naturelle des Montagnais-Naskapis témoigne de la fascination exercée par celle-ci sur ceux qui les observent et les décrivent. La lecture de ces récits fait croire à la rencontre de la nature et de la culture, toutes deux étant prêtes à dialoguer. Au XIX^e siècle, et quoique les préjugés négatifs prennent le dessus dans la suite de son texte, Charles Haight Farnham ouvre le récit de son séjour chez les Montagnais par une considération sur l'aspect naturel de ces êtres : « (...) /

²⁰⁸ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 27.

²⁰⁹ Paolo CARILE le dit très bien : « Questa sorta di revirement, anche se, con ogni verosimiglianza, è il frutto di un contatto meno superficiale con la "diversità" del Nord America, non può interpretarsi tuttavia come un avanzamento verso un maggior realismo o oggettivismo etnografico, come un segno di progresso nella comprensione della diversità, ma, come dicevo, è piuttosto il risultato di un cambiamento di modello interpretativo », in *Lo sguardo impedito*, op. cit., p. 225.

²¹⁰ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 228. Donald B. SMITH écrit que, « formés par leur assujettissement à la règle de la pauvreté et par des études classiques intenses, les jésuites trouvent beaucoup de qualités à la société amérindienne. Le désir de critiquer les mœurs des Européens contemporains les encourage d'ailleurs à idéaliser les autochtones. Souvent, ils les font ressembler de près aux citoyens de la république romaine ou aux premiers chrétiens », in *Le « Sauvage »*, op. cit., p. 13.

talked with men and women who still are absolutely a part of nature »²¹¹ ; il insiste : « *In addressing an Indian I realize that I am talking to nature* »²¹². On verra combien la valorisation de l'adaptation de l'homme aux conditions physiques de son milieu de vie contribue en fait à l'élaboration du mythe du sauvage naturel.

Si l'on part du postulat que ce qui est naturel est bon pour l'homme, la fusion parfaite du *sauvage* dans son environnement apparaît comme une preuve de sa perfection. La démonstration de l'harmonie qui caractérise la vie amérindienne passe par une insistance réitérée sur les connaissances qu'ont les Montagnais de la nature : « *These untrodden wilds of human nature have a wonderful interest. They lead you on, by the fascination of discovery, from swamp to glades, through rugged gorges up to commanding summits, and they keep you meanwhile under the enchantment of nature's mysteries* »²¹³. La supériorité des Amérindiens, en matière de *savoir naturel*, est soulignée : « Tous les Indiens sont meilleurs naturalistes, non-seulement que le peuple de nos campagnes, mais même que la portion éclairée de nos populations »²¹⁴. Ainsi, le Père Taché reconnaît qu'« ils sont plus savants que (lui) »²¹⁵ et il est prêt à « rougir de (se) voir plus ignorant qu'un petit sauvage »²¹⁶. Les Montagnais-Naskapis se passent aisément des instruments inventés par des Occidentaux privés de ce rapport au monde, direct et fascinant : « Constamment exposés aux intempéries de la saison, ils savent prévoir les variations de l'atmosphère, et en apprécier la température : la nature leur sert de baromètre et de thermomètre. On est souvent surpris de les trouver d'accord avec ces instruments »²¹⁷. De fait, « le soleil, la lune, les constellations de la Grande-Ourse et d'Orion sont leurs chronomètres »²¹⁸. L'accent est également mis sur l'harmonie du sauvage avec un environnement immense et effrayant – ainsi, le Père Le Jeune panique lorsqu'il se perd dans la forêt –, mais qui est maîtrisé : « Un sauvage ne s'égare jamais dans les forêts, n'importe la profondeur et la hauteur du bois ; il va directement à son but ; il a surtout une mémoire

²¹¹ FARNHAM Charles Haight, « *The Montagnais* », *The Harper's New Monthly Magazine*, *op. cit.*, p. 381.

²¹² *Idem*, p. 382.

²¹³ *Idem*, p. 381.

²¹⁴ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n°10, p. 12.

²¹⁵ *Idem*, p. 13.

²¹⁶ *Ibid.* p. 13. Les récits soulignent encore à maintes reprises le rôle de guide des Amérindiens, en particulier durant l'hiver. À ce titre, « (...) personne n'égale un Sauvage pour reconnaître le fort et le faible de la glace », BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, *APF*, juin 1887, n° 33, p. 235. Et le Père de détailler l'art avec lequel son guide sonde la glace et le mène sain et sauf dans le dédale des dangers que réserve la nature, *idem*, p. 236.

²¹⁷ BOSSÉ François-Xavier, *idem*, p. 213.

²¹⁸ *Idem*.

extraordinaire des lieux qu'il a une fois vus»²¹⁹. Cette mémoire des lieux est dite « parfaite »²²⁰ : « Rien ne leur échappe, ils nous rendent compte des moindres accidents du terrain, de toutes les sinuosités des lacs et des rivières ; ils connaissent chaque arbre de la forêt »²²¹.

De cette adaptation parfaite de l'Amérindien à un milieu naturel impressionnant, on vient à souligner l'état de nature, remarquable de simplicité, dans lequel vit cet être admirable : « (Les Naskapis) habitent leur terre telle qu'elle est, se chauffent au soleil quand il paraît, et se battent les mains quand il fait froid. Chez eux, rien que la pratique, point de théories ennuyeuses (...) »²²². L'Amérindien apparaît comme l'archétype de l'homme naturel, qui vit pleinement sa vie dans le présent. Il se voit alors attribuer une intelligence bien à lui, qui se manifeste exclusivement dans l'harmonie de son rapport à la nature : « Une autre preuve de l'intelligence de nos Montagnais se trouverait dans leurs occupations et la manière dont ils pourvoient aux exigences de la vie »²²³. La valorisation porte ici sur l'activité physique qui se déploie dans un univers où tout semble fonctionner efficacement.

b) La simplicité et la bonté du Sauvage

Au-delà des qualités physiques remarquables dont fait preuve le *Sauvage* dans son rapport à la nature, sa simplicité et sa bonté sont soulignées. Les Amérindiens sont souvent dits « bons »²²⁴, d'entrée de jeu, si bien que l'on peut parler de préjugés, cette fois positifs. Une tendance certaine à la généralisation s'en veut la preuve : « Ordinairement tous les Sauvages ont l'esprit bon, & il est bien rare de voir parmi eux de ces esprits buses et grossiers,

²¹⁹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 91.

²²⁰ BABEL Louis, « Lettre du R. P. Babel, de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée, au R. P. Vandenberghe, provincial du Canada, à Montréal » écrite à N.-D. de Bethsiamits le 1^{er} novembre 1867 – p. 226.234 –, « Missions d'Amérique », *APF*, 1869, n° 41, p. 229.

²²¹ *Idem*, p. 229-230. Le Père BABEL se fait, lui aussi, l'écho de cette adaptation remarquable des Montagnais à leur environnement sauvage : « Je suivais J[ean] M[arie], le voyant marcher d'un pas assuré, les yeux fixés sur le sol, je lui demandais s'il suivait le chemin sauvage ? Certainement, me dit-il. Pour moi, je n'ai pu découvrir aucune trace de pieds, et lui, les suivait, sans se tromper, dans les cinq portages que nous avons faits. L'habitude qu'ont les sauvages de considérer continuellement les traces des animaux sauvages leur donne une telle force dans le regard, qu'ils découvrent des traces où nous n'apercevons rien, et les suit des journées entières sans les perdre », in *Journal des Voyages*, *op. cit.*, p. 44.

²²² ARNAUD Charles, *op. cit.*, *APF*, février 1879, n° 7, p. 16.

²²³ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 12.

²²⁴ FAFARD Désiré, *op. cit.*, *APF*, juin 1882, n° 18, p. 236. *APF* 1896, 59, p. 418.

comme nous en voyons en France parmy nos paysans »²²⁵. Un état primitif de bonté naturelle voudrait caractériser l'ensemble de la nation montagnaise. Surtout, un certain lyrisme fait soupçonner l'exagération, puisqu'il est question des « beaux sentiments »²²⁶, d'êtres pourvus d'« un cœur (...) noble »²²⁷ et, même, de « cœurs aussi purs que le lis »²²⁸. Cette bonté généralisée prend différentes formes, que l'on énumère. D'une part, les Montagnais semblent vivre entre eux en parfaite harmonie. Nulle rancune au sein de la tribu : « Ils ne sont point vindicatifs entr'eux »²²⁹. Nulle dispute parmi eux : « Ils s'entraiment les vns les autres, & s'accordent admirablement bien ; vous ne voyez point de disputes, de querelles, d'inimitiez, de reproches parmy eux »²³⁰. La bénignité régnante n'est pas à relier à un quelconque attachement à la vertu ou à l'imposition d'une morale à respecter, mais à une simplicité naturelle que l'on s'attache à souligner : « Ils font profession de ne se point fascher, non pour la beauté de la vertu, dôt ils n'ont pas seulemêt le nom mais pour leur contentement & plaisir, ie veux dire, pours s'affranchir des amertumes que cause la fascherie »²³¹. Les Pères sont fascinés devant le fait que des païens, qui n'entendent rien aux commandements chrétiens, vivent en frères et se conforment, sans le savoir, à des prescriptions de Dieu. En plus de s'aimer les uns les autres, les Montagnais font preuve d'une libéralité incroyable à l'égard de leur prochain :

Ils sont fort liberaux entr'eux, voire ils font estat de ne riê aimer, de ne point s'attacher aux biês de la terre, afin de ne se point attrister s'ils les perdêt. (...) Ils n'ouvrent point la main à demy quand ils donnent, ie dis entr'eux (...). Vous leur verrez nourrir leurs parents, les enfans de leurs amis, des femmes vesues, des orphelins, des vieillards, sans iamais leur rien reprocher, leur donnans abondamment quelquefois des Orignaux tous entiers ; c'est veritablement vne marque d'vn bon cœur, & d'vne ame genereuse.²³²

²²⁵ BOUCHER Pierre, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France vulgairement dite le Canada, 1664*, Société historique de Boucherville, Boucherville, 1964, p. 96.

²²⁶ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 71.

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ CARRIÈRE Gaston, *Un apôtre à Québec : le Père Flavien Durocher, O. M. I. (1800-1876), premier curé de St. Sauveur, Rayonnement*, Montréal, 1960, p. 90.

²²⁹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 234. Et le Père LACASSE de le confirmer : « (...) Jamais ils ne se querellent entr'eux », in *op. cit.*, *APF*, février 1889, n° 37, p. 24.

²³⁰ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 232.

²³¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 230.

²³² *Idem.*, p. 238. Le Père de CRÉPIEUL synthétise cet amour du prochain et la générosité manifestée à son égard par la nation montagnaise : « Bien que plusieurs familles habitent une même cabane, il n'y a rien que de l'union et de la charité. (...) Ils s'aiment les uns les autres et ils ont beaucoup de charité pour leurs enfants », cité par Antonio DRAGON, in *Trente Robes noires, op. cit.*, p. 210. De même, le trait est bien appuyé par le Père LACASSE : « (...) Ce qu'il y a de beau parmi cette nation, c'est que la table est commune dans les moments d'extrême disette comme aux jours d'extrême abondance », in *op. cit.*, *APF*, février 1889, n° 37, p. 24.

Cette libéralité manifestée envers autrui est soulignée, de même, chez les Naskapis par le Père Lacasse : « (...) Ce qu'il y a de beau parmi cette nation, c'est que la table est commune dans les moments d'extrême disette comme aux jours d'extrême abondance »²³³. Amour et générosité²³⁴, manifestés simplement et naturellement, semblent donc caractériser les Montagnais tels que les dépeignent les missionnaires.²³⁵ Il convient cependant de remarquer que les qualificatifs, qui définissent ici les autochtones, se réfèrent exclusivement à des états psychologiques – ils sont bons, comme on l'a vu ; ils sont endurants, comme on va le voir –. Aucune caractéristique culturelle ou sociale n'est abordée, qui permettrait d'instaurer avec ces êtres étranges un rapport plus profond, voire, simplement, un échange de points de vue.

c) Souffrance et endurance du Sauvage

Ce portrait, positif de part en part, ne serait pas complet sans la mention des souffrances endurées par les Amérindiens dans leur vie sauvage. Loin d'être occultées, les difficultés de la vie amérindienne sont exaltées :

Qui fait profession de ne se point fascher, doit faire profession de patience ; les Sauvages nous passent tellemēt en ce poinct, que nous en deurions estre confus : ie les voyois dans leurs peines, dans leurs trauaux souffrir avec allegresse. (...) Je n'ay rien veu de si patient qu'un Sauvage malade ; qu'on crie, qu'on tempeste, qu'on saute, qu'on dāse, il ne se plaint quasi iamais.²³⁶

La souffrance apparaît comme la condition d'une existence authentique : « Ils ont bien de la patience dans leur vie errante. Ils souffrent la faim, la soif, le froid, la neige plus courageusement que nous. Je les admire dans les chemins difficiles où les Français se fâchent et jurent »²³⁷. Du fait de la dureté de leurs conditions de vie, les Amérindiens atteignent un

²³³ LACASSE Zacharie, *idem*.

²³⁴ Ces caractéristiques sont avérées chez les Montagnais-Naskapis, comme en attestent de nombreux témoignages. Il s'agit là de valeurs partagées. Le Naskapi John EINISH Jr. déclare ainsi : « Dans le passé, nos grands-pères nous disaient que c'est seulement en s'occupant les uns des autres et en partageant, que notre peuple a survécu », in « La culture de l'homme blanc : témoignages naskapis recueillis par Jeanne Guanish-Vachon » – p. 145.148 –, *Recherches amérindiennes du Québec*, vol. XXII, n° 2-3, 1992, p. 145. De même, Noah EINISH déclare : « Chacun veillait sur les autres et partageait ce qu'il avait, et nul ne pouvait laisser qui que ce soit derrière. C'est ainsi que font les Indiens », *idem*, p. 147.

²³⁵ On peut encore rapporter la phrase synthétique de François VERRAULT, qui dit des Montagnais qu'« ils sont d'un caractère doux, charitable, et hospitalier », in ANGERS Lorenzo, *Chicoutimi, poste de traite, op. cit.*, p. 102.

²³⁶ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 232.

²³⁷ CRÉPIEUL de Père, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires, op. cit.*, p. 230.

statut aux antipodes de la sauvagerie qui leur était préalablement attribuée. Dans la vision chrétienne, la souffrance participe du cheminement vers la pleine humanité : « Avec patience, paix et innocence ils vivent une vie errante, pénitente et humiliante »²³⁸. Les Montagnais sont glorieux dans leur misère.

Du Montagnais-Naskapis, l'on envie donc « la rude franchise de (l')existence »²³⁹ ; on reconnaît qu'il est « de mœurs bien douces »²⁴⁰ ; on est admiratif devant l'endurance dont il fait preuve et devant les souffrances²⁴¹ qui sont les siennes. Paolo Carile parle, à ce titre, de « *l'evocazione del topos della vita semplice e naturale (beati quei "pauvres peuples heureux" !)* »²⁴². La grandiloquence est persistante : « Je ne sais ce qu'on doit le plus admirer ou des fatigues de ces bonnes gens ou des perils qu'ils courent sur le fleuve, ou de leur invincible courage (...) »²⁴³. En conclusion, non seulement « le Montagnais tel que dépeint par les rapports des missionnaire, est très doux, très attachant »²⁴⁴, mais il suscite encore une certaine vénération. L'accumulation de tant de traits positifs donne rapidement à ce portrait l'allure d'un mythe.

2.2.3. Un espace utopique et un dialogue fictif

N'Tsuk, la Montagnaise qui prend vie sous la plume d'Yves Thériault, introduit très justement la métamorphose du *Sauvage* proche de la nature en *Bon Sauvage* : « À travers nos

²³⁸ *Idem*. De même, les malheurs qui arrivent au peuple montagnais sont interprétés comme le moyen qu'a Dieu de les éprouver. Pour les Jésuites, Dieu choisit les maladies qui ravagent les tribus amérindiennes afin de châtier ces dernières et de les soumettre à sa volonté : « Ce petit peuple estoit fort superbe ; mais Dieu le voulant disposer à recevoir son Fils, l'a humilié par des maladies qui l'ont quasi tout exterminé : ces coups neantmoins sont fauorables, pendant que sa iustice massacroit les corps au grand deluge du monde, sa misericorde alloit ramassant les ames penitentes : nous pourrions dire le mesme avec proportion, que sa colere mettant à mort vne partie des Sauuages par les guerres & par les epidimies, sa bonté donnoit aux autres vne vie qu'il faudroit chercher au trauers de mille morts », *JR*, vol. XXIX, 1646, p. 122.

²³⁹ TINLAND Franck, *L'homme sauvage : homo ferus et homo sylvestris ; de l'animal à l'homme*, Payot, Paris, 1968, p. 42.

²⁴⁰ LACASSE Zacharie, *op. cit.*, *APF*, février 1889, n° 37, p. 24.

²⁴¹ L'Amérindien se présente comme le stéréotype de l'homme stoïque et endurant face aux vicissitudes de la vie : « *He is pictured as displaying the greatest fortitude and patience in the face of all the vicissitudes of life* », in HALLOWELL A. I., « Psychological characteristics of Indians » – p.195.225 –, *Man in Northeastern North America*, Frederik Johnson (ed.), Papers of the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, Andover, Mas., 1946, vol. III, p. 204.

²⁴² CARILE Paolo, *Lo sguardo impedito*, *op. cit.*, p. 188.

²⁴³ *JR*, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 92.

²⁴⁴ DRAGON Antonio, *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 76.

pérégrinations, notre poursuite du gibier, nos actes quotidiens, et ceux de nos enfants, il y a matière à un récit exaltant le Bon Sauvage – l'expression est de toi – et la vie des bois »²⁴⁵. Nous tenterons de mettre en exergue les dangers inhérents à l'exaltation de l'exotisme. Ce dernier apparaît comme un ethnocentrisme à l'envers. Il est valorisation de l'Autre, mais d'un Autre idéalisé et mythique. Dans un premier temps, les Montagnais-Naskapis apparaissent comme dessinés à l'antique. Ils condensent en eux toute la nostalgie des origines, propre à des Euro-Canadiens portés au dépaysement. Dans un second temps, l'altérité radicale apparaît comme un modèle construit de toutes pièces et qui n'est autre que l'inversion parfaite des insatisfactions liées à la culture d'appartenance.

2.2.3.1. Le mythe du *Bon Sauvage*²⁴⁶

L'éloge auquel ont droit des Montagnais-Naskapis, cette fois portés aux nues, se relie à l'attrait qu'exerce le mythe d'une nature non pervertie, restée à l'abri de la culture technique. Fascinés par l'Antiquité, interprétée comme un temps de sagesse et d'art de vivre, les Euro-Canadiens voient les Amérindiens au travers d'un utopique retour vers un paradis perdu.

a) Des Amérindiens beaux et éloquents, à la mode antique

Le portrait physique qui est dressé des Montagnais-Naskapis rend compte du regard impressionné et admiratif des missionnaires. Les qualificatifs appliqués aux Montagnais sont élogieux : « Si nous commençons par les biens du corps, ie diray qu'ils les possedēt avec auantage : ils sont grands, droicts, forts, bien proportionnez, agiles, rien d'effeminé ne paroist en eux »²⁴⁷. Non seulement ils se présentent donc comme de vrais hommes, semblables aux

²⁴⁵ THÉRIAULT Yves, *N'Tsuk*, L'Actuelle, Montréal, 1971, p. 84.

²⁴⁶ La description que fait le Père Le JEUNE des Attikameks participe pleinement de la métamorphose de l'Amérindien en Bon Sauvage : « Il semble que l'innocence bannie de la plus part des Empires & des Royaumes de l'Vniuers, s'est retirée dans les grands bois où habitent ces peuples ; leur nature a ie ne sçay quoy des bontez du Paradis Terrestre devāt que le peché y entrāt : leurs exercices n'ont rien du faste, ny de l'ambition, ny de l'auarice, ny des plaisirs, qui corrompent nos villes », in *JR*, vol. XXXII, 1647-1648, p. 282.

²⁴⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 228.

Européens par leurs dehors, mais il semblerait encore qu'ils les surpassent en beauté et ce, jusqu'à incarner un idéal :

l'ay quasi creu autrefois que les Images des Empereurs Romains representoient plustost l'idée des peintres, que des hommes qui eussent iamais esté, tant leurs testes sont grosses et puissâtes, mais ie voy icy sur les épaules de ce peuple les testes de Iules Cesar, de Pompée, d'Auguste, d'Othon, & des autres que i'ay veu en France, tirées sur le papier, ou releuées en des medailles.²⁴⁸

Un idéal esthétique, venu tout droit de l'Antiquité, permet d'effacer l'altérité de la physiologie des Sauvages et d'intégrer celle-ci au savoir classique que le Père Le Jeune partage avec ses lecteurs. Cette quasi perfection anatomique donne cependant naissance à un portrait conventionnel, neutre et figé. La louange excessive annule la spécificité d'Amérindiens, représentés par le biais d'une médiation : « L'ellipse des caractéristiques spécifiquement ethniques du visage de l'Autre favorise (...) sa lisibilité »²⁴⁹, mais elle en brise la spécificité et marque l'échec de la rencontre. Une telle ellipse interdit encore de percevoir autrui tel qu'il est en lui-même ; l'image est idéale, au point qu'elle en devient irréaliste. Et l'Autre s'échappe une fois encore.

Les Jésuites étant imprégnés de culture classique, celle-ci sous-tend les descriptions qu'ils font des Montagnais-Naskapis ; ces derniers, dès lors, n'ont plus rien d'amérindien.²⁵⁰ Dans les textes qui parlent d'eux, les êtres humains – dont il s'agit pourtant – s'effacent, en partie, devant l'idéal antique qui prend corps. On leur prête, non seulement un physique, mais encore une éloquence à la romaine. La rhétorique des Anciens semble, en effet, avoir été préservée par eux : « (...) Ce Capitaine prend la parole pour répondre, mais avec une rhétorique aussi fine & déliée, qu'il en sauroit sortir de l'école d'Aristote, ou de Cicéron »²⁵¹. C'est la clarté et le naturel de cette rhétorique qui suscitent une admiration non feinte : « Il n'y a lieu au monde où la Rhétorique soit plus puissante qu'en Canadas : & neantmoins elle n'a point d'autre habit que celui que la nature luy a baillé : elle est toute nue

²⁴⁸ *Idem*. De même, le Naskapi Abraham est dit avoir les « traits d'Hercule », LACASSE Zacharie, *op. cit.*, APF, juin 1880, n° 11, p. 129.

²⁴⁹ Le BRAS Yvon, « L'Autre dans les *Relations* de Paul le Jeune », in *Les figures de l'Indien*, *op. cit.*, p. 144.

²⁵⁰ Paolo CARILE souligne le détour par l'antiquité qu'accomplit pareillement LESCARBOT : « Si può osservare, inoltre, che Lescarbot, rifacendosi ad una tradizione riconducibile almeno fino a Vespucci, introduce in questa visione mitico-ideologica una variante suggeritagli dalla sua cultura umanistica e che lo porta a ravvicinare metodicamente l'autre, il selvaggio, l'indigeno canadese, ai popoli dell'antichità classica », in *Lo sguardo impedito*, *op. cit.*, p. 227.

& toute simple (...) »²⁵². Au XVII^e siècle, et dans les siècles qui suivent, la référence à l'antiquité est le détour qui, permettant d'amoindrir l'altérité, projette sur les Amérindiens une vision idéale, qui n'a rien à voir avec la réalité autochtone.

L'apologie des Montagnais-Naskapis, de leur vie simple et naturelle, de leur bonté innée, de leurs qualités, physiques et verbales, dignes des plus grands Romains, ne permet pas d'accéder à la connaissance de ce qu'ils sont. La réalité est remplacée par une image. Si l'Amérindien est un être de chair, le Bon Sauvage, tout autant que le Mauvais, est bien un mythe. Cette vision mythique de l'Autre se déploie, en particulier, par le biais de la vie quasi infantine que mènent les Amérindiens et qui est comme un écho de l'innocence perdue des Occidentaux.

a) Le retour aux origines

Nous avons abordé la conception courante, qui fait de l'Amérindien comme un primitif antérieur aux temps historiques. Figé, statique, englué dans un état de développement peu avancé, il est jugé inférieur. Or, la notion de primitivisme peut encore être interprétée positivement. À partir d'elle s'élabore une analogie, teintée de nostalgie, entre l'état sauvage et l'état infantin. Comme le dit Bruce G. Trigger, « *as the theory of degeneration was abandoned, their way of life was universally interpreted as representing the infancy of the human race* »²⁵³. Dans cette optique, les Montagnais-Naskapis, perçus comme non contemporains, sont inclus dans une humanité en formation. Ils apparaissent alors comme ce qu'ont dû être, dans un passé lointain, les *civilisés* qui les rencontrent à présent. Pour Charles Haight Farnham, les Montagnais sont, au XIX^e siècle, à l'image de ses ancêtres immémoriaux : « *As I walk through an Indian village I am startled by seeing my aboriginal self. We rarely meet our prehistoric ancestors, but here I sit down on the earth with my disconnected forefathers* »²⁵⁴. La découverte de l'altérité est secondaire, face au désir de retrouver ses origines propres. L'Autre ne m'intéresse qu'en ce qu'il semble représenter ce que j'ai dû être, il y a une éternité. L'exotisme devient primitivisme, mais un primitivisme enjolivé. Cette

²⁵¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 204.

²⁵² *Idem*, p. 194.

²⁵³ TRIGGER Bruce G., *Natives and Newcomers*, *op. cit.*, p. 51.

tendance à s'oublier dans la contemplation nostalgique des origines perdues ou dans la construction d'un avenir fantasmagorique²⁵⁵ est un *topos* banal. L'imagerie merveilleuse est autorisée par la distance, l'éloignement, l'inaccessibilité. L'Antiquité s'oubliait dans l'Âge d'or²⁵⁶ ; le Moyen Âge contemplait le Paradis Terrestre comme le lieu libérateur par excellence ; depuis sa découverte, et encore de nos jours, le Nouveau Monde amérindien n'en finit pas d'incarner un idéal de vie harmonieux et simple.²⁵⁷ Jil Silberstein fait ainsi des Innus des survivants, dépositaires d'une conception de l'existence qui serait aujourd'hui disparue ou en voie d'extinction: « Je les sentais dépositaires d'une cosmogonie profondément morale. Les rescapés, en notre vingtième siècle finissant, d'un monde fondé sur la parole donnée, la mesure, la gratitude face au don de la vie, le respect des aînés et le devoir d'entraide »²⁵⁸. Les *civilisés* occidentaux, du XVII^e comme du XX^e siècles, auraient dépassé cette phase, source de bonheur, sans espoir de retour. Mais les Amérindiens présentés comme appartenant à un passé dépassé ne sont-ils pas immédiatement relégués dans un univers immatériel et sans consistance ? Cette vision les confine dans un rôle, celui de modèle, et leur interdit, à la limite, toute existence réelle. Ils sont, en un mot, des images, créées de toutes pièces par des Occidentaux en mal d'idéaux.

2.2.3.2. La nature comme modèle de civilisation et l'échec de la rencontre

D'une part, les Amérindiens sont présentés comme ce que nous étions jadis. D'autre part, ils sont définis par le manque, comme nous l'avons souligné. Cette virginité

²⁵⁴ FARNHAM Charles Haight, « *The Montagnais* », *The Harper's New Monthly Magazine*, *op. cit.*, p. 381.

²⁵⁵ Les utopies qui regardent vers l'avenir et les rêveries tournées vers un passé immémorial partagent nombre de points communs. Pour paraphraser SAINT-SIMON, n'est-ce pas, en effet, devant nous, et non pas dans le passé, que se trouve l'âge d'or de l'humanité ?

²⁵⁶ Alice B. KEHOE dit ainsi que « (...) *the Scythians were to the Classical Greeks what North American Indians have become to modern writers – repositories of virtues lost in urban societies* ». De fait, pour HOMÈRE, le meilleur pays est celui qui est le plus lointain possible : « Aux confins de la terre, la vie pour les mortels n'est que douceur », in « *Prima Gaia : Primitivists and Plastic Medicine Men* » – p. 193.209 –, *The Invented Indian*, *op. cit.*, p. 194.

²⁵⁷ Tzvetan TODOROV écrit à ce sujet : « L'interprétation primitiviste de l'exotisme est aussi ancienne que l'histoire elle-même ; mais elle reçoit une formidable impulsion à partir des grands voyages de découverte du XVI^e siècle, puisque, en particulier avec la découverte de l'Amérique par les Européens, on dispose d'un immense territoire sur lequel projeter les images toujours disponibles d'un âge d'or révolu chez nous », in *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 299.

²⁵⁸ SILBERSTEIN Jil, Prologue, *Innu*, *op. cit.*, p. 11.

caractéristique est, cette fois, montée aux nues. Les *Lettres* édifiantes des Jésuites sont les premiers textes à présenter ce dénuement comme salvateur :

De plus, si c'est vn grand bien d'estre deliuré d'vn grand mal, nos Sauvages sont heureux, car les deux tyrans qui donnent la gehenne & la torture à vn grand nombre de nos Europeans, ne regnent point dans leurs grands bois, i'entends l'ambition & l'avarice ; Comme ils n'ont ny police, ny charges, ny dignitez, ny commandement aucun, car ils n'obeyssent que par bien-veillance à leur Capitaine ; aussi ne se tuët ils point pour entrer dās les honneurs, d'ailleurs comme ils se contentent seulement de la vie, pas un d'eux ne se donne au Diable pour acquerir des richesses.²⁵⁹

Le manque devient un bien dans la représentation des Montagnais qu'élabore, par exemple, le Père le Jeune. En un renversement parfait, le *sauvage*, qui symbolise aussi l'innocence et l'absence de vices, se voit décerner des vertus essentielles. Il échappe à la corruption, ici désignée par l'ambition et l'avarice, caractéristiques de ce que l'on nomme civilisation. Encore une fois cependant, ce ne sont pas les modes de vie propres aux Amérindiens qui semblent réellement sujets d'attention ; ils sont décrits par l'entremise de termes négatifs ou privatifs, mais ils ne sont jamais définis par ce qui leur appartient en propre. Le regard semble exclusivement guidé par les valeurs de celui qui écrit, à savoir l'Occidental. Prônant eux-mêmes la pauvreté et l'attachement aux seuls biens spirituels, les missionnaires sont naturellement conduits à admirer et à valoriser à l'excès le désintéressement que manifestent les *Sauvages* à l'égard des biens terrestres. Sagesse classique et vertus chrétiennes se mêlent ; le *Sauvage* se présente comme l'incarnation sereine de ce mélange. Comme le fait remarquer Gilbert Chinard, « le bon Indien va paraître réunir en lui toutes les vertus antiques et chrétiennes, c'est de l'Amérique et des Iles que l'on va rêver et c'est des récits de voyages que proviennent directement toutes les utopies qui abondent avant Rousseau, et dont Rousseau s'inspire »²⁶⁰. Le tableau positif tracé par les Jésuites contribuera, en effet, à faire de l'Amérindien rien moins qu'un homme idéal. Cet Autre remplit nombre de conditions qui permet d'en faire un archétype : il est l'homme naturel doté de toutes les vertus et paré du bonheur qui ferait défaut à l'homme civilisé. Déjà se trouve inscrite, dans le texte du Père Le Jeune, la future opposition rousseauiste entre l'amour-propre et l'amour de soi : tout homme

²⁵⁹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1634-1635, p. 230.

²⁶⁰ CHINARD Gilbert, Introduction de *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, E. Droz, Paris, 1934, p. II. Il convient de se référer à *L'Utopie* de Thomas MORE, une des sources de la littérature utopique qui triomphera dans l'Europe des Lumières. L'idéal humaniste chrétien de la Renaissance transparait dans la société décrite par Thomas MORE, même si cette dernière est dite appartenir à un lointain légendaire et si, conformément à l'étymologie, elle ne se situe en fait nulle part.

est guidé par l'amour de soi, qui désigne l'attachement naturel à sa sécurité et le souci de sa conservation. L'amour-propre ne concerne que la vie en société ; il est attaché à la représentation de soi que peuvent avoir les autres. Ainsi se comprend l'ambition dont parle le Père Le Jeune. La course aux honneurs est enclenchée par l'aliénation que cause le culte de l'apparence. Or, le *Bon Sauvage*, qui se contente de vivre, échappe à ce mouvement de perte de soi. Sous l'influence de la culture et de la société, l'ambitieux, qui cherche une reconnaissance dans le regard d'autrui, s'éloigne de son être. Il se compare, se rapporte à l'Autre, bref, sort de lui-même. Par opposition, l'homme naturel apparaît comme celui qui, indépendamment du regard d'autrui et des comportements que pourrait lui imposer celui-ci, demeure en lui-même et vit pour lui-même. Mais ce n'est plus l'Amérindien qui se trouve alors au centre de l'intérêt. Il est intéressant de constater qu'ainsi prisé, l'habitant de l'Amérique n'en demeure pas moins tout autant incompris. C'est qu'il n'est, en réalité, pas même pris en compte. C'est son image stylisée qui, seule jugée digne d'intérêt, fournit à l'Occident le moyen de dialoguer avec lui-même, par le biais d'un Autre certes, mais d'un Autre qui n'est là qu'à titre de médiation entre soi et soi-même. En d'autres termes, en tant qu'exacte antithèse, selon la représentation qui en est donnée, de la corruption de la société occidentale, le Bon Sauvage sert à la critique de la culture ; il offre le moyen à l'Occident de s'auto-contester.²⁶¹ Il est l'Autre, non pas celui avec qui un dialogue pourrait s'instaurer, mais celui qui est à imiter, bref un modèle passif confiné dans le jeu serein de la nature. Ce n'est pas lui que je vois, mais mon idéal, que je projette sur lui. Or, pour reprendre l'interrogation de Tzvetan Todorov, « peut-on vraiment aimer quelqu'un si on ignore son identité, si on voit, à la place de cette identité, une projection de soi ou de son idéal ? »²⁶². L'Amérindien dessiné dans les textes qui le glorifie, ne correspond à rien de réel ; ce n'est que dans l'espace fictionnel qu'il se présente comme parfait, car épargné par les maux de la civilisation et investi d'une imaginaire perfection. La valorisation dans la méconnaissance est donc à mettre en

²⁶¹ On se référera au livre du Baron de LAHONTAN, *Nouveaux voyages de Monsieur le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, Les frères Honoré, La Haye, 1703. Le dialogue instauré dans l'ouvrage n'est qu'une fiction de dialogue. La communication qui s'installe entre le Baron de Lahontan et Adario est une confrontation critique et polémique. Il y a comme une mise en scène de voix multiples. Or, derrière le souci apparent de donner la parole à tous et à chacun se discerne la monopolisation du débat par le meneur de jeu que demeure l'Occidental. On assiste, pour ainsi dire, à une mise en scène des points de vue. Une certaine théâtralité de la réflexion se déploie dans un dialogue qui s'avère, en fin de compte, truqué. L'échange n'en est pas vraiment un. C'est toujours le monologue de celui qui s'affirme maître de vérité et qui, par la polémique feinte qu'institue l'Autre, à qui il donne un semblant de parole, mène la comparaison de deux types de société.

²⁶² TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 213.

question. Accorder du prix à l'Autre et à la culture de celui-ci, simplement parce qu'il diffère de moi et de certaines des valeurs de ma culture propre, avec lesquelles je suis en désaccord, n'a guère de sens. Quel peut être le prix de la valorisation d'autrui, qui est simplement refus de le considérer tel qu'il est ? L'exotisme, compris comme vénération de tout ce qui est autre, est bien l'éloge d'autrui dans la méconnaissance de celui-ci. L'Amérindien devient, à la limite, le miroir inversé d'Euro-Canadiens à qui il s'agit de faire, en un sens, la leçon.

2.2.3.3. Prendre des leçons auprès des Montagnais-Naskapis

Le civilisé semble devoir prendre des leçons auprès de ces êtres si proches de la nature et dont les modes de vie et de pensée ont un côté désuet et exotique, qui devient vite une mode. La présentation de l'Amérindien comme modèle à suivre est un leitmotiv. Ainsi, pour le Père Taché, le fait que des paroles emplies de lascivité et d'effronterie se rencontrent peu chez de jeunes Montagnais préservés de toute « corruption du cœur »²⁶³ fait de l'Amérindien celui auprès de qui il convient d'éclairer sa propre conduite : « Ici encore nos sauvages pourraient donner la leçon à bien des gens plus éclairés »²⁶⁴. C'est que, plus généralement, « nos Montagnais, au milieu de la plus grossière ignorance et de la plus profonde misère, offrent de salutaires instructions dans l'ensemble de leurs qualités morales »²⁶⁵. Bien plus, les Montagnais-Naskapis sont si innocents qu'ils sont préservés des passions qui envahissent communément les peuples, aussi chrétiens puissent-ils être. L'exclamation est vive : « Si vous saviez (...) combien leur persévérance dans le bien et l'ensemble de leur conduite sont capables de faire rougir bon nombre de chrétiens bien plus privilégiés qu'eux par l'abondance des secours qu'ils reçoivent ! »²⁶⁶. C'est que la dévotion des Amérindiens et l'ardeur inédite dont ils font montre dans l'exercice de la religion sont, de loin, supérieures à celles d'Euro-Canadiens, endormis, pour ainsi dire, dans leurs actions de grâce :

²⁶³ TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 24.

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ BABEL Louis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 37. De même, selon le Père Le JEUNE, « (les Montagnais) sont patients ; ils nous dépassent tellement en cela que nous devrions être confus », cité par Antonio DRAGON, *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 82. La conclusion revient à Jean FORTIN, qui exalte l'avance qu'ont les Montagnais sur des Euro-Canadiens qui ne peuvent que s'inspirer d'eux : « Nos communautés chrétiennes du Québec à l'aube du XXI^e siècle peuvent s'inspirer de ces bonnes gens du lointain Labrador (...) qui nous ont devancé de cent ans dans cette prise de conscience de nos responsabilités et de notre solidarité dans la foi de

Le P. s'approchant de l'Hospital crioit tout haut, venez tous aux prieres : à ce cry chacun sortoit en silence & couroit à la Chapelle, où les prieres duroient environ vn quart d'heure, & l'instruction autant, le tout en grande modestie & deuotion. Voyant les Sauvages en cet estat, ie me suis fort souuent estonné de la paresse d'une infinité de Chrestiens de nostre ancienne France, qui n'ont iamais peu se resoudre de donner à Dieu vn demy quart d'heure le soir à genoux pour faire leur priere. Ie ne scay ce qu'ils responderont au iugement de Dieu.²⁶⁷

Le détour par l'Autre, décrit ici sous les traits de la perfection, autorise donc la critique des mœurs de chrétiens occidentaux qui ne font preuve que d'une tiédeur modérée face aux bienfaits de la foi : « Bien que privés d'une foule de grâces qu'ont ceux qui vivent dans les villes et les villages, ces peuples sont bons, excellents même, et feront rougir un jour bien des catholiques, qui abusent de tant de moyens de conversion ou qui plutôt n'y ont jamais recours... »²⁶⁸. Le but est alors explicitement moins d'approfondir la manière dont l'Autre gère sa conversion à la religion qu'on lui a imposée que de sermonner les siens, qui ne sont pas aussi zélés : « Ah ! au dernier jugement, ces pauvres enfants des bois seront montrés à l'admiration générale, à la grande confusion des blancs qui reculent devant les petits sacrifices exigés d'eux »²⁶⁹. C'est démontrer que le civilisé peut trouver le bonheur en se mettant à l'école des sauvages.²⁷⁰ La figure de l'Amérindien, parce qu'elle est figure du lointain, participe donc à l'édification de ceux qui l'ont construite. Elle est utile à un siècle en crise qui, en se représentant l'Autre, pense pouvoir interroger ses valeurs, ses mœurs et ses institutions. Tandis que les récits prétendent prendre l'Autre comme objet et visée de connaissance, ils le manquent donc au profit d'une exploration de soi. Il est ainsi question d'un détournement de l'Autre, devenu, pour ainsi dire, l'alibi du Même.

Dieu », in *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte Nord, 1954-1980*, Institut culturel et éducatif montagnais, Montréal, 1993, p. 9-10.

²⁶⁷ JR, vol. XXIII, 1642-1643, p. 310.

²⁶⁸ PAILLER Père, *op. cit.*, APF, 1858, n° 30, p. 114. De même, on lit in *op. cit.*, APF, octobre 1880, n° 12, p. 236 : « Quelle admirable humilité ! quel sentiment de componction et d'amour de Dieu ! Ils sont bien capables de faire rougir tant de chrétiens de nos jours, jouissant en abondance de tous les secours de la religion et cependant remplis d'orgueil et ne répondant que par la tiédeur aux bienfaits de la religion ». Le Père BERNARD prend, quant à lui, à partie la délicatesse : « O délicatesse, qui amollis les cœurs des chrétiens, comme tu es ici confondue ! », in *op. cit.*, APF, 1859, n° 31, p. 300.

²⁶⁹ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 244.

²⁷⁰ En témoigne le Père LEMOINE : « Cette année, il y en avait un bien plus grand nombre, une vingtaine de familles naskapisées étant venues de la Baie-des-Esquimaux où j'avais coutume de les visiter. Ces pauvres sauvages s'étaient rendus à la Baie, l'année dernière encore, quoique je les eusse auparavant prévenus de mon départ définitif de cette mission. Ne m'y voyant pas arriver, puisqu'en effet j'étais dans le Golfe, ils résolurent d'abandonner leur poste, de faire cinq cents milles à travers les terres, de sacrifier ainsi leur chasse d'hiver et de s'exposer à toutes les rigueurs de la faim et de la misère pour venir me voir aux Sept-Iles ! Quelle leçon pour nos catholiques tièdes et lâches tentés d'abandonner leur religion ! », *op. cit.*, APF, juin 1896, n° 59, p. 422.

L'étrangeté de l'Autre donne ainsi naissance à deux discours antithétiques. Dans le premier, l'Amérindien, ou le *Mauvais Sauvage*, est désigné par le biais de termes dépréciatifs : il est bestial, barbare, non civilisé, en un mot, proche de l'inhumanité. Dans le second, l'inversion est parfaite et l'Amérindien devient le *Bon Sauvage*. La culture autochtone est valorisée comme le symbole de la permanence d'une innocence et d'une pureté originelles. La présence au monde de ces dernières contrasterait avec l'état d'une Europe désormais aux antipodes d'un tel idéal. Le mythe est bien là, dans les deux cas : le *sauvage* rencontré est seulement celui sur lequel un virtuel est projeté.²⁷¹

Ces deux figures de l'altérité sont liées, parce qu'elles naissent toutes deux d'une méconnaissance de la nature profonde d'autrui : « *The ambiguous duality of these imaginative constructions is reflected in the use of the medieval image of the "Wild Man" in early illustrations of American Indians, represented as hairy creatures living apart from civilized society but also far from its corruption* »²⁷². On trace une image de l'Autre, mais à l'arrêt. La richesse de son cadre et de son mode de vie est contemplée. Mais l'Amérindien, du fait de ce regard qui le reflète plus qu'il ne le scrute, se trouve hissé dans un cadre à part. Qu'il soit jugé inférieur ou conforme à son propre idéal du moi, le pivot de ces deux conceptions antithétiques de l'Autre demeure, en fin de compte, l'homme européen. D'une part, espace à dominer – en tant que monde à l'envers dominé par la barbarie –, d'autre part, espace modèle – en tant que monde régi par l'ordre naturel –, la société amérindienne n'est jamais prise pour ce qu'elle est, soit un espace en soi, avec ses caractéristiques, ses spécificités, ses valeurs, ses déficiences, ses vertus propres. Or, dans les récits qui voudraient en rendre compte, elle semble n'exister que *pour* et *par* la société occidentale. Au bout du compte et comme le dit Francis Affergan, « l'Autre est recouvert d'une in-science ou dénégation du regard »²⁷³. Que la réaction stéréotypée donne lieu à des jugements négatifs ou positifs, elle est donc issue du même processus : classer et traiter des données, de telle sorte que se trouvent produites des images qui, simplifiées à l'extrême et partagées sans recul, sont fausses ou, tout au moins,

²⁷¹ Denys DELÂGE résume bien le fait que l'on se trouve en pleine mystification : « Ces deux préconceptions (le Sauvage barbare et le bon Sauvage) constituent toutes deux (...) l'envers de la représentation européenne de soi : au raffinement du civilisé s'oppose le désordre de la barbarie et de la nature, à l'artifice et à la décadence du civilisé s'oppose la simplicité de l'enfance de l'humanité », in « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 4.

²⁷² FEEST Christian F., « *Europe's Indians* » – p. 313.332 –, in *The Invented Indian*, op. cit., p. 313.

²⁷³ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 31.

partiellement fausses. En conclusion, qu'il soit noble ou sauvage, l'Amérindien stéréotypé demeure bien un étranger. Ce mode d'appréhension est révélateur de l'incompréhension qui règne entre les uns et les autres et la négation domine dans le rapport entretenu par les Euro-Canadiens avec les Montagnais-Naskapis.

L'éloge de l'Autre, la valorisation à l'excès d'une culture, pour ainsi dire, originelle, la mise en avant d'un exotisme admiré se synthétisent par excellence dans l'image d'un *Bon Sauvage*, qui reste d'actualité. Or, si le mythe a pu perdurer au cours des siècles, c'est que la méconnaissance de la réalité qui le sous-tend s'est donnée des assises toujours plus profondes. Si dialogue de cultures il y a entre l'Euro-Canadien épris de dépaysement et le parfait Montagnais-Naskapis, il ne peut être que de surface, puisque l'exotisme ne peut, en aucun cas, être relié aux attributs spécifiques du sujet sur lequel il se focalise.

On pourrait même aller jusqu'à se demander si, comme le suggère Pierre Perrault, « bucoliser à l'extrême l'indigène ou l'habitant n'incrimine pas la conquête mais d'une certaine façon réussit à la justifier »²⁷⁴. L'idéalisation de l'Autre ne fonctionne-t-elle pas comme un moyen de vanter les qualités de celui qui va, ou qui est déjà, la victime d'une tentative multiforme d'annexion ?

2.3. UNE UTOPIE QUI CACHE UN DÉSIR DE PUISSANCE : MYTHES ET RÉALITÉ DE L'ÉVANGÉLISATION

Le dévouement et le sacrifice de soi dont font preuve les missionnaires, en vue d'apporter la bonne parole à des êtres qui suscitent tant d'admiration, demeurent cernés par l'ambiguïté. La métamorphose des Montagnais-Naskapis en *bons sauvages* débouche sur une rencontre avortée. Autrui s'échappe dans l'image idéale que je construis de lui. Il convient alors de se demander si, sous les dehors de la soumission à cet être mis sur un piédestal, ne se cache pas une volonté de prendre pouvoir sur lui. Le rapport à l'Autre se trouverait, encore une fois, biaisé. En portant aux nues les Amérindiens, les missionnaires ne cherchent-ils pas ainsi, tout d'abord, à justifier leur entreprise de christianisation ?

²⁷⁴ PERRAULT Pierre, « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles, op. cit.*, p. 67.

2.3.1. La simplicité amérindienne, promesse de conversion

La présentation du *Bon Sauvage* ne serait pas complète si elle n'était pas reliée au but principal que poursuivent les missionnaires à travers elle. Parce que ces derniers ne veulent pas tant connaître l'Autre ni dialoguer avec lui que le convertir à la vérité de la foi, ils mettent l'accent sur les caractéristiques amérindiennes susceptibles de permettre le succès du christianisme, chez ceux qui sont encore des païens : « Le rapporte expressément toutes ces particularitez, pour faire voir que nos Sauvages ne sont point si barbares qu'ils ne puissent estre faits enfans de Dieu : l'espere que là où le peché a regné, que la grace y triomphera (...) »²⁷⁵. Trois désignations sont ici en regard : « sauvages », « barbares » et « enfans de Dieu ». Une distinction nette est faite entre les deux premiers termes grâce à la négation. La réussite du projet d'évangélisation est manifestée textuellement par le remplacement du second terme par le troisième, les sauvages devenant enfants de Dieu. Il convient donc de voir comment la mise en scène missionnaire du Bon Sauvage vise à justifier la nécessaire insertion du christianisme dans un univers amérindien *a priori* fait pour l'accueillir. La composante naturelle du cadre de vie des Montagnais-Naskapis sera ainsi l'objet d'une première insistance. Mais le Bon Sauvage n'est pas seulement tel parce que naturel, généreux, aimant envers les siens ou encore endurant ; il est encore caractérisé par une naïveté, qui est comme une porte ouverte au paternalisme de missionnaires, lesquels s'empressent de s'y engouffrer.

2.3.1.1. La nature, porte d'accueil à la religion chrétienne

La référence à la nature permet, on l'a vu, de métamorphoser l'Amérindien en *Bon Sauvage*. Elle est encore le motif dont se servent les missionnaires pour faire du décor de la rencontre le lieu choisi d'une conversion considérée comme ne pouvant qu'advenir. Plus que tout autre endroit, le cadre de vie des Montagnais-Naskapis est susceptible d'amener ces derniers à la considération de la grandeur divine :

(...) Comment (le sauvage) pourrait (...) rester insensible, lorsque tout ce qui l'environne lui parle d'une manière si puissante de son créateur. Ces vastes forêts, ce silence profond qui n'est troublé que par le gazouillement des oiseaux, par le cri des écureuils ou le bruit sourd de quelque ruisseau, roulant son onde pure sur un lit de roches ; les lacs aussi

²⁷⁵ LE JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 140.

transparentes que le cristal, où viennent se jouer les jeunes castors et les loutres, lorsque les ombres de la nuit commencent à couvrir la terre, et aux eaux desquels se désaltèrent, au soleil levant ou au fort de la chaleur, les animaux des bois ; ces plantes à mille fleurs variées qui croissent sur les côteaux, dans les vallées, ou au sommet même des montagnes, semées par la main du créateur dans ces vastes solitudes tout exprès, dirait-on, pour recréer l'œil du pauvre indien, et lui servir d'échelon pour s'élever jusqu'au ciel : tout cela, en parlant à ses sens, parle aussi à son cœur, qui ne reste point insensible à la contemplation de tant de merveilles. Oh ! souvent, j'ai vu couler des larmes des yeux de ces hommes que l'on dirait si froids, lorsque je leur parlais de la bonté de Dieu dans les bienfaits de la création !²⁷⁶

Ce sont les vastes étendues et le silence de ce cadre naturel idyllique de l'Amérindien qui constituent un arrière-fond prometteur de conversion. En effet, « l'Esprit de Dieu est saint partout et partout adorable, mais il n'est pas écouté partout également ; le silence des grands bois semble plus propice pour recevoir ses impressions que le grand bruit des Louvres et des palais »²⁷⁷. Le recueillement²⁷⁸, auquel semble mener directement un tel apaisement donne comme une supériorité à la *sauvagerie* sur la *civilisation*, pour ce qui est de l'accueil de la parole du Seigneur : « J'ai pu voir (...) que Notre-Seigneur se complait avec ces enfants des bois, si dédaignés par la civilisation »²⁷⁹. Parce qu'ils vivent dans ce cadre, les Montagnais-Naskapis sont présentés comme ne pouvant que se rendre à la foi chrétienne :

Le grand livre de la création est écrit en caractères trop saillants et trop lumineux, pour que l'enfant des bois puisse n'en point faire la lecture. Aussi la contemplation du ciel, avec les merveilles de ses mondes, l'examen de la terre, la majesté silencieuse des forêts portent invinciblement à la connaissance du divin architecte, dont la pensée féconde a fait éclore tant de prodiges.²⁸⁰

Cette peinture parfaite d'une nature pure et non pervertie amène, en toute logique, l'humanité simple et authentique qui la peuple à se convertir.

La vie de l'Amérindien, en communion avec la nature, impose sa rencontre avec le Christ selon une évidence que les missionnaires veulent incontestable. Le raisonnement missionnaire est tel qu'il finit par reconnaître aux Montagnais-Naskapis une religion qui,

²⁷⁶ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p.104.

²⁷⁷ RAGUENEAU Père, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 91.

²⁷⁸ Ainsi, le Révérend ARPIN déclare, dans le rapport qu'il dresse à M. le Grand Vicaire Langevin de sa mission de Natashquan : « Ceux qui recherchent la solitude favorable au recueillement et à la méditation se sentent fortement impressionnés dans un lieu comme celui-ci », in « Rapport adressé par le Rév. M. Arpin, à M. le Grand Vicaire Langevin » écrit à Notre-Dame de Natashquan, Octave de St. Laurent, en 1870 – p. 2.6 –, « Mission de Natashquan », *DDQ*, mai 1872, n° 20, p. 3-4.

²⁷⁹ BABEL Louis, *op. cit.*, *APF*, 1869, n° 41, p. 227.

²⁸⁰ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 7.

venue de la simple contemplation de la nature, serait la sœur de la religion chrétienne, la Révélation en moins :

(...) Nos Montagnais, sans autres lumières que celles de leur raison, sont parvenus à la connaissance de Dieu (...). Ils croyaient en un seul Dieu, créateur et conservateur de tout, rémunérateur de la vertu et vengeur du crime, en un Dieu éternel dont les soins providentiels s'étendaient à tout ce qui existe. Seulement, peu faits aux idées purement spirituelles, ils supposaient ce Dieu revêtu d'une forme humaine, dont les proportions gigantesques répondaient à son pouvoir, et dont la délicatesse des organes lui permettait de voir et d'entendre du haut du ciel tout ce qui se faisait et se disait sur terre. Cette idée de la divinité me paraît la plus exacte qu'ait jamais eue un peuple privé de l'immense bienfait de la révélation. Nos sauvages l'avaient puisée dans la contemplation de la nature.²⁸¹

Sont ainsi inscrites dans le cœur amérindien, qui baigne dans une nature imposante, les vérités élémentaires d'une religion, pour ainsi dire naturelle.²⁸² La considération de chaque végétal, de chaque animal, de tout élément créé par la main divine et vénéré par l'Amérindien comme sacré permet de faire le lien avec le christianisme, selon lequel le monde est création divine : « (...) Chaque feuille de la forêt, chaque brin d'herbe de la prairie, chaque goutte d'eau des lacs, chacun des nombreux habitants des eaux, de l'air et de la terre leur redisaient une des lettres qui forment les noms de Créateur (*Niottsî*) et de puissant (*yeddariyé*) qu'ils donnaient à Dieu »²⁸³. Le récit suggère que la nature a su créer, parmi les autochtones, un terrain favorable au christianisme, qui doit maintenant s'imposer.

En conclusion, les Amérindiens sont vus comme les Euro-Canadiens veulent les voir. Selon la présentation qui en est faite, ils seraient déjà porteurs de qualités chrétiennes les prédisposant à la conversion.²⁸⁴ Ainsi se comprend l'évidence avec laquelle le christianisme

²⁸¹ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 7.

²⁸² Le sentiment religieux ne peut, dans ces conditions et selon l'interprétation missionnaire, qu'éclorre : « Le sentiment religieux se réveille encore d'une manière bien vive chez les Indiens, pendant la froide saison de l'hiver ; alors que la neige tombe blanche comme des flocons de laine, et vient surcharger les branches mousseuses des sapins, ou couronner la cime des cyprès ; mais surtout, lorsqu'au doux calme de la solitude succède aussitôt un vent violent, qui, menaçant de déraciner les arbres, soulève la neige en tourbillons et dérobe la vue du soleil. "Mon Dieu, s'écrie alors la pauvre indienne, en proie à une secrète terreur. Vous qui ne laissez pas périr de froid le petit oiseau de la forêt ; vous qui veillez sur le jeune faon qui erre sur nos montagnes, protégez les chasseurs qu'aurait surpris l'orage. Mon Dieu, notre père, vous qui nous permettez de vous donner ce nom, ramenez à sa cabane le pauvre indien qui en est éloigné, et consolez ceux qui pleurent de ce qu'il tarde tant à venir." Malheur, en effet, dans de pareils moments, au pauvre sauvage qu'aurait surpris, sur quelque grand lac, cette poudrière qui lui dérobe la vue de son chemin et lui glace les membres. C'est alors surtout qu'il lui est bon de se confier en la bonté de Dieu, et que des voix amies se joignent à la sienne pour obtenir la cessation de la tempête », ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 105.

²⁸³ TACHÉ Mgr., *ibid.*, p. 8.

²⁸⁴ Comme le dit Rémi FERLAND, « (...) Toutes les *Relations* ne forment-elles pas une vaste fresque d'espoir, une espèce de credo sans cesse repris et ajusté aux circonstances même les plus contraires ? Bon an mal an, la

ne peut que s'imposer. Faire des Montagnais-Naskapis des chrétiens revient alors, pour ainsi dire, à faire d'eux ce qu'ils doivent être. La beauté de cette métamorphose d'évidence est soulignée avec grandiloquence : « *Le Te Deum* chanté en montagnais avec exaltation d'âme et transport de cœur, porta jusqu'au trône de Dieu le juste tribut de reconnaissance pour tant de grâces accordés (sic) à ce bon peuple »²⁸⁵. Ce qui apparaît comme une prédisposition amérindienne au christianisme est largement souligné par l'attitude adoptée par les missionnaires à l'égard des Montagnais-Naskapis, et qui confine à un paternalisme accentué.

2.3.1.2. Naïveté amérindienne et paternalisme missionnaire, la *culture* des âmes

Du fait d'un cadre de vie enchanteur, qui ne fait rien moins que montrer la puissance de Dieu derrière chaque chose, les Amérindiens sont dits vivre innocemment. Ils ne sont pas tout à fait chrétiens, parce qu'ils n'ont pas encore reçu la bonne parole, mais ils le sont déjà en un sens : « La prouidence de Dieu est admirable sur ces pauvres abandonnez qui sans le secours des sacrements et sans aucune instruction passent plusieurs annees dans vne merveilleuse Innocence »²⁸⁶. La présentation se fait subtile, qui met en parallèle naïveté amérindienne et paternalisme missionnaire, le but étant de parvenir à un touchant tableau d'harmonie et d'évidence.

b) Naïveté amérindienne

La description des Montagnais-Naskapis comme des êtres innocents, simples et naïfs est édifiante. L'impression que font les Amérindiens sur les missionnaires est dominée par une simplicité, qui laisse présager de beaux jours à l'édification. Ainsi, le Père Le Jeune déclare, en parlant de Montagnais : « Je communiquai avec des familles venues des forêts. Ce sont des gens simples »²⁸⁷. Le Père Babel est, lui aussi, enthousiaste, qui s'écrie : « Ils sont si bons, si ingénus, si soumis ! »²⁸⁸. Cette ingénuité laisse présager que la parole de Dieu sera accueillie avec succès : « Ce sont (...) (des) peuples d'une simplicité fort innocente, qui écoutent très

confiance se maintient, tantôt par l'intuition ardente de l'imminence, tantôt par la considération distante du succès », in *Les Relations des jésuites : un art de la persuasion*, op. cit., p. 144.

²⁸⁵ DUROCHER Flavien, op. cit., *DDQ*, juillet 1847, n° 7, p. 123.

²⁸⁶ *JR*, vol. LX, 1675-1677, p. 258.

²⁸⁷ Le JEUNE Paul, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, op. cit., p. 41.

volontiers la parole de Dieu, qui sont aisés à gagner à la foi »²⁸⁹. On en fait, à l'avance, des convertis : « Ce sont des cœurs encore simples et droits, qui ont le bonheur de comprendre le bienfait de Dieu »²⁹⁰. La promesse de conversion s'impose alors, avec une évidence déconcertante : « (...) Il semble que (le Saint Esprit) se plaist particulièrement à se communiquer à ces bonnes ames dans lesquelles il trouue la simplicité qu'il aime tant, & qui est vne excellente disposition à ses lumieres »²⁹¹. Les qualités trouvées dans l'Autre sont immédiatement intégrées à la perspective dans laquelle on souhaite considérer ce dernier : simple et maniable, l'Amérindien est prédisposé à recevoir une parole divine, qui ne peut que le toucher et à laquelle il ne peut que se soumettre.²⁹²

c) Paternalisme missionnaire

La métaphore de l'enfance prend différents sens. Elle justifie le rejet d'explications théoriques trop compliquées et rend compte de l'idéalisation d'une vie innocente. Elle est encore à l'origine du paternalisme, qui se déploie du côté occidental : « (Nos montagnais) sont dociles comme des enfants, et font la consolation et la joie du missionnaire »²⁹³. Ici, le rapport à l'Autre est donc plus qu'ambigu. D'une part, il est question de protection et d'éducation – mais de quel droit ? – ; d'autre part, on parle de domination de l'Amérindien et d'asservissement de celui-ci à sa volonté propre. Le paternalisme, empreint d'une telle équivoque, se déploie à l'envie. Il est impossible d'énumérer exhaustivement les diverses variantes qui accompagnent les possessifs *mes* et *nos* : « mes sauvages »²⁹⁴ ; « mes grands enfants »²⁹⁵ ; « mes Indiens »²⁹⁶ ; « mes Naskapis »²⁹⁷ ; « nos montagnais »²⁹⁸ ; « nos

²⁸⁸ BABEL Louis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 37.

²⁸⁹ « Mission du diocèse de Rimouski » – p. 234.239 –, *APF*, octobre 1880, n° 12, p. 238. En un mot, la déclaration d'intention est clairement exprimée : « Le montagnais benin, facile, paisible se fait aisément à ce qu'on veut, pourvu qu'on le garde, crédule sans réplique il veut tout ce qu'on veut, timide il obéit (...) », *JR*, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 52.

²⁹⁰ BABEL Louis, *op. cit.*, *APF*, 1869, n° 41, p. 227.

²⁹¹ *JR*, vol. XXVI, 1642-1644, p. 110.

²⁹² Une telle perspective permet au Père Le JEUNE de généraliser : « Je ne doute pas que toutes les nations qui sont dans les bois que fréquentent nos chrétiens ne viennent se ranger au bercail de l'Église, si on peut les secourir », cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 41.

²⁹³ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 148.

²⁹⁴ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 296.

²⁹⁵ LACASSE Zacharie, *op. cit.*, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 141.

²⁹⁶ BABEL Louis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 37

²⁹⁷ LACASSE Zacharie, *op. cit.*, *APF*, février 1879, n° 7, p. 16.

Sauvages »²⁹⁹ ou, mieux encore, « mes chers Sauvages »³⁰⁰. Comme un père parlerait à ses enfants, le Père s'octroie personnellement la charge d'éduquer ceux qui, sans lui, ne sauraient progresser. On peut relever, à ce titre, des conseils ouvertement paternalistes : « Monseigneur parle à ses bons enfants des bois : il les exhorte à être prévoyants, à ne pas tout dépenser dans les moments d'abondance ; de bien écouter la "Robe Noire" »³⁰¹. À cette tâche, les missionnaires trouvent des justifications. Ils présentent leur venue comme répondant à une demande expresse d'Amérindiens, tout disposés à se soumettre à eux. On en veut pour preuve une lettre écrite par des Montagnais, dont le Père Arnaud assure la traduction, avant de l'envoyer au Supérieur Général de la Congrégation : « (...) Nous recevrons avec joie (les missionnaires) : ils ne manqueront de rien, ils seront maîtres dans nos cabanes ; nous leur obéirons toujours »³⁰². La soumission s'exprime clairement dans ces paroles, qui valent, pour les Occidentaux, comme une légitimation, parmi d'autres, de la *culture* des âmes, à laquelle leur devoir les appelle.

d) La *culture* des âmes³⁰³

La métaphore de la *culture* est révélatrice du rapport qui s'instaure entre les chrétiens prêcheurs et les Amérindiens païens. Récurrente, elle participe de l'exaltation de l'entreprise missionnaire. Il s'agit de « combler l'attente des Indiens en mettant le pied sur le sol arrosé des sueurs ministres de l'Évangile qui avaient ouvert la voie aux Oblats, qui recueillaient une abondante moisson préparée par d'autres »³⁰⁴. Surtout, ceux qui écrivent ces lignes apparaissent comme les jardiniers d'un univers transformé par leurs bons soins : « Ah ! la belle vocation à laquelle Dieu m'a appelé ! travailler loin de ma patrie à la vigne de Jésus-Christ »³⁰⁵. Dans cet univers, les Amérindiens sont ceux à qui fait défaut « la seule education

²⁹⁸ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 148. On se référera également à TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 7.

²⁹⁹ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 230.

³⁰⁰ LACASSE Zacharie, « Diocèse de St-Germain de Rimouski » – p. 60.70 –, *APF*, février 1881, n° 13, p. 65.

³⁰¹ LACASSE Zacharie, *op. cit.*, *APF*, février 1881, n° 13, p. 67.

³⁰² ARNAUD Charles, *op. cit.*, *APF*, 1854, n° 26, p. 284.

³⁰³ Le Père de QUEN déclare ainsi : « C'est Dieu seul, qui fait germer la Foy, qui la conserue, & qui viuifie, les hommes à la verité sont les instruments de ce grand ourage, ils sement, ils plantent, ils arrousent : mais Dieu seul fait pousser les feüilles, les fleurs, & les fruits », in *JR*, vol. XXI, 1647, p. 242.

³⁰⁴ CARRIÈRE Gaston, *Un apôtre à Québec, op. cit.*, p. 73.

³⁰⁵ BABEL Louis, Lettre à son frère Jean-Marie, 22 septembre 1847, citée dans la Préface du *Journal des Voyages, op. cit.*, p. VII.

& instruction »³⁰⁶ valable ; en d'autres termes, ils sont, pour ainsi dire, des plantes, qu'il s'agit de faire pousser ! D'une part, il est nécessaire d'enraciner ces autres dans la foi : « (...) Leur ame est vn sol tres bon de sa nature, mais chargé de toutes les malices qu'une terre delaissée depuis la naissance du mōde peut porter »³⁰⁷. L'espoir de l'enracinement est réel, en raison de la simplicité foncière d'âmes certes païennes mais « très capables de recevoir le bon grain et la riche semence de l'Évangile »³⁰⁸. D'autre part, il s'agit d'entretenir des semences³⁰⁹ censées donner une « moisson »³¹⁰ : « (...) Nous tâchons de ietter dans leurs ames quelque petit grain de la semence Euangelique, qui fructifiera en son temps s'il plaist à Dieu »³¹¹. L'image revient souvent ; elle ponctue l'exaltation mystique déployée dans les textes : « Selon l'étendue de mon petit pouvoir, je m'employai à cultiver les plantes de cette nouvelle vigne qui avait pris racine en la foi »³¹². Dans cette comparaison, se trouve déjà esquissée la volonté des missionnaires d'être maîtres de conversion. Sous des dehors d'ouverture à autrui, l'action missionnaire n'est-elle pas, tout simplement, établissement d'un rapport de forces et désir de dominer les Amérindiens, afin de les convertir à son gré ?

2.3.2. L'entreprise missionnaire, une volonté de dominer l'Autre

La relation entretenue par les missionnaires avec les Montagnais-Naskapis est équivoque. Qui s'y intéresse se voit partagé entre la reconnaissance du dévouement, mis en valeur par les Pères eux-mêmes, et la dénonciation de l'intérêt qui sous-tend cette ouverture à l'Autre. Dans un premier temps, on s'attachera à montrer que la tentative d'approche du monde de ce dernier par les Jésuites et les Oblats est rien moins que désintéressé. Dans un second temps, ce sont les efforts déployés pour apprendre la langue de l'Autre qui apparaissent moins comme une donation de soi à autrui que comme une volonté de subvertir

³⁰⁶ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 228.

³⁰⁷ *Idem.*

³⁰⁸ Le JEUNE Paul, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 41.

³⁰⁹ Après avoir vu les missionnaires, les tribus « s'en retournent consolées et portant dans leur cœur cette semence salutaire », *op. cit.*, *APF*, octobre 1880, n° 12, p. 234.

³¹⁰ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 150. Dans cette même optique et trois siècles plus tard, le Père ARNAUD commence une lettre destinée à Mgr l'Évêque de Marseille par ces mots : « Le Seigneur continue de répandre ses bénédictions sur nos travaux : la moisson a largement payé nos sueurs ; mais elle serait encore plus abondante, si les ouvriers étaient en plus grand nombre », in *op. cit.*, *APF*, 1854, n° 26, p. 282-283.

³¹¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 268.

ce dernier, de l'intérieur. Enfin, il conviendra de relire le portrait du Bon Sauvage, qui ne serait autre, en fin de compte, que le Sauvage converti.

2.3.2.1. Une dévotion missionnaire intéressée³¹³

L'ambiguïté du rapport qui s'institue entre des missionnaires-pères et des Amérindiens-enfants mérite d'être soulevée. Plus que de simplicité et de naïveté, il convient de parler de docilité, trait distinctif des Montagnais, selon le portrait dressé par les missionnaires. Le ton sur lequel les Pères parlent de ce trait de caractère est attendri : « Leur docilité n'en est pas moins charmante »³¹⁴. Mais cet attendrissement n'est pas désintéressé ; l'on peut assurément mettre à profit cette docilité naturelle : « Le montagnez benin, facile, paisible se fait aisément à ce qu'on veut, pourvu qu'on le garde, crédule sans réplique il veut tout ce qu'on veut, timide il obéit (...) »³¹⁵. Dès lors, dévotion à autrui et protection de ce dernier ne peuvent se lire sans le soupçon d'un commerce d'intérêt. Jil Silberstein use, à ce titre, d'un ton accusateur : « Comment ne pas ruer contre un paternalisme mêlant l'"amour rédempteur" et le goût du pouvoir, quand chaque jeune qui me parle du père Cyr, récemment décédé, laisse entendre la même peur et la même rancune ? Car, en fait, sous couvert d'"amour" à l'endroit des Innus, quel despotisme ! »³¹⁶. Une certaine supercherie est ici dévoilée ; elle accuse un mouvement vers l'Autre, qui ne se veut qu'annexion à soi. Alain Beaulieu l'exprime clairement : « (...) Le dévouement, la prodigalité et le don de soi sont autant d'éléments qui s'inscrivent dans la perspective d'un contrôle social et religieux à acquérir et à maintenir »³¹⁷. Il s'agit, pour les missionnaires, d'investir matériellement dans ce qui doit assurer, par l'ascendant grandissant dont ils sont censés jouir parmi les Amérindiens,

³¹² de QUEN Père, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 55.

³¹³ Quoique Pierre BOURDIEU parle ici du prophète, par opposition au sorcier tous deux étant « entrepreneurs indépendants exerçant leur office en dehors de toute institution » tandis que nous nous intéressons à ce corps des prêtres qu'est la Compagnie de Jésus, son analyse du désintéressement intéressé est éclairante : « (...) Le prophète doit en quelque sorte légitimer son ambition du pouvoir proprement religieux par un refoulement plus absolu de l'intérêt temporel (...) dont l'ascétisme et toutes les épreuves physiques sont une autre manifestation (...). Et l'on peut donc se demander si le désintéressement n'a pas une fonction intéressée en tant que composante de l'investissement initial exigé par toute entreprise prophétique », in « Genèse et structure du champ religieux » – p. 295-334 –, *Revue française de sociologie*, vol. XII, n°3, 1971, p. 322.

³¹⁴ JR, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 104.

³¹⁵ LAURE Père, JR, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 52.

³¹⁶ SILBERSTEIN Jil, *Innu*, *op. cit.*, p. 285.

³¹⁷ BEAULIEU Alain, *Convertir les fils de Caïn*, *op. cit.*, p. 69.

l'extension symbolique de la doctrine chrétienne. Le calcul est énoncé explicitement par le Père Le Jeune, qui parle d'un « moyen de nous rendre recommandables aux Sauvages, pour les induire à recevoir notre sainte foy (...) »³¹⁸ et qui pense que les Montagnais « voyants ce miracle de charité en leur endroit, on les pourroit instruire & gagner plus facilement »³¹⁹. Surtout, est révélatrice la réplique du sorcier montagnais, qui répond au désir exprimé par le Père d'assister la tribu et de soulager cette dernière des misères rencontrées lors de ses courses incessantes. Carigognan démontre clairement qu'aucun désintéressement ne peut être absolu et que se cache sous ce terme un calcul d'intérêts sous-jacents : « (...) On ne voit point d'hommes au monde si bons comme tu dis, qui voudroient prendre la peine de nous secourir sans espoir de recompense, & d'employer tant d'hommes pour nous aider sans rien prendre de nous »³²⁰. La charité chrétienne n'a-t-elle pas comme « espoir de recompense »³²¹ le rapport de dépendance qui va peu à peu s'instaurer ? Ne s'évertue-t-elle pas cependant à se présenter comme désintéressée au plus haut point afin d'exercer le pouvoir dont parle le sorcier : « (...) Si tu faisais cela, (...) tu arrêterois la plupart des Sauvages, & ils croiroient tous à tes paroles »³²² ? Le même soupçon plane sur l'apprentissage des langues amérindiennes par des missionnaires qui chercheraient moins le dialogue des cultures que l'imposition de leur mode de croire.

2.3.2.2. Apprendre la langue de l'Autre afin de le dominer

Idéalement rencontre de l'Autre et lieu d'épanouissement d'une relation, la communication, lorsqu'elle existe, devient souvent le lieu privilégié d'un rapport de forces. Dans tout dialogue, une répartition des rôles s'établit, qui donne à chacun une identité, à partir de laquelle il est à même de s'adresser à l'autre : « La communication présume une définition, au moins implicite, de l'identité des interlocuteurs qui va s'actualiser dans la relation »³²³. On peut parler ici d'une sorte de complémentarité, selon laquelle une identité, pour se définir, requiert un autre que soi. En l'occurrence, sur le sujet qui nous intéresse ici, la relation qui prend forme, à travers le prétendu dialogue, voulu par les missionnaires, s'établit entre

³¹⁸ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 144.

³¹⁹ *Idem.*

³²⁰ CARIGOGNAN, cité par le Père Le JEUNE, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 146.

³²¹ *Idem.*

³²² Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 146.

dominants et dominés. Denys Delâge parle d'une « communication dont le paradigme est inscrit dans le rapport de forces établi entre les deux communautés »³²⁴. Il ne s'agit pas, pour les chrétiens euro-canadiens, de vivre la vie de l'Autre, pour le plaisir de partager quelque chose avec lui. Un but est à l'horizon de ce partage esquissé : « (...) Si ie veux sçavoir la langue, il faut de necessité suiure les Sauvages »³²⁵. Et la connaissance de la langue amérindienne n'est rien moins que la promesse de la domination. C'est dire que la subversion prend place : il convient d'épouser ce qui est à convertir, dans le seul but de mieux savoir en manipuler les codes.

a) La parole dans l'univers montagnais

Tout un chacun s'accorde sur le pouvoir qui accompagne la maîtrise de la parole dans l'univers montagnais : « (...) Qui scauroit parfaitement leur langue, il seroit tout-puissant parmy eux, ayant tant soit peu d'eloquence »³²⁶. C'est dire que le don de la parole est ce qui permet au pouvoir de s'exercer. Si tel est le cas pour ce qui est de la parole humaine, le Père Le Jeune laisse supposer ce qu'il en serait de la parole divine : « Si la voix des hommes a tant de pouuoir, la voix de l'esprit de Dieu sera-elle impuissante ? »³²⁷. La promesse d'ascendant se trouve en puissance dans la maîtrise linguistique. Parler la langue de l'Autre et manier l'Autre vont de pair : « Il est vray que celuy qui sçauroit leur langue les manieroit comme il voudroit, c'est à quoy ie me vais appliquer »³²⁸. La langue n'est plus conçue comme un moyen d'échange ; elle se fait instrument de pression. Elle se présente comme la manière de prendre le pouvoir, de s'imposer au sein des autres, comme un des leurs, tout en n'ayant pour but que cette subversion interne qu'est la conversion forcée au christianisme. De fait, « (...) *Fides ex auditu*, la foy entre par l'aureille »³²⁹.

³²³ LIPIANSKY Edmond Marc, *Identité et Communication : l'expérience groupale*, PUF, Paris, 1992, p. 141.

³²⁴ DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, op. cit. p. 187.

³²⁵ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 170.

³²⁶ *Idem*, p. 194. Et la phrase de se répéter : « (...) En verité qui sçauroit parfaitement leur langue, seroit puissant parmy eux », *idem*, p. 62.

³²⁷ *Idem*, p. 194. Les vérités de la foi n'auraient ainsi qu'à être exprimées dans une langue compréhensible pour être entendues et, tout à la fois, reconnues et adoptées.

³²⁸ *Idem*, p. 34.

³²⁹ *Idem*, p. 190. An ANTANE KAPESH résume, de manière éclairante, l'intérêt sous-jacent au désir missionnaire d'apprendre la langue montagnaise. Ainsi, le énième blanc – ici le Père – qui s'adresse à l'enfant

b) S'emparer de la langue de l'Autre

La maîtrise des langues amérindiennes doit permettre au christianisme de se faire comprendre. L'*innu-aimun* est comme le reflet de l'esprit montagnais. Jil Silberstein dit de cette langue qu'elle est « propre à renforcer, par-delà l'information que les mots transportent, un *esprit* véhiculant la cosmogonie des nomades du subarctique obnubilés par le pouvoir salvateur du vivant (...) »³³⁰. L'une des difficultés rencontrées tient au caractère spirituel que n'aurait pas la langue montagnaise. Les mots du vocabulaire religieux et les notions abstraites proprement chrétiennes sont impossibles à transcrire. Les missionnaires s'adonnent alors à la mise au point d'un système d'équivalences, qui dépasse l'habileté linguistique elle-même, mais suppose la perversion interne de la langue. Des correspondances sont d'abord employées, pour permettre aux *sauvages* de concevoir la même chose sous le même mot. Ainsi, le Père Le Jeune raconte le baptême et l'instruction d'une Montagnaise :

(...) l'estois seulement en peine de luy faire concevoir vne douleur de sez pechez, les Sauvages n'ont point en leur langue, si bien en leurs mœurs, ce mot de peché : le mot de meschanceté & de malice signifie parmy eux vne action contre la pureté, à ce qu'ils m'ont dit : i'estois donc en peine de luy faire concevoir vn deplaisir d'auoir offensé Dieu, ie luy leus par plusieurs fois les Commandemens, luy disant que celuy qui à tout fait haïssoit ceux qui ne luy obeïssoient pas, & qu'elle luy dit qu'elle estoit bien marrie de l'auoir offensé.³³¹

Certains concepts fondamentaux de la foi chrétienne ne peuvent être exprimés. Aucun signe ne désigne le péché en montagnais, tant et si bien que le fait de pécher n'existerait pas dans cet univers radicalement autre. Cette constatation va conduire les missionnaires, une fois l'étape des correspondances jugée insatisfaisante, à modifier des codes linguistiques qu'il est indispensable de maîtriser. Il s'agit ainsi, à une échelle supérieure, d'envahir la langue de l'Autre afin de la tordre à ces concepts pour lesquels elle ne possède aucune équivalence parfaite. L'opération linguistique, qui se fait jour ici, n'est pas alors sans affinité avec une invasion territoriale. La métaphore du combat réapparaît chez le Père Le Jeune : contre « la

montagnais, protagoniste de *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, s'adresse à celui-ci dans les termes suivants : « Pour commencer, tu vas le premier m'apprendre ta langue pour que je t'apprenne les prières et le missel dans ta propre langue ». Et l'enfant de s'exécuter : « Tout d'abord, l'enfant lui enseigne sa langue pour que l'autre lui enseigne les prières et le missel dans cette langue », *op. cit.*, p. 30.

³³⁰ SILBERSTEIN Jil, *Innu*, *op. cit.*, p. 319-320. Et l'auteur de poursuivre : « En donnant à sentir l'intimité liant les hommes, leurs mots et leur environnement, on peut faire deviner en quoi l'irruption des colons – et celle de la langue française – ruinait l'unité séculaire », *idem*, p. 320.

³³¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 136.

superstition, l'erreur, la barbarie, & en suite le peché », il convient de « faire des courses pour aller attaquer l'ennemy sur ses terres par ses propres armes, c'est à dire, par la cognoissance des langues Montagnese, Algonquine, & Hurone »³³². L'occupation du champ linguistique de l'Autre vise à asservir ce dernier à ses fins propres. Pour Pierre Berthiaume, l'enjeu est presque métaphysique : « (...) Il s'agit de créer des concepts en imposant de nouveaux signifiants et de nouvelles formulations, c'est-à-dire de dévoiler Dieu à travers l'imposition d'une langue factice calquée sur celle dont on rejette précisément les limites et le signifié (...) »³³³. L'invasion, explicite, passe par une modification substantielle du vocabulaire et de la grammaire de l'*innu-aimun*.³³⁴ On en veut pour preuve les paroles du Père Le Jeune, occupé à recomposer les prières chrétiennes en prenant pour appui les racines montagnaises : « (...) Je forge des mots approchans de leur lāgue, que ie leur fais entendre »³³⁵. La conjugaison des termes indigènes et des nouveaux concepts français donne alors naissance à des périphrases inventées – *noukhimame*, qui signifie *mon capitaine*, devient, sous la plume du Père Le Jeune, le plus abstrait *khikhitouina*, *grand capitaine*, ou encore l'inédit *NoukhimamiJesus*, *mon Seigneur Jésus*³³⁶ – et, donc, à un nouveau langage. L'abstraction introduite dans ce dernier – puisque les éléments ajoutés sont essentiellement spirituels – va à l'encontre de l'esprit montagnais et vise à faire progresser la spiritualité chrétienne au détriment d'une mythologie animiste, qui se trouve, par là même, niée.³³⁷

³³² JR, vol. XIV, 1637-1638, p. 124.

³³³ BERTHIAUME Pierre, « Babel, l'Amérique et les jésuites » – p.344.354, in *La France-Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle : Actes du 35^e colloque international d'études humanistes*, réunis par Frank Lestringant, H. Champion, Paris, 1998, p. 348.

³³⁴ Pour une analyse détaillée de cette annexion du vocabulaire et de la grammaire de l'*innu-aimun*, on se référera à BERTHIAUME Pierre, *ibid.*, et, en particulier, aux pages 349-350.

³³⁵ Le JEUNE Paul, JR, vol. V, 1632-1633, p. 188.

³³⁶ Il convient de se référer à la prière au complet, qui est une métamorphose incontestable de la langue montagnaise : La prière est ainsi en *innu-aimun*, mais des noms communs, autrefois inconnus, y sont introduits : « *Noukhimami Jesus, Iagoua khiftinohimaonitou khik hitouina caïé khiteritamouïn. Ca cataouachichien Maria ouccaonia Iesu, cacataouachichien Ioseph aïamihitouinan. Mō Seigneur ou Capitaine Jesus ; enseignez moy vos paroles & vostre volonté ! ô bonne Marie Mere de Dieu ! ô bon Ioseph priez pour nous* », Le JEUNE Paul, *idem*, p. 188.

³³⁷ Bien plus, pour Pierre BERTHIAUME, « il ne s'agit (pas) seulement de tirer de la langue de l'Autre ce qui "correspond" aux vérités que véhicule la langue française, mais de créer de toutes pièces des signifiants qui transportent dans la langue de l'Autre les vérités, les valeurs et le mode de pensée qui ne s'y trouvent pas », *ibid.*, p. 350. Ainsi, le but poursuivi est de créer « un instrument qui permette aux missionnaires de comprendre l'esprit (métamorphosé) de la langue dont ils doivent se servir pour exposer les canons de la foi à leurs catéchumènes », *idem*, p. 351.

c) Invasion linguistique et invasion culturelle

L'invasion linguistique, dont il est incontestablement question dans les efforts déployés par les missionnaires pour apprendre la langue de l'Autre, va de pair avec une tentative clairement affirmée d'annexion culturelle. Pierre Berthiaume conclut :

Invasion du territoire linguistique donc, qui passe par la mise en place et par l'imposition d'une terminologie et par l'annexion de termes, autant de pions qu'on peut ensuite avancer sur l'échiquier religieux pour faire échec aux diableries de l'Autre et pour occuper tout le champ sémantique de sa culture.³³⁸

Tordre la langue de l'Autre pour y introduire des concepts et, partant, des valeurs jusqu'ici inexistantes, confine finalement à une occupation culturelle. De fait, le missionnaire est, tout à la fois, celui qui investit la langue amérindienne et celui qui, par ce biais, impose à l'Autre des considérations loin de ses préoccupations : « C'est parmi eux que le révérend père Flavien Durocher a passé un hiver, où tout en se perfectionnant dans leur langue, il les a instruits si solidement sur leurs devoirs d'hommes et de chrétiens »³³⁹. Parler la langue étrangère, c'est s'attacher à métamorphoser culturellement ceux que l'on désigne déjà sous le nom de *Chrétiens*.

Cette invasion culturelle est clairement indiquée par la forme écrite, dans laquelle les missionnaires s'évertuent à cloisonner la langue montagnaise. Les premières tentatives de donner un écrit à une langue, d'abord orale, partent d'une bonne intention et supposent des efforts à renouveler constamment : « (Le Père Durocher) leur a composé un livre de prières, un catéchisme, un magnifique recueil de cantiques et un livre de chant noté ; ces différents ouvrages dans une langue où il n'avait pour toute aide que les vieux manuscrits des anciens missionnaires (...) »³⁴⁰. Cependant, les ouvrages à caractère religieux monopolisent quasiment l'ensemble de la production écrite montagnaise, à partir de 1766 et ce, pendant deux cents ans : abécédaires, calendriers religieux, livres de prières, etc.³⁴¹ Bien plus, la mise par écrit

³³⁸ BERTHIAUME Pierre, « Babel, l'Amérique et les jésuites », *La France-Amérique*, *op. cit.*, p. 350.

³³⁹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1851, n° 9, p. 35.

³⁴⁰ *Idem*, p. 35-36.

³⁴¹ Le Père Le JEUNE est l'un des premiers à écrire en *innu-aimun* : « Je dressay quelques prieres en leur langue », *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 86. Il s'agit alors d'enseigner les premiers rudiments de la religion chrétienne. Dès 1847, le Père Durocher publie un petit ouvrage en montagnais. C'est le milieu du XIX^e siècle que le mouvement est donné, qui voit se multiplier les écrits religieux en montagnais. Concernant la série d'ouvrages destinés aux Montagnais, on se référera, entre autres, au catalogue des écrits du Père de La BROSSE, TREMBLAY. Yves, *Rapport de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, La Société, Ottawa, p.

d'une langue essentiellement orale pervertit la spécificité de ce qui est à mille lieues de l'orthodoxie religieuse. Pierre Berthiaume met l'accent sur cette opération de dénaturation mise en œuvre par l'écrit :

(...) Par le biais de glossaires et de dictionnaires, toujours plus précis et plus complets, puis à l'aide de grammaires, les jésuites vont chercher à circonscrire l'esprit de la langue montagnaise, à en définir précisément les lois afin d'arrêter celle-là par celles-ci, alors même qu'un de ses traits essentiels, l'oralité, la pousse au contraire à évoluer selon les lois de l'échange verbal plutôt que selon les règles de l'écriture.³⁴²

Cette volonté avouée de contrôler une langue, qui n'en finit pas de se modifier et qui, par là, échappe continuellement à toute maîtrise, est révélatrice du désir sous-jacent qui guide les missionnaires, à savoir dominer des *sauvages* qui, à l'image de leur langue, ne relèvent pas d'une norme. Le Père Le Jeune s'indigne de ce que les Montagnais ont de « la peine de quitter la liberté blasmable des Sauvages, pour s'arrester sous le ioug de la loy de Dieu »³⁴³. *Le Montagnais sans maître*, ouvrage élaboré par Luc Sirois, au début du siècle passé, en témoigne. Ce glossaire, qui vise à l'instruction des Indiens Montagnais, consiste en une traduction de mots et d'expressions français ou anglais en montagnais. Les chapitres abordent différents thèmes religieux – les attributs infernaux, le paradis, les Saints, les péchés capitaux, etc. – qui, par les équivalences linguistiques trouvées en langue indienne, s'introduisent dans un univers sauvage qu'il s'agit de structurer. Le but est bien de *se servir* de la langue, afin d'exercer le contrôle absolu sur une culture amérindienne qui n'offre, de prime abord, que peu de prise.

d) La langue comme espace d'affrontement

Il n'est pas vraiment question de dialogue des cultures, dans cette volonté missionnaire d'apprendre la langue de l'Autre. Cette dernière est un instrument de conversion. Elle apparaît comme un espace d'affrontement. Les Montagnais-Naskapis l'ont bien vu, qui, ressentant peut-être l'enjeu sous-jacent, refusent souvent de dévoiler les mystères de leur langue à des

47-59. Il s'agit, en 1767, d'un alphabet composé à l'usage des Montagnais et d'un *Livre de prières*, en 1768, d'une grammaire montagnaise, etc.

³⁴² BERTHIAUME Pierre, « Babel, l'Amérique et les jésuites », *La France-Amérique*, op. cit., p. 350.

³⁴³ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 176.

missionnaires pris au dépourvu. Le Père Le Jeune souligne les résistances qui se dressent contre sa volonté d'apprendre. Il met en cause « la malice du sorcier qui defendoit par fois qu'on m'enseignast »³⁴⁴ et « la perfidie de l'Apostat, qui contre sa promesse, & nonobstant les offres que ie luy faisois, ne m'a jamais voulu enseigner »³⁴⁵. De même les truchements ne sont pas toujours fiables : « En tant d'ennées qu'on a esté en ces païs, on n'a iamais rien pû tirer de l'interprete ou truchement nommé Marsolet, qui pour excusé disoit qu'il avoit iuré qu'il ne donneroit rien du lāgage des Sauuages à qui que ce fût »³⁴⁶. Dans une même optique de résistance et à titre de riposte, les Amérindiens s'amuse à tromper des missionnaires qu'ils feignent d'instruire. L'Apostat, qui oppose souvent un refus au désir manifesté par le Père Le Jeune d'en connaître plus sur la langue montagnaise, parle parfois, mais « sa déloyauté est venuë iusques à ce point de (...) donner exprez vn mot d'vne signification pour vn autre »³⁴⁷.

Bien plus, les Montagnais tourment en dérision le désir même que manifestent les missionnaires de parler comme eux, en contaminant à leur tour ces derniers par des termes qui vont à l'encontre des valeurs chrétiennes. Le Père Le Jeune déclare, à ce titre, que « plus on s'auance en la cognoissance de la langue, plus on entend de salatés »³⁴⁸. Donner une expression salace comme équivalent d'une pensée pieuse est ainsi monnaie courante, si bien qu'il est aisé d'imaginer les effets des premiers sermons en langue amérindienne que prononcent des missionnaires dépassés.³⁴⁹

2.3.3. Le *Bon Sauvage* est le Sauvage converti

La fonction pragmatique des discours de découverte et des récits d'évangélisation est incontestable. Ces textes ont une dimension axiologique, qui se lit dans la claire préférence que chaque auteur accorde à ses Valeurs propres, au détriment de celles des autres. La

³⁴⁴ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 30.

³⁴⁵ *Idem*.

³⁴⁶ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 112.

³⁴⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 30.

³⁴⁸ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 168.

³⁴⁹ Selon l'interprétation de Pierre BERTHIAUME, « au moment même où les missionnaires font tout ce qui est en leur pouvoir pour s'emparer de leur langue et pour la pervertir, les Montagnais ripostent en tentant de la soustraire à l'inquisition jésuite. (...) Chacun, ici, Amérindien et jésuite, cherche à envahir le territoire linguistique de l'autre et à préserver le sien », in « Babel, l'Amérique et les jésuites » *La France-Amérique, op. cit.*, p. 353.

dimension déontique, surtout, apparaît comme largement présente. Ainsi, les textes prescrivent des actes et relatent la mise en œuvre d'une métamorphose. En élaborant le mythe du Bon Sauvage, les missionnaires visent un but : se convaincre des prédispositions des Amérindiens au christianisme et, par là même, promettre la conversion du Nouveau Monde à la religion catholique. Bien plus, le *Sauvage* n'apparaît-il pas d'autant meilleur qu'il est plus pourvu de valeurs chrétiennes, voire qu'il est plus chrétien ?

2.3.3.1. Le spectacle de la piété fervente des Amérindiens

Les missionnaires ont le pouvoir, en tant que rapporteurs principaux du dialogue qui s'institue, de présenter les faits à leur guise et, si ce n'est de déformer ceux-ci, du moins d'insister sur certains plus que sur d'autres et d'exagérer à l'envie les réactions amérindiennes. Comme le dit Alfred Goldworthy Bailey, « *it might be maintained, however, that the rapid spread of Christianity was more apparent than real. The glowing account of Indian piety with which the Jesuit Relations were liberally embellished, partly for reasons of propaganda (...)* »³⁵⁰. Nous insisterons, d'une part, sur la mise en scène, par les missionnaires, du zèle religieux des Montagnais-Naskapis et, d'autre part, sur le renversement des rôles qui s'opère, dans la présentation qu'ils font de leur rencontre avec ceux qu'ils disent vouloir sauver.

La ferveur des Montagnais-Naskapis est l'objet de l'admiration missionnaire. Ils sont « zélés à se faire instruire, édifiants à l'église, on peut même dire pieux »³⁵¹, tandis que « (les) montagnais du Lac se montrent très-zélés à assister aux offices »³⁵². Cette ferveur est, dans un premier temps, mise en relation avec la sincérité, dont témoignent ces âmes dites simples : « J'ai entendu plusieurs exemples, qui prouvent combien les prières de ces âmes simples étaient puissantes auprès de Celui qui a dit : "Demandez et vous recevrez" »³⁵³. L'accent mis sur les manifestations de piété fervente de la part des Amérindiens paraît si exagéré que des assertions de véracité³⁵⁴ apparaissent : « Le respect, l'obéissance, la ferveur & l'assiduité avec

³⁵⁰ BAILEY Alfred Goldworthy, *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures*, op. cit., p. 131.

³⁵¹ ARNAUD Charles, op. cit., APF, février 1877, n° 1, p. 31.

³⁵² ARNAUD Charles, op. cit., APF, juin 1880, n° 11, p. 148.

³⁵³ TACHÉ Alexis, op. cit., DDQ, mars 1853, n° 10, p. 8-9.

³⁵⁴ De même, le Père BERNARD, qui rapporte des dires amérindiens, cherche à valider de telles paroles par les faits : « Ces paroles, je dois le dire, trouvent une pleine justification dans leur conduite », in op. cit., APF, 1859, n° 31, p. 298. De même, il est précisé que « les étrangers étaient étonnés de voir ces habitants des forêts le livre à la main pendant les offices (...) », DUROCHER Flavien, op. cit., DDQ, juillet 1847, n° 7, p. 123.

laquelle ils s'acquittent de ces saints exercices est telle, que les François qui les ont veus, mesme les Heretiques les ont admirez, & ont dit qu'on ne croyoit pas en France ce qu'ils ont veu de leurs yeux »³⁵⁵. Les missionnaires multiplient à plaisir ces descriptions d'Amérindiens plus zélés que les plus fervents chrétiens.

Dans les récits missionnaires, une mise en scène, au sens propre du mot, de la ferveur amérindienne prend place. Il est explicitement question d'un « spectacle »³⁵⁶, dans le récit que fait d'une messe le Père Arnaud :

Il est beau de les voir à l'église, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, le livre de prière à la main, rivalisant, pour ainsi dire, de modestie et de ferveur. Un autre spectacle, non moins frappant, c'est celui que présentent les petits enfants en prière, après l'exercice du soir, où chaque mère, entourée de sa famille, lui apprend à prier le Grand-Esprit. Oh ! qu'il est beau, le murmure qui s'échappe à la fois de toutes ces bouches enfantines (...).³⁵⁷

Les protagonistes semblent jouer leur rôle à la perfection. Le regard dominant du missionnaire surplombe ces autres, qu'il a su maîtriser et à qui il fait jouer la pièce de son choix. Le théâtre est également présent lors de l'arrivée du Prélat chez les Montagnais : « Le gros de la nation se tient en groupe sur la pointe des rochers qui s'élèvent en amphithéâtre »³⁵⁸. Une impression similaire de mise en scène se ressent à la lecture des nombreux récits de l'arrivée des missionnaires chez les Montagnais-Naskapis, à qui ils viennent porter secours : « A notre approche, hommes, femmes et enfants, grands et petits, étaient debout sur la grève, nous tendant les bras et cherchant à nous prendre les mains avec respect »³⁵⁹. Il en est de même, et avec une dramatisation accentuée, lorsqu'il s'agit de partir : « (...) Je parlais du milieu d'eux, ou plutôt je m'arrachais de leurs bras, car ils étaient désolés de me voir partir sitôt, sachant qu'ils allaient être délaissés pour une année entière, sans prêtre, sans messe, sans sacrement,

³⁵⁵ JR, vol. XXVI, 1642-1644, p. 102.

³⁵⁶ De même, on lit dans *Un apôtre à Québec* de Gaston CARRIÈRE : « (...) Il ne me sera plus donné d'être le témoin de ces beaux spectacles religieux que nos sauvages présentent chaque année (...) », *op. cit.*, p. 90.

³⁵⁷ ARNAUD Charles, *op. cit.*, DDQ, mars 1851, n° 9, p. 36.

³⁵⁸ DUROCHER Flavien, *ibid.*, p. 121.

³⁵⁹ BERNARD Jean-Pierre, *op. cit.*, APF, 1859, n° 31, p. 293. De même, « En me voyant débarquer, les sauvages accourent pour me donner la main. Que nous sommes contents de te voir, disaient-ils », FAFARD Désiré, *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 242. Plus détaillé est le récit du Père BABEL : « Dès que les sauvages virent paraître au loin notre embarcation, de nombreuses décharges de fusil m'apprirent qu'ils m'avaient déjà reconnu. En effet, en les considérant alors dans le lointain, un instant après j'en vis un bon nombre sauter dans leurs berges ou leurs canots, et venir au devant de leur père. Ils nous eurent bientôt rejoints et chacun d'eux s'empressait à venir me saluer, en me serrant la main avec une effusion de cœur qui exprimait bien la joie qu'ils éprouvaient de me revoir », *op. cit.*, DDQ, mars 1855, n° 11, p. 37-38.

exposés à périr sans pouvoir recevoir les derniers secours de la religion »³⁶⁰. Les Amérindiens, selon les récits missionnaires, seraient à l'origine de la venue de Pères réclamés à cor et à cri : « Nos Indiens demandent chaque jour que de nouvelles Robes-Noires viennent les visiter »³⁶¹. En bref, les Montagnais-Naskapis sont dits accueillir les Euro-Canadiens avec force de joie et se livrer au christianisme avec un zèle impressionnant, qui prend parfois l'apparence dramatique de sacrifices : « Ils sont contents et heureux de voir le missionnaire qu'ils viennent rencontrer quelquefois au prix de grands sacrifices »³⁶². Les distances parcourues sont l'objet d'une insistance qui vise à inverser les rôles, les Montagnais allant à la rencontre de Robes Noires trop lointaines : « Et comment ne pas les aimer, en voyant leur zèle, le désir sincère qu'ils avaient de s'instruire, désir qui leur avait fait entreprendre un voyage de plus de cent lieues, à travers les bois, les montagnes et les lacs, pour conférer avec la Robe-Noire dont ils avaient entendu parlé »³⁶³. Le désir d'instruction est le motif qui revient constamment, le but étant d'insister sur la volonté proprement amérindienne de la métamorphose par le christianisme :

Là j'avais sous les yeux soixante familles montagnaises ou naskapises qui, après avoir fait trois, quatre, cinq cents milles, sans avoir vu la robe noire depuis un ou deux ans, allaient rejoindre les autres à la mission pour s'instruire de la religion, purifier leur conscience, recevoir le *pain des forts* et se transformer en parfaits chrétiens.³⁶⁴

Dans le rapport à l'Autre qui s'institue, les missionnaires insistent sur le désir dont ils sont l'objet. Les Montagnais-Naskapis seraient les demandeurs, les chrétiens dévoués répondant à un appel, auquel ils ne sauraient demeurer sourds. Outre la théâtralité, la prétériton³⁶⁵ est le

³⁶⁰ PAILLER Père, « Lettre du R. P. Pailler, missionnaire Oblat de Marie Immaculée, à M. le Curé de Pompey (diocèse de Nancy) » écrite à Montréal le 25 octobre 1857 – p. 110.114 –, *APF*, 1858, n° 30, p. 114.

³⁶¹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *APF*, 1854, n° 26, p. 283.

³⁶² LACASSE Zacharie, *op. cit.*, *APF*, février 1889, n° 37, p. 24.

³⁶³ ARNAUD Charles, *ibid.*, p. 285. Les récits se font touchants et veulent émouvoir : « Ne (me) voyant pas arriver, puisqu'en effet j'étais dans le Golfe, ils résolurent d'abandonner leur poste, de faire cinq cents milles à travers les terres, de sacrifier ainsi leur chasse d'hiver et de s'exposer à toutes les rigueurs de la faim et de la misère pour venir me voir aux Sept-Iles ! Quelle leçon pour nos catholiques tièdes et lâches tentés d'abandonner leur religion ! Aussi je pouvais à peine retenir mes larmes en les écoutant me raconter leur pénible voyage, et en les voyant porter encore les marques de la misère qu'ils s'étaient volontairement imposée par amour pour la prière, comme ils disaient », LEMOINE Geo., *op. cit.*, *APF*, juin 1896, n° 59, p. 422.

³⁶⁴ LEMOINE Geo., *op. cit.*, *APF*, juin 1896, n° 59, p. 417. Quant au Père BERNARD, les paroles amérindiennes qu'il reproduit se passent de commentaire : « Je voudrais que les Pères demeuraient avec nous toujours. (...) Ah ! si tu savais comme les mois nous paraissent longs quand nous sommes sans prêtres ! », *op. cit.*, *APF*, 1859, n° 31, p. 297.

³⁶⁵ Comme le dit Rémi FERLAND, « comme refus d'énoncer, la prétériton ne peut développer ce dont elle prétend ne vouloir parler ; elle résume le sujet, d'où un raccourci de sens, une ellipse hyperbolique. Un aperçu

moyen rhétorique employé pour hyperboliser la ferveur amérindienne : « Je ne saurais vous dire avec quelle ferveur ils ont demandé à Dieu de bénir leur race qui s'éteint, d'éloigner d'eux tout danger, de leur accorder chasse abondante, de protéger la Sainte Eglise Catholique et de nous conserver longtemps encore notre grand chef de la Prière, l'immortel Pie IX »³⁶⁶. Le silence s'impose, qui laisse entendre que la ferveur est au-delà de ce que l'on peut en dire : « Il est impossible de rien ajouter au zèle que (les Montagnais) ont montré tout le temps de la mission »³⁶⁷ et le Père Le Jeune ne peut que se taire pour éviter une prolixité excessive : « L'excederay la longueur d'un Chapitre si ie m'estens dans les doux sentimens de pieté de ces nouvelles plantes, & dans la ferveur de leur deuotion »³⁶⁸. Au lecteur donc de mesurer l'ardeur que mettent les Sauvages dans l'exercice de la piété.

2.3.3.2. La régénérescence par la religion

Le bon Amérindien, tel qu'il est mis en scène dans les *Relations*, apparaît comme plus pieux que les plus pieux. Surtout, il est régénéré par une religion qui en fait un être nouveau. Il convient de se demander si le mythe du Bon Sauvage n'est pas simplement la mise en scène de la victoire du christianisme : le *sauvage* est bon car il va devenir chrétien, voire parce qu'il il est chrétien.

La problématique de l'altérité s'illustre par excellence ici, dans la mesure où l'« on veut, tellement l'Amérique est à l'opposé de l'Europe, la ramener par force à une identité par conversion »³⁶⁹. On parle donc d'un changement complet d'identité. N'est-ce pas du « regard du missionnaire que le converti reçoit son identité »³⁷⁰ ? En réalité, le *sauvage* à l'état naturel n'est nullement un exemple ou un modèle à suivre. Il n'est pas forcément bon pour la seule raison que la nature humaine qui est la sienne n'a pas reçu la révélation de la Grâce. L'ambivalence est quelque peu résolue ici : il n'est pas le *mauvais sauvage* d'un côté et le *bon sauvage* de l'autre. Si l'Amérindien peut se voir accorder des potentialités positives, il n'est pas naturellement bon. Plus précisément, si des « choses bonnes » font partie de ses mœurs et

large, conclusif, sur l'ensemble des faits, tient lieu d'un examen en détails. (...) La prétention hyperbolise l'hyperbole », in *Les Relations des jésuites : un art de la persuasion*, op. cit., p. 150-151.

³⁶⁶ ARNAUD Charles, op. cit., APF, février 1877, n° 1, p. 27.

³⁶⁷ CARRIÈRE Gaston, *Un apôtre à Québec*, op. cit., p. 75.

³⁶⁸ JR, vol. XXVI, 1642-1644, p. 140.

³⁶⁹ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 86.

³⁷⁰ DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, op. cit., p. 209.

définissent sa culture, il n'a aucune vertu à proprement parler. Le Père Le Jeune en témoigne, lorsqu'il clôt le chapitre qu'il a consacré aux côtés positifs trouvés chez les Montagnais par une phrase qui, à elle seule, nuance tout ce qui vient d'être dit : « (...) Je n'oserois assurer que j'aye veu exercer aucun acte de vraye vertu morale à vn Sauvage : Ils n'ont que leur seul plaisir & contentement en veuë, ajoutez la crainte de quelque blasme, & la gloire de paroistre bons chasseurs ; voilà tout ce qui les meut dans leurs operations »³⁷¹. C'est suggérer que l'Amérindien des Jésuites n'est bon qu'une fois converti, transformé et modelé par une religion, seule à même d'en faire un être bon.

Dans un premier temps, le christianisme rendrait donc les *sauvages* plus humains et plus civilisés. Quoique différentes qualités soient contenues dans la culture amérindienne, nombreuses sont celles qui sont simplement en puissance. De nombreux exemples en témoignent. L'absence de reconnaissance envers les étrangers est un premier défaut, vite rectifié grâce aux vertus chrétiennes : « Les Sauvages sont fort peu reconnoissans de leur naturel, sur tout enuers les Europeans : le Christianisme les forme peu à peu à cette vertu »³⁷². Mais ce sont bientôt les mœurs montagnaises en elles-mêmes qui, non conformes à ce qu'elles devraient être, se trouvent corrigées par le christianisme. Ainsi, le Père Taché relève le mauvais traitement que font subir les hommes montagnais à leurs femmes : « (...) On a vu de ces hommes, si doux envers les autres, assommer leurs femmes et les traiter constamment avec une rigueur qui tient de la barbarie »³⁷³. La religion est là, qui fait changer les choses : « Mais je suis bien aise de pouvoir vous dire que la religion, par sa douce influence, réussit peu à peu à effacer les traces de ce mal »³⁷⁴. La tempérance est la qualité qui fait défaut à des êtres dominés par l'excès, dans nombre de domaines. Il est dit du Père Boucher qu'il « avait, par son zèle infatigable et persévérant, régénéré cette tribu indienne en la faisant entrer dans la société de tempérance totale »³⁷⁵. De cette vertu principale découlent de nombreuses autres, qui font passer la tribu de l'avilissement le plus complet à une harmonie remarquable : « O puissance merveilleuse de la grâce ! une tribu indienne des plus avilies devient une peuplade florissante : car, chez le sauvage, les autres vertus morales sont les compagnes inséparables de

³⁷¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 240.

³⁷² *JR*, vol. XXIV, 1642-1643, p. 22.

³⁷³ TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 18.

³⁷⁴ *Idem.*

³⁷⁵ DUROCHER Flavien, *op. cit.*, *DDQ*, juillet 1847, n° 7, p. 104.

la vertu de tempérance »³⁷⁶. C'est la conversion des sauvages qui les aurait métamorphosés. Les préjugés vont bon train, en ce qui concerne la nature barbare d'êtres sauvages, même s'ils ne se vérifient pas toujours : « En vain cherchai-je sur la physionomie de ces braves indiens ces traits de férocité qu'on se figure toujours être le caractère distinctif de la figure des sauvages : leur maintien pacifique m'assurait de plus qu'il n'y aurait, dans cette campagne, ni effusion de sang, ni martyre »³⁷⁷. L'idée qui prévaut est que « c'est au christianisme, établi chez eux depuis plus de deux siècles, qu'il faut attribuer l'aménité de leurs mœurs »³⁷⁸. La chronologie des bons soins³⁷⁹ que les Montagnais ont reçus se veut la preuve que la métamorphose qui s'est opérée en eux n'a pu se faire que grâce à l'action missionnaire.

L'univers amérindien apparaît, sous la plume des Jésuites, comme transfiguré par la religion. La potentialité de l'Autre à devenir le Même devient donc réalité, pour le bien des uns et des autres. Les témoignages se multiplient, en ce qui concerne le bonheur d'un univers montagnais régénéré par la foi.³⁸⁰ Ainsi, « (le Montagnais d'aujourd'hui) est plus heureux que ces ancêtres païens, car il a reçu le don de la foi et c'est dans les bois qu'il la conserve dans sa pureté »³⁸¹. C'est la religion qui est présentée comme susceptible de soulager la dure vie quotidienne de *sauvages* et de donner sens à une vie qui n'en avait aucun avant l'arrivée des Robes Noires : « Oh ! que leur sort était digne de pitié, avant qu'ils entendent parler de religion. Naître dans les pleurs, pour vivre dans la souffrance et mourir sans espoir, était alors tout l'abrégé de leur histoire »³⁸². En un mot, les souffrances endurées par les Amérindiens dans leur vie quotidienne sont largement compensées par le bonheur qu'ils ressentent grâce à

³⁷⁶ DUROCHER Flavien, *op. cit.*, *DDQ*, juillet 1847, n° 7, p. 104.

³⁷⁷ BERNARD Jean-Pierre, *op. cit.*, *APF*, 1859, n° 31, p. 293.

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ « De fait, rarement une tribu sauvage a reçu des soins plus assidus : convertis d'abord par les RR. PP. Jésuites, visités ensuite chaque année par quelques prêtres zélés du diocèse de Québec, les Montagnais sont évangélisés depuis près de quatorze ans par des religieux de notre congrégation », *idem.*

³⁸⁰ Le Père BABEL s'exclame ainsi : « C'est un vrai bonheur de confesser ces âmes nouvellement régénérées par le baptême, on trouve chez elles une douleur profonde du passé et une volonté ferme pour l'avenir », in *Journal des Voyages*, *op. cit.*, p. 10.

³⁸¹ BURGASSE M. J.-Allan (qui, membre de la Société Historique du Saguenay, est un grand ami des Amérindiens, parmi lesquels il séjourna et au sujet desquels il publia trois articles dans *Le Soleil*), cité par Antonio DRAGON in *Trente robes noires*, *op. cit.*, p. 387.

³⁸² TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 32. Bien plus, « avec leurs privations et leurs souffrances, les sauvages chrétiens s'estiment heureux, et ils le sont en effet. Notre religion sainte leur apprend à se contenter de peu, les soutient dans leur indigence et les fortifie par l'espérance d'une vie meilleure », ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 88.

la foi³⁸³ : « (...) Quand on les voit dans l'église faire leurs prières avec tant de ferveur, chanter les cantiques avec tant de goût et même harmonie, s'approcher des sacrements avec tant de piété, on dit : non ce peuple n'est pas malheureux, la religion fait son bonheur »³⁸⁴.

Il est donc question de la métamorphose du Nouveau Monde en un monde régénéré par la foi. L'action missionnaire sauve un univers qu'elle juge envahi par les ténèbres, car non éclairé par la bonne parole : « Le règne du diable »³⁸⁵ est ainsi dit avoir disparu « depuis que les missionnaires s'établirent sur les bords du Lac (Saint-Jean) ». Bien plus, la *Relation* de 1637, rédigée par le Père Le Jeune, s'ouvre sur une prédiction qui a presque le caractère d'un oracle : « Dieu soit beny pour vn iamais. C'est à ce coup que la Nouvelle Frâce se va ressentir des benedictions de l'ancienne, & que l'équité triomphant de l'iniustice, fera que ces contrées cesseront d'estre ce qu'elles ont été depuis tant de siecles ; vne forest dans limites ; la demeure de la barbarie ; le pays de l'infidelité »³⁸⁶. Mais cette conversion d'un monde en un autre est clairement dominée par l'imposition du modèle de l'ancienne France. Tzvetan Todorov s'interroge à juste titre : « Dans la rencontre des cultures (...), ne risque-t-on pas de vouloir transformer l'autre au nom de soi, donc de le soumettre ? Que vaut alors cet amour ? »³⁸⁷.

2.3.4. Exotisme et incompréhension de l'Autre

La représentation de l'Amérindien en *Bon Sauvage* ne peut déboucher que sur une impasse. Sous cette dénomination, le Montagnais-Naskapis apparaît comme confiné dans un mode d'existence primitif qui le condamne à n'appartenir qu'au passé. Jean-Jacques Simard condamne, à ce titre, ces lignées de personnages en quête d'authenticité : « Tout au long des années soixante, l'anthropologue, le nordiste, l'ami-des-indigènes, l'expert se distinguait surtout par la diversité, l'authenticité et l'ancienneté de son bagage d'anecdotes illustrant la

³⁸³ De fait, comme le dit Denys DELÂGE, « la décrypte missionnaire constitue tous les stigmates visibles (maladies, souffrances) en signes annonciateurs de "l'élection divine" et du bonheur éternel », in *Le pays renversé*, *op. cit.*, p. 196.

³⁸⁴ CHARPENÉY Père, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1861, n° 14, p. 78.

³⁸⁵ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 145.

³⁸⁶ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 254.

³⁸⁷ TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 213.

"mentalité" et la vie traditionnelle des autochtones »³⁸⁸. Il existe, en effet, une obsession du traditionnel au point que l'Amérindien s'en va incarner une intégrité parfaite qui ne saurait être qu'illusion. Sous l'apparence d'un dialogue des cultures attentif et ouvert aux autres, se dessine bien une folklorisation de l'Autre, qui interdit de le rencontrer.³⁸⁹ Le monde contemporain est envahi par une telle frénésie d'images que le goût pour l'authentique est plus que vendeur. Devant le folklore qui, spontanément, se rattache aux sujets qu'il désire saisir à travers l'œil de sa caméra, Pierre Perrault s'interroge sur la manière d'« être spectateur de l'existence des autres »³⁹⁰, sans pour autant tomber dans les clichés qui trahissent l'authenticité de cette existence. Le risque de l'image toute faite est, en effet, présent et tentant ; le pittoresque est reposant.³⁹¹ Si le passé amérindien passionne, qu'en est-il de ce présent, méprisant à l'égard des Amérindiens qui ne se voient ménager de première place que dans les musées ? Si l'admiration se marque souvent à l'égard de Montagnais-Naskapis portés aux nues et éthérés, la distance ne s'en trouve-t-elle pas plus accentuée qu'effacée ? Ils deviennent, à la limite, des curiosités naturelles que l'on contemple et que l'on préserve comme des reliquats du passé.³⁹² Les traditions amérindiennes se trouvent ainsi conservées par le biais d'un marché du souvenir qui tend à « bucoliser artificiellement (les Montagnais) pour dissimuler encore un peu le génocide »³⁹³. À ce titre, les images rassurantes et folkloriques dans lesquelles on tend à enfermer communément les Amérindiens sont dénoncées par un

³⁸⁸ SIMARD Jean-Jacques, « Les aumôniers du régiment et le Québec amérindien » – p. 269-284 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 4, 1980, p. 270.

³⁸⁹ Jil SILBERSTEIN fait, à ce titre, partager ses doutes devant l'apparition d'un sage trop traditionnel, selon lui, pour ne pas chercher à coïncider avec une image stéréotypée et tomber dans la mascarade : « De haute taille, intimidant avec ses longues nattes et ses lunettes fumées, l'homme qui va sur ses trente-cinq ans fait davantage songer à un homme-médecine apache, ute ou lakota qu'à un kamantushit des forêts subarctiques. (...) D'où, léger mouvement de réticence de ma part. Crainte d'avoir à faire à un de ces autochtones un peu paumés, embarqués dans la vogue *new age* faisant rage aux Etats-Unis. Celle qui, dans un cocktail mêlant joyeusement plume d'aigle, calumet, roue de médecine, psychologie galactique, attrapeur de rêve, minéraux qui guérissent, méditation transcendante et dollars, s'attache à faire de l'Indien une créature totalement artificielle et éthérée sous couvert d'être un sage... », in *Innu*, op. cit., p. 294-295.

³⁹⁰ PERRAULT Pierre, « L'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, op. cit., p. 60.

³⁹¹ Christian F. FEEST souligne que les Américains ont tendance à s'étonner du succès des Amérindiens en Europe et il s'interroge sur les raisons de cette popularité qui ne s'est guère démentie ces dernières décennies : « *On closer look, however, these "Indians" turn out to be a population inhabiting the European mind, not the American landscape, a fictional assemblage fabricated over the past five centuries to serve specific cultural and emotional needs of its inventors* », in « *Europe's Indians* », *The Invented Indian*, op. cit., p. 313.

³⁹² Jacques ROUSSEAU va encore plus loin, qui déclare : « D'aucuns abordent les indigènes comme s'ils appartenait à une espèce d'anthropoïde, absente des jardins zoologiques, parce que trop difficile à apprivoiser, une espèce intéressante pour ethnologues et missionnaires, mais tellement différente de la nôtre qu'il faut la contempler qu'avec des yeux écarquillés », in « Du Bon Sauvage de la littérature à celui de la réalité », *L'action universitaire*, op. cit., p. 12.

³⁹³ PERRAULT Pierre, « L'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, op. cit., p. 90.

Conseil Attikamek-Montagnais qui a bien pris la mesure de l'importance des représentations de soi dans la construction de son identité : « Le peuple canadien et le peuple québécois doivent plus que des terres aux Indiens ! Ils leur doivent enfin une représentation d'eux-mêmes dans laquelle ils se retrouvent et qui leur permette de mieux s'identifier »³⁹⁴. C'est, en effet, voler son âme à l'Amérindien que de substituer à ce qu'il est une image fautive, présentée comme réelle et objective et à laquelle il devrait se conformer.

La distance, tel est le terme clé pour désigner les rapports préliminaires qui s'instituent entre l'Ancien et le Nouveau Monde. Elle est, au sens propre, ce qui sépare l'*ici* et l'*ailleurs* et permet d'atteindre à l'autre monde ; elle est abolie par les voyages accomplis. Au sens figuré, elle est autrement plus difficile à franchir : « De façon imprévue et dramatique, la découverte du Nouveau Monde a contraint au tête-à-tête deux humanités, sœurs sans doute, mais néanmoins étrangères l'une à l'autre, par tous les principes de leur vie matérielle et spirituelle »³⁹⁵. Une première tentation consiste, on l'a vu, à faire de cet autre monde un espace tout entier défini par le négatif : il est l'envers des réalités d'ici. Nous nous sommes demandé ce qu'il en était de la tentation inverse, celle qui conduit à transformer l'*ailleurs*, si difficile à saisir, en images attirantes et fantasmées, qui font de lui comme un paradis terrestre. Ce dernier se profile en effet dans cette « innocence du cœur, (cet) accord avec la nature, (cette) générosité tropicale, (ce) dédain des complications modernes »³⁹⁶. L'étrangeté de l'Autre devient Idéal ; le voilà *bon sauvage*. L'apologie du primitivisme ouvre la porte à un racisme à l'envers : les autres, parce qu'ils sont autres, sont meilleurs que nous. L'amoureux de l'exotisme pratique donc un relativisme rattrapé par le jugement de valeur. La valorisation ne porte pas sur des qualités intrinsèque de la culture considérée : l'Autre y est simplement préféré au Même. Ce faisant, on reste toujours enfermé en soi ; derrière les apparences d'un détachement de son propre monde pour s'ouvrir à ceux qui sont autres, on ne fait que se critiquer soi-même, sans pour autant s'intéresser à ces derniers. Comme le dit Tzvetan Todorov, « personne n'est intrinsèquement autre ; il ne l'est que parce qu'il n'est pas moi ; en disant de lui qu'il est autre, je n'ai encore rien dit vraiment ; pis je n'en sais rien et n'en veux

³⁹⁴ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, in « Peut-on montrer un ethnocide ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, n° 47 spécial, p. 20.

³⁹⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, « Les trois sources de la réflexion ethnologique » – p. 43.50 –, *Revue de l'enseignement supérieur*, n°1, janvier-mars 1960, p. 45.

³⁹⁶ *Idem.*

rien savoir (...) »³⁹⁷. Se protéger de la rencontre avec l'Autre, ce serait donc le confiner dans cette rubrique qu'est l'altérité. Il convient, dès lors, de parler de l'Amérique comme d'un espace de projection ambivalent :

(...) L'homme américain – en un bouleversant contraste – pouvait, à la fois être resté privé de la grâce et de la révélation du Christ, et, en même temps, offrir une image qui évoquait aussitôt des souvenirs antiques et bibliques : celle d'un âge d'or et d'une vie primitive qui se présentaient simultanément dans le péché et hors du péché.³⁹⁸

Faire de l'Amérique un tel antipode de l'Europe – le Nouveau Monde est prédisposé à la perfection, quoique ne l'ayant pas tout à fait atteint, puisqu'il n'a pas la bonne religion –, c'est être encouragé à la ramener à l'identité par tout un processus de conversion. L'inversion des qualités permet de rendre possible la métamorphose : l'Autre est à la fois l'Autre idéalisé et le pseudo-soi, celui qui doit pouvoir se convertir à ma culture et, d'abord, à ma religion. Une telle conception ouvre la porte à l'entreprise de colonisation qui se déploie au cours des siècles en acquérant toujours plus de force.

³⁹⁷ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 297.

³⁹⁸ *Idem.*

Chapitre 3

L'altérité en question

« Je suis monté sur le dos d'un homme que j'écrase, je lui demande de me porter et, sans le lâcher, je lui dis que je le plains beaucoup et que je n'ai qu'un désir, celui d'améliorer sa situation par tous les moyens possibles ; cependant, je ne descends pas de dessus lui »¹

L'entreprise missionnaire est ambiguë. Les Pères, sous prétexte de s'ouvrir à la culture amérindienne, ne tentent-ils pas, en effet, de métamorphoser les autochtones qu'ils rencontrent, afin de les soumettre à leur définition de la religion et de la civilisation ? N'est-on pas autorisé à parler d'une réduction multiforme des Montagnais-Naskapis, dont l'identité serait à redéfinir ? Dans un premier temps, nous mettrons l'accent sur le renversement culturel qu'entraîne l'arrivée du catholicisme dans l'univers amérindien. Nous verrons que les missionnaires drainent dans leur sillage toutes sortes d'individus appelés à nier la spécificité culturelle des Amérindiens, ceux-ci devenant, pour ainsi dire, des étrangers sur leurs propres terres. Dans un second temps cependant, nous nous interrogerons sur les limites de ce manichéisme tentant, qui voudrait que les rôles soient répartis de manière rigide et qui opposerait sans nuances des Montagnais-Naskapis, parfaits mais faibles, à un monstre occidental chargé de tous les maux. Il conviendra donc de nuancer le rapport à l'Autre, qui s'institue chez l'une et l'autre des deux cultures en présence. Revenir sur des stéréotypes qui

¹ TOLSTOI Léon, cité par Jil SILBERSTEIN, *Innu, op. cit.*, p. 368.

paralysent la réflexion permettra de reconnaître aux Montagnais-Naskapis l'identité complexe et nuancée qui est la leur, et de ne pas confiner les Euro-Canadiens dans ce rôle d'agresseurs et de persécuteurs qui ne leur correspond que partiellement. Par leurs contacts, Amérindiens et Occidentaux se forment une identité qui, influencée, n'en reste pas moins fidèle à ses orientations propres. Le relativisme s'impose alors comme le remède à une homogénéisation universelle dangereuse. Enfin, et dans la mesure où la civilisation implique la coexistence de cultures diversifiées, nous tenterons de mettre en œuvre ce qui nous paraît être un dialogue des cultures digne de ce nom. Tandis que l'altérité devra laisser sa place à la *différence*, la nécessité du décentrement de Soi s'affirmera avec vigueur.

3.1. LES MONTAGNAIS-NASKAPIS, ÉTRANGERS DANS LEUR PROPRE PAYS

L'influence néfaste des Blancs sur les Amérindiens prend, au cours des siècles, différents visages. Ces autres qui dérangent doivent disparaître en tant qu'autres et se rapprocher de la norme occidentale. Transformer l'identité amérindienne suppose que l'on renverse, avant tout, des croyances, qui sont à régénérer au sein du christianisme. Or, renoncer à sa religion et renoncer à soi ne font qu'un, pour des Montagnais-Naskapis, dont la métamorphose ne se limite pas à la conversion religieuse. Dans un second temps, différents facteurs de transformation de la culture montagnaise-naskapie vont appuyer le rapport de violence institué par les Euro-Canadiens sur un territoire qui n'est pas à eux : dépendance, exploitation, pillage de territoires ancestraux, dérives consécutives à une politique massive de sédentarisation, tels sont quelques-uns des thèmes que nous nous proposons d'aborder. L'analyse des relations établies entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis sur la domination des seconds par les premiers permet de démontrer un processus de dépossession qui frappe les premiers habitants d'un espace sur lequel ils deviennent des étrangers.

3.1.1. Une identité niée par la religion catholique

Vouloir changer l'Autre revient souvent à le dépouiller de son identité, dans le but de le ramener à soi. La tentative missionnaire s'apparente à ce processus. Chez les Amérindiens, la spiritualité a pour spécificité de tisser des liens intimes avec le monde matériel et quotidien ; elle sous-tend la culture. La rencontre de deux mondes religieux antithétiques aboutit, dès lors, à la perte, plus ou moins accusée, d'une identité culturelle niée par l'action missionnaire. À mesure que s'impose le christianisme², en rupture avec l'ensemble de leurs structures religieuses traditionnelles, les Montagnais-Naskapis se voient contraints de renoncer à ce qui les fait être ce qu'ils sont. Qu'en est-il, plus précisément, de ce processus de métamorphose subi par les Amérindiens et voulu par les missionnaires ?

3.1.1.1. La renonciation à des croyances millénaires

Les missions visent à la disparition des croyances et des superstitions traditionnelles. Au XIX^e siècle, la conclusion de la mission menée à Tadoussac parle, à ce titre, d'*abolition* et de *suppression* : « (...) Les danses et des pratiques superstitieuses abolies ; les sacrifices faits pendant leurs festins aux mânes de leurs ancêtres supprimés : tel est le résultat de notre mission chez les Montagnais »³. Les récits missionnaires parlent des Montagnais-Naskapis comme acceptant volontiers des enseignements chrétiens que l'on veut croire assimilés. Conformément à cette présentation, les Amérindiens deviennent responsables de leur renonciation à des croyances millénaires. Le récit du Père Fafard fait ainsi des Naskapis les principaux acteurs de la lutte religieuse à mener : « (...) Je leur enseigne d'abandonner ces folles croyances pour ne mettre toute leur confiance qu'en Dieu seul »⁴ ; certes, « ces pauvres sauvages ont à lutter contre leurs traditions superstitieuses pour devenir chrétiens tout de bon ;

² De Tadoussac, comme l'explique Russel BOUCHARD, le christianisme va s'implanter dans des espaces plus reculés : « Bien imprégnés de la doctrine chrétienne, les Indiens qui ont ainsi profité de l'enseignement missionnaire, repartent à l'automne, dans les forêts et communiquent leur savoir religieux à leurs congénères. Avec les années, les sorciers perdent ce qui reste de leurs "pouvoirs" et de leur influence, les pratiques païennes disparaissent, la foi chrétienne s'implante dans les coins les plus reculés », in *Le dernier des Montagnais : vie et mort de la nation Innu*, Chicoutimi-Nord, Québec, 1995, p. 153-154.

³ DUROCHER Flavien, *op. cit.*, DDQ, juillet 1847, n° 7, p. 111.

⁴ FAFARD Désiré, *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 238.

mais leur bonne volonté de correspondre à la grâce leur fera bientôt remporter la victoire »⁵. L'annihilation de l'identité autochtone est engagée. Russel Bouchard parle d'un « nouvel esprit religieux »⁶, qui se fait jour et de la « transformation de l'univers montagnais »⁷, qui en ressort. Le vieillard montagnais, à qui il est demandé de donner ses objets de culte, dits « maudits instruments »⁸, semble anéanti : « (...) C'estoit luy arracher le cœur que de luy enlever ce paquet, où il avoit enuveloppé le reste de sa magie (...). Il le prend donc, & le met entre les mains du Pere, tremblant de tout le corps, comme s'il eust deu perdre tout ce qu'il auoit au monde »⁹. On voit combien l'imposition de la foi chrétienne passe par une phase de déculturation souvent brutale.¹⁰ La douleur du renoncement, ressentie par les Amérindiens, est interprétée, par les catholiques, comme le prix à payer afin d'accéder à la Vérité. Le déchirement, physique aussi bien qu'affectif, traduirait seulement, dans l'ordre visible, une conversion bien menée.

⁵ FAFARD Désiré, *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 238-239.

⁶ BOUCHARD Russel, *Le dernier des Montagnais*, *op. cit.*, p. 154. La perte, par les Montagnais, d'une identité religieuse particulièrement prégnante amène Ashini, le personnage créé par Yves THÉRIAULT, à s'interroger sur le *destin* de dieux amérindiens délaissés : « Est-il donc, dans les au-delà de toutes les races, des dieux qui peuvent survivre lorsque leur peuple se meurt ? Il n'est de paradis que pour les élus. Or, si les Indiens paient tribut à d'autres dieux et s'il ne reste pour mes Manitout aucun homme rouge pour les invoquer en leur langue, que deviendront-ils ? Devront-ils, pour continuer l'œuvre, comme aux siècles antiques, n'être que les dieux des pins et des bouleaux, des bêtes et des 100 000 lacs ? », in *Ashini*, Collection du Nénuphar, Éditions Fides, Montréal, 1960, p. 103-104.

⁷ BOUCHARD Russel, *ibid.*, p. 153.

⁸ JR, vol. XXIV, 1642-1643, p. 134.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Jil SILBERSTEIN dénonce cette *déculturation*, opérée par les Pères, sous prétexte d'édification : « La visite au Père Girard n'apaise pas mon ressentiment à l'endroit des missionnaires. Sans fin, m'assaillent les effets désastreux que Jésuites et Oblats eurent sur les Innus – et sur tant d'autres peuples autochtones du Nouveau Monde », *Innu*, *op. cit.*, p. 288-289. Et Pierre PERRAULT de renchérir : « Alexis donc, les accompagne d'office. Il est leur missionnaire. L'est-il vraiment ? (...) Parfois, il inquiète. Il suscite notre admiration mais aussi une certaine suspicion. Nous avons de bonnes raisons de redouter la bonne foi des curés. Il officie. Il pose les gestes commandés par le rituel. (...) Il nous étonne d'entendre parmi les sonorités sauvages le mot Abraham. Cet Abraham nous semble bien un peu impérialiste parmi les épinettes noires et les odeurs de fumée qui s'installent dans la truite. (...) Osera-t-il un jour leur donner la communion à même l'énorme banique ronde et dorée (...). Cette banique qui est leur pain quotidien. Mais leur pain n'est-ce pas plutôt le caribou ? (...) Nous regardons cette foule bigarrée, cherchant le royaume, les Indiens serrés les uns contre les autres et la rivière derrière eux, les hommes d'un côté qui chantent, les femmes de l'autre qui fredonnent timidement un Kyrie qui détonne parmi les mousses humides, les tentes éparses, les feux qui fument et les enfants qui piaillent. Le Kyrie est-il devenu montagnais pour autant ? Les Montagnais sont-ils devenus catholiques romains pour si peu. Et je m'exaspère de toutes ces idéologies qui s'arrachent des fidèles », in « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, *op. cit.*, p. 90-91.

3.1.1.2. La conversion interprétée comme une renaissance

Les *Relations* se veulent le récit du passage de la décadence, qui régnait jusqu'alors dans le Nouveau Monde, à la régénérescence. La transition d'un monde à un autre passe, tout d'abord, par la métamorphose de ses habitants. Cette dernière est assurée par le baptême chrétien, qui promet à tout être déchu, et ce, par l'entremise de la grâce divine, une vie nouvelle. Grâce à ce sacrement, le *Sauvage* devient sujet de l'Église et renonce à sa liberté pour accepter le joug de l'Évangile. Le passage se veut ainsi effectif de l'Amérindien païen à l'Amérindien évangélisé. Le missionnaire est bien le premier à pouvoir « régénér(er) cette tribu indienne naguère dégradée, en la faisant entrer dans la Société de Tempérance totale »¹¹. L'Autre, combattu par les missionnaires, est bien ce non-croyant barbare, que l'on arrache à ses croyances et que l'on soumet à la foi chrétienne. La conversion vise non seulement l'adhésion aux principes chrétiens, mais encore une métamorphose en profondeur : « La religion catholique a fait de ces sauvages autrefois polygames des êtres moraux »¹². Il apparaît que l'entreprise de conversion, menée par les Pères jésuites et oblats, dépasse rapidement le strict cadre religieux, pour s'étendre à différentes sphères et aboutir, en fin de compte, à la remise en cause de la culture amérindienne dans son ensemble. La conclusion est claire : « En s'attaquant à la médecine, aux shamans, à la religion et aux croyances, les Jésuites ébranleront, au-delà d'une société, toute la structure de la personnalité (...) amérindienne »¹³. Plus encore, « renverser le pays, c'est bien de cela dont il s'agissait »¹⁴ et « le christianisme n'a rien épargné »¹⁵. La diffusion du christianisme peut être, en ce sens, interprétée comme la première étape d'une transformation radicale du Nouveau Monde. Le renoncement des Amérindiens à ce qu'ils sont est lié à l'avancée de la doctrine chrétienne et une métamorphose, en accord avec le modèle de civilisation occidentale, se met en branle dès le XVII^e siècle.

Sans aller jusqu'à affirmer que les missions ne sont que l'aspect religieux de la conquête du territoire américain par l'Europe, qu'une composante parmi d'autres de l'offensive coloniale européenne, il est clair que le projet de christianisation des Amérindiens

¹¹ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 227.

¹² LACASSE Zacharie, *op. cit.*, APF, février 1889, n° 37, p. 23.

¹³ Denys DELÂGE, *Le pays renversé*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴ *Idem*, p. 223.

¹⁵ *Idem*.

contribue à la colonisation du Nouveau Monde par l'Ancien : « Tel est le pouvoir ambigu des "raiders" que sont les missionnaires. Voués à la conversion, l'éducation et la sédentarisation des "races sans défense", ils joueront très souvent, en sous-main, le rôle d'agents du roi, drainant dans leur sillage les pires aventuriers »¹⁶. La religion fait, à ce titre, partie intégrante du processus de conquête.¹⁷ Il convient de parler d'une volonté de destruction de l'identité amérindienne par des Euro-Canadiens installés sur un continent, dont ils ne sont, à l'origine, que les hôtes. La transformation subie par la culture montagnaise-naskapie est indéniable et multiforme. Qu'en est-il, plus précisément, de cette « réduction »¹⁸ des Montagnais-Naskapis par les Blancs, dans différents domaines ?

¹⁶ Jil SILBERSTEIN, *Innu, op. cit.*, p. 94. Qui, des prêtres ou des marchands, sont les premiers responsables de l'enclenchement de l'acculturation ? Il est très difficile de donner une réponse claire à cette question : nombreux sont ceux qui « sont (...) d'accord comme larrons pour jeter la première pierre et bien d'autres au marchand, à celui qui leur a apporté le fusil, la toile, la farine, les skidous. D'autres accusent le missionnaire d'avoir ouvert le chemin au marchand. Au risque de remonter au péché originel », PERRAULT Pierre, in « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles, op. cit.*, p. 90.

¹⁷ Les rapports étroits, qui lient évangélisation et colonisation, sont particulièrement bien mis en valeur par la collusion qui se fait jour entre religieux et commerçants. L'économie prend ainsi appui sur l'appareil religieux pour s'implanter sur le Nouveau Continent et inversement : missions montagnaises et postes de traite sont souvent contigus. Cependant, la collusion est ambiguë. D'une part, les volontés divergent : les missionnaires veulent sédentariser les Amérindiens afin de mieux les contrôler ; les commerçants encouragent les Amérindiens à s'enfoncer dans des territoires immenses et à pratiquer une trappe intensive. Il y a ainsi une nette distinction à établir entre des Blancs aux mobiles divergents : « Il a donc fallu au *Nascapi* revenir sur ses pas pour rencontrer l'homme de la prière. Car le blanc qui avait déjà pénétré dans ses profondes retraites était l'homme de la fourrure », BOSSÉ François-Xavier, in *op. cit.*, *APF*, juin 1887, n° 33, p. 245. D'autre part, les intérêts convergent, comme en témoigne cette déclaration de bonne intention : « Je ne Dis pas seulement po^f. le Bien de nos Missions et de la Religion ny seulement po^f. le Bien du Commerce, mais Je dis pour le bien de lun et de lautre, pour le bien de la religion et du Commerce que vous estes obligé dacorder ensemble sans Jamais separer lun de l'autre, en sorte que le Commerce ne nuise Jamais a la Religion, qui doit toujours ff^e. le p^f. et le plus essentiel de tous nos Jinterets », in *JR*, vol. LXV, 1969-1702, p. 244. Les commerciaux profitent de l'influence qu'exercent les missionnaires sur les Amérindiens. FRONTENAC demande ainsi au Père Albanel, de bien vouloir contribuer au bien temporel du pays. Il écrit, en ce sens, à Colbert le 13 septembre 1673 : « Je me suis servi du zèle que témoignait le Père Albanel, jésuite, d'aller faire une mission dans ces quartiers-là pour tâcher de détourner les sauvages, parmi lesquels il a beaucoup de créance, de prendre cette route du commerce anglais », cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires, op. cit.*, p. 106. De même, le commerce est utilisé à des fins religieuses par des missionnaires qui, pour encourager les conversions, arrivent à obtenir, dès 1640, auprès de la Compagnie des Cent Associés, des prix plus avantageux pour les Amérindiens chrétiens que pour les païens. Tout à la fois donc, religieux et commerciaux se rencontrent et divergent.

¹⁸ Nous donnons au terme *réduction* différents sens, qui témoignent tous de la dépossession montagnaise sous l'action euro-canadienne. Nous aurions pu nous attarder sur son sens propre. De fait, les Montagnais-Naskapis, comme nombre de tribus amérindiennes, subissent les assauts silencieux de différentes épidémies. Le contact entre Européens et Amérindiens débouche sur la chute significative d'une population non immunisée contre des maladies importées. À titre d'exemple et selon Antonio DRAGON, sur 200 000 Amérindiens dans l'ensemble du Canada au XVII^e siècle, il n'en reste que 100 000 en 1880 et, « plus éprouvés que les autres, les Montagnais en furent réduits au quart de ce qu'ils avaient été », *ibid.*, p. 381.

3.1.2. Les facteurs de transformation de la culture montagnaise-naskapie¹⁹

Lorsque deux cultures se rencontrent, deux visions du monde entrent en contact, tandis que deux modes d'existence divergents s'affrontent. Des échanges ont lieu, inévitablement. La concrétisation des transferts, qui résultent de ces échanges et qui influent fortement sur l'identité culturelle, a pour nom *acculturation*.²⁰ Cette notion permet de mettre en relief le rapport particulier à l'Autre qu'ont institué des Euro-Canadiens rapidement en position de force.

Dans les relations établies entre nouveaux arrivés et habitants du Nouveau Monde, se dessine peu à peu la position dominante des premiers. Les transferts, inhérents à toute rencontre, ne circulent pas, d'emblée, de manière équitable dans les deux sens. La logique est telle que la société dominée ne peut que perdre ses particularités culturelles, sous l'influence de celle qui l'envahit. L'*acculturation*, qui s'opère alors, peut s'entendre dans les termes suivants : « *Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups* »²¹. Il ne s'agit donc pas de simples changements ou transferts culturels, mais bien d'un phénomène d'assimilation, qui vise à faire de l'Autre, autant que faire se peut, un autre Soi et, partant, de le métamorphoser

¹⁹ Nous pouvons lire un résumé de l'invasion et de l'exploitation du territoire montagnais par des Euro-Canadiens qui ont foulé aux pieds l'hospitalité ainsi que les droits des Montagnais : « (...) Déjà les pêcheries sédentaires et les comptoirs de traite constituaient les avant-postes qui vous permis de pénétrer de plus en plus profondément à l'intérieur de nos terres pour vous en accaparer les ressources (...). Dès le XVI^e siècle, le gouvernement de la Nouvelle-France accordait le monopole de la traite des fourrures et de l'exploitation de certaines ressources de nos terres, telles le saumon et le loup-marin, à des intérêts mercantiles, en créant la Traite des Postes du Roi, en accordant des droits seigneuriaux sur de larges parties de la Côte-Nord et des concessions de pêche à des hauts fonctionnaires du gouvernement ainsi qu'à de riches commerçants. Après la conquête, ce monopole sur la traite des fourrures et la pêche sédentaire s'est renforcé sous l'égide de quelques marchands anglais pour finalement tomber entre les mains de la toute puissante Compagnie de la Baie d'Hudson au début du XIX^e siècle. (...) Jusqu'alors nous avions pu conserver l'usage de la majeure partie de nos terres ainsi que nos activités et notre culture traditionnelles, après certaines transformations liées au piégeage des animaux à fourrure. En nous intégrant dans des circuits internationaux, la traite des fourrures a certes eu des effets néfastes sur nos populations », CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, in « *Nishastanan Nitasinan* (Notre terre, nous l'aimons et nous y tenons) : Revendications territoriales des bandes attikamèques et montagnaises adressées au Ministre des Affaires indiennes et du Nord, Représentant du gouvernement du Canada » – p. 171.182 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 3, 1979, p. 179.

²⁰ Pour un approfondissement de l'origine et de l'histoire de la notion, on se référera à l'article de Ralph BEALS, « *Acculturation* », in KROEBER A. L. (dir.), *Anthropology today : an encyclopedic inventory*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 621-641.

²¹ REDFIELD Robert, LINTON Ralph, MELVILLE J. Herskovits, « *Memorandum for the study of acculturation* » – p. 149.152 –, *American Anthropologist*, vol. XXXVIII, 1936, p. 149.

selon ses normes propres. La négation de l'Autre, qui se fait jour, prend diverses formes, selon les époques, mais également dans un même siècle : exploitation commerciale, appropriation des terres, pillage des ressources, refoulement dans des réserves et soumission au pouvoir de la langue, etc. Les contacts établis entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis sont tissés par la domination des uns et la dépendance des autres.

Au cours du temps, les transferts se font à différents niveaux et s'exercent à des degrés divers. L'économie, au sens large de gestion des échanges et de circulation des biens, est un premier secteur de choix pour l'envahissement d'une culture par une autre.

Le commerce, qui s'instaure durant la période de contact, avant de prendre de plus en plus d'ampleur, se présente, tout à la fois, comme l'activité permettant l'amorce d'un dialogue entre deux cultures et comme le facteur fondamental d'une transformation de la culture amérindienne.²²

3.1.2.1. Le dialogue institué par l'échange d'objets et le commerce

Au XVII^e siècle, le dialogue, institué entre les Montagnais-Naskapis et les Européens passe, d'un point de vue matériel, d'une part, par l'échange d'objets, d'autre part, par le commerce rapidement institué par les nouveaux arrivés.

a) L'échange d'objets

L'échange d'objets se présente comme l'un des premiers modes de contact entre deux cultures. Il est encore, en tant qu'influence exercée sur la culture matérielle, la première étape de l'acculturation. À ce stade, cette dernière ne correspond pas à des changements signifiants dans les cultures en contact. Elle renvoie plutôt à des emprunts, qui se font spontanément et de manière non dirigée. L'adoption, par les Amérindiens, d'objets nouveaux²³ – pots, chaudières,

²² Il convient cependant de noter que le commerce et le système des échanges n'ont pas été inventés dans le Nouveau Monde par les Européens. Des réseaux existaient avant l'arrivée de ces derniers. À titre d'exemple, Samuel de Champlain croise, entre Tadoussac et Gaspé, des Montagnais qui vont échanger des flèches et de la viande d'orignal avec des Etchemins et des Algonquins.

²³ Encore faut-il préciser que les objets échangés ne sont pas aussi innovants qu'on tend à le croire. Si l'on suit la démonstration de Laurier TURGEON, l'inédit vient plutôt des quantités consommées ou de la manière d'exploiter un métal que de la qualité intrinsèque d'un objet : « (...) Dans la culture amérindienne le cuivre existe, mais en très petites quantités et jamais sous la forme d'un chaudron ; les formes du couteau et de la hache

couteaux, haches, armes à feu, etc. –, qui présentent des avantages et s'intègrent, sans heurt, à la culture traditionnelle est, dans un premier temps, un bouleversement modéré des activités traditionnelles. De fait, ces dernières intègrent des objets utiles, qui leur permettent d'être plus efficaces. La description que fait le Père Bossé des ustensiles montagnais, tels qu'ils étaient avant les premiers contacts, insiste sur les avantages de l'adoption des nouveautés occidentales :

J'ai pu me procurer plus de renseignements par rapport aux différents ustensiles dont ils faisaient alors usage. Leurs haches étaient faites avec le bois des cariboux, leurs *couteaux croches*, avec des dents de castor ; leurs autres couteaux, tranches (pour percer la glace), leurs hameçons et dards étaient des pierres dures et tranchantes ; leurs alènes et aiguilles étaient des épines de poissons dorés. Leurs cuillères étaient faites de bois ou de la corne de bœufs musqués. (...) On comprend facilement combien ces différents objets sont peu propres à l'usage qu'on en faisait, et que nos sauvages ont dû recevoir avec une grande joie tous ceux que leur apportaient les Européens. (Les) armes (des Montagnais) pour la chasse et la guerre étaient l'arc et la flèche et quelques dards. N'ayant point de chaudières, ils faisaient bouillir leur nourriture dans des plats d'écorce, de bois ou de pierre, au moyen de cailloux rougis au feu.²⁴

Il est ici question de l'adoption volontaire d'éléments matériels qui, passés au crible de l'efficacité, semblent répondre aux besoins des Montagnais. À ce titre, nombre d'ustensiles de métal²⁵, de premier intérêt, dans une vie quotidienne ainsi facilitée, sont rapidement adoptés et passent par un processus de recontextualisation culturelle, qui permet de les redéfinir et de les utiliser à bon escient. La transformation n'est cependant que de surface ; l'univers culturel reste le même et le système des valeurs autochtones demeure intact.

sont bien connues, mais ces objets sont en pierre, pas en fer ; de même les perles sont en coquillages, en os ou en pierre, jamais en verre. Les objets vraiment neufs, c'est-à-dire inconnus dans la culture, ne participent pas à l'échange, sans doute parce que l'on est incapable de leur assigner une fonction. Seuls les objets connus peuvent être intégrés à la culture », in « Français et Amérindiens en Amérique du Nord au XVI^e siècle » – p. 213.237 –, in *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, op. cit., p. 232.

²⁴ TACHÉ Alexis, op. cit., *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 29-30.

²⁵ Le Père TACHÉ fait référence à un mythe montagnais intéressant, selon lequel les Montagnais auraient connu le fer avant l'arrivée des Européens, mais qu'ils en auraient perdu l'usage : « Plus tard, une femme entreprit le trajet et y réussit, après plusieurs jours de marche. Elle apportait du fer et du cuivre ; elle fut bien accueillie par les Montagnais, auquel elle donna ce fer. Elle fit ensuite plusieurs voyages, mais ayant été insultée par quelques hommes, elle s'enfonça dans la terre et emporta avec elle tout le fer. Dès lors, dit le récit, les émigrations cessèrent. (...) Un (...) fait (...) significatif est, qu'avant l'arrivée des Européens parmi les Montagnais, ceux-ci

b) Le commerce

La rencontre entre les Montagnais-Naskapis et les Européens s'articule fortement autour du commerce et, plus particulièrement, de la traite des fourrures, dont le XVII^e siècle salue l'essor.²⁶ La rencontre passe, d'abord, par des échanges économiques, qui se déroulent sur un pied d'égalité. Les règles de la réciprocité dominent, en effet, préalablement. Une monnaie s'instaure entre Innus et colons, qui n'est autre que la peau de castor. La preuve en est que dix sous se dit encore *pushkutai en innu-aimun*, soit, selon une traduction littérale, *la moitié d'une peau de castor*.²⁷ Ainsi, des échanges commerciaux s'instaurent, qui inaugurent un mode de rencontre récurrent et largement décrit : « Dans les environs, arrivent les sauvages venant du fond des bois, chargés plus ou moins de pelleteries. Là ils rencontrent les trafiquants, et nagent dans l'abondance pour quelques jours »²⁸. De même, « la Romaine est aussi un poste sauvage fréquenté par les Montagnais et Naskapis du Golfe et du Labrador, qui y viennent vendre leurs pelleteries (...) »²⁹, tandis que « (le poste de Sept-Iles) est occupé par plusieurs trafiqueurs, y compris l'agent de la Compagnie de la Baie d'Hudson, et par toute une colonie de pêcheurs acadiens et canadiens. Quant aux sauvages, ils y viennent tous les ans, au nombre de quatre à cinq cents, pour la traite des pelleteries »³⁰. Grâce à leur prédominance dans le Saguenay et au réseau commercial qu'ils ont préalablement établi avec leurs voisins, les Montagnais gardent longtemps le monopole des fourrures ; ils se présentent comme les partenaires privilégiés des premiers colons.³¹ Les rapports euro-amérindiens sont d'abord harmonieux, chacun étant assuré d'accomplir de bonnes affaires :

n'avaient point d'ustensiles de métal et qu'ils se rappelaient en avoir perdu l'usage à une époque assez rapprochée », *idem*, p. 11.

²⁶ Pour un résumé de l'implantation du commerce des fourrures en Nouvelle-France, on se référera à Alain BEAULIEU, *Convertir les fils de Caïn*, *op. cit.*, p. 40-43.

²⁷ Il est remarquable de constater combien l'Amérindien est loin de tout matérialisme : « Aussi l'Indien, à propos des sous ou de la monnaie, il n'en utilise pas. L'argent, il l'ignorait. Il ne s'en occupait pas. L'Indien s'intéressait plutôt à la vie de forêt (...) Il aimait ça, ignorant l'argent (...) L'Indien n'a jamais gagné d'argent en donnant des choses (...) sauf bien sûr des fourrures, des résultats de sa chasse », Marcel JOURDAIN, in Arthur LAMOTHE, *Ntési Nana Shepen IV*, film cinématographique, *op. cit.* La somme *pushkutai*, qui transcrit la monnaie en fourrure, semble rappeler combien « les Innus ont toujours été à la merci d'un marché qui n'a cessé de fluctuer depuis ses débuts sur la Côte-Nord, vers 1601, et sa prise en charge en 1821 par la Compagnie de la Baie d'Hudson qui est toujours active dans la région », Serge JAUVIN, *Ainanu*, *op. cit.*, p. 92.

²⁸ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, *APF*, juin 1887, n° 33, p. 207.

²⁹ LEMOINE Geo., *op. cit.*, *APF*, juin 1896, n° 59, p. 416.

³⁰ *Idem*, p. 422.

³¹ Jil SILBERSTEIN raconte l'équilibre préliminaire qui s'instaure entre les deux partenaires : « Un siècle durant, les Kak&chak sont donc les pourvoyeurs exclusifs de fourrures auprès des commerçants européens de Tadoussac.

Les Sauvages disent que (le castor) est l'animal bien aymé des François, des Anglois, & des Basques, en vn mot des Europeans ; i'entendois vn iour mon hoste qui disoit en se gaussant, *Missi picoutau amiscou*, le Castor fait toutes choses parfaitement bien, il nous fait des chaudières, des haches, des espées, des couteaux, du pain, bref il fait tout ; il se mocquoit de nos Europeans qui se passionnent pour la peau de cest animal, & qui se battent à qui dônera le plus à ces Barbares, pour en auoir : iusques là que mon hoste me dit vn iour me montrant vn fort beau couteau, les Anglois n'ont point d'esprit, ils nous donnent vingts couteaux comme celuy là pour vne peau de Castor.³²

La satisfaction devant les marchés conclus est partagée. Les Amérindiens jugent étrange l'intérêt que manifestent les Européens pour les peaux d'animaux. De leur côté, les Européens se félicitent de l'obtention de peaux de castor presque métamorphosées en feutre, en échange de quelques menus objets de traite. Chaque culture attribuant une valeur d'usage différente aux mêmes *items*, l'une et l'autre trouvent leur compte dans les premiers temps du commerce institué³³ : « Geste immémorial, l'échange est bien plus qu'une simple opération de change. Il représente le plus souvent un point de rencontre entre deux cultures où, en contrepartie d'un bien que l'un chérit (l'argent), l'autre cède un bien qu'il chérit tout autant (le castor) »³⁴. On peut parler d'une réciprocité des échanges. Pour Laurier Turgeon, « chacune des parties devait avoir la conviction de profiter de ce "troc sauvage" »³⁵. Le dialogue est de mise et le rapport à l'Autre s'établit bien sur une base d'égalité.

(...) Le silence, tout est là. Les Kak&chak le savent : tant que les lèvres demeurent closes, les Blancs restent des partenaires dociles. Les chasseurs innus se montrent donc extrêmement discrets sur les lieux vers lesquels ils (s')acheminent », in *Innu, op. cit.*, p. 94. On trouve chez Michel MICHAUD un résumé des premières relations commerciales entre Montagnais et Français : « Les Montagnais se retrouvèrent (...) en situation de monopole durant un certain temps, jusqu'à ce que les Iroquois, partant les Agniers, désireux de s'emparer des marchandises étrangères, tentent de s'assurer par la force la maîtrise de la vallée du Saint-Laurent, en empêchant quiconque d'utiliser le fleuve comme artère commerciale. Par suite de l'escalade des affrontements armés, les Montagnais se virent dans l'obligation de rechercher des appuis afin d'expulser les intrus des rives du Saint-Laurent. En retour de cette alliance, Algonquins et Etchemins eurent libre accès à Tadoussac pour commercer directement avec les Français et les autres Blancs », in *Le Roman d'Étienne Brûlé, op. cit.*, p. 53.

³² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1634-1635, p. 296-298.

³³ Alain BEAULIEU parle, plus précisément, d'un « climat de dépendance mutuelle » initial « qui favorise l'instauration de rapports, sinon parfaitement harmonieux, à tout le moins marqués par la recherche du compromis. La bonne entente franco-amérindienne est renforcée par la participation directe des Français à des expéditions militaires des Algonquins et des Montagnais contre les Iroquois, en 1609, 1610 et 1611. Cette participation aux guerres amérindiennes tient surtout au désir des Français de "policer" les voies d'accès des fourrures, menacées par les attaques iroquoises dans la vallée du Saint-Laurent, mais aussi à la volonté d'établir les relations commerciales sur une base plus stable en insérant les Montagnais, les Algonquins et les Hurons au sein d'un réseau d'alliances », in *Convertir les fils de Caïn, op. cit.*, p. 54-55.

³⁴ Serge JAUVIN, *Aitnanu, op. cit.*, p. 92.

³⁵ TURGEON Laurier, FITZGERALD William et AUGER Réginald, « Les objets et les échanges entre Français et Amérindiens au XVI^e siècle » – p. 152.167 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n° 2-3, 1992, p. 164.

Cependant et sous des rapports en apparence égalitaires, les Occidentaux ne cherchent-ils pas, déjà, à profiter d'Amérindiens, peu au fait des lois du marché européen ? Se dessine peu à peu la volonté occidentale d'exploiter et de s'appropriier l'Autre.

3.1.2.2. L'échange d'objets, le commerce et la conquête de l'Autre³⁶

L'échange d'objets n'est pas un simple troc. Loin d'être strictement utilitaire et pratique, il est encore un processus stratégique, qui permet aux deux parties en présence de négocier la valeur d'usage et le pouvoir symbolique des objets échangés. Il devient alors le lieu de négociation d'une lutte pour le pouvoir ; il est le biais par lequel se déploient des relations de dominant à dominé et qui permet à l'Occident, subrepticement, de prendre pied sur le Nouveau continent : « (L'échange) se masque et se présente comme une activité libre et équitable, voire comme un moyen de forger des alliances. Or, sous-jacent à l'échange, se cache toujours une volonté de domination, un désir d'appropriation, une dimension politique »³⁷. Dès la première moitié du XVI^e siècle, l'équilibre se rompt, tandis que les premiers signes de déculturation apparaissent chez des Montagnais-Naskapis qui n'ont plus rien des partenaires égaux des premiers temps.³⁸

³⁶ Nous nous inspirons ici du sous-titre, « Échanges d'objets et conquête de l'autre », donné par Laurier TURGEON à son article, intitulé « Français et Amérindiens en Amérique du Nord au XVI^e siècle », in *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, op. cit., p. 214.

³⁷ *Idem*, p. 215.

³⁸ Les Montagnais gardent, dans un premier temps, le contrôle de leurs territoires ancestraux et ils préservent les voies de communication qui les relient aux autres nations intérieures. Pour ce faire, ils empêchent les nouveaux arrivants de pénétrer trop avant dans les terres et, en particulier, au Saguenay. Mais les postes de traite envahissent rapidement l'ensemble du territoire montagnais : « Il faudra attendre 1647 pour que, souhaitant « reconforter mourants et malades », un jésuite – Jean de Quen – parvienne à tromper la vigilance des Kak&chak. C'en sera alors fait de la prospère chasse gardée. Rapidement investie, elle deviendra le lieu d'une féroce concurrence entre traiteurs étrangers. D'interlocuteurs privilégiés, les Innus rétrogradent au rang de présence négligeable », SILBERSTEIN Jil in *Innu*, op. cit., p. 194. Dès le XVII^e siècle, les postes de traite sont installés un peu partout le long de la Côte Nord ainsi qu'au Saguenay, dans des endroits stratégiques permettant de commercer avec des Montagnais vite dépassés par une présence allochtone si prégnante.

a) Un dialogue biaisé : deux conceptions divergentes du commerce

La communication s'établit sur le mode du dialogue, mais elle se brouille rapidement.³⁹ Si les échanges, qui prennent naissance au début de la période de contact, ne modifient pas, dans un premier temps, l'organisation et la fonction du commerce dans la société amérindienne, il en va bien autrement, lorsque la traite des fourrures se développe jusqu'à atteindre le nord du continent. Dans le dialogue qui s'instaure et derrière un langage apparemment commun, les partenaires n'emploient pas les mêmes termes. Deux conceptions divergentes se font face. Le commerce n'est pas revêtu de la même symbolique chez les Euro-Canadiens et chez les Montagnais-Naskapis. Le dialogue s'instaure bel et bien – des échanges ont lieu –, mais il est brouillé par l'incompréhension qui s'installe entre le uns et les autres : « (...) Chacun échange sans réellement mesurer l'intention de l'autre. L'un commerce sans tisser de liens, l'autre crée des liens tout en cherchant à satisfaire ses besoins »⁴⁰. Une vraie communication, entre partenaires égaux, exigerait l'ajustement l'un à l'autre de deux systèmes économiques aux logiques divergentes. Or, les Euro-Canadiens tirent profit de ces divergences, et il en résulte une exploitation des Amérindiens.

D'un côté, les Montagnais-Naskapis et, au-delà d'eux, nombre de peuples amérindiens, vivent selon une logique, pour ainsi dire, a-commerciale. Il s'agit pour eux, simplement, de vivre. D'aucuns parleraient d'une science de la survie. Le type de production qui prédomine, dans cette société, vise, en effet, la seule subsistance : la chasse, la pêche, la cueillette et le piégeage sont accomplis pour se nourrir. Les données sont les suivantes : il n'est question ni d'accumuler, ni de s'enrichir, ni de se faire Amérindien marchand, cette dernière association sonnante on ne peut plus faux. Loin d'une quelconque division du travail, il s'agit de partager entre égaux, simplement. Le seul négoce en jeu prend la forme de l'échange. Pour reprendre les mots de Denys Delâge, les Amérindiens sont « peu familiers avec les lois du commerce international, (ils sont) habitués aux échanges quasi rituels dépourvus de tout marchandage et

³⁹ Les rapports commerciaux harmonieux préalablement instaurés commencent à se détériorer concrètement en 1613 en raison de la fin de la liberté de la traite décidée par la concession d'un monopole à la Société des Marchands. De fait, alors qu'ils étaient avantagés par la liberté commerciale, les Montagnais voient d'un mauvais œil l'instauration d'un tel monopole. On se référera à Alain BEAULIEU, *Convertir les fils de Caïn*, op. cit., p. 55.

⁴⁰ *Rencontre de deux mondes*, ouvrage publié dans le cadre de l'exposition « Rencontre de deux mondes », tenue au Musée de la civilisation, Québec, du 1^{er} mai 1992 au 31 janvier 1993, Québec, 1992, p. 32-33.

pratiqués dans un contexte de fêtes, de discours et de danses, (ils) ne sont pas encore conscients du lien qui existe entre monopole et prix »⁴¹. Les cadeaux sont, chez eux, comme un langage symbolique.⁴² La loi de l'offre et de la demande ne joue pas réellement ; ce sont les règles de la réciprocité qui ont cours. Dans une telle optique, le commerçant blanc est, pour l'Amérindien, ni plus ni moins que celui qui lui fournit, en échange de peaux d'animaux, quelques denrées utiles telles que de la nourriture, des objets, des vêtements, etc.

D'un autre côté, le commerçant blanc considère l'Amérindien comme celui qui lui fournit, à bas prix, des fourrures, à la base de son commerce et à l'origine des profits qu'il escompte multiplier. De fait, le type de production qui prévaut chez les Européens repose sur le marché et vise à une accumulation de capital.⁴³ Le simple échange d'objets cède rapidement la place à un rapport de forces, qui peut s'interpréter comme une stratégie d'appropriation de l'Autre. Les règles du dialogue commercial sont ainsi biaisées, au désavantage des Amérindiens. Comment aurait-il pu en être autrement ? « Un continent de l'âge de la manufacture et du voilier rencontrait un continent à l'âge de la pierre et du canot. Le rapport ne pouvait qu'être inégal »⁴⁴. L'inégalité apparaît comme allant de soi. Outre des conceptions divergentes, ce sont les intentions, manifestées à l'égard d'autrui, qui ne sont pas les mêmes. Tirant avantage de leur supériorité, les Occidentaux vont exploiter littéralement les Amérindiens. D'innombrables témoignages l'attestent : le Père Laure dit du Montagnais qu'il est « pauvre parce qu'il ignore le prix de ses riches pelleteries (...) »⁴⁵ tandis que Marcel Jourdain déclare que « (les Indiens) donnaient toutes leurs fourrures qui étaient attachées ensemble, ils les donnaient (...) et on leur donnait en retour peu de choses, des balles, de la poudre... »⁴⁶. Le juge Francis O'Brien, quant à lui, pointe du doigt, dans un rapport de 1879, le cynisme des Blancs qui condamnent à la misère des Montagnais abusés :

⁴¹ DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, op. cit., p. 106.

⁴² Voir JACQUIN Philippe, « Les cadeaux ouvrent toutes les portes », in *Les Indiens blancs*, op. cit., p. 178-179.

⁴³ Dans l'optique d'un système mercantile, l'implantation des intérêts européens est effective : « *The advance of French society into the new World cannot be explained in any terms except in those of the fur trade, for the prosecution of which the colony of New France existed, and from the proceeds of which it eked its economic subsistence* », BAILEY Alfred Goldsworthy, Preface to the First Edition, *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures*, op. cit., p. IX.

⁴⁴ DELÂGE Denys, « Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664) » – p. 75.82 –, *Culture*, II, n° 1, 1982, p. 75.

⁴⁵ LAURE Père, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, op. cit., p. 284.

⁴⁶ JOURDAIN Marcel, in *Niesi Nana Shepen IV*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, op. cit. De même, le Naskapi John EINISH Jr. témoigne des abus occidentaux, lors du commerce établi avec les Amérindiens : « Le premier homme blanc que j'ai rencontré ou connu fut le gérant du magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson à Fort-Chimo [aujourd'hui Kuujuaq], et je ne crois pas qu'il était équitable pour nous, les

La vie des Montagnais est vraiment misérable. Au mois de mai, les chasseurs apportent le fruit de leurs chasses d'hiver dans les postes de la côte nord, en particulier à Bersimis et aux Sept-Iles. Or, le prix que leur offrent les trafiquants pour leurs fourrures est très bas, et le prix des provisions qu'ils reçoivent en échange est très élevé. Ils sont à la merci des commerçants dénués de tout scrupule.⁴⁷

Que les intérêts amérindiens aient été piétinés au cours des siècles, tout un chacun le reconnaît. L'exploitation est bien le mode de rapport à l'Autre, institué par des Euro-Canadiens qui soumettent, dès leur arrivée, les Montagnais-Naskapis à une logique commerciale destructrice.⁴⁸ Tzvetan Todorov, qui dresse le portrait-type de différents voyageurs, assimile, à juste titre, le commerçant au profiteur.⁴⁹ Ce dernier considère les autres en fonction de leur utilité, quant au profit qu'il en tire ; « il spéculé sur leur altérité pour mieux les "gruger" (...). Aux indigènes, ignorants de la valeur des objets étrangers, (l'homme d'affaire) vend cher et achète bon marché ; il utilise les "autres" en tant que main-d'œuvre au rabais (...) »⁵⁰. Dans cette optique, l'Autre n'est jamais qu'un moyen, pris dans une relation pragmatique. Il n'a pas même le statut d'employé, mais celui d'exploité. Sa valeur n'est pas en lui-même, mais dans son travail, pire, dans ce qu'il fournit à celui qui l'utilise. Dans le but

Indiens. Il ne l'était ni lors de l'échange de nos fourrures contre les provisions dont nous avons besoin, ni lorsqu'il nous distribuait un surplus de nourriture lorsque nous l'avions aidé à décharger les provisions (...). Je le considérais comme un homme très avare et pas du tout équitable à notre égard », in « La culture de l'homme blanc : témoignages naskapis recueillis par Jeanne Guanish-Vachon » – p. 145.148 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n° 2-3, 1992, p. 145.

⁴⁷ O'BRIEN Francis, *Report of the Deputy Superintendent-General of Indian Affairs for the year 1879*, cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 384. Et le Juge de poursuivre : « Les Pères Oblats du poste de Bersimis font de leur mieux pour protéger les intérêts de leurs chrétiens, mais ils ne peuvent empêcher les traiteurs malhonnêtes de venir les exploiter. Ailleurs, dans les autres postes, le long du Saint-Laurent, les conditions de vie sont vraiment déplorables. Les prix que les marchands de passage exigent pour leur marchandise sont exorbitants (...) », *idem*, p. 384.

⁴⁸ Il est remarquable de constater qu'un tel mode d'exploitation perdure au cours du temps : « Le magasin de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson continue sans vergogne à exploiter cette énorme naïveté, incapable de se soustraire au commerce, encore soumise au partage comme s'il convenait d'assister celui qui est dans le besoin au lieu d'en profiter, comme si les hommes étaient tous des frères : quelle drôle d'idée ! Le commerce des fourrures se perpétue allégrement. Au lieu des miroirs et des haches de fer et des fusils à baguettes de plus en plus longs en échange de la même hauteur en peaux de castor, on leur propose des skidous fragiles, des chaloupes en fibre de verre pour touristes lacustres, des télévisions-couleurs de grand luxe, des tables et chaises Alcan sur catalogue Eaton. (...) L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson continue à les appauvrir en s'enrichissant. Les indiens ne vivent que pour le profit du marchand sans même se rendre compte qu'ils sont la nourriture du monstre », PERRAULT Pierre, in « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁹ Et Marcel JOURDAIN d'expliquer à son neveu la mentalité de ceux qui sont là pour exploiter, les motivations de ces derniers ainsi que les conséquences de leurs actions : « À cause de la grande vitesse de l'acquisition ou l'accumulation de biens matériels, à cause des ambitions financières de celui qui exploite la forêt actuellement, la terre deviendra de plus en plus pauvre », cité par Sylvie VINCENT, « L'espace montagnais, non pas pays mais peau de chagrin » – p. 4.11 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. V, n° 2, 1975, p. 11.

⁵⁰ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 378.

d'exploiter à l'envi des Amérindiens soumis à leur bon vouloir, les trafiquants blancs introduisent au sein d'une population, qui ne l'a jamais connu, un alcool aux effets ravageurs. Les témoignages sont multiples. Un Naskapi déclare ainsi au Père Lacasse que « (les hommes au visage pâle) fabriquent de l'eau de feu pour rendre fous ceux qu'ils veulent voler »⁵¹. L'immoralité des commerçants, qui se livrent à un tel trafic, trouverait une justification dans la passion des fourrures, qui conduit aux pires manières de spolier autrui : « La passion de quelque pelletterie, les aveugle & les fait tomber en cette faute, qui perd les âmes & les corps de ces pauvres peuples »⁵². C'est dire que la spoliation emprunte les voies d'un empoisonnement conscient et que l'enrichissement se fait aux dépens de ceux dont on ruine la santé⁵³ :

Comme il n'est pas possible d'arrêter l'avarice de quelques Français, lesquels nonobstant les défenses & les dangers d'estre chastiez, ne laissent pas de vendre de l'eau de vie ou du vin aux sauvages ; aussi est-il très-difficile d'empescher que ces barbares qui ne sont point accoustumez à ces boissons ne s'enyurent par fois.⁵⁴

Il est clair que « ceux qui leur vendent du vin ou de l'eau de vie, font un tort irréparable à leur salut »⁵⁵. Le négoce est reconnu comme infâme, au point que l'Abbé Groulx en parle comme de « l'une des hontes de la civilisation chrétienne »⁵⁶. La dépendance des Montagnais-Naskapis, motivée par « l'amour de la liqueur de feu »⁵⁷, permet aux Euro-Canadiens d'acquiescer sur eux un ascendant, dont ils cherchent à tirer parti par tous les moyens. La liberté

⁵¹ LACASSE Zacharie, *op. cit.*, APF, février 1879, n° 7, p. 22.

⁵² JR, vol. XXIV, 1642-1643, p. 142.

⁵³ Il est établi que l'Amérindien supporte mal la boisson et que les ravages de l'alcool ont été conséquents. En témoigne William-Mathieu MARK, dans les termes suivants : « Il n'y avait pas d'alcool et les rencontres entre Innu étaient toujours chaleureuses. S'il y avait eu de l'alcool à l'intérieur des terres, l'Innu en aurait eu connaissance et en aurait fait usage. Le Blanc, lui, y est habitué et peut se contrôler. Mais l'Innu en perd vite la tête, car c'est impossible qu'il puisse penser comme un Blanc, même s'il est allé longtemps à l'école. Quand quelqu'un boit, tout ce qu'il garde en lui le fait crier... Il se défoule », in « Les enseignements de mon père », propos recueillis par Serge JAUVIN, *Aitmanu, op. cit.*, p. 118.

⁵⁴ JR, vol. XXVI, 1642-1644, p. 146-148.

⁵⁵ JR, vol. XXIV, 1642-1643, p. 136.

⁵⁶ GROULX Lionel, *L'histoire du Canada français, op. cit.*, Tome I, p. 213. Selon An Antane KAPESH, « c'est le Blanc qui nous a appris à être constamment ivres », in *Je suis une maudite sauvagesse, op. cit.*, p. 175. Et un Montagnais d'expliquer au Père ARNAUD cette exploitation éhontée des siens par des trafiquants sans scrupule : « Si nous avons bu la liqueur de feu, c'est que les marchands nous disaient : "Buvez, faites comme nous ; c'est bon." Nous avons cru à leur parole, mais nous avons reconnu que cette liqueur était mauvaise ; car, après en avoir goûté, on sentait du feu dans la poitrine ; on parlait beaucoup, et bientôt on était comme de jeunes arbres que le vent agite, on ne pouvait rester debout ; c'est alors que les marchands nous enlevaient nos pelletteries », in *op. cit.*, APF, 1854, n° 26, p. 286. On se référera également à FAFARD Désiré, *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 237.

⁵⁷ ARNAUD Charles, *op. cit.*, DDQ, mars 1851, n° 9, p. 36.

désormais amoindrie d'un Amérindien, dont les activités de chasse sont dorénavant réglementées, peut être considérée comme le témoin privilégié de cet asservissement. Comment pouvoir concevoir qu'une Compagnie puisse présider aux cheminements de farouches nomades ? Il semblerait, pourtant, que les Euro-Canadiens y soient arrivés :

(...) The Hudson's Bay Company directing the Naskaupee now tot the north, now to the south as they considered best. This policy has come to mean that the exploitation of the hunting-grounds is in many respects regulated by the fur trader (...). With some exaggeration it may be said that in this way the Indian hunter is becoming only a kind of intelligent hunting-dog for the trader, kept alive by him to bring him skins.⁵⁸

Sans exagérer le pouvoir des traiteurs de fourrure sur les allées et venues des Amérindiens dans leurs activités de chasse⁵⁹, il est clair que les Occidentaux ont exercé et exercent toujours une influence importante sur les modes d'exploitation traditionnels des ressources contenues dans des territoires⁶⁰, dont ils perturbent également le mode de répartition.

b) La domination européenne et la dépendance autochtone

Initialement, la forme que prend l'acculturation est libre. Il est question d'un simple ajustement, presque spontané, de l'économie autochtone à ce qu'exige l'économie de traite. L'imposition de règles commerciales étrangères engendre cependant une déstabilisation rapide de la culture matérielle des Montagnais-Naskapis. Dès 1630, un tournant s'amorce, qui inaugure une forme d'acculturation dirigée. Dès que la demande des produits européens est

⁵⁸ TANNER Väino, « *Outlines of the geography, life and customs of Newfoundland-Labrador (the eastern part of the Labrador peninsula)* », *Acta geographica*, 8, n°1, Helsingfors, Helsinki, 1944, p. 648. Eleanor LEACOCK nuance cependant ce jugement : « *In any case, the hunting territory was certainly not established mechanically by either the missionaries or the traders, in spite of Le Jeune's statement of intention : "Now it will be so arranged that, in the course of time each family of our Montagnais, if they become located, will take its own territory for hunting without following in the tracks of its neighbors"* », in *JR*, vol. VIII, 1634-1636, p. 57-59 », in « *The Montagnais "Hunting Territory" And The Fur Trade* » – p. 1.59 –, *American Anthropologist*, vol. LVI, n° 5, part. 2, 1954.

⁵⁹ Ainsi, selon Daniel CASTONGUAY, « (...) la dépendance des Indiens envers les biens de traite n'est pas une condition suffisante pour amener les clientèles à suivre les directives émises par le personnel engagé dans les postes », in *Les Montagnais et l'exploitation de la traite de Tadoussac dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Thèse, Université Laval, Québec, 1987, p.133.

⁶⁰ La chasse déraisonnable des animaux à fourrure finit, en effet, par mettre en danger le repeuplement normal de la faune. Le castor et l'orignal disparaissent des forêts et contraignent les Montagnais, décimés par la faim, à se réfugier dans les régions du Nord.

créée, le rapport devient déséquilibré. La relation, asymétrique, évolue vers la domination.⁶¹ Le problème majeur concerne l'accès aux techniques de production des emprunts.⁶² En effet, une fois les articles de métal assimilés, les objets de pierre et d'argile tombent en désuétude, tandis que le besoin des objets européens s'impose.⁶³ En un mot, les Amérindiens se voient vite contraints de céder leur indépendance au prix de la générosité d'un partenaire devenu tout-puissant. Selon la formule de Laurier Turgeon, «moyen de communication et d'appropriation, l'objet européen sera désormais objet de domination»⁶⁴. L'intégration des Montagnais-Naskapis à la logique de l'économie de marché s'apparente à une mécanique qui, implacablement, les confine à la pauvreté⁶⁵ et à la dépendance⁶⁶ : «De producteurs indépendants qu'ils étaient sur leurs territoires de chasse, la grande majorité des chasseurs-trappeurs montagnais de Pointe-Bleue et de Bersimis sont devenus rapidement des prolétaires dans le cadre de rapports de production capitalistes»⁶⁷. La volonté d'appropriation de l'Autre par l'échange se lit dans l'attitude de ceux qui entreprennent les premières traites sur les

⁶¹ On en veut pour preuve l'affirmation de Jean-Marie McKENZIE dans *Niesi nana shepen*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, *op. cit.* : « (...) Plus ça va, moins on peut faire quoi que ce soit. Le Blanc nous domine ».

⁶² Robert F. MURPHY et Julian H. STEWARD, qui résument la thèse d'Eleanor LEACOCK, explicitent le premier stade de dépendance auquel se voient contraints les Amérindiens qui ont commencé à adopter des objets occidentaux vite devenus indispensables : « *Since these available manufactured articles were much more efficient than the corresponding native implements, the latter were rapidly displaced and knowledge of their manufacture was eventually lost. The basic process therefore was one of increasing dependency upon trade, which eventually brought the loss of many useful arts* », in « *Tappers and Trappers : Parallel Process in Acculturation* » – p. 393.408 –, *Theory in Anthropology : a sourcebook*, ed. Robert A. Manners et David Kaplan, Adline publishing Company, Chicago, 1968, p. 395.

⁶³ Gabriel SAGARD met bien en valeur le tournant que marque, au début du XVII^e siècle, la fin de la fabrication d'objets et d'outils en bois : « Auparavant l'arrivée des François au pais des Canadiens, Montagnais et Algonmequins, tout leur meuble n'estoit que de bois, d'escorces & de pierres, de ces pierres ils en faisoient les haches & cousteaux, & du bois et de l'escorce ils en fabriquoient toutes les autres ustenciles & pieces de mesnage, et mesme les plats, chaudières, bacs ou auges à faire cuire leur viande (...) » in *Histoire du Canada et voyages que les Frères Mineurs Récollets y ont faicts pour la conversion des Infidelles [...]*, réédité par Edwin Tross, Paris, 1866, p. 270. On lit également que « (les Montagnais) ne cuisinaient plus que dans des chaudrons de cuivre, ne fabriquaient plus ni haches ni ustensiles en pierre », in MICHAUD Michel, *Le Roman d'Étienne Brûlé*, *op. cit.*, p. 418.

⁶⁴ TURGEON Laurier, « Français et Amérindiens en Amérique du Nord au XVI^e siècle », in *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, *op. cit.*, p. 236.

⁶⁵ Ainsi, le Père LEMOINE explique que l'installation d'un poste de traite à la Romaine « ne semble pas avoir amélioré la condition de ces pauvres gens, car ils mènent une bien chétive existence », in *op. cit.*, *APF*, juin 1896, n^o 59, p. 416.

⁶⁶ La dépendance progressive et affirmée des Montagnais est bien explicitée par Michel MICHAUD : « Les Montagnais s'adonnaient maintenant au commerce à plein régime. Ils n'étaient pas plus sots que tout le monde. Ils passaient l'essentiel de leur temps à la chasse aux fourrures et aux voyages d'affaires qui les menaient des hauteurs du Saguenay jusqu'aux comptoirs flamands. À tel point qu'ils dépendaient de plus en plus des vivres français pour assurer leur subsistance : pois, maïs, autres légumes, biscuits de mer », *ibid.*, p. 418.

⁶⁷ CHAREST Paul, « Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes », – p. 323.336 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, IX, n^o 4, 1980, p. 334.

nouveaux territoires. Les Européens dirigent le jeu. Lourds de conséquences, contacts et échanges bouleversent, de fond en comble, le comportement culturel des Montagnais-Naskapis.

c) L'économie de marché occidentale et le bouleversement de la culturelle amérindienne

Avec l'installation des Euro-Canadiens, une logique nouvelle de partage et d'appropriation se fait jour, qui transforme la société montagnaise-naskapie en profondeur. Le passage d'une économie de subsistance à un système de surplus et d'échanges ne peut se faire sans perturbation.⁶⁸ L'arrivée des Blancs et la quête des fourrures à laquelle ils se livrent rend caduque la parcimonie qui guide les Montagnais, depuis des millénaires, dans leur rapport à la production. Les tributs de la chasse, à l'origine partagés par le groupe, étaient consommés sur place et nul stockage n'était prévu ni envisagé.⁶⁹ À quelle fin l'aurait-il été puisque la survie était ainsi assurée ? Eleanor Leacock fait de l'arrivée du commerce, à la mode occidentale, en territoire amérindien le point de rupture de l'autonomie propre à toute bande autochtone : « *With production for trade (...), the individual's most important ties, economically speaking, were transferred from within the band to without (...)* »⁷⁰. Telles furent les répercussions qu'eut le changement profond du système économique sur les relations intertribales, les uns et les autres ne vivant plus seulement *pour eux* mais devant dorénavant prendre en compte les autres.⁷¹ La subsistance n'est donc plus en ligne de mire ; elle se transforme en production de

⁶⁸ Le bouleversement ou l'invasion de la culture traditionnelle autochtone semble s'affirmer ici avec force : « *The process of gradual shift from a subsistence economy to dependence upon trade is evidently irreversible (...). It can be said, therefore, that the aboriginal culture is destined to be replaced by a new type which reaches its culmination when the responsible processes have run their course. The culmination point may be said to have been reached when the amount of activity devoted to production for trade grows to such an extent that it interferes with the aboriginal subsistence cycle and associated social organization and makes their continuance impossible* », MURPHY Robert F. et STEWARD Julian H., « *Tappers and Trappers : Parallel Process in Acculturation* », in *Theory in Anthropology*, op. cit., p. 394.

⁶⁹ William-Mathieu MARK exprime clairement cette solidarité foncière entre membres d'un même peuple : « Les animaux aussi agissent de cette façon les uns avec les autres ; ils s'entraident, comme les Innu. (...) Les animaux se font du bien mutuellement. Ils se connaissent et s'entraident. L'Innu, lui aussi, auparavant, aidait les autres pour que tout aille bien entre eux », in « La différence entre Blancs et Innu », propos recueillis par Serge JAUVIN, *Aitmanu*, op. cit., p. 111.

⁷⁰ LEACOCK Eleanor, « *The Montagnais "Hunting Territory" And The Fur Trade* », *American Anthropologist*, op. cit., p. 7.

⁷¹ Cette métamorphose est mise en valeur par l'ironie de Pierre PERRAULT : « Mais qu'avons-nous besoin de partager ce qui peut s'acheter ou se prendre ? Le partage n'est-il qu'une philosophie de la nécessité, bonne pour ceux qui n'ont pas encore inventé la force ni la domestication ? », in « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, op. cit., p. 80.

marchandises. Ce faisant, la coopération que sous-tendait la production de subsistance n'a plus cours ; dans les faits, de près ou de loin, il semble que la compétition prenne peu à peu la place de l'entraide⁷² : « Autrefois, (...) L'Indien partageait les fruits de sa chasse avec les autres. Aujourd'hui ce n'est plus tout à fait la même chose ; ils essaient de marchander et de se frauder mutuellement comme ils ont appris des blancs »⁷³. Outre la compétition entre chasseurs, l'insertion des Montagnais dans une économie de marché aux règles inédites ne peut avoir pour conséquence qu'une tendance affirmée à l'individualisation : « (...) *Larger group living is not only superfluous in the struggle for existence but a positive hindrance to the personal acquisition of furs* »⁷⁴. Le commerce établi avec les Blancs a des répercussions importantes sur le mode de fonctionnement de la société amérindienne. Le mode de vie autochtone s'en trouve bouleversé. Ainsi que le rapportent Robert Murphy et Julian Steward, qui résument la thèse d'Eleanor Leacock, « *these "bands" had little or no formal organization. There were no band chiefs or definite mechanisms for integrating the band as a social entity* »⁷⁵. Cette liberté sur les territoires et cette absence de régulation sociale, qui participent pleinement de la mentalité montagnaise, se voient remises en question, dès l'instant où les intérêts marchands deviennent prédominants :

Jusqu'à ce que les Blancs entreprennent de tout régenter, tant que les Montagnais parcourent encore librement leurs immenses territoires de chasse, la communauté de base, c'est la famille. (...) Elle seule veille à ce que soient respectés les principes fondateurs de la société amérindienne : entraide, partage, loyauté. Approbation et désapprobation du groupe font référence, en place de lois et règlements.⁷⁶

La culture matérielle des autochtones est bouleversée par l'installation des Euro-Canadiens sur leurs terres au point que leur mode de vie lui-même en subit les conséquences. Dépendants, du

⁷² Eleanor LEACOCK est très claire à ce sujet, lorsqu'elle déclare, au sujet du Montagnais qui se consacre désormais à la traite des fourrures : « (...) *His objective relation to other band members changed from the cooperative to the competitive* », in « *The Montagnais "Hunting Territory" And The Fur Trade* », *American Anthropologist*, op. cit., p. 7.

⁷³ BENJAMIN Judith, originaire de Mingan, citée par Pierre PERRAULT, « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, op. cit., p. 65. Et Eleanor LEACOCK de renforcer ces constatations : « (...) *His objective relation to other band members changed from the cooperative to the competitive* », *ibid.*, p. 7.

⁷⁴ LEACOCK Eleanor, *idem*. Cependant Eleanor LEACOCK nuance l'idée selon laquelle la traite des fourrures a eu une incidence directe sur le mode d'organisation des territoires montagnais : « *Unfortunately, there is little in the early accounts with which to piece together a dynamic picture of the increasing individualization of hunting and trapping which the new emphasis on fur-trading was presumably introducing into Montagnais socioeconomic organization* », *idem*, p. 16.

⁷⁵ MURPHY Robert F. et STEWARD Julian H., « *Tappers and Trappers : Parallel Process in Acculturation* », *Theory in Anthropology : a sourcebook*, op. cit., p. 395.

fait d'un commerce à la mode européenne qui les dupe, les Montagnais-Naskapis se voient encore dépossédés.⁷⁷

3.1.3. Envahir les terres ou comment déposséder les Montagnais-Naskapis de leur territoire

Nous nous proposons de reconsidérer les relations entretenues par les Euro-Canadiens et les Montagnais-Naskapis, à la lumière de la lutte pour la possession des territoires nord-américains, qui prend naissance dès la seconde moitié du XVII^e siècle. La dépossession amérindienne est intimement liée à l'expansion européenne. Le rapport à l'Autre, tel qu'il est conçu par les Occidentaux, ne consiste-t-il pas, en priorité, à *ingérer* les cultures rencontrées ? Il s'agit de s'attaquer à l'altérité et de devenir proprement *cannibale* sur le plan culturel. Il est question, à proprement parler, d'une « croissance du cannibale européen »⁷⁸, au point que les Montagnais-Naskapis se voient dépouiller de ce qui est à eux et, partant, de ce qui constitue leur identité.

On peut s'autoriser à parler d'une véritable prise de pouvoir par les Euro-Canadiens, ainsi que d'un envahissement multiforme du territoire amérindien. Diverses attitudes permettent d'illustrer une telle dépossession, qui conduit le Montagnais-Naskapi à se considérer, dorénavant, comme étranger dans son propre pays.

3.1.3.1. Un territoire envahi

Avant le contact avec l'Occident, les Montagnais-Naskapis vivaient dans une interdépendance absolue avec la nature. En témoigne la présentation que fait Arthur Lamothe

⁷⁶ SILBERSTEIN Jil, *Innu*, op. cit., p. 42.

⁷⁷ Jacques ROUSSEAU explique que ce que l'on appelle *le problème indigène* au Canada n'a jamais été créé que par les Blancs : « Nous nous sommes installés ici il y a trois siècles, sans être toujours les bienvenus, faisant alliance avec les aborigènes pour découvrir le continent, récolter les fourrures et harceler l'ennemi dans les guerres européennes transportées Outre-Atlantique. Nous avons bouleversé leurs modes de vie, étouffé leur culture sans les faire accéder à la nôtre. Avec la marche de l'histoire, l'indigène n'est plus traité en associé mais en paria. Vivant un incessant cauchemar, il constate qu'il a cessé d'être le maître chez lui et que, sans songer à le comprendre vraiment, ni même le plus souvent à le consulter, on l'a dépossédé », in « L'acculturation des Amérindiens du Grand Nord québécois » – p. 271.278 –, *Inter-Nord*, n° 10, mars 1968, p. 271.

⁷⁸ Serge BOUCHARD, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 20.

de la tribu montagnaise : « Autrefois, les Indiens Montagnais, membres de la grande famille algonquine, hommes de l'intérieur, de l'eau douce, des lacs et des rivières, occupaient un territoire d'une superficie voisine de celle de la France »⁷⁹. S'ensuit une appropriation, par les uns, de ce qui appartient à d'autres. On en veut pour preuve les paroles du Montagnais Rémy Kurtness s'adressant à Jil Silberstein : « Quand je pense à nos territoires... Quand je pense à tout ce qui nous a été volé... Savez-vous qu'autrefois les Montagnais occupaient le tiers de la province ? Et, à présent... »⁸⁰. Cette volonté d'appropriation ne semble pas s'être apaisée avec le temps, si l'on en croit Mathieu Menikapu : « Même aujourd'hui, les Blancs... continuent à vouloir nous enlever notre terre (...) »⁸¹. Plus précisément, comment se déroule la rencontre entre deux conceptions antithétiques des rapports établis, par l'homme, avec son environnement ?

a) Les rapports entre l'homme et son environnement : la vision amérindienne

L'absence de frontières, caractéristique des territoires autochtones, est intimement liée à la spiritualité des peuples qui y vivent. Cette dernière se nourrit de l'immensité, à tel point que la concession de cet espace vital à des intérêts mercantiles ne peut qu'étouffer l'esprit amérindien. La notion de *propriété de la terre* est, en effet, inexistante chez les Montagnais-Naskapis : « Nous ne comprenons pas pourquoi la notion de propriété privée de la terre qui est la vôtre doit primer sur la notion de propriété collective qui est la nôtre »⁸². Pour les Amérindiens, l'appropriation privée de la terre va de pair avec un système qui privilégie l'exploitation de l'homme par l'homme. Le système de répartition égalitaire prévaut dans la mentalité amérindienne : « Contrairement à votre système de valeurs, nous ne voulons pas bâtir une société où les intérêts collectifs doivent toujours passer par les intérêts privés d'entrepreneurs capitalistes »⁸³. Le concept autochtone de *droit au territoire* se comprend en liaison intime avec le fait que l'appropriation, pour un usage exclusif ou en vue d'un

⁷⁹ LAMOTHE Arthur, *Mistashipu*, film cinématographique, *op. cit.*

⁸⁰ KURTNESS Rémy, cité par Jil SILBERSTEIN in *Innu*, *op. cit.*, p. 48

⁸¹ MENIKAPU Mathieu, cité par Sylvie VINCENT in « L'espace montagnais non pas pays mais peau de chagrin », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 4.

⁸² CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitasinan* », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 172.

⁸³ *Idem.*

quelconque profit, n'est jamais visée : il s'agit d'utiliser la nature dans le but de vivre et non de s'approprier une terre, qui demeure à tous et à chacun.

b) La conquête, par l'Occident, des terres amérindiennes

La dépossession amérindienne se comprend, dans un premier temps, comme le résultat de l'installation européenne dans un immense territoire. Ce dernier, non délimité selon les normes occidentales, apparaît aux premiers défricheurs comme n'appartenant à personne :

Bientôt de hardis aventuriers pénétrèrent dans les contrées indiennes ; ils (...) vont bâtir la demeure de l'homme civilisé au milieu même de la barbarie. Il leur est facile de le faire ; les bornes du territoire d'un peuple chasseur sont mal fixées. Ce territoire d'ailleurs appartient à la nation (sauvage) tout entière, et n'est précisément la propriété de personne ; l'intérêt individuel n'en défend donc aucune partie.⁸⁴

Selon les Occidentaux, le nomadisme amérindien s'assimile, sans trop d'hésitation, à une négation de la propriété privée. Cela s'entend comme un non respect de la propriété des autres et, surtout, une absence de désir de propriété pour soi. Pouvoir posséder, s'approprier, vendre ou céder sa terre n'existe pas chez les autochtones.⁸⁵ Les Euro-Canadiens, loin de respecter cette donnée, l'exploitent sans discernement. La désorganisation du territoire montagnais est causée par les modalités de l'installation des Blancs nouvellement arrivés, en contraste avec l'utilisation traditionnelle des terres.⁸⁶ Les divergences de vue concernant les rapports entretenus par l'homme avec son environnement sont moins mises en évidence qu'elles ne sont étouffées par la norme occidentale. Des critères culturels étrangers vont ainsi aménager et régir des espaces qui, pourtant, n'étaient pas destinés à être possédés. Loin de partager la terre

⁸⁴ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 243.

⁸⁵ Rémi SAVARD explique que, « (...) loin d'être un titre de propriété, (le) rapport (des Amérindiens) avec la terre s'apparente à ce que notre tradition juridique appelle *right of custody* ou *droit de garde*. Leur détermination s'inspire précisément du fait que, beaucoup plus que d'un droit, c'est d'une responsabilité dont il s'agit : celle de transmettre à leurs descendants un cercle de vie aussi large et dynamique que celui que les ancêtres leur ont légué », in *Destins d'Amérique*, *op. cit.*, p. 138. S'opposent ainsi à la volonté de préserver la nature et d'assurer le renouvellement des ressources de celle-ci en vue des générations futures, l'abus et le gaspillage des ressources par des Occidentaux focalisés sur leurs intérêts propres.

⁸⁶ Le système des seigneuries et des concessions accordées par le Roi de France témoigne de la volonté française de prendre possession des terres amérindiennes. À titre d'exemple, la région de Mingan est soumise à ce régime dès 1611. Elle devient, dès lors, le décor de la soumission des Montagnais à l'arbitraire de ceux qui, pourvus de droits de traite, se veulent les nouveaux régisseurs des lieux et, partant, de ceux qui peuplent ces derniers.

dans le respect, les Blancs s'entendent pour la « posséder dans le mépris »⁸⁷. La cohabitation s'avère vite impossible, du fait de l'irrespect manifesté par les Euro-Canadiens à l'égard des activités amérindiennes. Encore au XX^e siècle, on lit ainsi : « Les pièges que j'ai chez moi, où vais-je les placer ? Je ne peux pas les placer, puisqu'ils vont tous les déplacer, ceux qui travaillent ici. Où vais-je les placer ? Je ne vais pas le leur dire, puisque quand je n'y serai plus, le tracteur passera et les déplacera »⁸⁸. Les Montagnais assistent à la construction de chemins, qui signifient destruction de territoires voués à la chasse : « Et là où il a fait le chemin, tout est allumé, il a détruit nos territoires. Maintenant, où iras-tu si tu veux aller chasser ? »⁸⁹. La conception de la propriété des lieux n'est pas la même, et se voit usurpée : « Le Blanc écrit partout : "Tu ne passeras pas là". Et l'Indien, est-ce qu'il faisait ça ? On te dira : "Ce chemin est marqué, tu ne pourras pas passer. On y est maître" »⁹⁰. Des barrières⁹¹ apparaissent, installées par les Compagnies, qui prennent possession d'un territoire qui n'est pas le leur : « Et toi, barre donc le chemin qui monte là-bas. Demain matin, il sera buldozé, même s'il y a une barrière. Pourtant, n'as-tu pas des droits ancestraux là-dessus ? »⁹². En un mot, l'envahissement occidental est aggravé par l'attitude que les Euro-Canadiens manifestent

⁸⁷ SAVARD Rémi, *Destins d'Amérique*, op. cit., p. 138.

⁸⁸ JOURDAIN Marcel, *Niesi nana shepen*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, op. cit.

⁸⁹ MCKENZIE Jean-Marie, in *Niesi nana shepen*, *idem*. Ce film, dont le titre signifie « On disait que c'était notre terre » explicite la dépossession montagnaise. Le réalisateur se concentre sur les paroles échangées par deux vieux Montagnais, Marcel JOURDAIN et Jean-Marie MCKENZIE, qui dissertent sur l'appropriation, par des multinationales cupides, de leurs terres ancestrales. En arrière-plan des deux protagonistes, se discernent des rails, qui mènent de Sept-Iles à Schefferville. Par celles-ci, les ressources minières sont transportées hors du territoire montagnais. Tandis que parlent les deux vieux Indiens, la caméra ne laisse pas s'échapper un train qui passe, marque un arrêt, puis repart et qui symbolise ainsi une dépossession qui semble inéluctable.

⁹⁰ *Idem*. De même, à un jeune Montagnais qui s'exclame : « Et maintenant, il y a des Canadiens français, des blancs, comme si ça leur appartenait ? Ils sont ici mais ça n'appartient pas aux blancs ici, n'est-ce pas ? », Marcel JOURDAIN répond : « Non, ça n'appartient à personne. C'est aux Indiens », *idem*.

⁹¹ Le témoignage de la Montagnaise ANGÈLE est révélateur : « Ma pauvre tête, en ce novembre, ramassait les souvenirs des portages des anciennes chasses, je me croyais libre comme les sapins de la rivière Coucouchou, quand je me suis enchevêtrée les pieds dans une clôture brisée, lavée de sa couleur blanche. Les clôtures des blancs... des limites... des barrières dans le royaume de mon mari, le vieil Etienne, qui n'en avait jamais connu », in « Je veux retourner au pays de mes ancêtres », Annexe, *La division sexuelle du travail et les modalités de la transmission des connaissances chez les femmes montagnaises de la Romaine*, Christiane BEAUDET, Rapports de recherche, Laboratoire de recherches anthropologiques, Département d'anthropologie, Faculté des Sciences Sociales, Université Laval, Québec, 1983, p. 31. On se référera également à la séquence du film *Niesi Nana Shepen* d'Arthur LAMOTHE, op. cit., durant laquelle un gardien tente d'empêcher la famille Jourdain de se rendre dans son terrain de chasse, dorénavant partie prenante d'un parc provincial.

⁹² MCKENZIE Jean-Marie, *Niesi nana shepen*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, op. cit. Et les papiers officiels d'enregistrer cet état de fait et d'avaliser un tel traitement. En témoigne le protocole d'entente passé entre Rayonier et le Québec, qu'analyse Sylvie VINCENT : « Si l'on comprend bien cet accord, un Montagnais peut se voir interdire l'accès à son territoire de chasse par la Compagnie. (...) Il peut aussi trouver son territoire complètement dévasté par les débusqueuses de Rayonier-Québec. Autrement dit, il est exproprié

à l'égard de ceux qui sont pourtant les premiers et les seuls propriétaires des lieux : « Tu ne pourras plus chasser, les Blancs te le défendront »⁹³. La prise de pouvoir dans la violence est incontestable.

Les terrains de chasse sont, peu à peu, identifiés et divisés, à tel point que les Montagnais-Naskapis se voient dans l'obligation d'intégrer une nouvelle conception de territoires auxquels ils ne voyaient préalablement aucune limite. Au XX^e siècle, la situation devient des plus problématiques : « (...) Même nos territoires de chasse sont inscrits dans des dossiers, sont chiffrés, numérotés ». La division des terres s'avère être un immense artifice aux yeux des chasseurs nomades, néanmoins contraints de se conformer à ces nouvelles limites :

Autrefois, (...) un Innu n'empêchait jamais un autre de chasser là où il le voulait. Et maintenant, depuis qu'ils ont versé des subventions, les Innu s'empêchent de mettre pied sur les terrains des autres. Et loin dans les terres, il y a des disputes. « C'est notre terrain », disent certains. Mais pourtant, c'est le territoire tout entier qui est innu. Le territoire qui porte un chiffre n'est pas forcément l'habitat de l'animal. Et le saumon ne suit pas nécessairement les données des biologistes. Les directives des fonctionnaires ne nous aident pas du tout à rejoindre l'animal.⁹⁴

Le dialogue des cultures n'est guère efficient ici. Le morcellement et la division en parcelles, le fait de s'isoler sur son quant-à-soi, tout cela est aux antipodes d'une mentalité amérindienne, qui ne comprend pas le concept d'*appropriation* : « Cette obsession de la propriété privée... Jamais nos ancêtres n'auraient agi comme ça. Cette façon de faire, ça n'est pas Mushum ! Mushum, c'est lui qui a fait les portages pour les laisser à tous ses petits-enfants ; pour que tous puissent s'en servir... quitte à se consulter »⁹⁵. Les Montagnais-

dans compensation, sans même en être informé », in « L'espace montagnais non pas pays mais peau de chagrin », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 6.

⁹³ MCKENZIE Jean-Marie, *ibid.*

⁹⁴ MARK William-Mathieu, « La différence entre Blancs et Innu », propos recueillis par Serge JAUVIN in *Aitnanu*, *op. cit.*, p. 112. Et MUSHUM de renforcer cette vision du fonctionnaire qui organise sur le papier des territoires dont il ne connaît rien : « Le Blanc, pour sa part, n'a rien fait de ces mains. Il n'a rien laissé aux autres. Il a juste pris un crayon. Il a tracé des lignes droites sur la carte, au mépris des réalités du territoire. Il ne sait pas où sont les portages. Il ne sait rien. Le Blanc n'est même jamais venu dans le territoire. Il travaille depuis son bureau – à Montréal ou à Ottawa », cité par Jil SILBERSTEIN in *Innu*, *op. cit.*, p. 178. Et Mac BROCKMAN de s'étonner de la victoire du pouvoir administratif sur la connaissance concrète des territoires amérindiens : « *The Indian knows far more of his land, this country, than I, but so strange are the ways of our society that his crafts, developed by dint of generations of hunting, are no longer important, seldom marketable in the jargon of us administrators. It is the knowledge of books that counts* », in « *New Experiences with Old Canadians* », *Monday Morning*, *op. cit.*, p. 21.

⁹⁵ Jil SILBERSTEIN, *Innu*, *op. cit.*, p. 178.

Naskapis sont cependant forcés d'intégrer ces nouvelles donnes ; ce faisant, ils sont contraints de renoncer à ce qu'ils sont.

La dévastation subie par l'espace amérindien rend compte du peu de respect manifesté par les Euro-Canadiens à l'égard du monde de l'Autre. Certains *tipâshimun* montagnais⁹⁶ le soulignent : ils font référence à une vieille alliance conclue avec des Blancs. Cette alliance aurait consisté en la cession d'un espace, en échange d'une aide à la vie quotidienne. Or, l'accord n'aurait pas été respecté par ceux qui, non seulement n'honorèrent pas leur parole, mais qui sortirent des régions qui leur avaient été attribuées pour empiéter sur le territoire montagnais. En un mot, « de pauvres quémandeurs qu'ils étaient, les Euro-Canadiens sont devenus riches grâce aux terres indiennes tandis que les Indiens s'appauvrissaient progressivement. Ils n'ont pas été les fournisseurs de nourriture mais des voleurs de territoire (...) »⁹⁷. Perturbé dans son mode d'exploitation du territoire, obligé de se soumettre à celui qu'imposent les nouveaux arrivants, l'Amérindien se retrouve « dépaycé dans son propre pays »⁹⁸.

3.1.3.2. Un territoire exploité

Parler de dépossession, c'est encore faire référence aux richesses dérobées par les Euro-Canadiens à des premiers habitants, propriétaires de droit, encore et toujours, du

⁹⁶ Les *tipâshimun* sont des récits d'événements rapportés comme vécus. Ils sont donc à interpréter comme des messagers du réel. Pour une analyse plus poussée, on se référera à l'étude de Sylvie VINCENT : « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger ? », *Cahiers de Chio*, vol. 70, 1982, p. 5-26.

⁹⁷ Sylvie VINCENT, *idem*, p. 24. L'enfant mis en scène par An Antane KAPESH fait preuve d'une lucidité remarquable ; il accumule les griefs à l'égard d'un Blanc qui, venu en intrus, profite encore maintenant de ce qu'il n'a fait que voler : « (...) Ce n'est pas une bagatelle que de m'avoir pris tous mes moyens d'existence. (...) Ecoute encore ce que j'ai à te dire : la première fois que tu es venu ici, qu'est-ce que tu as apporté ? As-tu apporté ta richesse ? Non, n'est-ce pas ? (...) Pour quelle raison es-tu venu ici sans être invité ? C'est toi qui avais besoin de moi, n'est-ce pas ? Encore là, tu voulais dissimuler et mentir. C'est pourquoi tu ne m'as parlé de rien à ton arrivée. Tu as préféré me voler, rien que pour pouvoir t'appeler QUÉBÉCOIS. Crois-tu pouvoir me leurrer ? Même si, jusqu'à la fin des temps, tu ne fermes jamais le bec et que tu continues à crier partout, à la radio et à la télévision, que tu te nommes QUÉBÉCOIS, jamais je ne serai d'accord avec toi. (...p. 80). Quand tu es venu la première fois, d'où arrivais-tu ? Sais-tu d'où tu venais ? Je vais te le dire sans détour. Tu venais de là-bas, de l'autre côté de l'océan. Tu es un immigrant. Quand tu es venu la première fois, tu étais très pauvre. Et à présent, d'où tires-tu ta richesse ? Eh bien, c'est avec mon territoire que tu t'es enrichi et c'est moi maintenant qui suis devenu pauvre à cause de toi. Je vais te dire encore une chose. Maintenant que tu as pris tout ce que je possédais pour vivre, pourrais-tu à l'avenir cesser de toujours m'exploiter aussi en tant que personne ? Vois-tu, je ne suis ni un arbre ni du minerai que l'on extrait pour vendre. Je suis un être humain, moi aussi, comme toi », in *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, *op. cit.*, p. 79-80.

⁹⁸ DRAGON Antonio, *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 383.

Nouveau Monde.⁹⁹ La dépossession se lit concrètement dans la dévastation d'un territoire pillé. Que ce soit sur la côte ou dans l'intérieur des terres, le constat est le même et les rapports institués demeurent immuables : l'Euro-Canadien vise le profit avant tout et l'Amérindien découvre que l'on « a gaspillé (ses) montagnes »¹⁰⁰. Devant un tel ordre de fait, les interrogations de Pierre Perrault ont un ton juste, qui interpelle : « S'il fallait payer le prix des fourrures, de la terre, des mines ? S'il fallait partager la richesse que nous leur avons empruntée, dérobée par la force des armes ou l'astuce des traités ? »¹⁰¹. Pour mettre en relief l'exploitation multiforme des terres ancestrales amérindiennes par les Euro-Canadiens, nous nous limiterons au pillage des ressources et aux aménagements hydroélectriques.¹⁰²

Ce sont principalement le territoire et les ressources que renferme ce dernier qui suscitent la convoitise des Euro-Canadiens. En vérité, « (les Blancs) prennent n'importe quoi, le fer... les arbres, les poissons aussi »¹⁰³. Le Père Babel témoigne d'un envahissement qui

⁹⁹ On se référera à l'article de Sylvie VINCENT, « L'espace montagnais non pas pays mais peau de chagrin », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, afin de trouver des précisions quant à la prise de possession du territoire amérindien. Il est ainsi souligné que le gouvernement du Québec ignore, à maintes reprises, la présence amérindienne, lorsqu'il lance le projet de la Baie James en avril 1971, lorsqu'il accorde à la Compagnie Rayonier-Québec des droits de coupe en juin 1971, etc. Le bilan est édifiant : « Malgré les textes de loi et les multiples cas de jurisprudence canadienne indiquant qu'il existe un titre indien sur le territoire, la population dans son ensemble n'a pas dépassé la pensée des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles, lesquels ignoraient toute possibilité de souveraineté autochtone », p. 5.

¹⁰⁰ JOURDAIN Marcel, *Ntési nana shepen*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, *op. cit.* Les paroles de ce Montagnais sont ainsi éclairantes, qui trouve l'image adéquate pour signifier son dépouillement : « L'Indien, c'est comme si on le déshabillait, si on lui enlevait tous ses vêtements, si on lui enlevait toutes ses montagnes, toutes, toutes. La compagnie passe ici. La machinerie, le tracteur passent ici », *idem*.

¹⁰¹ PERRAULT Pierre, « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰² La mainmise sur le territoire montagnais et l'acharnement à tirer de celui-ci des profits multiples sont bien résumés dans *Ashini* d'Yves THÉRIAULT : « Partout le long de cette Côte Nors maintenant, les Blancs crevaient les granits, repoussaient la forêt, mutilaient des montagnes. Pour atteindre le minerai de fer ou de cuivre, pour harnacher les fleuves et conduire l'électricité vers les monstres exigeants des terres du Sud, pour n'accomplissaient-ils ? », *op. cit.*, p. 70. Nous aurions pu nous attarder également sur le problème de la déforestation ou encore sur l'ouverture à Longue-Pointe-de-Mingan, lors de la Seconde Guerre Mondiale, d'un aéroport militaire. Les perturbations causées, sur le gibier comme sur les habitants, par des avions qui passent à basse altitude, sont rien moins que négligeables. La nécessité de choisir parmi les formes que revêt la dépossession témoigne bien de l'étendue de celle-ci.

¹⁰³ Mathieu MENIKAPU, cité par Sylvie VINCENT in « L'espace montagnais, non pas pays mais peau de chagrin », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 4. L'attrait qu'exercent, en particulier, les saumons explique l'accaparement puis le saccage, par les Blancs, de rivières intéressantes car à la source de profits : « (...) L'imprévoyance avec laquelle s'exerce la pêche au saumon conduit au dépeuplement des rivières. Conséquence : harcelés sur la côte comme sur une grande partie de leurs territoires de chasse, les Innus se voient en outre exclus de leurs propres cours d'eau. Dès 1858, le gouvernement du Canada loue les berges des rivières à saumons à des particuliers (...). Quelques années plus tard, la Cour supérieure du Canada reconnaissant la juridiction provinciale sur les rivières à saumons, le gouvernement québécois légifère pour y mettre en place des clubs de pêche privés », Jil SILBERSTEIN, in *Innu*, *op. cit.*, p. 351. Les relations entre les Montagnais et les Euro-Canadiens sont ainsi encadrées par une constante négation des droits aborigènes, et ce, depuis le Régime français jusqu'à nos jours. Du fait des privilèges accordés par les gouvernements, qui se sont succédé dans le temps, à des intérêts

concerne et la terre et la mer : « La Côte Nord n'est plus reconnaissable, la chasse à la mer est nulle, les blancs la prennent de force, la ruinent et relèguent les sauvages dans l'intérieur »¹⁰⁴. Les rivières ne sont pas en reste, qui constituent des réserves de richesses à plus d'un titre. Très rapidement, les Montagnais se voient interdire la libre circulation sur des rivières qui ont pourtant toujours fait partie intégrante du territoire ancestral de chasse et de pêche. Le film *Mistashipu* d'Arthur Lamothe explicite le processus de dépossession auquel sont soumis des Montagnais qui, par exemple, n'ont plus accès qu'à une artère de la rivière Moisie. Une juridiction provinciale se met, en effet, en place, au milieu du XIX^e siècle, sur les rivières à saumon et le gouvernement québécois légifère quant à l'installation de clubs de pêche privés. Cette prise de possession des cours d'eau, dont on exclut les Amérindiens, est faite de telle sorte que la Mingan et la Manitou se retrouvent, de 1882 à 1980, aux mains de financiers canadiens et américains. Or, toucher aux artères fluviales, c'est saccager le mode de vie de cet Autre que l'on repousse pour mieux profiter de ses biens. Le réseau hydrographique est, en effet, fondamental : les rivières, outre leurs réserves de poissons, constituent les chemins de pénétration vers des terrains de chasse souvent éloignés. Déjà, à la fin du XIX^e siècle, le Père Babel se révolte, qui constate que « le gouvernement, avec ses lois de pêche, tue ces pauvres sauvages et les réduit à la misère »¹⁰⁵.

Le manque de respect envers le territoire d'autrui se manifeste encore dans les aménagements hydro-électriques, qui se multiplient jusqu'à dénaturer le territoire montagnais. Ces installations sont responsables des bouleversements écologiques subis par des écosystèmes aquatiques et terrestres surexploités. Les Amérindiens en saisissent rapidement les implications désastreuses pour leurs activités. À titre d'exemple, l'Autre amérindien apparaît comme une présence négligeable¹⁰⁶ lors de l'installation des grands barrages du Saguenay-Lac Saint-Jean et de la Haute Côte-Nord. Selon Paul Charest, « on avait alors procédé comme si les Amérindiens qui exploitaient les ressources variées de ces territoires depuis des temps immémoriaux n'existaient pas, et on avait complètement ignoré leurs droits

privés, les Montagnais se sont vu interdire toute utilisation légale des rivières à saumon dans lesquelles ils puisaient leur nourriture depuis des temps immémoriaux.

¹⁰⁴ BABEL Louis, *Journal des voyages de Louis Babel, 1866-1868, op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁵ BABEL Louis, *op. cit.*, *APF*, 1869, n° 41, p. 235.

¹⁰⁶ On peut affirmer qu'exploitation et destruction vont de pair et qu'autrui, que l'on exploite et détruit tout à la fois, n'est jamais véritablement concerté : « Quand le Blanc a voulu exploiter et détruire notre territoire, il n'a fait signer aux Indiens aucun document disant qu'ils acceptaient qu'il exploite et qu'il détruise tout notre territoire

de premiers occupants du sol »¹⁰⁷. La conséquence d'une telle inconséquence consiste à ruiner des territoires de chasse inondés ou partiellement envahis par la modification du niveau de l'eau. Leurs utilisateurs n'ont plus alors qu'à les abandonner.¹⁰⁸ La détérioration de l'ensemble du territoire amérindien et les désordres écologiques qui en résultent sont incontestables. Les intérêts occidentaux fructifient ; les autochtones semblent continuellement laissés à l'écart d'un développement qui les fait reculer. Devant le spectacle d'un territoire dévasté, s'imposent des interrogations angoissées sur l'avenir de ceux qui peuplent ce dernier : « (...) Nous avons fixé notre tente proche d'un cabanage de chasse d'un Canadien. C'est avec un cœur navré que je regardais ce cabanage et je me disais : pauvres Sauvages, chassés de la mer, chassés des rivières, si les Canadiens ruinent encore leurs forêts, que deviendront-ils ? »¹⁰⁹.

Le rapport à l'Autre, tel qu'il est conçu par les Euro-Canadiens, prend bien l'aspect de la domination et de l'exploitation, ainsi qu'en témoignent les relations commerciales instituées. Le rapport à l'Autre se présente comme prise de possession de l'espace d'autrui et appropriation des ressources de ce dernier. Exclu de manière informelle de son territoire ancestral, au fur et à mesure que les Euro-Canadiens s'en proclament les nouveaux propriétaires, l'Amérindien devient étranger à lui-même.¹¹⁰ Pour le Père Arnaud, « ils sont

afin que lui seul y gagne sa vie indéfiniment », An Antane KAPESH in *Je suis une maudite sauvagesse*, op. cit., p. 13.

¹⁰⁷ CHAREST Paul, « Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 323.

¹⁰⁸ Arthur LAMOTHE se fait éloquent dans un passage de *Mémoire Battante III*, film cinématographique, op. cit. : « La conquête de l'Amérique, commencée le 12 octobre 1492, n'est pas encore terminée. Le 24 octobre 1973, Pierre Vachon, dont le terrain de chasse a été recouvert d'eau, chante un de ses rêves de caribou. (...) Les caribous ont disparu. Dix ans auparavant, 4000 hommes sont venus ici, plusieurs années durant, ériger cette muraille prométhéenne et bâtirent ainsi le plus grand lac artificiel d'Amérique. Les terrains de chasse, les vieux cimetières indiens, les cabanes, les lieux de culte ont été noyés. (...) L'esprit maître du caribou a fui, tout comme autrefois le Carcajou devant le missionnaire. (...) Les arbres ne sont plus un principe de vie mais des dollars. Les méga projets, les méga réalisations, le mythe du progrès indéfini a remplacé au Québec les anciens mythes de survivance et balayé tout sur son passage, laissant (des) séquelles de désarroi et d'angoisse. Et les hommes qui habitaient ces lieux, qui possédaient les clés de cet univers symbolique ont définitivement reflué dans la réserve, à 300 km de là. Et le royaume du caribou s'est encore rétréci, rapetissé (...) ».

¹⁰⁹ BABEL Louis, *Journal des Voyages*, op. cit., p. 26.

¹¹⁰ Le ton adopté par le Père ARNAUD se fait pathétique, qui rappelle le temps où les Montagnais étaient alors chez eux par opposition à ces années durant lesquelles ils se sont vu peu à peu battre en brèche par l'avancée de la civilisation : « Mais revenons à nos chers Montagnais. Il n'y a pas vingt ans, ils étaient encore les paisibles possesseurs de ces contrées fortunées. Les eaux du lac leur fournissaient en abondance le brochet, le *Wananish*, le doré et la truite, et dans la forêt ils avaient l'original, le caribou, l'ours, la loutre et le lièvre ; c'était là leur pain quotidien. Mais, que les temps sont changés depuis lors !..... Ils ont vu leurs forêts séculaires tomber sous la hache du colon, les arbres à l'ombre desquels ils dressaient leurs tentes devenir la proie des flammes. C'est en vain, mes chers enfants des bois, que vous chercheriez les grands ormes et les sapins aux branches desquels vos mères ont autrefois suspendu vos berceaux ; vous ne grimpez plus jusqu'à leurs scîmes ; à leurs places, se bercent de riches moissons ; là où étaient vos campements, là où vivaient en paix l'élan et le caribou, la charrue a

tous comme des brebis errantes, n'ayant plus un seul endroit où ils soient maîtres »¹¹¹. L'influence des Blancs entend, en effet, s'exercer sur le mode de vie de Montagnais-Naskapis, à l'origine nomades. Il s'agit de sédentariser et de parquer des êtres, dont on ne respecte pas la nature profonde et que l'on veut contrôler et métamorphoser conformément à un modèle extérieur à eux.

3.1.4. La sédentarisation et la création des réserves

Il semblerait que le dialogue des cultures entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis soit quelque peu brouillé par la soif de conquête qui anime les premiers. Nous avons tenté de démontrer que l'influence des Blancs sur les Amérindiens était néfaste, parce que modifiant une culture et un mode de vie non considérés dans leur signification propre. Les Montagnais-Naskapis se voient ainsi réduits, entre autres, dans leur autonomie économique, dans leur liberté d'accès aux territoires et aux rivières de leurs ancêtres. Mais parler de *réduction*, c'est encore faire référence à l'aspect concret de celle-ci, incarné par les réserves : « Il s'agit de mettre l'autre en cage, de réduire son espace, de le diminuer, bref de le subjuguier »¹¹². Le verbe *réduire* est rapidement utilisé à l'adresse des *Sauvages*. Samuel de Champlain écrit, à ce titre, des Amérindiens qu'« ils seroient réduits bons chrétiens si on habitoit leurs terres »¹¹³. Les exemples pourraient se multiplier, qui renvoient tous au sens étymologique du terme. Il s'agit en effet de *re-ducere*, soit de reconduire, de ramener vers ce qui est la norme, la vérité, la civilisation, vers, en un mot, le mode de vie et de pensée occidental. Parler de réduction, c'est donc mettre en œuvre une conquête de l'Autre, qui ne permet à ce dernier que de s'incorporer dans ce qui n'est pas lui et de se fondre dans une structure qui n'est pas la sienne. Pour ce faire, le dialogue des cultures se présente comme une déclaration de bonnes intentions en surface ; il n'est, en réalité, qu'une manipulation de l'Autre, à transformer et à maîtriser.

silloné le sol et l'agriculture a partout fait de grands progrès. Nos Montagnais se sont retirés peu à peu, devant la civilisation », in *op. cit.*, *APF*, février 1877, n° 1, p. 30.

¹¹¹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mai 1874, n° 21, p. 61.

¹¹² DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, *op. cit.*, p. 296.

¹¹³ CHAMPLAIN Samuel de, *Oeuvres*, *op. cit.*, tome III, p. 163.

3.1.4.1. Mettre fin au nomadisme pour le bien des Amérindiens

Le postulat de départ des Euro-Canadiens a le mérite de la clarté : le nomadisme est un mode de vie qui, plus que n'importe quel autre, est nuisible. Néfaste, il doit donc céder sa place aux bienfaits de la sédentarisation.

a) Le nomadisme, un mode de vie néfaste

Le nomadisme est aux antipodes des normes d'une culture occidentale, pour laquelle la sédentarisation et la culture des terres sont les conditions minimales de la civilisation. Bien plus, selon la mentalité chrétienne du XVII^e siècle, le fait d'être nomade est le signe d'une malédiction : il s'agit là du « malheur de cette nation ; je crois qu'ils sont descendus de Caïn ou de quelque autre errant comme lui »¹¹⁴. Errer est un péché : le sens ambivalent du verbe permet de glisser du sens culturel au sens moral. Le modèle est autre et renvoie à l'image du héros de la colonisation qui construit un pays. Cette construction passe par le fait de s'installer, de se fixer à la terre, bref, de devenir un habitant. La mobilité des Amérindiens se présente comme un contre modèle, qui, loin d'être compris et avant même d'être interrogé, est nié et combattu. Un tel mode de vie n'est rien moins qu'une transgression, le signe d'un mode de vie inférieur, la preuve de « l'inconstance du sauvage, (de) son insouciance, (de) sa passion pour la vie aventureuse »¹¹⁵. L'absence de toute activité agricole sur une terre qui, pourtant, est loin d'être impropre à toute culture, est interprétée comme la preuve que l'Autre n'est qu'un inadapté incapable de « s'astreindre à un travail continu et persévérant »¹¹⁶. La réponse de François Verrault, qui a passé nombre d'années avec les Montagnais, et à qui l'on demande s'il est possible que les Sauvages se laissent convaincre de cultiver la terre, est éloquente :

Non, je ne le crois pas, parce qu'ils sont trop paresseux, et qu'ils méprisent ceux qui travaillent à l'Agriculture ; j'ai essayé plusieurs fois de les engager à faire des Champs de patates, je leur ai fourni des Outils, comme Bêches, Pioches, etc. pour préparer la Terre ; en outre, je leur ai donné des germes de Patates ; je les ai même nourris et je leur ai donné du Rum pour les engager à

¹¹⁴ CARTIER Jacques, *Relations*, op. cit., p. 101.

¹¹⁵ L. J. C., « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean », *Revue canadienne*, op. cit., p. 92.

¹¹⁶ *Idem*. Le Père Le JEUNE fait, lui aussi, référence aux « difficultés qu'ont des hômes habituez dans l'oisiveté, d'embrasser vn fort trauail, comme est la culture de la terre (...) », in *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 150.

travailler à la Terre, mais aussitôt que le Soleil commençoit à les réchauffer, ils jetoient les Outils et ils abandonnoient tout pour courir les Bois.¹¹⁷

Ce texte condamne la nature profonde d'Amérindiens qui, jugés paresseux, seraient incapables de discerner la noblesse qui sous-tend le travail de la terre. Ce dernier, par lequel se justifie la sédentarisation, est, proprement, civilisateur. Pour ceux qui arrivent d'une France sédentaire et agricole, permettre aux *Sauvages* de renoncer à leur existence nomade revient à les mettre sur la voie d'une vie meilleure. La porte de la civilisation ne se franchit-elle pas ainsi par l'arrêt de l'errance et l'installation sur un espace limité, consacré à l'agriculture ? Tel est le discours officiel.

b) Les bienfaits de la sédentarisation¹¹⁸

Le dialogue qui s'instaure entre les tenants respectifs de deux cultures hétérogènes vise les apparences d'une cohabitation réussie entre nouveaux arrivants et premiers habitants. Les premiers, qui fondent leur domination sur un rapport de forces qui leur est avantageux, se présentent comme désireux d'établir le bien-être des seconds. Sont censées en témoigner la politique de la sédentarisation ainsi que la création des réserves.

Dans une telle optique, le nomadisme des Montagnais n'est pas seulement interprété négativement ; il est encore assimilé à une contrainte qui, imposée aux Amérindiens, condamne ces derniers à des déconvenues : « La vie des Montagnais est une vie nomade ; aussi sont-ils dans un malaise habituel. Le printemps, l'été et même l'automne, il faudra camper sur la terre humide ; l'hiver, sur la terre gelée ou la neige »¹¹⁹. Partant, entre autres, de ce postulat, les Euro-Canadiens chercheraient à améliorer un « genre de vie bien précaire (...) »

¹¹⁷ VERRAULT François, cité par Angers LORENZO, in *Chicoutimi, poste de traite, op. cit.*, p. 103. François-Xavier GARNEAU raconte, pour sa part, la tentative qui a été faite à Québec d'accoutumer des Amérindiens à vivre à la manière des Français : « Des Montagnais et des Algonquins aidèrent à défricher une partie du plateau, que couvre aujourd'hui la haute ville. Ils se fatiguèrent bientôt de cette vie arrêtée et tranquille. Ce n'était pas en une génération qu'on pouvait changer les habitudes des sauvages, dans un pays où les forêts les invitaient sans cesse à reprendre leur vie errante », in *Histoire du Canada, op. cit.*, p. 29-30.

¹¹⁸ Il est ainsi question de tout un processus de séduction mis en œuvre par les Blancs pour convaincre les Amérindiens de devenir autres et de se rapprocher de leur modèle de vie propre. Ashini le dénonce, qui s'exclame : « À la réserve on le choierait, dernier transfuge qu'on féliciterait. Il lui serait donner gîte, pension, argent. On ferait de lui un exemple pour les enfants. "Voyez celui-là ? Il est sensé, il est intelligent. Il ne reste pas à vivre misérablement dans les bois. Il vient ici, où les Blancs seront bons pour lui. Allez, petits, apprenez le français, oubliez votre langue, méprisez la forêt, on vous offre le paradis sur terre. On vous offre, c'est inouï, de faire de vous des Blancs... ! N'est-ce pas le comble de l'entendement et de la générosité ?" », Yves THÉRIAULT in *Ashini, op. cit.*, p. 31.

et rempli de hasards et d'incertitudes »¹²⁰. Devant un tel constat, l'interrogation s'impose, qui apparaît comme une déclaration d'intention : « Ne serait-il pas possible de former l'enfant des bois à des habitudes plus sédentaires, à la culture du sol ? »¹²¹. La sédentarisation se présente comme la première étape de la formation de l'Amérindien au travail du sol. L'agriculture, quant à elle, signifie l'assurance d'une vie qui oublierait toute misère : « S'ils sont sédentaires, & s'ils cultivent la terre, ils ne mourront pas de faim comme il leur arrive souvent dans leurs courses (...) »¹²². Le travail du sol va de pair avec la nécessaire acceptation du labeur continu et de l'intégration d'un état d'esprit qui ne parle que de prévoyance et d'appropriation. En effet, le fait de se fixer dans un lieu précis et d'y vivre à demeure signifie, pour ceux qui se veulent les initiateurs à la vie telle qu'elle doit être vécue, tranquillité et rentabilité. Les Blancs, inventeurs du modèle qui est la norme, dialoguent ainsi avec les Amérindiens, de manière à convaincre leurs interlocuteurs des bienfaits de la sédentarisation. Rémi Savard résume leurs points de vue, de manière laconique et expressive : « Les maisons viendront un jour et, avec elles, la chaleur, le sec (...) »¹²³. Si les maisons ont, certes, apporté quelques avantages, ces derniers sont-ils à même de rivaliser ce qu'ont perdu les Amérindiens, dont l'identité culturelle est ainsi mise en question ?

Présenter les réserves comme le moyen de préserver les Amérindiens de la mauvaise influence des Blancs est un second but de surface révélateur. Le renversement des rôles est étonnant, tant il est dénué de nuance. La conception qui se fait jour ici fait de l'Amérindien un être incapable de se défendre, à protéger de tout et de tous, en particulier des coureurs des bois et autres aventuriers porteurs de corruption : « C'est dans les pays sauvages surtout, que (la) conduite (des Canadiens) offre la plus dégoûtante page de notre histoire. Aussi, Canadien moi-même, j'ai rougi bien des fois de l'inconduite de nos voyageurs dans ces contrées (...) »¹²⁴. De même, le Père Durocher déclare, en référence aux nombreux marins souvent réunis à la Pointe-des-Monts : « (...) Il est facile d'imaginer les désordres qu'ils occasionnent, et le scandale qu'ils donnent à nos pauvres Indiens »¹²⁵. Il s'agit, dès lors, d'ouvrir des enclaves de

¹¹⁹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 88.

¹²⁰ L. J. C., « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean », *Revue canadienne*, *op. cit.*, p. 92.

¹²¹ *Idem*, p. 25.

¹²² *JR*, vol. VIII, 1634-1636, p. 56.

¹²³ SAVARD Rémi, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, L'Hexagone/Parti pris, Montréal, 1977, p. 25.

¹²⁴ TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 40-41.

¹²⁵ DUROCHER Flavien, *op. cit.*, *DDQ*, juillet 1847, n° 7, p. 111.

protection, destinées à des autochtones qu'il est indispensable de préserver de tout rapport funeste : « Ils devront (...) être entièrement séparés des blancs, retirés toujours sur leur réserve. J'ai défendu à qui que ce soit d'aller camper de l'autre côté de la rivière »¹²⁶. Des barrières, qui se veulent effectives, sont ainsi dressées, qui prétendent défendre une identité largement menacée. Le but visé est éloquent, qui consiste à maintenir vivace le mythe d'une innocence quasi enfantine : « Je crois qu'en faisant bonne vigilance nous les conserverons dans leur simplicité primitive »¹²⁷. Outre son aspect géographique, la réserve a donc une symbolique, souvent enjolivée : elle est cet îlot de paix qui permet de protéger ses habitants contre un monde extérieur inquiétant, blanc et sans cœur.

Le travestissement de l'opération d'acculturation qui se joue ici en une vaste œuvre de bienfaisance ne résiste pas longtemps à l'analyse. Il convient donc de s'interroger sur les profits réels que tirent les Euro-Canadiens de la sédentarisation des Montagnais-Naskapis.

c) Les buts, visés par les Euro-Canadiens, de la sédentarisation des Amérindiens

Réduire la mobilité spatiale des Montagnais-Naskapis vise, en réalité, des buts divers, souvent dissimulés. Dans un premier temps, la sédentarisation se présente comme la stratégie, mise au point par les missionnaires, afin de convertir les Amérindiens. De fait, errance et conversion font deux, l'affirmation est réitérée dès la première moitié du XVII^e siècle. Selon le Père Le Jeune, « on ne doit pas esperer grand chose des Sauvages, tant qu'ils seront errants ; vous les instruisés aujourd'huy, demain la faim vous enleuera vos auditeurs, les contraignant d'aller chercher leur vie dans les fleuves & dans les bois »¹²⁸. Plus loin, le Père souligne la pure perte à laquelle est promis le travail missionnaire, si l'on ne met pas fin au nomadisme des sauvages : « (...) On trauaillera beaucoup, & (...) on auancera fort peu, si on n'arreste ces Barbares, de leur vouloir persuader de cultiver d'eux-mesmes sans estre secourus, ie doute fort si on le pourra obtenir de long temps ; car ils n'y entendent rien »¹²⁹. En d'autres termes, les Montagnais-Naskapis ne font pas preuve d'une incapacité foncière à devenir chrétiens. Il leur est, simplement, impossible de le devenir, tant qu'ils demeurent nomades. Autant dire que

¹²⁶ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mai 1874, n° 21, p. 61-62.

¹²⁷ *Idem*, p. 62.

¹²⁸ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VI, 1633-1634, p. 146.

¹²⁹ *Idem*, p. 148.

c'est moins l'être que le mode de vie qui conditionne l'obstacle empêchant la conversion. Il s'agit dès lors de créer des conditions adéquates à la diffusion de la doctrine chrétienne. Arrêter les Amérindiens, c'est se donner les moyens de les faire chrétiens : « (...) Si vne fois on les peut arrester, ils sont à nous, ie me trompe, ie voulois dire qu'ils sont à Iesus Christ (...) »¹³⁰. L'instauration d'un nouvel ordre religieux passerait donc par la fin de la dispersion des nomades et la réduction de ces derniers dans des lieux contrôlés par la structure de contrôle extérieure qu'est la puissance française : « Ce seroit un grand bien, & pour leur corps, & pour leurs ames, & pour le trafique de ces Messieurs, si ces Nations estoient stables, & si elles se rêdoient dociles à nostre direction »¹³¹. Ce faisant, c'est l'ensemble de la société autochtone que l'on cherche, non seulement à diriger, mais encore à recomposer selon de nouvelles structures sociales.

Dans un second temps, le nomadisme signifie absence de contrôle sur des Amérindiens, que les colons – après les missionnaires – souhaitent maîtriser, afin de mener à bien leur avancée et leur installation dans le pays. La sédentarisation va de pair avec une volonté de parquer les Amérindiens dans des réserves, qui permettent d'avaliser la prise de possession des territoires, amorcée bien avant la réduction proprement dite de ces peuples. Au XX^e siècle, un Montagnais qui revient sur l'origine des réserves, explique ainsi que, « (...) pour dégager ces territoires et en favoriser l'exploitation, les gouvernements et, en particulier, le gouvernement fédéral, ont entrepris de nous normaliser en nous regroupant dans des réserves (...) »¹³². Sédentarisation et mise en réserve participent de la même démarche : « (...) On libérait des territoires sur lesquels nous vivions auparavant, ce qui en faciliterait l'exploitation »¹³³. La conclusion est claire, qui révèle les intentions véritables de Blancs, longtemps dissimulées sous de faux prétextes : « (...) C'était uniquement pour nous faire du tort, pour nous faire disparaître, pour nous sédentariser, nous les Indiens, afin que nous ne dérangions pas le Blanc pendant que lui seul gagne sa vie à même notre territoire »¹³⁴. La réserve apparaît bien comme une structure de contrôle, dont le but est de faire accepter par

¹³⁰ JR, vol. XI, 1636-1637, p. 146.

¹³¹ JR, vol. VIII, 1634-1636, p. 56.

¹³² Narrateur montagnais en voix off in *La conquête de l'Amérique I*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, Office national du film du Canada, ONF, Montréal, 1992.

¹³³ Une Montagnaise, narratrice en voix off in LAMOTHE Arthur, *La conquête de l'Amérique II*, film cinématographique, *op. cit.*

¹³⁴ KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse*, *op. cit.*, p. 75.

Amérindiens de nouvelles normes de conduite. Devenue « un univers concentrationnaire »¹³⁵, selon le mot de Denys Delâge, elle permet aux Euro-Canadiens de prendre réellement le contrôle du nouveau territoire, livré dorénavant à toutes leurs convoitises.

Il s'agit, en fin de compte, de mener jusqu'à son terme un processus d'assimilation¹³⁶, visant, sous couvert d'assurer une vie heureuse aux Amérindiens, à transformer ces derniers en de véritables Canadiens. En ce sens, les Montagnais-Naskapis se voient dans l'obligation de s'adapter *pour leur bien*.¹³⁷ La réserve se présente comme un état transitoire, qui doit permettre l'intégration des autochtones au peuple blanc. Mais, *intégrer*, cela ne signifie-t-il pas absorber en soi un Autre jusqu'à ne faire subsister de lui qu'un souvenir ? Sous prétexte de rendre service à la culture amérindienne, on la reconnaît implicitement comme une culture inférieure ou comme une non culture, vouée, tôt ou tard, à être absorbée par le monde occidental. Hier comme aujourd'hui et comme le dit Rémi Savard, il convient d'appeler les choses par leur nom et de reconnaître que « *le gouvernement québécois actuel, dans le dossier autochtone, ne déroge pas d'un iota du génocide prévu par le gouvernement canadien depuis toujours* »¹³⁸. C'est suggérer que l'illusion d'une assimilation rapide et sans bruit des Amérindiens à la société dominante a été et est toujours vivace.

¹³⁵ DELÂGE Denys, *Le pays renversé*, op. cit., p. 298. Pour Rémi SAVARD, les réserves sont « ce qu'il faudrait appeler des camps de réfugiés, si la bonne réputation internationale du Canada ne permettait de masquer cette réalité sous l'euphémisme de réserve », in *Le rire précolombien*, op. cit., p. 10. Pour ASHINI, enfin, la charge symbolique du mot *réserve* est tout aussi forte : « Sortant de ce pont pour entrer sur les territoires concédés, il y a en bordure de la route un poteau où fut clouée une affiche odieuse. On y lit : RÉSERVE INDIENNE DE BETSIAMITS. J'ai souvent contemplé cette borne-frontière avec horreur. Car il était là dans toute sa puissance, ce symbole de ségrégation. Intangible barbelé, obstacle, contrainte », THÉRIAULT Yves, *Ashini*, op. cit., p. 157.

¹³⁶ Et An Antane KAPESH de dénoncer l'imposition d'un modèle de vie qui oublie d'interroger les Amérindiens sur leurs désirs profonds : « Quand le Blanc a voulu que les Indiens vivent comme des Blancs, il ne leur a pas demandé leur avis et il ne leur a rien fait signer disant qu'ils acceptaient de renoncer à leur culture pour le reste de leurs jours », *Je suis une maudite sauvagesse*, op. cit., p. 13.

¹³⁷ Les Euro-Canadiens semblent avoir toujours su ce qui était bien pour les autres et, partant, ils imposent encore de nos jours un modèle de civilisation, arbitrairement construit par eux, et qui suscite l'étonnement d'Amérindiens qui ne se sentent rien moins que *sauvages*. La Montagnaise ANGÈLE pose la question : « Dis donc, Jean-Guy, qu'ont-ils donc voulu dire en parlant des Indiens tous ces gens étonnés qui répétaient souvent en buvant leur café : il faut les civiliser ? », in BEAUDET Christiane, « Je veux retourner au pays de mes ancêtres », *Annexe, La division sexuelle du travail*, op. cit., p. 32.

¹³⁸ SAVARD Rémi, *Destins d'Amérique*, op. cit., p. 110. Guy DURAND SIOUI confirme ce jugement : « Sans refaire l'histoire, la sédentarité et la promiscuité dans des conditions de dépossession et de dépendance ont provoqué une entrée dans la modernité, pour la plupart des nôtres, fort déplorable. Des stratégies acculturantes de survie, de mimétismes aliénés ont vu le jour à travers le moule standardisant de la culture de consommation », in « Le souffle paradoxal des Entre Deux Mondes Innu » – p. 81.94 –, *Les Indiens Montagnais du Québec, entre deux mondes*, Anne Vitart (dir.), Éditions Sépia, Musée de l'Homme (Paris), Musée de la civilisation (Québec), 1995, p. 88-89.

3.1.4.2. Le vrai visage des réserves

Si les relations entre les Euro-Canadiens et les Montagnais-Naskapis ont longtemps été caractérisées par un paternalisme moralisateur, qui prit, par exemple, la forme d'incitations multiples à la sédentarisation, c'est un paternalisme plus bureaucratique et plus directif qui prend le relais, lorsqu'il s'agit d'organiser les nouvelles réserves amérindiennes. Le film *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa*¹³⁹, d'Arthur Lamothe, raconte comment, en 1972, le gouvernement fédéral a fait construire des maisons destinées aux Montagnais de Saint-Augustin, sans tenir compte de leur mode de vie originel. Le passage se fait sans transition, des tentes aux maisons. Dans le film, la parole est donnée à Rémi Savard, qui passe avec les Montagnais l'hiver 1971, leur dernier, sous la tente. Le rapport à l'Autre ici institué participe toujours des mêmes modalités : il s'agit d'imposer aux Amérindiens nomades une conception blanche de l'occupation de l'espace. L'aspect extérieur d'une réserve amérindienne est éloquent : les maisons y sont préfabriquées ; toutes sont construites sur un même modèle, dont les variantes sont peu nombreuses.¹⁴⁰ Rectilignes¹⁴¹, les rues découpent des lots de maisons rectangulaires. Or, la disposition des tentes n'avait rien à voir avec la disposition géométrique des maisons qui les ont remplacées. Un genre de vie nouveau s'impose alors. Le passage ne se fait donc pas simplement des tentes aux maisons, mais d'une façon propre à l'Amérindien d'occuper le territoire et de créer sa propre niche écologique à un mode d'occupation blanc, empli de référents culturels occidentaux. Rémi Savard le souligne : « Les nouveaux aménagements spatiaux, apportés avec les maisons, ne sont (...) pas culturellement neutres ;

¹³⁹ *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa*, film d'Arthur LAMOTHE, *op. cit.* Pour une analyse plus poussée, on se référera à Rémi SAVARD, « Des tentes aux maisons à St-Augustin » – p. 53-62 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. V, n° 2, 1975. Dans le film, Rémi SAVARD explique, entre autres, que la scission du groupe de Saint-Augustin en deux sous-groupes distincts, de part et d'autre de la rivière, avait une fonction bien définie et de première importance. Sur le plan du mariage, des échanges commerciaux, de la formation des groupes de chasse, la façon montagnaise d'occuper l'espace visait des objectifs précis. Ces derniers ne peuvent plus être, avec les constructions des maisons sur une ligne droite. On se référera également à l'ouvrage de Rémi SAVARD, *Le rire précolombien*, *op. cit.*, p.53-60.

¹⁴⁰ Dans le film, les images se succèdent, qui montrent des maisons préfabriquées identiques les unes aux autres : une petite fenêtre à gauche, une grande fenêtre à droite, un escalier au centre ; on se demande où se trouvent les variantes et cette adaptation aux goûts des Amérindiens à laquelle sont censées répondre ces habitations...

¹⁴¹ Et Rémi SAVARD de s'interroger sur la linéarité qui guide le plan de la réserve : « Je ne sais pas si les Indiens ont exigé cette ligne, ça m'étonnerait beaucoup », in *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa*, film cinématographique, *op. cit.*

ils s'enracinent profondément dans la culture nord-américaine »¹⁴². Il en va de même pour l'architecte André Casault, qui parcourt du regard la réserve de la Romaine : « On se croirait, en regardant uniquement les maisons, dans une banlieue typique du Québec »¹⁴³. La conception de l'espace s'est imposée de l'extérieur, sans tenir compte de l'identité et du mode de vie hétérogènes de l'Autre¹⁴⁴ :

(...) Quelqu'un, quelque part (qui ? où ?) persiste à vouloir construire des maisons qui ne conviennent pas. Comme s'il n'y avait qu'une façon valable d'habiter. Comme si la préparation des repas nécessitait forcément une cuisine laboratoire. Comme si tout le monde devait regarder la télévision bien assis dans un sofa au salon. Comme si on ne pouvait ranger linge et habits que dans des tiroirs de commode ou des garde-robes.¹⁴⁵

L'inadéquation entre modes de vie et formes bâties s'impose sans ambiguïté aucune. Tout type d'appropriation de l'espace est révélateur d'un mode d'être particulier et les critères et paramètres fondamentaux de toute culture se dessinent dans l'aménagement d'un lieu. Comment la métamorphose, décidée par des Blancs, du lieu de vie d'une communauté devenue sédentaire en l'espace de quelques décennies, aurait-elle pu convenir ? Imposer un mode d'habitation, régi par une manière spécifique d'être, à un peuple, dont le mode de vie est à l'opposé, cela est loin de constituer un dialogue :

Parce que les individus et leur espace ne font qu'un, on risque de tailler dans la chair vive d'un groupe lorsqu'on bouleverse de façon aussi subtile et aussi radicale son aménagement spatial. (...) Le passage des tentes aux maisons à Saint-Augustin est donc un épisode d'un processus plus global. Les formes

¹⁴² SAVARD Rémi, « Des tentes aux maisons à St-Augustin », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 62.

¹⁴³ CASAULT André, « La réserve montagnaise de la Romaine : pour une maison identitaire » – p. 45-49 –, *Continuité*, n° 85, 1998, p. 48. L'assimilation au mode d'occupation de l'espace par les Blancs est dénoncée par ASHINI comme un moyen d'asservissement : « (Pikal le maigre) m'accueille dans sa maison, car il possédait maison maintenant, comme le plus ordinaire de tous les Blancs. Une bâtisse sans joie, haute, coiffée en pignon, misérable et terne. Le seuil de porte était rongée par mille passages, usure de trente ans d'âge. Combien qui eussent foulé fièrement le sol libre, plutôt que ce bois indigne, emblème d'asservissement ? Quiconque passait volontiers cette porte n'entrait-il pas dans une prison organisée par les Blancs ? », in THÉRIAULT Yves, *Ashini*, op. cit., p. 62-63.

¹⁴⁴ Les faits sont les suivants, présentement, à la réserve de la Romaine, qui compte cent quatre-vingts maisons et huit cents habitants : « Les maisons ont, jusqu'à ce jour, été conçues par les autorités fédérales et construites majoritairement par des ouvriers québécois et une minorité d'Innus – les quarts des métiers spécialisés (plombiers, électriciens, etc.) sont en général occupés par des Québécois et les charpentiers et journaliers sont des Innus », CASAULT André, « Plan de cours, hiver 1999 », *Projet de design interculturel – Atelier spécialisé d'architecture*, ARC-19177.

¹⁴⁵ CASAULT André, « La réserve montagnaise de la Romaine », *Continuité*, op. cit., p. 49.

prises par ce dernier sont tantôt plus brutales, tantôt plus subtiles. Son nom est génocide.¹⁴⁶

Le passage forcé d'un habitat en rapport avec une conception du monde propre à l'Amérindien à celui qui reflète le système occidental ne peut que faire naître un dilemme déchirant, qui remet en cause la personnalité profonde de tout peuple.¹⁴⁷ Il s'agit bien, en vérité, d'un *ethnocide*, comme le clament des voix amérindiennes du XX^e siècle : « Nous étions, nous nous sentons encore, très reliés à la terre. Au cosmos. Mais d'être parqués dans des réserves conduit à l'acculturation. À tuer l'âme indienne »¹⁴⁸. Et la nostalgie du temps passé, où les Montagnais vivaient conformément à leur culture, est entr'aperçue par la caméra à la fin du film consacré au passage, il y a trente ans, des tentes aux maisons. Les Amérindiens contemplent des photos du temps des tentes et le narrateur se s'interroger : « Que peuvent bien taire autant de regards graves ? Et si les dons, que nous croyons leur faire, accentuaient au contraire une dépossession ? »¹⁴⁹.

Le morne aspect de la réserve semble aller de pair avec l'état d'esprit de ceux à qui l'on a enlevé l'espace et la mobilité pour leur imposer un lieu de vie et un mode d'occupation de l'espace inadaptés.¹⁵⁰ Diverses questions se posent, à ce propos. D'une part, le cadre même de la réserve est révélateur de conditions de vie peu engageantes.¹⁵¹ Les artefacts utilisés dans

¹⁴⁶ SAVARD Rémi, « Des tentes aux maisons à St-Augustin », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 62.

¹⁴⁷ La Montagnaise Anne-Marie ST-ONGE ANDRÉ met en lumière l'inadéquation de ce nouveau mode de vie imposé à des Amérindiens dont la mentalité est tout autre : « On nous déménage dans des "blocs-appartements" en série. On ne nous a pas laissé le choix : des blocs-appartements ou rien du tout ! Or, c'est contraire à la tradition et à la mentalité de l'Indien de vivre dans un très petit espace, dans un appartement à huit pouces de son voisin de droite. Jusqu'ici, l'Indien a vécu dans un immense territoire, libre de bouger. L'Indien ne peut vivre en vase clos alors qu'il avait tout à lui : l'immense forêt, le Québec, le Canada », in « Où vont-ils encore nous déménager ? » – p. 61.63 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. II, n° 4-5, sept. 1972, p. 61.

¹⁴⁸ KURTNESS Rémy, cité par Jil SILBERSTEIN, *Innu*, op. cit., p. 47.

¹⁴⁹ Narrateur en voix off, in *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, op. cit.

¹⁵⁰ André CASAULT poursuit sa description générale de la réserve de la Romaine en insistant sur la désolation du paysage : « Pour construire en ligne droite ces rues et ces alignements de maisons, on a dû préparer la place à l'aide de *buldozers*. Résultat : la végétation très fragile dans ce coin de pays aride, qui avait mis nombre d'années à s'implanter, n'a pas résisté et a cédé la place au sable. En outre, les vents particulièrement forts de la Basse-Côte-Nord rendent pratiquement irréalisable tout aménagement paysager conventionnel. Dans la réserve, tout semble en chantier », in « La réserve montagnaise de la Romaine », *Continuité*, op. cit., p. 49.

¹⁵¹ Mac BROCKMAN décrit la réserve de Shefferville en insistant sur des conditions d'hygiène qui laissent à désirer et qui, traditionnellement, ne se posaient pas du fait de l'existence nomade des Amérindiens : « *Living conditions are abominable in most cases on the reserve. There is no running water and no sewage system other than that provided by the great outdoors. In consequence there is much filth and vermin thrive. Historically, when a Naskapi's campsite became intolerable because of dirt, he simply changed his abode. Now he is faced with learning to live in a permanent residence like the white man. Apparently one of the most difficult aspects of the adjustment is acquiring the habits characteristic of non-nomadic people* », in « *New Experiences With Old*

l'édification des constructions sont en effet étrangers à la culture dans laquelle ils s'insèrent. Cela étant, ils sont peu entretenus. D'autre part, la violence semble engendrée, comme naturellement, par le huis clos¹⁵² ainsi créé. Jacques, un Montagnais qui fait référence à la réserve de Matimekosh en est le témoin : « Le fait d'être parqués sur une réserve n'aide pas. Des gens qui vivent sous la tente et que tu mets dans des maisons serrées les unes contre les autres... »¹⁵³. Délabrement et ambiance violente, les réserves signifient encore immobilisme et grisaille d'une vie monotone et sans surprise. Une Montagnaise parle ainsi, devant la caméra, de sa vie *avant* et *après* la tente : « J'aime beaucoup ça, sous la tente parce que je travaille beaucoup. Je travaillais beaucoup sous la tente. Mais, maintenant, ce n'est plus une corvée. Je n'ai plus de branches de sapin à renouveler. Ça ne me faisait rien autrefois, même si j'avais de la misère. Et, maintenant, je ne travaille pas du tout »¹⁵⁴. L'entretien d'une tente et celui d'une maison divergent tellement que le passage de l'une à l'autre entraîne une modification des occupations journalières. Ce changement n'a rien d'anecdotique ; il remet en question une identité. Ce que les Blancs présentent comme un progrès est sans doute louable, mais, comme le dit la Montagnaise Angèle, « on n'aime que ce que l'on connaît et je connais mieux le bois, et ses lacs et leur calme »¹⁵⁵. Sans compter que la disposition des tentes en rond permettait une circulation intense *de l'une à l'autre*. Il en va bien autrement avec la construction de maisons établies les unes à côté des autres. Tandis que tout semble vivant dans une forêt animée et vivante, la vie devient morne et aseptisée dans des réserves où tout se fige. On peut dire d'elles qu'elles sont le point d'acmé du processus de dépossession auquel aboutissent, au bout

Canadiens », *Monday Morning*, *op. cit.*, p. 20. Et ASHINI de renforcer la description de la pauvreté régnante dans le mode des réserves : « De la porte de leur maison, que voient les gens des réserves ? Sinon pauvreté semblable à la leur. Sinon haillons semblables aux leurs. Sinon la crasse de la dégénérescence, sinon le rachitisme de leurs enfants mal nourris. Et sous la coiffe des toits, dort-il chaque nuit l'espoir d'une aube nouvelle, ou n'est-il là que sur des lendemains semblablement tristes, semblablement monotones, stériles et vains qui dureront d'une génération à l'autre jusqu'à ce que les gens de sang, corrompus dans les écoles aient tout oublié des choses anciennes et deviennent, inéluctablement de faux-blancs éternels ? », Yves THÉRIAULT, in *Ashini*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵² La Montagnaise Marie-Marthe GABRIEL décrit, dans les termes suivants, la réserve circulaire, constituée de blocs additionnés : « C'était... comme un chien qui n'a pas d'espace ; qui peut simplement tourner autour de son piquet et en devient malade », citée par Jil SILBERSTEIN, in *Innu*, *op. cit.*, p. 291.

¹⁵³ JACQUES, cité par Jil SILBERSTEIN, *ibid.*, p. 281.

¹⁵⁴ Témoignage d'une Montagnaise in *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiuapa*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, *op. cit.*

¹⁵⁵ ANGÈLE, in « Je veux retourner au pays de mes ancêtres », Annexe de *La division sexuelle du travail*, Christiane BEAUDET, *op. cit.*, p. 32.

du compte, les relations instituées entre Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens.¹⁵⁶ Le droit au territoire va de pair, chez l'Amérindien, avec le droit à la chasse, à la pêche, à ces activités quotidiennes qui supposent le nomadisme. L'intégration forcée aux réserves marque la négation de tous les droits qui assurent à l'Amérindien une base matérielle de vie et lui permettent, simplement, de *vivre*. Dans un tel contexte, comment persévérer dans une culture intimement liée aux grands espaces ? Les codes de l'univers imposé sont étrangers, de part en part, aux codes fondamentaux d'un monde amérindien, qui joue sur la solidarité des êtres et des choses. Le Montagnais-Naskapis devient, dès lors, par la force des choses, comme un exilé qui n'aurait pourtant pas changé de place, un réfugié au sein d'un pays, qui était autrefois exclusivement le sien. Il demeure ainsi l'Autre, face à un Blanc, qui ne le comprend toujours pas et qui cherche, encore et toujours, soit à le métamorphoser en un autre Soi, soit à le maintenir à une distance respectable.

3.1.5. Une dépossession illégale

L'influence néfaste des Euro-Canadiens sur les Montagnais-Naskapis est incontestable. Le Blanc, qui a sans cesse tenté d'imposer ses normes de vie, est à l'origine de changements inexorables ; ceux-ci ont conduit à la remise en question d'une identité millénaire : « C'est lui qui a changé notre culture »¹⁵⁷, s'exclame, au XX^e siècle, An Antane Kapesh. La conclusion de la triade, *dominer-exploiter-parquer* est claire, puisqu'elle conduit à la dépossession multiforme, à la fois matérielle, territoriale et culturelle d'Amérindiens¹⁵⁸ conscients de leur soumission :

¹⁵⁶ Les réserves vont de pair avec l'installation d'écoles, hauts lieux de déculturation. Instruire les jeunes Amérindiens est le second volet d'une politique missionnaire qui cherche à façonner les esprits, pour mieux les faire entrer dans le moule de pensée européen. De nos jours encore, la mémoire que l'on constitue aux enfants amérindiens dans les écoles n'est pas celle de leur peuple et l'histoire qu'ils y apprennent n'est pas celle de leur nation. Comme le souligne Judith BENJAMIN, originaire de Mingan, « seuls mes parents et grands-parents, qui n'ont jamais été à l'école, peuvent m'apprendre à être indien », citée par Pierre PERRAULT, in « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles, op. cit.*, p. 81. Pour plus de renseignements concernant le programme d'instruction des jeunes Amérindiens, les séminaires, etc., on se référera à BEAULIEU Alain, *Convertir les fils de Caïn, op. cit.*, p. 73-77 et p. 143-149.

¹⁵⁷ KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse, op. cit.*, p. 159.

¹⁵⁸ Nous avons volontairement axé notre analyse sur la dépossession des Montagnais-Naskapis, sans nous arrêter à ce qu'il est convenu d'appeler des *compensations*. Ainsi, l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, qui date de 1867, confie à l'État canadien une juridiction pleine et entière sur les Amérindiens ainsi que sur les terres qui leur étaient réservées. Une loi fut également promulguée, qui assurait aux premiers occupants du Nouveau Monde des

Nous, peuples attikamek et montagnais, étions souverains au moment de la venue des premiers Européens et de leur installation sur nos terres. Nous jouissions alors de tous les attributs d'une souveraineté pleine et entière : contrôle et exploitation de territoires et de leurs ressources, auto-suffisance économique, autonomie politique. Nous avons nos institutions, notre langue, notre culture, élaborées à travers les millénaires dans une grande harmonie avec les lois de la nature.¹⁵⁹

Par cette déclaration de souveraineté sur un territoire, présenté comme un domaine sacré, parce que parcouru depuis des temps immémoriaux par tous leurs ancêtres, les Amérindiens affirment haut et fort leur occupation première des lieux et les droits que cette priorité leur confère. Or, les Européens qui accostent sur ces terres parlent de la *découverte* d'un Monde Nouveau. Si le continent américain vivait avant sa *découverte*, il n'existait pas jusque là selon les nouveaux arrivants, qui assimilent donc leur arrivée sur cet espace à la naissance de ce dernier. La question s'impose d'elle-même : peut-on réellement découvrir un territoire qui se trouve être déjà occupé ?¹⁶⁰ Les Européens ont incontestablement moins découvert l'Amérique, vieux continent s'il en est, qu'ils ne l'ont conquise. Certains le reconnaissent : le Père Durocher désigne les Amérindiens comme les « premiers habitants du sol canadien »¹⁶¹ ; Mac Brockman déclare que, « *desolate though it may be, this land was the Indian's home and we have taken it away* »¹⁶². Les Canadiens, qui peuplent ces lieux depuis quelques siècles maintenant, demeurent des *allochtones* : leurs ancêtres viennent d'un pays autre que celui

droits particuliers. Plus précisément, on distribua, à partir de 1869, des rations alimentaires aux Montagnais, etc. Pour Guy DESHAIE, dans l'article « La bataille de Goose Bay », il s'agit là d'une preuve du bon vouloir canadien à l'égard des Amérindiens : « Bafoués de notre histoire, sans doute, mais on ne peut dire que le Canada est sourd ou indifférent. Outre l'aide sociale, (dont vit la majorité), les allocations familiales, l'assurance-chômage et autres prestations, les Inuit de la côte du Labrador et les Innu ont reçu 60 millions de dollars au cours des 10 dernières années en programme de toutes sortes : construction de maisons gratuites, éducation, logement, transport, bourses d'études, etc. », in *L'Actualité*, *op. cit.*, p. 52. Or, ces compensations, qui, trop nombreuses pour être énumérées, sont censées valoir les pertes encourues, ne paraissent pourtant pas assez significatives pour être mises en regard de la destruction d'une culture mise en œuvre par des Euro-Canadiens qui, aujourd'hui encore, continuent de se donner bonne conscience en dédommageant les Amérindiens, et, ce faisant, en les maintenant dans une situation d'infériorité qui leur interdit toujours de parler d'égal à égal. On en veut pour preuve les paroles du Montagnais BERTRAND : « Le gouvernement, il nous donne de l'argent. "Ferme ta gueule, toi ! Je te donne de l'argent et, ici, c'est mon pays !" », cité par Jil SILBERSTEIN in *Innu*, *op. cit.*, p. 275.

¹⁵⁹ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitasinan* », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 172.

¹⁶⁰ Rémi SAVARD résume la vision déformée qu'ont les premiers arrivants du Nouveau Monde. Il est question de « l'image d'un vaste continent à peu près vide, sur lequel erraient un certain nombre de hordes sans contact organisé, dont les rencontres ne pouvaient être que le fruit du hasard, vivant toutes dans une sorte d'autarcie à peu près complète, chacune employant le maximum de ses énergies à produire à peine le minimum nécessaire à sa survie », in *Destins d'Amérique*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁶¹ DUROCHER Flavien, *op. cit.*, *DDQ*, juillet 1847, n° 7, p. 112.

¹⁶² BROCKMAN Mac, « *New Experiences With Old Canadians* », *Monday Morning*, *op. cit.*, p. 21.

qu'ils habitent aujourd'hui ; les Amérindiens restent des *autochtones* : ils sont les descendants des premiers habitants du pays. Or, la désignation des Euro-Canadiens comme allochtones reste lettre morte, tandis que l'on continue allègrement de parler de la *découverte* d'un Nouveau Monde, qui n'est nouveau qu'aux yeux des eurogènes. Le langage affirme ainsi un pouvoir, qui reflète le rapport des forces en présence. Le Conseil Attikamek-Montagnais en est conscient, qui interprète l'expression *découverte de terres neuves* comme révélatrice de droits bafoués : « (Elle) représente une insulte à tous les peuples aborigènes d'Amérique qui connaissaient à fond et exploitaient ces terres depuis des millénaires »¹⁶³. Le processus de négation de l'Autre fonctionne ici à plein. Et si son existence est quelque peu reconnue, ce n'est pas sur un pied d'égalité ; la langue le reconnaît qui, d'emblée, nie ses droits sur ces terres convoitées.

C'est esquisser le pouvoir de la langue, qui est, à son tour, moyen et symbole de la dépossession des Montagnais-Naskapis. Nous nous proposons de voir combien la découverte des autres tend à être maîtrisée par un système de dénominations et la mise en place de catégories pour le moins arbitraires.

3.1.6. Des noms et des catégories arbitraires, le pouvoir de la langue

La prise de pouvoir des Euro-Canadiens sur les Montagnais-Naskapis passe par l'imposition de noms arbitraires, qui modifient une identité. L'invasion à laquelle se livre la langue des conquérants est incontestable.

3.1.6.1. Nommer et s'approprier l'Autre

Les désignations et les termes, passés dans le discours courant concernant les Amérindiens, sont à interroger. Appeler les peuples nouvellement découverts des *Indiens* est une première erreur bien connue, les premiers navigateurs croyant aborder aux Indes.¹⁶⁴ Le

¹⁶³ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, *ibid.*, p. 179.

¹⁶⁴ On s'entend dorénavant sur le terme *Amérindiens* ou *Autochtones*, mais aucune de ces désignations n'est à même de rendre parfaitement compte de l'Autre, lequel ne peut se fondre dans un cadre délimité de façon rigide et artificielle. De fait, elles fluctuent au gré des réalités, extrêmement diverses, et sont parfois si larges qu'elles en deviennent vite floues. Il n'existe pas *une* culture amérindienne. La diversité amérindienne est incontestable. À

premier malentendu de la rencontre entre deux univers se révèle ici. Tous les autochtones sont désignés par un même terme générique, artificiel et inadéquat. Les nouveaux arrivants s'efforcent encore de baptiser chacune des tribus rencontrées. Les noms sont demandés aux tribus voisines ou forgés de toutes pièces. Pour Serge Bouchard, « c'est ce qui explique le foisonnement des étiquettes péjoratives ou bizarres, ainsi que la confusion généralisée dans la nomenclature »¹⁶⁵. L'arbitraire se lit ainsi dans la dénomination comme *Montagnais* d'Amérindiens qui se désignent eux-mêmes du nom d'« *Innus* »¹⁶⁶. Différents témoignages confirment cet arbitraire : « J'ignore complètement pourquoi nos Canadiens (...) ont donné (à cette nation) le nom de Montagnais puisqu' (...) il n'y a pas une seule montagne considérable dans le territoire qu'elle occupe »¹⁶⁷. C'est l'incapacité des Européens à percevoir la subtilité des divisions et des spécificités de chaque peuplade qui semble les conduire sur la voie de la facilité :

Descendant des collines de l'intérieur des terres, les Indiens de la région de Tadoussac sont baptisés « Montagnais » ; le mot apparaît dans les récits de Champlain au début du XVII^e siècle. Incapables de retenir les noms des différentes bandes de chasseurs-cueilleurs, les Français les affublent d'un nom générique sous lequel ils sont entrés dans l'histoire de la colonisation.¹⁶⁸

Une telle approximation dans la désignation de l'Autre témoigne à la fois d'une incompréhension foncière de l'identité propre de celui-ci et d'un certain mépris face à des cultures, que l'on assimile les unes aux autres sans autre forme de procès. Le nom de *Montagnais* est ainsi non seulement injustifié, mais il amène à des erreurs et à des confusions :

Ce mot de Montagnais a induit en erreur certains auteurs qui disent que nos sauvages sont une tribu des Sauteux, avec lesquels ils n'ont point l'ombre de ressemblance. Ce nom ne doit pas non plus faire croire qu'ils soient semblables aux Montagnais du Saguenay. Ce sont ces derniers qui doivent être regardés comme une tribu de Sauteux ou de Cris.¹⁶⁹

ce titre, le terme *Autochtones* n'en vient-il pas à comprendre « toutes les "premières nations" du monde, incluant les aborigènes d'Australie et les Lapons, les Indiens des Amériques ou du Canada » ? : Dominique COLLIN, « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec » – p. 59.76 –, *Anthropologie et Sociétés*, 1988, vol. 12, n°1, 1988, p. 69.

¹⁶⁵ BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 23.

¹⁶⁶ Voir encore Alain BEAULIEU, *Convertir les fils de Caïn*, op. cit., p. 14.

¹⁶⁷ TACHÉ Alexis, op. cit., *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 4-5.

¹⁶⁸ JACQUIN Philippe, *Les Indiens Blancs*, op. cit., p. 36.

¹⁶⁹ TACHÉ Alexis, *ibid.*, note 1, p. 4-5.

Bien plus, la dénomination de l'Autre peut être interprétée comme un privilège que s'accorde à lui-même le plus fort. L'Occident, en tant que maître de l'écriture, s'accorde le droit de nommer les autres, donc de leur dire qui ils sont. Les paroles du Montagnais William-Mathieu Mark sont, sur ce point, explicites :

Maintenant, depuis que nous avons été baptisés, on nous désigne sous le nom de « Montagnais ». C'est sans doute à cause des grosses montagnes qu'il y a à Sept-Îles ! Et depuis quelque temps, il y en a d'autres qui nous appellent « Amérindiens ». Ils nous donnent tous ces noms sans jamais se soucier de notre vrai nom qui est « Innu ». ¹⁷⁰

Nom et identité vont de pair. Refuser à quelqu'un son nom revient à refuser de le rencontrer :

Innu, c'est notre nom, et ce nom nous appartient ! C'est le nom qui respecte notre façon de vivre. Et ce n'est pas le gouvernement qui nous a donné ce nom. Ce nom, nous le portons depuis toujours. (...) Nous, peuple innu, nous voulons qu'on nous désigne par notre vrai nom. Et nous travaillons pour le faire reconnaître. ¹⁷¹

La nomenclature assignée aux Amérindiens est significative d'un rapport à l'Autre, qui ne se veut rien moins qu'égalitaire. Par ce biais, se dessine le pouvoir que prend l'Un de nommer l'Autre. Montagnais et Naskapis sont étroitement apparentés, du fait de leur appartenance à une même famille linguistique et culturelle. Or, les récits des Euro-Canadiens tendent à les distinguer au tournant du XIX^e siècle, et ce, de façon souvent incohérente : les critères linguistiques, culturels et territoriaux semblent peu susceptibles de prouver le bien-fondé d'une telle distinction. ¹⁷² Le terme *Naskapi* est, en vérité, emprunté du montagnais par des Français qui inventent une distinction. La désignation apparaît pour la première fois dans les années 1730 sur les cartes manuscrites du Père Laure, en charge des missions du Saguenay. L'Intendant Hocquart parle des Naskapis, en tant que tels, dans un mémoire sur la Traite de

¹⁷⁰ MARK William-Mathieu, « Innu, c'est notre nom », propos recueillis par Serge JAUVIN in *Aitanu*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁷¹ *Idem*. L'aparté qui ouvre le livre *Innu* de Jil SILBERSTEIN le souligne également : « Innu. C'est en ce terme que ceux qu'on a nommés les "Montagnais" se reconnaissent le mieux », *op. cit.*, p. 7.

¹⁷² Pour Jil SILBERSTEIN, il est clair que Montagnais-Naskapis sont un seul peuple, lié historiquement, linguistiquement et culturellement : « Au fil de mon enquête à travers le Nitassinan, j'avais réalisé à quel point la barrière culturelle censée séparer Innus du Québec et Indiens du Labrador constituait une imposture entretenue par les gouvernements toujours soucieux de diviser pour mieux régner. Tandis qu'à Mashteuatsh les *Mushuau Innu* – ces Innus du Barren, des contrées infertiles – faisaient figure de "Naskapis" quasi mythiques égarés dans les glaces et dans la préhistoire, mes amis de Matimekosh – et surtout de Mingan – m'avaient instruit de l'étroite parenté liant nombre d'entre eux à ceux de la côte atlantique », *idem*, p. 428.

Tadoussac, daté du 1^{er} septembre 1733.¹⁷³ Ils regroupent alors une quarantaine de familles. Or, au XIX^e siècle, le terme s'applique à un nombre de groupes autrement plus important : les termes génériques varient ainsi selon l'arbitraire blanc. D'après José Mailhot, « (...) pendant la première moitié du XIX^e siècle, le terme *Naskapis* est appliqué à des Indiens de toute la péninsule Québec-Labrador, qu'ils soient de langue crie, attikamek ou montagnaise, qui ont en commun d'être en dehors de l'influence européenne »¹⁷⁴. La modification de l'acception de ce terme permet de suivre l'avancée de l'influence européenne dans le territoire amérindien. C'est ainsi l'Occident qui dit aux autres comment ils s'appellent et, partant, qui ils sont. Les Blancs imposent des noms aux peuples selon leur perception propre. Les Naskapis sont ainsi désignés comme tels selon un regard subjectif. C'est dire que le Naskapi, tel que défini par ceux qui ne sont pas tels, ne peut jamais permettre de désigner une réalité ethnographique, mais qu'il est un artifice qui n'existe que dans la tête de ceux qui le désignent.¹⁷⁵ Il n'est jamais qu'une image, celle « de ce que l'on n'est pas soi-même, une image de l'Autre dont nous voulons à tout prix nous dissocier »¹⁷⁶. Sa signification est, par exemple, liée à l'avancée religieuse : « Ceux de l'intérieur des terres furent nommés Naskapis, c'est-à-dire infidèles, par suite de leur évangélisation relativement plus tardive »¹⁷⁷. Aux Montagnais, sauvés par la lumière de la foi, on tend à opposer des Naskapis encore pourvus de rites sataniques. Les derniers sont toujours prisonniers d'une sauvagerie primitive, par opposition à des Montagnais définis comme « *a far more civilized race* »¹⁷⁸. L'absence de civilisation que connote le terme semble avérée, puisque les Montagnais utilisent le mot *unaškapi-w* dans le même sens négatif. Le nom *Naskapi* gardera longtemps sa connotation péjorative¹⁷⁹, ne serait-ce que parce que les Européens nouvellement arrivés retiennent « (...) – comble de malheur – les noms de mépris

¹⁷³ Pour plus de précisions, on se référera à MAILHOT José, « À moins d'être son esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 87.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 91.

¹⁷⁵ Pour Serge BOUCHARD, « (...) les Indiens d'Amérique, tels que nous les concevons aujourd'hui, n'ont jamais existé autrement que dans la relation forcée et irréversible entre Européens et eux », in « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 25.

¹⁷⁶ MAILHOT José, « À moins d'être son esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 97.

¹⁷⁷ L. J. C., « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean », *Revue canadienne*, op. cit., p. 89.

¹⁷⁸ PRITCHARD H. H., *Through Trackless Labrador*, William Heineman, London, 1911, p. 194.

¹⁷⁹ Ainsi, selon José MAILHOT, « dans un territoire où les communautés indiennes présentent, dans les faits, tous les degrés possibles d'acculturation, rien n'est plus facile, pourrait-on dire, que de trouver chacun son propre *Naskapi*... L'appellation, dans la bouche des Montagnais, est péjorative et aucun groupe, jusqu'à récemment, ne l'appliquait à lui-même. À Schefferville, dans les années 1970, les voisins des Montagnais considéraient comme une insulte d'être appelés "Naskapis" et se disaient eux-mêmes "Cris" », *ibid.*, p. 95.

en guise de "vrais" noms et transcriv(e)nt le tout à la va-comme-je-te-pousse »¹⁸⁰. En définitive, le fait de voir et de nommer va de pair avec le fait de découvrir et de conquérir. Ce processus d'appropriation de l'Autre, qui passe par l'acte performatif de nommer, s'applique également aux individus. Les exemples foisonnent. Le Père Le Jeune décrit comme un changement l'acte de baptême : « (...) Le P. Buteux receut au nombre des Chrestiens un Sauvage Montagnez, auquel on changea le nom de Nenaskonmat au nom de Pierre »¹⁸¹. Le fait n'est pas innocent. Le rapport de forces institué entre les deux cultures s'affirme sans ambages. Il y a, ici, une véritable mutation d'identité.¹⁸² Au XX^e siècle, Marcel Jourdain explicite ce processus de désappropriation : « C'est à cause des curés qui avaient de la misère avec la prononciation. (...) C'est pourquoi, nos noms sont en français ; nous avons tous un nom français. (...) Je ne devrais pas porter le nom de Jourdain. L'Indien ne sait pas dire Jourdain. Le premier nom qui leur vient à l'idée, ils le donnent à l'Indien »¹⁸³. La volonté d'assimilation s'exprime donc clairement dans l'euphémisation des noms. Dans la mesure où les termes et les images forgés par le plus fort renvoient à une identité construite de toutes pièces qui est, le plus souvent, bien loin de la sienne propre, se conformer à cette identité fictive apparaît comme « le terme ultime du processus de colonisation culturelle »¹⁸⁴. Domination et dépossession s'opèrent dans l'acte de nommer, de manière définitive.

3.1.6.2. Le pouvoir de la langue

Le processus de négation de l'Autre se lit, particulièrement, dans la nomination, par l'envahisseur, des lieux dont il prend possession. Ainsi, dans le rêve de l'enfant inventé par An Antane Kapesh, un vieillard s'approche, qui lui dit : « Ici où tu vis, en plein bois, tout le territoire sera bientôt nommé dans une langue étrangère »¹⁸⁵. Le pouvoir de la langue s'affirme avec force. Elle est la marque d'un envahisseur qui, par son intermédiaire, devient le nouveau maître des lieux. À ce titre, si chaque lieu, montagne, rivière ou lac, porte un nom en innu-

¹⁸⁰ BOUCHARD Serge, *ibid.*, p. 23.

¹⁸¹ Le JEUNE Paul, « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637 », *JR*, Tome 2, Éditions du Jour, 1972, p. 22.

¹⁸² Jil SILBERSTEIN parle ainsi des *patronymes* européens attribués à l'Amérindien qui, de *Katciwatèlamo* (Vagabond) se métamorphose en Vieil Étienne ou qui, de *Katakmat* (Quelque-chose-dans-sa-bouche) devient Joseph Thomas. Cf. *Innu*, *op. cit.*, p. 48-49.

¹⁸³ JOURDAIN Marcel, cité par LAMOTHE Arthur in *Ntési nana shepen I*, film cinématographique, *op. cit.*

¹⁸⁴ BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes du Québec*, *op. cit.*, p. 25.

aimun, la plupart des cartes géographiques ont gardé peu de trace de toponymes innus, remplacés par des noms francisés, imposés par les Euro-Canadiens.¹⁸⁶

Il convient de mettre en parallèle le renforcement de la colonisation, opéré par l'avancée de la langue française en territoire montagnais, et la perte de la langue montagnaise, qui symbolise la dépossession amérindienne.

L'*innu-aimun* est en liaison étroite avec le système de valeurs montagnais. Les mots montagnais soulignent la relation entretenue par l'homme avec le monde. Ils renvoient à l'esprit propre à un peuple chasseur et nomade, dont la cosmogonie est intimement liée au Vivant. La vie en territoire induit un vocabulaire adapté et riche, empli d'un sens remarquable des nuances. On compte ainsi un nombre incroyable de mots et de tournures permettant de désigner l'état, d'une importance vitale, d'un lac ou d'un sol envahi par la neige.¹⁸⁷ Là où le français n'a qu'un verbe, la langue montagnaise distingue la forme verbale, qui s'emploie en liaison avec une créature vivante et celle qui ne porte que sur un objet inanimé. Ainsi, la Montagnaise Jeanne-Mance Charlish explique à Jil Silberstein que, s'il s'agit d'un arbre, créature vivante, le verbe *voir* se dit *niupamau* tandis que, si l'on parle d'une porte, la tournure sera *niupahten* : « Pour tous les verbes, c'est la même chose. Le verbe manger, par exemple, ça dépend de ce que tu manges »¹⁸⁸. Faisant irruption dans l'intimité qui lie donc hommes, environnement et langage, le français ne put que ruiner l'attention portée à la réalité concrète¹⁸⁹, au centre des valeurs montagnaises.

L'irruption de la langue française contraint les Montagnais-Naskapis à entrer dans un univers plus abstrait, aux antipodes de leur mentalité. Il y a là un véritable déracinement. Nombre de mots montagnais, de première importance quant à la vie en territoire, deviennent désuets, dès lors que la vie se déroule dans l'espace des réserves :

Moi je crois qu'une fois que l'enfant indien a perdu sa langue indienne, il lui sera extrêmement difficile de la retrouver. Aujourd'hui que nous vivons la vie des Blancs, à mon avis ce n'est pas la vraie langue indienne que nous parlons. Nous habitons à présent des maisons de Blanc et nous utilisons tous

¹⁸⁵ KAPESH An Antane, *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁸⁶ À ce titre, comme le rappelle le Père ARNAUD, le lac Saint-Jean s'appelle en fait *Peikuagamiu*, in *op. cit.*, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 144.

¹⁸⁷ On se référera, pour un échantillon de ces termes, marqués par l'art de la nuance, à la p. 320 d'*Innu* de Jil SILBERSTEIN, *op. cit.*

¹⁸⁸ CHARLISH Jeanne-Mance, citée par Jil SILBERSTEIN, *idem*, p. 321.

¹⁸⁹ Comme le dit le Père ARNAUD, « (...) les Sauvages donnent toujours un nom qui marque la qualité de l'objet ou qui dépeint les lieux, ou ce qui attire le plus leur attention », in *op. cit.*, *APF*, juin 1880, n° 11, p. 148.

les éléments de la culture blanche ; c'est à cause de cela que nous perdons rapidement notre langue indienne. Quand nous vivions notre vie indienne dans le bois, la langue que nous parlions était différente. Notre vraie langue indienne c'est celle que nous utilisions dans le bois.¹⁹⁰

La perte de la langue se présente comme l'ultime signe de la destruction, par les conquérants, d'une identité séculaire¹⁹¹ : « Ils n'ont même plus la langue, consolatrice rythmée et magnifique, sorte de bouée, sorte de phare »¹⁹². L'imposition du système de valeurs occidental s'opère, du fait de ses multiples formes, d'une manière insidieuse, qui conduit à faire des Montagnais-Naskapis les victimes de transformations brutales et rapides.

Notre présentation des rapports établis entre les Euro-Canadiens et les Montagnais-Naskapis peut paraître largement manichéenne, nous en convenons. Parler d'un rapport de force inégal, dénoncer l'exploitation des uns par les autres, s'offusquer du processus de dépossession multiforme qui frappe les Amérindiens, tous ces faits sont pertinents et méritent la place que nous leur avons accordée. Il demeure que cette présentation du rapport à l'Autre est partielle. Il convient de faire preuve, sous peine de se laisser inspirer par l'angélisme et de tomber dans la victimisation à outrance, d'un sens de la nuance que nous proposons de mettre en œuvre ci-après.

3.2. L'IMPASSE DU MANICHÉISME

Nous avons tout à fait conscience du parti pris amérindien qui a orienté notre travail jusqu'alors. Le discours sur la dépossession amérindienne coule de source et s'impose comme une évidence. Néanmoins, poursuivre l'analyse des rapports entre les Montagnais-Naskapis et les Euro-Canadiens revient à reconnaître les limites d'une perspective qui pourrait paraître quelque peu manichéenne ou, du moins, partielle, si elle n'était nuancée. Les bonnes intentions, comme les évidences toutes faites sont à dépasser, dans la mesure où elles interdisent, elles aussi, la communication interculturelle.

¹⁹⁰ KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse*, op. cit., p. 85.

¹⁹¹ De fait, « S'il n'y avait pas eu de Canadiens-Français, on n'aurait pas perdu notre langue », Marcel JOURDAIN in *Niesi nana shepen I*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, op. cit.

¹⁹² THÉRIAULT Yves, *Ashini*, op. cit., p. 65.

Faire du monde amérindien une réalité mythique univoque est d'une facilité à laquelle l'on résiste difficilement. Cette homogénéité renvoie soit à la répulsion qu'inspire le retour à la bestialité, soit à la nostalgie édénique qui se complaît dans un hypothétique état de nature. Nous verrons en quoi une telle ambivalence permet surtout à celui qui en est l'auteur de se définir. En s'opposant à l'Autre, l'Euro-Canadien ne fait que se donner une identité. Il en oublie l'Amérindien, qui lui apparaît sous des traits stéréotypés et rate le dialogue avec celui-ci. Ce sont les motifs et la pertinence de cette opposition entre le Blanc et l'Indien, qui fonctionnent presque comme des catégories antithétiques, qu'il convient d'interroger. Enfin, il s'agira de revenir sur soi et sur les Autres de manière lucide et objective.

3.2.1. Les mondes amérindien et euro-canadien : les stéréotypes

Afin de sortir de l'impasse dans laquelle nous accule la tentation d'un manichéisme confortable, il convient de s'arrêter, à nouveau, sur les stéréotypes qui, positifs ou négatifs, accompagnent la traditionnelle représentation du monde amérindien.¹⁹³ L'analyse s'attachera à interroger l'ambivalence de l'image fictive d'un autochtone qui ne sert jamais que de miroir inversé, et à dénoncer le manichéisme sous-jacent – que les méchants et les gentils soient les uns ou les autres – qui interdit toute rencontre avec l'Autre.

3.2.1.1. L'Amérindien barbare contre l'Euro-Canadien civilisé

L'image simpliste du sauvage, que crée spontanément une culture occidentale persuadée de sa supériorité, est, avant tout, envahie par les caractéristiques de la barbarie. D'une part, l'Amérindien symbolise le retour à la bestialité. À ce titre, le Père Taché parle de ceux qui « ne veulent voir dans les sauvages que des monstres à forme humaine qui, habitués à poursuivre les bêtes fauves, en ont pris les instincts et la férocité »¹⁹⁴. La citation rend compte explicitement de l'arbitraire de l'assimilation. L'important se trouve dans l'identité que se crée

¹⁹³ Pour le Père TACHÉ, l'Occidental, homme d'écriture et de savoir, a l'orgueil de croire qu'il peut rapidement acquérir des connaissances sur les usages et coutumes des autres : « Voilà pourquoi plusieurs de ceux qui ont écrit sur les nations sauvages ont, dans mes idées, si peu atteint le but que doit se proposer celui qui écrit, de faire connaître exactement et les hommes et les choses », in *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 1.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 2.

l'Euro-Canadien au contact du féroce Amérindien : il est, lui, le civilisé qui, mené par une volonté de puissance triomphaliste, doit faire sortir le *Sauvage* d'un état de nature à la limite de l'inhumain. Une hiérarchie est ainsi, d'emblée, mise en place, qui aura la vie longue. D'autre part, les Montagnais-Naskapis semblent marqués par le stade d'évolution technique auquel ils sont arrivés lors des premiers contacts. L'absence d'objets de métal parmi eux conduit à parler d'un âge de pierre. Il est aisé de glisser, alors, vers une classification, qui les désigne comme inférieurs. Or, habilité technologique, faculté d'adaptation à de nouvelles techniques, niveau d'intelligence, etc., nombre de capacités ne sont pas prises en compte par la constatation préliminaire qui a été faite. Il demeure que sauvagerie et retard de civilisation semblent aller de pair. Par analogie, la moralité de l'homme sauvage est considérée comme proche du néant ou, du moins, comme largement imparfaite. Comme le souligne Frank Speck, « *such an estimate would deprive a population in a crude state of culture, like the Montagnais-Naskapis, from the merit of possessing in themselves any qualities of moral excellence, since it assumes what appears to our modern minds as the natural sequence of evolution from savagery to civilization* »¹⁹⁵. Parallèlement, parler du civilisé, c'est, inévitablement, faire référence à celui qui ne peut que servir de modèle au sauvage. La civilisation, qui a dépassé l'état de nature, est connotée par l'image de différentes habiletés, techniques comme idéologiques ; elle est synonyme de bonté et de justice, d'ordre et de pouvoir, par opposition au chaos d'une nature non gouvernée. Comme le fait remarquer Phyllis Rogers, « l'acception toujours actuelle de cette opposition binaire nous a amenés à percevoir l'Européen comme avancé et l'autochtone comme arriéré, l'un comme un être supérieur et l'autre comme un être inférieur »¹⁹⁶. Cette dichotomie est toujours à l'œuvre de nos jours, quoique dans une forme moins excessive ou moins choquante aux yeux des bien-pensants. De fait, il s'agit de confiner l'Amérindien dans le rôle de l'inadapté, de l'oisif, de l'alcoolique et du violent, l'Euro-Canadien demeurant son envers moral.¹⁹⁷ Une telle

¹⁹⁵ SPECK Frank G., « *Ethical Attributes of the Labrador Indians* » – p. 559.594 –, *American Anthropologist*, vol. XXXV, n° 4, oct-déc. 1933, p. 589.

¹⁹⁶ ROGERS Phyllis, « Les premières explorations des Européens et le rapt des Amérindiens » – p. 129.137 –, in *La Rencontre des Imaginaires*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁹⁷ Cette image de l'Amérindien est répandue de nos jours à grande échelle. En témoigne l'ouverture d'un article paru dans le magazine *L'Actualité* en 1986, qui récupère des stéréotypes ressassés : « Devant sa cabane jonchée de débris, sans eau courante ni égout, l'homme, sa bouteille à la main, titube. Ses genoux plient comme s'il se déplaçait sur un lit d'eau. Adossés au mur, de l'autre côté de la maison, trois jeunes enfants, l'air apeuré, guettent les déplacements de leur père saoul dont les vociférations se confondent avec les aboiements des chiens », DESHAIE Guy, « La bataille de Goose Bay », *L'Actualité*, *op. cit.*, p. 50.

représentation contemporaine de l'Amérindien est plus que courante. L'anthropologue Jacques Rousseau résume cette vision de tous les jours que, d'une génération à l'autre, l'on se trouve avoir de l'Autre :

(...) Des êtres vêtus comme vous et moi, parfois en haillons, souvent malingres, dépourvus de fierté, vivant à la périphérie des villes, possédant tous les défauts des Blancs et aucune de leurs qualités, ignorant la vie primitive, comptant sur les allocations de l'État et le magasin des Blancs, l'Indien dont il n'y a rien à tirer, une sale race qui véhicule de génération en génération des tares que les Blancs essaient vainement d'extirper.¹⁹⁸

Les motifs s'accroissent – absence de fierté et de qualités, accumulation de défauts, tendance à tirer profit de tout et de tous, etc. –, qui permettent de distribuer les rôles : les Blancs s'acharneraient à aider des Amérindiens confinés dans une épouvantable médiocrité.

Si la représentation imaginaire de l'Amérindien se fonde spontanément sur l'état brut d'une nature proche du chaos, elle prend encore la forme idéale de l'état premier d'une humanité protégée de tous les vices de la civilisation. Si les rôles s'inversent, la hiérarchisation demeure.

3.2.1.2. L'Amérindien, enfant de la nature, contre l'Euro-Canadien décadent

Le culte du *Bon Sauvage* est tout aussi pernicieux que celui de la civilisation auréolée de sa supériorité sur la sauvagerie. Le personnage clé n'est jamais l'Autre, mais toujours Soi, défini en creux et par opposition. L'inversion des rôles aboutit à la même incompréhension, ainsi qu'en témoignent les images de l'Autre martyr, jamais considéré pour ce qu'il est en lui-même.

a) L'inversion des rôles

Il est question, dans la représentation de l'Amérindien sous les traits d'un être innocent, préservé de toute perversion, d'une sorte de reconstitution de l'homme originel.

¹⁹⁸ ROUSSEAU Jacques, « Du Bon Sauvage de la littérature à celui de la réalité », *L'action universitaire, op. cit.*, p. 12.

Défini, ici encore, antithétiquement, le Blanc se présente cette fois comme le décadent.¹⁹⁹ Il est porteur d'une culture qui, parce qu'elle a corrompu la voix de la nature, ne peut que rêver d'un retour à la pureté d'une vie simple.²⁰⁰ Ainsi, le Père Taché parle de ceux qui, « surpris de (...) voir (les sauvages) exempts de ces ambitions, qui se réchauffent au foyer des exigences de la vie civilisée s'obstinent à trouver en eux des traces du bonheur dont jouissait l'homme dans l'état primitif (...) »²⁰¹. L'image de l'Autre n'est que la traduction en négatif de sa propre identité ; l'Amérindien se voit délesté de tout ce qui peut aliéner le Blanc et le voilà investi d'une perfection virtuelle. Une simple inversion opère ici : de supérieur au *sauvage*, le *civilisé* lui devient inférieur : « (...) On a vite tenté de reconstruire une image du "bon sauvage" malheureux en réserves et à la merci cette fois du *warrior*, non plus guerrier mais gangster, trafiquant d'alcool, de tabac, de drogue »²⁰². Par un remarquable retournement, défauts et torts sont attribués sans nuance à des Blancs dépourvus de scrupule et de conscience. Une certaine présentation de l'Histoire veut ainsi que « les Montagnais (aient) pour eux la noblesse, l'intelligence, le savoir de la terre, mais (qu'ils aient) été trompés par les Blancs hypocrites, voleurs, menteurs, paternalistes »²⁰³. Cela est vrai en partie, comme nous avons tenté de le démontrer. Sous la volonté civilisatrice dont se targuent les Euro-Canadiens se cache sans doute une sauvagerie pire que celle que l'on attribue communément aux *Sauvages*. On reconnaît, par exemple, que la sauvagerie de certains Euro-Canadiens l'a emporté, bien souvent, sur celle des prétendus *sauvages*. Il est même question de « prédateurs blancs »²⁰⁴. Le

¹⁹⁹ Selon Jean-Jacques SIMARD, « quand l'image de l'autochtone (en harmonie avec la nature plutôt qu'en lutte, spiritualiste plutôt que matérialiste, etc.) s'érige comme l'envers du Blanc, c'est en tant que repoussoir symbolique de la modernité (...) », in « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi », *L'État et les minorités*, Jean LAFONTANT (dir.), *op. cit.*, p. 156.

²⁰⁰ En témoignent les paroles de W. B. CABOT, qui rend visite aux Naskapis au Lac Mistinipi en 1906 et qui décrit avec admiration des chasseurs amérindiens : « *The man appeared well fed and easy... They had speared no less than twelve or fifteen hundred deer (caribou) in a few weeks... In such times of plenty the Indian life is peculiarly attractive, perhaps more so than the life of any other hunter race that survives on earth. The people are lords over their fine country, asking little favor, ever, save that the deer may come in their time* », cité par Fred BRUEMMER, « *The Naskapis of Labrador* » – p. 94.101 –, *Canadian geographical journal*, vol. LXXXIII, n° 3, sept. 1971, p. 97.

²⁰¹ TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 2.

²⁰² DURAND SIOUI Guy, « Le souffle paradoxal des Entre Deux Mondes Innu », *Les Indiens Montagnais du Québec, entre deux mondes*, Anne Vitart (dir.), *op. cit.*, p. 88.

²⁰³ VINCENT Sylvie et ARCAND Bertrand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, *op. cit.*, p. 302. Les auteurs prennent l'exemple d'*Ashini* d'Yves THÉRIAULT, qui conduit à assimiler les Montagnais aux victimes impuissantes de la cupidité blanche : « Par rapport à ce que (les lecteurs) auront vu dans leurs manuels d'histoire, l'image est complètement renversée, la vérité est non seulement autre, mais contraire », *idem*, p. 303.

²⁰⁴ Narrateur montagnais en voix off in LAMOTHE Arthur, *La conquête de l'Amérique I*, film cinématographique, *op. cit.*

Père Arnaud dénonce ainsi la conduite barbare de ceux qui se disent civilisés : « (...) Je ne puis trouver que ces Messieurs aient bonne grâce, tout en fumant leur *havanne* et en dégustant le *sherry*, de vanter leurs chasses impossibles et de législater au détriment des pauvres enfants du sol »²⁰⁵. La mise en lumière de ce décalage entre les paroles et les actes requiert une redéfinition de ce qui ne serait donc *civilisation* qu'en surface : « C'est ainsi qu'au Lac St.Jean un sauvage mourant de faim, sera poursuivi pour avoir tué un caribou en temps prohibé, et on exécutera contre lui la loi dans toute sa rigueur. Cette conduite de la civilisation contre le pauvre sauvage est, passez-moi le mot, plus que de la *sauvagerie* »²⁰⁶. La dénonciation de l'arbitraire et des contradictions internes du système occidental est de première importance. Mais dire que le dit civilisé est, en réalité, moins civilisé et plus sauvage que le *sauvage* lui-même, n'est-ce pas s'en tenir à une simple inversion des rôles, qui aboutirait au prolongement de la division arbitraire entre *sauvagerie* et *civilisation*? Les paroles d'An Antane Kapesch vont dans ce sens : « Depuis que le Blanc est notre voisin, presque chaque jour nous l'entendons dire : "Les Indiens ne sont pas civilisés". Depuis qu'il est notre voisin sur notre territoire, nous les Indiens, nous constatons souvent que le Blanc est moins civilisé que nous »²⁰⁷. De même que l'Euro-Canadien s'octroie le beau rôle en stigmatisant la barbarie du sauvage, la vision négative du Blanc et des valeurs qu'il véhicule vise avant tout à affirmer la valeur intrinsèque de cette culture non blanche qu'est la culture amérindienne. Le fait de se renvoyer la balle de cette manière ne conduit-il pas alors à l'impasse du manichéisme ?²⁰⁸

²⁰⁵ ARNAUD Charles, *op. cit.*, APF, février 1877, n° 1, p. 32.

²⁰⁶ *Idem.* De même, l'interrogation ironique du Père FAFARD souligne l'abolition de la frontière arbitraire entre *civilisation* et *sauvagerie* : « Je ne fus pas longtemps dans la capitale de la Nouvelle-Ecosse, sans m'apercevoir que ma soutane ne plaisait guère à ses nombreux citoyens. (...) Mais, pour me venger, je me disais tout bas : Quels sont les plus sauvages ou de ces gros messieurs qui ne veulent pas voir le prêtre, ou de nos pauvres Montagnais qui bénissent son arrivée au milieu d'eux ? », in *op. cit.*, APF, juin 1882, n° 18, p. 237. Le Père LE JEUNE déclare, lui, qu'il n'a « vu personne de ceux qui sont venus en ces contrées qui ne confesse et n'avoue franchement qu'ils ont plus d'esprit que nos paysans français ordinaires », cité par Antonio DRAGON in *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 82.

²⁰⁷ KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse*, *op. cit.*, p. 63. Et l'auteure de poursuivre : « Depuis que je vis la vie des Blancs, tout ce que j'y trouve personnellement, c'est le mensonge et l'injustice. C'est tout ce qu'il y a. (...) Pendant ces années où le policier a voulu nous "civiliser", il aurait beaucoup mieux valu qu'il essaie de se civiliser lui-même puisque c'est lui qui est le moins civilisé. C'est ce qu'ont souvent dit les Indiens », *idem*, p. 167. De fait, « notre mode de vie à nous, Indiens, était le meilleur », *idem*, p. 169. Dans le même ton, N'Tsuk d'Yves THÉRIAULT, *op. cit.*, adopte un style moralisateur qui peut finir par devenir irritant. De fait, pourquoi l'évocation de sa vie laborieuse et la fierté ressentie devant une culture et des valeurs millénaires conduit-elle inévitablement la vieille Montagnaise à dire à son interlocutrice blanche qu'elle n'est que vanité et de ridicule, bref, à lui faire sentir une infériorité qui serait d'évidence ?

²⁰⁸ Quel scénario suivit la rencontre entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis ? : « Saints martyrs et païens sanguinaires ? Ce scénario n'a plus guère de crédibilité. Alors l'inverse ? Robes noires dogmatiques, intolérants,

Comment affirmer que les Montagnais-Naskapis ne regroupent que des êtres bien intentionnés, tandis que les Blancs rassembleraient dans leurs rangs tous les méchants mal intentionnés ? Le discours moralisant des bons sentiments, qui prend parti pour le faible et le soumis et se délecte d'une répartition des rôles rigoureuse et équitable, est un écueil. Purement théorique, il fait perdre de vue la réalité dans son ambiguïté et sa richesse. Ces représentations – images et stéréotypes, projections idéologiques et politiques, etc. qui se synthétisent dans l'opposition sauvagerie/civilisation –, imprègnent les relations qui lient Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens. Elles doivent donc être reconnues pour ce qu'elles sont, à savoir l'expression d'un subjectivisme nocif.

Tout, dans la description des uns et des autres, n'est donc pas faux, mais parfois partial. D'une part, si l'image du Bon Sauvage est, en partie, vraie, c'est que les données sont moins fictives que sélectives. En vérité, un tri est effectué, entre différents traits propres à la culture amérindienne ; la sélection s'opère sur les aspects de l'ensemble culturel en question qui sont considérés comme positifs par la culture occidentale. Ainsi que le résume Tzvetan Todorov, « ce qui rend ces comportements de xénophilie non pas antipathiques, mais peu convaincants, est donc ce qu'ils ont en commun avec la xénophobie : la relativité des valeurs sur lesquelles ils se fondent ; c'est comme si je déclarais la vue de profil intrinsèquement supérieure à la vue de face »²⁰⁹. D'autre part, la définition qui fait de l'Euro-Canadien un être matérialiste et destructeur, obsédé par le profit et sans respect envers les autres, est également vraie, mais de façon limitée et partielle. L'Occidental n'est tel qu'en fonction d'un contexte interculturel précis, qui débute lors des premiers contacts entre Ancien et Nouveau Monde et s'impose avec l'avancée de la colonisation. Surtout, une telle définition négative ne vaut que par référence aux valeurs positives des Amérindiens, à qui l'on confie le beau rôle. Il convient donc de se méfier de l'angélisme comme du machiavélisme : tous deux ne savent donner naissance qu'à cette partition courante qui cloisonne les uns et les autres dans des rôles si bien définis qu'ils peuvent être interchangeable, sans laisser place à des jugements plus nuancés. Certes, les Européens ont été des intrus ; certes, puisqu'ils étaient étrangers sur une terre qui ne leur appartenait pas, leurs droits et leurs devoirs étaient loin de se valoir. Mais firent-ils, pour

envahissants et chamans tolérants, authentiques et naïfs ? Positifs ou négatifs, ces stéréotypes nous enferment », Denys DELÂGE, in Préface à BEAULIEU Alain, *Convertir les fils de Caïn*, op. cit., p. 11.

²⁰⁹ TODOROV Tzvetan, « Le croisement des cultures », *Communications*, op. cit., p. 9-10.

autant, chuter les Amérindiens d'un état de grâce, qui n'est que pure fiction, à une déchéance sans fond dans laquelle ils se seraient perdus ?

Dans une même optique, et les bons sentiments se révèlent ici à double tranchant, est-ce vraiment rendre service à l'Amérindien que d'en faire une victime impuissante et soumise ?

b) L'Amérindien martyr

Faire de l'Amérindien une victime est également un moyen de ne pas réussir la rencontre avec lui. Le machiavélisme des Blancs fait pendant à l'angélisme des Montagnais-Naskapis. Les récits sont nombreux, qui répartissent les rôles entre les protagonistes, le méchant blanc s'acharnant sur le gentil mais faible Montagnais :

Il y a quelques années des Montagnais sauvèrent la vie à un garde-pêche qui avait voulu se donner l'agrément d'une lointaine partie de chasse. Les provisions épuisées, le pauvre homme s'était égaré dans la sombre forêt. Des Montagnais le trouvèrent à demi-mort. Ils lui prodiguent toutes sortes de soins, le mettent sur la bonne route et ne le quittent que lorsqu'il est hors de danger. A quelque temps de là ces mêmes sauvages, mourant de faim, tendirent leurs filets dans une rivière et y prirent quelques saumons. Crime de lèse-majesté ! Ils furent poursuivis par notre garde-pêche sans cœur comme sans mémoire qui, pour solde de l'amende, s'empara de leurs filets. Et pourquoi aussi ces pauvres Montagnais se mélaient-ils d'avoir faim ?....²¹⁰

L'histoire est édifiante, qui conduit le lecteur à prendre le parti d'Amérindiens qui, victimes d'un Blanc « sans cœur »²¹¹, sont présentés comme incapables de se défendre. La colonisation est souvent définie comme l'irruption violente de la Civilisation dans une société qui, jusqu'alors heureuse, dans un état de nature idéal, n'est pas préparée à tant de violence. S'attacher à développer la mauvaise conscience du Blanc, en le confrontant aux pires exactions commises sur le sol amérindien, risque, en contrepartie, de donner de l'Autre une image simpliste de faiblesse et d'impuissance, qui est loin de lui rendre honneur :

Relisez les articles de l'époque – je pense par exemple à tant de rapports financés par le service de recherche du ministère des Affaires Indiennes et du Nord : on parle du déchirement de la culture traditionnelle et des difficultés psycho-sociales qui en découlent ; on dénonce l'influence corruptrice des Blancs et des effets dissolvants du secours direct sur la fibre autochtone ; on prêche les vertus du *self-help*, de l'organisation communautaire, de

²¹⁰ ARNAUD Charles, *op. cit.*, APF, février 1877, n° 1, p. 32-33.

²¹¹ *Idem.*

l'éducation populaire, de la formation de leaders et d'autochtones compétents à remplacer le personnel technique des gouvernements.²¹²

L'énumération des griefs qui s'accumulent, comme autant de leitmotifs, contre l'action de la société dominante à l'encontre d'autochtones maltraités, finit par sonner faux. Le manichéisme se déploie ici à l'envie. Il permet de fustiger l'action d'Euro-Canadiens qui n'auraient jamais fait que coloniser et détruire ce qui ne leur appartenait pas ; il conduit à choisir son camp de manière souvent précipitée. Comme le dit Tzvetan Todorov, « tout comme il est abusif de déclarer que quelqu'un a raison simplement parce qu'il est le plus fort, il serait injuste de déclarer que les faibles ont toujours raison, à cause de leur faiblesse même »²¹³. Plus précisément et pour Jean-Jacques Simard, par exemple, les Amérindiens ne sont jamais, pour l'observation scientifique qui les prend comme objets d'étude, « autre chose que des individus tourmentés par des déchirement psycho-sociologiques, ou une collectivité monolithique dont toute la *praxis* consiste à subir l'histoire sans jamais s'égarer, se tromper »²¹⁴. C'est dire que le processus de victimisation de l'Amérindien risque de le confiner dans une passivité qui est loin de décrire sa vraie nature. La représentation du Montagnais comme défaitiste ou indifférent face à des colons devenus colonisateurs et exploiters est répandue ; d'une manière sous-jacente mais incontestable, elle le dessert. Ce passage d'*Ashini*, d'Yves Thériault, est un témoignage troublant :

« Vous aurez des maisons... ». Alors la horde est accourue. Dois-je blâmer les miens ? Un peu, car ils ont pénétré dans ces confins sans y être forcés. Du moins pas avec les armes de la puissance. Personne ne les tint au bout d'une chaîne nouée. On ne brandit aucun fusil et les bergers du troupeau souriaient. Il est toutefois des armes de Blanc qui sont pires que les fusils. On se défend d'un fusil. On s'évade des chaînes en maillons d'acier. On peut répondre à la force par la force. Que peut-on faire quand des mots sont prononcés, armes en eux-mêmes, promesses, assurances, images que l'on fait miroiter ?²¹⁵

Présenter les Montagnais comme des victimes qui consentiraient à l'invasion culturelle et à la perte de leur identité peut se révéler dangereux. Comment ne pas se contenter, ensuite, de déplorer des actes cruels, tout en se persuadant que les Amérindiens qui en furent les victimes

²¹² SIMARD Jean-Jacques, « Les aumôniers du régiment et le Québec amérindien », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 270.

²¹³ TODOROV Tzvetan, « Le croisement des cultures », *Communications*, op. cit., p. 10.

²¹⁴ SIMARD Jean-Jacques, *ibid.*, p. 270.

²¹⁵ THÉRIAULT Yves, *Ashini*, op. cit., p. 63.

ont accepté, si ce n'est voulu, leur dépossession ?²¹⁶ L'apitoiement est à remettre en question en ce qu'il prolonge l'impasse où conduit le manichéisme : « Et puis après, le tout redeviendrait affaire de culture en péril sous la juridiction savante et éclairée des professionnels du Remords ? »²¹⁷. Bien plus, la culpabilité permet de renouer avec une attitude paternaliste, dans laquelle on se complaît aisément. Et l'Autre, vers lequel convergent, non pas tous les regards mais tous les remords, est oublié.²¹⁸ Se faire conscience malheureuse de celui dont on reconnaît la négation des droits permet-il à l'Histoire de ne plus être oublieuse d'elle-même ? Loin de là pour Pierre Perrault, qui déclare : « Nous savons judicieusement nous apitoyer sur les indigènes qui ne gênent pas notre confort »²¹⁹. Parce que l'Amérindien existe en dehors de ce que l'on peut penser de lui, pourquoi s'enfermer dans une « bonne volonté (qui) fait toujours bon ménage avec l'ethnocentrisme »²²⁰ ? Déplorer les pires exactions endurées par les bons sauvages, c'est, en partie, contribuer à faire des Amérindiens des êtres de légende, sans aucun rapport avec ce qu'ils sont.

c) L'Amérindien, un être idéalisé et disparu

Lorsqu'il n'est pas rejeté tout entier comme l'être qui concentre en lui tous les vices imaginables, l'Autre est auréolé mais disparu.²²¹ Ainsi, Yves Thériault chante la vie montagnaise ; mais son chant devient rapidement le « chant du cygne de la race

²¹⁶ D'aucuns parlent même de collaboration. Ainsi, Paul CHAREST s'attarde sur le rôle de guides qui fut celui des Montagnais qui partagèrent avec les colons leur connaissance du territoire indien. Il conclut : « De façon largement inconsciente, les Montagnais ont ainsi collaboré à leur propre dépossession », in « Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes », *Recherches amérindiennes au Québec, op. cit.*, p. 332. Or, comme le fait remarquer Laurier TURGEON, dire que l'Amérindien n'avait d'autre choix que de s'intégrer au monde occidental, c'est « reconstituer les étapes d'un parcours linéaire qui transforme l'Amérindien, qui le fait passer d'un état authentique à un état altéré, et qui, par la même occasion, le fait disparaître », in « De l'acculturation aux transferts culturels », *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, op. cit.*, p. 13.

²¹⁷ LAPLANTE Robert, « Pour une anthropologie sans Sauvage » – p. 167.170 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 3, 1979, p. 167.

²¹⁸ Et Pierre PERRAULT de trouver la formule juste lorsqu'il déclare que « nous sommes navrés de curiosité obscène et malade à leur égard comme pour éluder quelque remords », in « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles, op. cit.*, p. 60.

²¹⁹ *Idem*, p. 61.

²²⁰ LAPLANTE Robert, *ibid.*, p. 168.

²²¹ À ce titre, Jil SILBERSTEIN cite l'Abbé HUARD, qui s'exclame, à la fin du XIX^e siècle : « Au moins est-il vrai de dire, pour laisser arriver un rayon de soleil sur ce tableau par trop attristant, que le peuple agonisant fera une mort édifiante, grâce aux bons missionnaires qui l'assistent de leur dévouement », in *Innu, op. cit.*, p. 43.

montagnaise ». ²²² Ashini est, pour ainsi dire, le dernier représentant d'une race qui est en train de mourir : « dernier sang de la grande lignée qui est venue des contrées du Sud et s'est fait un monde en cette forêt de l'Ungava » ²²³, il est l'auteur du « seul (livre) qui sera jamais écrit sur (sa) race mourante, dont personne ne sait plus vraiment l'existence comme la fierté » ²²⁴. Il meurt en effet, à la fin du « livre de sang » ²²⁵ qu'il écrit. Et si le récit peut se transmettre – « En mon au-delà, je puis faire en sorte que chacun des mots de ma langue tel que je l'inscris sur ces écorces trouve écho en l'un de mes descendants » ²²⁶ –, il est présenté comme de peu de poids : « Mais mon peuple est si petit et les autres peuples si grands que ce récit ne produira pas plus d'effet que n'en a une pointe de flèche taillée dans le silex, dormant dans la vitrine d'un musée pour l'ébaudissement de curieux qui n'en comprennent point l'antique importance » ²²⁷. Voilà l'Amérindien devenu le symbole d'une facette du patrimoine canadien. Il appartient pleinement à un passé révolu, idéalisé à l'excès et qui n'a de consistance que dans les belles images à l'intérieur desquelles on le confine. Une telle glorification d'une culture mourante est donc loin de promouvoir le dialogue à instaurer avec ceux qui sont toujours vivants et qui, ni nécessairement bons, ni véritablement *sauvages*, sont à côté de nous.

3.2.1.3. L'arbitraire de la division *sauvagerie/civilisation*

Il apparaît ardu de modifier une catégorisation qui fit les beaux jours de l'Histoire traditionnelle et qui veut que *sauvagerie* et *civilisation* (que la première soit négative et la seconde négative ou l'inverse) s'opposent. Ancien et Nouveau Monde se trouvent, par ce

²²² DUHAMEL Roger, *Manuel de littérature canadienne-française*, Éditions du Nouveau Pédagogique Inc., Montréal, 1967, p. 131. L'Amérindien qui parle ici est un dénonciateur qui se dresse contre la négation de ses droits, mais n'est-ce pas un Amérindien à l'agonie ? Il est dit ainsi, dans la présentation d'un passage du roman, que « de la terre de Bonnes Chasses où il expire maintenant, Ashini assiste à la déchéance de ceux de sa race », in RENAUD André, *Recueils de textes littéraires canadiens-français*, Éditions du Nouveau Pédagogique Inc., Montréal, 1968, p. 238. Pierre PERRAULT lui-même parle des Montagnais rencontrés comme des survivants d'un passé révolu : « Je m'introduis (...) dans le présent et l'actualité des Indiens, ayant depuis longtemps abandonné tout espoir de rencontrer la Chine des légendes. Mais je me sens chez moi malgré moi, comme un Américain. Je m'étonne de les rencontrer comme s'ils se trompaient d'époque et me réjouis de la chance qu'ils soient vivants, vestiges d'une préhistoire », in « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, op. cit., p. 73.

²²³ THÉRIAULT Yves, *Ashini*, op. cit., p. 12.

²²⁴ *Idem*, p. 43.

²²⁵ *Idem*, p. 164.

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ *Idem*.

biais, maintenus aux antipodes l'un de l'autre. Or, toute représentation bipolaire se doit d'être nuancée. Lorsque l'inversion devient systématique et la dichotomie parfaite, il est, en effet, de bon ton de s'interroger. Au-delà de toute comparaison, les mentalités, les actions et les comportements d'acteurs culturels n'appartenant pas au même monde ne doivent-ils pas, pour être compris, s'inscrire dans les systèmes spécifiques qui les déterminent ?

Renoncer à une opposition binaire, propre à une pensée frileuse, ainsi rassurée dans sa démarche, c'est refuser le regard sur l'Autre, lequel ne prendrait sa source que chez les Blancs : « Soi (les Blancs) est au centre, qui tient son miroir à bout de bras (...). De quelque côté qu'il regarde, il trouve un Amérindien-miroir opposé, c'est-à-dire une image d'Amérindien que Soi estime être l'inverse de ce qu'il pense être lui-même »²²⁸. C'est dire que l'Autre n'est jamais considéré en soi, mais toujours à partir de ce qu'il signifie, aux yeux de celui qui se trouve au centre, à savoir le Blanc. Les différences culturelles observées sont métamorphosées en catégories utilisables. Qu'on le dise bon ou méchant, l'Amérindien demeure toujours, tant que l'on n'opte que pour cette dichotomie, insaisissable.²²⁹ De fait, ces qualités dépendant exclusivement du point de vue auquel l'on se place, elles relèvent d'une appréciation subjective et ne peuvent constituer des catégories objectives et stables. Le désir de connaître n'est pas avéré. La culture amérindienne n'est pas étudiée en soi ; elle se voit abordée en fonction des caractéristiques qu'elle partage ou non avec le monde occidental. La distance est toujours maintenue avec un Amérindien, dont on ne finit pas de se servir. Il est ce marginal, au-dessous ou au-dessus de Soi, qui permet de se définir soi-même. La classification n'en finit donc jamais, qui interdit tout dialogue avec celui qui n'est jamais au même niveau que soi.

Il conviendrait donc de s'échapper de ses propres biais culturels, afin d'aborder de front l'étrangeté de la culture de l'Autre. La frontière entre *sauvagerie* et *civilisation* est à proscrire. An Antane Kapesh s'y emploie : « (...) Aujourd'hui je dis : avant qu'un seul Blanc

²²⁸ VINCENT Sylvie, « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens » – p. 75.83 –, *Anthropologie et Sociétés*, vol. X, n° 2, 1986, p. 77.

²²⁹ L'analyse de Jean-Jacques SIMARD est très juste : « On voit comment, par un pervers renversement des intentions et des effets, la critique du colonialisme culturel fondée sur la dichotomie simpliste Blanc/Autochtone aboutit à se mordre la queue en finissant par justifier, bien plus qu'elle ne l'explique, l'exclusion, la réduction ou l'enfermement des premiers habitants dans une sorte de ghetto symbolique et juridique, en marge de la "société blanche", et, par voie de conséquence, de l'"espace blanc". L'amérindianité trouve alors son espace à elle : celui de l'expropriation. Retour à la case départ », in Préface de *De l'igloo au HLM*, par Gérard DUHAIME, *op. cit.*, p. 2.

ne vienne ici sur notre territoire, nous étions déjà civilisés »²³⁰. De même, dès 1864, il est question de « peuplades qu'on appelle sauvages mais dont la douceur de mœurs et la cordialité de manières démontrent une civilisation avancée (...) »²³¹. Il semble urgent d'aller à la rencontre de l'Autre sur un pied d'égalité, en s'oubliant enfin soi-même. Briser la distance, plus illusoire que réelle, qui sépare les Montagnais-Naskapis des Euro-Canadiens, c'est regarder les Amérindiens « jusque dans le fond des yeux »²³² et combattre stéréotypes et clichés. Dès lors, des caractéristiques communes se retrouvent chez les deux peuples en présence. Des instincts similaires sont partagés :

Que de fois j'ai été touché à la vue de pauvres femmes, accablées de misère, elles-mêmes, et prodiguant à de dégoûtants petits êtres, les marques de la tendresse dont elles étaient animées ! Il est certains caractères généraux de l'humanité, qui se retrouvent partout ; celui de la femme, dans l'exercice de ses devoirs de mère, offre quelque chose de si profondément caractéristique, qu'il est impossible de ne pas la découvrir, même chez les peuples les plus barbares.²³³

Il s'agit, surtout, et ce, dès le XVII^e siècle, de reconnaître en l'Amérindien un être humain sensé²³⁴, soit de dire de lui qu'il n'a pas seulement l'apparence de l'homme, mais qu'il en possède encore les capacités intellectuelles :

Le finiray ce Chapitre par le raisonnement d'un sauvage, qui peut-estre desabusera quelques personnes de France qui veulent faire passer nos sauvages pour des hommes qui n'ont rien d'humain que la face. D'autres en font un peu plus d'estat, les comparent à certains bons païsans qui demeurent muets lors qu'on parle d'autre chose que de leurs bœufs, & de leur charruë.

²³⁰ KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse*, op. cit., p. 63.

²³¹ Anonyme, Abbé Hilaire MARCEAU ?, « Une excursion à Betsiamits en 1864 », - p. 135.139 -, *Saguenayensia*, vol. VI, n° 6, nov.-déc. 1964, p. 137.

²³² LEMOINE Geo., op. cit., APF, juin 1896, n° 59, p. 420.

²³³ TACHÉ Alexis, op. cit., DDQ, mars 1853, n° 10, p. 19.

²³⁴ Des rapprochements peuvent être faits, comme en témoigne Frank SPECK : « *(The) psychic dispositions (of the Montagnais-Naskapis) may, I do not hesitate to say, be rated as high as those of modern averages anywhere among Europeans* », in « *Ethical attributes of the Labrador Indians* », *American Anthropologist*, op. cit., p. 589. Frank SPECK poursuit sa démonstration, en parlant d'une égalité des uns et des autres dans leurs défauts : « *I can go further in giving my own conclusions, after some years of observation of both the Indians and the whites of these territories, by saying that with few exceptions those who berate the Indians as being intentionally dishonest, ungrateful or unscrupulous as a people, possess these characteristics to a marked degree themselves* », idem, p. 589. Dans une veine similaire, on lit chez Jacques ROUSSEAU, que, « sans prétendre que les Mistassins mènent une vie idyllique, je puis affirmer néanmoins que leur morale est de beaucoup supérieure à celle de la majorité des Blancs », in « Ressources du laïc missionnaire » - p. 237.251 -, *Le laïc et les missions*, Rapport de la Quatrième Semaine d'Études missionnaires du Canada, tenue à Montréal, du 16 au 22 octobre 1950, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1951, p. 242.

Nous auons couché dans cette Relation & dās les precedentes plusieurs de leurs discours & harangues qui tesmoignent le contraire.²³⁵

C'est suggérer que le sens commun guide le raisonnement des Montagnais aussi bien que celui des Blancs, et qu'un « caractere de raison »²³⁶ est présent chez ceux qui « ne sont pas des satyres errans par les bois »²³⁷. L'intelligence et donc la qualité d'être humain sont bien partagées par les Blancs et les Amérindiens : l'affirmation ne va pas de soi pour certains. Elle mérite donc le développement que lui consacre, au XIX^e siècle, le Père Taché :

Ceux qui prétendent à l'honneur insigne de n'être que des Orang-outangs, mieux peignés et mieux rasés que leurs ancêtres, m'honoreraient, sans doute, d'un sourire de pitié, en m'entendant parler de la position intellectuelle de sauvages qui, d'après eux, sont tout au plus des Jockos et des Babouins. Quant à moi, je ne vois dans les enfants des bois que des membres de la grande famille, dont le chef a été créé « à l'image et à la ressemblance » de l'Intelligence Suprême. Nos Montagnais ont donc de l'intelligence et il ne faut pas une longue étude pour s'en convaincre : la facilité avec laquelle ils apprennent des choses, dont ils n'ont jamais eu la moindre idée, prouve que la nature a autant fait pour eux que pour les autres.²³⁸

L'interrogation sonne comme un défi : « Qui soutiendra maintenant que les sauvages ne sont pas de notre espèce ? »²³⁹. Assurément, il s'agit d'amener les uns et les autres à reconnaître que l'humanité est loin de s'arrêter aux frontières de la tribu, du groupe ou de la culture. Comment ne pas désirer faire éclater toute fermeture sur soi, afin d'être sûr de promouvoir une humanité sans frontières, enfin débarrassée de toute division arbitraire ?

Considérer l'Autre en lui-même, ce serait lui reconnaître des travers et des vertus spécifiques, un partage de bon et de mauvais qui fait de lui un être humain, à ne placer ni trop haut ni trop bas mais à rencontrer, tout simplement.

²³⁵ JR, vol. XXVI, 1642-1644, p. 122-124.

²³⁶ *Idem*, p. 126.

²³⁷ *Idem*. Ainsi, « Celui qui a donné à l'homme la faculté de percevoir les objets, et de se parler à lui-même par la pensée, lui a aussi donné la faculté de communiquer ses idées à ses semblables et de leur parler par le langage. Cet inappréciable bienfait, Dieu l'a accordé aux sauvages comme aux autres », TACHÉ Alexis, *op. cit.*, DDQ, mars 1853, n° 10, p. 14.

²³⁸ TACHÉ Alexis, *idem*, p. 6. En écho, le Père ARNAUD déclare : « N'est-ce pas, maman, que l'humanité souffrante est la même partout ? Aux impies qui me diront que les sauvages viennent d'un singe, je leur répondrai que ce singe a dû manger de la même pomme que notre bon père Adam », in *op. cit.*, APF, juin 1880, n° 11, p. 143.

²³⁹ ARNAUD Charles, *idem*, p. 140.

3.2.2. Les mêmes défauts en partage

Il convient de revenir sur les illusions qui veulent faire croire que tout est mieux ou pire *ailleurs*. Comme le dit Todorov, « "nous" ne sommes pas nécessairement bons, les "autres" non plus »²⁴⁰. Au jugement facile, qui consiste à distinguer les êtres et à leur attribuer des caractéristiques, positives ou négatives, selon qu'ils appartiennent ou non à notre groupe, ne convient-il pas de reconnaître le mélange de bien et de mal qui fait la substance de toutes les sociétés, lesquelles ne peuvent être définies à partir de leur simple altérité ?

Nous avons cédé à la tentation, en un sens légitime, de porter aux nues ces Autres par excellence que sont des Amérindiens entourés par toute une aura de mystère, et de prendre leur défense contre la spoliation qu'ils ont subie et dont ils font encore aujourd'hui les frais.²⁴¹ Cependant, nous avons vu combien les images de l'Amérindien Martyr et du *Bon Sauvage* risquent de faire des autochtones des êtres de légende, qui font oublier la réalité concrète d'individus de chair et de sang.²⁴² Revenir au monde réel, c'est donc se confronter à la nature humaine de Montagnais-Naskapis, qui n'ont pas en eux que du bon mais qui, comme tout un chacun, voient leurs manques côtoyer leurs mérites. Une simple mise en regard de leurs défauts et de leurs qualités ne suffit pas :

On parle beaucoup des défauts des sauvages, de leur insouciance, de leur imprévoyance, de leur manque d'honnêteté, parfois, de leur passion pour les boissons enivrantes. Tout cela, mais jusqu'à un certain point, est vrai du Montagnais, mais combien de nobles qualités font oublier ses défauts ! Son attachement à la religion, sa docilité aux avis du missionnaire, sa générosité doivent-ils être comptés pour rien ? Et puis, ceux qui lui jettent la pierre avec un dédain pharisaïque n'oublient-ils pas que ses plus grands défauts, il les doit à ses rapports de plus en plus fréquents avec les civilisés ?²⁴³

²⁴⁰ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 422.

²⁴¹ Il est question incontestablement d'un politiquement correct hors duquel il est difficile de se hisser, comme le souligne Denys DELÂGE : « S'il est moralement acceptable de rendre compte des mesquineries, des bassesses, voire du sadisme des colons européens, il est implicitement interdit, rectitude politique oblige, de décrire des attitudes analogues du côté des "victimes" c'est-à-dire des Amérindiens », in « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 10.

²⁴² D'une manière similaire, Denys DELÂGE fait référence à l'écueil qui « consiste à minimiser le regard critique pour mettre en lumière les aspects positifs des sociétés et occulter les côtés repoussants pour l'œil contemporain », *idem*, p. 2. Or, comme le dit Jean-Marie LE CLÉZIO, « on trouve, chez les uns et chez les autres autant d'assassins, autant de méchants et d'hypocrites », in « Ailleurs au monde », *Télérama*, n° 2575, 19 mai 1999, p. 19.

²⁴³ L. J. C., « Les Montagnais du Labrador et du Lac St-Jean », *Revue canadienne*, op. cit., p. 95.

Si les travers amérindiens sont énumérés, ils sont aussitôt contrebalancés par des qualités qui voudraient les faire oublier. Surtout, s'ils sont reconnus, ils sont immédiatement renvoyés à l'influence néfaste – sur laquelle nous nous sommes longuement attardé – des Euro-Canadiens. C'est là aborder les défauts de l'Autre tout en, implicitement, ne lui en attribuer aucun en propre. Or, comme tous les peuples, les Montagnais-Naskapis ne sont pas parfaits. Leurs faiblesses ne sont pas seulement celles que l'on définit à partir des normes culturelles occidentales ; elles appartiennent encore à une nature humaine partagée par les uns et les autres. L'affirmation est, en apparence, évidente mais elle mérite que l'on s'y arrête. Comme le dit Denys Delâge, « (...) Ne faisons-nous pas l'histoire des hommes vivants en société avec leurs grandeurs et leurs misères ? »²⁴⁴.

3.2.2.1. Des qualités fantasmées

Il convient ici de reconnaître la différence fondamentale qui oppose idéal et réalité. À ce titre, le Père Bossé, qui ironise sur les pensées théoriques prônant une vie simple et naturelle, laquelle prendrait modèle sur le mode de vie amérindien, déclare que « les éloquentes avocats de *la loi de pure nature* auraient bien dû venir l'étudier parmi nos Sauvages »²⁴⁵. L'inadéquation est ici pointée du doigt, entre ce qui n'est que vue de l'esprit et application pratique. Le décalage vaut également pour le prétendu modèle républicain que serait la communauté montagnaise-naskapie :

De même pour la fameuse devise *Liberté, Égalité, Fraternité*, érigée en culte chez eux, mais source de mille misères chez nos Sauvages qui se disent *libres, égaux et frères*, comme jamais hommes civilisés ne prétendront l'être. Et au fond de leur caractère et de leur position, il n'y a, dans nos peuplades, que paresse, imprévoyance, mendicité au superlatif.²⁴⁶

Il semblerait que le stéréotype du Noble Sauvage, appliquant, dans la réalité, des idéaux républicains occidentaux, ait la vie dure malgré les dénis du réel : « *So powerful has this cliché been that many supposedly objective observers were overly prone to seeing egalitarian, liberty-loving Indians, free of the vices of property and class distinctions where*

²⁴⁴ DELÂGE Denys, « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 10.

²⁴⁵ BOSSÉ François Xavier, op. cit., APF, juin 1887, n° 33, p. 212.

the opposite often was true »²⁴⁷. La vie naturelle des Amérindiens au sein d'un environnement sans limite fait rêver ; la liberté et l'indépendance qui la colorent s'opposent radicalement aux connotations de répression et de contrainte attachées à la civilisation occidentale.²⁴⁸ Le Père Taché s'attarde longuement sur l'idéal que représente l'organisation sociale montagnaise : « (...) Je ne crois (...) pas que les plus chauds partisans du pouvoir du peuple aient jamais rêvé une démocratie aussi complète que celle dont jouit la nation montagnaise »²⁴⁹. Le fonctionnement des conseils et la priorité accordée à l'obtention du consensus en imposent. L'absence de hiérarchie interroge la rigidité des rapports sociaux européens. La réussite est telle qu'elle paraît même inaccessible : « Qu'eux seuls soient républicains dans toute la force du mot, puisqu'eux seuls sont sans ambition »²⁵⁰.

Or, les illusions du primitivisme et le culte inconditionnel de la simplicité naturelle sont sources d'interrogation.²⁵¹ Si les Montagnais-Naskapis, sans foi, sans roi, sans loi, peuvent apparaître comme pourvus d'une étrangeté attrayante, dans le cadre de l'imaginaire et de la symbolique propres à la vieille Europe, ils n'habitent pas un monde idéal. En ce qui concerne le fantasme républicain prétendument mis en acte chez les Montagnais-Naskapis, l'illusion ne fonctionne qu'un temps. La réalité reprend brusquement ses droits : « Je me trompe, ces Sauvages ne sont pas républicains ; comme il n'y a point d'intérêt public, comme chez eux, chacun travaille pour son intérêt particulier, c'est un peu cet âge fortuné où, chacun content de ses petits succès, se réjouit de ceux des autres sans leur porter envie »²⁵². Un mythe s'effondre donc, qui voudrait voir réaliser chez les autres ce qui ne l'est pas chez soi, mais dont l'on rêve de se donner un modèle exemplaire.

²⁴⁶ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 212.

²⁴⁷ LELAND Donald, « *Liberty, Equality, Fraternity : Was the Indians really Egalitarian ?* » – p. 145.168 –, in *The Invented Indian*, James CLIFTON éd., *op. cit.*, p. 161.

²⁴⁸ À ce titre, Jean FORTIN s'exclame qu'il « défie le missionnaire qui réussira à faire marcher un groupe d'Indiens en rangs d'armée », in *Le monde merveilleux des Montagnais*, *op. cit.*, p. 28.

²⁴⁹ TACHÉ Alexis, *op. cit.*, DDQ, mars 1853, n° 10, p. 20.

²⁵⁰ *Idem.*

²⁵¹ On se référera à l'ensemble de l'article de Donald LELAND, *ibid.*

3.2.2.2. Les Montagnais-Naskapis ne sont pas parfaits

La remise en cause de certains fantasmes vise à dresser du Montagnais-Naskapis un portrait véridique, qui ne soit pas tributaire, autant que faire se peut, des *a priori* et des images toutes faites de ces êtres sur lesquels se projettent toutes sortes de fantasmes européens.

a) Les défauts amérindiens

Les Montagnais-Naskapis n'ont rien d'êtres purement magnanimes et innocents.²⁵³ Le mythe de l'Indien vivant dans l'abondance et pratiquant le partage à outrance est, par exemple, rejeté par le Père Taché, qui déclare :

Rien pour rien. Le mot *générosité* est effacé du dictionnaire de leurs usages, non-seulement envers des étrangers, mais même à l'égard de ceux qu'ils chérissent davantage. (...) Ils ne donnent jamais ou presque jamais, sans arrière-pensée. (...) La moindre bouchée de viande leur semble un dépôt précieux, pour lequel ils ont droit de recevoir une rente viagère. Malheur à ceux auxquels ils font l'honneur de prodiguer leurs largesses.²⁵⁴

Bien plus, l'absence de générosité est dénoncée, chez eux, comme allant de pair avec la passion effrénée de demander :

Si les lois contre la mendicité étaient en force ici, il y a déjà bien des générations, que la nation entière serait aux fers. Leur accordez-vous une première demande, elle est de suite suivie d'une seconde, celle-ci d'une troisième et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin un refus ou même plusieurs les forcent de s'arrêter. Donner à un, c'est presque faire une invitation aux autres d'accourir à votre libéralité. Ils sont positivement importuns sous ce rapport et ne veulent point changer.²⁵⁵

Le Père dénonce avec insistance une qualité attribuée à la légère à des peuples amérindiens qui, bien au contraire, posséderaient le défaut symétrique. En réalité, les Montagnais-Naskapis ne sont ni des Magnanimes, ni des Mendians. La nature humaine est leur partage, qui n'est pas parfaite ; c'est ce que cherche à démontrer le Père Taché, qui s'attarde encore sur l'orgueil présent chez ces *enfants de la nature* : « Ce moi si sonore dans la bouche du pédant, si doux à

²⁵² TACHÉ Alexis, *ibid.*, p. 20-21.

²⁵³ On pourra se référer ici aux pages 136-142 de notre Chapitre II.

²⁵⁴ TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 21-22.

²⁵⁵ *Idem*, p. 22.

l'oreille du philosophe, se trouve aussi dans la langue montagnaise ; bien des récapitulations affectueuses de leur mérite, prétendu ou réel, prouvent que ces braves gens se croient autant que les autres ». ²⁵⁶ Loin d'être stigmatisée, la présence d'un tel travers dans l'univers montagnais permet de réintégrer les autochtones dans une nature humaine qui n'est pas faite que de vertu. La suite du texte le justifie : « Et pourquoi ne le croiraient-ils pas ? On voit de beaux génies tirer vanité de la coupe élégante de leurs habits, pourquoi un pauvre enfant des bois, ne se croirait-il pas distingué parce qu'il n'est ni meurtrier, ni voleur, ni ambitieux, ni querelleur, qu'il a de l'habileté à la chasse ? etc., etc., etc. » ²⁵⁷. L'Amérindien n'est donc pas simplement cet être innocent dont on loue le détachement et le naturel. Déjà, Gabriel Sagard fait référence à la vindication de ces Montagnais qui, situés à une ou deux lieues de Québec, n'hésitent pas à rançonner les Hurons empruntant cette voie, en faisant référence à un droit de passage fictif :

(...) Le Capitaine duquel avec plusieurs autres de sa bande nous vindrent à la rencontre dans un canot, & vouloient à toute force contraindre mes Sauvages de leur donner une partie de leur bled & farine, comme estant deu (disoient-ils) à leur Capitaine pour le passage & entrée dans leurs terres. ²⁵⁸

C'est reconnaître, à juste titre, que l'Amérindien, être humain bien plus que de fiction, peut se montrer opportuniste, comme peut l'être pareillement n'importe quel Blanc. ²⁵⁹

Surtout, renoncer, une bonne fois pour toutes, à l'aura du Bon Sauvage, c'est dénoncer deux défauts majeurs, communément attribués à l'Occidental blanc – le racisme et l'ethnocentrisme –, qui occupent une place de choix dans le rapport à l'Autre.

b) Racisme et ethnocentrisme amérindiens

L'Occident n'est pas seul à être raciste. Tous les peuples le sont, peu ou prou. Le racisme est répandu, parce qu'il est suscité par une peur de l'étranger compréhensible. L'Autre, qui ignore tout de nos coutumes, n'est pas des nôtres. Il relève d'un autre monde. Ce

²⁵⁶ TACHÉ Alexis, *op. cit.*, *DDQ*, mars 1853, n° 10, p. 21.

²⁵⁷ *Idem.*

²⁵⁸ SAGARD Gabriel, *Histoire du Canada*, Tome III, *op. cit.*, p. 757.

²⁵⁹ En témoigne la Montagnaise JOSÉE qui « considère avec mépris la manière dont certaines personnes, originaires du même village qu'elle, et tout aussi coupées de leur réalité, utilisent leur identité indienne pour

n'est pas tant sa race qui fait peur, que sa culture, dérangeante parce qu'elle relève d'une symbolique divergente et déstabilisatrice.²⁶⁰ À ce titre, il est souligné que « les Indiens se font (...) une assez pauvre idée du Blanc à cause de ses habitudes de vie, de ses airs de supériorité et souvent de sa maladresse »²⁶¹. Le racisme serait donc à interpréter comme une attitude de défense propre à l'être humain ; il s'inscrirait dans le contexte très large des relations à l'Autre. Toute culture engendrant un système cohérent d'explication du monde, elle est amenée à juger les autres cultures connues ou côtoyées, en fonction des critères qui lui semblent pertinents. Ce classement des autres en fonction de soi permet de les définir et d'exercer un certain pouvoir sur eux. Ce faisant, on se met au centre, on situe les autres à la marge de son monde et l'on est à même de se définir comme un *Nous*. Les manifestations de discrimination ne sont donc pas rares, pas plus chez les Montagnais-Naskapis que chez les autres peuples. Elles sont, d'une part, généralisation et opposition simplistes : « L'Indien fait les choses de manière trop droite et le Canadien français est trop malhonnête, il fait les choses de travers (...) »²⁶². Ces manifestations impliquent, d'autre part, jugement et dévalorisation de la pensée de l'Autre :

M. A. a dit que le système socio-économique a coupé le Blanc de la nature et des autres hommes. Il va plus loin : il dit que le Blanc a une pensée de sédentaire qui l'empêche de comprendre beaucoup de choses. Sa pensée a les dimensions du carré qui entoure sa maison tandis que celle de l'Indien n'a pas plus de limites que l'espace de son ancien nomadisme.²⁶³

Elles sont encore rejet de l'Autre, du fait de la couleur de sa peau, signe manifeste de l'appartenance à un groupe étranger et, parfois, ennemi. Ainsi, Jil Silberstein, qui parle de sa rencontre avec le Montagnais Gérard Siméon se voit répliquer par un autre Montagnais : « T'a-t-il dit que sa mère était une blanche ? Et que sa femme était une blanche »²⁶⁴. La violence du trait, l'attaque sous-jacente à ces questions sont révélatrices. Enfin, ces manifestations de racisme peuvent aller jusqu'au désir d'exclusion de l'Autre : « Il y a

obtenir des privilèges et des passe-droits », in Dominique COLLIN, « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec », *Anthropologie et Sociétés*, *op. cit.*, p. 68.

²⁶⁰ Les Blancs qui apparaissent dans le rêve de l'enfant mis en scène par An Antane KAPESH in *Qu'as-tu fait de mon pays ?* apparaissent ainsi sous les traits suivants : « Ils sont blancs et ils ont tous l'air ridicule. Ils sont très pressés, ils marchent à toute allure et sont très excités », *op. cit.*, p. 27.

²⁶¹ ROUSSEAU Jacques, « Ressources du laïcat missionnaire », *Le laïcat et les missions*, *op. cit.*, p. 242.

²⁶² M. A, vieillard montagnais, cité par VINCENT Sylvie, in « Les Québécois vus par les Montagnais », *Le devoir*, 13 janvier 1972, p. 5.

²⁶³ *Idem*

²⁶⁴ SILBERSTEIN Jil, *Innu*, *op. cit.*, p. 36.

beaucoup à faire. En premier lieu, ce serait de refuser le Blanc à l'intérieur de la réserve, puisque c'est lui le risque de l'acculturation. Si nous n'avions pas rencontré le Blanc, nous mènerions la vie que menaient nos ancêtres »²⁶⁵. De même que le racisme se retrouve dans toutes les cultures, l'ethnocentrisme n'est donc pas uniquement blanc ni strictement occidental.

L'ethnocentrisme n'est pas l'apanage des seuls nouveaux arrivés. À ce titre, Bruce G. Trigger donne le ton, qui déclare que « the Indians believed themselves equal or superior as human beings to the French and remained confident of the criteria by which they judged the world »²⁶⁶. Contre l'ethnocentrisme européen, qui érige en absolu et sur une large échelle ses valeurs et ses croyances, se dresse donc un autre ethnocentrisme. Si ce dernier ne prend pas les mêmes proportions que le premier, il n'en est pas moins incontestable. Il est vrai, la « tendance à ériger ses propres valeurs en normes universelles, la confusion entre l'habituel et le naturel, est propre à toutes les sociétés »²⁶⁷. Les exemples concernant l'ethnocentrisme des Montagnais-Naskapis pourraient s'accumuler. Ils renvoient tous à une attitude largement partagée, selon laquelle l'humanité s'arrête aux frontières du groupe culturel. Le barbare apparaît comme indispensable à la définition de toute culture. Il se définit par opposition à un monde dont il symbolise l'extérieur et il donne un point de comparaison externe qui permet la définition de Soi. De la même manière que la peur créée par tout ce qui étrange est compréhensible, l'activité classificatoire, qui consiste à se situer par rapport aux autres, est universelle.²⁶⁸ Le terme Innu, par lequel se désignent les Montagnais, est générique : il signifie les hommes. En un mot, le Montagnais serait l'être humain par excellence. En se désignant comme les seuls vrais humains²⁶⁹, seuls dignes de cette dénomination, les Montagnais-

²⁶⁵ Une Montagnaise, citée in *Montagnaises de parole, Eukuan ume ninan etentamat*, Conseil des Attikamekw et des Montagnais, Québec, novembre 1992, p. 90.

²⁶⁶ TRIGGER Bruce G., *Natives and Newcomers*, op. cit., p. 225. N'Tsuk, quoique personnage de fiction, en témoigne : « Ton pays, ton peuple, ne serait-ce qu'un vaste enfer où les êtres désapprennent à vivre, une génération suivant l'autre ? Je vois qu'il y a partout de l'acier, du béton, des plastiques ; je vois que tout est artificiel, et qu'on ne saurait plus reconnaître la vraie couleur des femmes ou leur vraie démarche sur les trottoirs », Yves THÉRIAULT, *N'Tsuk*, op. cit., p. 30.

²⁶⁷ TODOROV Tzvetan, « Le projet universaliste » – p. 5.11 –, *Anthropologie et Sociétés*, vol. XII, n°1, 1988, p. 10.

²⁶⁸ C'est dire que la comparaison que l'on institue constamment entre soi et les autres est un moyen de déterminer sa place ; elle permet de donner une mesure de valeur aidant à la définition de ce que l'on est. Ainsi les Naskapis déclarent au Père BOSSÉ : « Ils m'ont assuré qu'après leur baptême, l'on ne verrait jamais s'établir parmi eux les vices qu'ils remarquent dans les Montagnais », in op. cit., *APF*, juin 1887, n° 33, p. 220.

²⁶⁹ On trouve cette même volonté d'être vrais et authentiques dans différentes occurrences : « Nous, les soussignés, "vrais sauvages" (...) », trois chefs montagnais dans une requête reproduite par Jil SILBERSTEIN, in

Naskapis se distinguent et des animaux et de ceux qui sont humains, certes, mais un peu moins qu'eux.²⁷⁰ Si les Esquimaux se désignent, eux aussi, comme les *Innu*, soit les vrais hommes, les Montagnais les traitent avec mépris d'*Eisimeow*, soit de *mangeurs de viande crue*.²⁷¹ Se nommer suppose ainsi que l'on désigne parallèlement les autres, nécessairement inférieurs. L'ethnocentrisme se déploie au-delà de la catégorie générique qui sert de nom aux Montagnais-Naskapis. Les mythes eux-mêmes sont l'expression de leur supériorité déclarée, comme en témoigne un Indien Naskapi :

Le Grand Esprit créa le Naskapi quand il créa les autres hommes : comme tu sais, quatre espèces d'hommes. Le Grand Esprit créa l'Esquimaux de sa tête. Tu sais que l'Esquimaux passe deux et trois jours sans parler, il jongle alors parce qu'il est créé de la tête du Grand Esprit, la tête siège de la pensée. Il créa aussi le Sauvage guerrier. Celui-ci fut fait des bras du Grand Esprit. C'est avec les bras qu'on attaque un ennemi. C'est pourquoi le sauvage du Sud veut toujours battre les autres. Le Grand Esprit créa l'homme au visage pâle, de ses ongles. C'est pourquoi celui-ci veut toujours voler ce qui appartient aux Sauvages. Ils vont partout pour s'emparer des terres du monde entier. (...) Le Grand Esprit créa ensuite *ilno*, l'homme par excellence, l'homme des hommes, le Naskapis enfin. Il le créa de son cœur, son gros cœur, c'est pourquoi le Sauvage a un sang si noble, si généreux.²⁷²

Le fait ethnocentrique se répand ainsi, par excellence, dans la représentation géo-mythique du monde montagnais. Un vaste contexte culturel permet de situer les peuples par rapport à cette représentation de soi :

En fait les Montagnais rejettent dans le lointain les anthropophages iroquois pour garder près d'eux les Micmacs mangeurs de nourriture côtière. Aux marges de leur terre, dans une région de glace et de froid, ils situent les Inuit mangeurs de viande crue. [...] Les peuples qui se nourrissent de gibier de l'intérieur comme les Montagnais sont beaucoup plus puissants et le deviennent d'autant plus que leur habitat se rapproche de la terre mythique.²⁷³

Innu, op. cit., p. 70 ; « (...) Nous avons alors appelé à la création d'une bande distincte, composée des authentiques Montagnais », la Montagnaise JEANNE-MANCE, citée par Jil SILBERSTEIN, *idem*, p. 137 ; l'injure « Indiens d'asphalte », appliquée à ceux qui ne montent jamais en territoire, *idem*, p. 223, etc.

²⁷⁰ Ainsi que le précise Pierre TRUDEL, « Il ne faut pas conclure que les Amérindiens étaient davantage racistes que les Occidentaux, car ils classaient les étrangers comme étant plus ou moins humains, autrement dit hors de la catégorie biologique que représente l' "espèce humaine". Ils auraient ainsi été "spécistes" plutôt que "racistes"... L'écart entre la distance établie par les Occidentaux entre eux et des étrangers, par rapport à celle que mettent en pareil cas des Amérindiens, reste à évaluer », in « Les Indiens ont-ils peur des Iroquois ? » – p. 91-97 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVI, n° 3, note 1 p. 97.

²⁷¹ Voir ROUSSEAU Jacques, *Ces gens qu'on dit sauvages*, op. cit., p. 53.

²⁷² LACASSE Zacharie, op. cit., APF, février 1879, n° 7, p. 21-22.

²⁷³ VINCENT Sylvie, « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger ? », *Cahiers de Clio*, op. cit., p. 23.

Par le biais d'une conception symbolique particulière du monde se trouvent donc définis les voisins des Montagnais, ceux-ci habitant plus ou moins loin, en fonction des ressemblances et des dissemblances propres à leurs cultures respectives. En réalité, tout un chacun ne parle des autres qu'à partir de soi-même : nous sommes au centre tandis que ceux qui ne sont pas nous se répartissent à partir de notre monde.²⁷⁴ On peut donc attribuer aux Montagnais-Naskapis, comme aux autres, une certaine inaptitude à saisir l'altérité des Euro-Canadiens. On en veut pour preuve les questions qu'un Montagnais pose au Père Lacasse à propos des parents de ce dernier :

On vient de parler longuement de vous ; San Mani veut savoir si vous vivez encore, si vous marchez à la raquette, si vous pouvez repasser une peau de caribou, si vous êtes capable de gouverner un canot d'écorce dans les rapides et mille autres questions de cette sorte. Il désire connaître si papa tire bien du fusil, si c'est un grand marcheur à la raquette, etc., etc.²⁷⁵

Le Montagnais attribue d'emblée un mode de vie amérindien aux parents du Père sans s'attacher à une quelconque autre spécificité culturelle. Les Montagnais-Naskapis, tout autant que les Blancs, se laissent influencer par des jugements sur celui dont la culture ne valorise pas ce qui, chez lui, est porté aux nues. En témoignent les moqueries auxquelles se voit confronté le Père Le Jeune, en visite chez les Amérindiens :

(Je dois) souffrir les gausseries & les mépris de ceux qui ne sont pas baptisez, & des enfans qui ne voyant en vn François aucune perfection de Sauvages & ne pouuant encor reconnoistre les vertus d'un genereux Chrestien, méprise au dernier point ceux qui ne sont pas bons mulets de charge. La Philosophie & la Theologie n'ont point de cours dans ces grands arbres, les jambes des cerfs & les forces des bœufs tiennent les premiers rangs parmy ces peuples.²⁷⁶

²⁷⁴ Rémi SAVARD propose une analyse éclairante du travail sur les autres qui, sous couvert de s'intéresser à ces derniers, ne fait jamais que parler de soi : « Si celui qui diffère de moi tend à me paraître marginal, c'est sans doute que j'ai moi-même tendance à me situer au centre de toute expérience valable. Nous détenons ainsi le redoutable pouvoir d'inclure, dans cette notion de marginalité, ceux ceux qui diffèrent de nous d'une façon jugée excessive. Les ayant ainsi versés dans une telle éprouvette, il nous devient loisible de les examiner sous toutes leurs faces, de déplorer leur triste sort de marginaux, voire même de chercher à mettre au point un généreux système de vases communicants, qui leur permettrait de venir partager avec nous la béatitude du centre, en y apportant du même coup, et pourquoi pas, quelques bonnes innovations écologiques ou communardes susceptibles de nous régénérer », in *Destins d'Amérique*, op. cit., p. 135.

²⁷⁵ LACASSE Zacharie, op. cit., APF, juin 1880, n° 11, p. 139.

²⁷⁶ JR, vol. XXVII, 1642-1645, p. 214. Parallèlement en effet, mais les exemples abondent dans nos chapitres précédents, « le sentiment des sauvages touchant l'immortalité de l'âme » est considérée comme « une rêverie, quoique des plus ridicules que l'on puisse inventer », in PERROT Nicolas, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religions des sauvages de l'Amérique septentrionale*, op. cit., p. 42.

Chacun tente d'imposer son système de valeurs comme le point de référence dont il est hors de question de s'éloigner, sous peine de moquerie ou de mépris.²⁷⁷ D'un bord comme de l'autre, il s'agit bien d'un refus de prendre en considération l'Autre et ce qu'il représente. Les Montagnais-Naskapis le reconnaissent, qui parlent d'un « refus (des envahisseurs) de comprendre notre système de valeurs et nos institutions propres »²⁷⁸. Or, le critère par lequel nous jugeons les autres est purement relatif : les étrangers ne sont tels qu'à nos yeux, de même que nous le sommes aux leurs. La qualité d'étrangeté n'est pas intrinsèque.

Le dialogue des cultures, censé faciliter les rapports entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis, est donc entravé par le racisme et l'ethnocentrisme, que partagent les uns et les autres. C'est que tout un chacun est d'emblée ethnocentré ; sa culture d'origine lui paraît s'imposer comme la manière normale d'appartenir à l'humanité. Partant, les comportements des autres, passés au crible de notre normalité, sont automatiquement considérés comme étranges ou inadaptés et des considérations racistes les prennent à parti. En un sens, l'ethnocentrisme et le racisme, qui ne seraient pas l'apanage d'un peuple plus que d'un autre, relèveraient donc de la nature des choses dans ce monde.

3.2.3. Une acculturation réciproque

Certes, le contact entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis s'interprète d'abord en termes de conflit – les premiers pillant les derniers – et de choc – la culture amérindienne subissant de plein fouet l'influence européenne –. Cependant, l'histoire de l'avancée de l'Ancien Monde sur le Nouveau ne saurait se réduire à celle d'une conquête et d'une soumission. Il est encore question d'une rencontre et, partant, d'influences réciproques.

²⁷⁷ Comme le dit Denys DELÂGE, « ces colons qui se croient des êtres supérieurs font face à des Amérindiens tout aussi orgueilleux qu'eux qui les regardent comme inférieurs et dépendants. Bref, on est parfaitement ethnocentriste des deux côtés et il y a confrontation », in « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle France » – p. 103.191 –, *Lekton*, vol. II, n° 2, automne 1992, p. 176.

²⁷⁸ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitasinan* », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 172.

3.2.3.1. La rencontre

Si le contact entre Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis est spontanément interprété dans une direction unique, axée sur l'évangélisation et sur l'acculturation, la perspective peut être, si ce n'est inversée, du moins, nuancée.

Afin d'explicitier le processus d'intégration culturelle réciproque qui sous-tend les relations entre les deux cultures en présence, il convient, avant tout, de revenir sur la définition du *Blanc*. Parler de ce dernier ou de la culture occidentale conduit presque instantanément à faire référence à une volonté colonisatrice, menée par des modes de production rationnels, des techniques industrielles modernes, des pensées scientifiques avancées, etc. Or, les Euro-Canadiens ne sont pas que cela. Comme le fait remarquer Jean-Jacques Simard, « (...) on fait une espèce de monolithique de cette soi-disant culture occidentale en négligeant de noter un fait capital : cette culture carbure à l'auto-critique – le socialisme et le romantisme, par exemple, participent du même univers, au titre de négation dialectique du libéralisme et du rationalisme – »²⁷⁹. Si l'on s'en tient aux premières définitions et à la catégorisation ainsi créée, le rapport de forces ne pouvait, certes, être qu'inégal. Or, Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis se sont rencontrés et, ce faisant, ils se sont croisés et conjugués.²⁸⁰ Les particularités du métissage culturel viennent ainsi s'ajouter à l'hétérogénéité première des deux mondes : « On peut observer des ouvertures et des blocages, des antagonismes et des complémentarités, des aires de communication, et d'autres de secret, d'arrogance »²⁸¹. C'est dire la subtilité des échanges et des influences réciproques entre ces ensembles de signes et de symboles que sont les cultures. L'important est de bien saisir que le fait que les Euro-Canadiens, aussi bien que les Montagnais-Naskapis, ont adopté des éléments de la culture

²⁷⁹ SIMARD Jean-Jacques, Préface de *De l'igloo au HLM* par Gérard DUHAIME, *op. cit.*, p. 1.

²⁸⁰ Il faut cesser de ne voir les Euro-Canadiens et les Montagnais-Naskapis que sur le mode de la division et de l'opposition. C'est ce que fait Pierre ANCTIL, qui lie les deux peuples dans sa dénonciation du libéralisme économique et de l'exploitation des salariés, de toute origine, par des multinationales avides de profit : « (...) Il y aurait (...) lieu à l'occasion du débat sur cette question, de souligner le caractère universel de l'oppression subie entre les mains du capital et de l'État. les Montagnais ne sont-ils pas victimes d'un même capitalisme (...) ? Il importe de dire souvent qu'entre ces deux ordres de réalité sociale, blanche et amérindienne, il n'y a pas mers et mondes mais un seul et même désir de décentralisation et d'autonomie locale, exprimé à travers le filtre de traditions historiques différentes », in « Présentation de *Mushuau Innu* (l'homme de la toundra) », film d'Arthur Lamothe » – p. 323.324 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. VIII, n° 4, 1979, p. 324.

²⁸¹ DELÂGE Denys, « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, *op. cit.*, p. 5.

étrangère participe pleinement de la connaissance et de la compréhension de l'Autre. La réciprocité se lit bien dans une acculturation non limitée à une perspective unique.

3.2.3.2. . La métamorphose des Européens sous l'influence amérindienne

Si le phénomène de l'acculturation se voit communément attribuer une dimension de contrainte, il est néanmoins ce qui permet aux cultures de communiquer entre elles. Il faut revenir sur la définition courante, qui voudrait qu'un seul système en domine un autre – le modèle occidental conservant sa prédominance – et ce, jusqu'à l'assimilation. Or, le *ad* qui ouvre la notion d'acculturation renvoie encore à un mouvement de rapprochement qui désigne le processus des échanges culturels. L'acculturation n'implique pas ainsi nécessairement la dépossession ; elle est aussi l'occasion d'assimiler des éléments étrangers qui, une fois accueillis, témoignent de l'ouverture à l'Autre. La culture européenne ne fut pas en reste, qui subit des influences et connut des métamorphoses multiples sur le sol du Nouveau Monde.

a) Les Européens deviennent sauvages

Déracinés lors de leur arrivée sur des terres inconnues, les Européens se voient contraints de s'adapter à leur nouvel environnement. Loin d'être enfermés dans le corset statique et innamovible de leur culture de départ, ils se métamorphosent, de manière souvent surprenante.²⁸²

Dans un premier temps, cette mutation d'identité leur est imposée de l'extérieur. Confrontés à leur étrangeté, les Amérindiens donnent un nom à ces nouveaux venus, selon leurs modalités propres. C'est dire que le pouvoir de nommer l'Autre est partagé, plutôt que monopolisé. Les Montagnais-Naskapis orientent ce pouvoir, en fonction de leurs observations. Différentes appellations se succèdent ainsi. La plus répandue fait référence aux bateaux

²⁸² Nous ne détaillerons pas ici les transferts culturels importants qui passèrent du monde amérindien pour venir chez les Européens nouvellement arrivés. L'on se référera à : *Les Indiens Montagnais du Québec, Entre deux mondes, op. cit.*, p. 41-43 et p. 84-85 ainsi qu'à Denys DELÂGE, « Les premières nations d'Amérique du Nord sont-elles à l'origine des valeurs écologiques et démocratiques contemporaines ? » – p. 317.345 –, in *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe : XVI^e-XX^e siècle*, sous la direction de Laurier TURGEON, Denys DELÂGE, Réal OUELLET, *op. cit.*, p. 318.

utilisés par un Européen conséquemment appelé « *l'homme qui va dans les canots de bois* »²⁸³, « "Mishtikushu" : "celui qui utilise une embarcation de bois" »²⁸⁴. Les Blancs rencontrés sont, par ailleurs, réduits, dans leur nomination, à une activité précise, censée les définir. À ce titre, « Les Innu de Sept-Îles (...) ont observé que les Blancs pratiquaient la pêche à la morue. Alors, ils leur donnèrent le nom de "Kakussesht" qui veut dire "pêcheurs" »²⁸⁵. C'est dire que l'autre monde est bien nommé et décrit en langue montagnaise. Par le biais de telles désignations, les Européens se voient maîtrisés dans leur altérité, et, qui plus est, intégrés à l'espace amérindien.

Dans un second temps, les nouveaux arrivants se fondent dans l'environnement inédit qui se découvre sous leurs yeux, en devenant une partie de celui-ci. Les Européens ne firent donc pas qu'imposer leur culture ; ils déposèrent encore celle-ci pour s'ouvrir à l'Autre. D'une part, il y a le désir de connaître ce dernier. Après une première approche, l'oubli de soi s'impose, dès le XVII^e siècle : « (...) Il faut prendre sa vie, & tout ce qu'on a, & le jeter à l'abandon (...) »²⁸⁶. Trois siècles plus tard, la table rase de sa propre dialectique et l'adoption de celle d'autrui semblent aller de soi, comme en témoigne Jacques Rousseau : « Pour le connaître, il faut vivre dans son propre habitat, le territoire de chasse, seul Blanc avec lui pendant de longues semaines, s'indianiser en quelque sorte, se faire oublier, (...) considérer l'indigène comme son égal (...) »²⁸⁷. Comprendre de l'intérieur les mœurs de ceux qui se trouvent d'abord *face à soi*, c'est ainsi abandonner son point de vue propre pour se convertir et s'identifier à la vision du Sauvage. D'autre part, il n'est même pas tant question d'une volonté de s'adapter dans le but précis de connaître l'Autre. C'est comme si la rencontre se déroule d'une manière telle que l'adaptation s'impose d'elle-même. Le processus de métamorphose de l'Euro-Canadien décidé à moins penser à lui qu'à celui qui est en face de lui, est ainsi enclenché naturellement. Le voilà donc qui brise les frontières et qui devient, parfois, Amérindien. À ce titre, c'est après avoir voyagé plusieurs semaines avec les autochtones que

²⁸³ LACASSE Zacharie, *op. cit.*, APF, février 1879, n° 7, p. 17.

²⁸⁴ MARK William-Mathieu, « Innu, c'est notre nom », propos recueillis par Serge JAUVIN in *Aitnanu, op. cit.*, p. 9. Le Père DUROCHER, qui s'adresse ici aux Amérindiens, parle encore des « voyageurs en canots de bois (Canadiens français) », in *op. cit.*, DDQ, juillet 1847, n° 7, p. 123.

²⁸⁵ *Idem.*

²⁸⁶ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 168.

²⁸⁷ ROUSSEAU Jacques, « Ressources du laïcat missionnaire », *Le laïcat et les missions, op. cit.*, p. 243. L'intégration va de pair avec le désir de rencontrer l'Autre, comme en témoigne Jean FORTIN : « L'Indien nous accueille totalement si on s'adapte, si on s'intègre graduellement à sa culture, à sa vie, à sa mentalité. C'est

Jacques Rousseau devient autre : « J'oublie alors que je suis un Blanc : je redeviens Indien (...) »²⁸⁸. Leur ferveur, les rapports directs établis avec ceux qu'ils sont venus sauver placent les missionnaires aux premiers rangs des métamorphosés. Nombre de références à ce processus parcourent les siècles : « A Tadoussac, les Pères vivaient *près* des Indiens qui y venaient camper pendant l'été. Ils vont maintenant se faire Indiens avec les Indiens »²⁸⁹. Il s'agit bien de « devenir Sauvage avec les Sauvages »²⁹⁰. Le dialogue des cultures ne se fait donc pas simplement en sens unique ; de la rencontre de deux mondes naissent des personnages originaux qui s'intègrent à l'altérité amérindienne, comme en atteste la figure du « missionnaire des bois »²⁹¹.

Le schéma proposé ici est donc aux antipodes de celui qui, présenté souvent comme le seul valide, n'est que partiellement vrai, et qui voudrait que l'Europe conquérante n'ait fait qu'acculturer la culture de peuples amérindiens conquis et soumis. Il est établi, comme nous l'avons montré, que l'acculturation fonctionne dans les deux sens pareillement quoiqu'à différents degrés. Bien plus, il semblerait que les prétendus conquérants assimilent les valeurs en place d'une manière si profonde que naissent, par le biais de ce que l'on pourrait appeler une inculturation, un peuple nouveau, doté d'une culture et d'un imaginaire inédits.

b) Les Européens deviennent Canadiens

Quitter son pays, c'est emporter avec soi des habitudes, des images, des modes de pensée, en un mot, une sensibilité particulière. Arriver dans un espace autre, c'est être déplacé, et ne plus retrouver son identité. Il s'agit alors de se reprendre et de se rétablir. Passer par la diversité des autres revient cependant moins à se perdre qu'à se révéler à leur contact. En sont les témoins les Européens qui rencontrent les Amérindiens et qui, parce qu'ils les rencontrent, deviennent des Canadiens.

merveilleux ! Sinon, ce sera discrètement, poliment, silencieusement qu'il nous rejettera en nous ignorant absolument », in *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais*, *op. cit.*, p. 19.

²⁸⁸ ROUSSEAU Jacques, « Les ressources du laïcat missionnaire », *Le laïcat et les missions*, *op. cit.*, p. 237.

²⁸⁹ DRAGON Antonio, *Trente Robes noires*, *op. cit.*, p. 76. On trouve la même expression à la page 188 de même qu'à la page 93 où on lit que le Père Albanel « s'était fait Indien avec les Indiens ».

²⁹⁰ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 168. Le Père ARNAUD dit, de même, qu'il était « devenu sauvage », in *op. cit.*, *DDQ*, mars 1855, n° 11, p. 92.

²⁹¹ ARNAUD Charles, *idem*, p. 74. Cependant, s'intégrer à la communauté autochtone ne veut pas dire s'y fondre complètement et ce n'est ainsi que « quelque temps » que les pères se font « Sauvage(s) pour l'amour de IESUS-CHRIST », in *JR*, vol. XXVII, 1642-1645, p. 218.

C'est un défi extraordinaire que lance la découverte de nouveaux continents à la mentalité traditionnelle. Pour reprendre les termes de Francis Affergan, « la conquête de l'altérité est une aventure déréalisante et qui peut s'avérer dangereuse pour la propre identité de celui qui part »²⁹². Une distance radicale s'instaure ; en dépayasant celui qui est arrivé ailleurs, elle lui impose comme un deuil par rapport à lui-même. L'abandon du temps et de l'espace identitaires va de pair avec un renversement de ses propres valeurs. Mais si rencontrer l'Autre revient à se déprendre de soi, en se rêvant autre, on peut s'imaginer recréé par cette conquête de l'ailleurs. Le décalage, dans le temps et dans l'espace, nécessite, en effet, modification et adaptation. Les Européens nouvellement arrivés reconstruisent ainsi leur identité autour de représentations et de valeurs modifiées, plus ou moins adaptées et inspirées par les premiers habitants des lieux. Le contact prolongé des deux cultures en présence donne naissance à une troisième culture : « (...) a fusion of Indian and European elements often occurred, with the result that a new culture which was neither European nor Indian was built up. For want of a better term it may be called "Canadian" »²⁹³. Créateur de valeurs et de mentalités, le Canadien français est plus qu'un être mixte entre l'Européen et l'Amérindien. Il se distingue, d'une part, du premier de manière radicale :

Le Canadien de 1760 n'est plus le Français venu s'établir au Canada. Il s'est acclimaté. Il a entrepris de dompter un continent, développant de nouvelles techniques. Sa manière de penser n'est plus la même que celle du Français de la même époque... (...) Ainsi que l'écrit Vaudreuil, (la) patrie (des Canadiens), c'est le Canada !²⁹⁴

Les rapports sociaux créés par la situation coloniale diffèrent en effet rapidement et de manière radicale du schéma proposé par la société européenne.²⁹⁵ Le Canadien semble, d'autre part, emprunter des traits à l'Amérindien, mais il les recompose toujours à sa manière propre.

²⁹² AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, op. cit., p. 44.

²⁹³ BAILEY Alfred Goldworthy, *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures*, op. cit., p. XVIII.

²⁹⁴ VAUGEOIS Denis et LACOURSIÈRE Jacques, *Canada-Québec, synthèse historique*, Éditions du Renouveau pédagogique Inc., Montréal, 1976, p. 187.

²⁹⁵ Denys DELÂGE précise la spécificité des rapports sociaux au Canada au regard de ceux qui ont cours en Europe : « La rareté de la main d'œuvre en Amérique et l'abondance de terres disponibles ont modifié les rapports de classe. De surcroît, il y eut une démocratisation des signes distinctifs de statut, ce qui eut pour effet de réduire l'écart entre aristocrates et habitants. Il s'agit des droits de pêche, de chasse et de port d'armes désormais non restrictifs, à quoi s'ajoutent l'enrichissement des paysans qui peuvent acquérir des chevaux et enfin l'uniformisation linguistique vers le français aux dépens des langues, des dialectes et des accents de la vieille France. Bref, voilà qu'un roturier monté à cheval, équipé d'une arme à feu et d'une besace s'adresse au seigneur en français et à même hauteur d'yeux ! », in « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de

Un autre caractère et une nouvelle personnalité semblent avoir été forgés par le contact avec cet être des grands espaces. L'influence amérindienne est interprétée successivement comme négative et comme positive. Elle est ce qui justifie les défauts du Canadien français :

... La légèreté, l'aversion d'un travail assidu et réglé et l'esprit d'indépendance,... Ce sont les défauts qu'on reproche le plus, et avec le plus de fondement, aux Français canadiens. C'est aussi celui des Sauvages. On dirait que l'air qu'on respire dans ce vaste continent y contribue, mais l'exemple et la fréquentation de ses habitants naturels, qui mettent tout leur bonheur dans la liberté et l'indépendance, sont plus que suffisants pour former ce caractère.²⁹⁶

Ces défauts ont des qualités complémentaires. Communément, on assimile ces dernières, typiquement amérindiennes, à celles des Canadiens, fiers de leur identité : l'équilibre créé entre l'homme et la nature, le goût des espaces infinis, l'indépendance, le goût du risque, l'endurance, l'adaptation à la nouveauté, etc.²⁹⁷ Il est établi que c'est au bout de deux siècles de cohabitation et d'interaction avec les Amérindiens que les Européens devenus Canadiens mettent sur pied une société nouvelle, dont nombre de traits empruntent aux cultures hôtes. Les cultures font preuve, ici explicitement, d'une capacité étonnante au changement. Elles se déplacent insensiblement, si bien que, complexes et fluides, elles sont à même d'embrasser différentes valeurs, venues d'horizons étrangers, parfois antithétiques. Influencé doublement, mais maître de ses influences, le Canadien, révélé en un sens à lui-même par les altérités auxquelles il se confronte, est à même de se créer un monde à lui.

Il apparaît donc que le mythe de l'Occidental puissant, en possession de tout et n'ayant besoin de rien, ne résiste pas longtemps à l'analyse. Le Vieux Monde n'a pas fait qu'acculturer le Nouveau Continent, dont l'altérité semblait devoir et pouvoir être maîtrisée. Il a encore dû se métamorphoser, sous l'influence de cet *ailleurs* qui exigeait une adaptation. Dans l'optique d'une remise en question des clichés qui colorent le monde amérindien comme

l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 21.

²⁹⁶ CHARLEVOIX, *Le Boréal Express*, cité par Sylvie VINCENT et Bernard ARCAND in *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, op. cit., p. 215.

²⁹⁷ Comme le dit Denys DELÂGE, en ce qui concerne les qualités comme les défauts attribués aux Canadiens du fait de l'influence amérindienne, « en réalité, il y a là une part de préjugé et une part de vérité mais ces traits de caractère ne peuvent tous être rapportés à l'influence autochtone (...) », in « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 20.

l'univers euro-canadien, il convient, à présent, d'interroger l'acculturation qu'auraient subie des Montagnais-Naskapis soumis à l'envahisseur.

3.2.3.3. Un monde amérindien résistant et préservé

Il est de bon ton, comme nous l'avons vu, de présenter les Montagnais-Naskapis comme les victimes impuissantes de la présence envahissante des Euro-Canadiens. Les Amérindiens apparaissent souvent comme des êtres passifs, qui ne seraient que les spectateurs de la dépossession multiforme qu'ils subirent et qu'ils continuent à subir. Ils sont encore décrits comme un peuple acculturé, qui n'a plus vraiment d'identité propre. Le rapport de force est clairement dessiné, encourageant les *bonnes âmes* à prendre parti pour les plus faibles. Or, la réalité est tout autre.

a) La résistance amérindienne

Se concentrer uniquement sur ce que Denys Delâge appelle « la mécanique "objective" des forces de destruction »²⁹⁸ euro-canadiennes conduit à une sous-estimation de la résistance opposée par des Montagnais-Naskapis, qui combattent d'une manière à la fois subtile et ardente, aux menaces qui pèsent sur leur culture.

Il convient de présenter ce que l'on pourrait appeler *l'envers* de l'Histoire et de s'attacher à la manière dont les Montagnais-Naskapis vivent et pensent celle-ci.²⁹⁹ Loin d'adhérer à l'idée d'une quelconque apathie face à un destin implacable, il s'agit de reconnaître que les Montagnais-Naskapis n'ont jamais capitulé face à quiconque. Les démarches officielles se succèdent dans le temps ; elles visent à obtenir la rétrocession de territoires, de rivières et de droits ancestraux. Les revendications se fondent sur le fait que les biens amérindiens ne furent jamais ni conquis ni cédés : « Inutile de dire qu'on a bouleversé notre territoire sans encore une fois se préoccuper de nos titres fonciers que nous n'avons ni

²⁹⁸ DELÂGE Denys, « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 5.

²⁹⁹ Nous parlons d'un *envers* de l'histoire dans la mesure où, comme le dit Rémi SAVARD, « les Canadiens et les Québécois (...) se sont (...) longtemps laissés bercer par un discours historiographique tronqué, et endormir (...)

légus ni cédés par voix de traité, d'entente ou de capitulation », précise un Montagnais.³⁰⁰ Si les Amérindiens refusent l'extinction de leurs droits et s'ils le clament haut et fort, c'est que ces droits leur sont légalement acquis, comme l'atteste la Proclamation Royale de 1763.³⁰¹ Reste à les faire appliquer : « Comme on est en mesure de le constater, nos droits de propriété et titres fonciers ont été et continuent d'être ignorés »³⁰². La détermination des communautés autochtones donne le ton : « Nous n'avons pas l'intention de vous donner l'occasion d'éteindre ces droits en les achetant (...) mais bien d'obtenir une reconnaissance de nos droits territoriaux »³⁰³. Ainsi se comprend le bras de fer qui s'engage avec les Canadiens et qui s'apparente, pour les Amérindiens, à une reconquête de ce qu'ils n'ont, en fait, jamais perdu.

Les Amérindiens n'ont ni voulu ni accepté leur dépossession et « l'autochtone indifférent ou défaitiste devant l'attitude des colonisateurs envahissant son territoire n'est qu'un mythe »³⁰⁴. En témoignent nombre de pétitions, adressées à différents offices gouvernementaux. L'implantation des privilèges exclusifs de pêche ont, à ce titre, occasionné de nombreuses ripostes. En 1861, les Montagnais exposent les conditions précaires de vie dans lesquelles les a conduits la mainmise par les Blancs de leurs lieux de chasse et de pêche. La pétition débute par une mise en parallèle des deux parties : « *Can our words meet your views, we Indians ? can our words enter into your hearts, you that govern, we who live here, we who are born here, and consider ourselves possessors of the soil, by the will of the Great Creator*

douillettement par cet étrange réputation de Blancs sans passé colonial », in *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones, op. cit.*, p. 13.

³⁰⁰ Narrateur montagnais en voix off, in LAMOTHE Arthur, *La conquête de l'Amérique I*, film cinématographique, *op. cit.*

³⁰¹ On écoutera la démonstration de Rémi SAVARD dans *La conquête de l'Amérique I*, *idem* : « La Proclamation Royale ne crée pas un titre foncier. Elle en reconnaît l'existence et, surtout, elle rappelle qu'elle en a toujours reconnu l'existence. Elle dit : les Indiens doivent toujours rester en possession paisible des terres qu'ils ne nous ont pas cédées. Alors, ça implique... que l'on ne peut pas prendre leurs terres. (...) On ne peut pas non plus aller réglementer la chasse et la pêche chez eux. On ne peut pas aller faire quoi que ce soit. Alors, ça implique aussi ce droit ancestral, en plus du titre foncier, le droit (...) (d') une certaine autonomie politique. Ça implique même plus que ça... La Couronne s'engage à faire en sorte que ces droits ancestraux ... soient maintenus et respectés par ses propres coloniaux. Et les autochtones se souviennent de ces choses là et, dans la tradition autochtone, ça s'est transmis ». On se référera également à Sylvie VINCENT et Bernard ARCAND in *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec, op. cit.*, p. 249 sq. et à Conseil ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitasinan* », *Recherches amérindiennes au Québec, op. cit.*, p. 178.

³⁰² Narrateur montagnais en voix off in *La conquête de l'Amérique I*, *ibid.*

³⁰³ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, 1978, cité par PANASUK Anne-Marie et PROULX Jean-René in « Les rivières à saumon », *Recherches amérindiennes au Québec, op. cit.*, p. 216.

³⁰⁴ PANASUK Anne-Marie et PROULX Jean-René, « Les rivières à saumon », *Recherches amérindiennes au Québec, op. cit.*, p. 203.

of the Universe ? »³⁰⁵. La dépossession illégale des Montagnais est ensuite énoncée : « *Our lands and country now ruined, we can no more find our living ; our rivers taken from us, and only used by strangers. Through your will, we can only now look on the waters of the rivers passing, without permission to catch a fish, we poor Indians* »³⁰⁶. Enfin, la pétition se fait réclamation :

*We pray you to send us some help ; our poverty does not arise from laziness and want of energy, but from being unable any more to procure for ourselves and families food ; and we are all of one mind, that since our lands and rivers afford us no more the means to live, you who govern should take our present distress into your consideration without loss of time, and for which we will most gratefully ever pray.*³⁰⁷

Outre les lettres ouvertes, qui instaurent un dialogue aux apparences de négociation, les conflits et la violence sont un moyen de protester et d'affirmer sa présence face aux empiètements euro-canadiens.³⁰⁸ On lit ainsi qu'« avec acharnement, (les Montagnais) luttent aujourd'hui pour garder le peu qu'il leur reste afin que la terre ancestrale soit aussi celle des générations futures »³⁰⁹.

La résistance peut se faire plus discrète et plus subtile. En passant par des voies symboliques, elle n'en est souvent que plus forte. Les signes tangibles d'inadéquation observés dans les réserves, entre modes de vie et habitats, activités quotidiennes et espaces domestiques, en sont l'une des expressions. Ces signes sont une opposition habile aux typologies résidentielles qui tendent à s'imposer, sur un espace qui leur est étranger. L'apparition de maisons ne conduit pas à une capitulation amérindienne. L'érection de quelques tentes, en signe de contestation à la construction d'habitats en dur, n'échappe pas à l'œil de la caméra d'Arthur Lamothe : « Derrière le cercle des blocs d'habitation fonctionnels de la réserve, quelques tentes ont été érigées, fragile noyau de résistance à la mystification

³⁰⁵ Les Montagnais DOMENIQUE, BARTHOLEMY et JÉROME, le 30 juin 1861, cités Par Henry Youle HIND in *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula, op. cit.*, vol. II, p. 116-117.

³⁰⁶ *Idem.*

³⁰⁷ *Idem.*

³⁰⁸ Le film *La conquête de l'Amérique I* d'Arthur LAMOTHE, *op. cit.*, est issu d'affrontements qui mettent aux prises les deux parties concernant des droits sur une rivière. Un texte explicite cette origine, au tout début de la projection : « En 1976, suite à des incidents violents qui eurent lieu sur la rivière Natashquan, les Montagnais de Natashquan, par l'intermédiaire du chef de bande (...) et du Comité de chasse et de pêche chargé des négociations, demandaient au cinéaste Arthur Lamothe de concevoir et de réaliser un film qui traiterait de leurs droits territoriaux ainsi que des problèmes politiques, culturels et éducatifs intimement liés à leur survie ».

coloniale, au pouvoir qui a abusé d'eux en leur faisant croire qu'ils allaient se sauver par des moyens qui ont été justement leur perte»³¹⁰. Si nous avons insisté préalablement sur le passage des tentes aux maisons, le processus inverse mérite d'être souligné, ainsi que le raconte An Antane Kapesh : « En 1956, nous avons quitté les maisons qu'on avait construites pour nous à Sept-Iles, au bord de la mer, et nous sommes retournés sur nos terres. À notre arrivée ici, nous nous sommes installés près de la ville, dans des tentes »³¹¹. Le refus de se conformer à ce qui est imposé de l'extérieur démontre la vivacité d'une culture qui ne s'en laisse pas imposer.

Rompre avec le mythe de l'Amérindien que l'on peut dépouiller en toute bonne conscience et sans risque de réaction de sa part permet de faire de celui-ci autre chose qu'un individu à défendre et à aider. La résistance, qu'elle soit symbolique ou revendicatrice, démontre l'énergie déployée par des Montagnais-Naskapis, qui continuent de lutter, afin d'être reconnus comme des partenaires sur un pied d'égalité.³¹² Cette attitude est d'autant plus justifiée que, contrairement à ce que l'on a pu nous faire croire, le monde amérindien, loin d'être acculturé de part en part, a préservé une spécificité qui n'a fait que s'adapter aux circonstances.

b) Une acculturation modérée

³⁰⁹ MAK Andras, *Présence historique et contemporaine des Montagnais sur la Basse Côte Nord*, Collaboration de la Municipalité de la Basse-Côte-Nord, du Conseil Attikamek-Montagnais, de l'Université Laval et du Ministère des Affaires culturelles du Québec, Québec, 1982, p. 15.

³¹⁰ LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante II*, film cinématographique, *op. cit.*

³¹¹ KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse*, *op. cit.*, p. 185.

³¹² Il ne s'agit plus seulement de quémander mais de prendre, de devenir les acteurs d'une résistance digne de ce nom : « Nous n'avons plus à quémander, nous devons prendre, exiger, si nous voulons qu'on nous traite d'égal à égal. Nous devons parler en propriétaires et non en locataires. Nous devons cesser de revendiquer des droits qui se fondent uniquement sur ce que nous avons perdu, donnant ainsi l'impression de ne vouloir que simplement récupérer. Nous devons cesser de regarder exclusivement le passé pour se construire un projet de société qui regarde résolument vers l'avenir. Nous devons précéder, devancer, et non pas suivre, comme nous en avons malheureusement l'habitude. Nous ne devons pas répondre, nous devons questionner.

Nous ne devons pas apprendre, nous devons enseigner. Nous ne devons pas écouter, nous devons parler.

Nous ne devons pas chuchoter, nous devons crier. Nous ne devons plus dire qu'on nous a continuellement écrasés, nous devons affirmer nos capacités. Nous devons avoir une mentalité de gagnants, de vainqueurs et non de perdants, de vaincus. Nos ancêtres savaient partager leurs biens, et surtout, leurs connaissances et leurs valeurs qu'ils transmettaient à leurs descendants. C'est de là que partiront notre indépendance, notre autonomie, la "recouvrance" de cette fierté tant de fois soulignée avec nostalgie, des beaux mots qui auront alors une véritable signification (...) », les Représentants des villages montagnais et attikamekw, cités par BELLEAU Michel in *Le pays infini*, *op. cit.*, p. 28-29.

Remettre en question le mythe d'une acculturation, qui serait un engloutissement du monde amérindien par le géant occidental, conduit à la mise en relief des capacités d'adaptation des Montagnais-Naskapis.

Dans le dialogue des cultures qui s'établit entre les habitants du Nouveau Monde et ceux de l'Ancien, les premiers se font entendre et ne se laissent pas métamorphoser par les seconds sans mot dire. S'il est clair que le mode de production capitaliste, typique de la société euro-canadienne, est le modèle dominant avec lequel il a fallu composer et qui prédomine aujourd'hui plus que jamais, les Amérindiens ne s'y sont pas convertis de manière exclusive. Pour Eleanor Leacock, la phase finale de conversion à ce mode de production aurait été atteinte dans les années 1950, comme en témoigneraient la privatisation des territoires de chasse, ainsi que l'orientation de la production vers le commerce. Le commerce des fourrures aurait ainsi été, comme nous avons tenté de le démontrer, le moteur du processus acculturatif qui aurait fait des Amérindiens des *presque Blancs*. Or, une autre interprétation voudrait que les activités ancestrales n'aient jamais été abandonnées, en dépit de l'influence européenne. Le Conseil Attikamek-Montagnais insiste sur l'inutilité de tout surplus n'entrant pas dans le cadre de la subsistance : « Nous avons toujours tenu à assurer d'abord la subsistance de nos familles par la chasse et la pêche avant de tendre nos pièges pour capturer les animaux à fourrure »³¹³. Un noyau dur culturel subsiste ainsi, en fonction duquel se fait la sélection des apports extérieurs. Plus précisément, il ne s'agit pas de nier le fait que les Montagnais se sont faits producteurs de fourrures, mais d'indiquer que ce ne fut pas exclusivement pour alimenter le marché des Blancs et se perdre dans la conception que ces derniers ont du commerce :

Tous ceux qui ne voient en nous que des producteurs de pelleteries au profit d'intérêts mercantiles de quelques puissants monopoles, comme celui de la Compagnie de la Baie d'Hudson, se trompent en pensant que nous avons délaissé nos activités traditionnelles (...).³¹⁴

Utiliser le commerce de la fourrure, dans l'intention de consolider le mode de production domestique amérindien³¹⁵ est considéré, par Rémi Savard, comme une « résistance astucieuse que plusieurs groupes de chasseurs indiens (...) ont souvent, et parfois efficacement, opposée

³¹³ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitasinan* », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 176.

³¹⁴ *Idem*.

(aux commerçants) »³¹⁶. Les Montagnais-Naskapis continuent d'observer les conduites que l'on cherchait à modifier, dans un but d'assimilation sans doute non parfaitement atteint : « Partout la chasse et la pêche pour fins de subsistance demeurent des activités économiques majeures et assurent encore une partie importante des besoins alimentaires de nos familles »³¹⁷. Compte tenu des implications du mode de production collective – absence de propriété privée de la terre, rapport particulier de l'homme au territoire d'où il tire ses ressources, rôle de l'entraide, etc. –, il apparaît pertinent de remettre en question l'absorption présumée, par l'économie capitaliste occidentale, des Montagnais-Naskapis.

c) Une culture amérindienne vivante

S'il est question d'un véritable dialogue, plutôt que d'un monologue, c'est que les Montagnais-Naskapis ne se laissent pas submerger par les influences euro-canadiennes ; ils y répondent. C'est renvoyer à la capacité d'adaptation d'une culture qui accepte les changements tout en préservant son identité. Comme le fait remarquer Rémi Savard, « aussi paradoxal que cela puisse paraître, (n'est-ce pas) lorsqu'elle s'avère incapable de changer qu'une culture court les plus graves dangers »³¹⁸ ? En tentant d'enfermer les Amérindiens dans une entité monolithique qui, située hors de l'histoire, aurait disparu à la première modification³¹⁹, les

³¹⁵ Le Conseil ATTIKAMEK-MONTAGNAIS souligne que, « si nous sommes devenus aussi des producteurs de fourrures (...), ce fut pour nous procurer les armes, outils et vêtements pouvant faciliter notre vie de chasseurs nomades », in « *Nishastanan Nitasinan* », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 176.

³¹⁶ SAVARD Rémi, « En marge d'un débat : les Indiens et la gauche québécoise », – p. 110.111 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. VI, n° 3-4, 1977, p. 110.

³¹⁷ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, *ibid.*, p. 176. Rémi SAVARD se fait encore plus précis, qui explicite des données : « Pour le groupe de Mistassini seulement, que Leacock voyait déjà en 1950 comme un cas d'acculturation complète, Adrian Tanner vient de montrer que les ¾ de cette population, estimée à 1500 personnes en 1970, pratiquent durant 10 mois de l'année un mode de production de type domestique : 75 % de la nourriture consommée durant ces 10 mois est produite (chasse, pêche, etc.), tandis que seulement 25 % provient du comptoir de Mistassini », *ibid.*, p. 110. Il en va de même pour la religion : « (...) *Their traditional religion, which is inseparable from their hunting way of life, has proved surprisingly resistant to change. (...) Most of the beliefs presently held by Indians are almost identical to those recorded by the first christian missionary (...)* », ARMITAGE Peter, *The Innu (The Montagnais-Naskapis)*, Chelsea House, New York, 1991, p. 77.

³¹⁸ SAVARD Rémi, *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapis*, op. cit., p. 10.

³¹⁹ De fait, « la culture doit demeurer authentique et entière, fermement enracinée dans ses traditions, ou dépérir. Le drame de la culture autochtone serait que, tombée dans l'ombre du Blanc, elle se serait désarticulée et ses membres et ses organes seraient morts, séchés l'un après l'autre. Le remède : cultiver et protéger soigneusement ce qui en reste en espérant la régénération. (...) On retrouve une opposition terme à terme entre les valeurs autochtones et les valeurs de l'Autre. il faut faire un choix alternatif : retrouver la tradition perdue ou se résigner à l'assimilation », COLLIN Dominique, in « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec », *Anthropologie et Sociétés*, op. cit., p. 61.

Euro-Canadiens cherchent à se persuader de leur inexistence. Plus précisément, ces Autres seraient, selon eux, agrippés à leur intégrité culturelle et à leurs traditions millénaires à un point tel que, hors du temps, ils ne sauraient évoluer. L'indianité, dans cette optique, serait liée solidairement à des modes de vie et de pensée pétrifiés : le nomadisme, la chasse et la cueillette, le consensus en guise de régulation sociale, etc. Se dessine alors, insidieusement, une sorte d'authenticité culturelle qui ne pourrait évoluer, sous peine de dégénérer :

En l'occurrence, l'impuissance campe toujours du côté des Amérindiens. Ces collectivités ne pourraient *créer*, inventer, chercher les voies de dépassement, prendre le monde et le transformer pour s'y traduire. Tous freins agrippés et s'accrochant aux arbres, ces groupes humains avançaient de recul dans l'avenir, happés malgré eux, le dos arrondi et l'œil déjà fermé en anticipant le prochain coup.³²⁰

Or, il faut entendre, comme Denys Delâge, par *peuples fondateurs*, « les populations qui perdurent dans l'histoire (...) »³²¹ et reconnaître que « l'appartenance de ces peuples ne relève pas du sang, mais de la culture. D'une culture vivante bien évidemment, c'est-à-dire une culture qui n'est pas figée dans le folklore ou dans le temps »³²². Se représenter les Montagnais-Naskapis comme des êtres acculturés, qui auraient perdu leur identité amérindienne, ou comme des êtres humains vivant au sein d'une culture traditionnelle mythique³²³, c'est tenter de nier leur réalité. Or, une identité, loin d'être réifiable, ne fait jamais que se construire et se reconstruire, soit dialoguer et évoluer avec les autres.

En conclusion, l'acculturation a eu lieu, assurément, et la culture montagnaise-naskapie s'est vue considérablement mutilée – le fait est incontestable –, mais les dynamismes internes de la société amérindienne ont réagi et ce sont eux qui ont enclenché nombre de transformations socio-culturelles, au-delà des pressions euro-canadiennes.³²⁴ La résistance opposée à ces dernières a permis de préserver une identité culturelle qui est loin d'avoir été effacée : « (...) Les autochtones n'ont heureusement pas pu être complètement assujettis et

³²⁰ SIMARD Jean-Jacques, « Les aumôniers du régiment et le Québec amérindien », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 280.

³²¹ DELÂGE Denys, « Une souveraineté au pluriel : les trois peuples fondateurs du Québec », *Le Devoir*, 24-25 juin 1999, p. A9.

³²² *Idem*.

³²³ Henry Youle HIND réduit, au XIX^e siècle, les Montagnais à leur sauvagerie et à leur nomadisme : « (...) *The wild Montagnais tribes, who appear always to have preserved their savage nomadic character* », in *Explorations in the Interior of the Labrador Peninsula*, op. cit., vol. II, p. 9.

(...) ils ont conservé un large degré d'indépendance »³²⁵. Si le monstre occidental s'est engouffré dans le Nouveau Monde à une échelle sans précédent, il demeure que les sociétés amérindiennes se sont adaptées d'elles-mêmes au modernisme qui s'imposait, sans pour autant rompre radicalement avec les racines du passé.

Centrer l'analyse du rapport à l'Autre sur la rencontre et la cohabitation des Euro-Canadiens et des Montagnais-Naskapis nous a permis de rencontrer nombre de préjugés et de stéréotypes. En fait de dialogue, il a plus souvent été question de jugements portés sur l'Autre, considéré dans son altérité et systématiquement comparé à soi. Manichéisme et angélisme n'ont, semble-t-il, porté aucun fruit dans la rencontre de celui qui est différent de soi. Euro-Canadiens et Montagnais-Naskapis partagent les torts de cet échec, dans la mesure où ils sont guidés, les uns comme les autres, et quand bien même les premiers le seraient parfois plus que les autres, par un racisme et un ethnocentrisme propres à la nature humaine. Nous avons tenté d'apporter des nuances aux oppositions et aux catégorisations arbitraires, afin de démontrer que les rapports entre la culture occidentale et la culture amérindienne n'ont jamais été univoques. La première n'a pas été exclusivement conquérante et destructrice, imposant ses vues et ses manières de faire à la seconde, qui n'aurait fait que recevoir et subir. Les échanges furent mutuels et les influences nombreuses, dans un sens comme dans l'autre. Rompre avec les mythes parcourant les rapports établis par les Euro-Canadiens et les Montagnais-Naskapis au cours du temps, c'est enfin reconnaître à ces derniers un dynamisme culturel qui n'a pas été englouti par le monstre occidental et qui n'est pas à reléguer dans un passé révolu.

Nous avons tenté de reprendre à la culture euro-canadienne la place prédominante qui a longtemps été la sienne, dans le dialogue instauré avec celle des Montagnais-Naskapis. On a longtemps cru que l'ouverture aux autres cultures ne se faisait que pour autant que ces dernières s'intégraient dans la culture majoritaire. Celle-ci a été, et est toujours, imbue de sa valeur au point que le Moi prend toute la place et empêche souvent de considérer l'Autre. La décentration s'impose, au même titre qu'une communication interculturelle digne de ce nom.

³²⁴ De fait, comme le dit Tzvetan TODOROV, « Ce n'est pas la familiarité avec une culture étrangère qui est la grande cause de la disparition des cultures autochtones. La destruction des traditions se passe aisément de la soumission aux traditions étrangères », in *Nous et les autres, op. cit.*, p. 93.

³²⁵ DELÂGE Denys, *ibid.*

3.3. LE DIALOGUE DES CULTURES : SE DÉCENTRER DE SOI-MÊME, ACCEPTER LA DIFFÉRENCE ET ÉCOUTER L'AUTRE

Nous nous proposons d'exposer ici ce qui nous paraît être un *dialogue des cultures* véritablement efficient. Il importe, en premier lieu, de présenter le relativisme comme le seul remède aux jugements portés sur les autres, simplement parce qu'ils sont autres. La nécessité de la préservation de la différence entre les cultures apparaîtra comme la condition *sine qua non* de l'élaboration d'identités qui n'en finissent pas de s'adapter à un monde continuellement en changement. Enfin, il s'agira d'aller à la rencontre de l'Autre en associant étrangeté et familiarité.

3.3.1. Le relativisme ou le moyen d'être avec l'Autre

Bien que tout un chacun soit naturellement conduit à l'ethnocentrisme, parce qu'il trouve le moyen de se définir et de se protéger de ce qui est étrange et étranger, l'écueil n'est pas inévitable. La prise de conscience de l'attitude par laquelle, trop souvent, l'on appréhende l'Autre n'est-elle pas aussi vieille que l'attitude ethnocentrique elle-même ? Le relativisme s'impose, dans un premier temps, comme le moyen par excellence d'être avec l'Autre, c'est-à-dire d'accepter une altérité, qui demeure irréductible. Les Montagnais-Naskapis, mais également les Euro-Canadiens, en apportent la preuve, dans les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres.

3.3.1.1. Les Amérindiens et le relativisme

Parce que chaque culture se développe afin de satisfaire les besoins et les désirs de ceux qui s'en réclament, elle est conduite à mettre en œuvre un système de valeurs qui lui est spécifique. Aucune culture n'est réductible à une autre. Dans les relations qui s'instituent entre habitants de l'Ancien et du Nouveau Monde, il semblerait que les Amérindiens aient été les premiers à affirmer, contre le dogmatisme, la nécessité du relativisme. Des bribes de discours et de conversations témoignent de la remise en question, par les Montagnais-Naskapis, de l'assurance des dogmes véhiculés par les Euro-Canadiens. Les Amérindiens, que l'on a vu

céder à l'ethnocentrisme, se montrent encore maîtres dans l'art de reconnaître à chaque nation ses propres façons de faire et dans la volonté de les respecter. Ce relativisme est lié à une certitude, celle qui veut que c'est « le Grand Esprit (qui), en créant l'homme, a donné à chacun un génie particulier ; ce génie est différent aussi pour chaque nation »³²⁶. La conversion des autochtones au christianisme ne modifie en rien cette conviction :

(Dieu) a donné aux Innu leur propre façon de vivre. Il a donné aux Français et aux Anglais leur propre culture. Bien que ce soit Lui qui soit notre seul maître, Il a donné à chaque peuple une culture différente. Les dons de Dieu sont différents pour chaque peuple, dans sa façon de vivre et dans son culte. Le Blanc adore l'hostie. En Asie, on vénère la vache. Tandis que pour l'Innu, c'est la graisse de caribou qui est sacrée.³²⁷

Chaque culture est unique en ce qu'elle emprunte une route qui lui est propre, afin de mener à bien des buts qui lui appartiennent. Les Montagnais-Naskapis reconnaissent les différences culturelles entre les peuples : « Autrement sommes-nous ; autrement les Anglais dans leur vie ; autrement aussi les francophones »³²⁸. Leur confrontation avec les sociétés coloniales engendre une claire conscience des différences entre les cultures, d'où l'attitude d'accueil et de respect manifestée.

Partant, les Amérindiens donneraient des leçons de relativisme aux Euro-Canadiens, longtemps prisonniers d'une attitude sentencieuse : « Ils nous écoutent volontiers, trouvent que nos raisons sont excellentes *pour nous*, mais pas même bonnes *pour eux*. (...) – Toi, homme blanc, tu penses comme cela ; moi, sauvage, je pense comme je fais »³²⁹. Le relativisme est remarquablement décrit dans ce raisonnement symétrique. Parce que chaque culture, configuration particulière d'éléments, définit ses propres orientations et ne peut être jugée selon les termes d'une autre, on manifeste de l'intérêt à l'égard du système de valeurs de l'Autre, tout en demeurant attaché au sien. Le respect d'autrui, de ses croyances et de ses manières d'être et d'agir est souligné : « Nous acceptons volontiers les Blancs et leur manière

³²⁶ BOSSÉ François Xavier, *op. cit.*, APF, juin 1887, n° 33, p. 214-215.

³²⁷ MARK William-Mathieu, « Les enseignements de mon père », propos recueillis par Serge JAUVIN in *Aitnanu*, *op. cit.*, p. 118-119.

³²⁸ *Idem*, p. 119.

³²⁹ BOSSÉ François Xavier, *ibid.*, p. 213. De même, An Antane KAPESH explique : « De nos jours, c'est (le Blanc) qui fait la loi sur notre territoire et à nous Indiens, il fait suivre ses règlements, comme à des Blancs. Nous remercions le Blanc de ses lois et règlements mais ils ne nous sont d'aucune utilité parce que nous, qui sommes Indiens, ne comprenons rien à la loi des Blancs de toute façon. Que le Blanc garde ses lois et règlements et qu'ils lui servent à lui, parce que c'est de sa culture qu'il s'agit », in *Je suis une maudite sauvagesse*, *op. cit.*, p. 28-29.

de faire et nous ne voulons pas les mépriser. Nous acceptons leur religion (...) »³³⁰. Déjà, en 1636, les Montagnais tentent de convertir les missionnaires à une attitude relativisante qui leur permet d'accueillir l'Autre et ses coutumes au sein de leur communauté :

(...) Les principaux d'entre-eux m'accostent, & me parlant de nos façons de faire, me dirent que quand je priois Dieu qu'ils approuvoient fort cela, comme aussi quand ie leur disois quelque chose ; & par consequent qu'il falloit aussi que l'approuvasse leurs coutumes, & que je creusse en leurs façons de faire.³³¹

En raison d'une construction et d'une perception distinctes du cosmos, Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens ne dialoguent pas sur le même mode. Mais pourquoi ne pas sortir de ses paradigmes propres afin de considérer ceux des autres ? C'est ce que demande un Montagnais, qui explicite les avantages du relativisme au Père Le Jeune. Ce dernier tente, en effet, de convaincre l'Amérindien, dont l'un des gendres a rêvé que les Européens lui donnaient du tabac, de l'absurdité de la place occupée par les songes dans sa culture. La réaction du Jésuite s'apparente à un refus catégorique d'entendre l'Autre : « Je luy refusay, disant que ie ne donnois rien pour les songes, & que ce n'estoit que folie (...) »³³². Et le Montagnais de réagir en donneur de leçons relativistes : « Il me repart que toutes les nations auoient quelque chose de particulier »³³³. La démonstration qui suit atteste du respect manifesté par les Amérindiens à l'égard de la culture européenne : « Il repart que le songe de son gendre n'estoit point mauuais : & tout ainsi qu'il nous croyoit quãd nous luy disions quelque chose, ou que nous luy monstrions quelque image : de mesme que nous luy deuions croire quand il nous disoit quelque chose propre de sa nation »³³⁴. La complaisance manifestée à l'égard de l'Autre ne se fait qu'à sens unique, tel est le point sur lequel les autochtones insistent, afin de convertir ceux qui les rencontrent à une tolérance qui, seule, peut permettre de saisir le sens de l'altérité.

³³⁰ MARK William-Mathieu, « Les enseignements de mon père », propos recueillis par Serge JAUVIN in *Aitnanu, op. cit.*, p. 118.

³³¹ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. IX, 1636-1637, p. 238.

³³² Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 159.

³³³ *Idem*, p. 160. Le Montagnais qui parle ici exprime, en quelques mots, ce qu'explicite Carmel CAMILLERI : « (...) Chaque culture s'ordonne autour de sa matrice de départ selon une certaine logique et qualifie le bien et le mal en accord avec celle-ci. Conséquence : chaque ensemble culturel est à comprendre et à juger *relativement* à ce modèle auquel il se rattache et qui en fait une formation *auto-centrée* : c'est le principe du relativisme culturel », in *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, sous la direction de Carmel CAMILLERI et de Margalit COHEN-EMERIQUE, Éditions L'Harmattan, Paris, 1989, p. 31.

³³⁴ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 160.

Une telle attitude finit par semer le doute.³³⁵ Les Européens et, en première ligne, les missionnaires sont, avant tout, obnubilés par la nécessité d'imposer ce qui, pour eux, est la Vérité universelle. Mais la rencontre de la différence est un moment déstabilisateur, qui met en branle les certitudes acquises : ne vont-ils pas être conduits, eux aussi, à se faire relativistes ?

3.3.1.2. Le relativisme des Euro-Canadiens

La culture européenne n'a pas été seulement une puissance envahissante et colonisatrice, décidée à renverser le Nouveau Monde et à le soumettre aux valeurs de l'Ancien. Elle s'est encore trouvée dépendante, à son arrivée, de ses hôtes ; elle s'est métissée pour se faire euro-canadienne, puis canadienne. Selon Denys Delâge, les rapports instaurés avec les Amérindiens auraient « contribué à déboucher les oreilles et à entendre la voix de l'Autre »³³⁶. Le Père Le Jeune n'est pas, *stricto sensu*, un être ethnocentré. En cohabitant avec des sociétés aux structures divergentes, il prend de la distance vis-à-vis de sa culture propre. Que l'Amérindien se pare de couleurs ou que l'Européen revête de beaux habits, la démarche est similaire, quoique divergente dans les moyens mis en œuvre. La leçon de relativisme s'ensuit immédiatement:

Ou que le iugement des hommes est foible ! les vns logêt la beauté où les autres ne voient que la laideur. Les dents les plus belles en France sont les plus blanches, aux Isles des Maldiuës la blancheur des dents est vne difformité, ils se les rougissent pour estre belles : & dans la Cochinchine, si i'ay bonne memoire, ils les teignent en noir. Voyez qui a raison.³³⁷

C'est suggérer, dès le XVII^e siècle, qu'aucune société ne saurait dorénavant se concevoir comme normative et immuable, attachée à imposer aux autres des valeurs qui n'appartiennent qu'à elle.³³⁸

³³⁵ Là encore, il convient de nuancer, avec Denys DELÂGE : « Le doute ne surgit pas exclusivement du contact avec les Amérindiens, (...) le retour à l'antiquité classique, à côté d'autres facteurs y contribue également », in « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle France », *Lekton, op. cit.*, p. 175-176.

³³⁶ *Idem*, p. 175.

³³⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 104.

³³⁸ On se référera également au chapitre VII de la *Relation* de 1658 intitulé « De la diversité des actions & des façons de faire des François, ou des Europeens, & des Sauvages », *JR*, vol. XLIV, p. 276-308 : le Père Le JEUNE fait des sens une matière première modelée par la culture et l'habitude si bien qu'il n'est ni de beau, ni de laid en soi. L'illustration du relativisme qui se déploie ici est longue et aborde nombre de sujets.

Le relativisme semble aller de soi. Il prend naissance chez les Euro-Canadiens après s'être épanoui chez les Montagnais-Naskapis.³³⁹ La multiplication des contacts ne semble pas y être étrangère, tant elle facilite la connaissance de l'Autre et encourage la distance critique face à sa culture propre.³⁴⁰ À la limite, le relativisme apparaît comme une évidence dans toute analyse interculturelle.³⁴¹ Il est en effet solidaire du respect des divergences et de l'esprit de tolérance, qui sont plébiscités dans tout rapport avec ce qui n'est pas Soi. En s'opposant à la licence de porter des jugements par-delà les frontières, le relativisme prouve que l'on peut découvrir une culture différente de la sienne, et qu'il est possible de dialoguer avec les membres de celle-ci. Le renversement de perspective est d'importance, si l'on considère le règne de l'ethnocentrisme. De fait, « les inégalités civilisationnelles sont commuées en des différences éminemment respectables »³⁴².

Bien plus et afin d'échapper définitivement à une conception par trop manichéenne, il convient de reconnaître que les missionnaires ne sont pas seulement des destructeurs de l'identité amérindienne. Les premiers, ils s'intègrent parmi *les autres* et s'ouvrent à leur culture, soit à une manière différente d'être au monde.

³³⁹ Il convient cependant de préciser les limites du relativisme culturel tel que manifesté par les autochtones. De fait, « si du côté autochtone, cela a conduit à un certain relativisme culturel, d'une manière générale, l'Amérindien devant le Blanc ne critique pas sa propre culture ; c'est là une faiblesse qui contribue à sa perte. En effet il ne s'élève pas au-dessus de celle-ci pour en faire un objet (...) », DELÂGE Denys, *ibid.*, p. 188-189.

³⁴⁰ Cependant, Denys DELÂGE souligne que cette objectivisation de la culture « ne s'est pas accompagnée d'une remise en question des rapports coloniaux », « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle France », *Lekton, op. cit.*, p. 188. De fait, les Européens étaient habitués à faire de leur culture un objet avec lequel l'on puisse prendre de la distance : « Les transformations dans le mode de pensée de la Renaissance les y avaient déjà préparés, puis ce sont eux qui constituent la société la plus exposée aux variations culturelles puisqu'ils sont au centre d'empires. Ce sont donc les Européens qui, plus que tout autre peuple, vont manipuler les cultures à leurs fins », *idem*, p. 189.

³⁴¹ Entrer dans l'univers de la relativité des mœurs, c'est sortir d'une vision des autres qui ne se ferait qu'à partir de soi. Selon Bruce G. TRIGGER, BOAS rejette par excellence cette échelle absolue des valeurs, applicable à toute société et selon laquelle chacune pourrait être jugée par rapport aux autres : « *He argued that each culture evolves to satisfy the needs and wishes of its own people and as a result of this process develops its own system of values. The morality or propriety of any aspect of human behaviour can therefore be evaluated only in terms of the ethical principles of the society in which it occurs, not in terms of any universal standard, however scientific such a standard may appear to be* », in *Natives and Newcomers, op. cit.*, p. 113.

³⁴² CAMILLERI Camille, « La culture, d'hier à demain » – p. 13.27 –, *Anthropologie et Société*, vol. XII, n° 1, 1988, p. 16.

3.3.1.3. Des missionnaires ouverts à l'Autre

L'insertion volontaire des missionnaires dans l'univers amérindien autorise à parler d'une tentative sincère de compréhension de l'Autre.³⁴³ C'est que l'entreprise d'évangélisation comporte en elle une ambiguïté remarquable : instruire suppose que l'on s'instruise. D'une part, l'ouverture à l'Autre se fait flagrante, si l'on considère l'effort que représente l'apprentissage des langues des premières nations. D'autre part et dans une certaine mesure, les missionnaires s'adaptent réellement à la culture amérindienne.

a) Apprendre la langue de l'Autre

L'étrangeté radicale d'autrui est soulignée, par excellence, par le langage dont il use. Incompréhensible, ce dernier est, d'abord, stigmatisé du fait d'une pauvreté lexicale et d'une confusion grammaticale apparentes. L'ouverture à l'Autre dont font preuve les missionnaires séjournant parmi les Amérindiens est, ensuite, mise en valeur par l'attitude qu'ils manifestent à l'égard des langues autochtones. Le Père Le Jeune déclare, à ce titre, qu'il cherche « l'occasion de conuerser avec les sauuages, pour apprendre leur langue »³⁴⁴. C'est là exprimer le désir d'aller à la rencontre de l'Autre, et cette rencontre n'est pas facile.

Au-delà de l'incompréhension initiale et de la condescendance manifestée, au départ, à l'égard d'un langage déconcertant, l'effort linguistique déployé par les Jésuites, particulièrement à partir du XVII^e siècle, témoigne de la volonté d'établir un dialogue avec les Amérindiens.

³⁴³ Olive DICKASON est très claire à ce sujet : « Les jésuites réalisent leurs conversions grâce à des ajustements judicieux aux manières des gens parmi lesquels ils œuvrent. Ils reconnaissent d'abord, peut-être aussi nettement que n'importe qui d'autre à leur époque, l'exagération que comporte la distinction entre "sauvages" et "civilisés", et ensuite le fait que les Amérindiens possèdent une culture viable qui, bien qu'elle ne corresponde pas toujours à la façon de voir des Français, est caractérisée par une logique propre et bien fonctionnelle », in *Le Mythe du Sauvage, op. cit.*, p. 264.

³⁴⁴ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 66. Pour ce faire, le Père le JEUNE côtoie les *Sauvages* de manière assidue : « (...) Je me transportay delà le grand fleuve de saint Laurent dans vne cabane de feuillages, & allois tous les iours à l'escole dans celles des sauuages », *idem*.

Après l'absence de communication totale, le dialogue s'instaure peu à peu, mais, d'abord, grâce à des intermédiaires.³⁴⁵ La traduction par laquelle passe la communication témoigne rapidement de ses limites. Le fait de traduire impose, en effet, un détour, introduit des retards, marque des pauses. Le message, qui arrive sous une forme tronquée, devient souvent approximatif. Le dialogue direct, qui met face à face deux interlocuteurs appelés à réagir l'un à l'autre, s'en trouve ajourné. Frein à la spontanéité, la nécessité de passer par un intermédiaire, afin de s'adresser à l'Autre qui est en face de soi, n'est-elle pas, en fait, une négation du dialogue ? N'est-il pas question de l'impossibilité foncière de traduire une langue dans une autre, dans la mesure où ce qui est à transposer ne se limite pas à un système linguistique mais contient une culture ?³⁴⁶ Or, instruire – ce que sont venus faire les missionnaires – suppose que l'on peut communiquer. Il s'agit donc, pour eux, de s'instruire d'abord eux-mêmes.

La langue montagnaise, si elle témoigne d'« vne grande disette »³⁴⁷, « (n'en) regorge (pas moins) de richesses »³⁴⁸. Le Père Le Jeune décrit ainsi, avec force précisions, dans le chapitre intitulé « De la langue des sauvages montagnais »³⁴⁹, les caractéristiques complexes d'une langue marquée par l'« abondance »³⁵⁰. Un intérêt sincère se fait jour pour la langue de l'Autre, comme en témoignent les efforts déployés en vue de son apprentissage par les missionnaires. Les activités de ces derniers ont un besoin vital des langues vernaculaires : « *Just as Loyola stressed Latin for preaching to educated audiences, so also he stressed the vernacular for preaching to the uneducated* »³⁵¹. Il est dit que « le père Durocher travailla beaucoup à faire comprendre l'utilité de cette étude »³⁵². Le Père Taché déclare, quant à lui,

³⁴⁵ Dans *Le roman d'Étienne Brûlé* de Michel MICHAUD, la nécessité de l'assimilation de l'idiome montagnais est vite reconnue : « (...) Il va de soi que Champlain avait déjà compris qu'il fallait franchir la barrière linguistique si la France voulait développer le plus rapidement et le plus efficacement possible des relations d'amitié et d'affaire avec les autochtones », *op. cit.*, p. 55. On lit de même plus loin : « (Champlain) était convaincu que les bonnes relations avec les Sauvages passaient d'abord par la formation de Français qui sauraient maîtriser leurs langues, et, à l'avenir, il pousserait d'autres jeunes à devenir interprètes, ou truchements », p. 93.

³⁴⁶ Tzvetan TODOROV l'affirme : « (...) Sans posséder la langue à fond, on ne peut comprendre la culture, et on se laisse aller à des interprétations fallacieuses (...) », in *La conquête de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 255.

³⁴⁷ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 20.

³⁴⁸ *Idem.*

³⁴⁹ *Idem.*, p. 20-32.

³⁵⁰ *Idem.*, p. 28.

³⁵¹ MARTIN A. Lynn, *The Jesuit Mind : the Mentality of an Elite in Early Modern France*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, p. 56.

³⁵² CARRIÈRE Gaston, *Un apôtre à Québec : le Père Flavien Durocher, O. M. I. (1800-1876), premier curé de St. Sauveur*, Rayonnement, Montréal, 1960, p. 68.

que la langue montagnaise « occupe (son) attention journallement »³⁵³. Il s'agit de se faire pleinement comprendre de l'Autre et, pour cela, d'apprendre à s'exprimer en utilisant les mots de l'Autre. L'hôte montagnais du Père Le Jeune fait preuve d'une vive curiosité devant les connaissances du Père. Lorsque ce dernier lui assure qu'il dit vrai, le Montagnais fait part de son scepticisme : « (...) Il s'arresta vn peu de temps tout court, puis ayant vn peu pensé à part soy, le te croiray, dit-il quand tu sçauras bien parler, nous auons maintenant trop de peine à nous faire entendre »³⁵⁴. Atteindre l'Autre requiert bien le détour par la maîtrise de sa langue ; l'apprentissage de cette dernière est à interpréter dans le sens de la dévotion manifestée à l'égard de l'Autre. Il s'agit, pour les missionnaires, de se donner à l'Autre afin de le sauver : « La divine providence a tout disposé avec bonté et nous fournit tous les moyens d'apprendre la langue et de donner à nos chères ouailles le secours de la religion (...) »³⁵⁵. C'est donc bien, en un sens, l'amour d'autrui qui pousse à parler comme lui.

La barrière de la langue est cependant difficile à franchir et pose maints problèmes à des missionnaires qui doivent redoubler d'efforts pour atteindre la maîtrise linguistique tant souhaitée.

Le premier réflexe occidental consiste à cerner l'étrangeté des langues amérindiennes en cherchant les analogies que ces dernières pourraient avoir avec les langues dites mortes ou anciennes – le grec et le latin –. Mais les similitudes s'avèrent vite très limitées : « (Les Montagnais) ont de Verbes que ie nomme absolus, dont ny les Grecs, ny les Latins, ny nous, ny les langues d'Europe, dont ie ne me suis enquis, n'ont rié de semblable »³⁵⁶. De plus, il ne sert à rien, selon le Père Le Jeune de « suiure l'oeconomie de la langue Latine »³⁵⁷. L'apprentissage de la langue de l'Autre ne se fait donc pas sans étapes. La difficulté éprouvée par les missionnaires à maîtriser les langues amérindiennes est telle que la communication passe d'abord plus par les gestes que par le langage. Ainsi, le Père Le Jeune, qui fait référence au regret exprimé par son hôte devant la conversation limitée qui est la leur, explique : « (...) Figurez vous que nous nous faisons entendre l'vn l'autre plus par les yeux, & par les mains,

³⁵³ TACHÉ Mgr., *op. cit.*, APF, mars 1853, n° 10, p. 15.

³⁵⁴ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 188.

³⁵⁵ CARRIÈRE Gaston, *ibid.*, p. 69. De même, le Père Le JEUNE, qui parle ici de la facilité avec laquelle les Montagnais se laissent impressionner et de la tendance de ces derniers vers la superstition s'exclame : « Cet erreur ne sera pas difficile à combatre quand on sçaura bien leur langue », JR, vol. VI, 1634-1635, p. 126. La langue est bien le moyen de sauver autrui.

³⁵⁶ Le JEUNE Paul, JR, vol. VII, 1634-1635, p. 22.

que par la bouche »³⁵⁸. La difficulté de l'apprentissage de la langue est soulignée à différentes reprises ; cette réitération témoigne de l'ardeur des missionnaires : « (...) Les missionnaires s'efforcèrent par tous les moyens possibles d'apprendre la langue »³⁵⁹. Les efforts sont continuellement à renouveler et la maîtrise linguistique toujours à reconquérir. Ainsi, le Père Durocher, en mission chez les Montagnais à l'automne 1845, se livre à l'étude de leur langue en s'appuyant, dans un premier temps, sur les ouvrages établis par les Révérends Pères de La Brosse et Laure :

Mais malheureusement ces livres, composés il y a plus d'un siècle, ne sont plus en harmonie avec la langue actuelle. Deux mois consacrés à l'étude de ces anciens ouvrages ne servirent qu'à nous convaincre que tout était à refaire : grammaire, dictionnaire et catéchisme. A l'aide de quelques interprètes que nous trouvâmes à Chicoutimi, ancienne résidence des RR. PP. jésuites, où nous passâmes l'hiver, nous pûmes composer un petit catéchisme et un cahier d'examen de conscience.³⁶⁰

L'étude purement livresque de la langue semble cependant conduire à l'échec. Ainsi, le Père Arnaud qui, satisfait par avance de pouvoir s'adresser dans leur langue à des Montagnais dont l'instruction n'avait été assurée, depuis 60 ans, que par des interprètes, ne se fait pourtant pas comprendre de son auditoire : « Combien mon orgueil ne fut-il pas blessé, lorsqu'un brave canadien, marié à une sauvagesse, m'apprit que je n'avais été nullement compris. Au sortir de la chapelle, les montagnais se disaient les uns aux autres : Quelle langue parle notre prêtre ? »³⁶¹. Une seule méthode s'impose alors : s'immerger dans un univers et *aller à l'école du bois*. C'est ce que décide le Père Arnaud : « En présence de ce triste succès, je fermai mes livres, et je me mis à étudier la langue au milieu des sauvages eux-mêmes »³⁶². De même, le Père Laure se fait instruire par une sauvagesse qui décide de lui parler exclusivement montagnais : « (...) a force de le faire deviner elle mit son écolier en état de prescher a Noël le mystère sans papier »³⁶³. À cette étape de l'apprentissage, le dialogue commence à s'instaurer. La réaction des autochtones est, par ailleurs, révélatrice du rapport qui s'institue entre eux et ces missionnaires qu'ils voient s'évertuer à pénétrer leur univers et, dans ce seul but, à

³⁵⁷ *Idem*, p. 28. Il demeure que les points de référence guidant le Père Le JEUNE dans son analyse de la langue montagnaise demeurent le latin et le grec. On se référera aux pages 20-32.

³⁵⁸ Le JEUNE Paul, *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 86.

³⁵⁹ CARRIÈRE Gaston, *ibid.*, p. 68.

³⁶⁰ DUROCHER Flavien, *op. cit.*, *DDQ*, juillet 1847, n° 7, p. 105.

³⁶¹ ARNAUD Charles, *op. cit.*, *DDQ*, mai 1874, n° 21, p. 66.

³⁶² *Idem*.

maîtriser leur langue. La moquerie apparaît comme une première réaction devant tant d'efforts déployés. Les religieux, qui s'emploient à parler comme les Montagnais, se voient confrontés à des rires : « (...) Les Sauvages ne m'entendront pas³⁶⁴, que s'ils m'entendent ils se mettront à rire, pource qu'ils ne parlent pas comme cela »³⁶⁵. L'humour amérindien est bien saisi par un Père Le Jeune qui se laisse aller à raconter l'épisode qui fait de lui le sujet de la farce : « Mon hoste faisant un iour festin à son tour, les conuiez me firent signe que ie haranguasse en leur langue, ils avoiêt enuie de rire : car ie prononce le Sauvage comme vn Alemant prononce le François, leur voulant donner ce contentement, ie me mis à discourir, & eux à s'éclatter de rire »³⁶⁶. Le rapport qui s'établit ici entre le missionnaire et ses hôtes montagnais apparaît comme harmonieux. L'échange s'avère adéquat dans un sens comme dans l'autre et la communication est établie : « (...) Eux bien aises de gausser, & moy bien ioyeux d'apprendre à parler »³⁶⁷. De fait, les uns et les autres sont sur la même longueur d'onde, le Père Le Jeune explicitant le rire généralisé qu'il a déclenché et manifestant ainsi sa compréhension de la situation : « (...) Je leur dis pour conclusion, que j'estois vn enfant, & que les enfans faisoient rire leurs peres par leur begayement »³⁶⁸.

Deux bilans se font jour, qui se contredisent. D'une part, le fait de pouvoir prêcher devant les Amérindiens dans leur propre langue est souligné à maintes reprises ; il démontre le mouvement vers l'Autre dont font preuve des missionnaires qui y consacrent tous leurs efforts : « A Maskuaro, comme dans toutes les autres missions que je visite, il y a tous les jours grand'messe chantée en montagnais avec instruction dans la même langue (...) »³⁶⁹. Le modèle du prêtre dévoué à des Montagnais parmi lesquels il se fond, en adoptant la langue et, en conséquence, les mœurs est, incontestablement, le Père Durocher.³⁷⁰ La maîtrise

³⁶³ JR, vol. LXVIII, 1720-1736, p. 54.

³⁶⁴ La difficulté qu'ont les Montagnais à *entendre*, c'est-à-dire à comprendre le missionnaire parlant sauvage est avérée : « Je l'instruisis là dessus, mais ie parle encores si peu qu'à peine me pût elle entendre », JR, vol. VI, 1633-1634, p. 130. C'est dire que la complexité du parler amérindien impose au missionnaire une limite de poids dans le rapport avec l'Autre, à qui il tente de parler, mais qu'il ne peut entendre.

³⁶⁵ Le JEUNE Paul, JR, vol. VII, 1634-1635, p. 28. Le Père Le JEUNE le confirme un peu plus bas : « (...) Je les fais souuêt rire en parlant (...) », *idem*. De même : « (...) Le mal est que ie ne fais que beguayer, que ie prends vn mot pour l'autre, que ie prononce mal, & ainsi tout s'en va le plus souvent en risee », in JR, vol. VI, 1634-1635, p. 212.

³⁶⁶ LE JEUNE Paul, vol. VII, 1634-1635, p. 92.

³⁶⁷ *Idem*.

³⁶⁸ *Idem*.

³⁶⁹ LEMOINE Geo., *op. cit.*, APF, juin 1896, n° 59, p. 419.

³⁷⁰ Le témoignage du Père ARNAUD l'atteste : « C'est parmi eux que le révérend père Flavien Durocher a passé un hiver, où tout en se perfectionnant dans leur langue, il les a instruits si solidement sur leurs devoirs d'hommes

linguistique donne lieu à des exclamations de satisfaction de la part de ce dernier : « Ce que c'est que prêcher ces bons sauvages en leur langue et non pas interprète ! »³⁷¹. Surtout, la dévotion à l'Autre que signifie l'apprentissage de la langue se trouve récompensée par l'étonnement et la joie d'Amérindiens reconnaissants à l'égard de celui qui a donné de soi pour eux : « *Nehilowe anna!* Quoi! il parle notre langue »³⁷². D'autre part cependant, quiconque avance de quelques pas dans la connaissance de l'idiome amérindien ne se voit pas, pour autant, promettre une maîtrise linguistique digne de ce nom. Le Père Le Jeune déclare : « (...) Ils ont vne richesse si importune qu'elle me iette quasi dans la creance que ie serai pauvre toute ma vie en leur langue »³⁷³. La conclusion du Père Le Jeune sonne comme un aveu d'échec : « (...) Je ne croy quasi pas pouuoir iamais parler les langues des Sauuages avec autant de liberté qu'il seroit necessaire pour leur prescher, & répondre sur le champ sans broncher, à leurs demandes & à leurs obiections (...) »³⁷⁴. Entre ces deux bilans, il est difficile de trancher. Si le résultat n'est pas nul, il convient de parler de maigres acquis. Certains missionnaires arrivent à acquérir quelques rudiments en langue montagnaise, mais il est hors de question de parler d'une connaissance de la langue en tant que telle ou d'une habilité linguistique avancée.³⁷⁵

et de chrétiens. Il leur a composé un livre de prières, un catéchisme, un magnifique recueil de cantiques et un livre de chant noté ; ces différents ouvrages dans une langue où il n'avait pour toute aide que les vieux manuscrits des anciens missionnaires, dont les mots se trouvaient déjà vieillis, ont dû coûter beaucoup de veille et de fatigues. Aussi, en bons sauvages, ils ont su apprécier ses peines, et grande a été leur tristesse, lorsque cet été ils n'ont point vu paraître leur père », *op. cit.*, *DDQ*, mars 1851, n° 9, p. 35-36.

³⁷¹ CARRIÈRE Gaston, *Un apôtre à Québec*, *op. cit.*, p. 73.

³⁷² *Idem*, p. 81. C'est parce que les Montagnais n'ont pas été évangélisés dans leur propre idiome depuis le départ des Jésuites qu'ils s'étonnent et se réjouissent de la maîtrise linguistique dont fait preuve l'Oblat Durocher.

³⁷³ Le JEUNE Paul, *ibid.*, p. 26. À la fin du chapitre consacré à la langue des Montagnais, le Père Le JEUNE reconnaît simplement qu'il n'a guère avancé dans sa connaissance des langues sauvages durant l'hiver passé avec les Amérindiens. Différentes raisons sont invoquées, dont nous ne citerons que la principale : « (...) La difficulté de ceste langue qui n'est pas petite, comme on peut coniecturer de ce que i'ay dit, n'a pas esté vn petit obstacle pour empescher vne pauvre memoire comme la mienne d'aller bien loing », in *JR*, vol. VII, 1634-1635, p. 32. Le Père Le JEUNE décrit sa maîtrise de la langue montagnaise en ces termes : « Je jargonne neantmoins, & à force de crier ie me fais entendre », *idem*, p. 32.

³⁷⁴ *Idem*.

³⁷⁵ Selon Alain BEAULIEU, « les données sont trop éparées et les évaluations des missionnaires sur les progrès accomplis demeurent trop générales et globalisantes pour suivre précisément l'évolution des jésuites dans l'apprentissage des langues montagnaise et algonquine », in *Convertir les fils de Caïn*, *op. cit.*, p. 65. À vrai dire, la difficulté est de taille et les aveux de découragement du Père Le JEUNE ne sauraient faire oublier les efforts immenses qui ont été déployés. Selon Harold E. DRIVER, « it takes years for a brilliant linguist to become fluent enough in such a language to understand every utterance by native speakers and to obtain a full description of the culture exclusively in native language », in *Indians of North America*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, p. 32.

Bien plus, non seulement les missionnaires se mirent à *parler le sauvage*, afin de comprendre et de se faire comprendre des autochtones, mais encore ils tentèrent de s'adapter à une culture autre.³⁷⁶

b) Apprendre la culture de l'Autre

L'apprentissage d'une langue est à vivre comme le franchissement d'« une année-lumière de différences entre mentalités »³⁷⁷. La communication spirituelle que souhaitent instaurer les Pères se déploie par excellence dans l'ordre du langage. De fait, « (...) ce n'est qu'avec le langage que le symbole s'interprète, que s'épanouit son sens caché, que s'établit une relation profonde à double sens entre ce qu'il signifie immédiatement et ce à quoi il renvoie. La faculté symbolique inhérente à la condition humaine atteint sa réalisation la plus élaborée dans le langage »³⁷⁸. En cherchant à comprendre et à parler l'*innu-aimun*, les missionnaires témoignent de leur volonté profonde de saisir les représentations du monde amérindien³⁷⁹. La pensée de leurs interlocuteurs, mise en forme grâce à la structure de la langue, se voit mieux cernée. L'apprentissage linguistique vise à inscrire les apprenants dans une société et une culture, de prime abord étrangères au point de paraître impénétrables. Vouloir passer outre l'obstacle premier, qui est linguistique, c'est bien témoigner du désir de communiquer verbalement, mais également culturellement, avec autrui. Ce n'est donc que par la maîtrise d'une langue qui structure le rapport amérindien à l'univers que les missionnaires

³⁷⁶ Jean-Jacques SIMARD explique que les missionnaires jésuites furent « les seuls Français qui aient vraiment noué des liens avec les *sauvages*, quoi qu'on pense du prosélytisme chrétien, des liens d'intimité et de respect mutuel fondés sur autre chose que l'intérêt immédiat », in « La réduction des Amérindiens », *L'État et Minorités*, Jean LAFONTANT (dir.), *op. cit.*, p. 158. De même, Denys DELÂGE leur rend hommage : « Il leur fallut (...) s'intégrer aux premières nations et s'y comporter d'une manière qui les rende dignes d'être écoutés. Ils surent être à la hauteur de ce défi. Ils apprirent d'abord une ou plusieurs langues amérindiennes, et réussirent souvent à acquérir l'art oratoire indispensable à la prise publique de la parole. Ils s'adaptèrent aux modes de vie et manifestèrent généralement une intégrité morale exemplaire doublée d'une grande générosité. Certes, ils se conformaient ainsi aux dures exigences de leur vocation, mais ils se pliaient également à celles de leurs hôtes. (...) Un comportement exemplaire répondait également aux attentes des Amérindiens, chez qui la reconnaissance d'un pouvoir spirituel dépendait de la générosité, de l'abnégation, des privations », in « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, *op. cit.*, p. 59.

³⁷⁷ FERLAND Rémi, *Les Relations des Jésuites : un art de la persuasion*, *op. cit.*, p. 83.

³⁷⁸ CAUNE Jean, *Culture et communication : Convergences théoriques et lieux de médiation*, Collection « La communication en plus » dirigée par Jean-Louis Alibert et Bernard Miège, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1995, p. 18.

³⁷⁹ De fait, « (...) langage et représentation sont des dimensions, et peut-être les plus importantes, sur lesquelles s'édifient, les identités collectives. Car c'est dans le discours que le groupe trouve une formulation de son unité et

peuvent communiquer avec l'Autre païen. Ordre symbolique qui donne aux représentations et aux valeurs leur fondement, le langage fait *être* la réalité culturelle. Le zèle manifesté par les missionnaires dans leur apprentissage est justifié par l'espoir d'accéder aux caractéristiques socio-culturelles propres à une société au demeurant si étrange. Porteur des représentations d'une culture, le langage est bien le lieu où se situent les valeurs et où se fondent les pratiques collectives : « C'est ainsi que le langage peut se révéler, à condition de savoir l'interroger, comme un mode d'accès privilégié à la culture »³⁸⁰.

Afin d'être écoutés, les Pères cherchent rapidement à s'intégrer aux premières nations. Leur comportement s'adapte, autant que faire se peut, à la culture autre qui les accueille. Leur manière de parler religion se modifie – fait remarquable ! – en fonction de croyances qu'ils s'efforcent, au-delà des critiques et des condamnations, de comprendre de l'intérieur.³⁸¹ Il convient de rendre hommage à la générosité intrinsèque de ces catholiques intègres et dévoués. Cette intégrité morale et cette dévotion peuvent être interprétées comme imposées par leur charge. Aller vers autrui, se conformer à des modes de vie amérindiens si éloignés de leurs normes³⁸² ne feraient alors partie que des exigences, souvent difficiles, d'une vocation à respecter. Si cela est vrai, il n'en demeure pas moins que les missionnaires « se pliaient également à celles de leurs hôtes »³⁸³ : « Un comportement exemplaire répondait (...) aux attentes des Amérindiens chez qui la reconnaissance d'un pouvoir spirituel dépendait de la générosité, de l'abnégation, des privations »³⁸⁴. La conversion concerne donc, d'abord et dans une certaine mesure, les chrétiens plutôt que les Amérindiens : « Ce sont (...) les

une image de son identité, par différenciation avec d'autres groupes », LADMIRAL Jean-René et LIPIANSKY Edmond Marc, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.

³⁸⁰ LADMIRAL Jean-René et LIPIANSKY Edmond Marc, *La communication interculturelle*, op. cit., p. 101.

³⁸¹ Claude BLANCKAERT dit ainsi des missionnaires qu'ils « pratiquèrent une "participation observante" précieuse à plus d'un titre pour les savants qui les reliaient », in « Unité et altérité : la parole confisquée », *Naissance de l'ethnologie ?*, op. cit., p. 11.

³⁸² On a souligné, dans le premier chapitre, le dégoût ressenti par le missionnaire confronté à des modes de vie qu'il juge souvent négativement. Il convient ici de relire les descriptions de la vie à l'amérindienne dans une optique différente. Le Père, quelle que soit la distance qu'il manifeste à l'égard de ce qui se déroule autour de lui, se plie à maintes coutumes. Il accepte de tout partager et s'emploie à vivre *parmi* des Amérindiens dont il souhaite avant tout apprendre la langue : « Coucher sur la terre couverte d'un peu de branches de pin, n'avoir qu'une écorce entre la neige et votre teste, traîner votre bagage sur des montagnes, ne manger qu'une fois en deux ou trois jours quand il n'y a point de chasse, c'est la vie qu'il faut mener en suivant les Sauvages. Il est vrai que si la chasse est bonne, la chair ne vous est point épargnée : sinon il faut estre en danger de mourir de faim, ou de bien souffrir. [...] Voilà peut estre mon traitement pour l'hiver prochain, car si je veux sçavoir la langue, il faut de nécessité suivre les Sauvages », in *JR*, vol. V, 1632-1633, p. 170.

³⁸³ DELÂGE Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, op. cit., p. 59.

³⁸⁴ *Idem*.

missionnaires qui durent se rapprocher culturellement de leurs hôtes »³⁸⁵. Il y a adaptation du missionnaire, qui se met, peut-être, non pas à traduire, mais à transcrire ses croyances dans un langage compréhensible pour cet Autre, en face de lui. Il apparaît que la volonté chrétienne de comprendre les Amérindiens ne se résume pas à quelques bonnes déclarations de principe qui se limiteraient à enjoliver les faits. L'adaptation missionnaire à la différence de l'Autre est bien réelle.

La notion de *différence* doit donc donner lieu à une investigation approfondie. Loin de toute hiérarchisation et de toute classification, elle fait des *autres* des êtres aussi humains que nous, mais qui ne déploient pas leur humanité sur le même mode.

3.3.2. La nécessité d'être différent

C'est en les reconnaissant comme différents que ceux qui ne sont pas comme moi-même peuvent acquérir une identité qui leur est propre. Dire de ces derniers qu'ils sont *autres*, c'est les mettre au-dessous, le plus souvent, ou au-dessus, parfois, de soi, alors qu'ils sont simplement à *côté* de soi. Et, avec Myra Jehlen, « en substituant la différence à l'altérité, on espère que le monologue impérial deviendra échange bilatéral »³⁸⁶.

3.3.2.1. Les dangers de l'homogénéisation

Si certains traits humains peuvent se retrouver au-delà des différences culturelles, la croyance en une culture universelle tend vers une homogénéisation catastrophique.³⁸⁷ Quel

³⁸⁵ *Idem*, p. 60. De même, on lit que « les quelques missionnaires vivant au milieu de milliers d'Amérindiens durent se faire romains parmi les Romains. Ils débattirent de l'efficacité plus grande de leurs scapulaires par comparaison aux amulettes, de la pertinence de la prière plutôt que des chants et du tambour pour la chasse, du baptême source de santé et de puissance guerrière. Certes ils prêchaient pour le salut de l'âme et ils expliquaient qu'on ne pouvait contraindre Dieu, néanmoins, dans la mesure où c'est à titre de shamans qu'ils étaient reçus, ils furent amenés à insister sur les aspects de leur croyance et de leurs rites qui s'approchaient le plus de l'univers de la magie », in « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, *op. cit.*, p. 16.

³⁸⁶ JEHLLEN Myra, « L'autre et la différence : la découverte réciproque de l'Amérique » – p. 111.127 –, *La rencontre des Imaginaires*, *op. cit.*, p. 112.

³⁸⁷ Tenter de remédier à l'aviilissement des Amérindiens au rang de sauvages primitifs en leur reconnaissant une nature humaine uniforme est à double tranchant. De fait, « si l'ambition, en elle-même excellente, de cette universalisation salvatrice s'énonce à partir d'un lieu occidental où l'on croit à l'unification progressive de l'histoire, si elle consiste à définir le modèle d'une rationalité européenne comme un absolu, n'est-elle pas à son tour en danger de tomber dans le piège de l'ethnocentrisme ? », BENOIST Jean-Marie, « Facettes de l'identité »

pourrait être le mètre étalon permettant de juger des cultures ? De quel droit tenir un système de valeurs particulier comme l'instrument de mesure de tous les autres ? L'idée d'une unité de l'homme ne risque-t-elle pas d'être, en bout de ligne, un frein puissant à une perception pluraliste et discontinue des cultures, soucieuse du respect de l'altérité ? Il convient de se méfier de l'attitude homogénéisante, qui gomme les différences et atténue la diversité culturelle. Certes, il faut sortir des préjugés négatifs qui consistent à ne voir dans le Montagnais-Naskapis qu'un être rétrograde. On a pu laisser entendre que l'Ancien et le Nouveau Mondes étaient finalement peu différents, qu'ils partageaient, en réalité, certaines pratiques culturelles, dont la différence n'était qu'une question de degré. Des universaux humains permettent alors à l'altérité des autochtones d'être potentiellement résorbée. Or, dire que l'Autre n'est qu'une forme du Même risque de le nier dans sa différence constitutive. Ainsi, Tzvetan Todorov parle du « mauvais universalisme, ou plutôt (du) faux, celui qui ne veut pas reconnaître les différences, celui qui consiste en un projet volontariste et, inévitablement, unificateur »³⁸⁸. Résorber l'altérité au profit de la monotonie et de l'uniformité, ce serait donc se condamner à n'obtenir qu'une nature humaine identique à soi. En définitive, l'Autre ne doit être pris ni pour un supérieur, ni pour un inférieur. Pour éviter ce classement, il a bien fallu amoindrir une altérité qui risquait de dégénérer en hiérarchisation. Mais la recherche de l'égalité à tout prix n'est pas non plus souhaitable, lorsqu'elle entraîne l'identification de l'un à l'autre :

S'il est incontestable que le préjugé de supériorité est un obstacle dans la voie de la connaissance, il faut aussi admettre que le préjugé d'égalité en est un encore plus grand, car il consiste à identifier purement et simplement l'autre avec son propre « idéal du moi » (ou avec son moi).³⁸⁹

Sous des dehors d'ouverture à l'Autre, la tendance qui consiste à voir en celui-ci un être identique à soi n'est-elle pas, en fait et de manière sous-jacente, guidée par une volonté d'assimilation ? « Le postulat d'égalité entraîne l'affirmation d'identité, et la seconde grande figure de l'altérité, même si elle est incontestablement plus aimable, nous conduit vers une connaissance de l'autre encore moindre que la première »³⁹⁰. Il convient donc de renouer avec

– p. 13.23 –, in *L'identité*, Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Quadrige / PUF, Paris, 1983, p. 14.

³⁸⁸ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 94.

³⁸⁹ *Idem*, p. 210.

³⁹⁰ *Idem*, p. 212.

la *différence*, en tant que marque d'une identité culturelle spécifique. L'unité première de l'espèce humaine n'est pas contestée pour autant ; il convient seulement de briser l'universalité de celle-ci pour l'amener à se déployer sous autant de formes qu'il y a de cultures.

3.3.2.2. La préservation de la différence et de l'identité amérindiennes³⁹¹

À ce concept difficile qu'est l'*altérité* devrait donc se substituer celui de *différence*. Être différent, c'est s'affirmer hors de toute comparaison et de toute classification, dans son identité propre. La langue et le symbolisme véhiculés par elle sont les révélateurs, par excellence, d'une spécificité amérindienne à reconnaître et à rencontrer.

a) Aller à la rencontre de la différence amérindienne

L'approche qui rejeterait toute forme de pluralité et verrait le monde comme homogène débouche sur une aporie. La nécessité de la différence s'impose avec éclat : « Il n'y a pas, il ne peut y avoir une civilisation mondiale au sens absolu que l'on donne souvent à ce terme, parce que la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence »³⁹². En réalité, et si l'être humain a, à n'en pas douter, des façons universelles de vivre sur terre, il demeure que l'adaptation au réel de différents peuples passe par des manières d'être hétérogènes. Ainsi, il est bien établi que « nous "appartenons" à un monde humain parmi d'autres »³⁹³. Surtout, « ces "mondes humains", il n'y a plus à en faire la preuve, sont fort différents les uns des autres, malgré les structures communes qui, en principe, font qu'il y a des "universels" dans les

³⁹¹ On se référera à l'ensemble du livre *Aitmanu* : « *Aitmanu*, qui signifie, en *innu-aimun*, « c'est ainsi que nous vivons », n'aurait pu trouver meilleure expression que le journal photographique de Serge Jauvin : « Les Innu, un peuple associé par tradition à la chasse, à la pêche et à la cueillette de baies sauvages dans le nord-est du Canada, relèvent de ces sociétés orales où le geste est toujours lié à la parole. La photographie, comme art du fugace et de l'évanescence, ne pouvait être plus appropriée pour assurer à ces gestes d'hier et d'aujourd'hui leur pérennité. (...) Le quotidien de la famille Mark représente bien la vie actuelle non seulement des Innu du Québec-Labrador, mais aussi celle de toutes les Premières Nations du Canada qui cherchent à préserver leur identité. À la fois traditionalistes et modernes, les Mark ont vite reconnu l'importance du projet de Serge Jauvin et se sont prêtés avec une complicité très spontanée à ce documentaire photographique inusité », Daniel CLÉMENT, Introduction à JAUVIN Serge, *Aitmanu*, op. cit., p. 5.

³⁹² LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris, 1973, p. 147.

³⁹³ BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 19.

sociétés humaines »³⁹⁴. Les rapports entre l'individu et la société peuvent être gérés selon quantité de principes divergents. Ainsi, le droit romain a institué, dans la culture occidentale, la prédominance du sujet. L'individu est prioritaire et c'est le Moi qui est roi. Par contraste, les Montagnais font référence à un « système social et culturel fondé sur l'égalité de tous »³⁹⁵. La différence est de poids. Tout système de valeurs ne doit-il pas, pour se maintenir, s'opposer à ceux qui l'encerclent, de près ou de loin ? Toute culture ne doit-elle pas, pour ancrer son identité, se distinguer des autres, en s'affirmant irréductible ? Comme le dit Victor Segalen, « c'est par la différence et dans le divers que s'exalte l'existence »³⁹⁶. Une certaine imperméabilité semble ainsi nécessaire, entre des cultures qui ne s'ignorent pas pour autant.

La nécessité de la différence est proclamée haut et fort par les Montagnais-Naskapis, qui ont un mode de vie, une pensée, une vision du monde, une langue, une culture propres. C'est leur spécificité, évidente et impérieuse, qu'il faut reconnaître. Comme nombre d'Amérindiens et à titre d'exemple, les Innus privilégient une expression orale qui modèle à la fois leur symbolisme³⁹⁷ et leur rapport avec autrui.³⁹⁸ L'imaginaire, qui fait partie intégrante de toute culture, est modelé par le mode d'expression dans lequel il se dévoile. Le symbolisme s'épanouit *dans* et *par* le langage si bien que l'on peut dire, avec Jean Caune, que « la faculté symbolique inhérente à la condition humaine atteint sa réalisation la plus élaborée dans le langage »³⁹⁹. Interpréter le symbolisme amérindien selon une grille de lecture spécifiquement européenne ne peut aboutir qu'à l'incompréhension. En vérité, « (les) systèmes symboliques (des Amérindiens) sont parfois si éloignés du nôtre que leurs messages en viennent à disparaître sous ce que nous percevons, au pire, comme un amas hétéroclite de signifiants

³⁹⁴ *Idem.*

³⁹⁵ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitasinan* », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 172. Plus largement, Serge BOUCHARD met en opposition des modes de pensée antithétiques : « Le primitif pense, comme l'Européen, comme n'importe quel autre être humain, mais il est obsédé par autre chose que la technique, l'économie, le pouvoir des chefs ou le Moi. Il est peut-être obsédé par la parenté, la force vitale, la parole ou le plaisir, allez savoir... », *ibid.*, p. 18.

³⁹⁶ SEGALÉN Victor, cité par Laurier TURGEON in « De l'acculturation aux transferts culturels », *Transferts culturels et métissage*, *op. cit.*, p. 11. De même, pour Tzvetan TODOROV, « le monde ne peut exister que grâce à la pluralité des cultures qui le constituent, il s'immobiliserait s'il n'y avait plus le frottement produit par la diversité », in *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 255.

³⁹⁷ En effet, le langage ou le *λόγος* grec est, à la fois, discours et raison : il influence par sa structure et met en forme le contenu à transmettre, la pensée à exprimer. Ainsi que le dit Émile BENVENISTE, « par la langue, l'homme assimile la culture, la perpétue, la transforme », in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, tome I, p. 30.

³⁹⁸ Pour Tzvetan TODOROV, « l'absence d'écriture (est) révélatrice du comportement symbolique en général et, en même temps, de la capacité de percevoir autrui », in *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 105.

opaques, au mieux, comme des historiettes relevant d'un genre mineur»⁴⁰⁰. La difficulté ressentie face à l'étude du sens que véhiculent les mythes amérindiens est bien liée à la spécificité d'un mode de communication et de pensée qui, loin d'être ésotérique en lui-même, est, simplement, *différent* de celui des sociétés occidentales :

Ce serait toutefois sombrer dans une illusion navrante que de ramener la difficulté à un quelconque ésotérisme inhérent à ce type de littérature, alors qu'elle s'explique d'abord par un degré maximum d'écart entre deux aventures civilisationnelles : celle ayant produit les contes en question, et celle ayant forgé nos propres façons de percevoir et d'exprimer le monde.⁴⁰¹

L'écart est de taille entre le mode d'expression qu'est l'écriture et la formulation d'une conception du monde nécessairement influencée par une narration adaptée au mode oral. Cette difficile adéquation entre deux modes divergents d'expression est illustrée dans un passage du film *Ntési Nana Shepen* d'Arthur Lamothe. Après avoir expliqué certains principes régisseurs de l'univers spirituel et du monde matériel montagnais, le narrateur s'exclame : « Mais, pour continuer à écouter, oublions ce schéma, fruit d'une rationalisation propre à l'homme occidental qui, depuis le Moyen Âge, a abandonné la logique des similitudes naturelles pour celle des causalités abstraites ». ⁴⁰² L'activité cognitive qui, selon la pensée occidentale, prend le pas sur la sensation ou la perception, témoigne, ici, de ses limites. Les axes choisis par ces deux modes de pensée sont si éloignés, que la spécificité des philosophies amérindiennes ne semble pas pouvoir être saisie par celui qui en reste dans ce que l'on pourrait appeler *l'abstrait occidental*. Reconnaître la différence des autres revient à accepter d'appréhender les réalités énoncées par la parole amérindienne sur un mode autre que le nôtre propre : les perceptions sensorielles y sont premières ; elles engendrent des énoncés liés au champ du concret, et qui

³⁹⁹ CAUNE Jean, *Culture et communication*, op. cit., p. 18.

⁴⁰⁰ SAVARD Rémi, *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*, op. cit., p. 46.

⁴⁰¹ *Idem*, p. 56-57. Rémi SAVARD offre une porte d'entrée dans un univers qui demeure déstabilisant pour le lecteur occidental : « Ce mode de discours est forcément déroutant pour nous, confortablement installés que nous sommes depuis plusieurs siècles dans la dichotomie mentionnée précédemment. Nous avons toutefois un avantage sur les anthropologues positivistes issus de la philosophie des Lumières : au moins savons-nous que nos difficultés de lecture tiennent au fait qu'on ne nous a jamais appris à raisonner à coups de martres, de caribous, de rivières ou d'odeurs... », *idem*, p. 81.

⁴⁰² LAMOTHE Arthur, *Ntési Nana Shepen*, film cinématographique, op. cit. Cette remarque du narrateur est comme un écho des paroles de Rémi SAVARD, selon lequel « ces discours mythiques sont précisément le propre de traditions n'ayant pas, à l'inverse de la nôtre depuis près de deux millénaires, misé sur cette fameuse distinction entre le *raisonnement* et la *perception sensorielle* », *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*, p. 80-81.

n'en font pas moins sens. Ne sont-ils pas, « comparables »⁴⁰³, selon le mot de Rémi Savard, « à ceux que nous ferions relever d'un haut niveau d'abstraction (...) »⁴⁰⁴? La langue montagnaise, qui foisonne en termes descriptifs liés au milieu⁴⁰⁵, se caractérise par la distance qui la sépare des concepts européens. Loin de l'abstraction, l'*innu-aimun* est, en effet, quotidien et imagé. Ashini, le Montagnais créé par la fiction du romancier Yves Thériault, ne dit-il pas ainsi de sa « langue rythmique, ardente, susurrante comme le vent dans les feuillages »⁴⁰⁶ qu'elle « s'accorde aux plus simples choses »⁴⁰⁷? L'oralité amérindienne est aux antipodes du mode discursif. Cette différence d'appréhension du monde, qui s'exprime dans des modes d'expression spécifiques, a des répercussions politiques. C'est, par exemple, au niveau du droit qu'écrit européen et oralité montagnaise se heurtent dans une inintelligibilité réciproque. Le Conseil Attikamek-Montagnais fait, à ce titre, cette déclaration au Ministre des Affaires indiennes et du Nord :

Nous voudrions que l'on tienne aussi compte de nos traditions culturelles dans l'élaboration de ces règles. Entre autres, nous ne comprenons pas pourquoi vos juristes et législateurs ne veulent tenir compte dans leurs argumentations et décisions que du *droit écrit* d'origine européenne, en ignorant totalement les principes du *droit non écrit*⁴⁰⁸ des peuples autochtones d'Amérique.⁴⁰⁹

C'est bien une conception particulière du monde qui se révèle dans l'emploi d'un mode d'expression qui est aux antipodes de l'usage occidental.

⁴⁰³ *Idem*, p. 81.

⁴⁰⁴ *Idem*.

⁴⁰⁵ Plus précisément, c'est la combinaison de différentes unités de signification qui permet à la langue montagnaise d'élaborer des mots. Ainsi, le terme *tetapukuan* est composé de trois unités, soit *tet*, qui signifie *dessus*, *apu* qui correspond au verbe *s'asseoir* et *akan*, qui veut dire la *chose*. Combinées entre elles, ces unités expriment donc *la chose sur le dessus de laquelle on s'assoit*, soit la *chaise*. On se référera à *Nitassinan, Notre territoire : Les Montagnais du Québec*, textes de SIMPSON Danièle, conception et coordination de FONTAINE Claudette et GOUPIL Louise, publié en collaboration avec le gouvernement du Québec, le Ministère de l'éducation et le Musée de la civilisation, Graficor, Boucherville, 1990, p. 10. Plus poétiques, différents noms de lieux permettent d'illustrer de telles combinaisons : *Hochelaga* vient de « *ush ilagano*, on y dépose le canot, rade pour le canot ; *ush ulagan*, vase, réceptacle pour le canot ». De même, « Niagara (*neia kualan*) c'est une pointe creusée, un promontoire miné par les eaux », in L. J. C., « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean », *Revue Canadienne*, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁰⁶ THÉRIAULT Yves, *Ashini*, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁰⁷ *Idem*.

⁴⁰⁸ C'est nous qui soulignons.

⁴⁰⁹ CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitassinan* », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 172.

Arriver à comprendre ces autres qui ne parlent pas comme soi, c'est donc tenter de saisir une logique différente de la sienne. C'est dire que la barrière de la langue n'est peut-être pas l'obstacle le plus difficile à franchir. Bien plus complexes sont les dimensions cachées de la parole, dans la mesure où cette dernière, n'étant pas strictement composée de mots, représente une réalité culturelle spécifique⁴¹⁰ :

Le code linguistique joue un rôle central, mais en interférence avec d'autres : les codes intonatifs et rythmiques, les codes non verbaux (gestuels, mimiques, posturaux...) ; les codes conversationnels et narratifs (la façon de mener une conversation, d'interagir avec l'interlocuteur, de construire un récit, d'argumenter...) ; les codes rituels. (...) Tous ces codes varient d'une culture à l'autre et posent donc, au même titre que la langue, des problèmes de traduction et d'interprétation.⁴¹¹

La difficulté de la communication tient bien à ce que le fait de communiquer consiste en un échange de sens et non seulement de mots. Les clivages linguistiques ne sont pas tout ; ils recèlent encore des dimensions culturelles souvent antithétiques. Au-delà du sens littéral des termes utilisés, toute communication devrait idéalement permettre à chacun de s'ajuster et de s'adapter à son interlocuteur. Comme le dit Denys Delâge, « chacun réagit en fonction de ce qu'il croit être la "nature" de l'autre et tant bien que mal une communication s'établit »⁴¹². Mais l'ajustement ne peut se faire que sur ce que l'on *suppose* être l'intention de son interlocuteur et non pas sur ce qu'elle *est*. Le sens littéral des mots ne permet pas d'instaurer une communication pleine et entière ; la complexité réside dans les présupposés, les insinuations, dans tout ce qui peut charger des paroles, dont le sens profond risque d'échapper à l'interlocuteur. Il est remarquable de constater que ce ne sont pas simplement les mots qui changent d'une culture à l'autre, mais, plus encore, l'application inédite de critères similaires. On se référera ainsi à la démonstration menée par Rémi Savard, selon laquelle le mot *île* ne signifie pas la même chose pour les Montagnais et pour les Occidentaux. De fait, les Amérindiens de Saint-Augustin, rencontrés par l'anthropologue, disent d'une île qu'elle est une *terre entourée d'eau*. Jusque là, les uns et les autres, appliquent des critères identiques pour désigner une même réalité. Cependant, le terme montagnais *minustuk*, qui signifie *île* en

⁴¹⁰ À ce titre, Jean CAUNE définit la culture comme « un ensemble de systèmes symboliques, au premier rang desquels se situe le langage », *Culture et communication, op. cit.*, p. 15.

⁴¹¹ MARC Edmond, « Les dessous de la communication interculturelle » – p. 26.31–, *Sciences Humaines*, n°16, avril 1992, p. 26.

⁴¹² DELÂGE Denys, *Le pays renversé, op. cit.*, p. 187.

français, porte parfois sur des portions de territoire qui ne sont, *a priori* et pour le regard occidental, nullement coupées du continent. Or, un approfondissement de la question permettra de voir que la portion de territoire montagnais en question est entourée par un réseau hydrographique tel qu'il est possible d'en faire le tour en canot :

Ils utilisaient bien le même critère que moi, mais son application était celle d'hommes pour lesquels les voies d'eau ont toujours constitué le moyen privilégié de déplacement, ce qui n'était évidemment pas mon cas. L'écart culturel peut parfois s'accuser, surtout lorsque chaque vision du monde fait appel à des critères inédits pour découper la réalité.⁴¹³

La traduction littérale d'un mot ne suffit donc pas toujours à faire percevoir les subtilités d'une culture qui se déploie sur des modes différents de la nôtre. La démarche suivie ici illustre ce mouvement de décentration de soi, qui doit permettre de, non pas vouloir faire des autres des mêmes que soi, mais de rencontrer des êtres différents de soi. Reconnaître cette différence essentielle de l'Autre, c'est s'engager dans un processus de découverte, qui permettra de légitimer une ébauche de dialogue enfin digne de ce nom.

b) Une identité amérindienne, conciliation de la tradition et de la modernité

Loin d'être un peuple éteint et de représenter une culture disparue, les Montagnais-Naskapis affichent une identité forte, qui concilie tradition et modernité. D'une part, il est bel et bien question d'une survivance des valeurs ancestrales. L'enfant mis en scène par An Antane Kapeshe en témoigne : « Je sais que tant que le monde existera, je n'oublierai jamais la manière dont j'ai vécu et tu m'entendras en parler perpétuellement »⁴¹⁴. S'il ne s'agit pas de reconquérir sur le mode utopique les conditions de la période précédant le contact, les Montagnais-Naskapis demeurent, au-delà des changements linguistiques, sociaux et religieux et malgré les transformations historiques qui ont bouleversé profondément leur culture originelle, « encore convaincus de la suprématie inviolable de certaines valeurs »⁴¹⁵.

⁴¹³ SAVARD Rémi, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, op. cit., p. 69.

⁴¹⁴ KAPESH An Antane, *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, op. cit., p. 78.

⁴¹⁵ CLERMONT Normand, « Être Indien dans un monde blanc » – p. 111.112 –, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. VI, n° 3-4, 1977, p. 111. L'attachement au territoire et aux traditions ancestrales reste encore vivace, comme le souligne un Montagnais : « Aujourd'hui, ce que nous – les anciens – essayons de faire, c'est d'inciter les petits-enfants à continuer à suivre les traces du Mushum. C'est ce que nous voulons. C'est ce que nos ancêtres nous demandent – parce que nous sommes innus. Voilà pourquoi vous allez voir des Innus rester même dans un

L'indianité se trouve, en partie, dans cette conviction et la force de la culture amérindienne réside incontestablement dans la conscience de ses origines. Se sentir différent, en tant qu'Amérindien, c'est non seulement avoir conscience de penser et d'agir différemment ; c'est encore, pour reprendre les mots de Serge Bouchard, « déclarer excellentes sa pensée, son action, son organisation ; c'est faire de sa différence une affirmation de fierté face au monde entier »⁴¹⁶. Il convient sans doute de redonner au mot *sauvage* son sens premier, qui désigne celui qui ne se laisse pas domestiquer, mais qui vit une vie faite de liberté et d'attachement à la nature :

Je suis une maudite Sauvagesse. Je suis très fière quand, aujourd'hui, je m'entends traiter de sauvagesse. Quand j'entends le Blanc prononcer ce mot, je comprends qu'il me reedit sans cesse que je suis une vraie Indienne et que c'est moi la première à avoir vécu dans le bois. Or toute chose qui vit dans le bois correspond à la vie la meilleure. Puisse le Blanc me toujours traiter de Sauvagesse.⁴¹⁷

D'autre part, il convient de reconnaître la culture amérindienne comme moderne et en phase avec le monde d'aujourd'hui : « *Indigenous peoples entered the Modern era with the beginnings of the colonial era, and (...) they were confronted with the Other, with doubt and with subversion, just as had been previously other European peoples in their Encounter with the Renaissance* »⁴¹⁸. L'écueil à éviter serait de se concentrer sur les aspects les plus typiques de la culture amérindienne, sans pour autant percevoir les caractéristiques originales de la vie quotidienne des Montagnais-Naskapis. Ces derniers font preuve, par exemple, de possibilités artistiques certaines⁴¹⁹, situées par Guy Sioui Durand dans l'ère des « changements postmodernes »⁴²⁰. Il importe d'abandonner une amérindianité imaginaire, afin de reconnaître aux Amérindiens la force d'un renouveau original : « Et voilà qu'accostent des Innu

territoire complètement ravagé. Par respect pour leur Mushum », cité par Jil SILBERSTEIN, in *Innu, op. cit.*, p. 178.

⁴¹⁶ BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec, op. cit.*, p. 26.

⁴¹⁷ KAPESH An Antane, Postface de *Je suis une maudite sauvagesse, op. cit.*, p. 241.

⁴¹⁸ DELÂGE Denys et WARREN Jean-Philippe, « *Renaissance, Modernity and the Amerindians* », conclusion au livre de WARKENTIN, Germaine (ed.), *Decentering Renaissance*, University of Toronto Press, Toronto, à paraître, 20 pages.

⁴¹⁹ Pour plus de détails, on se référera aux pistes intéressantes livrées par DURAND Guy Sioui in « Le souffle paradoxal des Entre Deux Mondes Innu », *Les Indiens Montagnais du Québec : entre deux mondes, op. cit.* Personnellement, on avouera un faible pour le groupe Innu KASHTIN.

⁴²⁰ DURAND Guy Sioui, « Le souffle paradoxal des Entre Deux Mondes Innu », *Les Indiens Montagnais du Québec : entre deux mondes, op. cit.*, p. 81.

postmodernes, "portageurs" de transculture »⁴²¹. Loin d'être partie prenante d'un passé, à l'exotisme charmant mais révolu, la culture amérindienne demeure une entité dynamique, qui permet de découper le monde, afin de le percevoir et d'en parler efficacement. Reconnaître les différences constitutives de l'Autre, des plus flagrantes jusqu'aux plus subtiles, c'est lui accorder une existence propre, irréductible à la sienne propre. La reconnaissance de l'irréductibilité de l'Autre à moi-même est-elle cependant suffisante pour permettre l'instauration d'un véritable dialogue des cultures ?

3.3.3. « Le croisement des cultures »⁴²²

Un dialogue des cultures digne de ce nom s'organise grâce à un va-et-vient entre Soi et les autres. La rencontre ne se fait pas d'emblée ; elle exige une progressivité et des tâtonnements successifs qui permettent aux uns et aux autres, par le biais de comparaisons et de compromis, de mieux se connaître. L'identité naît d'une dynamique relationnelle entre Soi et l'Autre, d'une dialectique de la *différence*, qui permet aux deux entités de négocier des transferts et de se constituer l'une par rapport à l'autre.

3.3.3.1. Rencontrer l'Autre

Certes, la relativité des valeurs nous apprend à respecter des univers culturels spécifiques, mais le respect de la culture d'autrui ne conduit-il pas, parfois, à l'isolement de cette dernière ? En d'autres termes, à trop vouloir faire de l'Autre uniquement un être différent de soi, à respecter dans ses dissimilarités, ne risque-t-on pas d'ouvrir la porte à une certaine indifférence vis-à-vis de ceux qui nous demeurent irréductibles ?

⁴²¹ *Idem*, p. 89.

a) Les dangers de la différence

Il semblerait que le fait de respecter systématiquement les différences conduise à l'élaboration, en fait de cultures vivantes, d'univers clos et refermés sur eux-mêmes. Cette fermeture à l'Autre passe, d'abord, par la conviction du caractère unique et irréductible de chaque culture. L'hétérogénéité est, pour ainsi dire, une donnée de fait contre laquelle il serait impossible d'aller : « (...) J'ai toujours été persuadée et je le serai toujours que, fondamentalement, il y a une différence entre le Blanc et l'autochtone »⁴²³. L'aspect incontestable de la différence est souligné à maintes reprises : « Le Blanc est éduqué différemment de nous, et notre mentalité est tout autre »⁴²⁴ ; « Nos valeurs sont tellement différentes les unes des autres »⁴²⁵ ; « C'est deux mondes complètement différents à la base »⁴²⁶, etc. On ne saurait que difficilement combattre ces inclinations naturelles, qui font que chacun reste ancré dans sa culture originelle :

Les autres adultes et moi ne nous intéressons pas à la nourriture des Blancs. Nous consommons de la farine, du lard, du thé et des choses comme ça, mais nous aimons particulièrement manger notre nourriture naturelle qui vient du bois, car elle rend l'être humain fort dans son esprit et dans son corps.⁴²⁷

Il ressortirait de cette énumération des divergences irréductibles entre les uns et les autres une certaine imperméabilité entre les cultures. Les Montagnaises sont nombreuses à « ne (...) pas (croire) en une compréhension totale entre un Blanc et un autochtone »⁴²⁸. Et Tzvetan Todorov de s'arrêter sur l'excès du respect de la différence. Ce respect, sous couvert de reconnaître à l'Autre le droit d'être lui-même, l'enfermerait dans le carcan de son irréductibilité : « (...) La xénophobie contemporaine s'accommode parfaitement de l'appel au "droit à la différence" : un relativiste bien conséquent peut demander que tous les étrangers rentrent chez eux, pour vivre au milieu des valeurs qui leur sont propres »⁴²⁹. Le revers de la médaille est tranchant.

⁴²² TODOROV Tzvetan, titre d'un article paru dans *Communications*, n° 43, p. 5-23.

⁴²³ FLORENCE in *Montagnaises de parole*, op. cit., p. 4.

⁴²⁴ *Idem*.

⁴²⁵ Des Montagnaises in *Montagnaises de parole*, op. cit., p. 50.

⁴²⁶ *Idem*.

⁴²⁷ Le Naskapi John EINISH Jr., « La culture de l'homme blanc », *Recherches amérindiennes au Québec*, op. cit., p. 146.

⁴²⁸ Des Montagnaises in *Montagnaises de parole*, *ibid.*, p. 50.

⁴²⁹ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 79.

Prétendre que l'expérience de l'Autre est par essence incommunicable, refuser la possibilité d'un dialogue qui permettrait de mieux comprendre ceux qui sont éloignés dans le temps et dans l'espace, renoncer à nouer des liens avec des cultures dites inaccessibles, c'est se replier sur soi-même.

b) L'incompréhension de l'Autre⁴³⁰

L'incompréhension de l'Autre est incontestable. Le bilan qui peut être tiré de cinq siècles de cohabitation est sombre : « Les Indiens et les Blancs sont en contact depuis près de 500 ans. Pendant 5 siècles, ils se sont rencontrés, se sont fuits, se sont parlés mais ils ne se sont jamais entendus »⁴³¹. C'est suggérer que cette incompréhension, tout autant linguistique, économique que politique, aurait braqué l'un contre l'autre des systèmes de valeurs, dont chacun ne cède rien à l'autre.

On comprend le désintéret manifesté par l'exploiteur à l'égard de ce qui fait l'identité et la culture de celui qu'il ne considère pas pour ce qu'il est en lui-même : « *For the Indians' civilisation, the development of their mentality and talents, the Hudson's Bay Company has naturally not had any interest* »⁴³². Et pour cause, puisque le profiteuse n'a besoin de connaître des autres – qu'il apprend à convaincre et à manipuler – que ce qui offre un intérêt pour son commerce. Mathieu Mestokosho rapporte un récit de son grand-père, qui se fait l'écho des paroles d'un Canadien français : « N'ayez pas peur, on ne vous veut aucun mal, on veut être

⁴³⁰ Jil SILBERSTEIN illustre, de manière pertinente, cette incompréhension de l'Autre, qui parcourt la cohabitation des Euro-Canadiens et des Innus : « La réunion commence (...). Dès les premières minutes, hélas, il saute aux yeux que, même pétris de bonnes intentions, les Blancs manquent leur rendez-vous avec les autochtones. Au lieu d'affronter un passé lourd de malentendus et d'expériences désastreuses, d'aborder les erreurs commises et de s'offrir sincèrement à la discussion par quoi seule la confiance peut s'instaurer, l'on s'en tient à de sommaires explications des lois. (...) On croit rêver ! (...) Cette vision expéditive d'une rencontre sans rencontre, ce simulacre de dialogue supposé soulager ces grands brûlés que sont les autochtones... est-ce tout ce qu'au terme de décennies de détresses fondées sur l'incompréhension de qui sont les Innus, sur l'incompréhension de l'humanité, de la culture et de l'histoire des Innus, ces responsables ont su élaborer ? Honte et colère gagnent. », in *Innu, op. cit.*, p. 362-363.

⁴³¹ CLERMONT Norman, « Être Indien dans un monde blanc », *Recherches amérindiennes au Québec, op. cit.*, p. 111.

⁴³² TANNER Väino, « *Outlines of the geography, life and customs of Newfoundland-Labrador* », *Acta geographica, op. cit.*, p. 648. Le fait que des intérêts mercantiles passent avant l'intérêt que, dans toute relation avec d'autres, il convient de manifester à l'égard de l'identité et de la culture étrangères n'est pas tout. Bien plus, il est question, du fait du contact, d'une pure et simple oblitération de la culture amérindienne : « *From the contact of the Europeans and the Indians arose the inevitable conflict of their cultures which resulted in most cases in the obliteration of those of the Indians* », BAILEY Alfred Goldworthy, Préface de *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, op. cit.*, p. IX.

amis avec vous. On veut vous donner toutes sortes de choses. Nous voulons vous donner de la nourriture, nous installerons un magasin, un poste de traite. Il y aura plusieurs choses dans ce magasin »⁴³³. Or, ce discours ne signifie rien de concret : les « Indiens ne savaient pas de quoi il s'agissait »⁴³⁴. Les paroles sont donc vides, puisque non saisies et le dialogue nul. Les Euro-Canadiens décident d'en profiter : il s'agit pour eux de tabler sur l'incompréhension, par les Amérindiens, de ce qui leur est proposé. L'incompréhension vient, en tout premier lieu, de la difficulté que tout un chacun ressent à cerner les réalités proposées par d'autres, aux systèmes de référence si divergents :

C'était la première fois que les Indiens voyaient (les Français) (...). Lorsque, voyant comme leur terre était bonne, ils leur ont demandé d'y établir une ville, comment les Indiens auraient-ils pu les comprendre sur-le-champ ? Cela n'a pas dû se faire immédiatement (...). - Si vous acceptez que votre territoire devienne une ville et que nous y fassions pousser du blé, vous aurez de tout, vous aurez du travail jusque là-bas dans l'intérieur (...). C'est ce que l'on a dû dire aux Indiens quand on leur a demandé leur terre.⁴³⁵

Dans la mesure où les Amérindiens ne se sentent guère concernés par des titres de propriété et que seul leur importe le fait de s'installer sur un espace communautaire, la divergence des points de vue et l'absence d'efforts déployés pour tenter de concilier ceux-ci ne peuvent que permettre de développer des relations superficielles.

Il est vrai, les Montagnais-Naskapis apparaissent comme insaisissables, à plus d'un titre. Nombre de témoignages en rendent compte ; celui d'Arthur Lamothe, d'abord, dont le film *Pakuashipi* se termine sur des paroles inquiètes :

Qui dira les sentiments que de telles images font naître derrière leurs yeux ?
Hommes Indiens, femmes Indiennes, qui nous devenaient de plus en plus
inaccessibles, sous le flot des paroles prétendant vous faire mieux connaître,
nos esprits pourront-ils jamais supporter vos silences ?⁴³⁶

Le silence est grand, qui sépare des esprits demeurant chacun dans son monde. Jil Silberstein ressent également cette distance, qui lui interdit l'accès à la quintessence du monde amérindien :

⁴³³ Récit non publié de Mathieu MESTOKOSHO recueilli à Mingan dans les années 1970 par Serge Bouchard, traduit du montagnais par Georges Mestokosho, cité in *Rencontre de deux mondes, op. cit.*, p. 36.

⁴³⁴ *Idem.*

⁴³⁵ Tiré d'un récit montagnais de Pierre COURTOIS, recueilli en 1977 à Natashquan par Sylvie Vincent, cité in *Rencontre de deux mondes, ibid.*, p. 46.

À toujours provoquer la parole, à devoir faire fructifier chaque instant, à s'efforcer de soutirer mille détails susceptibles de décrire un univers qui s'estompe, le découragement menace. Le sentiment de demeurer un total étranger face à ce mode d'être qui provoque en vous une violente attirance et une intime mélancolie. Vies simplement données – sans préméditation. D'où cette lassitude, parfois, teintée de culpabilité. Surtout le soir. Comme si je n'étais qu'un voleur...Face au lac Grand-Duc, face à la paix immense qu'inspire la forêt basculant doucement vers le crépuscule, face à ce plan d'éternité, sensation d'être un objet pesant.⁴³⁷

Le sentiment d'être un « voleur »⁴³⁸, un « objet pesant »⁴³⁹, au sein d'un univers qui demeure impénétrable, est lié au fait que le dialogue est dirigé exclusivement par soi. Les paroles données sont provoquées et recomposées par le discours européen. Or, il convient de sortir de la logique occidentale, qui analyse le monde amérindien à l'aide de concepts uniquement cohérents dans le cadre de sa culture propre. Où et comment satisfaire le besoin de points de vue et d'outils façonnés ailleurs ?

c) Donner la parole à l'Autre

Donner la parole à l'Autre, c'est, dans un premier temps, lui permettre de collaborer pleinement aux projets dont il est l'objet. C'est, à ce titre, dans le but d'habiter un espace qui soit le reflet de leurs besoins et de leur culture que les Innus de la Romaine se sont associés à une étude effectuée à l'hiver 1999 par les élèves de l'École d'architecture de l'Université Laval de Québec. Jusqu'à présent, les Montagnais se sont vu imposer des modes d'habitation qui les aliènent dans leur mode de vie ; prenant le contre-pied d'un tel état de fait, ce projet vise à les accompagner dans la prise en charge de leur destin. La création d'une maison identitaire pour la communauté innue aurait-elle pu s'envisager en dehors de toute collaboration avec de futurs résidants, à même de s'exprimer sur leurs modes propres d'appropriation d'un espace culturellement étranger aux étudiants québécois et français en charge du travail ? Il s'agit, pour ces derniers, de concevoir des prototypes, de manière à ce que la maison imaginée s'intègre au milieu naturel, réponde aux exigences économiques des Montagnais-Naskapis, sans oublier les contraintes liées à la prise en charge, par les membres

⁴³⁶ Narrateur en voix off, in *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa*, film cinématographique d'Arthur LAMOTHE, *op. cit.*

⁴³⁷ SILBERSTEIN Jil, *Innu*, *op. cit.*, p. 207-208.

⁴³⁸ *Idem.*

⁴³⁹ *Idem.*

de la communauté, de la construction et de l'entretien des habitations. En un mot, le travail se fait avec les « communautés dans un esprit de collaboration, c'est-à-dire sans oublier que ce sont les communautés elles-mêmes qui doivent présider à la création d'un environnement bâti qui réponde à leurs besoins spécifiques »⁴⁴⁰. L'architecture devient donc ici, grâce à la coopération qu'elle institue avec une culture autre, le reflet exact d'une façon singulière d'habiter l'espace, qui est constitutive d'une identité. Le dialogue s'instaure, qui est partage de la parole et collaboration fructueuse.

Dans un second temps, il s'agit de donner la parole à l'Autre, de manière à faire de lui non un objet d'étude mais, comme le dit Rémi Savard, « un *sujet parlant*, dont le discours ne le cède au nôtre ni en rigueur ni en cohérence, mais qui se fonde sur des critères tout simplement différents »⁴⁴¹. Si la démarche, qui consiste à décentrer le discours de l'observateur vers l'observé, ne va pas de soi, elle semble trouver dans le cinéma un *medium* privilégié. Loin des discours abstraits, des réflexions théoriques ou des apitoiements déchirants sur le destin amérindien, le cinéaste Arthur Lamothe s'intéresse aux personnages concrets de la vie d'aujourd'hui. Il les observe, les fixe dans l'œil de la caméra et, surtout, leur laisse un temps de parole qui semble ne jamais être interrompu. La gestuelle montagnaise est racontée ; la dépossession est narrée ; la lutte est explicitée. L'alliance de l'image et du son, parce qu'elle permet d'exprimer ce dont l'écriture ne peut rendre compte qu'imparfaitement – les sentiments, les sensations, quantité de détails significatifs chez celui qui parle –, exprime le vécu amérindien dans toute sa complexité. C'est que la parole n'est pas ici rapportée et, au besoin, déformée. Elle se fait verbe spontané et ordonnance improvisée. En cela, elle oppose une démarche sinueuse, intermittente et disparate, gage de sincérité et de vérité, au carcan préétabli de la phrase écrite. Le quotidien montagnais, raconté oralement et visuellement, est livré tel qu'en lui-même ; l'acte réel est enregistré sur le vif, au moment même de sa transformation en signe. Le contact semble ainsi établi entre des cultures qui n'auraient jamais fait que s'interpréter à distance. En captant en direct les paroles et les gestes de Marcel Jourdain ou de Mathieu André, Arthur Lamothe plonge dans la réalité concrète et charnelle de la culture montagnaise. En témoigne l'omniprésence, dans ses films, de l'*innu-aimun*. La langue se transmet telle quelle, sans subir l'interférence d'une traduction qui n'est que

⁴⁴⁰ CASAULT André, « La réserve montagnaise de la Romaine : pour une maison identitaire », *Continuité*, op. cit., p. 49.

⁴⁴¹ SAVARD Rémi, *Le rire précolombien*, op. cit., p. 9.

secondaire et se fait en alternance.⁴⁴² Elle prend, en quelque sorte, le pouvoir dans l'univers cinématographique ici déployé. Dans les films « montagnais »⁴⁴³ d'Arthur Lamothe, les espaces narratifs sont, enfin, monopolisés par ceux dont on parle toujours sans, pour autant, les écouter. La compréhension succède ainsi à l'incompréhension, comme en témoignent neuf jeunes Montagnaises dans une lettre de protestation adressée à une enseignante, qui parle de « faire sortir les Indiens *de leur torpeur* »⁴⁴⁴ : « Arthur Lamothe nous comprend et par ses films d'autres Blancs peuvent nous entendre et nous comprendre »⁴⁴⁵.

Si le dialogue des cultures se déroule donc aisément par l'entremise d'un cinéma dédié aux Amérindiens, il convient donc de se demander si l'ouverture à l'Autre consiste simplement à s'associer à ce dernier ou à lui accorder la parole. La communication interculturelle n'est-elle pas plus complexe, qui exige un juste équilibre entre Soi et l'Autre ?

3.3.3.2. Se décentrer de Soi sans se perdre dans l'Autre

La première étape qui doit permettre d'aller à la rencontre de l'Autre, tel qu'il est en lui-même, consisterait à se détacher de Soi. Il s'agirait d'opérer une rupture avec son monde propre. Une coupure radicale avec ce qui nous a modelés et un bouleversement des repères identitaires permettraient d'aborder le mystère de l'Autre de manière objective. La différence pourrait alors être abordée dans toute son étrangeté. Le travail de décentration par rapport à son identité propre ne doit pas cependant conduire à abandonner ou à dénigrer celle-ci. Si tel est le cas, la découverte de l'Autre ne pourra qu'échouer. C'est ce que nous avons signalé, à propos de la construction fantasmée du *Bon Sauvage*. L'homme occidental, lorsqu'il est confronté à un univers concret et proche de la nature, risque de moins s'ouvrir à l'Autre que de s'acharner à critiquer les valeurs reliées à la civilisation et à remettre en question sa propre culture, devenue prisonnière, par exemple, de son carcan cartésien, unificateur et monolithique. Pour autant, remettre en question ses propres catégories veut-il nécessairement dire se perdre dans la culture d'autrui ?

⁴⁴² Si la traduction est continue, elle est cependant presque toujours faite par une Montagnaise, dont l'accent permet de préserver le lien avec l'univers amérindien.

⁴⁴³ LAROCHELLE Réal, « La série des films montagnais d'Arthur Lamothe », *Copie Zéro*, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁴⁴ Une enseignante québécoise, citée par Réal LAROCHELLE, in « La série des films montagnais d'Arthur Lamothe », *Copie Zéro*, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴⁵ Jeunes Montagnaises, citées par Réal LAROCHELLE, *idem*.

Il importe de rompre avec le discours naïf qui, dans sa promotion de la tolérance et de la bonne volonté, voudrait que la générosité ou que la simple curiosité suffisent à instaurer une ouverture à l'altérité.

Il s'agit d'abord de prendre conscience de l'ethnocentrisme propre au regard que nous portons sur l'Autre et de réhabiliter la prégnance du point de référence que demeure, pour nous, la culture qui nous a nourris. Loin d'être condamnée systématiquement et de manière définitive, la tendance à jauger les autres à l'aune de ses normes propres est donc à considérer comme naturelle et utile. La démonstration de Tzvetan Todorov, qui rompt avec le politiquement correct, réhabilite l'ethnocentrisme dans le rapport à l'Autre :

Admettre la complexité des cultures n'implique pas qu'on renonce au jugement transculturel, et qu'on déclare que tout se vaut. Je ne veux pas classer les cultures prises comme un tout les unes par rapport aux autres, mais je peux porter des jugements sur chacun de leurs traits, que leur contexte permet de comprendre mais n'excuse pas toujours.⁴⁴⁶

N'est-il pas légitime d'éprouver peu d'attrance pour tel mode de vie et de demeurer insensible à certaines valeurs, qui iraient à l'encontre de celles que l'on a fait nôtres ? Il convient de se demander si l'aspiration à une échelle commune de valeurs ne peut être envisagée et si l'on ne doit pas, avec Tzvetan Todorov, « aspirer à rendre le monde phénoménal plus intelligible et chercher l'ordre derrière le chaos »⁴⁴⁷. En réalité, il ne s'agit pas de renier les apports du relativisme culturel, en particulier dans le combat contre la division arbitraire entre civilisation et barbarie et contre la hiérarchisation instaurée, par exemple, par l'évolutionnisme. Mais il faut se rendre à l'évidence et reconnaître, entre autres, que le progrès, passé sous silence par le relativiste zélé, a incontestablement permis à l'humanité de progresser. La découverte du métal et de l'écriture n'a-t-elle pas ainsi été un bond en avant dans l'Histoire humaine ?⁴⁴⁸ C'est suggérer que certains faits objectifs sont susceptibles de rendre licite un jugement sur l'état différentiel des cultures ; et observer des différences chez les autres ne va cependant pas nécessairement de pair avec un jugement de valeur. Comme le dit Tzvetan Todorov, « il est légitime d'observer des différences entre des cultures séparées dans l'espace et dans le temps ;

⁴⁴⁶ TODOROV Tzvetan, « Le projet universaliste », *Anthropologie et Sociétés*, op. cit., p. 8

⁴⁴⁷ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 128.

⁴⁴⁸ On se référera à DELÂGE Denys, « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, op. cit., p. 6.

mais inadmissible d'en conclure à une discontinuité dans le genre humain (...)»⁴⁴⁹. Le Moi peut donc demeurer conscient de son identité et rester solidaire de sa culture lorsqu'il s'en va à la rencontre de l'Autre, tout en adhérant aux principes de la connaissance impartiale. À ce titre, l'illusion selon laquelle l'anthropologue prend nécessairement le parti des autochtones, au mépris de sa culture et de ses appartenances propres, s'écroule.⁴⁵⁰ Le fait de se fondre dans la culture étrangère s'impose, certes, mais il ne constitue que la première étape, imparfaite, du processus de compréhension d'une culture. L'oubli de son identité propre n'est pas exigé en parallèle : « Une *compréhension active* ne renonce pas à elle-même, à sa propre place dans le temps, à sa propre culture, et elle n'oublie rien »⁴⁵¹. Bien plus, celui qui s'élance vers autrui, dans le but de le comprendre, maintient sa propre exotopie dans le temps, l'espace et la culture.

Le travail de décentration qui doit permettre un véritable dialogue des cultures entre Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens consiste donc à maintenir un juste équilibre entre une identité propre, dont on se détache modérément, et celle de l'Autre que l'on cherche à percevoir.

3.3.3.3. Étrangeté et familiarité

Nous avons vu, lors de l'analyse des premiers contacts établis entre Montagnais-Naskapis et Euro-Canadiens, que la distance maximale ne peut qu'engendrer l'incompréhension. Une hétérogénéité radicale débouche souvent sur une attitude de rejet. Inversement, nous avons souligné que le fait d'insister sur les ressemblances sans signaler aucun écart conduit également à faire échouer la rencontre avec l'Autre. Ce dernier, vu comme un Même potentiel, serait alors considéré dans l'optique d'une réduction à un système extérieur à lui. Un équilibre est donc à créer, entre surprise et familiarité, entre distanciation et identité, si l'on veut rencontrer l'Autre. Si « l'expérience commune part de l'étrangeté et se

⁴⁴⁹ TODOROV Tzvetan, *ibid.*, p. 128.

⁴⁵⁰ Comme le dit Robert LAPLANTE, « (...) s'il n'est pas possible d'être anthropologue et d'appartenir sans cynisme ni désespoir à son peuple, c'est que quelque chose ne va pas ou bien dans l'anthropologie ou bien dans son identité, ou bien dans la rencontre des deux », in « Pour une anthropologie sans Sauvage », *Recherches amérindiennes au Québec*, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁵¹ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 128.

termine dans la familiarité »⁴⁵², « l'expérience spécifique de l'exote commence là où s'arrête l'autre – dans la familiarité –, et conduit vers l'étrangeté »⁴⁵³. La démarche adoptée par Arthur Lamothe est remarquable. Le cinéaste explique l'étape de familiarisation par laquelle débute son travail :

J'avais des hypothèses. Le cinéma, c'est continu, tu vérifies tes hypothèses – l'une marche mieux que l'autre – tu laisses tomber des affaires. Tu dois arriver avec le maximum d'informations parce que si tu n'es pas informé... Tu ne peux pas découvrir avec le cinéma (...) Il faut, quand tu arrives, que tu connaisses l'histoire de Sept-Iles, les postes du Roi, etc... Il faut que l'information qui passe dans le film soit la pointe de l'iceberg, ça doit être appuyé sur une énormité d'informations mais qu'on ne voit pas. On voit ce qu'il y a de plus pertinent.⁴⁵⁴

La première étape de la rencontre avec l'Autre passe par une phase de concentration en soi. Arthur Lamothe apprivoise, seul, l'étrangeté avant de se lancer à sa rencontre : « Si tu prétends découvrir avec le cinéma, tu diffuses l'ignorance, les préjugés. Un film doit exister dans ta tête avant (...) »⁴⁵⁵. Familier avec l'Autre, le cinéaste peut ensuite affronter la différence de ce même Autre : « Marcel Jourdain a senti que ce qu'il disait avait de la résonance chez moi, autrement, il n'aurait pas dit la même chose »⁴⁵⁶. La rencontre entre les tenants de deux cultures divergentes ne les prive donc, l'un comme l'autre, ni de leur liberté, ni de leur identité. Le rapport à l'Autre est à saisir comme un processus de reconnaissance mutuelle. L'identité de chacun semble se révéler dans la reconnaissance de l'Autre par Soi et de Soi par l'Autre. Il s'agit bien, à la fois, d'être reconnu par ce dernier et de le reconnaître dans sa différence. Il existe alors une véritable inter-communication, comme le souligne Rémi Savard qui, se déclarant « voyeur »⁴⁵⁷, suscite des réactions de la part de ceux qu'il tente de percer : « (...) Les gens de Saint-Augustin ne sont pas demeurés passifs devant cet étranger voyeur circulant parmi eux et cherchant maladroitement à démêler l'écheveau de leur destin »⁴⁵⁸. Loin de se fondre dans la culture autre, l'anthropologue insiste sur son extériorité et sur la

⁴⁵² *Idem*, p. 104.

⁴⁵³ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres*, op. cit., p. 362.

⁴⁵⁴ LAMOTHE Arthur, extrait d'une entrevue accordée à BARIL Gérald, *Les Amérindiens du Québec et le cinéma documentaire (1960-1980)*, op. cit., p. 113.

⁴⁵⁵ *Idem*.

⁴⁵⁶ *Idem*.

⁴⁵⁷ SAVARD Rémi, *Le rire précolombien*, op. cit., p. 10.

⁴⁵⁸ *Idem*.

conséquence d'une telle attitude, les Montagnais lui livrant le mythe de Kamikwakushit. La présence d'un élément étranger permet de se révéler à soi-même, voire de progresser :

Une culture s'approche d'autant plus et mieux qu'elle *réagit*, c'est-à-dire qu'elle présente des facettes inaccoutumées voire incongrues, et qui d'évidence ne seraient pas apparues sans la présence inattendue, étrangère et dérangeante de l'observateur.⁴⁵⁹

C'est à la décentration que nous invite donc une approche interculturelle digne de ce nom. Je demeure moi-même tandis qu'autrui demeure l'Autre, mais je ne m'en fais pas moins accueil de la différence d'autrui, tandis qu'autrui ne reste pas indifférent à ma présence. En d'autres termes, il s'agit de déconstruire des frontières tout en respectant des spécificités. Le mouvement est donc double. D'une part, s'ouvrir à la culture montagnaise ne signifie pas nécessairement se transplanter en elle en oubliant la sienne propre.⁴⁶⁰ Il ne faut pas renoncer à soi complètement, mais se forger une familiarité avec l'Autre, se trouver des points communs avec lui ou, du moins, arriver à comprendre sa manière propre d'être au monde.⁴⁶¹ D'autre part, il s'agit de bloquer rapidement le processus d'assimilation à soi et de se faire accueil des différences. Figé la familiarité en automatisme, c'est, en effet, risquer de ne plus rien avoir à découvrir. Comme le dit Tzvetan Todorov, « il faut (...) maintenir cet objet (de la perception) comme différent du sujet, préserver la précieuse altérité de l'autre »⁴⁶² et jouir de la différence entre soi et autrui.

En définitive, il semblerait que l'on puisse vouloir *et* la familiarité avec des cultures autres que la sienne *et* la diversité des cultures. L'affirmation de Soi n'implique pas nécessairement la négation de l'Autre ; inversement, le respect d'autrui ne va pas automatiquement de pair avec le renoncement à Soi. Le dialogue des cultures peut, à tout moment, avoir lieu dans la reconnaissance de l'identité et de l'originalité de chacun.

⁴⁵⁹ AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité*, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁶⁰ Pour Tzvetan TODOROV, « celui qui se contente de s'immerger dans la culture étrangère s'arrête à mi-chemin » du parcours qui doit mener à la connaissance des autres, in *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁶¹ Rémi SAVARD estime à sa juste mesure la difficulté d'une telle entreprise : « Pour se mettre efficacement à l'écoute d'un tel propos issu d'une tradition de pensée si différente de la nôtre, il faut consentir des efforts toujours gigantesques, souvent maladroits, parfois impuissants », in *Le rire précolombien*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁶² TODOROV Tzvetan, *ibid.*, p. 361.

Conclusion

L'événement absolu qu'est l'Autre dans sa découverte initiale est rapidement maîtrisé par des stéréotypes qui contribuent à l'installation du Montagnais-Naskapi dans une altérité mise à distance. Cette dernière, en effet, ne sait d'abord se dire qu'en termes négatifs et dévalorisants. C'est que la monstruosité que représente, dans un premier temps, la diversité des cultures conduit à rejeter l'Autre hors de l'humanité ou à une lisière incertaine de celle-ci. Les jugements de valeur qui se multiplient, sans que l'on puisse toujours déterminer le siècle auquel ils appartiennent, nous situent ici sur un plan axiologique, qui s'affirme comme inadéquat pour saisir l'Autre tel qu'en lui-même. Les représentations que se forgent des Amérindiens des Euro-Canadiens, figés dans leur système de pensée, sont si prégnantes qu'elles traversent d'un pas égal le XVII^e, le XVIII^e, le XIX^e et le XX^e siècles. Sauvage sanguinaire, le Montagnais-Naskapi devient cet alcoolique mendiant et assisté qui en fait un bouc émissaire de premier choix. Fabriqué de toutes pièces, afin de demeurer l'envers du Blanc par excellence, l'Autre demeure inaccessible.

Enfermé dans le discours de missionnaires tournés vers l'évangélisation à tout prix, l'Amérindien s'anémie en images simplificatrices. Son étrangeté donne naissance à une représentation de lui qui oscille entre deux pôles ambivalents. Démon abandonné de Dieu, le Montagnais-Naskapi est encore cet être en voie de formation qui, de plain pied dans l'état de nature, n'a pas encore atteint l'état de civilisation et de perfection. Par un renversement étonnant, ce dernier trait devient ensuite valorisant à l'excès : l'Autre devient ce *Bon Sauvage* qui a su conserver une innocence et une pureté originelles, qu'aujourd'hui, on lui attribue encore parfois. Le mythe demeure, dans les deux cas. Identique à la xénophobie, dont elle n'est que l'inversion, la xénophilie est aussi bien ce qui interdit la rencontre avec l'Autre. Qu'il soit sauvage ou idéal, l'Amérindien stéréotypé demeure toujours cet étranger, avec lequel le dialogue n'est que fiction.

Convertir l'Amérindien économiquement, religieusement, culturellement, c'est tenter de réduire son altérité jusqu'à en faire un être aussi semblable que possible. Saisi comme potentiellement Occidental, assimilé à mon image, il devient l'être capable de servir et d'aider les projets de conquête et de colonisation. Bien plus, l'Euro-Canadien, en tant que maître de l'écriture, impose

à l'Amérindien un nom. En lui disant comment il s'appelle, il lui dit qui il est, il lui impose une identité. Si le discours sur le processus de dépossession subi par les Montagnais-Naskapis coule de source, le manichéisme reposant qui le sous-tend peut paraître réducteur. Il nous a donc paru nécessaire de combattre les stéréotypes qui partagent les rôles de manière univoque et de reconnaître, par exemple, que l'ethnocentrisme n'est pas l'apanage des seuls Euro-Canadiens. L'une des fonctions essentielles de la stigmatisation d'autrui, dont usent les Montagnais-Naskapis, comme n'importe quel autre peuple, consiste à rejeter l'Autre afin de mieux définir et d'identifier son propre groupe en posant la limite entre soi les autres. C'est dire que l'ethnocentrisme se justifie, en ce qu'il ne consiste pas tant à rejeter l'autre culture qu'à ériger sa culture propre en norme de référence. Dans une même optique de démythification, les missionnaires ne sauraient être considérés comme de simples agents de déculturation, incapables de déchiffrer le code culturel de Montagnais-Naskapis contre lesquels s'exercerait un ministère pesant. Si cette vision correspond à une réalité historique, elle n'est pas l'entière vérité. On l'a vu, un respect scrupuleux des usages traditionnels, mêlé à des tentatives louables d'apprentissage de la langue, qualifie également l'action missionnaire chez l'Autre. La rigueur manichéenne, si elle s'affirme souvent sans retenue, ne saurait s'appliquer dès lors qu'elle est reconnue comme excessivement simplificatrice. On ne saurait plus entretenir l'image d'un monstre occidental, véritable force cannibalesque qui s'imposerait et emporterait sur son passage les richesses de la tradition et la pureté d'un patrimoine. La polarisation à l'extrême, dans la confrontation de deux cultures, en apparence antinomiques, conduit à une impasse.

Afin de rompre définitivement avec des représentations de l'Autre que fige la dialectique de l'altérité – autrui ne peut être que l'être opposé à moi de manière radicale ou le Même que moi –, il convient de substituer à l'altérité la *différence*. Cette notion fait, en effet, de l'Autre un être, dont on respecte l'identité spécifique, tout en espérant instaurer un dialogue avec lui. C'est suggérer combien la relation à l'Autre, si elle ne veut pas être d'exclusion ou d'idéalisation, requiert une décentration.

Le nombre considérable des documents utilisés et des paroles reproduites par nous a eu pour but de donner une vision diversifiée et étendue dans le temps des représentations que la culture euro-canadienne s'est construite de la culture innue. Les opinions et jugements ainsi exprimés sur l'Autre sont, en eux-mêmes des événements : ils influencent ceux qui les lisent et contribuent à la mise en place de fantasmes, qui assurent tantôt la dévalorisation, si ce n'est la

négligence de l'Autre, tantôt la glorification excessive de ce même Autre, qui, devenu l'alibi du Même, finit par disparaître dans l'utopie de son image. Les représentations fictives vont du sauvage sanguinaire et bestial jusqu'au gardien idéalisé de la nature, en passant par l'assisté alcoolique et le fumeur de calumet. Scruter la figure qui a été imposée à l'Amérindien, faite d'erreurs, parsemée de préjugés, négatifs comme positifs, nous a permis de mettre en relief des représentations qui, bien que modifiées dans leur forme, perdurent dans leur fond et s'ancrent dans le temps. Faire parler différents auteurs nous a conduit à élaborer une mosaïque de voix multiples qui, venues de différents siècles, se font écho, parfois de manière étonnante. Nous avons tenté d'éviter l'usage excessif des citations. La tentation fut grande, tant les paroles des uns et des autres se passent parfois, en raison de leur force ou de leur portée, de commentaires. Nous avons également tenté de ne pas soumettre ces voix à une démonstration préétablie et construite sans elles. Le choix a donc été fait de reproduire des paroles en grand nombre, de transposer celles-ci, de les interpréter, d'en tirer des enseignements et d'avancer grâce à elles dans une réflexion, qui a cherché à dévoiler, d'une part, le principe prégnant de la négation de l'Autre, d'autre part, la positivité de la notion de *différence*.

En dernière analyse, il importe de garder en mémoire que les comportements et les mentalités des acteurs issus des deux continents en présence peuvent difficilement être saisis hors des systèmes dans lesquels ils s'inscrivent. C'est dire que les cultures gardent chacune un certain degré d'imperméabilité, qui les empêchent de se fondre l'une dans l'autre. Le cheminement, à travers le temps, d'un dialogue des cultures, qui a débuté dès le XVII^e siècle, atteste du fait que le monde amérindien et le monde occidental sont irréductiblement deux : irréconciliables dans le temps et dans l'histoire, ils se définissent à l'écart l'un de l'autre et gardent leurs spécificités propres. Les différences culturelles sont à même de coexister, si l'on ne les réduit pas à un écart de développement vers le progrès, mais qu'on les saisit telles qu'elles sont, soit des perceptions et des constructions distinctes de l'ordre du monde. La diversité, loin de n'être qu'un chaos désordonné, ne pourrait-elle pas être alors vécue comme un système interactif et positif ? De même que les ensembles culturels tendent naturellement à maintenir leur intégrité, l'ordre des choses les conduit à accepter la confrontation avec d'autres cultures. Et l'ouverture aux autres ne veut pas dire abandon de ses traditions propres. L'identité, loin d'être un état uniforme et figé, n'est-elle pas un processus fait de diversité ? Ne naît-elle pas précisément de la dynamique relationnelle qui se tisse avec l'Autre, le différent ? N'est-elle pas un phénomène dynamique, que

traversent des forces d'assimilation et de différenciation ? C'est suggérer que les Montagnais-Naskapis, loin d'abandonner leurs us et coutumes, pour assimiler d'autres modes de vie, ont adapté et adaptent toujours de nos jours leur culture aux nouveaux systèmes venus d'ailleurs ; ils la gardent vivante, dans un lieu frontière où coexistent tradition et modernité. La communication interculturelle devient ainsi le lieu où les cultures se constituent autant qu'elles communiquent. La conception substantialiste de la culture disparaît définitivement, pour laisser place à ce dialogue des cultures, que définissent autant leurs relations mutuelles que leurs identités propres.

Un dialogue des cultures digne de ce nom se met ainsi en place, qui, tout en reconnaissant et en acceptant l'extériorité de l'Autre, inévitablement différent de soi, accepte de considérer celui-ci comme un sujet à part entière. Tel est ce que nous avons tenté de mettre en œuvre, dans le dialogue que nous avons essayé d'établir avec l'imaginaire de ceux qui ont écrit sur les Montagnais-Naskapis et par la place accordée, autant qu'il était possible, à la parole de ces derniers, modelée par une tradition de pensée si différente de la nôtre. L'attitude dialogique pluraliste adoptée installe les autres dans une égalité, qui n'est pas identité assimilatrice, et dans une différence, qui ne se décline ni sous forme d'infériorité, ni sous forme de supériorité. Dans l'expérience du dialogue, inscrite dans la tension entre l'Autre et le Même, un espace commun se constitue entre autrui et moi, qui se situe entre les deux pôles de l'identification totale et de l'altérité radicale. Nous devenons collaborateurs dans une réciprocité fructueuse, exercice simple en apparence, et qui conduit, si souvent, à de fâcheux malentendus, voire à des manifestations d'hostilité culturelles. Le vrai nom de la civilisation est bien le dialogue, dans le respect des différences.

Bibliographie

Abréviations :

APF : *Annales de la Propagation de la foi pour les provinces de Québec et de Montréal, Recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'œuvre de la propagation de la foi*, Collection faisant suite aux *Lettres édifiantes*, Éditions des Presses à vapeur de J.A. Plinguet & fils / Compagnie d'imprimerie canadienne / Compagnie d'imprimerie Gebhardt-Berthiaume, Montréal, 1854-1896.

DDQ : *Rapports sur les Missions du Diocèse de Québec et autres qui en ont ci-devant fait partie avec approbation des supérieurs*, chez Fréchette & Frère, imprimeurs-libraires / Typographie d'Augustin Côté et Cie / Des Ateliers de J.T. Brousseau, imprimeur de l'Archevêché / P.G. Delisle, imprimeur, Québec, 1847-1874.

JR : *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuits missionaries in New France 1601-1791*, Reuben Gold Thwaites éd., Pageant Book Company, New York.

*

AFFERGAN Francis, *Exotisme et altérité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1987.

ALLPORT Gordon, *The Nature of Prejudice*, Beacon Press, Boston, 1954.

ANCTIL Pierre, « Présentation de *Mushuau Innu* (l'homme de la toundra) », film d'Arthur Lamothe », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. VIII, n° 4, 1979, p. 323-324.

ANCTIL Pierre, « Le cinéma comme écriture: Entrevue avec Arthur Lamothe », *Recherches amérindiennes au Québec*, XII, n° 1, 1982, p. 61-64.

ANDERSON Karen, *Chain her by one foot: the subjugation of women in seventeenth-century New France*, Routledge, New York, 1991.

ANGERS Lorenzo, *Chicoutimi, poste de traite (1676-1856)*, Collection historique, Leméac, Montréal, 1971.

ARCAND Bernard et VINCENT Sylvie, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec : Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Éditions Hurtubise, Ville LaSalle, 1979.

ARMITAGE Peter, *The Innu (The Montagnais-Naskapis)*, Chelsea House, New York, 1991.

D'AVITY Pierre, seigneur de Montmartin, *Les Estats, Empires et Principautez du monde [...]*, P. Chevalier, Paris, 1619.

BABEL Louis, *Journal des Voyages de Louis Babel 1866-1868 : recherche et transcription par Huguette Tremblay*, les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1977.

BAILEY Alfred Goldworthy, *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1504-1700 : A Study in Canadian Civilization*, University of Toronto Press, Toronto, 1969.

BANGERT William V., *A History of the Society of Jesus*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1972.

BARIL Gérald, *Les Amérindiens du Québec et le cinéma documentaire (1960-1980)*, Thèse (M.A.) d'anthropologie de l'Université Laval, 1984.

BEALS Ralph, « *Acculturation* », in KROEBER A. L. (dir.), *Anthropology today : an encyclopedic inventory*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 621-641.

BEAUCAGE P., « *Enfer ou paradis perdu : les sociétés de chasseurs-cueilleurs* », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, Vol. XIII, 1976, p. 397-412.

BEAUDET Christiane, *La division sexuelle du travail et les modalités de la transmission des connaissances chez les femmes montagnaises de la Romaine*, Rapport de recherche, Laboratoire de recherches anthropologiques, Département d'anthropologie, Faculté des Sciences Sociales, Université Laval, Québec, 1983.

BEAULIEU Alain, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Nuit Blanche éditeur, Québec, 1990.

BÉDARD Hélène, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites, 1850-1900*, Collection Edmond-de-Nevers n° 7, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1988

BELLEAU Michel, *Le pays infini*, produit conjointement par le Conseil Atikamek-Montagnais et la Confédération des syndicats nationaux, Québec, 1988.

BENOIST Jean-Marie, « Facettes de l'identité », in *L'identité*, Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude LÉVI-STRAUSS, Quadrige / PUF, Paris, 1983, p. 13-23.

BENVÉNISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, Tome I.

BERKHOFER Robert R., *The White Man's Indian : Images of the American Indian from Columbus to the Present*, A.A. Knopf, 1978.

BERTHIAUME André, *La découverte ambiguë. Essai sur les récits de voyage de Jacques Cartier et leur fortune littéraire*, P. Tisseyre, Montréal, 1976.

BERTHIAUME Pierre, « Babel, l'Amérique et les jésuites », *La France-Amérique, XVI^e-XVIII^e siècle : Actes du 35^e colloque international d'études humanistes*, réunis par Frank Lestringant, H. Champion, Paris, 1998, p. 344-354.

BERTHOUD Gérald, *Plaidoyer pour l'Autre*, Droz, Paris, 1982.

BIGGAR Henry P., *Les précurseurs de Jacques Cartier (1497-1534)*, Collection de documents relatifs à l'histoire primitive du Canada, Publication des Archives canadiennes, n° 5, Ottawa, 1911.

BLANCKAERT Claude, « Unité et altérité : la parole confisquée », *Naissance de l'ethnologie ? : Anthropologie et Missions en Amérique XVI^e-XVIII^e siècle*, Textes rassemblés et présentés par Claude BLANCKAERT, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 11-22.

BOAS Franz, *Race, Language and Culture*, The MacMillan Company, New York, 1940.

BONNICHON Philippe, *Des cannibales aux castors : les découvertes françaises de l'Amérique (1503-1788)*, Éditions France-Empire, Paris, 1994.

BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991.

BOUCHARD Russel, *Le dernier des Montagnais : vie et mort de la nation Innu, Chicoutimi-Nord*, Québec, 1995.

BOUCHARD Serge, « Faux combats, tristes arènes. Réflexion critique sur l'amérindianisme aujourd'hui », *Recherches amérindiennes au Québec*, volume IX, n° 3, p. 183-193.

BOUCHARD Serge, « La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVI, n°4, 1986-1987, p. 17-26.

BOUCHER Pierre, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France vulgairement dite le Canada, 1664*, Société historique de Boucherville, Boucherville, 1964.

BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, n°3, 1971, p. 295-334.

BROCKMAN Mac, « *New experiences with old Canadians* », *Monday Morning*, vol. III, n° 9, mai 1969, p. 18-21.

BRUEMMER Fred, « *The Naskapis of Labrador* », *Canadian geographical journal*, vol. LXXXIII, n° 3, septembre 1971, p. 94-101.

BUCHER Bernadette, *La Sauvage aux seins pendants*, Collection Savoir, Hermann, Paris, 1977.

BUIES Arthur, « Un pays à inventer », *Études françaises*, août 1970, vol. VI, n°3, p. 299-366.

BUREAU Luc et FERRARI Jean, *La rencontre des Imaginaires entre Europe et Amérique*, L'Harmattan, Paris, 1993.

CAMILLERI Camille, « La culture, d'hier à demain », *Anthropologie et Société*, vol. XII, n° 1, 1988, p. 13-27.

CAMILLERI Carmel et COHEN-EMERIQUE Margalit (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1989.

CARILE Paolo, *Lo sguardo impedito : Studi sulle relazioni di viaggio in « Nouvelle-France » e sulla letteratura popolare*, Schena Editore, Fasano, 1987.

CARRIÈRE Gaston, *Un apôtre à Québec : le Père Flavien Durocher, O. M. I. (1800-1876), premier curé de St. Sauveur*, Rayonnement, Montréal, 1960.

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

CASAULT André, « Plan de cours, hiver 1999 », *Projet de design interculturel – Atelier spécialisé d'architecture, ARC-19177*, hiver 1999.

CASAULT André, « La réserve montagnaise de la Romaine : pour une maison identitaire », *Continuité*, n° 85, 1998, p. 45-49.

CASTONGUAY Daniel, *Les Montagnais et l'exploitation de la traite de Tadoussac dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Thèse, Université Laval, 1987.

CAUNE Jean, *Culture et communication : Convergences théoriques et lieux de médiation*, Collection « La communication en plus » dirigée par Jean-Louis Alibert et Bernard Miège, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1995.

CHAMBERS Edward Thomas Davies, « *The Montagnais Indians and their Folklore* », *The Ouananiche and its Canadian Environment*, Harper and Brothers publishers, New-York, 1896, p. 301-329.

CHAMPLAIN Samuel de, *Œuvres de Champlain*, G. E. Giguère, Éditions du Jour, Montréal, 1973, Volume I.

CHARBONNEAU Hubert, DESJARDINS B., GUILLEMET A., LANDRY Y., LÉGARÉ J. et NAULT F., *Naissance d'une population. Les Français établis au Canada au XVII^e siècle*, PUF / PUM (Travaux et documents de l'INED, cahier 118), Paris et Montréal, 1987.

CHAREST Paul, « Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes », *Recherches amérindiennes au Québec*, IX, n°4, 1980, p. 323-337.

CHARLEVOIX Pierre François Xavier de, *Histoire et Description générale de la Nouvelle France : avec le Journal d'un Voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, P. Giffart, Paris, 1744, Tome II.

CHAUNU Pierre, *L'Amérique et les Amériques*, Armand Collin, Paris, 1964.

CHAUNU Pierre, *La civilisation de l'Europe classique*, Arthaud, Paris, 1966.

CHINARD Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle*, Hachette, Paris, 1911.

CHINARD Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, E. Droz, Paris, 1934.

CLEARY Bernard, *L'enfant de 7000 ans. Le long portage vers la délivrance*, Septentrion, Sillery, 1989.

CLERMONT Normand, « Être Indien dans un monde blanc », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. VI, n° 3-4, 1977, p. 111-112.

COLE Richard G., « Sixteenth Century Travel Books as a Source of European Attitudes toward Non-white and Non-western Culture », *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1972, p. 59-67.

COLLIN Dominique, « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 1988, vol. 12, n°1, 1988, p. 59-76.

CONSEIL ATTIKAMEK-MONTAGNAIS, « *Nishastanan Nitasinan* (Notre terre, nous l'aimons et nous y tenons) : Revendications territoriales des bandes attikamèques et montagnaises adressées au Ministre des Affaires indiennes et du Nord, Représentant du gouvernement du Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 3, 1979, p. 171-182.

CONSEIL DES ATTIKAMEKW et DES MONTAGNAIS, *Montagnaises de parole, Eukuan ume ninan etentamat*, Québec, novembre 1992.

COOKE Katie, *L'image des Indiens chez les non-Indiens : revue de recherches récentes effectuées au Canada*, Affaires Indiennes et du Nord canadien, Ottawa, 1984.

CORCUS Fernand, *Les limites de l'homme*, Éditions Marquis, Montmagny, 1944.

COUTURE Yvon, *Les Algonquins, Racines amérindiennes*, Éditions Hyperborée, Québec, 1983.

DECHÈNE Louise, *Habitants et marchands de Montréal au XVI^e siècle*, Plon, Paris et Montréal, 1974.

DELACAMPAGNE Christian, *L'invention du racisme : Antiquité et Moyen-Âge*, Fayard, Paris, 1983.

DELÂGE Denys, « Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664) », *Culture*, II, n° 1, 1982, p. 75-82.

DELÂGE Denys, « L'alliance franco-amérindienne, 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIX, n° 1, 1989, p. 3-14.

DELÂGE Denys, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol. XV, n° 1, 1991, p. 55-87.

DELÂGE Denys, *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Les éditions du Boréal, Québec, 1991.

DELÂGE Denys, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », in *L'acculturation, Lektion*, automne 1992, vol. II, n° 2, p. 103-191.

DELÂGE Denys, « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVII^e et au XVIII^e siècles », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, fall / automne 1995, n° 12, p. 51-67.

DELÂGE Denys, « Les premières nations d'Amérique du Nord sont-elles à l'origine des valeurs écologiques et démocratiques contemporaines ? », in *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe : XVI^e-XX^e siècle*, sous la direction de Laurier TURGEON, Denys DELÂGE, Réal OUELLET, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 317-345.

DELÂGE Denys, avec la collaboration de Jean-Pierre SAWAYA, Marc JETTEN et Régent SIOUI, *Les sept feux, les alliances et les traités : Autochtones du Québec dans l'histoire*, C.D.ROM *Pour Sept Générations*, Legs documentaire de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones, Ottawa, Libraxus Inc., 1997.

DELÂGE Denys, avec Paul-André DUBOIS, « L'eau, les Amérindiens et les Franco-Canadiens : mythes et réalités en Amérique du Nord au XVII^e et au XVIII^e siècles », *Acqua, realtà et metafora*, Roma, Semar, 1998, p. 361-373.

DELÂGE Denys, « Une souveraineté au pluriel : les trois peuples fondateurs du Québec », *Le Devoir*, 24-25 juin 1999.

DELÂGE Denys, « Essai sur les origines de la canadianité », dans Éric Waddel (éd.), *Le Dialogue avec les cultures minoritaires*, CEFAN, Culture française d'Amérique, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 29-51.

DELÂGE Denys et WARREN Jean-Philippe, « Renaissance, Modernity and the Amerindians », conclusion au livre de WARKENTIN Germaine (ed.), *Decentering Renaissance*, University of Toronto Press, Toronto, à paraître, 20 pages.

DELIÈGE Robert, *Anthropologie sociale et culturelle*, De Boeck, Bruxelles, 1995.

DESCHAMPS Hubert, *Les Européens hors d'Europe de 1434 à 1815*, PUF, Paris, 1972.

DESHAIE Guy, « La bataille de Goose Bay », *L'Actualité*, novembre 1986, p. 50-58.

DIAMOND Sigmund, « Le Canada français au XVII^e siècle : une société préfabriquée », *Annales*, n° 2, 1961, p. 317-354.

DICKASON Olive Patricia, *Europeans and Amerindians : Some Comparative Aspects of Early Contact*, Société historique du Canada, Ottawa, 1980.

DICKASON Olive Patricia, *Le mythe du sauvage*, traduit de l'anglais par Jude Des Chênes, Les éditions du Septentrion, Montmagny, 1993.

DOMINIQUE Richard et DESCHÊNES Jean-Guy, *Bibliographie thématique sur les Montagnais-Naskapis*, Ministère des Affaires culturelles, Québec, 1980.

DOMINIQUE Richard, *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*, Presses de l'Université du Québec, Sillery, 1989.

DRAGON Antonio, S. J., *Trente Robes Noires au Saguenay*, Société historique du Saguenay, Chicoutimi, 1971, n° 24.

DRIVER Harold E., *Indians of North America*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

DUHAMEL Roger, *Manuel de littérature canadienne-française*, Éditions du Renouveau Pédagogique Inc., Montréal, 1967.

DUMAS Lucie et al., *Les Amérindiens et les Inuit du Québec d'aujourd'hui*, Bibliothèque Nationale du Québec, Québec, 1995.

DURAND SIOUI Guy, « Le souffle paradoxal des Entre Deux Mondes Innu », *Les Indiens Montagnais du Québec, entre deux mondes*, Anne Vitart (dir.), Éditions Sépia, Musée de l'Homme (Paris), Musée de la civilisation (Québec), 1995, p. 81-94.

EISEN George, « Voyageurs, *Black Robes, Saints and Indians* », *Ethnohistory*, vol. XXIV, n° 3, 1977, p. 191-205.

ÉTIENNE Jean *et al.*, *Dictionnaire de sociologie*, Hatier, Paris, 1995.

FARNHAM Charles Haight, « *The Montagnais* », *Harper's New Monthly Magazine*, août 1888, n° 77, p. 381-394.

FEEST Christian F., « *Europe's Indians* », *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, CLIFTON James (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1990, p. 313-332.

FERLAND Rémi, *Les Relations des Jésuites, un art de la persuasion : procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du Père Lejeune*, Édition de la Huit, Québec, 1992.

FLANNERY Reginna, compte-rendu de l'ouvrage de Frank G. SPECK, *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, University of Oklahoma Press, Norman, 1935, in « *Book Reviews* », *American Anthropologist*, vol. XXXVIII, 1936, p. 491-492.

FONTAINE Claudette (dir.), GOUPIL Louise et SIMPSON Danièle, *Nitassinan. Notre territoire. Les Montagnais-Naskapis du Québec*, Musée de la civilisation, Québec, 1990.

FORTIN Jean, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980*, Institut culturel et éducatif montagnais et Oblats de Marie-Immaculée, Village-des-Hurons, 1992.

FRÉCHETTE Louis, *Mémoires intimes*, texte établi et annoté par George A. KLINCK, Collection du Nénuphar, Fides, Montréal, 1961.

FRÉGAULT Guy, *La civilisation de la Nouvelle-France 1713-1744*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1969.

FREITAG Michel, « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles. 1- De la communauté tribale à la royauté », *Société*, n° 6, automne 1989, p. 41-122.

GADACZ René, « *Acculturation as Paradigm in Historical Ethnology: the Montagnais Example* », *Ethnohistory*, vol. XXVI, n° 3, summer 1979, p. 265-275.

GAGNON François Marc, *La conversion par l'image : un aspect de la mission des Jésuites auprès des Indiens du Canada au XVII^e siècle*, Bellarmin, Montréal, 1975.

GAGNON François Marc, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Éditions Libre Expression, Montréal, 1984.

GAGNON Nicole, « L'identité univoque », in LANGLOIS Simon et MARTIN Yves (dir.), *Hommage à Fernand Dumont*, Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1995, p. 177-185.

GARNEAU François-Xavier, *Histoire du Canada*, Huitième édition entièrement revue et augmentée par son petit-fils Hector Garneau, Éditions de l'arbre, Montréal, 1944.

GAY Richard, « Arthur Lamothe, le cinéma direct et les Montagnais », *Cinéma Québec*, volume IV, n° 6, p. 6-11.

GILL Pierre, *Les Montagnais premiers habitants du Saguenay-Lac-St-Jean*, Éditions Mishinikan, s.l., 1987.

GROULX Lionel, *L'histoire du Canada français*, Fides, Montréal, 1962, Tome I.

GUANISH-VACHON Jeanne, « La culture de l'homme blanc : témoignages naskapis recueillis par Jeanne Guanish-Vachon », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n° 2-3, 1992, p. 145-148.

GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Mouton, La Haye, 1972.

GUILLAUMIN Colette, « Avec ou sans race ? », *La société face au racisme – Le genre humain II*, 1984-1985, p. 215-222.

GUINARD Joseph E., *Les noms indiens de mon pays, leur signification, leur histoire*, Édition Rayonnement, Montréal, 1959.

HALLOWELL A. I., « Psychological characteristics of Indians », *Man in Northeastern North America*, Frederik Johnson (ed.), Papers of the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, Andover, Mas., 1946, volume III, p. 195-225.

HAMELIN Jean (dir.), *Histoire du Québec*, Éditions France-Amérique, Montréal, 1976.

HANDBOOK of North American Indian, « Northeast », volume XV, Bruce G. TRIGGER editor.

HANDBOOK of North American Indian, « History of Indian-White Relations », volume IV, Wilcomb E. WASHBURN editor.

HARGOUS Sabine, *Les Indiens du Canada. Tant que l'herbe poussera...*, Éditions Ramsay, Paris, 1980.

HARROD Howard L., « Missionary life-world and native response : Jesuits in New France », *Sciences Religieuses*, vol. XIII, n° 2, 1984, p. 179-192.

HARTOG François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980.

HAUDRICOURT A., « Le "bon sauvage" à l'aube du siècle des lumières », *La pensée*, n° 100, nov.-déc. 1961, p. 91-95.

HIND Henry Youle, *Explorations in the interior of the Labrador Peninsula, the country of the Montagnais and Nasquapee Indians*, Longman, Roberts, & Green, 1863, Volumes I et II.

HODGEN M.-T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1964.

INSTITORIS H. et SPRENGER J., *Le marteau des Sorcières*, Plon, Paris, 1973.

JACOB Annie, « Le Sauvage vu par ses autres mêmes : entre découverte et conquête, le sauvage imaginaire du colonisateur », *Bulletin du MAUSS*, n° 24, décembre 1987, p. 71-86.

JACOB Annie, « L'image contrastée du Sauvage dans la pensée des Lumières : le Bon Sauvage n'est pas productif », *Historiens et Géographes*, n° 327, avril 1990, p. 185-194.

JACOB Annie, « Civilisation / Sauvagerie : le Sauvage américain et l'idée de civilisation », *Anthropologie et Sociétés*, vol. XV, n° 1, 1991, p. 13-35.

JACQUIN Philippe, *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Payot, Paris, 1976.

JACQUIN Philippe, *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord, XVI^e-XVIII^e siècle*, Payot, Paris, 1987.

JAENEN Cornelius J., « Pelleteries et Peaux Rouges : perceptions françaises de la Nouvelle-France et de ses indigènes aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles », *Recherches amérindiennes au Québec*, volume XIII, n° 2, 1983, p. 107-114.

JAENEN Cornelius J., *Les Relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France et en Acadie*, Affaires Indiennes et du Nord Canada, Ottawa, 1985.

JAULIN Robert, *La Paix blanche : introduction à l'ethnocide*, Le Seuil, Paris, 1970.

JAUVIN Serge, *Aitmanu, la vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*, Propos recueillis et photographiés de Serge JAUVIN, sous la direction de Daniel CLÉMENT, publié en collaboration avec le Musée canadien des civilisations, Libre Expression, Montréal, 1993.

JEHLEN Myra, « L'autre et la différence : la découverte réciproque de l'Amérique », *La rencontre des Imaginaires, entre Europe et Amériques*, textes réunis par Luc BUREAU et Jean FERRARI, sous la direction de Jean-Jacques WUNENBURGER, Collection « Recherches et documents Amériques latines », Éditions L'Harmattan, 1993, p. 111-127.

JORDAN W. D., *White over Black : American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1968.

JOURDAIN Marcel et MACKENZIE Jean-Marie, « J'ai gaspillé toutes tes montagnes... adieu », *Recherches amérindiennes au Québec*, volume V, n° 2, p. 7-11.

KAPESH An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse*, Léméac, Ottawa, 1976

KAPESH An Antane, *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, Éditions Impossibles, Montréal, 1979.

KAPPLER Claude-Claire, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Éditions Payot, Paris, 1980.

KEHOE Alice B., « *Prima Gaia : Primitivists and Plastic Medicine Men* », in *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, CLIFTON James (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1990, p. 194, p. 193-209.

KRISTEVA Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1988.

LACOURSIÈRE Jacques et BOUCHARD Claude, *Notre histoire Québec-Canada*, Éditions Format, Montréal, 1972, volume II.

LACROIX Yves, « Les derniers films de Pierre Perrault », *Copie Zéro*, vol. XI, quatrième trimestre 1981, p. 72-79.

LADMIRAL Jean-René et LIPIANSKY Edmond Marc, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.

LAFLÈCHE Guy, « Les Maudits Sauvages et les Saints martyrs canadiens », in *Les Figures de l'Indien*, Gilles THÉRIEN (dir.), Université du Québec à Montréal, Montréal, 1988, p. 151-162.

LAFOND Jean-Daniel et LAMOTHE Arthur, *Images d'un doux ethnocide*, Les Ateliers audiovisuels du Québec, Montréal, 1979.

LAHONTAN Louis-Armand baron de, *Nouveaux voyages de Monsieur le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, Les frères Honoré, La Haye, 1703.

LAPLANTE Robert, « Pour une anthropologie sans Sauvage », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 3, 1979, p. 167-170.

LAROCHELLE RÉAL, « La série des films montagnais d'Arthur Lamothe "Une chronique des Indiens du Nord-Est du Québec" : Un cinéma de défense des droits des Autochtones », *Copie Zéro*, XI, quatrième trimestre 1981, p. 60-66.

LEACOCK Eleanor, « *The Montagnais "Hunting Territory" And The Fur Trade* », *American Anthropologist*, vol. LVI, n° 5, part. 2, 1954, p. 1-59.

LEACOCK Eleanor, « *Montagnais Marriage and the Jesuits in the Seventeenth Century: Incidents from the Relations of Paul Le Jeune* », *Western Canadian Journal of Anthropology*, n° 6, 1976, p. 77-91.

Le BRAS Yvon, « L'Autre dans les *Relations* de Paul le Jeune », *Les Figures de l'Indien*, THÉRIEN Gilles (dir.), Université du Québec à Montréal, Montréal, 1988, p. 141-150.

LE CLÉZIO Jean-Marie, « Ailleurs au monde », *Télérama*, n° 2575, 19 mai 1999, p. 17-20.

LELAND Donald, « *Liberty, Equality, Fraternity: Was the Indians really Egalitarian?* », in *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, CLIFTON James (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1990, p. 194, p. 145-168.

LÉVI-STRAUSS Claude, « Les trois sources de la réflexion ethnologique », *Revue de l'enseignement supérieur*, n°1, janvier-mars 1960, p. 43-50.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris, 1973

LIPIANSKY Edmond Marc, *Identité et Communication : l'expérience groupale*, PUF, Paris, 1992.

L. J. C., « Les Montagnais du Labrador et du Lac Saint-Jean », *Revue canadienne*, 1907, n° 52, p. 89-95.

MAILHOT José et VINCENT Sylvie (colligées par), « Quelques réflexions montagnaises sur la gestion des territoires », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XII, n° 4, 1982, p. 245-249.

MAILHOT José, « À moins d'être son esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, n° 2, 1983, p. 85-100.

MAILHOT José, « Deux lettres montagnaises du XVIII^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n° 1, 1992, p. 3-16.

MAISONNEUVE Jacques, *Introduction à la psychologie*, PUF, Paris, 1973.

MAK Andras, *Présence historique et contemporaine des Montagnais sur la Basse Côte Nord*, Collaboration de la Municipalité de la Basse-Côte-Nord, du Conseil Attikamek-Montagnais, de l'Université Laval et du Ministère des Affaires culturelles du Québec, Québec, 1982.

MANDROU R., *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*, Plon, Paris, 1968.

MARANDA Pierre, « Sémio-genèse de la représentation collective de l'Amérindien chez les jeunes adultes québécois », *Recherches sémiotiques*, vol. I, n° 1, 1981, p. 35-52.

MARC Edmond, « Les dessous de la communication interculturelle », *Sciences Humaines*, n°16, avril 1992, p. 26-31.

Anonyme, Abbé Hilaire MARCEAU ?, « Une excursion à Betsiamits en 1864 », *Saguenayensia*, vol. VI, n° 6, nov.-déc. 1964, p. 135-139.

MARSOLAIS Gilles, « Arthur Lamothe, cinéaste d'une rare fidélité », *Vie des arts*, vol. XXI, n° 86, printemps 1977, p. 62-64.

MARTIN A. Lynn, *The Jesuit Mind : the Mentality of an Elite in Early Modern France*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.

MEMMI Albert, *Le Racisme : description, définition, traitement*, Gallimard, Paris, 1982.

MICHAUD Michel, *Le Roman d'Étienne Brûlé*, Éditions Libre Expression, Montréal, 1998.

MOREAU Jean-François, « Réflexions sur les chasseurs-cueilleurs ; les Montagnais, décrits par Le Jeune en 1634 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. X, n° 1-2, 1980, p. 40-49.

MORGAN Lewis H., *Ancient Society : or, Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, H. Holt and company, New York, 1907.

MORISSET Jean, « Miroir indogène, reflet eurogène. Essai sur l'américanité et la fabrication de l'identité canadienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, volume IX, n° 4, 1980, p. 285-312.

MURPHY Robert F. et STEWARD Julian H., « *Tappers and Trappers : Parallel Process in Acculturation* », *Theory in Anthropology : a sourcebook*, ed. Robert A. Manners et David Kaplan, Adline publishing Company, Chicago, 1968, p. 393-408.

NEILL Stephen, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth, Markham, Ont., 1964.

NOËL Michel et OUELLET Joanne, *Les Oiseaux de l'été. Récits montagnais*, Leméac, Montmagny, 1981.

NOËL Michel, *Le Québec amérindien et inuit*, Les Éditions Sylvain Harvey, Québec, 1997.

O'BOMSAWIN Nicole, « Les Amérindiens et leur vie au Québec », *L'Action nationale*, volume LXXVI, n° 2, octobre 1986, p. 168-172.

OUELLET Joanne et NOËL Michel, *Pays innu, Plumes d'elles*, Charlesbourg, 1988.

PANASUK Anne-Marie et PROULX Jean-René, « Les rivières à saumon ou Défense de pêcher. Cette rivière est la propriété de ... », *Recherches amérindiennes au Québec*, IX, n°3, 1979, p. 203-217.

PARKMAN Francis, *France and England in North America. A Series of Historical Narratives*, Little, Brown, and Company, Boston, 1885, Tome I.

PERRAULT Pierre, *Toutes Isles*, Fides, Bibliothèque canadienne-française, Ottawa, 1963.

PERRAULT Pierre, « De l'artisanat comme instrument de conquête », *Possibles*, vol. I, n° 3-4, printemps/été 1977, p. 59-97.

PERROT Nicolas, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, publié pour la première fois par le R. P. J. Tailhan, Éditions Élysées, Montréal, 1973.

PLINE l'Ancien, *Histoire Naturelle*, Belles Lettres, Paris, 1947.

PRITCHARD H. H., *Through Trackless Labrador*, William Heineman, London, 1911.

PRITCHARD James S., « L'Amérindien victime de l'incompétence des historiens », *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, volume XLI, n° 1, p. 53-71.

RASTOIN Alain, *Ashuanipi. Sur la piste des Indiens du Québec-Labrador*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1983.

REDFIELD Robert, avec LINTON Ralph et MELVILLE J. Herskovits, « *Memorandum for the Study of Acculturation* », *American Anthropologist*, vol. XXXVIII, 1936, p. 149, p. 149-152.

RENAUD André, *Recueil de textes littéraires canadiens-français*, Éditions du Renouveau Pédagogique Inc., Montréal, 1968.

Rencontre de deux mondes, ouvrage publié dans le cadre de l'exposition « Rencontre de deux mondes », tenue au Musée de la civilisation, Québec, du 1^{er} mai 1992 au 31 janvier 1993, Québec, 1992.

ROBITAILLE Aline, *Gilles Vigneault*, Leméac, Montréal, 1968.

ROCHEMONTEIX Camille de, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle d'après beaucoup de documents inédits*, Letouzey et Ané, Paris, 1895-1896, 2 volumes.

RONDA James P., « "We Are Well as We Are", an Indian Critique of Seventeenth Century Christian Missions », *William and Mary Quarterly*, Serie 3, volume XXXIV, 1^{er} janvier 1977, p. 66-82.

ROUSSEAU Jacques, « Ressources du laïcat missionnaire », *Le laïcat et les missions*, Rapport de la Quatrième Semaine d'Études missionnaires du Canada, tenue à Montréal, du 16 au 22 octobre 1950, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1951, p. 237-251.

ROUSSEAU Jacques, « Du Bon Sauvage de la littérature à celui de la réalité », *L'action universitaire*, vol. XX, n° 4, juillet 1954, p. 12-23.

ROUSSEAU Jacques, *Ces gens qu'on dit sauvages*, Les Éditions des dix, Montréal, 1959.

ROUSSEAU Jacques, « L'acculturation des Amérindiens du Grand Nord québécois », *Inter-Nord*, n° 10, mars 1968, p. 271-278.

RUANO-BORBALAN Jean-Claude (coord.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre Cedex, 1998.

SAGARD Gabriel, *Histoire du Canada et voyages que les Frères Mineurs Récollets y ont faits pour la conversion des Infidèles [...]*, réédité par Edwin Tross, Paris, 1866.

SAINT-AUGUSTIN, *The City of God against the Pagans*, Trad. par George E. McCracken et al., Londres, Heinemann, 1957, vol. XVI.

SAINT-ONGE ANDRÉ Anne-Marie, « Où vont-ils encore nous déménager ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. II, n° 4-5, septembre 1972, p. 61-63.

SAVARD Rémi, *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapis*, Série Cultures amérindiennes, Ministère des affaires culturelles, Québec, 1972.

SAVARD Rémi, « Des tentes aux maisons à Saint-Augustin », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. V, n° 2, 1975, p. 53-62.

SAVARD Rémi, « En marge d'un débat : les Indiens et la gauche québécoise », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. VI, n° 3-4, 1977, p. 110-111.

SAVARD Rémi, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, L'Hexagone/Parti pris, Montréal, 1977.

SAVARD Rémi, *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 1979.

SAVARD Rémi, avec Jean-René PROULX, *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*, L'Hexagone, Montréal, 1982.

SAVARD Rémi, *La voix des autres*, Collection Positions Anthropologiques dirigée par Joseph Pestieau en collaboration avec Eric Schwimmer et Raymond Bélanger, coordonnée par Yvon Johannisse, Éditions de l'Hexagone et Rémi Savard, Montréal, 1985.

SILBERSTEIN Jil, *Innu : À la rencontre des Montagnais du Québec-Labrador*, Albin Michel, Paris, 1998.

SIMARD Jean-Jacques, « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi », in LAFONTANT Jean (dir.), *L'État et les Minorités*, textes du Colloque universitaire de St-Boniface, les 6 et 7 novembre 1992, Les Éditions du Blé et Presses Universitaires de Saint-Boniface, Saint-Boniface (Man.), 1993, p. 153-186.

SIMARD Jean-Jacques, Préface du livre de Gérard DUHAIME, *De l'igloo au HLM : les Inuit sédentaires de l'État-Providence*, Centre d'études nordiques, Université Laval, Québec, 1985.

SIMARD Jean-Jacques, « *White Ghosts, Red Shadows : The Reduction of North American Natives* », in James A. CLIFTON (ed.), *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick, N. J., U.S.A., Transaction Publishers, 1990, p. 333-369.

SIMARD Jean-Jacques, « Les aumôniers du régiment et le Québec amérindien », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. IX, n° 4, 1980, p. 269-284.

SIMPSON Danièle, *Nitassinan, Notre territoire : Les Montagnais du Québec*, conception et coordination de FONTAINE Claudette et GOUPIL Louise, publié en collaboration avec le gouvernement du Québec, le Ministère de l'éducation et le Musée de la civilisation, Graficor, Boucherville, 1990.

SIOUI Georges E., *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1989.

SMITH Donald B., *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) : d'après les historiens Canadiens-Français des XIX^e et XX^e siècles*, Hurtubise HMH, VilleLaSalle, 1979.

SPECK Frank G., « *Ethical Attributes of the Labrador Indians* », *American Anthropologist*, vol. XXXV, n° 4, oct-déc. 1933, p. 559-594.

TAGUIEFF Pierre-André (dir.), *Face au racisme*, La Découverte, Paris, 1991.

TANNER Väino, « *Outlines of the geography, life and customs of Newfoundland-Labrador (the eastern part of the Labrador peninsula)* », *Acta geographica*, 8, n°1, Helsingfors, Helsinki, 1944.

- THÉRIAULT Yves, *Ashini*, Collection du Nénuphar, Éditions Fides, Montréal, 1960.
- THÉRIAULT Yves, *N'Tsuk*, L'Actuelle, Montréal, 1971.
- THÉRIEN Gilles (dir.), *Les figures de l'Indien*, Université du Québec à Montréal, Montréal, 1988.
- TINLAND Franck, *L'homme sauvage : homo ferus et homo sylvestris ; de l'animal à l'homme*, Payot, Paris, 1968.
- TISON-BRAUN Micheline, *Poétique des paysages. Essai sur le genre descriptif*, Nizet, Paris, 1980.
- TODOROV Tzvetan, « Le croisement des cultures », *Communications*, n° 43, 1986, p. 5-23.
- TODOROV Tzvetan, « Le projet universaliste », *Anthropologie et Sociétés*, vol. XII, n°1, 1988, p. 5-11.
- TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1989.
- TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.
- TRIGGER Bruce G., *Natives and Newcomers : Canada's « Heroic Age » reconsidered*, McGill-Queen's University Press, Kingston, 1985.
- TRUDEL Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France*, Fides, Montréal, 1966, Tome II.
- TRUDEL Pierre, « Les Indiens ont-ils peur des Iroquois ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVI, n° 3, 1986-1987, p. 91-97.
- TURGEON Laurier, avec William FITZGERALD et Réginald AUGER, « Les objets et les échanges entre Français et Amérindiens au XVI^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n° 2-3, 1992, p. 152-167.
- TURGEON Laurier, « De l'acculturation aux transferts culturels », *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe XVI^e-XX^e siècle*, sous la direction de Laurier TURGEON, Denys DELÂGE et Réal OUELLET, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1996 p. 11-32.
- VAUGEOIS Denis et LACOURSIÈRE Jacques, *Canada-Québec, synthèse historique*, Éditions du Renouveau pédagogique Inc., Montréal, 1976.

VILLORO Luis, « L'altérité inacceptable », *La rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*, Collection « Recherches et documents Amériques latines » dirigée par Denis Rolland, textes réunis par Luc BUREAU et Jean FERRARI, sous la direction de Jean-Jacques WUNENBURGER, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993, p. 23-32.

VINCENT Sylvie, « Les Québécois vus par les Montagnais », *Le Devoir*, 13 janvier 1972.

VINCENT Sylvie, « L'espace montagnais, non pas pays mais peau de chagrin », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. V, n° 2, 1975, p. 4-11.

VINCENT Sylvie, « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger ? », *Cahiers de Clio*, vol. 70, 1982, p. 5-26.

VINCENT Sylvie, « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens », *Anthropologie et Sociétés*, vol. X, n° 2, 1986, p. 75-83.

VINCENT Sylvie, « Comment peut-on être raciste ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XVI, n°4, 1986-1987, p. 3-16.

VINCENT Sylvie, avec la collaboration de Joséphine BACON, « L'arrivée des chercheurs de terres : récits et dires des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXII, n° 2-3, 1992, p. 19-29.

VITART Anne (dir.), *Les Indiens montagnais du Québec entre deux mondes*, Éditions Sépia et Musée de l'homme, Paris et Musée de la civilisation, Québec, 1995.

WALKER James W. St. G., « *The Indian in Canadian Historical Writing, 1972-1982* », in Ian A. L. GETTY et Antoine S. LUSSIER, *As Long as the Sun Shines and Water Flows*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1983, p. 340-357.

WILLIAMS Robin M. Jr., *The Reduction of Inter-group Tensions ; a Survey of Research on Problems of Ethnic, Racial and Religious Group Relations*, Social Science Research Council, New York, 1947.

ZUMTHOR Paul, « Un espace autre », *La rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*, Collection « Recherches et documents Amériques latines » dirigée par Denis ROLLAND, textes réunis par Luc BUREAU et Jean FERRARI, sous la direction de Jean-Jacques WUNENBURGER, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993, p. 13-21.

Films :

BONNIÈRE René, *Attiuk*, Office national du film du Canada, Crawley film, 1958-1959.

LAMOTHE Arthur, *Mistashipu*, film cinématographique, Association des Indiens du Québec, Collection « Carcajou et le péril blanc », réalisé par les Ateliers audiovisuels du Québec, 1974.

LAMOTHE Arthur, *Ntesi Nana Shepen*, film cinématographique, Ateliers audiovisuels du Québec pour la société Radio-Canada, collection « Carcajou et le péril blanc », 1975.

LAMOTHE Arthur, *Ntesi Nana Shepen IV*, film cinématographique, Ateliers audiovisuels du Québec pour la Société Radio-Canada, Collection « Carcajou et le péril blanc », 1976.

LAMOTHE Arthur, *Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa*, film cinématographique, Les Ateliers audiovisuels du Québec, Collection « Carcajou et le péril blanc », 1977.

LAMOTHE Arthur, *Mémoire Battante*, film cinématographique, Les Ateliers audio-visuels du Québec et Radio-Québec, 1983.

LAMOTHE Arthur, *La conquête de l'Amérique*, film cinématographique, Office national du film du Canada, ONF, Montréal, 1992.

PERRAULT Pierre, *Attiuk*, film cinématographique, Office national du film du Canada, ONF, Montréal, 1960.

PERRAULT Pierre, *Le goût de la farine*, film cinématographique, Office national du film du Canada, ONF, Montréal, 1977.