

ENTREVUE AVEC DENYS DELÂGE

Jean-Philippe Warren

Volume 37, numéro 1, 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082908ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082908ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Warren, J.-P. (2007). ENTREVUE AVEC DENYS DELÂGE. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(1), 98–102. <https://doi.org/10.7202/1082908ar>

adapté, une rude discipline et une détermination évangélique qui n'ont rien fait pour encourager l'adhésion des communautés indiennes.

Scott était d'avis que l'un des plus grands obstacles au projet d'assimilation était l'attachement des communautés aux cérémonies traditionnelles telles que les danses du soleil et de la soif qui se pratiquaient dans les Prairies, ou le « potlatch », particulièrement prisé en Colombie-Britannique. Des amendements furent apportés à la Loi sur les Indiens dans les années 1880-1890 pour restreindre ou prohiber ces pratiques, mais la loi était particulièrement difficile à faire respecter. Lorsqu'il prit en charge la destinée des Affaires indiennes, Scott a obtenu de nouveaux pouvoirs pour les agents sur le terrain ainsi qu'une augmentation des patrouilles de police dans les réserves, afin de restreindre plus efficacement ce qu'il désignait comme « des danses et du tambourinage stupides ». Cela ouvrit la porte, particulièrement dans les réserves de l'Ouest du pays, à de nombreuses arrestations, accompagnées d'amendes et d'emprisonnement. Mais la répression ne fit qu'intensifier la résistance, et Scott fut forcé de conclure qu'une politique plus modérée, telle que l'encouragement aux sports et aux danses modernes, serait plus susceptible d'accélérer la fin des pratiques cérémoniales traditionnelles.

À la même époque, la politique indienne était également remise en question par une nouvelle génération de meneurs autochtones très doués. Ceux-ci avaient pour but de faire valoir les droits des peuples indiens en exploitant les médias écrits, ainsi qu'en utilisant les systèmes politiques et juridiques à leur disposition. Un bel exemple de ce comportement est venu du Conseil héréditaire des Six Nations iroquoises qui affirmait que les Iroquois étaient des alliés et non des sujets de la Couronne et que, par conséquent, le ministère des Affaires indiennes n'avait aucune autorité légitime sur eux. Lorsque les Six Nations présentèrent leur argumentation à la Ligue des Nations en 1924, Scott prit des mesures pour étouffer l'agitation qui était fort embarrassante pour le pays sur la scène internationale. Il mit en poste dans la réserve un détachement permanent de la Police Montée, remplaça de force le Conseil héréditaire par un conseil élu plus conciliant, engagea des espions pour le tenir informé de tous les troubles possibles et

força les avocats étrangers, qui agissaient comme conseillers, à quitter le pays.

Des tactiques similaires ont été employées pour freiner les activités de F.O. Loft, un vétéran mohawk qui avait mis sur pied la Ligue des Indiens du Canada immédiatement après la Première Guerre mondiale. Cette organisation visait à l'autonomie gouvernementale dans les réserves et s'opposait aux caractéristiques répressives de la Loi sur les Indiens. Scott voyait cet embryon d'association indienne comme une menace à son autorité et cherchait, non sans un certain succès, à contenir son influence. Il dénigra Loft auprès de ses supérieurs, prohiba l'utilisation des fonds des bandes pour assister aux rassemblements de la ligue et organisa une stricte surveillance policière du meneur mohawk de crainte qu'il ne s'expose lui-même à des mises en accusation pour subversion.

L'agitation causée par l'Allied Indian Tribes of British Columbia pour la reconnaissance du titre aborigène sur les terres de cette province a aussi entraîné d'énormes difficultés pour le ministère des Affaires indiennes. L'Alliance désirait exposer leur cause directement au Conseil privé à Londres, mais elle s'est laissé persuader de permettre à un comité parlementaire de statuer sur la question en première instance. Scott a convaincu le comité, qui a siégé en 1927, que le titre aborigène ne possédait pas une grande valeur et que, de toute façon, les Indiens avaient été plus que compensés par la générosité et la magnanimité du gouvernement. Ottawa a considéré que la décision du comité mettait fin à la question, mais lorsque l'agitation reprit de plus belle, Scott se tourna une fois de plus vers l'intimidation par les forces policières pour y mettre un terme.

Il va de soi que ces questions ne furent pas les seules auxquelles Scott ait eu à faire face dans le cours des activités visant à implanter la politique indienne canadienne, mais elles furent les plus chroniques et pénibles. Mais l'accumulation de ces difficultés sert à illustrer que les peuples autochtones du pays commençaient à orchestrer une campagne systématique pour satisfaire leurs doléances. Bien que ces dernières aient varié d'une région à l'autre, elles se rapportaient toutes à des réclamations concernant les terres, les droits de chasse et de pêche, les obligations émanant des traités, les aliénations des terres de réserves, les libertés religieuses, l'intégrité culturelle

et le contrôle bureaucratique de la vie des communautés indiennes.

Lorsqu'il était confronté à des agitations sur ces nombreuses et épineuses questions, Scott a invariablement cherché à les réprimer en faisant intervenir les forces policières et en obtenant des pouvoirs discrétionnaires additionnels pour son ministère à travers la Loi sur les Indiens. En effet, de nombreux articles de cette loi ont porté l'indubitable empreinte de l'autoritarisme de Scott. Il n'y avait vraiment rien d'original ni d'innovateur dans sa manière de diriger les Affaires indiennes; Scott s'est simplement approprié les pratiques existantes et a tenté de les mettre en œuvre en les appliquant de façon plus stricte et plus énergique. Quoi qu'il en soit, la réalisation des objectifs de l'assimilation culturelle n'était pas notablement plus avancée au moment de sa retraite, en 1932, que lorsqu'il prit en charge les destinées du ministère. Il mourut le 19 décembre 1947.

Note

1. Cet essai s'inspire de mon ouvrage, *A Narrow Vision: Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.

ENTREVUE AVEC DENYS DELÂGE

Réalisée par Jean-Philippe Warren

À L'OCCASION DU VINGTIÈME ANNIVERSAIRE de la publication du Pays renversé (1985, Prix Lionel Groulx, Prix John Porter) et de la retraite de son auteur comme professeur de sociologie à l'Université Laval, la revue Recherches amérindiennes au Québec a cru bon d'interroger Denys Delâge sur les circonstances de cette publication et les pistes dans lesquelles devrait s'engager la recherche contemporaine.

Q. — Déjà, le titre de votre ouvrage, *Le Pays renversé*, intrigue. Que traduisait-il comme esprit et comme intention?

R. — Il faut remonter à ma décision d'écrire une thèse de doctorat autour de la comparaison des histoires coloniales de la Nouvelle-France et de New York. Lorsque j'ai commencé à fouiller les archives de la correspondance des administrateurs coloniaux, j'ai réalisé que celles-ci commencent vraiment vers 1663,

avec l'établissement du gouvernement royal ; avant cette date, elles sont plutôt maigres. Cependant, je ne pouvais me décider à écrire ma thèse sans offrir au lecteur au moins un aperçu des relations des colonies européennes avec les peuples autochtones avant 1663. C'est pourquoi je me suis imposé la tâche d'écrire un chapitre introductif qui retracerait brièvement les bouleversements qui affectent le nord-est de l'Amérique du Nord avant l'arrivée de Jean Talon. Cela impliquait un « voyage » dans les *Relations des Jésuites*, dans les mémoires et les récits de voyageurs témoins des premières décennies de contacts avec les Amérindiens dans les colonies françaises, anglaises et néerlandaises d'Amérique du Nord. Mon introduction est devenue un livre !

Mon intention partait d'un principe braudelien : il est nécessaire de comprendre les ensembles, c'est-à-dire, dans le cas qui nous occupe, la rencontre de l'Europe et de l'Amérique. Il importe de bien saisir comment s'articulent les logiques sociétales qui s'interpénètrent et s'opposent ; je parle ici des logiques de développement du capitalisme commercial européen (disons, pour faire court, celles des protestants et des catholiques ou celles des capitalistes et des acteurs de l'Ancien Régime) et des logiques spécifiquement amérindiennes, quoique fort diverses, des peuples chasseurs-cueilleurs (les Algonquiens) ou de peuples sédentaires (les Iroquoiens).

Je tentais d'échapper à l'histoire nationale traditionnelle qui faisait commencer l'histoire de l'Amérique avec l'arrivée des colons français, postulant au moins implicitement, sinon une terre vierge, à tout le moins une terre sans foi, ni roi, ni loi. Je reprochais aussi à cette histoire nationale de ne pas chercher à comprendre l'ensemble du processus du développement colonial et d'expansion atlantique. J'étais convaincu que l'histoire de la Nouvelle-France s'insérait dans un système plus large, nord-américain et atlantique, sur le plan économique autant que religieux. Pour combler ce manque, j'allais puiser dans le répertoire de concepts et d'outils méthodologiques développé en sciences sociales. Il ne me venait pas à l'idée que je puisse débattre de religion sans passer par Max Weber, ou de débattre du capitalisme sans passer par Karl Marx.

Maintenant, si je tente de répondre à votre question : pourquoi ce titre, *Le Pays renversé* ? Eh bien parce que, traditionnellement, on présentait l'histoire

coloniale comme celle d'une création ; pour ma part, j'observais, dans un premier temps, un choc terrible, qui allait provoquer le renversement complet d'un ordre ancien, celui des autochtones. Par exemple, les historiens ont généralement souligné la croissance démographique de la population de la vallée du Saint-Laurent au XVII^e siècle, mais en réalité, ils n'observaient dans leur lorgnette que la population de souche française alors qu'il faut faire l'histoire de tous les habitants du territoire, y compris celle des autochtones. Il m'apparaissait évident que le XVII^e siècle se caractérise par une forte dépopulation du territoire suivie d'un repeuplement issu de deux vagues migratrices, celle, principale, des colons français et celle des Amérindiens réfugiés : Hurons et Abénaquis, Iroquois. Les sociétés amérindiennes voyaient à cette époque leur autonomie fortement contestée. Le XVII^e siècle ne m'apparaissait donc pas comme une histoire idyllique, mais bien au contraire comme celle d'une dévastation provoquée principalement par une série d'épidémies qui décimèrent les populations amérindiennes. Il fallait également échapper à l'envers du discours narratif de la « destinée manifeste des colons », discours qui s'écrit sur le mode de la faute : « nous leur avons transmis nos microbes, notre alcool, etc. » Les épidémies relèvent d'un processus objectif d'unification microbienne du monde. Leurs effets sont épouvantables, surtout lorsque viennent s'y greffer des guerres coloniales et tribales. Après moins d'un siècle de contact, tout est renversé !

Q. — *La thèse doctorale d'où le livre est issu a été écrite dans la deuxième moitié des années 1970. Quelle serait aujourd'hui, sur cette thèse, l'influence de la pensée de la décolonisation et de la critique du développement capitaliste, alors très en vogue dans le champ québécois des sciences sociales ? Avez-vous le sentiment d'avoir appliqué à l'histoire des peuples autochtones, ou retraduit pour le XVII^e siècle, les thèses alors discutées parmi les sociologues et les politicologues ?*

R. — J'étais préoccupé par la question de la construction des systèmes économiques mondiaux et des empires. J'étais proche de Braudel et de Wallerstein, et aussi de Marx pour ce qui est du développement du capitalisme marchand – mais non pas pour ce qui est du destin historique du prolétariat. Je me suis intéressé à l'histoire de la paysannerie parce que, à l'époque, il y avait cette conviction, partagée par les marxistes anglais (Hobsbawm, entre

autres), que celle-ci était centrale dans l'analyse de la transformation des sociétés européennes. Pour comprendre le capitalisme, il fallait s'attacher au sort de la paysannerie. Ce destin était différent en Angleterre, en France et en Hollande. Je m'apercevais que l'évolution des sociétés coloniales était largement fonction de la situation de la paysannerie et de la gestion de la rareté de la main-d'œuvre.

Ma réflexion sur la décolonisation s'inspirait donc, d'un côté, de l'histoire de l'accumulation du capital, de sa concentration dans le « centre », et, de l'autre côté, de l'histoire du travail à la « périphérie », qui donnait lieu, soit à l'esclavage (et donc à terme à la dévalorisation du travail et au sous-développement), soit à une paysannerie libre qui favorisait une relative prospérité (ce qui était le cas de la Nouvelle-Angleterre et aussi de la Nouvelle-France). Enfin il y avait la contribution de Nathan Wachtel sur la vision des vaincus, d'où l'attention que j'ai portée à donner, chaque fois que cela se présentait, la parole aux acteurs amérindiens.

Q. — *Quel était l'état des lieux en sociologie, en anthropologie et en histoire il y a vingt ans ? Pataugeait-on encore dans cette histoire nationale que vous évoquiez tout à l'heure ?*

R. — En histoire, nous étions en effet encore « englués » dans l'héritage mémoriel colonial qui occultait encore les Amérindiens. Les paradigmes de la colonisation dans le récit narratif historique se traduisaient par une vision idyllique de notre passé et par la négation de l'Autre. Évidemment, j'étais loin d'être le premier à tenter de sortir de cet « enfermement ». Le chemin avait été ouvert, déjà, dans les années 1930, par le livre avant-gardiste d'Alfred G. Bailey, *The Conflict of European and Eastern Algonkian cultures 1504-1700*, puis une décennie plus tard avec *Iroquoisie* de Léo-Paul Desrosiers, dont seul le premier des quatre tomes fut, à l'époque, publié. Ces livres furent cependant accueillis dans l'indifférence. La lecture de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* puis la publication par Bruce Trigger *Children of Aataentsic* ont constitué pour moi de grandes découvertes. D'ailleurs les changements de paradigmes mémoriels sont venus des anthropologues principalement et, dans une moindre mesure, des sociologues parce que, de par leur travail de terrain, plusieurs d'entre eux étaient proches des Amérindiens et

parce que, contrairement aux historiens, ils n'étaient pas les légataires et les définisseurs de l'identité nationale dans la filiation coloniale.

Pour ma part, j'ai voulu montrer comment l'histoire des Amérindiens et l'histoire des Européens étaient indissolublement liées. Impossible de comprendre l'une sans s'intéresser à l'autre. Les deux sont inextricablement combinées. Ce qui se passait à la bourse d'Amsterdam avait des effets sur les relations avec les Iroquois; inversement, les guerres entre les Iroquois et les Hurons avaient des effets sur les politiques coloniales, etc.

Ma perspective était alors plutôt économique. L'explication fondamentale – en dernière instance pour utiliser de vieux mots! – était plutôt d'ordre économique.

Q. — ... à la *George Hunt*?

R. — Les travaux de Hunt sur les guerres iroquoises sont très inspirants. Mais, en fait, si j'ai, en quelque sorte, repris Hunt, déjà à cette époque j'avais l'intuition que les épidémies avaient constitué un facteur déterminant dans les guerres. Les deux très certainement se conjuguèrent. Et puis, je voulais inscrire mes analyses dans un cadre plus large, celui dessiné par le « système atlantique ». Je n'ai jamais retenu uniquement l'explication économique de Hunt – bien que je l'aie retenu également.

Q. — *Ronald Rudin a écrit un livre qui décrit trois grandes écoles historiques au Québec. Si, selon lui, dans les années 1950 une école nationaliste aurait dominé, dans les années 1960 une école dite modernisatrice aurait été dominante, avant que, dans les années 1970 et 1980, l'école dite « normalisatrice » devienne hégémonique. Or, cette dernière école viserait, toujours selon Rudin, à normaliser, justement, le développement de la société québécoise. Les Québécois seraient, selon cette perspective, un peuple aussi rationnel, aussi américanisé, aussi urbanisé, en bref aussi « normal » que ceux qui habitent le reste de l'Amérique du Nord. Comment situez-vous vos travaux par rapport à l'école « normalisatrice » dont – au moins par la cohorte générationnelle! – vous faites partie?*

R. — Il est vrai que, sensible aux perspectives de l'école dite « normalisatrice », j'ai tenté de saisir les facteurs communs (l'insertion dans un même marché mondial, dans un même système atlantique) qui structurent l'histoire coloniale et amérindienne. Seulement, j'insistais tout autant, et peut-être davantage, sur les différences. Je n'homogénéisais pas l'histoire de la paysannerie. Je

voyais clairement les différences : par exemple, que l'économie française était nettement moins développée, nettement moins capitaliste que les économies anglaise et hollandaise. J'en voyais d'ailleurs les effets en Nouvelle-France sur le plan économique, pour ce qui est des prix. Les rapports des entrepreneurs dans l'espace colonial nord-américain n'étaient pas du tout de même « nature ». Ils étaient davantage liés à l'État, alors qu'en Nouvelle-Angleterre ils étaient davantage autonomes. Cela tient certes à des facteurs circonstanciels et structuraux : géographiques dans la mesure où les marchands anglais de Nouvelle-Angleterre pouvaient plus facilement commercer avec les Antilles; politiques parce que le commerce des fourrures et le réseau d'alliances avec les nations amérindiennes à l'échelle de la moitié du continent exigeaient la présence de représentants du roi; économiques parce que, les prix des marchandises françaises n'étant pas compétitifs, l'État devait compenser par l'établissement de forts et de postes à proximité des Amérindiens et par l'offre de présents à la fois pour compenser les prix plus élevés et pour obtenir l'autorisation de s'établir. Bref, l'économie de la Nouvelle-France était plus dépendante de l'État, moins diversifiée, les marchands plus investis d'un ethos aristocratique que bourgeois. N'oublions pas non plus la question religieuse : l'exclusion ici des juifs et des protestants dont on ne parle jamais et qui constitue un « fait » marquant de notre histoire, déterminant pour l'échec relatif de la politique d'immigration coloniale. Tout cela nous éloigne de la Nouvelle-Angleterre, pour ne rien dire de la tolérante Nouvelle-Hollande, sur le plan religieux. Enfin, je saisisais à l'époque, même si cela demeurait confus, que les modèles coloniaux, français, d'une part, hollandais et anglais de l'autre, n'étaient pas de même « nature » dans leurs rapports aux Amérindiens. Les Français étaient davantage intégrateurs, plus proches des « Sauvages ». Les Anglais et les Hollandais gardaient davantage leurs distances.

Si on se penche sur le système politique, les équivalences sont minces. Certes, le régime politique sous Louis XIV est moderne pour ce qui est de la gestion, mais il demeure traditionnel pour ce qui est des principes du pouvoir légitimant l'absolutisme du roi et l'autorité du pape. Il ne peut être assimilé ni à la monarchie constitutionnelle anglaise qui reconnaît le principe de la représentation, ni non

plus au berceau de démocratie que constituaient les premiers parlements, mais surtout les conseils de municipalités des colonies anglaises. Et que dire de l'Église catholique! Comment comparer celle-ci à l'Assemblée des Quakers! Affirmer que c'est du pareil au même confine à l'absurde. Prenons un dernier exemple, l'esclavage. On peut bien affirmer qu'il y eut de l'esclavage, au Canada comme ailleurs, cependant, il importe aussitôt d'insister sur des différences capitales. Il y avait ici des esclaves noirs et indiens et cela constitue une réalité incontournable de notre histoire, mais l'ethos de la société n'était pas esclavagiste. Il y en va de même pour la Nouvelle-Angleterre avec ses paysans et ses marchands. Cela ne conduit pas à banaliser la condition d'esclave, mais à caractériser globalement la société. L'ethos de la société de Virginie comme celui de Saint-Domingue et des Îles sous le Vent était esclavagiste.

J'ai montré le caractère prémoderne ou d'ancien régime de la Nouvelle-France en comparaison avec les sociétés de la côte Atlantique, tout en faisant ressortir certains aspects très modernes de la colonisation française. La rareté de la main-d'œuvre y a changé radicalement le rapport à l'autorité, et ce, du simple fait que, quand elle s'associe à une paysannerie libre, elle implique des rapports moins autoritaires dans la famille et dans la société, une place plus importante faite aux femmes, une mobilité plus grande, etc.; elle donne aussi lieu à des conditions de vie meilleures et à une mortalité moindre permettant une croissance démographique qui fait doubler la population à chaque génération. Ces caractéristiques ne sont cependant pas spécifiques à la colonisation française, elles valent partout en Amérique du Nord où ne s'implante pas la grande agriculture commerciale esclavagiste. Dans ce cas, la rareté de la main-d'œuvre enchaîne celle-ci dans l'esclavage. On observe alors un durcissement de la hiérarchie, la dissolution de la famille chez les esclaves frappés d'une hausse épouvantable de la mortalité.

Autre aspect de la modernité de la Nouvelle-France, l'émergence du relativisme culturel et d'un discours critique inspiré par la rencontre des sociétés amérindiennes. La Nouvelle-France ne fut pas cosmopolite par l'intégration de protestants, de juifs, d'Allemands, etc., elle le fut cependant par la proximité et l'intégration des Amérindiens dont la civilisation radicalement différente de

celle des Européens a conduit à comparer et à faire la critique des valeurs et des institutions européennes, cela d'une manière plus radicale que dans les colonies britanniques. Sauf pour Dieu et le catholicisme, les jésuites acceptent rapidement non seulement le relativisme culturel, mais encore se font-ils les chantres et les défenseurs des cultures amérindiennes. Les écrits des Lahontan et Charlevoix, pourtant aux antipodes pour les convictions religieuses, se rejoignent pour la critique de l'autorité dans la famille ou dans l'État.

Q. — *Quelles ont été les plus grandes résistances de la part des historiens au moment de la parution du livre ?*

R. — Pour certains historiens de la tradition conservatrice nationaliste et religieuse, j'étais une sorte de « traître » vendu aux Anglais et aux protestants ! Au fond, je soutenais que les missionnaires avaient contribué à la défaite des Hurons et que les Hollandais, en gardant leurs distances face aux Iroquois, ne leur avaient peut-être pas nuï.

Une autre réaction, aussi très forte, vint d'historiens attachés à une approche étroitement positiviste qui construisent le récit narratif sur un enchaînement de « faits » s'engendrant les uns les autres. Mon livre était pour eux un exemple de ce qu'il ne fallait pas faire en histoire : c'était, à leurs yeux, une histoire idéologique avec des schémas plaqués, une histoire qui ne collait pas aux « faits », une pure fabrication. Ce qui leur était indigeste, je pense, c'était la rupture d'avec l'historicisme par l'imbrication des sciences sociales et l'appel à des structures explicatives. J'utilisais des concepts des sciences sociales. Je parlais ainsi de la figure du prêtre et de celle du chaman, je renvoyais aux systèmes économiques, ou aux dynamiques de classe, ou encore à des typologies de sociétés (d'ancien régime ou de capitalisme émergent), etc. Cela était irrecevable aux yeux d'historiens plus traditionnels ou encore auprès d'historiens spécialistes d'une période historique et d'une aire géographique et rébarbatifs à une histoire plus synthétique. Comme je transgressais les frontières politiques et que je proposais un narratif d'histoire des Amérindiens et des Européens non pas sous le paradigme de la fondation par transition de la sauvagerie à la civilisation, mais plutôt sous celui de la refondation par conquête, c'était mal vu de plusieurs, et mon livre a même été utilisé dans des séminaires d'histoire

pour illustrer aux étudiants les manières erronées d'écrire l'histoire !

Q. — *Quelles étaient en 1985, au dire des critiques de l'ouvrage, les grandes forces du Pays renversé ?*

R. — Ce qui ressortait, c'est exactement l'inverse de ce que je viens de dire. On soulignait l'incorporation des avancées des sciences sociales en histoire. Cela donnait une histoire synthétique qui permettait de mieux comprendre les grands enjeux du XVII^e siècle. Je réalisais une grande synthèse d'où émergeaient particulièrement le rôle des Pays-Bas et la dynamique des relations inter-américaines de même qu'euro-américaines ; cela débordait les frontières politiques et établissait des éléments de comparaison nouveaux entre l'Europe, les colonies et les Amérindiens. Mais, surtout, un livre qui faisait en même temps l'histoire des colons et des Amérindiens.

Q. — *Si vous aviez à réécrire Le Pays renversé aujourd'hui, que songeriez-vous à modifier pour mieux rendre compte de vos intérêts et perspectives actuels ?*

R. — Je m'attacherais bien davantage à comprendre l'univers mental des Amérindiens. Pour cela, il importe de cerner leur univers religieux animiste. Et pour comprendre cet univers animiste, il faut remonter à la mythologie. Je m'y appliquerais bien plus méthodiquement.

J'irais même plus loin que cela. J'ai fait l'histoire d'un vaste morceau du continent, mais cela se limitait tout de même au nord-est de l'Amérique du Nord. J'avais alors sous-estimé la prégnance de l'unicité de l'univers mythique amérindien des Amériques. Lévi-Strauss l'a démontré : il y a des mythes que l'on peut suivre de l'Amazonie jusqu'aux Ojibwas. Les rituels de guerre se reproduisent, s'inversent et s'opposent depuis la Terre de Feu jusque chez les Athapascans. Les récits mythiques ne sont jamais spécifiques, ni à une communauté, ni à une famille linguistique. Je retournerais donc aux hypothèses structuralistes pour comprendre l'univers religieux des Amérindiens et, de là, les systèmes de parenté, les systèmes des rapports sociaux, le rapport à la chefferie et au politique. Les rapports de parenté se transposent métaphoriquement dans la sphère du politique. Comment faire l'histoire de la traite des fourrures sans analyser les transformations du rapport aux animaux ? Ensuite, de la conception animiste d'un monde peuplé d'esprits qui habitent animaux, plantes et phénomènes

naturels, découle un rapport spécifique au destin : la responsabilité et la culpabilité, la faute personnelle ne sont guère envisageables dans un univers surdéterminé par les esprits. Je dégagerais ainsi davantage le choc entre des univers animistes et des univers chrétiens post-renaissance, c'est-à-dire déjà en partie laïcisés, déjà moins religieux, déjà plus objectivants. Enfin le rapport nature / culture ne peut se concevoir de la même manière chez les animistes et chez les chrétiens d'après la Renaissance. Si pour les derniers les termes s'opposent, il n'en va pas de même des premiers où les humains partagent avec les animaux une même essence spirituelle, chaque espèce animale tout comme chaque ethnie se distinguant par son apparence extérieure.

Et puis, bien sûr, après coup – maintenant c'est facile de le dire –, j'aborderais d'autres aspects. J'analyserais davantage la question foncière, le rapport à la terre, les conceptions territoriales des uns et des autres. J'analyserais aussi les dimensions juridiques (au sens large) qui ont été l'objet de quelques-uns de mes plus récents travaux. Il y a donc bien d'autres domaines de recherche ! Mais, tout cela, je le ferais toujours dans la perspective non seulement des logiques d'alliance et de subordination, mais aussi de confrontation entre des rapports coloniaux d'ancien régime, des rapports coloniaux modernes et des rapports de sociétés du mythe autochtones, « froides » et « pleines ». Dans les rapports coloniaux d'ancien régime associés à la propriété seigneuriale, et donc à l'absence de propriété privée, l'intégration de l'Amérindien se réalise par l'assignation d'une position parmi un grand nombre de statuts. Ainsi des villages d'Amérindiens domiciliés s'établiront sur le mode de la possession collective dans les seigneuries parmi les censitaires sur les terres desquels ils garderont le droit de chasse. Des ordres (nobles, Tiers-État, clergé) et des ethnies diverses partageront, par delà tous les statuts légaux, une même loyauté au pape et au roi et ne « feront qu'un seul peuple ». Aucun groupe, aucune ethnie n'y représentant les autres par délégation, chacune des nations amérindiennes « plaidera » pour elle-même auprès d'un officier ou d'un gouverneur représentant le roi. Tout le contraire des rapports coloniaux modernes modelés par le contrat social et la démocratie émergente, où l'on assiste au rejet des particularismes issus de la tradition et des privilèges pour

former, au nom de la raison, une communauté homogène d'individus égaux en droit, ce qui conduit à l'exclusion des « Sauvages ». Par contre, dans ce dernier système, parmi ces nations sauvages refoulées aux confins de la société, une sera élevée au-dessus des autres pour les représenter et parler en leur nom. C'est la logique de l'*indirect rule*, par laquelle la Fédération iroquoise obtint le statut de premier interlocuteur auprès des Néerlandais puis des Britanniques de manière analogue à de puissants maharajahs en Inde.

C'est ainsi que les colonies anglaises et néerlandaises ont privilégié un modèle d'apartheid, et qu'en Nouvelle-France, où l'on était de surcroît moins nombreux et plus dépendants des rôles économiques et militaires des alliés amérindiens, l'on a cherché « à ne faire qu'un seul peuple » en privilégiant un modèle « métis » d'intégration. Ces observations n'impliquent pas un jugement de valeur qui consisterait à affirmer qu'un modèle métis est supérieur à un modèle d'apartheid. Il ne s'agit évidemment pas non plus de mesurer le « génie colonial des peuples colonisateurs »! Toutefois, assez paradoxalement, l'on pourrait formuler l'interprétation suivante. Tout se passe comme si, dans le cadre de la colonisation, le modèle métis « fonctionnait » mieux, au sens où il aurait été moins conflictuel, alors que dans le contexte de la décolonisation des sociétés d'apartheid et d'*indirect rule*, la transition y aurait été mieux réussie dans la mesure où l'on y a formé des élites. Cela est évidemment matière à débat, cependant il importe de porter attention à l'existence de modèles coloniaux différents parce qu'ils structurent autrement les rapports sociaux entre colons et Amérindiens, de même qu'entre nations amérindiennes. Et ces structures perdurent dans le temps, au-delà des changements de régimes coloniaux. Ne pourrait-on pas dire que la défaite française des plaines d'Abraham annonce la défaite de Riel parce qu'il n'y a pas de place dans le modèle britannique pour les Métis?

Q. — *De manière toute collégiale, comment envisagez-vous la recherche en sciences sociales chez la jeune génération d'historiens et de sociologues intéressés par la question autochtone?*

R. — Il faut absolument sortir, il faut toujours travailler à sortir de la réserve. Il n'y a pas que les Indiens dans les réserves! Les historiens des Amérindiens

ont aussi leurs réserves! Les mécanismes de la « réduction », comme l'a démontré Jean-Jacques Simard, sont aussi anciens que persistants. Il est plus facile d'échapper au stéréotype du « barbare-Sauvage » qu'à celui du « bon Sauvage-enfant ». Ainsi les historiens ont-ils beaucoup contribué à étudier les mécanismes d'alliance, à faire voir les Amérindiens comme acteurs de l'histoire, à déconstruire la domination coloniale, mais ils hésitent encore trop à analyser les divisions et les rivalités entre Amérindiens, leur participation à leurs propres défaites, les mécanismes d'intériorisation de la domination coloniale. On hésitera parfois également à maintenir la règle du doute pour ne pas déplaire. Cela relève de la rectitude politique et de la reproduction de la « réduction » dans la mesure où l'on renonce à la distance critique pour garder un rapport paternaliste et condescendant à l'égard des premières nations.

Il importe aussi d'entrer davantage en contact avec les Amérindiens. L'idéal, ce serait d'apprendre une langue autochtone pour connaître les gens. Ces gens existent! Faire l'histoire de ses compatriotes contemporains sans les connaître, sans vivre avec eux et sans parler leur langue, c'est une erreur. Je ne parle pas une langue amérindienne, et c'est une erreur.

Ensuite, il faut rompre avec la catégorie des aires culturelles qui représentent à mes yeux une forme de réserve, je veux dire, une forme d'enfermement. Il faut se rendre compte que les Amérindiens appartiennent à une humanité des Amériques et, plus largement, à l'humanité tout court. Dans son beau livre *La Forêt vive*, Rémi Savard discute de la cosmologie algonquienne, des continuités culturelles entre l'Amérique et l'Asie. Ainsi la scapulomancie (l'analyse des omoplates d'animaux, chez les chasseurs, afin de prévoir le mouvement des animaux) s'observe en Chine de même qu'au Moyen-Orient. Le psychologue Hubert Laforge s'est déjà engagé sur cette même voie à propos de l'usage des psychotropes. Il existe plus de parenté qu'on ne le croit entre les sociétés amérindiennes et les sociétés asiatiques.

Il faut aussi retourner à Claude Lévi-Strauss, trop occulté aujourd'hui. À l'exception d'anthropologues travaillant en Amazonie, rares sont les chercheurs qui reprennent les paradigmes structuralistes. J'ai publié une note critique de la grande synthèse d'histoire des Amérindiens de la *Cambridge History*. Pas un seul historien des Amérindiens

du Canada et des États-Unis qui, dans l'histoire que chacun fait d'une communauté, ne retourne aux hypothèses du structuralisme. Pourtant, personne n'a encore su réfuter l'idée qu'il y ait unité mythique des Amériques. C'est pourtant, il me semble, un acquis incontournable.

Ensuite, sur les traces de Philippe Descola, je centrerais davantage les recherches sur la cosmologie et le rapport au monde. Les sociétés amérindiennes sont des sociétés de tradition orale, c'est-à-dire des sociétés où la parole est sacrée, où la mémoire est centrale, où le rapport aux esprits et le mode de négociation aux esprits sont essentiels. Par opposition, les sociétés occidentales se caractérisent par l'écrit et par la rupture réalisée par la Renaissance, qui conduit à l'objectivation du monde, à l'insertion du doute dans le mode de pensée et à une rupture radicale entre la nature et la culture, autant de facteurs qui concourent à la domination.

En outre, l'histoire, pas seulement celle des Amérindiens, doit s'écrire avec les sciences sociales. De Marcel Mauss et d'Émile Durkheim à Bourdieu ou à Michel Freitag, tant les grands classiques que les auteurs contemporains doivent inspirer et guider la production de l'histoire. Et puis l'histoire se dit, s'écrit, se présente sous toutes sortes de formes : littérature de voyages, romans historiques, expositions muséales, cinéma, etc. De même l'expression artistique ancienne comme contemporaine constitue une grande source d'inspiration, précisément parce que l'art exprime une époque, des sentiments, des sensations, des perceptions que ne peut rendre le travail répondant aux canons scientifiques. J'ajouterais enfin qu'il faut se laisser inspirer par la vie quotidienne, par les enfants qui découvrent le langage et le monde, par les jeunes et les vieux, par les animaux et les plantes qui nous entourent.

Enfin, l'histoire des Amérindiens ouvre tant de portes et nous interpelle tant de fois comme humains : l'incroyable diversité et richesse des cultures, de leur rencontre riche ou destructrice, le rapport aux animaux, à la nature, aux humains, aux esprits, au cosmos. Elle nous interpelle également comme citoyens à cause de sa dimension morale : le poids du colonialisme et de son héritage s'exerce toujours sur la mémoire et dans notre société, par les séquelles et les réparations, par le poids des injustices et par la volonté de changement.

[29 avril 2007]