

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA LIBERTÉ CONTRE L'ÉTAT
LA PART AUTOCHTONE DE L'HISTOIRE DE LA PENSÉE POLITIQUE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
MARC-ANDRÉ CYR

JANVIER 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci beaucoup à Adélie Bellemarre St Pierre (pour le soutien et la relecture), à Edmond (pour les bisous) et à Valère (pour les coups de pied). Merci à mon dévoué directeur et ami Francis Dupuis-Déri. Merci également au Grand Chef Constant, Yvan Croteau, Eva Risto, Jean-Marie Fecteau, Natasha Kanapé Fontaine, Xavier Lafrance, Martin Petitclerc, Benjamin Pillet, Vincent Bellemarre St Pierre, Constantino Soulière, Hugo St-Laurent, Eric P. Thisdale, Michel Trudeau, le Syndicat des chargés de cours de l'UQAM (pour la bourse de prolongement long), mes étudiants, mes collègues, mes parents et mes amis. Sans vous cette thèse n'aurait jamais vu le jour.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I LE TELOS DE LA NATION	36
1.1 La nation décapitée	40
1.2 La nation sans catastrophe	43
1.3 La nation moderne	48
1.4 La nation à conserver	52
1.5 La nation plurielle	59
1.6 La société nationale	66
1.7 Des idées dominantes	70
1.8 Conclusion	77
CHAPITRE II LA MÉMOIRE DES VAINCUS	81
2.1 La Mémoire des vaincus.	84
2.2 Par-delà l'histoire nationale	92
2.3 Anthropologie et autohistoire	100
2.4 Conclusion	113
CHAPITRE III LA LIBERTÉ SANS NOM	116

3.1 Pouvoir et autorité.....	121
3.1.1 Des chefs sans pouvoir.....	124
3.1.2 La parole moins le commandement.....	132
3.1.3 Gardiens de la paix.....	135
3.1.4 Gardiens de l'égalité.....	139
3.2 Le pouvoir en fragments.....	151
3.3 Les confédérations.....	158
3.4 Sans temps ni frontières.....	166
CHAPITRE IV	
AATAENTSIC CONTRE L'ÉTAT.....	176
4.1 Égaux dans l'obéissance.....	178
4.1.1 Une invention occidentale.....	179
4.1.2 La religion contre la politique.....	181
4.1.3 La politique et l'État.....	182
4.2 Le cosmos contre l'État.....	186
4.2.1 Des croyances.....	186
4.2.2 Ici-et-ailleurs.....	197
4.2.3 Liberté cosmique.....	203
4.3 Les outils du changement.....	211
4.3.1 Fétiches.....	213
4.3.2 Rêves.....	217
4.3.3 Mythes et prophéties.....	221
4.4 Face au changement.....	226
CHAPITRE V	
AUX FRONTIÈRES DE LA LIBERTÉ.....	232
5. 1 Les femmes.....	233

5.1.1 Égalité.....	236
5.1.2 Différence et égalité?	238
5.1.3 Travail et production	240
5.1.4 Sexualité et mariage	246
5.1.5 D'un genre à l'autre.....	250
5.1.6. Politique et genres	254
5.2 Servitude involontaire	260
5.2.1 Les esclaves.....	262
5.2.2 Les enfants.....	268
5.3 Conclusion	270
CHAPITRE VI	
VERS UNE HISTOIRE DE LA LIBERTÉ CONTRE L'ÉTAT	279
6.1 L'histoire contre l'État	282
6.2 Des pays inconnus.....	289
6.2.1 <i>Le Middle Ground</i>	292
6.2.2 L'entremonde laurentien	299
6.2.3 Zone refuge	306
6.3 Les résistances.....	320
6.3.1 Rire et moqueries	323
6.3.2 Nomadisme et pragmatisme	328
6.3.3 Le refus du commandement	331
6.3.4 Les cadeaux contre le marché	335
6.3.5 Guerre au colonialisme.....	336
6.4 Conclusion	340
CONCLUSION.....	348
BIBLIOGRAPHIE	360

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour thème la liberté telle que la conçoivent les peuples autochtones d'Amérique du Nord-est (Haudenosaunee, Wendat, Anishinabes, Innus, les Attikamekw, les Abénakis et les Mi'gmaks). Comme le souligne l'anthropologue Pierre Clastres, les sociétés contre l'État vivent en égalité, elles ne connaissent pas le commandement ou la hiérarchie, ni la division entre les gouvernants et les gouvernés.

Cette politique égalitaire (ou « communisme primitif ») est reconnue par les anthropologues depuis longtemps, de même que par nombre de penseurs anarchistes et de communistes « romantiques ». Seulement, au Québec comme ailleurs, l'analyse politique de ces formes politiques et de leurs impacts historiques est restée fort timide.

Cette liberté contre l'État est loin des conceptions généralement admises par la pensée politique ancienne et moderne. C'est pour cette raison que l'historiographie ne permet pas d'en saisir les contours. À la recherche de l'État-nation, les historiens ont tendance à en écrire la genèse, au point où celle-ci constitue la trame principale à laquelle viennent se greffer les autres expériences historiques. Ce récit vient lamener la part autochtone de l'histoire politique. La téléologie nationaliste et progressiste nie la liberté contre l'État, la pousse à la marge, en fait l'envers du progrès. C'est cet anachronisme que nous avons constaté chez l'ensemble des écoles historiques québécoises (Montréal, Québec, moderniste, nationaliste, pluraliste, marxiste).

Mais il existe d'autres approches en histoire politique. L'histoire « par le bas », l'histoire critique, les *subalterns studies* l'ethnohistoire, l'anthropologie politique ou l'« autohistoire » autochtone. Ces modes d'analyse voient ce que l'histoire nationale a tendance à nier. Elle est critique de l'approche « par le haut » et de ses visées conservatrices. Elle remet en cause pratiquement toutes les institutions dominantes: la linéarité de leurs développements, leurs espaces, leurs victoires et leurs défaites. Cette histoire prend en compte la parole des « exclus », des « sans-voix ». Elle cadre notre

analyse à partir des axiomes suivant: 1) il est possible d'écrire une histoire des idées et des modes d'être des déclassés qui n'est pas celle de la grande histoire de l'État et de l'élite; 2) cette histoire n'est pas « nationale » ou « progressiste » pas plus qu'elle n'est « essentialiste »; 3) elle ne s'intéresse pas seulement à la résistance ouverte, mais aussi aux « arts de la résistance »; 4) elle adopte la position du dominé dans ses explications et compréhension des processus historiques.

Cette approche permettra, et c'est notre (double) hypothèse: 1) de porter un nouvel éclairage sur les conceptions généralement admises de la liberté et du pouvoir politique; 2) de saisir en quoi cette liberté contre l'État transforme notre vision de l'histoire du Québec.

Cette analyse de la liberté commence par une précision conceptuelle des concepts utilisés: autorité, *pouvoir sur*, *pouvoir d'agir*, etc. Ces précisions permettront d'analyser le fonctionnement et la structure sociale et politique indigène: la chefferie, les conseils, les Anciens, les chamans, les femmes, les guerriers et les confédérations. Nous verrons alors que le *pouvoir d'agir* des Autochtones est précieusement protégé par ces derniers, qui justifient leur liberté dans la tradition des Anciens.

Certains philosophes ne sont cependant pas d'accord avec cette analyse. Selon Cornelius Castoriadis (et d'autres) la religion empêcherait les Autochtones d'être libres. Elle refuserait l'« autonomie » en fondant le politique dans un ailleurs inatteignable au commun des mortels. Les sociétés contre l'État ne seraient donc pas autofondées, car elles n'institueraient rien. Tout, pour elles, serait *déjà là*. Sans être totalement fausse, nous verrons que cette critique de Castoriadis n'est pas, à l'inverse, totalement juste. Les Autochtones n'ont pas figé pour toujours leur avenir dans le passé. Leur « religion » n'est pas celle d'Europe. Ils se sont donné les moyens d'avoir une prise sur leur destinée et de préserver leur *pouvoir d'agir*. Les rêves, les fétiches, les mythes et les prophètes participent à cette autonomie.

L'égalité étant une condition de la liberté contre l'État, nous constaterons que cette dernière n'est pas sans limites. Les Autochtones vivent dans un univers largement différentialiste en ce qui a trait aux genres et où les inégalités économiques ou d'âge ne sont pas radicalement absentes. Est-ce possible de parler d'égalité dans un tel contexte? C'est ce que ce chapitre nous permettra de vérifier.

Nous terminerons par une réflexion critique à propos de l'histoire nationale, de ses biais et de ses oublis systématiques. Nous verrons que la prise en charge de cette liberté dynamite une grande part du récit nationaliste.

Autrement dit, la prise en compte de la politique autochtone dans l'histoire donne à voir de nombreuses expériences niées par le grand récit national: des métissages, des alliances originales, des « zones refuges » et des résistances. Saisir la liberté contre l'État, c'est voir la part autochtone de l'histoire politique. Telle est l'ambition de cette thèse.

Mots clés : *Autochtone, Wendats, Haudenosaune, Innus, les Abénakis et les Mi'gmaks, indigène, liberté, égalité, autonomie, communisme primitif, État, société contre l'État, résistance, femme, Amérique du Nord-est, histoire nationale, téléologie, résistance, zone refuge.*

INTRODUCTION

Les sociétés sans État sont en fait des sociétés *contre* l'État. Plus encore, elles sont des sociétés de liberté. Telle est, en fort peu de mots, la découverte de l'anthropologue Pierre Clastres. Contre la téléologie progressiste, il faut refuser de considérer que *toute* société doit nécessairement aboutir à la construction d'un État¹. Il ne manquait rien à ces communautés que les colonisateurs considéraient pourtant « sans roi, sans loi, sans foi »... Elles n'étaient pas sous-développées ou en retard sur l'évolution historique: elles possédaient la capacité de réfléchir à leur avenir et d'inventer des solutions aux problèmes qu'elles rencontraient². Elles se sont donné les formes, les règles et les valeurs qui leur semblaient les plus appropriées. Et ces formes sont celles de la liberté.

Ces sociétés se sont dotées de mécanismes favorisant un pouvoir collectif non hiérarchique; elles ont interdit l'inégalité et subsumé le pouvoir du chef à celui de la communauté: ce sont elles qui dirigent³. Le pouvoir du chef est borné par la liberté des membres du groupe. Piégé par différents mécanismes de contrôle, entièrement dépendant de la bonne volonté de la collectivité, il n'a sur elle aucun pouvoir. La liberté est exercée par le groupe, qui s'assure qu'une place soit réservée à l'expression des personnalités singulières. Oscillante entre le groupe et le singulier, la liberté contre l'État est à la fois collective et individuelle.

Loin de la figure du « bon Indien »⁴ vivant sans règles et en harmonie spontanée avec la nature, ces sociétés reconnaissent l'existence de la virtualité de l'État, un germe qu'elles s'efforcent de neutraliser, au point d'en faire un élément central de leur vivre

¹ Pierre Clastres (1974), *La société contre l'État*, Paris: Minuit, p 161.

² *Ibid.* p 19.

³ *Ibid.* p 11.

⁴ Pour une réflexion intéressante à ce sujet: Olive P. Dickason (1993), *Le mythe du bon sauvage*, Sillery: Septentrion.

ensemble, avant qu'il ne devienne une domination réelle. Les mythes, les Dieux, l'économie, le rôle du chef, des chamans, des conseils de femmes, des assemblées, des prophètes et des Anciens: tout concorde à la neutralisation de la possibilité de la domination et de la *possibilité* de l'État. En se donnant des chefs sans pouvoir, en fragmentant leurs prérogatives à travers une multitude de mécanismes ingénieux, les sociétés contre l'État s'assurent que le pouvoir reste entre les mains du groupe et non entre celles d'un seul.

« Ce qui manque » se trouvait donc plutôt dans l'œil de l'Occidental observant ces peuples. La posture posant l'Occident au centre de la rationalité et du développement historique est tout aussi répandue que non scientifique. Plus encore, elle est la manifestation d'une faiblesse au sein de sa pensée

Ainsi, au lieu d'une faiblesse congénitale des civilisations primitives par quoi s'expliquerait leur si rapide déclin, c'est bien plutôt d'une infirmité essentielle de la civilisation occidentale que laisse apparaître ici l'histoire de son avènement : la nécessaire intolérance où l'humanisme de la Raison trouve à la fois son origine et son échec. Car n'en est-ce point un, que cette incapacité de fait, nouée à une impossibilité structurale, à entrer en dialogue avec des cultures autres?⁵

Se la représentant comme à l'étape « primitive » d'une évolution historique non encore complétée, notre civilisation serait incapable de traiter avec l'autre sans vouloir le détruire ou l'infantiliser et le conduire dans son développement vers la maturité. Notre société se croit à la fin de l'histoire⁶. Elle refuse de laisser subsister ce qui ne lui est pas identique : « La Raison occidentale renvoie à la violence comme à sa condition et son moyen, car ce qui n'est pas elle-même se trouve en « état de péché » et tombe alors dans le champ insupportable de la déraison »⁷.

⁵ Pierre Clastres (1979), « Entre silence et dialogue », Ouvrage collectif, *Claude Lévi-Strauss*, Paris : Idées/Gallimard, p 36.

⁶ *Ibid.* p 33.

⁷ *Ibid.* p 34.

Depuis les premiers témoignages d'Européens jusqu'aux recherches élaborées de l'ethnologie classique⁸, les observateurs des sociétés indigènes considéraient que le seul pouvoir possible était fondé sur la séparation entre gouvernants et gouvernés, sur la hiérarchie et l'inégalité. Or, si le pouvoir politique est universel, cette division — essentielle à l'État — ne l'est pas⁹. La vie en société pose inévitablement la question du pouvoir, mais la réponse étatique n'est pas la seule possible. Domination et subordination ne constituent pas l'essence de ce dernier, mais seulement l'une de ces possibles déclinaisons¹⁰. Les recherches en anthropologie politique contemporaine dévoilent ces expériences politiques égalitaires. En ce sens, elles interpellent la philosophie politique, en particulier les champs où sont mis en question le pouvoir, la liberté, et plus spécifiquement l'État et son rapport à la liberté collective et individuelle.

Suivant Clastres et ses successeurs, la distinction entre les sociétés « avec » ou « sans » État n'est plus valable. On est désormais tenu de parler de sociétés à pouvoir *coercitif* ou *non coercitif*. On peut réfléchir au pouvoir sans l'associer automatiquement à la domination¹¹. Il s'agit de cesser de faire tourner l'universel autour de l'Occident et de considérer que les formes étatiques existent parmi d'autres trajectoires possibles¹². Questionner la société occidentale à partir d'un *détour* vers la société contre l'État afin de mieux comprendre l'une et l'autre: tel est l'un des objectifs de Clastres. Pour ce faire, nous devons mettre en marche une « révolution

⁸ Marilena Chaui (2011), « Contre l'un, Contre l'État : le contre-discours de Clastres et de La Boétie », dans Miguel Abensour et Anne Kupiec, *Pierre Clastres*, Paris : Sens & Tonka, p 155-170.

⁹ « Si le pouvoir politique n'est pas une nécessité inhérente à la nature humaine, c'est-à-dire à l'homme comme être naturel, en revanche il est une nécessité inhérente à la vie sociale », Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 20.

¹⁰ *Ibid.* p 12.

¹¹ Ximena Gonzalez Broquen (2011), « L'impensé de la philosophie politique : étude sur la notion d'État dans la pensée de Pierre Clastres », dans Abensour, Kupiec, *op.cit.* p 222.

¹² Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 23.

copernicienne » afin de cesser de faire tourner les cultures autres autour de l'Occident pour amorcer le mouvement inverse¹³.

Les conceptualisations politiques « autres » donnent du relief à ce qui constitue l'originalité de notre époque. Elles ébranlent nos convictions et montrent que les idées gouvernant notre présent sont des constructions historiquement situées, qui ne sont pas, du reste, exemptes de contradictions. Ce qui distingue les cultures est la manière particulière de résoudre les problèmes, qui sont pour leur part souvent semblables pour tous¹⁴. Comme le souligne Claude Lévi-Strauss, là-bas aussi des gens ont « aimé, haï, souffert, inventé, combattu »¹⁵. Il est possible de voir ce qui nous ressemble — certaines valeurs ou formes universelles — et ce qui nous éloigne — les déterminations spécifiques aux cultures — sans tomber dans les pièges de l'ethnocentrisme ou de la téléologie. Discutant de l'anthropologie sociale de Marcel Mauss et de Lévi-Strauss, le philosophe Maurice Merleau-Ponty affirme que ce mode d'appréhension ne mène à rien de moins qu'à une redéfinition de l'universel

[...] l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps¹⁶.

En accueillant l'expérience historique autochtone, il est possible de réfléchir à divers enjeux centraux de la philosophie politique occidentale : la liberté, le pouvoir, la contrainte, de l'État et de la hiérarchie, mais également l'égalité, l'entraide et la démocratie.

¹³ *Ibid.* p 22.

¹⁴ Claude Lévi-Strauss (2007), *Race et histoire*, Paris: Gallimard, p 39.

¹⁵ *Ibid.* p 25.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty (1960), *Signes*, Paris: Gallimard, p 193.

Sociétés de liberté

Clastres s'appuie sur la définition de la liberté élaborée au sein de l'ouvrage épique et énormément cité *Discours de la servitude volontaire*, écrit par le philosophe Étienne de La Boétie (1530-1563)¹⁷. Ce dernier soutient qu'une société où certains commandent et d'autres obéissent n'est simplement pas libre. Il se demande conséquemment pourquoi un désir la servitude mène à accepter si docilement le joug des tyrans et des tyranneaux¹⁸. Pourquoi obéir à la volonté d'un seul, qui n'a même pas la force d'imposer sa volonté? L'humain, dit-il, a oublié ce qu'est la liberté.

La Boétie fait de la révolte, comme pour plusieurs anarchistes après lui, la déclinaison négative de la liberté : « [...] la liberté est naturelle, et [...] à mon avis, non seulement nous naissons avec notre liberté, mais aussi avec la volonté de la défendre »¹⁹. Il a d'ailleurs une définition particulière de la révolte, qu'il associe au refus d'obéir – ce qui en fait, en quelque sorte, un précurseur de la désobéissance civile moderne. Il suffirait de désobéir, de ne « plus servir » et « vous voilà libre²⁰ ». Le pouvoir du tyran reposant sur l'acceptation de la domination, son envers émancipateur se trouve dans la désobéissance.

La pensée de La Boétie est radicale²¹. Elle est encore à notre époque une source d'inspiration pour de nombreux penseurs critiques. Affirmant que cette pensée peut désormais s'appuyer sur des connaissances empiriques et des observations directes, Clastres lie de manière claire ses travaux à ceux de la Boétie²². Le philosophe Miguel

¹⁷ Étienne de la Boétie (1995), *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Mille et une nuits, p 8.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* p 17.

²⁰ *Ibid.* p 20.

²¹ Miguel Abensour et Marcel Gauchet (1993), « Présentation : les leçons de la servitude et leur destin », *Le discours de la servitude volontaire*, Paris: Payot et Rivages, p 7-44.

²² Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », dans *Ibid.* p 251.

Abensour va d'ailleurs analyser, et il n'est pas le seul, les ressemblances entre les idées de ces deux auteurs à inscrire dans la « tradition de la liberté »²³.

Liberté! Liberté?

Mais qu'est-ce — au juste — que la liberté? Il s'agirait de « la plus épineuse question de la métaphysique » (Hume), un « grand embarras » pour les philosophes (Kant)²⁴. Cette question est centrale au développement de la pensée politique et morale occidentale de la modernité, qui se structurait justement au moment de la colonisation de l'Amérique du Nord. Cette question traverse encore les débats contemporains en philosophie politique, — et tout autant la droite²⁵ que la gauche²⁶ — y compris au sujet de la laïcité, du nationalisme, de l'État providence et de l'austérité et de la « guerre contre le terrorisme ».

Il y a autant de conceptions de la liberté qu'il existe d'idéologies. On pourrait même dire qu'il y a plusieurs conceptions de la liberté au sein d'une seule idéologie, sans oublier les distinctions qualitatives provoquées par les changements d'époques historiques. Mot protéiforme, la liberté serait-elle, comme le souligne Paul Valéry, un de ces concepts détestables ayant « plus de valeur que de sens », qui chanterait plus qu'il ne parlerait?²⁷ À la fois statut, mythe, valeur universelle: la liberté serait-elle être à la fois le leitmotiv des mouvements d'émancipation sociale et nationale et l'idole politique permettant l'écrasement des plus petits par les plus forts?²⁸

²³ Miguel Abensour (2011), « Pierre Clastres Et Nous : la révolution copernicienne et la question de l'État », dans Abensour et Kupiec, *op.cit.* p 12.

²⁴ Antoine Hatzenberger (textes présentés par) (1999), *La liberté*, Paris : Flammarion.

²⁵ On pense ici aux penseurs libertariens, qui tentent de recentrer la liberté au cœur de l'individu et non de l'État: Murray Rothbard (2011), *L'éthique de la liberté*, Paris: Les Belles Lettres.

²⁶ On pense aux communistes, qui tentent de conjuguer liberté et égalité : Étienne Balibar (2010), *La proposition de l'Égaliberté*, Paris: Presses universitaires de France.

²⁷ Paul Valéry (1982), *Fluctuations sur la liberté*, dans Bruno Huisman et Jean Salem, *Les philosophes et la liberté: les grands textes philosophiques sur la Liberté*, Paris: Huisman.

²⁸ *Ibid.*

Malgré les divergences idéologiques et philosophiques, les « grands » philosophes considèrent ainsi que la liberté n'est pas synonyme d'égalité et de refus du commandement²⁹. L'inégalité est soit naturelle, soit nécessaire, la division entre gouvernants et gouvernés est indispensable (sauf pour les Athéniens) et l'État est un l'horizon considéré indépassable au vivre ensemble politique, quand il n'est pas simplement considéré comme l'institution *nous permettant d'être libres*.

Selon l'historienne des idées Ellen Meiksins Wood, cette méfiance, voire cette peur du pouvoir du peuple exprimée par les philosophes s'explique par les nombreuses et violentes révoltes qui accompagnent les réformes démocratiques. Ce sont effectivement les frondes paysannes qui font naître la démocratie et le principe de liberté dont elle est porteuse : « L'agitation générale et la peur des classes possédantes constituent la toile de fond sur laquelle les philosophes grecs vont élaborer leurs projets philosophiques³⁰ ». C'est du reste suite à une révolte de grande intensité que les réformes de Solon (vers 594-593 av. J.-C.) proposent un nouveau régime politique pour apaiser la paysannerie alors en pleine révolte³¹.

Si l'État athénien est original, puisqu'il élimine partiellement la distinction entre gouvernants et gouvernés, il n'en reste pas moins qu'il existe en tant qu'autorité extérieure à de nombreux individus vivant sous sa gouverne. La division du travail entre ceux qui réfléchissent et ceux qui exécutent en est une des caractéristiques essentielles. Par la loi qu'il incarne, c'est l'État qui rend certains citoyens libres, mais c'est aussi lui qui assure la hiérarchie entre les maîtres et les esclaves, les hommes et les femmes, les citoyens et les étrangers.

Cette démocratie, sans aucun doute, représente une avancée incroyable pour le menu peuple l'organisation du vivre-ensemble. Elle intègre à son ordre politique les

²⁹ Marshall Sahlins (2008), *La nature humaine, une illusion occidentale*, Paris: Éditions de l'éclat.

³⁰ Ellen Meiksins Wood (2013), *Des citoyens aux seigneurs : une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge*, Montréal : Lux, p 185.

³¹ *Ibid.* p 61.

conflits sociaux entre les riches et les pauvres. Les contestations paysannes seront subsumées à l'ordre athénien, conférant ainsi aux « petits » un rôle politique jusqu'ici inédit dans l'histoire occidentale. Cette démocratie est cependant loin de créer l'égalité entre tous: les femmes et les esclaves en sont exclus et les hiérarchies entre les pauvres et les riches sont reconduites. Il en résulte une forme inédite d'État et de justice³².

Comme le souligne le politologue Roger Dupuy, le malaise de l'élite face aux soulèvements populaires date de l'Ancien régime, traverse les siècles et fait bien sentir sa présence encore aujourd'hui³³. Cette méfiance de l'élite sera ainsi reconduite dans la période historique suivante, cette fois dominée par Rome. S'il existe une certaine institutionnalisation de la parole du peuple au sein de la République romaine, c'est, comme à Athènes, grâce à la contestation active et souvent violente de ce dernier. C'est une insurrection qui mène la République, dès ses premières années, à donner à la plèbe un statut politique. La plèbe, qui n'a alors aucun représentant, fait sécession afin de protester contre l'assujettissement que lui font subir les patriciens. Elle se retire sur le mont Aventin et y instaure un « camp sans chef »³⁴. Pour les patriciens, la réintégration au sein de la république ne se fera qu'au prix de la création d'une magistrature plébéienne: les tribuns voient le jour et leur existence est désormais protégée et inviolable³⁵.

La soumission politique sera vertu, également — et peut-être encore plus — pour la période suivante : le Moyen-Âge. Les penseurs de cette époque font de la liberté un synonyme de soumission à la volonté de Dieu. Elle désigne le choix de se soumettre, librement et rationnellement, à la divinité, qui s'incarne pour sa part dans l'État et ses

³² *Ibid.* p 82.

³³ Roger Dupuy (2002), *La politique du peuple*, Paris, Albin Michel, p 8. À ce sujet, lire également : Francis Dupuis-Déri (2016), *La peur du peuple : agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal : Lux.

³⁴ Martin Breaugh (2007), *L'expérience plébéienne : une histoire discontinuée de la liberté politique*, Paris : Payot, p 29-39.

³⁵ *Ibid.* p 18.

représentants. Cette période engendre cependant une certaine conception du droit de résistance, à lier au « mal » des dirigeants, qui ne sont pas exempts de péchés et de tentations. Il ne faut donc pas exagérer l'opacité de la « grande noirceur » incarnée par le Moyen-Âge dans l'histoire occidentale.

Le pouvoir médiéval n'est d'ailleurs pas intégral et unidimensionnel. Les pratiques délibératives furent à cette époque abondantes en Europe³⁶. De nombreuses communautés organisaient la vie commune à l'aide d'assemblées publiques, où toute la communauté s'assemblait pour discuter. Ces communautés étaient rarement totalement indépendantes des autres pouvoirs (roi et seigneurs), mais elles permettaient aux habitants d'avoir une prise considérable sur les affaires courantes de la communauté. Si elles furent détruites au profit de la centralisation de l'État, leur histoire méconnue est également ponctuée de résistance parfois très violente afin d'éviter leur disparition.

Quoi qu'il en soit, pour la vaste majorité des philosophes anciens, la liberté concerne très peu le peuple. Les textes dits classiques de la théorie politique ne laissent pratiquement aucune place aux classes défavorisées, sinon par les efforts mis de l'avant afin de nier les qualités de leur parole et de leurs réflexions³⁷. La modernité provoque des changements importants et pour ainsi dire irréversibles. Désormais, l'ordre n'est plus d'origine divine, mais terrestre. Il est admis que ce sont les individus et les peuples qui donnent la forme de leur choix à la structure politique et économique, du moins en principe.

La modernité fait reposer la liberté politique sur un régime de gouvernement représentatif, le libre marché, la propriété privée, l'individu rationnel, masculin, adulte et égal aux autres, de même que sur un certain nombre de droits considérés inaliénables : droit de vote, d'égalité face au droit, liberté d'expression, etc. Le

³⁶ Dupuis-Déri (2016), *op.cit.*, p 75-83. Ces pratiques furent également analysée auparavant par Pierre Kropotkine (2001), *L'entraide : un facteur de l'évolution*, Montréal : Écosociété.

³⁷ Wood, *Des citoyens aux seigneurs*, *op.cit.* p 44.

philosophe Isaiah Berlin identifie deux principes fondamentaux indispensables au déploiement de la liberté moderne et libérale: 1) aucun pouvoir n'est absolu; 2) un certain seuil de liberté « négative » – la liberté de ne pas être dérangé dans ses choix et actes individuels – doit être considéré comme inviolable³⁸. Seuls les droits sont absolus, et non le pouvoir. Celui-là étant entre les mains d'humains faillibles, il peut mener à la barbarie — ce que, au nom de la morale, nous devrions catégoriquement refuser. Il n'y a donc pas à respecter absolument la loi, il est possible de refuser de commettre des actes immoraux. Berlin donne quelques exemples de ces actions : la torture, les lois rétroactives, la trahison, la délation, la négation violente des droits des minorités, etc.

Le deuxième élément essentiel pour comprendre la liberté libérale est son pendant négatif, soit le droit de *ne pas* être dérangé dans ses choix et ses agissements. La liberté individuelle nécessite un espace minimal de non-ingérence. Plus cet espace privé est grand, plus étendue est cette liberté³⁹. Est libre celui ou celle que personne ne vient gêner dans son action. La liberté est cet espace situé hors de la contrainte des autres : « La contrainte implique l'intervention délibérée d'autrui dans l'espace à l'intérieur duquel je pourrais normalement agir »⁴⁰.

Avec la modernité, la définition de la liberté politique se transforme considérablement. Le refus de considérer que le pouvoir politique est absolu étend considérablement le droit de résistance. C'est à partir du 16^e siècle qu'on l'attribue au fait de « tenir tête à l'autorité »⁴¹. Du Moyen-Âge à la Réforme, malgré le radicalisme de quelques penseurs, la pensée concernant la résistance reste très modérée. Elle accorde tout au plus un droit de résistance passive aux sujets et

³⁸ Isaiah Berlin (1969), *Éloge de la liberté*, Paris: Calmann-Lévy, p 212.

³⁹ *Ibid.* 167-218.

⁴⁰ *Ibid.* p 171.

⁴¹ Alain Rey (dir.) (2006), *Dictionnaire historique de la langue française*, Tome 3, Paris: Le Robert, p 3205.

consacre celui de renverser les tyrans ou les despotes – strictement – aux représentants élus.

Au moins deux philosophes participent cependant à faire de la résistance un concept positif. Étienne de La Boétie, dont nous avons parlé précédemment, et Nicolas Machiavel (1469-1527), qui présente une analyse plutôt singulière du droit de résistance et de révolte. Pour lui, les sociétés sont animées par deux « humeurs » différentes. Par humeur, il entend « les désirs inhérents à un groupe social particulier »⁴². Il y a l'humeur des grands (qui veulent dominer) et l'humeur des petits (qui souhaitent la liberté) : « Dans tous les pays, en effet, on trouve deux dispositions d'esprit opposées: d'une part, le peuple ne veut être ni commandé ni opprimé par les grands; de l'autre, les grands désirent commander et opprimer le peuple [...] »⁴³.

Il ajoute que « toutes les lois favorables à la liberté naissent de leur cette opposition » et que « [r]arement les désirs d'un peuple libre sont-ils pernicieux à sa liberté »⁴⁴. C'est cette division sociale qui donne à la communauté son caractère libre. Le peuple, comme il ne désire pas être asservi, remet en cause la loi, la questionne et s'oppose au désir de domination des grands. Le conflit est en outre la cause première de la liberté et de la grandeur de Rome (qu'il prend évidemment comme modèle) et c'est la plèbe qui est gardienne de cette liberté. Machiavel compte parmi les premiers philosophes à accorder aux « petits » les mérites de la loi juste et de la liberté⁴⁵.

En déboulonnant les mythes du cosmos structurant les rapports entre les humains et en fondant la légitimité de la vie commune sur l'individu libre, la pensée politique entreprenait un long voyage qui allait se caractériser par le dépassement des conceptions anciennes.

⁴² Breaugh, *op.cit.* p 92.

⁴³ Nicolas Machiavel (1995), *Le prince*, Montréal: Boréal, p 49.

⁴⁴ Nicolas Machiavel (1980) [1531], *Discours sur la première décade de Tite-live*, Paris: Berger-Levrault, p 40-41.

⁴⁵ *Ibid.* p 96.

La modernité ne vient généralement pas remettre en cause l'inégalité de pouvoir ou de fortune; elle vient plutôt forcer un changement au niveau du discours la justifiant. Si l'Ancien régime, comme nous l'avons constaté ci-haut, fonde la domination sur l'existence d'inégalités « naturelles », le principe d'égalité « naturelle » mis d'abord de l'avant par Hobbes et Locke et ensuite par les penseurs des Lumières vient reconfigurer ce discours. Wood soutient que l'égalitarisme réel ou concret — « sur terre » — a effectivement été une revendication des Lumières, mais pour une courte durée de temps seulement⁴⁶. En quelque sorte, c'est le capitalisme qui se portera à la rescousse des inégalités : « À partir du moment où le pouvoir économique ne dépend plus d'un statut ou de privilèges extra économiques, on peut ramener sur terre l'idéal civique de l'égalité politique [...] »⁴⁷. Désormais confinée à la sphère civique par le désencastrement des relations économiques par rapport aux autres relations sociales et politiques propres à l'économie capitaliste⁴⁸, la démocratie n'est désormais plus un frein à la domination de classe. Il n'y a plus de rapport entre l'égalité civique et l'inégalité sociale. Lorsque l'autorité du marché et le contrôle de la production sont irrémédiablement mis en place, l'élargissement des droits politiques, qui se produit tout au long des XIX^e et XX^e siècles, n'est plus incompatible avec les inégalités sociales et économiques. La liberté devient ainsi de plus en plus liée à la question de la propriété, dont l'individu peut jouir et abuser. Elle s'approche ainsi des souhaits de Benjamin Constant, un incontournable de la philosophie politique moderne, pour qui la liberté réside dans la jouissance maximale des intérêts privés, ce qui nécessite la délégation de la chose politique entre les mains de représentants⁴⁹.

⁴⁶ Ellen Meiksins Wood (2014), *Liberté et propriété : une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la Renaissance aux Lumières*, Montréal: Lux, 2014, p 615.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Karl Polanyi (1983), *La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris: Gallimard.

⁴⁹ Michèle Riot-Sarcey (2016), *Le procès de la liberté : une histoire souterraine du XIX^e siècle en France*, Paris: La Découverte, p 84.

L'égalité réelle est généralement absente du projet moderne. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) fait cependant figure d'exception. Le refus de la division du pouvoir entre les gouvernants et les gouvernés est présent chez ce philosophe influent, par ailleurs inspiré des Anciens. Son vœu est que le souverain et le peuple ne forment qu'un seul élément, un seul et unique concept. C'est en ce sens qu'il soutient que la souveraineté ne peut être « aliénée » ou « divisible »⁵⁰. C'est la « volonté générale » qui dirige l'État, instrument de l'égalité et de la liberté, et cette volonté n'est pas la somme des volontés individuelles, mais bien la volonté collective portant en son cœur l'idée de bien commun.

Partant de cette idée, il soutient qu'en obéissant aux lois, le peuple n'obéit en fait à personne, sinon à lui-même. L'État est l'émanation authentique du peuple, une sorte de charpente qu'il a construite selon sa propre volonté afin de se préserver des dangers et de l'injustice. Il incarne la situation normale et naturelle de l'homme travaillant pour son propre bonheur – car si le peuple décide pour lui-même, il ne peut que prendre des décisions qui vont dans le sens de ses intérêts réels.

L'avènement de la propriété est pour Rousseau un processus tout aussi désolant qu'impossible à résorber. Il en résulte une vision singulière de ce droit selon laquelle la propriété individuelle devrait toujours être « subordonnée au droit que la communauté a sur tous »⁵¹. Il fonde d'ailleurs sa réflexion sur la liberté et l'égalité politique en observant les peuples « primitifs »⁵². Sans aucunement prôner un retour à ces sociétés, il invite les philosophes à ne pas mépriser les enseignements qu'il est possible de tirer de l'observation de ces peuples⁵³.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris Gallimard, 1964, Livres II, Chapitres, 1-4. p 190-191.

⁵¹ Rousseau (1966), *Du contrat social*, Paris: Garnier, p 58.

⁵² Claude Lévi-Strauss dira d'ailleurs de ce philosophe qu'il est le fondateur de l'ethnologie, dans Claude Lévi-Strauss (1962), *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1996.

⁵³ Max Blechman, « Le Sauvage est-il un animal politique? Rousseau, Clastres », dans Kupiec, Abensour, *op.cit.* p 289-298.

La démocratie moderne a donc peu à voir avec celle qu'on retrouvait à Athènes. Le politologue Francis Dupuis-Déri soutient que le mot démocratie — qui signifiait « régime politique où le peuple se gouverne seul » chez les Anciens⁵⁴ — est chez les pères fondateurs des démocraties modernes synonymes d'anarchie et de chaos. Paradoxe de l'histoire (ou ruse de la déraison): ces pères de la démocratie sont en fait ... antidémocrates. Il suffira toutefois de quelques années pour que les principes de la démocratie soient en quelque sorte pervertis par l'élite politique, qui se les approprie à des fins de propagande

Il a suffi d'à peine deux ou trois générations pour que le mot "démocratie", qui signifiait depuis deux mille ans le gouvernement du peuple par le peuple, en vienne à désigner un régime politique où une poignée de politiciens élus prennent les décisions au nom du peuple⁵⁵.

Au cœur de la démocratie libérale, le principe d'élection est lui-même élitiste : il reconnaît à une seule petite minorité les qualités pour gouverner la communauté⁵⁶. Cette démocratie, loin de celle d'Athènes, accepte la séparation entre gouvernants et gouvernés. Plus encore, elle en fait une des caractéristiques essentielles de son identité et de son fonctionnement.

Le comte et philosophe Volney, en 1795, synthétise ainsi sa critique de la pensée politique inégalitaire. Contre la pensée moderne qui prend son modèle de liberté chez les Anciens, il affirme qu'elle devrait être indissociable de l'égalité.

Ils nous ont vanté la *liberté*, l'esprit d'égalité de Rome et de la Grèce, et ils ont oublié qu'à Sparte, une aristocratie de *trente mille nobles*, tenait sous un joug affreux deux cent mille serfs; que pour empêcher la trop grande population de ce genre de nègres, les jeunes Lacémoniens allaient de nuit à la chasse des Ilotes, comme de bêtes fauves. Qu'à Athènes, ce sanctuaire de toute liberté, il y avait quatre têtes d'esclaves contre une tête libre. Qu'il n'y avait pas une maison où le régime despotique de nos colons d'Amérique ne fût exercé par ces prétendues démocrates avec une cruauté digne de leurs

⁵⁴ Francis Dupuis-Déri (2013), *Démocratie: histoire politique d'un mot*, Montréal : Lux, p 9.

⁵⁵ *Ibid.* p 357.

⁵⁶ *Ibid.* p 149.

tyrans. Que sur environ quatre millions d'âmes qui durent peupler l'ancienne Grèce, plus de trois millions étaient esclaves. Que l'inégalité politique et civile des hommes était le dogme des peuples, des législateurs. Qu'il était consacré par Lycurgue, par Solon, professé par Aristote, par le divin Platon. [...] Ils ont oublié que chez les Romains, [...] cette prétendue république, diverse selon les époques, fut toujours composée d'un ordre de noblesse et de sacerdoce, maître presque exclusif des terres et des emplois, et d'une masse plébéienne grevée d'usures⁵⁷.

Entre la liberté des Anciens (mis à part pour la démocratie athénienne) et des Modernes, donc, un terrain d'entente se dessine, du moins chez les philosophes politiques les plus en vue: 1) la liberté n'est pas l'égalité; 2) elle nécessite la division entre les gouvernants et les gouvernés; 3) elle se vit, par conséquent, sous l'égide de l'État.

La liberté contre l'État

La modernité n'est cependant pas un phénomène unidimensionnel. Elle varie dans le temps, dans l'espace et selon les définitions qu'en donnent les auteurs (eux-mêmes influencés par le temps et l'espace qui sont les leurs⁵⁸).

À la fois modernes et critiques de la modernité, les penseurs révolutionnaires anarchistes ou communistes ont une conception de la liberté radicalement différente. Les caractéristiques liant les grands penseurs du monde occidental cités ci-haut sont en quelque sorte inversées. Pour les penseurs critiques, la liberté signifie être maître de soi-même individuellement et collectivement, sans que les deux formes soient entendues comme radicalement séparées — elle maintient la « pluralité rassemblée dans sa pluralité même », comme le dirait la philosophe Hannah Arendt⁵⁹. Elle est indissociable de l'égalité, nécessite la non-séparation entre gouvernants et gouvernés et ne peut donc s'établir que contre l'État. Elle est un *pouvoir d'agir (potentia)*,

⁵⁷ Jean Gaulmier (1980), « Introduction à Constantin-François Volney », *La Loi naturelle. Leçons d'histoire*, Paris : Garnier, dans Riot-Sarcey, *op.cit.* p 88-89.

⁵⁸ Wood, *Liberté et propriété*, *op.cit.* 2014.

⁵⁹ Étienne Tassin (1994), « Pouvoir, autorité et violence : la critique arendtienne de la domination », dans Jean-Christophe Goddard et Bernard Mabillet (dir.), *Le Pouvoir*, Paris: Vrin, p 286.

nécessairement collectif, qui permet à la communauté d'agir dans un but commun après délibération⁶⁰. En ce sens, « être libre et agir ne font qu'un »⁶¹.

Berlin oppose à cette liberté libérale et négative la liberté positive – à laquelle il n'adhère pas. Cette définition positive considère l'individu libre lorsqu'il est son propre maître: « [...] je suis un être rationnel, et [...] c'est ma raison qui me distingue, en tant qu'homme, du reste du monde »⁶². Être maître de soi-même renvoie à la définition de ce que je suis : un être de raison autonome ou esclave de ses passions et de la nature. En ce sens, est libre celui qui obéit à son « moi rationnel »⁶³. Cette conception considère que la seule obéissance raisonnable est celle qui se plie à notre propre volonté et non à celle des autres. Je suis un « être pensant, voulant, agissant, assumant la responsabilité de ses choix, et capable de les justifier en s'appuyant sur sa propre vision des choses », soutient Berlin⁶⁴. Cette définition met l'accent sur la capacité d'agir des individus. Elle donne un but à la liberté: la vie bonne, la justice, une société raisonnable. Il ne s'agit donc pas seulement de « faire ce qu'on veut » sans contrainte, mais de la capacité d'agir et de faire quelque chose. Le manque de capacité pourra ainsi être considéré comme un manque de liberté, un manque que la société pourra tenter de combler en attribuant des ressources (biens et services) à quiconque en manquerait pour se réaliser pleinement. Liberté rime ici avec égalité, mais aussi avec solidarité.

Certains penseurs ajoutent qu'être « maître de soi-même » signifie ne pas avoir de maître du tout. La division entre gouvernants et gouvernés devrait ainsi être soit réduite le plus possible, soit radicalement anéantie. Le pouvoir doit être entre les mains de la collectivité dans sa totalité. La philosophe socialiste Simone Weil abonde

⁶⁰ Hannah Arendt n'est pas la seule à actualiser les conceptualisations de Spinoza en ce qui a trait au *pouvoir-faire* et au *pouvoir-sur*. Elle est au centre d'une constellation d'auteurs critiques allant dans le même sens : Pierre Leroux, Antonio Negri, John Holloway, Francis Dupuis-Déri, etc.

⁶¹ Hannah Arendt (1989), *La crise de la culture*, Paris : Gallimard, p 198.

⁶² Berlin, *op.cit.* p 179.

⁶³ *Ibid.* p 181.

⁶⁴ *Ibid.* p 179.

en ce sens. La liberté est l'état d'équilibre « naturel » de l'individu —, car « il pense »⁶⁵. Si ses gestes sont dictés par une autre source que sa pensée, soit des « réactions irraisonnées du corps » ou d'un autre être humain, il n'est point libre. Pour l'être véritablement, la société doit trouver un équilibre entre la volonté individuelle et les contraintes inévitables à la vie collective

En résumé la société la moins mauvaise est celle où le commun des hommes se trouve le plus souvent dans l'obligation de penser en agissant, a les plus grandes possibilités de contrôle sur l'ensemble de la vie collective et possède le plus d'indépendance⁶⁶.

Dans la même veine, parmi les conceptualisations critiques récentes de la liberté et de l'égalité, on retrouve la proposition d'« égaliberté » du philosophe communiste Étienne Balibar. Selon lui, la liberté et l'égalité sont indissociables

En effet, *si la liberté n'est pas l'égalité*, alors ou bien elle est supériorité, "maîtrise", ou bien elle est assujettissement et dépendance de quelque puissance, ce qui est absurde. Donc, corrélativement, l'égalité doit être pensée comme la forme générale de la négation radicale de tout assujettissement et de toute maîtrise, c'est-à-dire comme *la libération de la liberté elle-même* par rapport à la puissance extérieure ou intérieure qui la récupère et la transforme en son contraire⁶⁷.

Certains anarchistes vont pareillement développer cette idée selon laquelle la liberté aurait des fondements naturels irréductibles. En ce sens, l'absence de loi et d'État mènerait à l'anarchie, soit à l'équilibre *naturel* des hommes et des femmes réunis en un ordre spontanément pacifique et harmonieux. Les premiers penseurs explicitement anarchistes expriment à de nombreuses reprises que telle est leur conviction. Selon Bakounine, la révolution authentique devrait permettre le « plein développement de toutes les puissances matérielles, intellectuelles et morales qui se

⁶⁵ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris : Gallimard, 1955, p 56; Pierre Leroux va dans le même sens : « Parce que nous sommes libres, parce que nous sommes des hommes... », dans Pierre Leroux (1996), *De l'égalité*, Genève: Slatkine, p 164, dans Riot-Sarcey, *op.cit.* p 90.

⁶⁶ Weil, *op.cit.* 117.

⁶⁷ Balibar, *op.cit.* p 71-72.

trouvent à l'état de *facultés latentes* en chacun »⁶⁸. Kropotkine va dans le même sens. Pour lui, la révolution « [c]'est l'abolition de tous les pouvoirs qui n'ont cessé d'entraver le développement de l'humanité »⁶⁹. Il faudrait ainsi libérer les individus de toute forme de domination pour faire jaillir cet ordre de liberté, un ordre spontané et sans médiation. C'est ainsi qu'Emma Goldman affirme que l'anarchisme est

[I]a philosophie d'un nouvel ordre social fondé sur la liberté qui ne serait pas limitée par la loi faite par les hommes; la théorie selon laquelle toutes formes de gouvernement reposent sur la violence, et sont donc mauvaises et dommageables, ainsi qu'inutiles⁷⁰.

La liberté ne doit donc connaître aucune limite. Bakounine explique

J'entends cette liberté de chacun qui, loin de s'arrêter comme devant une borne devant la liberté d'autrui, y trouve au contraire sa confirmation et son extension à l'infini; la liberté illimitée de chacun par la liberté de tous, la liberté par la solidarité, la liberté dans l'égalité; la liberté triomphante de la force brutale et du principe d'autorité qui ne fut jamais que l'expression idéale de cette force [...] ⁷¹.

Selon Bakounine, la liberté prend trois formes : 1) son moment positif et social; 2) son moment négatif — non pas dans le sens de liberté « négative » développée par Berlin, mais dans celui de révolte contre l'autorité divine; 3) et son moment de révolte contre l'autorité terrestre (l'État et la société)⁷². Il y aurait ainsi deux moments à la liberté. Un moment positif, où elle se déploie en société comme contenu réel et prend une forme sociale; et un moment négatif, où elle est niée par Dieu, l'État et la domination en général. Cette liberté se transforme alors en révolte négatrice de sa négation et devient la lutte pour la liberté. On retrouve ces principes

⁶⁸ Daniel Guérin (1999), *Ni Dieu ni Maître, Anthologie de l'anarchisme*, Paris : François Maspero, p 171.

⁶⁹ *Ibid.* p 384.

⁷⁰ Emma Goldman (1969) [1917], « Anarchism: What it really stands for », E. Goldman, *Anarchism and Other Essays*, New York: Dover Publications, p 50.

⁷¹ Michel Bakounine [1870], « Qui suis-je? », extrait de *La Commune de Paris et la notion de l'État*, dans *Œuvres*, IV, p 219 dans Guérin, *op.cit.* p 166.

⁷² Michel Bakounine (1996), *Dieu et l'État*, Paris: Mille et une nuits.

chez Louise Michel, Pierre Kropotkine, Errico Malatesta, Emma Goldman... Mais également chez des penseurs contemporains, comme Herbert Marcuse ou John Holloway.

Pour les adeptes de la pensée marxiste — ce qui inclut certains anarchistes ou communistes libertaires — l'avènement de la liberté politique, s'il se situe, au final, en dehors des commandements de l'État et du pouvoir, est cependant considéré de manière moins spontanéiste. Pour Marx, la liberté est tout autant « absence de coercition », « non-ingérence », « faculté de poser des lois universelles » et « participation à un tout », mais également « obéissance à la loi qu'on s'est prescrite »⁷³. Il n'existe toutefois pas de « facultés latentes » à faire jaillir spontanément. Pour lui, la culture est la seule nature⁷⁴. L'individu se définit par les rapports sociaux qu'il entretient. L'essence humaine ne possède pas de « vérité vraie », dit-il⁷⁵. L'individu, c'est le monde de l'individu : l'État et la société⁷⁶. La révolution ne fait donc pas jaillir la nature humaine, elle en transforme plutôt la *culture* afin que celle-ci devienne rationnelle et mieux adaptée aux besoins humains.

Pour ces penseurs, l'égalité est également un rapport social sans domination et sans commandement. Comment être libre alors que certains sont considérés comme supérieurs à nous et en tirent un pouvoir supérieur au nôtre ? Cette conception les amène bien entendu à une sévère critique du capitalisme et de la propriété privée, vecteurs d'inégalités économiques et d'exploitation, mais aussi de l'État, instrument de la domination de classe consacrant la séparation entre ceux qui commandent et ceux qui sont commandés.

⁷³ Paul Sereni (2010), *Marx, l'association et la liberté : la communauté en question*, Tome 2, Paris: L'Harmattan.

⁷⁴ Sahlins, *op.cit.* p 109.

⁷⁵ Karl Marx (1977), *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris : Éditions sociales, p 8.

⁷⁶ *Ibid.* p 7.

C'est à cette définition de la liberté à laquelle fait référence Pierre Clastres lorsqu'il affirme que les sociétés contre l'État sont des sociétés de liberté. De la Boétie en passant par Bakounine, Marx et les penseurs critiques contemporains, cette définition revendique la liberté révoltée contre l'État, dont elle est la négation ne pouvant véritablement se déployer, en fin de compte, qu'en dehors de la gouverne élitiste et des inégalités.

Anthropologie politique

Clastres met de l'avant une analyse à la fois singulière et en filiation avec d'autres travaux anthropologiques. Il ne cache d'ailleurs aucunement ses sources d'inspiration, dont l'un de pères fondateurs du structuralisme en anthropologie, Claude Lévi-Strauss (1908-2009)⁷⁷, qui a toujours refusé de voir les sociétés autochtones comme primitives⁷⁸. Il considère qu'elles ont fait délibérément les choix nécessaires à la reproduction de leur mode de vie. Elles auraient simplement exercé leur libre arbitre et choisi de rester en marge de la modernité⁷⁹. Il n'existe donc pas de peuples « enfants », tous sont adultes⁸⁰. Non seulement Lévi-Strauss a rendu l'ethnologie plus conforme à la pensée scientifique, mais il a inauguré un dialogue avec la pensée indigène, un dialogue qui participerait à acheminer « notre propre culture vers une pensée nouvelle »⁸¹. C'est précisément ce dialogue que tentera de développer plus avant Clastres.

En 1929, l'anthropologue socialiste et fondateur de l'anthropologie française, Marcel Mauss, s'appuie lui aussi sur les sociétés « archaïques » afin d'affiner sa critique de la pensée occidentale. Mauss va démontrer que le troc et l'*homo oeconomicus* dont il serait l'ancêtre n'ont jamais existé et que ces sociétés vivaient plutôt selon la

⁷⁷ Pierre Clastres, « Entre silence et dialogue », *op.cit.*

⁷⁸ Jean Pouillon (2007), « Sartre et Lévi-Strauss », dans *Claude Lévi-Strauss, op.cit.* p 27.

⁷⁹ Pour une critique de cette thèse: Jean-Loup Amselle (2011), *L'Anthropologue et le politique*, Paris : Lignes.

⁸⁰ Lévi-Strauss, *Race et histoire, op.cit.* p 25.

⁸¹ Pierre Clastres, « Entre silence et dialogue », *op.cit.* p 38.

Logique du don⁸². Cette logique remet non seulement en question la version dominante de l'histoire de l'économie (qui prend racine chez Adam Smith), mais elle offre « une base pour la critique morale du capitalisme et un aperçu de ce dont pouvait avoir l'air cette société future »⁸³. Les travaux de Mauss auront une très grande influence dans l'histoire des idées critiques du capitalisme et de l'État⁸⁴. Ils sont une source considérable d'inspiration pour Clastres, de même que pour de nombreux chercheurs, réunis autour de la Revue du M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales).

Plus récemment, les travaux du politologue James C. Scott ont amené plus loin les réflexions théoriques de Clastres. Scott étudie plus particulièrement ce qu'il nomme « l'art de ne pas être gouverné » de la Zomia en Asie du Sud-Est⁸⁵. Cette gigantesque zone refuge où habitent des millions d'individus témoigne du trop peu d'importance accordée à l'histoire « de l'absence d'État, délibérée et réactive »⁸⁶. Il traite du nomadisme, de la culture, des prophètes... comme autant de choix politiques⁸⁷

Leur dispersion physique sur des terrains accidentés, leur mobilité, leurs pratiques de la cueillette, leurs structures de parenté, leurs identités ethniques malléables ainsi que le culte que ces peuples vouent à des chefs prophétiques ou millénaristes, tout cela permet en effet d'éviter leur incorporation au sein d'États et d'éviter qu'eux-mêmes ne se transforment en États⁸⁸.

La filiation avec les travaux de Clastres est évidente, de même que la portée théorique de ces travaux, qui dépassent largement la seule étude de l'Asie du Sud-

⁸² Marcel Mauss (2012) [1925], *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : Presses universitaires de France.

⁸³ David Graeber (2006), *Pour une anthropologie anarchiste*, Montréal : Lux, p 32.

⁸⁴ Le groupe de recherche (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), M.A.U.S.S., qui porte bien son nom, en témoigne, de même que les travaux de Georges Bataille, de Claude Lefort, de Serge Latouche, de Jacques T. Godbout, de Jean-Claude Michéa, etc.

⁸⁵ James C. Scott (2009), *Zomia : où l'art de ne pas être gouverné*, Paris : Seuil, p 11.

⁸⁶ *Ibid.* p 10-11.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

Est. Les phénomènes qu'il observe ne concernent pas seulement la Zomia, mais beaucoup d'autres endroits, y compris le Canada (nous y reviendrons)⁸⁹.

Cette volonté de confronter les idées politiques indigènes avec celles de l'Occident ne constitue cependant pas la norme. Bien au contraire, comme le souligne David Graeber, les anthropologues refusent généralement de faire des « généralisations théoriques » sur l'humanité dans son ensemble⁹⁰. Graeber illustre son propos en prenant l'exemple du mouvement des zapatistes, plus précisément de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN). La réaction internationale à ce mouvement, par ailleurs influent dans les milieux contestataires de l'altermondialisme, a été de le considérer comme étant avant tout « maya ». Ce que les zapatistes avaient à offrir comme réflexion se fondait avant tout sur leur identité particulière, voire *seulement* sur cette identité. Il a été fort peu question de prendre plus au sérieux la valeur possiblement universelle du discours zapatiste : « [...] il était inconcevable qu'un Maya ait quelque chose à dire au monde si ce n'était en lien avec sa propre essence maya »⁹¹. En traitant systématiquement les sociétés contre État comme étant à l'envers des nôtres, ou comme incarnation d'un « Autre » radical, les anthropologues participeraient, bien malgré eux, à l'élargissement de ce fossé entre la modernité et le reste de l'humanité.

Ce refus de considérer les peuples indigènes comme participant de notre humanité provoque un appauvrissement de la réflexion philosophique et politique. Il y a là tout un monde d'idées oubliées, parce que non conforme à la forme occidentale des sociétés. La liberté libérale est désormais la seule possible, voire imaginable. La liberté contre l'État, qu'elle soit portée par les anarchistes, les communistes ou les peuples autochtones passe à la trappe de l'histoire. Les formes de la liberté contemporaine nous font oublier qu'une autre liberté a déjà existé. Cet « ailleurs »

⁸⁹ *Ibid.* p 23.

⁹⁰ Graeber, *op.cit.* p 152.

⁹¹ *Ibid.* p 164. Également sur l'aspect universelle de la pensée zapatiste, lire: Renaud Garcia (2015), *Le désert de la critique: déconstruction et politique*, Paris: L'échappée, p 111-115.

n'est toutefois accessible à notre regard que si l'on accepte de délaissé notre conception « étatico-centrée » de l'histoire des idées. De grands pans de la population humaine ont vécu pendant de longues périodes en dehors de l'institution étatique. Ne pas prendre cette histoire au sérieux, sous prétexte que nous serions les seuls à avoir un modèle de vivre ensemble viable et rationnel, nous coupe d'une grande part de l'histoire humaine, une part trop facilement balayée hors des grands récits nationaux, voire hors du temps historique.

Communisme et anarchie

Par-delà la discipline anthropologique, plusieurs penseurs ont tenté de redonner à la politique indigène la portée universelle qui lui revient. Les premiers penseurs libertaires sont conscients que l'utopie qu'ils mettent de l'avant — une société d'entraide et d'association volontaire — tire ses fondements de modes d'être ancestraux qu'ils n'ont pas inventés eux-mêmes⁹². Fin 19^e siècle, Pierre Kropotkine dédit un chapitre de son livre *L'entraide un facteur de l'évolution*, à l'analyse de « L'entraide parmi les Sauvages ». Il y affirme que « [l]a vie des Esquimaux est basée sur le communisme »⁹³. Selon lui, il ne faut pas oublier que « l'homme a vécu en sociétés pendant des milliers d'années, avant d'avoir connu l'État », que ce dernier est d'origine récente — il situe son apparition au XVI^e siècle — et que « les périodes les plus glorieuses de l'humanité furent celles où les libertés et la vie locale n'étaient pas encore détruites par l'État »⁹⁴.

Comme Kropotkine, nombre de penseurs considérés comme « romantiques révolutionnaires » vont s'intéresser de près aux sociétés sans État⁹⁵. On pense ici à nombre de penseurs anarchistes : Pierre-Joseph Proudhon, Élisée Reclus, Michael Bakounine, Gustav Landauer... mais également à Marx. Dans une lettre à Engels

⁹² Graeber, *op.cit.* p 40.

⁹³ Kropotkine (2001), *L'entraide : un facteur de l'évolution*, *op.cit.*

⁹⁴ Pierre Kropotkine (2009), *L'État, son rôle historique*, Marseille : Le Flibustier, p 22-23.

⁹⁵ Michael Löwy et Robert Sayre (1992), *Révolution et mélancolie : Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris : Payot.

(1868), il affirme qu'il faut « plonger par-dessus le Moyen Âge dans l'époque primitive de chaque peuple » afin de découvrir « dans le plus ancien le plus moderne, et même des égalitaires à un degré qui ferait frissonner Proudhon »⁹⁶. Il affirme, quelques années plus tard, en parlant de la révolution

On verra alors que, depuis longtemps, le monde possède le rêve d'une chose dont il lui manque la conscience pour la posséder réellement. On verra qu'il ne s'agit pas de faire un grand trait entre le passé et l'avenir, mais d'accomplir les idées du passé. On verra enfin que l'humanité ne commence pas une nouvelle tâche, mais réalise son ancien travail en connaissance de cause⁹⁷.

L'un des penseurs qui a le mieux pressenti la charge critique contenue dans l'histoire des sociétés sans État est sans doute le philosophe Walter Benjamin. Pour ce penseur romantique et radicalement critique de la modernité, la Mémoire des vaincus projette en notre présent les « éclats pulvérisés », les débris de ce que nous commençons à être et de ce que nous aurions pu devenir⁹⁸. Dans son texte « Sur le concept d'histoire », il considère le communisme primitif, la société sans classe et sans État, comme l'équivalent profane du paradis

[...] du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel⁹⁹.

⁹⁶ Annexe à F. Engels (1975), *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris : Éditions sociales, p 328-329 dans *Ibid.* p 129.

⁹⁷ Lettre de Marx à Ruge, citée par Bloch, dans *Das Prinzip-Hoffnung*, Francfort sur Maine, Éditions Suhrkamp, p 177, in Laënnec Hurbon, *Ernst Bloch et espérance*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1974, p 5.

⁹⁸ Daniel Bensaïd (1990), *Walter Benjamin: sentinelle messianique*, Paris : Plon, p 183.

⁹⁹ Walter Benjamin (2000), « Sur le concept d'histoire », *Œuvre III*, Paris : Gallimard, p 434.

Le philosophe s'inspire entre autres de Johann Jakob Bachofen qui évoque une « société communiste à l'aube de l'histoire profondément démocratique et égalitaire »¹⁰⁰; ces formes historiques prouvant la matérialité de l'idéal libertaire¹⁰¹.

À cheval entre les théories postcoloniales, l'anarchisme, le féminisme et la pensée traditionnelle autochtone, certains chercheurs, depuis peu, vont d'ailleurs travailler à partir d'un concept original: l'« anarcho-indigénisme ». Ceux-là voient en leur société ancienne des modes d'être semblables à ceux prônés par le mouvement anarchiste. « Il y a des liens philosophiques entre l'indigénisme et certains courants de la pensée anarchiste au sujet de l'esprit de liberté et de l'idéal d'une bonne société », soutient le politologue haudenosaunee Gerald Taiaiake Alfred, l'un des théoriciens de cette approche¹⁰². Le rejet de la participation aux institutions dominantes — la création de zones autonomes¹⁰³; le recours à l'action directe — surtout pour la période contemporaine; le coopératisme — présent avant l'ère moderne, entre autres au sein des communautés indigènes¹⁰⁴; et l'éthique de la préfiguration — voulant que les luttes actuelles incarnent à leur manière la société de demain — seraient des éléments clés de cette convergence entre l'anarchisme et la pensée indigène.

Selon Alfred, il s'agirait de conjuguer l'enracinement culturel et spirituel propre à la pensée indigène et la lutte pour la justice et la liberté, un combat « fondamentalement anti-institutionnelle et radicalement démocratique » propre à l'anarchisme¹⁰⁵. Cette convergence ne se fait toutefois pas sans critiquer l'historiographie anarchiste, qui est

¹⁰⁰ Michael Löwy (2001), *Avertissement d'incendie: une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, Paris : Presses universitaires de France, p 15.

¹⁰¹ Walter Benjamin (1935), « Johann Jakob Bachofen », in GS II, p 220-230, dans *Ibid.*

¹⁰² Taiaiake Alfred (2005), *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Orchard Park: Broadview Press, p 46.

¹⁰³ Enda Brophy (2007), « The voice of autonomy », *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture and Action*, vol 1, no 1, p 2-4.

¹⁰⁴ Marcelo Vieta (2010), « Editorial: the New Cooperativism », *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture and Action*, vol 4, no 1, p 1-6.

¹⁰⁵ Taiaiake Alfred, *op.cit.* p 45.

beaucoup trop centrée sur l'Occident¹⁰⁶. Elle reprend toutefois les grands thèmes de la lutte contre la domination: contre l'État, le capitalisme et le patriarcat¹⁰⁷.

Bref, de certains penseurs autochtones en passant par certains anthropologues, de nombreux anarchistes et penseurs romantiques, les analyses tentant d'expliquer la politique indigène sont nombreuses. Depuis la fin du 19^e siècle dans le cas de l'anarchisme et depuis le début du 20^e siècle dans celui des anthropologues, des penseurs tentent de redonner à cette philosophie politique la complexité et la profondeur qui est la sienne. Ces sociétés ne manquaient de rien, disent-ils. Elles étaient traversées de valeur et d'éthique, d'institutions et de principes.

Cette constellation d'auteurs propose de penser le pouvoir politique par-delà la trajectoire qu'il a prise dans la société occidentale (et qui a effectivement mené à la construction des États nationaux tels qu'on les connaît aujourd'hui). Cette construction n'est pas la mesure nous permettant de juger de l'évolution d'une société : « Il faut accepter l'idée que négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder »¹⁰⁸.

Quelques objectifs et hypothèses de départ

« Il est temps de changer de soleil et de se mettre en mouvement », affirme Pierre Clastres¹⁰⁹. Cette forme de liberté a existé et continue d'exister. Son histoire, toutefois, n'a jamais été écrite, du moins au Québec. Les chercheurs et les chercheuses écrivent le plus souvent l'histoire du pouvoir, de l'idéologie qui lui est propre et des groupes qui l'influencent. Tous ces travaux, quoiqu'intéressants, ont le défaut d'occulter une part importante des idées politiques et de l'esprit de liberté qui

¹⁰⁶ Süreyyya Evren (2014), « Black Flag White Masks: Anti-Racism and Anarchist Historiography », *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture and Action*, vol 8, no 1.

¹⁰⁷ Glen Coulthard (2014), *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹⁰⁸ Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 19.

¹⁰⁹ *Ibid.* p 24.

s'exprime souvent hors des cadres institutionnalisés, mais qui est pourtant révélatrice de principes politiques et éthiques complexes et originaux. Ce faisant, ils occultent les faits et gestes d'une partie importante de la population qui n'a pas voix au chapitre à l'intérieur du cadre des institutions politiques dominantes.

Les modes d'appréhension de l'histoire politique au Québec – qu'ils soient « modernistes », nationalistes ou progressistes, voire marxistes – ont cette malheureuse tendance à prioriser les idées dominantes au détriment de celles des groupes dominés et des sans-voix (*Chapitre I : le telos de la nation*). Ces travaux, quoique généralement rigoureux, oublient le plus souvent de retracer les contours de la liberté contre l'État. Ces formes et ces idées ont pourtant dominé l'espace de l'Amérique du Nord pendant des millénaires, et cet espace a aussi été privilégié pour les colons d'origine européenne désirant fuir la tutelle de l'État et de l'Église.

Notre recherche vise ainsi à pallier à un manque causé par le trop peu d'intérêt envers une définition non libérale et radicale de la liberté. Nuance nécessaire : les travaux qui tentent de redonner leur lettre de noblesse à la complexité de la politique indigène sont de plus en plus nombreux. Comme on le verra dans les pages qui suivent, la littérature s'entend généralement sur nombre des caractéristiques à mettre de l'avant pour comprendre le fonctionnement égalitaire et libertaire de ces sociétés. Elle est cependant souvent timide lorsqu'il s'agit d'analyser leurs découvertes et d'en tirer des généralisations en termes philosophiques et politiques. Autrement dit, si le fonctionnement de ces sociétés a été bien décrit, les analyses politiques qu'il est possible d'en tirer sont plutôt courtes et rares. Les anthropologues et les historiens ont trop peu réfléchi à ces sociétés en termes de liberté politique, ces derniers nous offrent cependant un matériel rigoureux et volumineux afin d'avancer de quelques pas en ce sens.

Notre objectif est ainsi de (re)lire l'histoire des peuples autochtones d'Amérique du Nord-est de façon à mieux saisir quelle conception ils se font de la liberté politique.

Afin de mettre en tension critique l'histoire nationale du Québec avec l'altérité politique se trouvant sur son propre sol, nous avons choisi d'étudier les principaux peuples d'Amérique du Nord-est. Les termes « autochtone » et « indigène », même s'ils sont trop génériques et ne rendent malheureusement pas hommage aux distinctions importantes entre ces peuples, sont pratiquement impossibles à remplacer. Ils semblent être les seuls nous permettant de désigner ces nombreuses sociétés contre l'État d'Amérique du Nord-est sans avoir à en reconstituer chaque fois la liste complète. Plus précisément, l'appellation recoupe les groupes suivants: les Haudenosaunee – « Iroquois », basés au Québec, en Ontario et dans le nord-est des États-Unis actuels; nous traiterons donc distinctement des « Iroquoiens du Saint-Laurent », qui n'y sont pas liés; les Wendats – « Hurons », basés au Québec et dans l'Ontario actuel: nous utiliserons le terme afin de distinguer les Wendats des Haudenosaunee, selon les vœux du penseur wendat Georges E. Sioui¹¹⁰; les Anishinabes – les Anishinabeg (« Algonquins ») et les Ojibwas, principalement au Québec, en Ontario et dans le Nord-est américain, à noter que Richard White, lorsqu'il parle du *Middle Ground*, intègre dans ce terme une plus large panoplie de peuples nomades), de même que les Innus, les Atikamekw, les Abénakis et les Mi'gmaks.

L'analyse en termes de pensée ou de philosophie politique oblige un certain degré de généralisation. Étudier la liberté, le pouvoir et le commandement ne rend pas nécessairement hommage aux traits singuliers de ces peuples. Notre attention s'est plutôt centrée sur ce qui est commun aux sociétés contre l'État. Comme le lecteur ou la lectrice pourra le constater dans les pages qui suivent, nous avons toutefois tenté de mettre de l'avant ces particularités en traitant ces nombreux peuples de manière différenciée, et en gardant en tête qu'il s'agit d'une constellation de peuples aux passés singuliers.

¹¹⁰ Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, op.cit.

La période privilégiée est également vaste. Nous avons choisi de traiter des sociétés contre l'État de leurs débuts jusqu'à la fin du 18^e siècle. Cette périodisation nous permettra de bien considérer le facteur temps: les colonialismes français, anglais, américain et canadien ne sont pas de même nature. Ces sociétés, des premiers pas du colonialisme en Amérique à aujourd'hui, changent énormément. Les sources disponibles en ce qui concerne la période avant 1800 nous permettront d'avoir accès, quoiqu'imparfaitement, aux différentes normes, croyances et structures politiques de ces sociétés complexes. Le choix de cette période nous permettra aussi de saisir comment non seulement elles sont influencées par le colonialisme, mais de voir comment elles influencent à leur tour les colons.

Les idées politiques de ces peuples étant généralement oubliées par les chercheurs en science sociale au Québec, notre objectif est de combler un vide épistémologique. L'hypothèse qui en découle est double. Cette lecture « par le bas » et critique des idées politiques au Québec devrait nous permettre: 1) de porter un nouvel éclairage sur les conceptions généralement admises de la liberté et du pouvoir politique; 2) de saisir en quoi cette forme de liberté transfigure notre vision de l'histoire du Québec.

Cette double hypothèse est à lier à deux objectifs que se donne la pensée critique, particulièrement en histoire des idées politiques. Elle tente de remettre en cause l'idée que le monde est fait d'essences et de vérités éternelles : elle nous permettra d'élargir le spectre des idées politiques généralement saisies à travers la loupe de l'État pour voir des formes de vivre ensemble radicalement autres. De même, elle nous permettra de saisir la part de résistance à l'État qui a animé les peuples autochtones. En ce sens, notre objectif n'est pas très loin de celui que se donne le penseur métis Dale Turner concernant la critique de la justice libérale. Selon ce dernier, prendre le point de vue autochtone remet en cause la « légitimité », pourtant considérée comme naturelle, de la fondation du Canada – ce qui remet aussi en question la légitimité, également considérée naturelle, de l'État. Ce point de vue met en lumière l'héritage colonial et ses ramifications contemporaines et revendique que

l'on fasse appel aux témoignages des peuples autochtones afin qu'ils rendent leur version des faits¹¹¹.

Il ne s'agit pas, comme l'affirment certains critiques de l'égalitarisme¹¹², de chérir le rêve de réanimer les sociétés contre l'État telles qu'elles étaient il y a quelques milliers d'années, mais bien : 1) à même titre que les idées occidentales, de prendre au sérieux la philosophie politique autochtone, une manière de décoloniser notre lecture de l'histoire; 2) de nourrir, tel que le souligne le philosophe Gerald Taiaiake Alfred, notre imaginaire politique; cette philosophie est ainsi considérée non pas comme bêtement reproductible, mais, plus humblement, comme inspirante pour la critique et l'action¹¹³; 3) de saisir la part de *critique* et de *résistance* à l'État contenu dans cette philosophie.

Autrement dit, et c'est ce que nous verrons en conclusion, cette analyse devrait nous offrir du matériel utile pour inspirer la critique et la résistance à l'État¹¹⁴. Comme le souligne Walter Benjamin, à mille lieues des conceptions officielles de l'histoire faisant du passé le récit plus ou moins héroïque des grands personnages ou des martyrs de l'État, la Mémoire des vaincus — les victimes du progrès : les peuples spoliés, la plèbe, le prolétariat ... — participe à faire jaillir du passé la négativité écrasée sous le poids des vainqueurs. L'historienne et l'historien doivent se donner pour tâche de critiquer le faux *continuum* du progrès et de travailler à la remémoration de cette expérience des vaincus. Afin de saisir les contours de cet

¹¹¹ Dale Turner (2006), *This is not a Peace Pipe: Toward a Critical Indigenous Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press.

¹¹² Frédéric Lordon (2015), *Imperium: structures et affects des corps politiques*, Paris: La Fabrique, p 125.

¹¹³ Francis Dupuis-Déri et Benjamin Pillet (2016), « L'anarcho-indigénisme : entrevue avec Gerald Taiaiake Alfred et Gord Hill », *Possibles*, vol 40, no 1, p 53-55.

¹¹⁴ Comme le souligne l'historienne Joan W. Scott — qui n'adopte toutefois pas notre position épistémologique : « L'objet de l'écriture critique de l'histoire n'est autre que le présent, bien que les matériaux utilisés proviennent des archives du passé; son but n'est ni de justifier ni de discréditer, mais d'éclairer les angles morts qui permettent aux systèmes sociaux de rester intacts et rendent si difficile la perception de ce qu'il faut faire pour qu'ils changent », dans Joan W. Scott (2009), *Théorie critique de l'histoire: identités, expériences, politiques*, Paris: Fayard, p 31-32.

imaginaire oublié, il y a obligation de renverser la perspective étatique et nationale, qui cherche dans le passé des signes précurseurs ou annonciateurs du présent, pour saisir ce qui, dans le passé, pourrait nous inspirer aujourd'hui. Il ne faut donc pas enfermer le passé dans le présent, mais bien, de manière inverse et non symétrique, de faire *éclater* les frontières de notre imaginaire présent à l'aide du passé.

Il s'agit de retracer la voix de ceux qui l'ont perdue. Évidemment, les idées des peuples autochtones, des pauvres, des travailleurs, etc. ne sont pas identiques à celles des dirigeants et des philosophes. Elles peuvent en être imprégnées tout en les combattant ou encore se situer dans un ailleurs avant-gardiste ou archaïque. La population ne répète pas bêtement les conceptions de l'élite. Elle s'accapare, interprète ou conteste ses conceptions. Il existe cependant peu de traces des pensées politiques des subalternes, sinon dans l'interligne. Or, il se trouve que les philosophes n'ont pas le monopole de la philosophie; le politologue Francis Dupuis-Déri soutient que

Retracer l'histoire des idées politiques, c'est aussi porter attention à leur expression par le peuple et les subalternes et par des groupes et des mouvements sociaux, qui agissent quelque peu comme des intellectuels collectifs, soit des communautés qui expriment, définissent et diffusent des émotions et des raisons politiques, évoquant des manières et des volontés d'être¹¹⁵.

Sans l'ombre d'un doute, cette approche est à lier à ce qu'Alexander Neumann appelle le courant chaud de l'École de Francfort. Ce courant qui vise le développement d'une Théorie critique porteuse d'émancipation et de changement radical¹¹⁶.

¹¹⁵ Francis Dupuis-Déri (2013), « Vers un manifeste pour la libération des idées politiques », Dalie Giroux et Dimitrios Karmis, (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique : réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec : Presses de l'Université Laval, p 440-441.

¹¹⁶ Alexander Neumann (2008/2009), « Le courant chaud de l'École de Francfort », *Variations*, vol 1, no 12, hiver, p 6.

Un plan

Comme pratiquement rien n'a été écrit sur le sujet, nous avons décidé de commencer par le ... commencement, soit avec une réflexion sur l'histoire de la liberté des premiers peuples du continent. Il est important de souligner que l'objectif de cette thèse n'est pas d'« écrire » l'histoire des idées des peuples autochtones au Québec – cette tâche en est une, comme en témoigneront les exemples choisis pour cette thèse, herculéenne –, mais bien de *réfléchir*, à partir de cette histoire toujours non synthétisée, aux idées politiques et philosophiques portées par les peuples autochtones et la résistance qu'elles incarnent face à l'État.

Notre analyse relève ainsi de la réflexion politique et philosophique. Les anthropologues, les philosophes et les historiens s'entendent généralement sur nombre des caractéristiques à mettre de l'avant pour comprendre le fonctionnement de ces sociétés : les découvertes de Clastres, Darmangeat, Sahlins et Mauss sont confirmées par celle de Sioui, Delâge, Viau, Paul et White, qui s'appuient pour leur part sur les témoignages des jésuites et des voyageurs. Il est possible de dégager des consensus concernant l'institution de la chefferie, la logique du don, l'égalité relative entre les hommes et les femmes, etc. Ces travaux offrent le matériau qui nous permettra d'amener la réflexion politique plus loin – comme le souhaite Graeber. C'est à ces consensus que nous allons nous accrocher afin d'approfondir la réflexion *politique* à propos de la liberté, de l'autorité, du pouvoir et de l'histoire. Notre travail relève ainsi plus de la synthèse historique et de la réflexion politique que de la recherche anthropologique. Afin d'étayer notre propos, nous allons présenter d'abord les arguments des théoriciens de l'anthropologie et de la philosophie politique, pour ensuite vérifier comment ces réflexions sont infirmées par les travaux des chercheurs traitant des peuples d'Amérique du Nord-est et les témoins directs du quotidien de ces sociétés contre l'État..

Ajoutons également que cette thèse ne porte pas sur la pensée occidentale, encore moins sur la totalité de cette pensée. Nous n'allons donc pas comparer l'ensemble des deux systèmes de pensée politique, l'entreprise apparaît trop ambitieuse. Nous avons plutôt choisi d'approfondir quelques aspects, d'après nous incontournables, de cette liberté – l'autofondation, la spiritualité, les limites de cette liberté et la critique de l'histoire nationale québécoise.

Le premier chapitre (*Chapitre I: le telos de la nation*) permettra de saisir pourquoi la politique indigène est si peu traitée par les historiennes et les historiens. Il nous permettra de dresser un bilan de la connaissance en ce qui a trait à l'histoire nationale. Il situera l'originalité de notre recherche et nous aidera à préciser notre apport spécifique à l'histoire des idées politiques au Québec. Après avoir expliqué pourquoi la liberté contre l'État forme un sujet occulté de cette historiographie, nous exposerons en quoi notre approche est différente de celles généralement utilisées en sciences sociales, plus particulièrement en histoire des idées (*Chapitre II: la Mémoire des vaincus*). Cet exercice nous obligera à dresser les contours de notre approche épistémologique (à lier au courant chaud de la Théorie critique) et méthodologique (à lier à l'« histoire par le bas »).

Le chapitre suivant nous permettra de saisir sous quel ciel d'idées et comment se définit la liberté autochtone (*Chapitre III. La Liberté sans nom*). Ce chapitre analysera comment les peuples autochtones définissent la liberté, définition qu'il est possible de saisir à travers les différentes structures de médiations sociales que nous considérons ici comme autant d'actes volontaires et réfléchis¹¹⁷. Y seront analysés le rôle de la chefferie, des femmes, des Anciens, des Conseils, des Confédérations, etc.

Le Chapitre IV (*Aataentsic contre l'État*) permettra quant à lui de réfléchir à la question de la spiritualité indigène et de saisir comment la liberté contre l'État s'articule, malgré les critiques de Cornelius Castoriadis et Marcel Gauchet, à

¹¹⁷ James C. Scott, *op.cit.* p 11.

l'intérieur du « jeu politique » encadré par l'autorité des Anciens. Nous serons alors en mesure de saisir quels sont les outils de changement que se sont donnés les peuples autochtones (fétiches, rêves, mythes et prophéties).

Au chapitre suivant (*Chapitre V. Aux frontières de la liberté*), nous vérifierons si cette liberté concerne les enfants, les étrangers et, principalement, les femmes. Puisque la liberté est synonyme d'égalité, on doit analyser dans quelle mesure les sociétés contre l'État, largement différentielistes dans leur appréhension des rapports de genres, sont égalitaires. Après avoir fait le tour du mythe patriarcal et réfléchi sur la notion d'égalité des sexes, nous verrons comment ces rapports sont vécus dans les domaines du travail de la production, de la sexualité et, finalement, de la politique.

Pour finir, le dernier chapitre (*Chapitre VI. Vers une histoire de la liberté contre l'État*), nous permettra d'analyser comment se déploie cette liberté dans son rapport à l'« Autre » : l'indigène (ennemi ou allié) et les Français. Nous verrons alors comment cette relation oscille entre les alliances, les guerres et les résistances. *Alliances* : puisque les peuples sans État vont développer entre eux et avec les colons et administrateurs, malgré le colonialisme, des relations d'échanges et de métissages, de même que des espaces communs aux peuples européens et autochtones, le *Middle Ground* des Pays d'en haut et l'*entre-monde* laurentien, qui deviendront de véritables « zones refuges » pour les Européens fuyant le pouvoir de l'État. *Guerres* : puisqu'elles sont une forme forte importante des sociétés contre l'État, une manière de se préserver dans leur être. *Résistances* : puisque les peuples autochtones préservent leur liberté en dehors et contre l'État. Ces peuples mettent littéralement *tout* en œuvre afin de ne pas être intégrés (ou désintégrés) dans l'État¹¹⁸. Comme le souligne Clastres : « L'histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l'histoire

¹¹⁸ *Ibid.*

de la lutte des classes. L'histoire des peuples sans histoire, c'est, dira-t-on avec autant de vérité au moins, l'histoire de leur lutte contre l'État »¹¹⁹.

Cette histoire de la pensée politique nous mènera ainsi des sociétés avant l'arrivée des Européens jusqu'aux limites de l'histoire du Middle Ground des Pays d'en haut, vers 1800.

Mais tentons d'abord de saisir pourquoi cette histoire n'a jamais été écrite...

¹¹⁹ Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 186.

CHAPITRE I

LE TELOS DE LA NATION

Certaines caractéristiques de l'historiographie québécoise permettent de saisir pourquoi elle traite si peu de l'évolution de la pensée politique indigène.

Nous avons limité notre revue historiographique à la littérature québécoise et francophone et aux ouvrages de synthèse¹²⁰. Cette manière de faire nous permettra de centrer notre analyse sur l'historiographie interrogeant le sens de l'histoire – la mémoire collective. L'historien Pierre Nora fait la distinction suivante

La mémoire collective est ce qui reste du passé dans le vécu des groupes, ou ce que ces groupes font du passé. Groupes larges à l'échelle d'aires culturelles ou de nations, d'idéologies politiques ou religieuses; familles plus étroites comme les générations ou les mouvements minoritaires, politiques, ouvriers, féminins. À ce titre, elles évoluent avec ces groupes dont elles constituent un lien à la fois inaliénable et manipulable, un instrument de lutte et de pouvoir, en même temps qu'un enjeu affectif et symbolique. La mémoire historique est unitaire. Elle est le fruit d'une tradition savante et « scientifique », elle est elle-même la mémoire collective du groupe des historiens... La mémoire collective et globalisante et sans frontière, floue et télescopante, relève de la croyance qui n'assimile que ce qui la conforte elle-même. La mémoire historique, analytique et critique, précise et distincte, relève de la raison qui instruit sans convaincre¹²¹.

¹²⁰ Notre démarche à ce sujet se rapproche ainsi de celle de Jean-François Mouhot de l'Institut universitaire européen : Jean-François Mouhot (2002), « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France. Une exploration de l'historiographie de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997) », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol 5, no 1, p 123-157. La recherche qui suivra tiendra cependant compte des importants apports de l'historiographie anglaise et américaine, ce qui nous permet d'éviter le piège de la téléologie « géographique » identifié par Allan Greer : « Il y a quelque chose d'irrationnel dans le fait que les Canadiens et les États-Unis divisent la Nouvelle-France le long d'une frontière anachronique, restreignent leurs recherches à leur propre côté et lisent rarement de façon systématique les travaux de leurs homologues » dans (2005) *La Nouvelle-France et le Monde*, Montréal: Boréal, p 21.

¹²¹ Pierre Nora (1978), « La mémoire collective », *Faire de l'histoire*, Jacques Le Goff et Pierre Nora, (dir.), Paris : Gallimard, p 400.

L'histoire, en tant que science humaine, est à distinguer de la mémoire, en tant que souvenir. La séparation entre les deux n'est toutefois pas radicale. La relation entre les concepts est dialectique : les historiens, surtout ceux qui écrivent des synthèses, sont producteurs de sens et de mémoire. Cette dernière, par un juste retour des choses, influence également les historiens. Sans oublier que la mémoire d'un événement historique peut aussi déterminer dans quelle mesure celui-ci prendra de l'importance historique¹²².

Nous avons choisi de traiter ici des grandes écoles historiques modernes à partir des ouvrages de synthèse, plus représentatifs des cadres théoriques adoptés. C'est dans ces ouvrages que l'on retrouve une réflexion plus explicite à propos de l'histoire longue. Ces ouvrages, qui deviennent souvent une référence pour les non-spécialistes, tentent de construire le grand récit du Québec et de son peuple. Ils ont une plus grande portée sociale, et sont donc porteurs de « mémoire ».

Quelles sont les caractéristiques de ce récit historique? D'abord, il s'écrit à partir d'une téléologie nationale et étatique. Cela n'est pas sans causer de problèmes épistémologiques. Les historiennes et les historiens adoptant ce cadre cherchent trop souvent dans le passé (et trouvent nécessairement toujours) ce qui existe *désormais* dans le présent. Comme le soulignent les historiens Gérard Bernier et Daniel Salée, nombre d'entre eux observent « d'après la perception qu'ils ont de leur propre réalité politique », c'est-à-dire en faisant de la nation le pivot de la compréhension du grand récit du peuple canadien-français. Cette notion est mise de l'avant comme « si elle pouvait à elle seule permettre de comprendre la réalité socio-économique »¹²³. Le concept de nation n'est pourtant pas a-historique¹²⁴. Il n'est pas le seul lieu de médiation des conflits et d'autorité qu'ont connu l'Occident et l'Amérique du Nord :

¹²² François Dosse (1998), « Entre histoire et mémoire: une histoire sociale de la mémoire », *Raison présente*, p 5-24.

¹²³ Gérard Bernier, Daniel Salée (1995), *Entre l'ordre et la liberté: colonialisme, pouvoir et transition vers le capitalisme dans le Québec du XIXe siècle*, Montréal : Boréal, p 27.

¹²⁴ Eric Hobsbawm (1990), *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris: Gallimard.

les sociétés autochtones et les communautés paysannes vivent largement hors de l'État – sinon *contre* lui – au moins jusqu'à la moitié du 19^e siècle.

Autrement dit, on analyse les *résultats* selon un processus prédéterminé (le progrès menant à la nation moderne) et non les trajectoires imaginées, inachevées et réprimées, ou qui ne semblent pas s'inscrire dans le *sens* historique donné à la nation. Cette caractéristique est tout aussi vraie en ce qui concerne l'École de Montréal (1.1 *La nation décapitée*), l'École de Québec (1.2 *La nation sans catastrophe*), les « Modernistes » (1.3. *La nation moderne.*), les historiens de la nation (1.4 *La nation à conserver*), les pluralistes (1.5 *La nation plurielle*), certains marxistes (1.6 *La société nationale*) et les historiens des idées (1.7 *Des idées dominantes*).

Cette histoire s'écrit également « par le haut ». Elle cherche et trouve les idées de la classe dominante ou de ceux qui ont la capacité de l'influencer. Elle écrit le plus souvent la genèse des idées « victorieuses » qui ont influencé, voire qui continuent d'agir sur le cours de l'histoire. Les idées des classes populaires, des subalternes et des exclus ne sont pas traitées à la même hauteur que celles de l'élite. Peu de chercheurs vont nier, du moins théoriquement, l'autonomie de pensée du peuple par rapport à l'élite; certains disent même regretter que les sources disponibles ne leur permettent pas d'écrire une histoire populaire des idées. Le récit est cependant sensiblement toujours le même : les idées des déclassés ne sont considérées que dans la mesure où elles participent à influencer le « grand » parcours national.

Nombre d'historiens et d'historiennes considèrent ainsi que la liberté, loin de la définition égalitariste et antiétatique propre aux penseurs critiques, existe à travers les concepts modernes — la nation et l'État, qui est en l'institution centrale. Les historiens ont trop souvent tendance à l'oublier, mais il y a pourtant peu de temps que les frontières des États sont étendues sur la surface du globe. Quand débute la colonisation des Amériques, les États et les nations européennes ne sont pas constitués dans leur sens moderne. Les rois colonisent en leur propre nom et en celui

de leur royaume, non pas en celui de la nation, sans oublier qu'en Nouvelle-France, ce sont en partie des intérêts privés qui colonisent. Ce sont des « sujets » du roi et non des « citoyens » qui tentent de conquérir les territoires autochtones. Au sein des troupes coloniales, certains mercenaires ne sont d'ailleurs pas des nationaux. Évidemment, il peut y avoir un sens de l'identité et de la différence, en particulier dans les périodes des guerres, mais au début de la Nouvelle-France, il n'y a pas, en la « mère patrie », de langue nationale, d'éducation nationale, de drapeau national, d'Assemblée nationale... L'historien Eric J. Hobsbawm situe l'apparition historique de la nation vers la fin du 18^e siècle, avec l'avènement de la Révolution française¹²⁵; l'historien Benedict Anderson la lie plutôt à l'essor du capitalisme et de l'imprimerie; le sociologue Ernest Gellner y voit un processus cousin de l'industrialisation; alors que la sociologue Liah Greenfeld situe sa naissance au 18^e siècle – au 16^e dans les cas exceptionnels de l'Angleterre et de la Hollande¹²⁶.

Beaucoup d'historiens écrivant l'histoire nationale tentent pourtant de faire de ce passé tumultueux le grand récit du sujet national unitaire plus ou moins uniforme¹²⁷. La liberté est considérée, selon les termes employés, comme « nationale », « libérale », « républicaine » ou « moderne ». La téléologie nationaliste explique pourquoi ce sont ces définitions qui sont attribuées à la liberté. Dès lors qu'il s'agit de retracer le passé du sujet national québécois et d'en faire la genèse, il convient de trouver par quel chemin il est arrivé à la liberté moderne. La liberté contre l'État, en ce sens, paraît archaïque ou primitive. Sans oublier que les peuples autochtones font partie d'« autres » nations, ce qui rend la pensée indigène *ipso facto* étrangère à l'objet historique national.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Francis Dupuis-Déri, Marcos Ancelovici (1998/1999), « Écographie du nationalisme : présentation des thèses de Liah Greenfeld », *Argument*, vol 1, no 1: <http://www.revueargument.ca/upload/ARTICLE/72.pdf> site consulté le 1^{er} mai 2017.

¹²⁷ Martin Petitclerc, « L'actualité en débat : Le rapport Bédard et notre communauté politique », HistoireEngagée.ca: <http://histoireengagee.ca/lactualite-en-debat-le-rapport-bedard-et-notre-communaute-politique/> site consulté le 8 février 2013.

Sans nier l'originalité des écoles, chacune cadre son récit et sa problématique à l'intérieur des frontières de la nation : l'École de Montréal parle de la nation décapitée, celle de Québec et des modernistes de nation « normale », Gérald Bouchard de nation « plurielle », les conservateurs de nation historique et les marxistes de société nationale.

1.1. La nation décapitée

Lorsqu'il s'agit d'interpréter l'histoire du Québec, la Conquête britannique de 1760 occupe une place centrale, à un point tel que c'est autour des problématiques qu'elle soulève que se bâtit l'historiographie moderne¹²⁸. Inspirée du chanoine et historien Lionel Groulx, qui a lui-même contribué à la modernisation de la discipline¹²⁹, l'École de Montréal attribue l'infériorité économique des Canadiens français aux événements de 1760. « Toute explication historique de la situation du Canada français par rapport au Canada anglais, affirme l'historien Guy Frégault, doit partir du fait fondamental de l'histoire de ce pays: la Conquête anglaise »¹³⁰.

La place réservée aux peuples autochtones est périphérique. Cette histoire est considérée comme importante à citer dans l'exacte mesure où elle peut être mise en relation avec celle de la nation canadienne-française. Selon l'historien Jean-François Houlot, qui a étudié l'évolution du traitement des apports culturels des peuples autochtones, ces derniers deviennent, sous la plume de Frégault, des « acteurs

¹²⁸ Martin Petitcherc (2009), « Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 63, no 1, p 88.

¹²⁹ Ronald Rudin (1998), « Chapitre 2: Lionel Groulx et l'émergence d'une profession historique », *Faire de l'histoire au Québec*, Montréal : Septentrion, p 65-114. Ce qui n'empêche toutefois pas Groulx d'adhérer à une vision mystique de la nation: « Au-dessus du grand homme, néanmoins, un autre, le suprême meneur de l'histoire m'est toujours apparu : Dieu, sa Providence. » dans Lionel Groulx, « Ma conception de l'histoire », *L'Action nationale*, vol 49, no 8, avril 1960, p 603-617, dans Éric Bédard et Julien Goyette (dir.) (2006), *Paroles d'historiens: Anthologie des réflexions sur l'histoire du Québec*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p 136.

¹³⁰ CRCCF, Fonds Guy-Frégault, Gray Lectures, *Conférence prononcée en novembre 1952*, dans *Ibid.* p 127.

secondaires de la colonie »¹³¹. Tout comme Groulx avant lui, il fait de la Nouvelle-France une nation idéale¹³². Dans sa volonté de démontrer que la colonie était très proche de la métropole française et qu'elle aurait, sans Conquête, connu un développement « normal » vers l'État-nation, il escamote les aspects « rétrograde[s] et exotique[s] » dont les peuples autochtones seraient porteurs¹³³.

L'École de Montréal a de plus été encline à écrire l'histoire des « grands » comme s'ils incarnaient le peuple dans sa totalité. C'est ainsi que Frégault a écrit l'histoire d'Iberville¹³⁴, de Vaudreuil¹³⁵ et de Bigot¹³⁶ et a publié, avec Michel Brunet et Marcel Trudel, une histoire de la pensée au Canada fondée sur les écrits des « grands » personnages (Cartier, Talon, Frontenac...) et sur les « grands » documents (traités, relations des Jésuites, édits et ordonnances)¹³⁷.

Cette école n'est toutefois pas sans donner au peuple dominé et « décapité » par l'étranger une certaine autonomie de pensée. C'est ainsi qu'après la Conquête, le peuple canadien-français se voit attribuer une autonomie relative à l'égard de la classe dirigeante étrangère ou « collaboratrice ». Brunet considère ainsi que c'est le sentiment national et l'amour de la mère patrie qui mènent les Canadiens français à sympathiser avec les idées de la Révolution française au printemps 1794 et à l'automne 1796, au moment où l'Angleterre guerroyait la France bien-aimée du

¹³¹ Jean-François Mouhot (2002), « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France. Une exploration de l'historiographie de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997), *Globe: revue internationale d'études québécoises*, vol 5, no 1, p 141.

¹³² Jean Lamarre (1993), *Le devenir de la nation québécoise, selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*, Montréal: Septentrion, p 251.

¹³³ Mouhot, *op.cit.* p 141.

¹³⁴ Guy Frégault (1944), *Iberville le Conquérant*, Montréal : Pascal.

¹³⁵ Guy Frégault (1952), *Le Grand Marquis: Pierre de Rigaud de Vaudreuil et la Louisiane*, Montréal/Paris: Fides.

¹³⁶ Guy Frégault (1948 et 1968), *François Bigot - Administrateur français*, Montréal: Les Études de l'Institut d'histoire de l'Amérique française, 2 vol.

¹³⁷ Michel Brunet, Guy Frégault, Marcel Trudel (1963), *Histoire du Canada par les textes*, Tome I (1534-1854), Montréal/Paris: Fides.

peuple¹³⁸. Il ne faut cependant pas s'y méprendre, cette autonomie est bien relative... Elle est elle aussi « nationale », au sens où elle s'affirme au moment où l'élite ne joue pas son rôle « normal ». Lorsque cette dernière est dans le sens de l'histoire et du progrès, le peuple reprend alors sa place dans la hiérarchie de la nation unitaire — c'est-à-dire sous la gouverne de ses classes dirigeantes. Guy Frégault ajoute

Le grand secret de notre misère c'est que nous avons perdu, la faim et la soif de la liberté [...] On finit par vivre comme on pense, n'est-ce pas? Nous nous soumettons, et ce qui est très grave, aux Anglais représentant l'État. Et aujourd'hui on est soumis à un État où siègent des nôtres, c'est vrai, mais à un État représentant les Anglais. Des Anglais nous nous serions très vite affranchis : on se libère aisément des hommes. Mais l'État, être sans chair, invulnérable... [...] nous n'avons plus le sentiment de la liberté personnelle [...] « nous avons aussi fini par troquer notre esprit de créateurs contre un esprit de quémandeurs. Parallèle à un fléchissement de la liberté, nous souffrons d'une indicible carence d'invention [...] Nous avons compté sur les autres pour nous sauver. Et aujourd'hui encore, le peuple attend, confusément, un homme à poigne, un « chef » qui nous sortira du trou¹³⁹.

Cela mène l'École de Montréal à une analyse originale de l'histoire de la Nouvelle-France. Peu importe que les concepts de nation et de nationalisme aient été absents de cette période, Michel Brunet soutient que les miliciens canadiens, lors des nombreuses batailles qui eurent cours pendant le 17^e siècle, se battaient pour défendre leur « liberté collective » puisqu'un puissant « vouloir-vivre commun les animait »¹⁴⁰. Il va pareillement s'atteler à démontrer que les leaders francophones contemporains de la Conquête ont agi comme des « collaborateurs » et que nombre des membres éminents de l'élite politique et intellectuelle canadienne-française étaient sans ambition et sans vision¹⁴¹.

¹³⁸ Michel Brunet (1960), « Les Canadiens et la France révolutionnaire », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 13, no 4, p 467-475.

¹³⁹ Lamarre, *op.cit.* p 220.

¹⁴⁰ Michel Brunet, « Canadiens, Canadiens français, Québécois : à la minute de vérité », Conférence prononcée à la séance d'ouverture du Congrès spécial de la Fédération des Sociétés Saint-Jean-Baptiste du Québec, tenue à Montréal du 14 au 16 novembre 1969. Texte publié dans le *Devoir* du 30 avril 1970 dans Michel Brunet (1976), *Notre passé, le présent et nous*, Montréal: Fides.

¹⁴¹ Michel Brunet (1969), *Les Canadiens après la Conquête*, Montréal: Fides.

La liberté devient ainsi avant tout « nationale ». Elle est indissociable de cette idéologie affirmant que l'organisation politique doit recouvrir la nation : le nationalisme. Incarnant l'expression politique de la souveraineté collective des citoyens, l'organisation politique de la nation, c'est l'État¹⁴². Même si la nation est un concept difficilement objectivable à partir de critères universels, elle est *toujours* empreinte de ce désir, comme le souligne le philosophe John Stuart Mill, de « vivre sous le même gouvernement »¹⁴³.

Cette liberté nationale est celle qui est mise de l'avant par l'École de Montréal et par l'ensemble des historiens nationalistes. « Vivre c'est agir », soutient Séguin¹⁴⁴. Le Canada français, à cause de la Conquête, est brimé dans cet « agir collectif ». L'agir collectif est le « bien fondamental » d'un peuple et son retrait est synonyme d'« oppression essentielle »¹⁴⁵. Selon Brunet, cette liberté consiste à fixer les impôts, contrôler les dépenses du gouvernement, établir les budgets et choisir les marchés pour emprunter¹⁴⁶. Elle a cependant été cassée par la Conquête, qui en a fixé les limites selon le bon vouloir du conquérant¹⁴⁷.

1.2 La nation sans catastrophe

La réplique à cette lecture nationaliste se fait entendre dans les milieux académiques, plus précisément à l'Université Laval. Si l'École de Montréal n'écrit déjà plus l'histoire à la manière du chanoine Groulx, c'est-à-dire à partir d'un récit strictement bâti sur « grands événements » et des « grands personnages », l'influence de l'histoire sociale (ou de l'École des Annales) sera avant tout le fait de l'École de

¹⁴² Hobsbawn, *op.cit.* p 43.

¹⁴³ John Stuart Mill (1910), *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, Londres: Every Edition, p 359-366 dans Hobsbawn, *op.cit.* p 43.

¹⁴⁴ Lamarre, *op.cit.* p 144.

¹⁴⁵ *Ibid.* p 152.

¹⁴⁶ Michel Brunet (1971), « Finances publiques et liberté nationale », *Conférence prononcée à la SSJB*, 20 oct., p 169.

¹⁴⁷ « Le Québec à l'ombre de la liberté britannique », *Communication au colloque e la SSJB de Montréal sur le système électoral du Québec*, 7 novembre 1970, p 160 dans Brunet, *Notre passé, le présent et nous*, *op.cit.*

Québec. C'est elle qui est la première, non pas à faire de l'histoire économique et sociale ou matérialiste, mais à utiliser les méthodes d'investigations propres aux autres disciplines que l'histoire, principalement de la sociologie¹⁴⁸.

Les travaux de Jean-Charles Falardeau, de Marcel Trudel, de Jean Hamelin et de Fernand Ouellet sont de cette école. De leur avis, la Conquête n'est pas une catastrophe. Elle aurait eu davantage d'effets positifs, car elle amènerait des éléments de démocratie à l'anglaise au moment où la France est toujours une monarchie absolue. Dans une entrevue en 1995, Trudel soutient

Chez les auteurs canadiens-français, on a complètement négligé de parler des avantages de la Conquête [...]. Cela nous a ouvert un monde de commerce [...]. Cela nous a apporté l'imprimerie que nous n'avions pas sous le Régime français. Cela nous a apporté la presse, le droit criminel anglais qui est beaucoup plus favorable que le droit criminel français¹⁴⁹.

Les thèses soutenues par les historiens de cette tendance sont pratiquement des inversions symétriques de celles de l'École de Montréal. Cela ne les amène pas à s'éloigner de la téléologie de la nation, mais à en proposer une autre selon le même cadre. Jean Hamelin, qui s'intéresse lui aussi à la Nouvelle-France, affirme que les Canadiens français n'ont pas à se plaindre de la Conquête puisque les effets que Frégault tente de lui attribuer auraient pu être évités : « Le dix-neuvième siècle a donné aux Canadiens français la chance de coloniser l'ouest et d'y imposer leur civilisation et leur culture. Ils n'ont pas su saisir cette occasion »¹⁵⁰. Cette remarque est intéressante puisqu'elle soulève de façon pratiquement caricaturale jusqu'où peut mener une analyse en termes exagérément nationaux, comme si les « Canadiens français » de toutes les classes et de toutes les origines avaient eu tous et *également* la même opportunité d'« imposer leur civilisation ».

¹⁴⁸ Alfred Dubuc (1979), « L'influence de l'école des Annales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 33, no 3, p 357-386; Petitclerc, « Notre maître le passé? » *op.cit.*

¹⁴⁹ Société Radio-Canada (1995), *Écrire l'histoire au Québec*, Montréal, dans Rudin, *op.cit.* p 166.

¹⁵⁰ Jean Hamelin, « Recension de Frégault. La guerre de la Conquête », *Culture*, vol 19, p 114-116 dans Rudin, *op.cit.* p 188-189.

Trudel souligne aussi que nombre des caractéristiques du peuple québécois proviennent de la Nouvelle-France : le caractère patriarcal, la religion, l'esprit de la loi, la méfiance envers les étrangers, le respect de la hiérarchie¹⁵¹... Il accorde ainsi au passé une influence considérable sur le présent

Comment se fait-il que la première réaction des Canadiens français [en 2005] c'est d'abord d'être contre? C'est qu'on a toujours vécu contre quelqu'un ou contre quelque chose : les Anglais, le protestantisme, les Amérindiens, les étrangers, parce qu'un étranger, on ne sait pas d'où il vient, ce qu'il apporte, ce qu'il vient y faire¹⁵².

Si l'École de Québec traite beaucoup des structures sociales, de l'économie, des institutions, elle s'intéresse aux grands personnages, qui occupent même une place importante dans l'historiographie de cette école. Jean-Charles Falardeau critique les « chefs nationalistes dont la rhétorique a élaboré l'image d'un Canada français aigri et révolté contre les autres »¹⁵³ et Fernand Ouellet soutient que Papineau et l'élite canadienne-française du début du 19^e siècle étaient conservatrices et sans dynamisme¹⁵⁴. Dans la même veine, Marcel Trudel remet en cause l'importance de Samuel de Champlain dans la fondation de Québec – une fondation qui relèverait beaucoup plus de la volonté de Dugua de Mons, un huguenot qui ne trouve pas sa place dans le récit théologique des origines du Canada¹⁵⁵. Lorsqu'elle parle d'élite, l'École de Québec parle de celle qui est « lettrée et occidentale », car *aucun* de ces historiens ne traite des idées politiques indigènes.

¹⁵¹ Marcel Trudel (2003), *La Nouvelle-France par les textes : les cadres de vie*, Montréal : Hurtubise, p 16-17.

¹⁵² Mathieu d'Avignon (2005), « *Connaître pour le plaisir de connaître* », Québec: Les Presses de l'Université Laval, p 26.

¹⁵³ Jean-Charles Falardeau (1964), « Perspective », *Essai sur le Québec contemporain*, Québec: Presses de l'Université Laval, p 248 dans Marcel Fournier (1986), « Les intellectuels de la modernité et spécialistes de la modernisation », Yvan Lamonde et Esther Trépanier (dir.) (1986), *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Institut québécois de recherche sur la culture, p 244.

¹⁵⁴ Il fait par ailleurs de la famille Papineau la représentante de toute la nation canadienne-française, famille dont il ne se gêne pas pour étendre les déchirements internes sur la place publique, à un point tel que ses écrits l'amèneront devant les tribunaux dans Rudin, *op.cit.* p 174.

¹⁵⁵ Marcel Trudel (1963), *Histoire de la Nouvelle-France. Vol I: Les vaines tentatives, 1524-1603*, Montréal: Fides.

Cette appréciation de l'histoire ne doit donc pas nous confondre: les historiens de l'École de Québec écrivent eux aussi une histoire nationale. Les peuples indigènes se retrouvent ainsi encore une fois en périphérie du grand récit québécois. « Comment, à travers les âges, s'est façonnée une espèce de la faune humaine qu'on appelle l'*homo quebecensis*? », se demande Hamelin¹⁵⁶. Dans son histoire économique et sociale de la Nouvelle-France, ce dernier s'intéresse à l'économie, au commerce, à l'industrie, au système monétaire, au commerce du castor et du blé, aux métiers, à l'immigration... mais très peu aux peuples autochtones en tant que sujets autonomes, leur rôle se résumant à celui d'un rouage dans la mécanique du commerce des fourrures¹⁵⁷.

Ajoutons que Trudel a de plus fait des découvertes importantes en ce qui concerne la pratique de l'esclavage au Canada. Ayant consulté nombre de registres, de traités et de témoignages, il dénonce cette pratique « oubliée » dont ont souffert tout autant les Noirs que les peuples autochtones pendant et après l'épisode de la Nouvelle-France¹⁵⁸. C'est dans le dernier quart du 17^e siècle que l'esclavage voit le jour au Canada et, sur une période de 100 ans, Trudel identifie 4092 esclaves (2692 Autochtones, issus des nations non alliées à la France, et 1400 noirs¹⁵⁹).

Trudel va s'intéresser un peu plus que ses contemporains à la liberté indigène. Cette exception à la règle mérite d'être soulignée. Seulement, il le fera encore une fois en insérant son objet dans le « grand » récit de l'histoire nationale du Québec. Dans son *Initiation à la Nouvelle-France*, après seulement quelques pages à propos des « Amérindiens du nord-est de l'Amérique », dans lesquelles il situe physiquement et géographiquement les principales « familles amérindiennes » du Canada, il redonne à

¹⁵⁶ Jean Hamelin (1976), « Introduction », *Histoire du Québec*, Toulouse: Edouard Privat, p 7.

¹⁵⁷ Jean Hamelin (1960), *Économie et société en Nouvelle-France*, Québec: Presses de l'Université Laval.

¹⁵⁸ Marcel Trudel (2001), « IX. Quand les Québécois pratiquaient l'esclavage », *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*, Montréal: Hurtubise, p 189-208.

¹⁵⁹ *Ibid.*

trame historique nationale ses prérogatives¹⁶⁰. C'est ce grand récit qui est déterminant et structurant de l'ensemble des événements et pensées, ce qui pousse les peuples autochtones en périphérie de l'histoire.

Il faut toutefois rendre à l'historien ce qui lui revient. Si l'analyse de Trudel reste quantitativement courte – il traite de l'héritage culturel des peuples autochtones en un paragraphe dans un ouvrage de plus de 300 pages –, il est parmi les premiers historiens francophones à s'intéresser à cet héritage¹⁶¹. Pour une des premières fois dans l'historiographie moderne, il présente cette liberté de manière positive et reconnaît l'influence « libératrice des peuples amérindiens »¹⁶². Tout porte à croire qu'il la considère plus positivement que l'idéologie monarchiste hégémonique en Nouvelle-France

[...] les enfants sont élevés dans une liberté absolue, l'adulte est généralement libre d'agir et de penser comme il l'entend, l'autorité elle-même ne peut rien imposer; ni la décence (car les indigènes, l'été, vivaient nus), ni la notion de chasteté (les filles se donnaient à qui elles voulaient) ne viennent dresser des barrières¹⁶³.

Trudel est très loin de promouvoir l'anarchie de cette « liberté absolue », qu'il n'analyse pratiquement pas. Il la présente cependant de manière favorable, surtout face à l'autorité de la Nouvelle-France. Dénonçant la mainmise de l'Église catholique sur la société de son époque¹⁶⁴, il est de plus un défenseur de la liberté individuelle ou négative, une liberté qu'il croit retrouver, sans toutefois ne jamais vraiment élaborer de réflexion à ce sujet, chez les peuples autochtones. Partant d'intentions plus généreuses envers ces peuples, il retourne cependant lui aussi à la téléologie nationale.

¹⁶⁰ Marcel Trudel, *Initiation à la Nouvelle-France*, *op.cit.*

¹⁶¹ Mouhot, *op.cit.* p 143.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Marcel Trudel était un membre important du Mouvement laïque québécois qui désirait plus de liberté individuelle au sein de la société québécoise.

Se méfiant de l'Église et du nationalisme canadien-français, qui auraient, selon eux, trop tendance à rejeter « nos » tares sur l'Autre, la conception de la liberté qui se dégage de l'École de Québec est, de façon générale, assez proche de la liberté moderne et libérale. Elle est à lier au gouvernement responsable, au marché, au commerce, à la liberté d'expression, aux droits individuels, à la démocratie. En ce sens, on comprend mieux pourquoi l'École de Québec considère que la Conquête de 1760 a été bénéfique, car c'est en Angleterre, et par extension dans les colonies, que les idées libérales vont d'abord voir le jour — au moment de la Conquête, rappelons-le, l'Angleterre est une monarchie constitutionnelle alors que la France est toujours absolutiste.

1.3 La nation moderne

À côté des écoles de Montréal et de Québec, des historiennes et des historiens aborderont l'histoire du Québec sous l'angle « moderniste ». Cette approche tend à démontrer que contrairement à ce que proposaient les écoles historiques passées, le Québec est une société normale et moderne¹⁶⁵.

Malgré la confusion engendrée par des termes parfois galvaudés, personne ne croit que le Québec, à la veille de la Révolution tranquille (1960) n'était pas « moderne » — au sens où il n'aurait pas été influencé par le projet politique des Lumières et aurait vécu en monde médiéval jusqu'au 20^e siècle. Le débat a plutôt lieu entre les tenants du « retard » ou de la « normalité » de la *modernisation* du Québec — en tant que processus à très long terme effectivement lié au projet des Lumières, mais qui n'en est pas le reflet exact¹⁶⁶. Ce projet s'étend sur plusieurs siècles, des Lumières en passant par la révolution industrielle et l'économie globalisée. Alors que l'École de

¹⁶⁵ Petitclerc, « Notre maître le passé? », *op.cit.*

¹⁶⁶ La distinction théorique entre modernité et modernisme est fort bien résumée par le politologue Thierry Hentsch (1997), *Introduction aux fondements du politique*, Montréal : Presses de l'Université du Québec, p 39-50. Pour une réflexion critique intéressante au sujet de la modernité du Québec, lire: Jean-Philippe Warren (2003), « Le progrès, c'est le progrès : sur l'historiographie de la sociologie québécoise francophone », dans Stéphane Kelly (dir.) (2002), *Les idées qui mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec: Presses de l'Université Laval, p 107-122.

Montréal considère que le Québec accuse un retard dans sa modernisation à cause de la décapitation créée par la Conquête, l'École de Québec accuse l'élite traditionnelle et conservatrice. Les « modernistes », pour leur part, ont une tout autre vision de l'histoire québécoise.

Considérant la modernisation comme généralement positive pour l'ensemble de la population, ces historiens ont tenté de démontrer qu'elle n'était pas étrangère à la société québécoise. L'historien Paul-André Linteau explique que c'est le Québec « actuel », celui des années soixante, qui l'a inspiré, lui et ses collègues, à chercher à « mieux comprendre les origines et le processus de transformation » ayant mené à cette société urbaine et industrialisée¹⁶⁷. C'est également cette quête qui mène nombre d'historiens de cette sensibilité à favoriser la période couvrant de 1850 à aujourd'hui¹⁶⁸.

Linteau a analysé la modernisation des institutions de Montréal et le rôle des réformateurs dans la vie politique municipale¹⁶⁹; Jacques Rouillard a démontré la normalité du syndicalisme catholique canadien-français, qui agissait plus ou moins de la même manière que les syndicats internationaux¹⁷⁰; Fernande Roy a étudié la présence d'idées libérales dans le milieu des affaires au début au tournant du 19^e siècle¹⁷¹; Normand Séguin a montré le rôle d'appui joué dans le développement du capitalisme en région¹⁷²; etc.

¹⁶⁷ Paul-André Linteau (1983), « Une nouvelle histoire du Québec vue de l'intérieur », *Liberté*, vol 25, no 3, p 44.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Paul-André Linteau (1992), *Histoire de Montréal depuis la Confédération*, Montréal: Boréal.

¹⁷⁰ Jacques Rouillard (1989), *Histoire du syndicalisme au Québec: des origines à nos jours*, Montréal: Boréal.

¹⁷¹ Fernande Roy (1993), *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal: Boréal.

¹⁷² Normand Séguin (1976), « L'économie agro-forestière: genèse et développement au XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 29, no 4.

Dans l'ouvrage majeur de cette école, *Histoire du Québec* contemporain (tome I et II), le terme « Québécois » est ainsi défini

Il désigne tous les résidents du Québec, que leur ancêtre soit venu du nord-ouest, il y a quelques milliers d'années, qu'il soit arrivé de France à l'époque de Jean-Talon, qu'il soit un Écossais ayant traversé l'Atlantique en 1780, un Irlandais fuyant la Grande Famine, un Juif tentant d'échapper aux persécutions de certains pays d'Europe de l'Est ou encore un Italien voulant sortir d'un Mezzogiorno qui a peu à lui offrir¹⁷³.

On note l'absence des peuples autochtones... Les auteurs désirent comprendre comment est advenu le Québec actuel et « fournir un éclairage sur le temps présent »¹⁷⁴. Les « modernistes » considèrent la modernisation comme un processus avec des continuités, des ruptures, des « crans d'arrêt » et des régressions et voient ce phénomène comme foncièrement *positif* — sinon pourquoi parler de régressions ou de reculs¹⁷⁵? La grande majorité de l'expérience historique indigène est ainsi mise de côté au profit de l'expérience du Québec moderne. Celui-là se construit à la fin du 19^e siècle, voire du 20^e et correspond à une grande marginalisation de l'influence de la politique autochtone, de même qu'à la déstructuration radicale, par la création des réserves, de leurs modes d'être et de penser. L'histoire autochtone est ainsi vite traitée : sur un total de quelque 1500 pages de l'*Histoire du Québec contemporain*, à peine trois en parlent. Classé parmi les « groupes ethniques d'origine autre que française et britannique », le traitement réservé à ces peuples ne dépasse guère la présentation géographique et physique des principaux clans et l'évolution de la législation à leur sujet¹⁷⁶.

Plus récemment, l'ouvrage des historiens John A. Dickinson et Brian Young va dans le même sens, quoiqu'en couvrant une période beaucoup plus vaste (de la Nouvelle-France à aujourd'hui) et en mettant de l'avant une périodisation différente, selon les

¹⁷³ Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert (1989), *Histoire du Québec contemporain*, 2 volumes, Montréal: Boréal, p 7.

¹⁷⁴ *Ibid.* p 8.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.* p 55-57 (Tome I) et p 583-584 (Tome II).

auteurs plus aptes à capter la spécificité du parcours québécois. L'objectif de l'ouvrage est de donner un aperçu de l'histoire socio-économique de la population du Québec¹⁷⁷. S'il est possible de lier ce travail aux études socio-économiques des « modernistes », les auteurs considèrent plus sérieusement la singularité des expériences des femmes et des peuples indigènes. Le traitement des sociétés autochtones avant l'arrivée européenne est cependant assez mince : quelques pages les situent géographiquement et exposent l'abécédaire de leur mode de vie (« Les autochtones de la préhistoire »), mais on passe rapidement aux « premiers contacts » et à la traite des fourrures. Pratiquement chaque chapitre nous rappelle cependant leur présence en territoire québécois. Les exposés traitant de la période allant 1650-1815, de 1815 à 1885, de la Révolution tranquille et du Québec contemporain traitent tous, à chaque fois en une couple de pages, des peuples autochtones. Les auteurs en profitent alors pour faire le point concernant les changements ayant affecté ces sociétés, qui deviennent de plus en plus marginalisées politiquement.

Ces dernières approches sont critiques des précédentes. Elles mettent avant tout l'accent sur l'histoire socio-économique. Critique de l'École de Montréal, qui voit des effets durables et structureaux dans la Conquête, tout autant que de l'École de Québec, qui considère que le « retard » des Québécois relèverait de la responsabilité de l'élite. Les « modernistes » ne considèrent pas que le Québec soit anormal par rapport aux autres sociétés. Au même titre que les Américains ou l'Occident en général, le Québec devient ainsi une société ayant normalement vécu son industrialisation et sa transition vers le capitalisme. Ils inscrivent toutefois leurs réflexions selon les mêmes problématiques qui entourent la question nationale¹⁷⁸. Encore une fois, c'est d'histoire nationale dont il est question, de la genèse des institutions, de l'État et des mentalités.

¹⁷⁷ John A. Dickinson et Brian Young (2009), *Brève histoire socio-économique du Québec*, Montréal: Septentrion.

¹⁷⁸ Marcel Fournier (1986), « Les intellectuels de la modernité et spécialistes de la modernisation », dans Yvan Lamonde et Esther Trépanier, *op.cit.* p 241.

La modernisation et les valeurs dont la nation est porteuse sont unanimement considérées de manière positive. Tout porte à croire que la liberté ainsi conçue par les auteurs est éminemment libérale. Sans entrer dans un débat idéologique entre la gauche, la droite, le libéralisme ou le conservatisme, les tenants de cette modernisation considèrent que la liberté est à lier à la l'individu rationnel, à l'égalité formelle, au marché, à la démocratie représentative, etc. Elle est individuelle ou collective, mais toujours garantie par un État de droit respectueux des individus.

1.4 La nation à conserver

En réponse aux approches sociales et « modernistes », plus particulièrement au début des années 1990, des historiens de sensibilité conservatrice vont tenter de refonder le projet historiographique afin de remettre à l'honneur la tradition et l'identité canadienne-française, des sujets qui auraient été marginalisés par l'histoire nationale progressiste¹⁷⁹.

Les intellectuels de cette tendance sont nombreux. Le sociologue Jacques Beauchemin, pour qui l'histoire devrait être fondée sur un projet normatif, désire « rendre justice aux institutions qui ont fabriqué le Québec »¹⁸⁰. Il soutient que si le sujet collectif national – la *seule* communauté politique possible – est traversé de conflits internes, ces derniers seront nécessairement subsumés par la « nécessité ontologique et première du sentiment d'appartenance »¹⁸¹. Beauchemin assimile ainsi *tout* le politique au fait national¹⁸².

¹⁷⁹ Pour lire quelques essais de cette tendance, ici nommée « sensibilité historique »: Stéphane Kelly (dir.), *op.cit.*

¹⁸⁰ Jacques Beauchemin (2010), « L'insoutenable légèreté l'histoire : de quelques paradoxes du rapport à l'histoire du Québec », Éric Bédard, Serge Cantin (dir.), *L'Histoire nationale en débat : Regard croisé sur la France et le Québec*, Paris : Riveneuve, p 100.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Éric Bédard (avec la collaboration de Myriam D'Arcy) (2011), *Enseignement et recherche universitaires au Québec: L'histoire nationale négligée*, Montréal: Fondation Lionel Groulx, septembre, p 7.

L'historien Pierre Trépanier est également du nombre. Se revendiquant du chanoine Groulx, il affirme que l'historiographie moderniste a été fortement influencée par le marxisme, ce qui l'aurait menée à liquider le passé traditionnel canadien-français. Ce passé en quête de racines serait pourtant indispensable: c'est en lui que l'autorité du temps présent pourrait puiser sa légitimité¹⁸³.

Ces intellectuels vont tenter de démontrer que le Québec est en crise d'identité, en perte de sens, et que celle-ci aurait été provoquée par le déracinement historique causé par la Révolution tranquille¹⁸⁴. La définition que donne l'historien Éric Bédard à l'histoire nationale est du reste en concordance avec cette conception de la nation. Il faudrait considérer le Québec comme « une communauté de mémoire et de destin », s'intéresser à sa « genèse », à ses « institutions », à sa « culture », à son « récit, à ses « grands événements » et à ses grands « personnages »¹⁸⁵.

Bédard, qui reproche justement aux « modernistes » d'avoir adopté une approche téléologique, tombe dans le même piège¹⁸⁶. Avec raison, il considère que certaines et certains de ces collègues ont oublié toute la charge de virtualité dont est traversé le passé pour n'observer que les processus ayant mené le Québec à la modernité. Afin de contrer cette dérive qui fait du passé un avènement, il propose de faire l'histoire des moments : « Un “moment” qui aurait été, pour les contemporains, un présent fait de tous les possibles, traversé par toutes les virtualités d'un futur inconnu »¹⁸⁷. Ses travaux n'évitent pourtant pas la téléologie. Bien au contraire. Considérant le faible poids démographique *actuel* des peuples autochtones, il réduit l'importance de leur

¹⁸³ Petitclerc, « Notre maître le passé? », *op.cit.* p 100.

¹⁸⁴ Éric Bédard et Xavier Gélinas (2002), « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », dans Kelly, *op.cit.* p 89.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Éric Bédard (2009), « Récits de fondation et téléologie. Réflexions autour de l'historiographie du réformisme canadien-français » dans Anne Trépanier (dir.), *La rénovation de l'héritage démocratique. Entre fondation et refondation*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, p 20-49.

¹⁸⁷ *Ibid.* p 41.

histoire à celle d'une population de moins de 100 000 habitants¹⁸⁸. De la même manière, Jacques Beauchemin associe cette histoire à celle des minorités visibles, des femmes, des homosexuels, des « jeunes », des pauvres. Bref, à celle de toutes les minorités en quête de droit¹⁸⁹.

Alors que les différentes écoles historiques semblaient cultiver un certain malaise face au peu de place qu'elles réservaient aux sociétés indigènes¹⁹⁰, les historiens conservateurs ne semblent pas entretenir ces scrupules. Dans son récit de l'histoire du Québec, Bédard réserve très peu de place à ces sociétés¹⁹¹. S'il parle de la « Grande paix de 1701 », il ne mentionne pas qu'elle est due en grande partie au travail de Kondiaronk, chef wendat. Il ne parle aucunement de la Révolte de Pontiac (enfin si... en note de bas de page), de la Loi des Indiens, des pensionnats ou de la fondation des réserves... La révolte des Métis (1870 et 1885), sans doute parce qu'elle reçoit un appui important des Canadiens français et provoque l'élection du Parti national d'Honoré Mercier, est toutefois traitée avec plus de détails. Dans un texte polémique en réplique à une critique féministe de son ouvrage *L'histoire du Québec pour les nuls*, Bédard s'explique

[...] pour certaines historiennes féministes, “national” rime forcément avec “patriarcal”. D'autres historiens militants me reprocheront probablement

¹⁸⁸ Bédard, *L'histoire nationale négligée*, *op.cit.* p 15.

¹⁸⁹ Jacques Beauchemin (2002), *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal : VLB, p 63.

¹⁹⁰ Louise Dechêne regrette le peu d'attention qu'elle a accordée aux peuples autochtones : « Notre histoire les a vus comme un élément du décor, au mieux des figurants, et nous regrettons de n'aller guère au-delà de cette vision mesquine et statique, d'indiquer tout au plus qu'il y a des rôles qu'il faudrait mieux connaître », dans Dechêne, *op.cit.* p 15. Elle accorde pourtant un chapitre à la « population indigène » avant l'arrivée des blancs et parle de la distribution géographique des peuples et de ses déplacements. Cette attention est toutefois largement limitée aux rapports entretenus entre les peuples autochtones et les blancs, sans que les événements ne soient analysés à partir du point de vue des premiers. L'historien Michel Brunet parle quant à lui du sort « tragique » de ces derniers : « Victimes d'une discrimination absolue qui dure depuis plus de trois siècles, dépouillés de leur territoire, privés des moyens de conserver leur ancienne culture... », dans « Essai d'histoire comparée : religion et nationalisme, Conférence publique à l'UQAM », communication présentée lors de la Quatrième Conférence nationale du Comité interuniversitaire slave-canadien, à l'Université d'Ottawa, le 21 mai 1971, dans Brunet, *Notre passé, le présent et nous*, *op.cit.* p 93.

¹⁹¹ Éric Bédard (2012), *L'histoire du Québec pour les nuls*, Paris : Éditions First-Gründ.

d'avoir négligé les autochtones et les minorités ethniques ou sexuelles. D'avance, je plaide coupable ! Ma préoccupation première n'était pas de satisfaire quelque lobby, mais de proposer une histoire nationale décomplexée, le plus à jour et objective possible, intégrant toutes les facettes de la vie collective d'un peuple¹⁹².

L'historien ne voit-il pas la téléologie à laquelle il adhère en identifiant les peuples autochtones comme des « lobbys »? Ailleurs, il soutient que la nation est effectivement une construction moderne. Cette dernière se fonderait toutefois sur un « matériel » antérieur à la modernité. En allongeant la genèse de la nation jusqu'à une époque *où elle n'existait pas*, cela lui permet de traiter de la Nouvelle-France comme du « moment inaugural de l'histoire d'un peuple qui, même s'il n'avait pas encore conscience de lui-même, était néanmoins en gestation »¹⁹³. Le sociologue Mathieu Bock-Côté, de la même famille nationaliste et conservatrice, abonde aussi en ce sens

Au centre de cette histoire : le peuple québécois. Je précise : le *peuple québécois*, pas la société québécoise traversée par ses divisions de « classe » ou de « genre », pas une mosaïque interculturelle à pacifier à grands coups de tolérance idéologique, mais une collectivité nationale forte, épaisse, cohérente, autrement dit, une nation pas encore déconstruite par les ingénieurs identitaires pour qui tout ce qui est national est ethnocentrique et tout ce qui est populaire est populiste¹⁹⁴.

Il s'agit, et « sans complexes » comme l'affirme un peu étrangement Bédard, d'un « récit identitaire » dont on peut certainement questionner les qualités heuristiques¹⁹⁵.

Nul ne sera surpris d'apprendre que les tenants de cette école mettent tout autant l'accent sur les « grands » personnages que sur les « grands » événements, tels que le

¹⁹² Éric Bédard (2012), « Histoire du Québec pour les nuls – Faux procès! », *Le Devoir*, 21 décembre.

¹⁹³ Éric Bédard (2014), « Retrouver la Nouvelle-France », *Argument*, vol 16, no 2, printemps-été, p 13.

¹⁹⁴ Mathieu Bock-Côté (2007), *La Dénationalisation tranquille*, Montréal : Boréal, p 134.

¹⁹⁵ Comme le fait Jocelyn Létourneau (2013) dans cette recension de *L'histoire du Québec pour les nuls*, *Recherches sociographiques*, vol 54, no 1, p 165-182, et la revue *Recherches amérindiennes du Québec* dans son numéro spécial « Nouveaux regards sur l'histoire autochtone », vol XLVI, no 1, 2016.

voulait, entre autres, Lionel Groulx. Cette histoire s'écrit nécessairement – et encore une fois – « par le haut ». En bref, les historiens de la nation, et ils le disent avec une franchise qui mérite d'être soulignée, écrivent l'histoire des « grands » hommes et des « grands » événements incarnant la prétendue « totalité » nationale. La place qu'ils réservent aux peuples autochtones, sans grande surprise, est ainsi, et à l'inverse... petite.

Cette exclusion semble à la fois « aller de soi » et être quelque peu surprenante. Elle va de soi, d'abord, parce que les historiens nationalistes cherchent à établir la genèse de la nation québécoise tirant ses origines de la nation canadienne-française. Ce récit n'inclut manifestement pas les sociétés autochtones. Compte tenu de certaines positions théoriques mises de l'avant par ces historiens, cette exclusion est quand même quelque peu surprenante. Pierre Trépanier, par exemple, propose de mettre de l'avant le principe d'uchronie

Recourir à l'uchronie équivaut à inverser le point de vue et le questionnement : interroger le passé non plus à partir de l'après, mais de l'avant; dévoiler la gamme des virtualités et juger de l'importance de ces dernières en laborant des hypothèses sur les réactions en chaîne que chacune aurait pu déclencher¹⁹⁶.

Certains penseurs critiques auraient pu écrire ces lignes. Aborder le passé sans l'enfermer dans le présent opaque est certes un objectif louable — c'est d'ailleurs celui que nous invite à mettre de l'avant des auteurs, philosophes et historiens de différentes écoles de pensée : Nietzsche, Benjamin, Adorno, Thompson, Scott, Riot-Sarcey. L'historienne ou l'historien doit certes appréhender le passé « sans souscrire à l'intention rationaliste qui consiste à faire apparaître le présent comme étant le point culminant de tout ce qui s'est passé auparavant », ce qui paraît en phase avec les prétentions des historiens conservateurs; mais également, et c'est là où le fossé

¹⁹⁶ Pierre Trépanier (2004), « L'historien et la tradition », *op.cit.* p 89. Éric Bédard et Xavier Gélinas tiennent ici des propos semblables: « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », *op.cit.* p 79.

redevient creux, contre « l'intention néoconservatrice qui entend préserver le *statu quo* »¹⁹⁷. Laisser le « présent ouvert » est le projet éthique de l'histoire critique. Nous sommes cependant contraints d'aller au bout de cette logique analytique. Si l'on refuse de s'arrêter à mi-chemin du raisonnement, l'on comprend alors que le présent opaque est aussi *national*. La tentative d'aborder le passé sans téléologie pouvait laisser entendre que ces historiens allaient se préoccuper de la liberté contre l'État, cette dernière est cependant vite éjectée du cadre où elle réapparaît comme étrangère. Loin de trouver de nouvelles formes et de nouvelles idées, cette approche, selon Trépanier, mène à (re)découvrir la tradition, le conservatisme, le catholicisme, l'identité nationale.

Concernant plus particulièrement la liberté, les tenants de cette approche ont sans grande surprise tendance à oublier sa définition et ses formes indigènes. Jacques Beauchemin affirme que la radicalisation des revendications particulières ayant lieu après 1945 (entre autres à travers l'idéologie postmoderne) a participé à discréditer le sujet politique national, son récit historique et ses références à la Solidarité¹⁹⁸. Les revendications particulières seraient venues miner le bien commun. L'éthique de la reconnaissance particulière, corporatiste et individualiste, et dont le principal outil est le droit, est venue ébranler le politique, l'universel et la solidarité, qui se cristallisent pour leur part dans l'État-nation.

Enchevêtrée à l'Égalité et à la Fraternité, la liberté est ainsi considérée comme une valeur phare pour le Québec et les nations du monde. Beauchemin, sans la définir explicitement, semble considérer qu'elle devrait être à la fois positive et négative. C'est pourquoi elle doit être mise en relation dialectique avec l'Égalité et la Fraternité. Les trois concepts s'alimentent et se bornent les uns et les autres. La liberté étant relative au droit individuel, elle est limitée par l'exigence de l'égalité des

¹⁹⁷ *Ibid.* p 59.

¹⁹⁸ Jacques Beauchemin (2004), *La société des identités: Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal: Athéna.

chances et des conditions, qui ne doit pas nier, à son tour, la marge de manœuvre de l'individu. La fraternité, en quelque sorte, chapeaute le tout: elle est le principe qui mène la discussion des deux premiers termes non pas à l'aune de l'individu et des revendications propres aux différents groupes de la société, mais du bien commun national et de la fraternité collective¹⁹⁹.

Le politique, c'est la nation. Elle est à lier au bien commun, mais a malheureusement été délogée par le droit et le « gouvernement des juges ». Le grand débat en ce qui concerne notre vivre ensemble, autrefois encadré par l'État, est désormais soumis à la volonté du pouvoir judiciaire, qui analyse et sanctionne en fonction des chartes des droits, ce qui a tendance à laminer le débat politique.

Éric Bédard lie pour sa part la liberté à la capacité de changer la société propre aux grands personnages : « Cette fascination pour les grands personnages, affirme-t-il, va de pair avec une foi dans la liberté, une allergie au fatalisme et à la résignation »²⁰⁰. En réaction au marxisme et au structuralisme propres à l'histoire sociale, cette école tente de redonner leurs lettres de noblesse à la contingence et à la liberté des acteurs. Ainsi comprise, la liberté devient celle des grands, de ceux qui ont le pouvoir de faire bouger la société dans un sens ou dans un autre.

Dans un autre texte, Bédard est plus précis. La liberté qu'il met de l'avant n'est pas liée au projet de modernité, mais à celui de république

L'un résolument centré sur l'individu abstrait, affranchi des pesanteurs de l'histoire, jaloux de ses droits universels toujours menacés par la « tyrannie de la majorité » ; l'autre préoccupé par les règles communes du vivre ensemble d'une communauté de destin, règles communes qui permettent au citoyen de s'affranchir de ses origines ethniques ou religieuses et de prendre part aux grands débats de sa Cité en tant qu'être de raison²⁰¹.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Éric Bédard, « Retrouver la Nouvelle-France », *op.cit.* p 16.

²⁰¹ Éric Bédard (2013), « Pour une charte des valeurs québécoises », *Argument*, 2013, Exclusivité Web : <http://www.revueargument.ca/article/2013-09-11/582-pour-la-charte-des-valeurs->

Il existerait un éthos républicain présent dans l'histoire du Québec depuis, au moins, les Rébellions des patriotes. Cette sensibilité républicaine, doublé d'un conservatisme identitaire, ferait référence à « une aventure collective porteuse de sens, sans laquelle les individus ne sont que des électrons libres »²⁰². Bédard met ici en tension deux définitions possibles de la liberté : la négative (libérale) et la positive (républicaine). Bien entendu, il ne parle pas de liberté autochtone – ni de la liberté socialiste ou anarchiste.

Dans un texte expliquant les contours de cette nouvelle sensibilité historique, les politologues Lucille Beaudry et Marc Chevrier affirment que l'idéologie conservatrice met de l'avant cette idée selon laquelle « la propriété privée est matrice naturelle de la liberté »²⁰³. Les conservateurs sont généralement méfiants des interventions de l'État dans l'économie, mais aussi de celles qui concernent l'ordre et la morale. Si l'État intervient, c'est pour rétablir l'ordre et amenuiser les excès de libertés individuelles²⁰⁴. Comme dans le cas de l'École de Montréal, la liberté est liée au destin collectif de cette entité jugée immuable et bienfaitrice, la nation. Si ces auteurs s'entendent pour dire qu'un certain seuil de liberté négative et de droits individuels doit être préservé, ils regrettent que la quête perpétuelle de reconnaissance particulière des individus et des minorités se fasse au détriment de l'entité collective, également nécessaire et seule garante de sens historique.

1.5 La nation plurielle

Il ne faut toutefois pas accoler trop rapidement la posture nationaliste au conservatisme idéologique. On retrouve cette même volonté de retracer un grand récit national chez certains progressistes. La conception de l'historien Gérard

[quebecoises.html?MagazineArgument=64069ed98d9346a675c4490cc7545c85](#) page consulté le 8 juin 2015.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Lucille Beaudry et Marc Chevrier (2007), « Introduction », *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de George Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, Québec : Presses de l'Université Laval, p 14.

²⁰⁴ *Ibid.* p 15.

Bouchard, beaucoup plus près idéologiquement du libéralisme politique que du conservatisme, est en ce sens exemplaire.

Tout en se donnant pour objectif de retracer le grand récit de la nation, l'historien admet que ce dernier est peu valable au plan heuristique²⁰⁵. Son objectif est cependant de faire œuvre utile pour la société québécoise. L'histoire doit *servir* le présent. Elle a une fonction civique, identitaire, socioculturelle et érudite²⁰⁶. Il croit donc nécessaire d'élaborer le récit de la fondation et de la genèse de cette société devant trouver le « dénominateur commun » de sa destinée²⁰⁷. Il ne saurait exister d'histoire globale du Québec qui ne soit nationale. Celle-ci, ni plus ni moins, peut s'apparenter à celle d'un individu en croissance²⁰⁸. L'historien refuse cependant toute forme de récit qui soit celui d'une identité fermée ou ethnique. Comme le Québec contemporain, cette narration devrait être pluraliste et intégrer toutes les composantes historiques de la nation: les peuples autochtones, les anglophones, les communautés immigrantes, etc.

À grande distance des historiens conservateurs, Bouchard flirte d'ailleurs avec l'idée de faire des peuples autochtones les « premiers Québécois ». Il est en outre critique de la production historique d'ici

Dans l'historiographie québécoise, contrairement à celles des États-Unis, de la Nouvelle-Zélande et de l'Australie, ici on chercherait vainement une véritable tradition critique à l'égard des Européens ou des Blancs en général et adoptant le point de vue des Autochtones: une tradition qui,

²⁰⁵ Gérard Bouchard (1999), « Qu'est-ce qu'une nation? », Michel Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal: Liber, p 465-478 dans Jocelyn Létourneau (2001), *Passer à l'avenir : Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal: Boréal, p 46.

²⁰⁶ Gérard Bouchard, « La réécriture de l'histoire nationale au Québec. Quelle histoire? Quelle nation? », Robert Comeau et Bernard Dionne (dir.) (1998), *À propos de l'histoire nationale*, Sillery: Septentrion, p 124-125.

²⁰⁷ Létourneau, *Passer à l'avenir*, *op.cit.* p 46-47.

²⁰⁸ *Ibid.* p 48.

systématiquement, installerait les immigrants européens dans le rôle d'envahisseurs²⁰⁹

Pour y remédier, il propose que l'histoire nationale commence avec l'immigration indigène en Amérique du Nord plutôt qu'avec l'arrivée des premiers Européens²¹⁰. La nation, selon son paradigme, inclurait tous ceux qui habitent le Québec. Cette insertion toute théorique n'est pas sans poser problème. Comme le souligne l'historienne Lucia Ferretti, un tel réaménagement de l'identité québécoise obligerait les peuples autochtones à procéder à une transformation similaire de leur mémoire collective. Partant des volontés de Bouchard, il faudrait d'abord qu'*eux-mêmes* se considèrent comme les ancêtres des Québécois²¹¹; sans oublier que cette subsomption de sociétés largement étrangères au terme pourtant historiquement situé de « Québécois » aurait inévitablement tendance à laminer la part de singularité que représentent ces peuples. Peut-on voir en ce projet pourtant généreux quelque chose comme l'assimilation définitive des peuples autochtones, enfin fondus et dilués dans l'ensemble territorial « québécois »? C'est peut-être ce problème qui mène Bouchard à laisser de côté cet ambitieux projet pour proposer un récit beaucoup plus classique. C'est finalement de collectivité « neuve » dont parle Bouchard lorsqu'il parle du Québec²¹². Afin d'en finir avec les fausses représentations qu'a la société québécoise d'elle-même, il propose d'utiliser la méthode de l'histoire comparée²¹³. Comparer le Québec aux autres sociétés du « Nouveau Monde » permettrait, selon lui, de donner

²⁰⁹ Gérard Bouchard (1999), *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB, cité dans Pierre Trudel (2000), « Histoire, neutralité et Autochtones: une longue histoire... », *Revue d'histoire de l'Amérique Française*, vol 53, no 4, printemps, p 528-540.

²¹⁰ Bouchard, *La réécriture de l'histoire nationale*, *op.cit.* p 130.

²¹¹ Lucia Ferretti, « Les enseignements des *National Standards for United States History* », dans Comeau et Dionne, *op.cit.* p 65.

²¹² Gérard Bouchard (2000), *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal: Boréal.

²¹³ Pour une critique de cette approche: Jean-Marie Fecteau, « La fin des mémoires parallèle? », dans Comeau et Dionne, *op.cit.* p 91-101.

du relief à ce qui est semblable et universel, sans négliger les singularités nationales²¹⁴.

En ce sens, certains thèmes précis sont à prioriser. L'historien en dresse la liste. Fait éloquent : *aucun* de ces thèmes ne traite directement de la pensée politique autochtone. Les thèmes privilégiés deviennent plutôt ceux de « l'occupation du territoire supposé neuf, à partir de la vallée du Saint-Laurent du XVIIe siècle », les « relations entre Européens et autochtones », les « contacts initiaux », les « perceptions mutuelles » et les « échanges »; mais aussi les « rapports de domination », les « modes de marginalisation » et la « résistance victorieuse que ceux-ci [les peuples autochtones] ont opposée aux Blancs »²¹⁵.

Bouchard montre en fait que l'inclusion des sociétés contre l'État à l'histoire nationale n'est pas chose simple. Partant de ce cadre (la société québécoise) ou de cet objet (la nation), l'historien aura nécessairement tendance à chercher dans la masse énorme des faits historiques ceux qui viennent confirmer le parcours qu'il a préalablement objectivé. C'est ainsi que Gérard Bouchard, comme les historiennes et les historiens modernistes, peut considérer certains événements ou certaines périodes historiques comme des avancées ou des reculs ou encore certains éléments de la pensée québécoise comme des « paradoxes » ou des « ambiguïtés ».

Comme de nombreux historiens de la nation, Bouchard donne d'ailleurs à l'histoire une fonction mémorielle : « Ce sont les préalables qu'il faut reconstituer, les chemins souvent imprévisibles qui y ont conduit et qui lui donnent sens dans le présent. Dans cet esprit, toute histoire nationale est une *préhistoire* »²¹⁶. Et il ajoute

C'est même la fonction première que se voit assigner la science historique dans la civilisation occidentale : mettre le passé en forme linéaire, réduire son opacité [...] qui est source d'angoisse, de manière à ce que l'actuel puisse

²¹⁴ Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, *op.cit.*

²¹⁵ Bouchard, « La réécriture de l'histoire nationale », *op.cit.* p 135.

²¹⁶ *Ibid.* p 12.

s'insérer harmonieusement dans ce qui a précédé, afin que les vivants puissent communiquer avec les morts, en quelque sorte. Cette convention est ce qui définit le mieux le propre de la science historique²¹⁷.

« Communiquer » avec les morts n'est certainement pas un projet sans intérêt. C'est en quelque sorte ce que tentent de faire depuis toujours, consciemment ou non, les historiennes et les historiens. Seulement, pour éviter de tomber dans le piège de la téléologie, l'historien doit se mettre au service du passé, et non, à l'inverse, ordonner le passé selon les besoins du présent. Autrement dit, et nous reviendrons à cette question méthodologique au chapitre suivant, il ne s'agit pas de chercher dans le passé des signes précurseurs du présent, mais bien de saisir l'expérience historique vécue à partir du point de vue des acteurs eux-mêmes.

Pourquoi l'histoire devrait être un remède à l'« angoisse » provoquée par l'histoire? Pourquoi devrait-elle avoir pour fonction d'aplanir les vertiges créés par des expériences qui nous sont étrangères? Le passé perd de ce fait son altérité²¹⁸. Comme le souligne l'historien Jocelyn Létourneau, Bouchard s'est montré incapable – comme nombre de ses collègues – de « saisir la collectivité québécoise dans les tensions structurelles et structurantes qui la constituent depuis toujours »²¹⁹. Normal : il « cherche à remodeler le passé pour en désactiver les équivoques et les bouillonnements gênants »²²⁰. La discipline historique fait ainsi violence au passé en l'enfermant dans les frontières de notre présent, mais également au futur qui, ainsi purgé de critique, peut désormais être considéré comme le prolongement d'un processus dont la trajectoire est prédéterminée par ce qui est normal (l'État nation) et ce qui ne l'est pas (le statut de minorité).

Si Gérard Bouchard cherche aussi le grand sujet de la nation, il le fait dans une perspective sociale et pluraliste. Les peuples et leurs idées ont leur place dans sa

²¹⁷ *Ibid.* p 121.

²¹⁸ John Holloway (2005), *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Montréal: Lux, p 94.

²¹⁹ Létourneau, *Passer à l'avenir*, *op.cit.* p 45.

²²⁰ *Ibid.* p 45.

genèse de la société. Il est possible, sans trop aplanir les nombreux thèmes abordés par l'historien, de lier les travaux de Gérard Bouchard, comme c'est le cas pour les modernistes (dont il se réclame en partie) à la définition libérale de la liberté. Bouchard aura toutefois tendance à lier de façon plus claire et affirmée la liberté aux valeurs de la social-démocratie, et ainsi à favoriser une définition positive et collective, selon les critères de Berlin, de la liberté. Il affirme que la notion de culture — et non seulement celle de droit — est à considérer dans la définition du bien-être commun²²¹. Selon lui, l'ouverture sur le monde et la diversité sont des valeurs importantes à valoriser. La culture québécoise est entendue comme « un lieu de libertés et de différences qu'il importe de préserver. »²²² C'est ainsi que Bouchard traite très favorablement les épisodes de tentatives d'émancipation nationale, comme les Rébellions de 1837-1838 ou la Révolution tranquille. La volonté de « souveraineté », ainsi, devient une des formes de liberté étudiée par cet historien; au détriment, encore une fois, de la liberté contre l'État.

On aurait cependant tort de croire que l'analyse de Bouchard n'est pas partagée par les nationalistes canadiens. L'analyse du philosophe John Saul lui ressemble, et compte certainement parmi les plus téléologiques du côté des analystes progressistes. Dans son essai *Mon pays métis*, il affirme que l'héritage autochtone existerait toujours à l'état « latent » dans le Canada d'aujourd'hui²²³. La philosophie indigène est au centre de la « civilisation canadienne », mais cette dernière ne le sait pas.

Il est impossible de mesurer cet « héritage », mais il serait, malgré tout, bien réel. Il n'y a qu'à voir les valeurs canadiennes: ouverture, consensus, égalitarisme... « Notre » recherche perpétuelle du consensus, « notre » ouverture à l'autre, « notre » égalitarisme, etc. seraient des preuves que cette philosophie est encore bien

²²¹ Gérard Bouchard (1999), *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal: VLB, p 66.

²²² *Ibid.* p 66.

²²³ John Saul (2008), *Mon pays Métis : quelques vérités sur le Canada*, Montréal: Boréal.

vivante; sans oublier l'attachement des Premières nations au Canada, qui en ont défendu l'intégrité avec enthousiasme lors des deux Guerres mondiales.

Preuve, s'il en fallait, que le passé est une matière plastique se moulant au récit de son choix : Denys Delâge, dans le film *L'empreinte*, dit sensiblement la même chose, mais cette fois pour le Québec et non pour le Canada²²⁴. Ces deux auteurs affirment que les rapports entre les Canadiens (ou les Canadiens français), furent longtemps des rapports égalitaires et harmonieux, ce qui a nécessairement influencé la manière de penser des colons d'origine européenne.

Ce type d'analyse comporte au moins trois problèmes. D'abord, il est faux de dire que les rapports entre colons et Autochtones étaient totalement « harmonieux ». Malgré les nombreux succès du colonialisme avant le 19^e siècle, malgré les métissages et les alliances, les Français et les Anglais tentent d'instaurer des rapports *coloniaux* avec les peuples d'Amérique du Nord-est. Les agissements des Européens à l'endroit des peuples « non-alliés » sont d'ailleurs loin de témoigner d'une quelconque l'harmonie entre les peuples. Sans oublier qu'il ne fait aucun doute que la France et l'Angleterre auraient réussi à instaurer la domination sur ces communautés bien plus tôt si ce n'avait été de la *résistance* à cette volonté colonialiste (nous approfondirons cette question au *Chapitre VI*). Ensuite, il semble peu heuristique d'affirmer que cet héritage philosophique et spirituel se trouverait dans le « subconscient » national des Canadiens, d'autant plus que les « valeurs canadiennes », à supposer qu'elles soient celles que Saul identifie, sont aussi occidentales. Cet héritage, en fait, offrirait l'avantage « d'être et de ne pas être ». L'histoire officielle l'aurait oublié, mais il serait là, malgré tout, dans nos mémoires et sans trop qu'on ne le sache.

²²⁴ Carole Poliquin et Yvan Dubuc (réalisateurs), (2016), *L'empreinte*, Isca Production. À noter que cette téléologie de Delâge est cependant beaucoup moins présente dans ses travaux.

Pour terminer, notons que si l'héritage autochtone est bien réel (ce qui, après tout, n'est pas impossible), il doit pareillement posséder un pendant moins « progressiste ». Si « nous » avons hérité de traits culturels autochtones, « nous » avons sans doute également hérité du colonialisme. La méfiance, le racisme, le rejet, la stigmatisation et la violence sont l'envers des relations de confiance et de partage. Et on voit mal pourquoi l'un aurait été préservé au détriment de l'autre.

C'est au demeurant le problème de Saul, qui présente encore une fois une analyse parfaitement téléologique. « Ce que nous sommes » serait égal à « ce que nous fûmes ». Or, comme on ne se souvient plus de « ce que nous fûmes », nous avons un problème d'identité avec « ce que nous sommes ». Pour ainsi dire, le Canada agirait en conformité avec sa « nature » lorsqu'il est autochtone et se trahirait lorsqu'il renie cet héritage. Inutile de dire que Saul ne présente aucune preuve falsifiable de cette hypothèse, qui ressemble énormément, en fait, à un souhait.

1.6 La société nationale

Nombre de marxistes sont « progressistes », mais tous n'accordent pas le même contenu positif à la modernité et en sont au contraire très critiques. Stanley B. Ryerson est l'un des premiers historiens québécois à se revendiquer ouvertement d'une lecture marxiste du passé

C'est le point de vue des travailleurs, et non celui du capital monopoliste, qui permet d'aborder notre histoire en mettant à nu les racines des luttes sociales, les réalités de l'exploitation, la source de notre dépendance nationale. Cette perspective a la capacité d'éclairer l'orientation de notre développement national dans un monde en transformation²²⁵.

La pensée de Ryerson est une constante évolution. Au fil des années, son cadre théorique est de moins de moins orthodoxe et figé. Il sera toujours un partisan des

²²⁵ Stanley Bréhaut Ryerson (1997), *Les origines du Canada*, Montréal: VLB, p 376.

travailleurs et des exclus et d'une histoire qui leur rende justice²²⁶. Les travaux de Gilles Bourque et d'Anne Légaré²²⁷, d'Alfred Dubuc²²⁸ et de Gérard Bernier et de Daniel Sallée²²⁹ sur la transition vers le capitalisme, de Jean-Paul Bernard sur l'idéologie au XIX^e siècle²³⁰ et ceux de Brian Young et John Dickinson, qui mettent l'accent sur le conflit social²³¹, sont également à lier à cette filiation marxiste.

Plusieurs des successeurs de l'École de Montréal vont donner aux thèses de Séguin une tournure marxiste. On pense ici à Marcel Rioux,²³² à Pierre Tousignant²³³ et à Gilles Bourque²³⁴. L'analyse de l'École de Montréal permettait d'ailleurs une certaine compatibilité avec le marxisme, compatibilité que craignait par ailleurs le chanoine Groulx dès le départ. Il suffisait de rendre à l'économie sa primauté dans l'explication causale, ce que ne faisait pas Séguin et ses collègues, pour rendre cette affinité cohérente. Ainsi, pour Gilles Bourque, il s'agit d'étudier les relations entre la question nationale et la question sociale²³⁵. S'inspirant du philosophe Louis Althusser, il cherche les facteurs structurant la totalité²³⁶ et tente de « démontrer le primat de la structure économique dans le jeu des rapports dialectiques interstructureaux »²³⁷.

Bourque et Légaré s'éloignent ainsi quelque peu de la définition de l'histoire nationale proposée par leurs collègues historiens. Pour eux, l'histoire nationale n'est

²²⁶ À ce sujet, lire: Collectif (1992), *Stanley Bréhaut Ryerson, un intellectuel de combat*, Hull: Les Éditions Vents d'Ouest.

²²⁷ Gilles Bourque, Anne Légaré (1979), *Le Québec. La question nationale*, Paris : Maspero.

²²⁸ Alfred Dubuc (1984), « 1784. Pour mieux discuter d'une nouvelle révolution industrielle », *Sociologie et sociétés*, vol XVI, no 1, avril, p 35-58.

²²⁹ Bernier et Salée, *op.cit.*

²³⁰ Jean-Paul Bernard (1973), *Les idéologies québécoises au 19^e siècle*, Montréal: Boréal.

²³¹ Petitclerc, « Notre maître le passé? », *op.cit.* p 93.

²³² Marcel Rioux (1987), *La Question du Québec*, Montréal : L'Hexagone.

²³³ Pierre Tousignant (1971), *La genèse et l'avènement de la Constitution de 1791*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1971.

²³⁴ Gilles Bourque (1970), *Classes sociales et question nationale au Québec, 1760-1840*, Montréal: Parti Pris.

²³⁵ *Ibid.* p 11.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.* p 15.

pas celle de la nation, et encore moins de l'ethnie, mais celle du *cadre* dans lequel se construisent le marché, la culture, l'État et la communauté: « Clairement inspirée par la modernité politique, l'histoire nationale considère, au moins implicitement, la société comme un ensemble de rapports de forces et de domination qui prend forme dans l'État-nation »²³⁸.

En donnant une définition large de l'histoire nationale, ils s'intéressent plus à la société qu'à la nation comme telle. Bourque et Légaré peuvent ainsi mieux intégrer l'histoire indigène. Dans leur analyse de la genèse du capitalisme au Canada, exercice auquel ils se livrent afin de saisir l'évolution de la question nationale québécoise, ils n'oublient pas totalement les peuples autochtones. Quelques pages traitent des effets désastreux de l'arrivée des Européens sur ses communautés, ils soutiennent que le régime de la Nouvelle-France reposait sur leur exploitation et que les Canadiens leur doivent des emprunts utiles (raquettes et mocassins, par exemple)²³⁹. Les effets de la Conquête britannique de 1760 sont aussi brièvement présentés. Cette dernière perpétue l'exploitation et la domination : « L'industrie en anglais, l'agriculture en français, la chasse, la pêche et la cueillette en langues amérindiennes et inuites: voilà l'effet complexe de la conquête sur la réalité québécoise »²⁴⁰.

Cela va de soi: les marxistes s'intéressent généralement à l'histoire des classes populaires et des subalternes. Nombre d'entre eux ont toutefois tendance à être séduits par la téléologie ou l'analyse nationaliste à la recherche du grand sujet national unitaire. Pour nombre d'entre eux, à commencer par Engels jusqu'à Althusser en passant par Lénine, la dialectique est conçue comme une méthode

²³⁸ Gilles Bourque, « La nation, l'histoire et la communauté politique », Comeau et Dionne, *op.cit.* p 40.

²³⁹ Gilles Bourque, Anne Légaré (1979), *Le Québec. La question nationale*, Paris : Maspero.

²⁴⁰ *Ibid.* p 33.

permettant de saisir *positivement* le réel et le sens objectif de l'histoire²⁴¹, sens qui mène progressivement, mais inévitablement, à la société capitaliste, d'abord, et socialiste, ensuite. Une telle posture progressiste, sans l'ombre d'un doute, a la fâcheuse tendance à faire de ce qui se trouve « à l'envers » du progrès, entre autres les sociétés sans État ou anciennes, comme des résidus archaïques voués pratiquement par définition à disparaître.

Un peu étrangement, nous allons retrouver cette lecture « par le haut » chez certains historiens d'obédience marxiste. En ce qui a trait à l'histoire des idées, nombre d'entre eux s'intéressent avant tout aux idées dominantes. Ce qui distingue les marxistes des autres historiens est qu'ils analysent ces idées à travers la problématique des classes sociales et de leur dynamique contradictoire. C'est la démarche partagée par Ryerson, Dubuc et Bourque. Les processus ayant mené à notre société « telle qu'elle est » sont généralement compris comme tributaires de l'inéluctable dialectique historique progressiste. On remarque la présence de cette téléologie chez Ryerson, qui parle du caractère « inévitable ou déterminé » de l'émergence du capitalisme²⁴², ce qui le mène à rechercher les éléments annonciateurs de ces processus en changement dans les formes antérieures. Cette approche le mène à accorder trop d'importance aux classes dites « progressistes ». C'est ce qui explique l'importance qu'il accorde aux « engagés » en Nouvelle-France et sa tendance à lier les Rébellions de 1837 au mouvement ouvrier²⁴³. Les idées des peuples autochtones, encore une fois, passent à la trappe du progrès.

Pour finir, soulignons que l'absence d'analyse de la liberté autochtone a quelque chose d'encore plus surprenant en ce qui concerne les marxistes. Synonyme d'égalité, de non-séparation entre les gouvernants et les gouvernés et de lutte à l'État,

²⁴¹ Cornelius Castoriadis (1978), « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », *Les carrefours du labyrinthe*, Paris: Seuil, p 249-316.

²⁴² Jean-Marie Fecteau, « Classes, démocratie, nation. La transition au capitalisme », dans *Stanley Bréhaut Ryerson, un intellectuel de combat, op.cit.* p 245.

²⁴³ *Ibid.* p 246.

la liberté contre l'État, comme nous l'avons souligné en introduction, possède des affinités avec la pensée communiste, du moins dans sa déclinaison libertaire.

La liberté marxiste est une liberté positive — « être maître de soi-même »²⁴⁴. Selon Marx, elle recoupe plusieurs caractéristiques. Le philosophe Paul Sereni en présente six. La liberté « marxiste » serait: 1) « absence de coercition »; 2) obéissance à la raison; 3) absence de dépendance; 4) action selon la nécessité de sa nature; 5) participation à un tout — nous offrant les moyens d'agir; 6) obéissance à la loi qu'on s'est prescrite²⁴⁵.

Pour les marxistes, la liberté réelle est un projet à venir. La liberté négative — le droit de *ne pas* être dérangé dans ses choix et ses agissements — est fautive en régime libéral, puisque strictement formelle et inégalitaire, mais possible dans un régime post-capitaliste et communiste, où la liberté libérale serait enfin dépassée et où règnerait l'égalité. Les marxistes d'ici ont cependant préféré décrire les cheminements de la liberté libérale et dominante. Sans doute à cause de leur cadre théorique, ils se sont plus intéressés aux développements du capitalisme et aux idées modernes qu'à la philosophie autochtone.

1.7 Des idées dominantes

Enfin, par leur choix méthodologique, les spécialistes des idées politiques — politologues, historiens, sociologues — ont eux aussi, consciemment ou non, participé à l'élaboration de cette « mémoire des vainqueurs ».

C'est la posture de l'historien Yvan Lamonde, qui, quoiqu'il reconnaisse la pertinence du concept de classe sociale, affirme privilégier la culture bourgeoise et non la culture populaire, étudier les penseurs majeurs afin de comprendre la pensée

²⁴⁴ Berlin, *op.cit.* p 181.

²⁴⁵ Paul Sereni (2010), *Marx, l'association et la liberté : la communauté en question*, Tome 2, Paris : L'Harmattan.

québécoise et canadienne²⁴⁶. Parmi ces penseurs, bien entendu, on ne trouve aucun Autochtone. Lorsqu'il analyse la période qui précède les Rébellions, par exemple, Lamonde soutient que le journal *Le Canadien* et le Parti Canadien sont les « porte-paroles » des Canadiens français²⁴⁷. Il commence d'ailleurs son histoire des idées à partir de 1760. Il a choisi cette date parce qu'elle correspond à l'avènement du régime parlementaire britannique et de l'imprimé. Il a voulu étudier la pensée des « gens alphabétisés » et des « créateurs »²⁴⁸. Les idées « civiques » auxquelles ils s'attardent sont celles qu'on retrouve dans le discours des hommes publics, civils et religieux. Il en dresse la liste : le monarchisme, le républicanisme, la démocratie, la Révolution et la contre-révolution, le loyalisme, le colonialisme, le libéralisme, le conservatisme, l'ultramontanisme, le nationalisme, le philosophisme, l'anticléricalisme, l'antisémitisme, le communisme et l'anticommunisme, le fascisme. Aucune trace, on le remarque, de la philosophie indigène. La liberté étudiée par Lamonde, c'est celle des Occidentaux. Il traite ainsi surtout de la liberté politique libérale, mais lui donne une définition très large, un peu comme si le libéralisme englobait pratiquement toute forme de liberté, qu'il lie de façon très serrée à la démocratie

Dans mon *Histoire sociale des idées au Québec*, j'aurai non seulement balisé l'histoire d'une tradition démocratique, mais j'aurai tout autant fait une histoire du libéralisme, du libéralisme entendu au sens des libertés plus qu'en sa signification économique de droit à la propriété privée et de droit de l'individu²⁴⁹.

²⁴⁶ Yvan Lamonde (2001), *Histoire sociale des idées au Québec: 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000, p 10; *Trajectoire de l'histoire du Québec*, Montréal: Fides, p 11-12.

²⁴⁷ *Ibid.* p 20.

²⁴⁸ Yvan Lamonde (2001), « L'histoire sociale des idées comme histoire intellectuelle », *Mens: revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, vol 1, no 2, p 93.

²⁴⁹ Yvan Lamonde (2008), *Historien et citoyen: navigations au long cours*, Montréal: Fides, p 52.

Selon lui, écrire l'histoire des idées du Québec, c'est d'identifier la « pluralité des héritages » : Français, Anglais et Américain²⁵⁰. Aucune place, encore une fois, pour la pensée indigène.

Cette remarque est encore vraie en ce qui concerne les « modernistes », surtout en ce qui a trait à l'histoire des idées. C'est la démarche de Fernande Roy, qui affirme en introduction à son ouvrage synthétique : « retracer l'évolution des idéologies au Québec nous fera suivre essentiellement l'histoire des groupes dominants et celle des groupes sociaux en mesure de contester le pouvoir établi et de proposer de nouvelles règles du jeu »²⁵¹. Cette posture, sans nier totalement l'autonomie de pensée des subalternes, ne les analyse toutefois que dans les moments historiques où leurs idées ont été en mesure d'influencer, encore une fois, l'histoire nationale.

Le cas de Denis Monière est semblable. Dans son histoire du développement des idéologies au Québec²⁵², il l'affirme, à regret : « l'histoire des idéologies a été restreinte à l'histoire des idées de la classe dominante, et malheureusement nous n'avons pas réussi à éviter ce biais »²⁵³. Cela ne l'empêche évidemment pas de constater les hiatus entre les idées des classes dominantes et des classes dominées. Il considère ainsi que la structure économique est la base des idées politiques et économiques et que ces idées sont mystificatrices, car elles cherchent à cacher les différents rapports d'exploitation et de domination²⁵⁴. Son objectif en écrivant cette histoire est par ailleurs fort clair : il désire « mettre en évidence les forces progressistes qui [...] ont œuvré à la libération économique et politique des travailleurs québécois »²⁵⁵. Nulle surprise, en ce sens, que Monière ne traite

²⁵⁰ *Ibid.* p 6.

²⁵¹ Fernande Roy, *Histoire des idéologies au Québec. op.cit.*

²⁵² Denis Monière, (1977), *Le développement des idéologies au Québec: des origines à nos jours*, Montréal: Québec/Amérique.

²⁵³ *Ibid.* p 10.

²⁵⁴ *Ibid.* p 13.

²⁵⁵ *Ibid.* p 10.

aucunement de la pensée politique autochtone. Lui aussi, au final, écrit l'histoire à partir du grand récit de l'État.

Jacques Lacoursière tente également de saisir l'impact de la pensée autochtone sur le « Québec »²⁵⁶. Il ne quitte toutefois pas la téléologie : « Le 24 juillet 1534 marque le début de l'histoire "officielle" du Québec »²⁵⁷ : les peuples contre l'État, principalement les Haudenosaunee, apparaissent comme des « ennemis » ou comme un « problème important »²⁵⁸. L'histoire est encore une fois soumise au développement de l'État-nation. La genèse du Québec moderne constitue la trame chronologique de cette « épopée » portée par les grands personnages et les grands événements²⁵⁹. Les peuples autochtones, au final, sont traités comme une « minorité ethnique » dont l'importance diminue avec le temps²⁶⁰.

Plusieurs anthologies de la pensée politique passent également sous silence la pensée indigène. C'est le cas de la compilation *Les grands textes indépendantistes : Écrits, discours et manifestes québécois (1774-1992)*, qui traite, comme le titre l'indique, de la liberté nationale à travers les « grands » textes²⁶¹; de même que *Le rouge et bleu*, sous la direction d'Yvan Lamonde et de Claude Corbo, qui s'attarde strictement aux idées d'origine européenne: le « rouge » du libéralisme et le « bleu » du conservatisme²⁶².

²⁵⁶ Jacques Mathieu, Jacques Lacoursière (1991), *Les mémoires québécoises*, Québec : Presses de l'Université Laval.

²⁵⁷ Jacques Lacoursière (2002), *Une histoire du Québec*, Montréal : Septentrion.

²⁵⁸ *Ibid.* p 25.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Mathieu Lacoursière, *op.cit.* Notons également que Lacoursière signe la préface du livre d'Éric Bédard où il affirme être en accord avec les choix de l'historien : Éric Bédard, *L'histoire du Québec pour les nuls, op.cit.*

²⁶¹ Andrée Ferretti et Gaston Miron (dir.) (1992), *Les grands textes indépendantistes : Écrits, discours et manifestes québécois (1774-1992)*, Montréal: L'Hexagone.

²⁶² Yvan Lamonde et de Claude Corbo (1999), *Le rouge et bleu : anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Certaines compilations sont toutefois plus généreuses envers cette pensée. C'est le cas des *50 discours qui ont marqué le Québec*²⁶³. Préfacé en 2001 par l'ancien ministre du Parti québécois Jean-François Lisée, cet ouvrage est traversé du « thème de la liberté » : « la liberté contre la volonté d'assimilation, contre la conscription forcée, contre une constitution imposée, pour un Québec libre »²⁶⁴. La liberté, ici encore, est avant tout de nature nationale. L'objectif des auteurs est de « remonter à la naissance de la colonie »²⁶⁵. Sans traiter de manière systématique de la pensée indigène, ils présentent tout de même le discours d'un chef mi'gmaq de la fin du XVII^e siècle, une harangue défendant le mode de vie autochtone face aux volontés colonialistes européennes. Il s'agit toutefois du seul texte de cette nature. L'anthologie *La pensée féministe au Québec* de 1900 à 1985 est dans la même catégorie²⁶⁶. Un seul article, par ailleurs très court, traite des femmes autochtones, plus précisément des discriminations qu'elles vivent à cause de la juridiction fédérale « patriarcale »²⁶⁷.

D'autres spécialistes des idées traitent toutefois plus largement de la pensée indigène. Telle est la démarche du politologue Claude Corbo, qui tente de dresser le portrait des *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien*²⁶⁸. Comme le titre l'indique, cet ouvrage est à inscrire dans le courant de l'approche nationale. Les critères pour choisir ses « monuments » ont été les suivants : 1) ils doivent avoir été écrit par une personne ayant été en lien avec la Nouvelle-France; 2) ils correspondent à la maturité intellectuelle de l'auteur; 3) ils sont de grandes envergures et de grande portée; 4) ils proposent des « percées conceptuelles » ou des

²⁶³ Charles-Philippe Courtois et Danic Parenteau (2001), *Les 50 discours qui ont marqué le Québec*, Montréal: Les Éditions CEC.

²⁶⁴ Jean-François Lisée, « Par la bouche de nos crayons », dans *Ibid.* p IV.

²⁶⁵ *Ibid.* p VIII.

²⁶⁶ Micheline Dumont et Louise Toupin (dir.) (2003), *La pensée féministe au Québec : anthologie (1900-1985)* Montréal: Remue-Ménage.

²⁶⁷ Line Beauchamps, « Les Amérindiennes », *Agenda 1979*, Montréal: Remue-Ménage, dans *Ibid.* p 643-645.

²⁶⁸ Claude Corbo (2014), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : aux origines d'une tradition intellectuelle*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

synthèses novatrices dans leur domaine; 5) ils possèdent une qualité formelle ou littéraire; 6) ils sont reconnus par leurs pairs; 7) ils ont exercé une influence importante au Québec; 8) ils ont rayonné à l'extérieur²⁶⁹.

Ces critères, bien entendu, ne conviennent pas très bien à la pensée indigène, qui est avant tout orale. Mais il serait malhonnête de dire qu'elle est absente de ce recueil de grands textes. En donnant la parole aux premiers historiens de la Nouvelle-France, aux Jésuites et aux voyageurs, cette compilation traite avec sérieux de l'histoire indigène. Ce n'est en outre pas un hasard si Corbo mobilise de nombreux anthropologues afin de présenter les textes. Cet intérêt va cependant, et comme c'est souvent le cas, en décroissant. Si les chapitres traitant du 17^e siècle considèrent la présence des peuples autochtones, ce thème ne concerne que la période de la découverte et de l'exploration et devient pratiquement inexistant dans les chapitres suivants.

Le politologue Marc Chevrier, qui a travaillé sur l'histoire de la République au Québec en s'appuyant sur les correspondances, discours et écrits de l'élite politique et intellectuelle pour construire son argumentaire, développe une analyse originale. Les peuples indigènes auraient vécu sous des régimes républicains. La définition qu'il donne à la République est empruntée au philosophe Jean Bodin (1529-1596). Elle n'est donc pas celle des modernes – qui conjuguent le bien commun à la démocratie –, mais celle des Anciens. Elle doit être entendue comme une souveraineté « régulée par le droit *et* quelque chose de commun »²⁷⁰. La définition de Bodin englobe ainsi « tout régime de gouvernement bien ordonné, la démocratie, l'aristocratie et la monarchie »²⁷¹.

²⁶⁹ *Ibid.* p 12.

²⁷⁰ Marc Chevrier (2012), *La République québécoise: hommages à une idée suspecte*, Montréal: Boréal, p 127.

²⁷¹ *Ibid.* p 125.

Selon cette définition très large, c'est le principe de souveraineté qui est l'âme de la République. Plusieurs observateurs ont considéré que les peuples autochtones vivaient une liberté « primaire, sauvage [au sens négatif], sans concessions »²⁷². Or, il n'en est rien. Selon Chevrier, qui s'appuie sur les témoignages du missionnaire Lafitau et du Baron de Lahontan, les indigènes avaient des gouvernements, des lois, des institutions et une justice²⁷³. Loin de la liberté que leur attribuaient les premiers commentateurs, ils auraient mis de l'avant non pas une liberté individuelle absolue et égoïste, mais une liberté républicaine : « La liberté républicaine est [...] celle dont jouissent les citoyens grâce aux lois communes et à l'égalité entre gouvernants et gouvernés – et non en dépit d'elles ou en dehors de la société ou de l'État, ainsi que le rêvent libéraux et anarchistes »²⁷⁴.

Si l'analyse de Chevrier a l'avantage important de prendre les idées politiques indigènes au sérieux, en les traitant sans y ajouter l'anachronisme de la téléologie, elle pose tout de même problème, car elle a tendance, sous le vocable de « République », à aplanir ce qui la distingue radicalement de la pensée européenne. Les concepts comme bien public, gouvernement, gouvernants, gouverné, souveraineté et droit étaient étrangers à ces communautés. Il est bien entendu possible de les utiliser afin de comparer les sociétés indigènes aux républiques d'Europe et d'Amérique, ils devraient pourtant être jumelés à d'autres qui rendent compte de la singularité de la philosophie indigène: les sociétés contre l'État, la logique du don, le Cercle sacré de la vie, l'animisme, etc. Chevrier échoue ainsi dans son exercice à saisir ce qui distingue les sociétés indigènes des Républiques : l'État, ou son absence.

²⁷² *Ibid.* p 158.

²⁷³ *Ibid.* p 159.

²⁷⁴ *Ibid.* p 161, voir également : Marc Chevrier, Louis-Georges Harvey, Stéphane Kelly et Samuel Trudeau (dir.) (2013), *De la République en Amérique française: anthologie pédagogique des discours républicains au Québec (1703-1967)*, Québec : Septentrion. Le petit livre suivant publie également un extrait de Lahontan en ouverture: Annik-Conora Ouellette, *300 ans d'essais au Québec*, Montréal: Beauchemin, 2007.

Les spécialistes des idées politiques ne font donc pas exception à ce que nous pouvons désormais définir comme une « règle ». C'est le cadre de la nation qui les intéresse. Ce faisant, ils ont nécessairement tendance à négliger la pensée indigène en général et la liberté en particulier. Les idées politiques retenues sont encore une fois celles qui ont marqué la « grande » histoire, celle des vainqueurs.

1.8 Conclusion

L'histoire coloniale est difficilement assimilable à l'histoire nationale²⁷⁵. Pour écrire l'histoire de la nation, il faudrait, comme le disait Eric Hobsbawn, que les historiens nationalistes laissent leurs convictions non historiques « à la porte »²⁷⁶. Ce n'est pas la nation qui fait le nationalisme, mais le nationalisme qui fait la nation²⁷⁷. On ne peut ainsi traiter de la nation tout en faisant la promotion du nationalisme sans tomber dans l'anachronisme. Cette tare, force est de l'admettre, est partagée par nombre d'historiens et d'historiennes du Québec. « L'oubli, souligne le philosophe Ernest Renan, je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la formation d'une nation et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger »²⁷⁸. L'« oubli » et les « erreurs » ne peuvent évidemment faire partir d'une démarche épistémologique sérieuse. Souvent anachroniques, les concepts prisés par l'historiographie comme ceux de « survivance », de « nation québécoise » et de « société normale » devraient être nuancés ou carrément rejetés²⁷⁹.

²⁷⁵ Allan Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, *op.cit.* p 8.

²⁷⁶ *Ibid.* p 33.

²⁷⁷ Hobsbawn, *op.cit.* p 27-28.

²⁷⁸ Ernest Renan (1882), « Qu'est-ce qu'une nation? », Conférence faite en Sorbonne le 11 mars, Paris, dans Hobsbawn, *op.cit.* p 25.

²⁷⁹ Jocelyn Léourneau (2004), « Pour un autre récit de l'aventure historique québécoise », Damien-Claude Bélanger, Sophie Coupal, Michel Ducharme, (dir.), *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle du Canada*, Québec : Presses de l'Université Laval, p 71.

En cherchant le sujet unitaire, l'histoire nationale escamote l'étrangeté et l'altérité du passé pour rendre le passé lisible au présent, voire pour apaiser, comme le souhaite Gérard Bouchard, l'« angoisse » et les vertiges qu'il peut créer. Cherchant la nation ou la société nationale, les historiens et les historiennes, sans grandes surprises, la « trouvent ». La méthode bascule trop souvent vers des analyses peu heuristiques, elle permet de remplir « notre » présent de « notre » passé et de mettre l'histoire au service des institutions contemporaines. Il ne s'agit évidemment pas d'une construction purement aléatoire : l'État, la nation, la modernité et les institutions québécoises ont effectivement une histoire dont il est possible de faire la genèse. Cette dernière n'embrasse toutefois pas la totalité de l'expérience humaine. Ce n'est qu'au prix du rejet de tout ce qui n'a pas participé à la modernisation que celle-ci peut être considérée comme objective. Plus encore, c'est au prix de la négation de tout ce qui n'a jamais été ou n'est jamais devenu « national » que cette histoire peut prendre la forme d'un récit cohérent.

La liberté contre l'État n'est pas considérée à la même hauteur que les institutions et les concepts venus d'Europe. L'histoire politique ne sert donc pas réellement à ouvrir nos horizons philosophiques et politiques, mais bien plutôt à les enfermer dans « ce que nous sommes ». Non seulement les conceptions anciennes et modernes de la liberté contre l'État passent à la trappe du récit national, mais c'est la conceptualisation même du politique qui s'en trouve affectée. Nulle part on ne retrouve les distinctions entre les différentes déclinaisons du pouvoir faites par Clastres, nulle part on ne parle de la logique du don ou de zone refuge. Bref, les historiens participent ainsi à reconduire la vision des « grands » penseurs occidentaux, ceux pour lesquels la liberté est indissociable de l'État et de la division entre gouvernants et gouvernés. Cela a pour effet de renvoyer au rang de « primitif » la liberté contre l'État. Pire, cela mène les historiens à faire le récit de la « démocratie » et de la liberté comme si elle reflétait la progression de la modernité. De ce point de vue, moins les sociétés autochtones sont présentes, plus on avance

vers le progrès et la liberté libérale. Ce récit, comme nous le constaterons dans les pages qui viennent, est littéralement à l'envers du point de vue indigène.

Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont rien dit au sujet des peuples autochtones. Lorsqu'ils en parlent, c'est avec une érudition pratiquement irréprochable. Ces recherches, même si elles sont limitées par le cadre national, ne sont donc pas totalement inintéressantes. Bien au contraire, comme en témoigneront les pages qui suivent, elles nous donnent accès à une foule de faits historiques objectifs fort pertinents.

Si l'histoire sociale ou marxiste est bien présente dans l'historiographie du Québec, qui a laissé depuis un temps l'histoire centrée sur les « grands » personnages (exception faite des historiens de la nation qui prônent en quelque sorte un retour à une approche présociologique); elle est toutefois très peu appliquée en histoire des idées. Les idées populaires sont parfois — quoique rarement — mises à distance des idées dominantes, mais les idées autochtones tombent pour leur part presque intégralement dans l'oubli.

Nuançons cependant ici notre propos. Il ne s'agit pas de condamner toutes les approches historiques et — surtout pas — tous les travaux des historiennes et des historiens. Nombres auteurs auraient sans doute des raisons à nous donner afin d'expliquer cette éclipse de la pensée autochtone; certains disent même regretter de ne pas en traiter plus profondément. Même si elle laisse dans l'ombre une part trop importante de la pensée indigène, l'approche nationale permet certainement de découvrir des éléments d'histoire politique fort intéressants. Après tout, chercher « ce qui est » advenu est un exercice louable, dans la mesure où l'analyse des processus effectifs analysés ne tombe pas dans la téléologie et ne lamine pas les monts et vallées du passé pour les aplanir en fonction du présent. Pour nous, il s'agit en fait de comprendre *pourquoi* l'histoire nationale a laissé dans l'oubli cette histoire de la liberté sans toutefois condamner, exercice puéril s'il en est un, tout ce qui a été fait avant nous.

Notre approche est simplement différente de celles qui dominent l'historiographie. Elle s'inspire librement de l'histoire « par le bas », de l'approche féministe, de la Théorie critique et de l'anthropologie politique. C'est celle-ci que nous devons maintenant présenter.

CHAPITRE II

LA MÉMOIRE DES VAINCUS

*I don't wanna hear about what the rich are doing
I don't wanna go to where the rich are going
They think they're so clever, they think they're so right
But the truth is only known by guttersnipes.*

– *Garageland, The Clash.*

Les différentes approches historiographiques québécoises prennent deux positions générales face au passé des sociétés contre l'État. Soit elles l'occulent plus ou moins franchement, soit elles tentent avec relativement peu de succès de l'intégrer dans le grand récit national. Le résultat en est l'oubli des idées et des formes politiques indigènes. Cette manière d'écrire l'histoire laisse tout un pan du passé dans l'oubli, une expérience historique concrète dans l'ombre, celle que Walter Benjamin nomme la Mémoire des vaincus.

Il existe heureusement de nombreuses exceptions. Originale dans le contexte historiographique québécois, notre approche a été avancée ailleurs par de nombreuses chercheuses et de nombreux chercheurs en histoire, en anthropologie et en science politique. Certains ont porté attention aux idées des classes populaires, des subalternes et des exclus du pouvoir. Des travaux intéressants pour qui, comme nous, s'intéressent au passé méconnu des sans-voix et des déclassés. Ils analysent les idées et les conditions de vie des classes populaires et leurs conflits avec les classes dirigeantes, de même que la pensée et les modes de vie des peuples autochtones.

Si notre approche s'éloigne ainsi de celles qui dominent la littérature québécoise, elle est à lier aux travaux nombreux de prédécesseurs qui, sans adopter exactement notre

posture théorique, ont déjà parcouru de nombreux champs historiques à explorer. Notre approche s'inspire librement de l'histoire « par le bas » telle qu'élaborée par de nombreux théoriciens de l'histoire (2.1 *La Mémoire des vaincus*). En revenant sur l'historiographie, nous verrons qu'elle a saisi le passé sans tomber dans les pièges « nationaux » identifiés au chapitre précédent. Elle adopte une posture critique, telle que le souhaitent certains historiens et certaines tenants de l'histoire des femmes (2.2 *Par-delà l'histoire nationale*). Au cœur de ces recherches, bien entendu, les spécialistes de l'histoire des sociétés contre État, les travaux des anthropologues, qui sont souvent très éloignées des interprétations nationalistes (2.3 *Anthropologie politique et autohistoire*).

Comme pour le chapitre précédent, il s'agit moins ici d'élaborer une étude approfondie de tous les travaux à propos des peuples autochtones que d'un survol des différentes approches qui nous ont influencées dans cette recherche.

Écrire les idées « par le bas », comme le souligne l'historien Christopher Hill, permet de « mettre à l'envers quelques idées reçues »²⁸⁰. Cette histoire est donc éminemment critique. L'intérêt des idées du peuple réside dans leur fonction révélatrice : elles révèlent une parole par-delà celle des institutions²⁸¹. Les idées anciennes ont encore beaucoup à nous apprendre sur les souffrances du présent²⁸². Elles peuvent parfois révéler des problèmes non résolus : conflits, inégalités, pauvreté, tensions ethniques, démocratie défailante. Elle permet, comme le soutient l'historien Adolfo Gilly, de « montrer comment les schèmes du passé (en particulier culturels) constituent des points d'appui indispensables pour penser et agir dans le présent »²⁸³.

²⁸⁰ Christopher Hill (1977), *Le monde à l'envers: les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Paris: Payot, p 18.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² « Cependant, rien ne meurt jamais complètement. Par certains côtés, la Grande-Bretagne souffrit sans aucun doute de son rejet des vérités énoncées par les Radicaux au dix-septième siècle, mais elles ne disparurent pas totalement », *Ibid.* p 295.

²⁸³ Adolfo Gilly (1992), *Mexique : notre chute dans la modernité*, Paris: Syllepse, p 5.

Il est assez facile de comprendre qu'une telle approche soit valorisée en ce qui concerne l'étude de la liberté contre l'État. Cette histoire remet en cause pratiquement toutes les fondations des institutions dominantes : la linéarité de leurs développements, leurs espaces, leurs victoires et leurs défaites. Une remarque s'impose toutefois. Les peuples autochtones, et la remarque vaut encore plus en ce qui concerne l'époque que nous avons privilégiée dans cette étude, n'ont pas toujours été des « vaincus » ou des « subalternes ». Bien au contraire, nous constaterons que ces derniers furent, et longtemps même après l'arrivée des Européens, « sans maître ». Pourquoi alors adopter la posture « par le bas » pour parler de ces peuples? Plusieurs arguments le justifient. D'abord, les méthodes d'analyse qui siéent le mieux à la compréhension de leurs modes d'être et de pensée sont celles que privilégie cette approche. Sociétés contre l'État, égalitaires et non occidentales : ces peuples ne cadrent pas, comme nous l'avons constaté, avec l'histoire nationale et étatique. Ces sociétés « sans haut » — ou « *contre* le haut » pour paraphraser Clastres — demandent, et ce dans leurs structures internes, à être appréhendées « par le bas ».

Ensuite, cette approche est d'après nous *la seule* posture épistémologique nous permettant de bien comprendre la liberté sauvage sans la traiter comme une province archaïque de l'Occident. Elle tente d'arracher la pensée politique des mains de l'élite. Elle redonne à ceux et celles dont les réflexions et les modes d'être ne sont pas saisies à égalité des structures modernes (qui sont nos structures actuelles), les logiques internes qui les animent. Autrement dit, elle saisit la philosophie politique par-delà les discours des penseurs officiels, et c'est elle qui nous permettra d'analyser l'influence de la pensée autochtone sur les classes populaires d'origine européenne.

Bref, cette approche, par l'importance qu'elle accorde à la parole non officielle ou formelle, nous permettra de saisir cette parole et ces structures au pire niées et au mieux aplanies par le « grand » récit national. Voyons cela de plus près.

2.1 La Mémoire des vaincus

Edward Palmer Thompson a mis de l'avant une approche historique qui inverse la perspective traditionnelle des historiens et qui « donne priorité à l'étude des idées dominées sur celles des dominants »²⁸⁴. Elle tente d'écrire une histoire populaire, pour prendre l'expression de l'historien Howard Zinn, en prenant le parti des déserteurs et des rebelles, des femmes, des travailleurs et des chômeurs, et des peuples indigènes. Cette pratique a mené l'historien à retracer le passé de la « formation de la classe ouvrière »²⁸⁵, du luddisme²⁸⁶ et des charivaris²⁸⁷ et de l'Économie morale de la foule²⁸⁸. Les idées des classes subalternes, pour Thompson, ont été en quelque sorte méprisées par les historiens. C'est pourquoi il se donne pour tâche de leur redonner leur profondeur et leur dignité.

C'est ce mode d'analyse qui a mené ses confrères Eric J. Hobsbawm à s'intéresser à *La révolte des primitifs*²⁸⁹, George Rudé au rôle politique de *La foule dans la Révolution française*²⁹⁰, Christopher Hill à retracer les contours des idées radicales lors de la Révolution anglaise²⁹¹ et Roger Dupuy à *La politique du peuple* du XVIII^e au XX^e siècle²⁹².

²⁸⁴ Florence Gauthier et Guy Robert Ikni (1988), « Introduction », *La guerre du blé au XVIII^e siècle*, Paris: Les Éditions de la Passion, p 21.

²⁸⁵ Edward Palmer Thompson (1963), *The Making of the English Working Class*, Londres: Victor Gollan.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Edward Palmer Thompson (1972), « *Rough Music: le Charivari anglais* », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no 2, p 285-312.

²⁸⁸ Edward Palmer Thompson, « L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIII^e siècle », dans Florence Gauthier et Guy Robert Ikni, *op.cit.* p 24.

²⁸⁹ Eric J. Hobsbawm (1963), *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris: Fayard.

²⁹⁰ George Rudé (1982), *La foule dans la Révolution française*, Paris: Maspéro.

²⁹¹ Christopher Hill, *op.cit.*

²⁹² Dupuy, *La politique du peuple*, *op.cit.*

Plus récemment, c'est l'approche adoptée par Howard Zinn dans son *Histoire populaire des États-Unis*²⁹³. En introduction, ce dernier affirme

Le point de vue qui est le mien, en écrivant cette histoire des États-Unis, est bien différent : la mémoire des États n'est résolument pas la nôtre. Les nations ne sont pas des communautés et ne l'ont jamais été. L'histoire de n'importe quel pays, présentée comme une histoire de famille, dissimule les plus âpres conflits d'intérêts [...] entre les conquérants et les populations soumises, les maîtres et les esclaves, les capitalistes et les travailleurs, les dominants et les dominés, qu'ils le soient pour des raisons de race ou des sexes. Dans un monde aussi conflictuel, où victimes et bourreaux s'affrontent, il est, comme le disait Albert Camus, du devoir des intellectuels de ne pas se ranger du côté des bourreaux²⁹⁴.

C'est aussi le cadre théorique adopté par Marcus Rediker et Peter Linebaugh, qui utilisent la figure de *L'hydre aux mille têtes* afin de rendre compte de la vie des classes défavorisées, et surtout de leurs multiples frondes contre les autorités

[...] l'Hydre voyageait, traversait les mers, était bannie ou dispersée, portée par les vents et les vagues au-delà des frontières de l'État-nation. Marins, pilotes, criminels, amants, traducteurs, musiciens et travailleurs itinérants de toutes sortes nouaient des contacts nouveaux et inattendus, qui semblaient accidentels, contingents, éphémères, voire miraculeux²⁹⁵.

Ces historiens ont pris au sérieux l'autonomie d'action et de pensée des groupes dominés. Il ne s'agit donc pas de voir le passé « par le haut », comme l'histoire des grands personnages et des institutions officielles, mais bien de saisir le sens de la pensée et de l'action, précisément, de ceux et de celles que nous n'avons pas l'habitude de voir et d'entendre.

L'historien Ranajiy Guha, qui a étudié le mouvement indépendantiste indien, soutient le même diagnostic. Les historiographies élitistes, de son point de vue, tendraient à « néantiser la conscience propre des subalternes » en les réduisant

²⁹³ Howard Zinn (2002), *Une histoire populaire des États-Unis*, Montréal: Lux.

²⁹⁴ *Ibid.* p 15.

²⁹⁵ Marcus Rediker, Peter Linebaugh (2009), *L'hydre aux mille têtes: l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Paris: Éditions Amsterdam, p 17.

strictement à leur dimension réactive²⁹⁶. L'objectif de ses recherches est d'en finir avec le « métarécit élitiste de l'unanimité sociale », un récit servant avant tout de mythe permettant l'instauration de l'État bourgeois national²⁹⁷. Guha a ainsi poursuivi l'analyse « par le bas » en l'appliquant à des cas historiques où l'analyse en termes de trop strictes de « lutte de classes » laissait dans son sillage une part d'inexpliqué. Les études subalternes (*subaltern studies*) ont tenté, et avec un certain succès, de se poser en critique du marxisme orthodoxe et du nationalisme anticolonialiste qui ont tous deux tendances à faire des mouvements de libération nationale des mouvements unitaires initiés « par le haut »²⁹⁸.

S'inspirant des auteurs anticolonialistes des années 1950 — dont Franz Fanon et Albert Memmi —, mais aussi des penseurs critiques des métarécits nationaux et de la « déconstruction » — Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida — il s'agit, comme le dit l'historien Jacques Pouchepadass, de s'intéresser aux pensées et aux expériences des sans-voix, d'admettre qu'il existe un « domaine autonome de la politique du peuple distinct de celui de l'élite »²⁹⁹.

L'approche nationaliste considérait ces mouvements de libération nationale dans leur unité verticale. Elle a négligé l'autonomie des classes subalternes au profit d'un grand récit unitaire des luttes de libération nationale. Les marxistes, de leur côté, échappaient une part de l'aspect culturel propre aux peuples indiens. En ce sens, il est important de rappeler que l'histoire « par le bas » peut elle aussi tomber dans un certain élitisme. Pouchepadass, lorsqu'il ne penche sur l'histoire de l'Inde, résume ainsi la pensée de certains marxistes

Tout en prétendant parler au nom des classes opprimées et pour éclairer leur marche vers l'émancipation et le progrès, elle stigmatisait leur culture propre

²⁹⁶ Jacques Pouchepadass (2000), « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, no 156, p 166.

²⁹⁷ *Ibid.* p 167.

²⁹⁸ *Ibid.* p 163.

²⁹⁹ *Ibid.* p 165.

de la résistance comme mentalité prépolitique ou fausse conscience, c'est-à-dire comme phase primitive du développement de la conscience révolutionnaire³⁰⁰.

En écrivant ainsi l'histoire, les historiens et les historiennes légitimaient l'apparition de l'État nation moderne et les rapports de domination qui le caractérisent. Cela au détriment des différences énormes entre les revendications de l'élite et celles des classes populaires et des frustrations créées au lendemain des indépendances. En somme, comme le souligne Pouchepadass

Il s'agissait donc de rétablir le peuple comme sujet de sa propre histoire en refusant de le concevoir comme simple masse de manœuvres manipulée par les élites, et en rompant avec les téléologies qui le transforment en agent passif d'une mécanique historique universelle (qu'il s'agisse de l'histoire nationaliste qui présente les révoltes de l'époque coloniale comme autant d'étapes dans la genèse de l'État-nation, ou de l'histoire marxiste qui les voit comme des stades de l'émergence de la conscience de classe)³⁰¹.

Les études subalternes sont ainsi critiques de l'histoire officielle et de son épistémologie. Elles refusent de considérer la nation comme un individu en croissance progressant au pas cadencé à travers les siècles. Il faut cependant prendre garde de ne pas tomber dans un autre piège qui consisterait à saisir la pensée subalterne comme radicalement autonome du contexte de son élaboration. Les idées sont en relation avec celles des dominants, elles prennent forme en tension avec le discours de l'élite, comme « force de résistance à celui-ci »³⁰². Le danger est ainsi d'essentialiser la conscience des vaincus et d'oublier qu'elle est une construction historique, un processus en changement constant³⁰³. Les idées n'existent pas « en soi », mais en lien, en relation avec celles des dominants, dont elles peuvent détourner le sens ou s'y opposer. Sans oublier, bien entendu, qu'elles peuvent s'y soumettre et que c'est ce qu'elles font le plus souvent. En ce sens, les idées dominées

³⁰⁰ *Ibid.* p 161-186.

³⁰¹ *Ibid.* p 165.

³⁰² *Ibid.* p 174.

³⁰³ *Ibid.* p 170.

sont à lier au consentement envers les idées dominantes, qui en sont en quelque sorte le pendant négatif ou opposé³⁰⁴.

Comme le souligne le sociologue Vivek Chibber, il faut prendre garde de tout analyser en termes de différences culturelles. Non seulement il est possible de considérer que certains aspects de la vie humaine sont universaux³⁰⁵ (comme la liberté, nous y reviendrons), mais il faut également se méfier des analyses séparant trop radicalement l'Occident du « reste du monde » et d'ainsi reproduire à l'envers l'opposition entre la Raison (occidentale) et l'irraison (non occidentale)³⁰⁶. Cet écueil est bien réel, à un point tel que certains tenants de l'approche subalterniste ne manqueront pas de le reproduire.

En adoptant une lecture essentialiste des cultures, quelques auteurs ont ainsi tendance à nier les rapports d'amitié et de réciprocité que développent les peuples autochtones et européens³⁰⁷. Dans certains de ses égarements, cette posture théorique a ainsi tendance à tout saisir à partir du strict couple domination et résistance, alors que l'éventail des relations est beaucoup plus large — le métissage caractéristique de l'histoire des relations entre la Nouvelle-France et les peuples autochtones en constitue une preuve éloquente³⁰⁸. Le résultat est que beaucoup de gens ont cette vision simplificatrice des peuples autochtones comme étant des victimes plus ou moins passives de la domination européenne³⁰⁹.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ Vivek Chibber (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londres: Verso.

³⁰⁶ Jean-Loup Amselle (2012), « II. Au nom des peuples : primitivismes et postcolonialismes », *L'anthropologue et le politique*, Paris : Lignes; et Jean-Loup Amselle (2008), *L'Occident décroché: Enquête sur le postcolonialisme*, Paris: Stock.

³⁰⁷ Jean-Loup Amselle, « 6. La voix des sans-voix », *L'Occident décroché, op.cit.*, p 133-165.

³⁰⁸ Comme le souligne Allan Greer, il faut donc aller plus loin que les oppositions trop binaires d'assimilation et de résistance: dans *La Nouvelle-France et le Monde, op.cit.* p 81.

³⁰⁹ Jocelyn Létourneau souligne que c'est ainsi qu'est perçu le passé des Autochtones du Québec chez les jeunes québécois : Jocelyn Létourneau (2014), « 10. Les Autochtones et le Canada dans les représentations des jeunes », *Je me souviens? Le passé du Québec ans la conscience de sa jeunesse*, Montréal: Fides, p 161-171.

Les études subalternes vont connaître un certain succès dans les milieux académiques. Mettant de l'avant les concepts de néocolonialisme et d'orientalisme³¹⁰, elles sont farouchement critiques des concepts d'État-nation et de néocolonialisme³¹¹. Elles vont développer des analyses innovatrices en ce qui a trait à la politique internationale³¹², au féminisme³¹³, aux études littéraires³¹⁴ et à l'histoire³¹⁵.

L'approche « par le bas » est pareillement prisée en recherche féministe. À partir des années 1970, influencées par l'approche marxiste ou foucauldienne, mais aussi — et peut-être surtout — par leurs expériences individuelles et collectives, nombre de chercheuses traitent de manière spécifique de la condition des femmes et tentent de comprendre, selon la fameuse formule de Simone de Beauvoir comment on « devient » une femme³¹⁶. Sous l'impulsion de l'École des Annales, nombre de recherches vont s'intéresser à l'histoire du quotidien des femmes, à leur pratique et à leurs pensées, ainsi qu'à l'histoire de la famille et de la démographie³¹⁷.

Ces nouveaux sujets entraînent de nouvelles problématisations qui influencent l'écriture de l'histoire. Si les femmes sont majoritaires en nombre, il n'en reste pas

³¹⁰ Edward Saïd (1978), *Orientalism*, New York: Vintage.

³¹¹ Dimitri della Faille (2012), « Les études postcoloniales et le sous-développement », *Revue québécoise de droit international*, hors-série, novembre.

³¹² Les TWAIL — *Third World Approaches to International Law* — sont de cette tendance : Martin Gallié (2008), « Les théories tiers-mondistes du droit international (TWAIL): Un renouveau ? », *Études internationales*, vol 39, no 1, mars, p 17-38.

³¹³ Ann Laura Stoler (2013), *Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, Paris : La Découverte; Uma Narayan, and Sandra Harding (dir.) (2000), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*, Bloomington: Indiana University Press; Elsa Dorlin (dir.) (2008), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris: L'Harmattan.

³¹⁴ Dont l'important ouvrage de Neil Lazarus, (dir.) (2004), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge : University Press; ou encore les travaux de Achille Mbembe (2000), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala.

³¹⁵ À ce sujet, lire, entre autres, les travaux de Gayatri Chakravorty Spivak, de Mridula Mukherjee et de Gyan Prakash.

³¹⁶ Jacqueline Laufer (2005), « 9. Domination », M. Maruani (dir.), *Femmes, genre et sociétés*, Paris: La Découverte.

³¹⁷ Françoise Thébaud (2007), *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon: ENS, p 46.

moins que leur histoire est celle des exclues du pouvoir. Nombreuses sont ces recherches qui s'intéressent aux marginaux, aux exclus, aux cultures opprimées, etc. Cette approche est critique: elle tente de critiquer les formes et les discours historiques à partir du point de vue de ceux et de celles qui les subissent et qui sont exclus de ce grand récit plus ou moins linéaire³¹⁸.

Ces travaux influenceront beaucoup l'historienne Joan W. Scott, pour qui la démarche féministe est à inscrire dans l'histoire critique telle que préconisée par Nietzsche — qui se méfiait des « histoires traditionnelles » procurant le bonheur de se croire héritier d'un passé de domination³¹⁹. Telle également la posture de Marx, qui désirait exposer les processus dialectiques qui ont modelé la réalité « telle-qu'elle-est »; ou encore d'Adorno qui voulait que l'histoire ait pour projet, entre autres, de s'assurer que l'avenir reste « ouvert »³²⁰.

L'approche va également développer une théorie épistémologique originale et utile pour l'étude de notre objet : le « *standpoint theory* ». Comme le soulignait en 1975 la sociologue Christine Delphy: « L'oppression est une conceptualisation possible d'une situation donnée; et cette conceptualisation ne peut provenir que d'un point de vue, c'est-à-dire d'une place précise dans cette condition : celle d'opprimée »³²¹. Cette posture épistémologique s'inspire de la dialectique bourgeois et prolétaire développée par Marx. Elle considère que le point de vue du prolétaire épouse un regard plus large que celui du capitaliste³²².

³¹⁸ *Ibid.* p 49.

³¹⁹ Joan W. Scott, *Théorie critique de l'histoire*, op.cit. p 29.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Christine Delphy (1998), *L'ennemi principal. II. Penser le genre*, Paris: Syllepse, p 281 dans Léo Thiers-Vidal (2002), « De la masculinité à l'anti-masculinisme: penser les rapports sociaux de sexe à partir d'une position sociale oppressive », *Nouvelles Questions Féministes*, vol 21, no 3, p 71-83.

³²² Il ne faut toutefois pas penser que cette approche de la dialectique a été hégémonique dans l'histoire du marxisme. Bien au contraire : les successeurs de Marx ont plutôt été charmés par un positiviste aux enrobages dialectiques. Pour une défense de cette épistémologie objectiviste: Adam Schaff (1968), *Histoire et vérité: essai sur l'objectivité de la connaissance historique*, Paris :

Le dominé et le dominant ne voient simplement pas la même chose. Le point de vue dominant est bien compris par le dominé : c'est celui-là qui gouverne sa vie personnelle et collective, celui qui est hégémonique. Le point de vue du dominé est au contraire nié ou simplement ignoré du dominant. Le dominant a donc tendance à penser que sa position est objective alors qu'elle est conservatrice de ses privilèges. L'opprimé a ainsi la possibilité de mieux décrire son expérience, qui échappe à l'opresseur, mais également à saisir celle de l'opresseur, du moins lorsqu'il tente de s'en émanciper.

Il ne s'agit pas—de rejeter l'objectivité de la science, mais bien au contraire de l'approfondir pour se doter d'une méthode afin de ne pas reproduire les préjugés ou les biais attribués au genre, à la classe ou à la culture du chercheur ou de la chercheuse³²³. « Le savoir est toujours socialement situé », dit-elle, et le refus de critiquer les positions sociales dominantes dans l'élaboration de la connaissance crée des faiblesses « scientifiques et épistémologiques dans l'élaboration du savoir »³²⁴. Il ne s'agit donc pas de l'acceptation d'un « biais » prodominé au détriment du « biais » prodominant, mais d'un « biais-anti-biais »³²⁵, soit de la nécessité d'une autocritique du sujet connaissant et des limites de ses expériences afin de saisir « de l'intérieur » une expérience qui lui échappe en partie ou en totalité. L'objet observé n'est pas plus neutre que le sujet observant, ce dernier porte en lieu sa culture et son époque. La seule solution possible consiste à adopter le point de vue de ceux et de celles qui vivent de l'intérieur l'expérience faisant l'objet de la recherche.

Anthropos; et concernant la critique de ce marxisme mécanique: Maurice Merleau-Ponty (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, ou encore: John Holloway (2005), « La tradition du marxisme scientifique », *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, *op.cit.*

³²³ Sandra Harding (1993), « Rethinking Standpoint Epistemology », Linda Alcoff, Elizabeth Potter (dir.), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, p 50.

³²⁴ *Ibid.* p 54.

³²⁵ Alvaro Pires (1997), « De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales », Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives, *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal: Gaëtan Morin, p 52.

Nous l'avons vu au chapitre précédent : l'historiographie québécoise ne saisit pas bien la part autochtone de l'histoire de la pensée politique. Afin d'analyser la liberté contre l'État, qui appartient à une culture qui n'est pas la nôtre et qui est liée à un groupe dominé ici même au Québec, ce type d'exercice intellectuel nous a semblé incontournable. Alors que les thèses sur la liberté politique posent en leur centre l'État et le commandement, un détour « par le bas » afin de saisir les contours de la liberté contre l'État est exigé. Regarder « par le haut » la politique autochtone ne peut mener qu'à la caricature; la regarder « par le bas » est à l'inverse un exercice exigeant. Comme nous le constaterons dans les pages qui suivent, il nécessite la déconstruction de notre conception du pouvoir et de la religion, de même qu'une prise de distance critique concernant ce qu'on a tendance à croire comme allant de soi : la supériorité du « chef », par exemple, ou encore notre définition de l'individu.

2.2 Par-delà l'histoire nationale

Nombre de chercheurs et de chercheuses ont ainsi fait avancer l'analyse « par le bas ». Notre travail est en partie à inscrire dans le prolongement de leurs travaux. Parmi ces chercheurs, on compte Allan Greer. Loin du déterminisme et tout près du matérialisme historique, ce dernier rejette explicitement l'analyse nationaliste³²⁶. Il refuse de voir dans l'histoire de la Nouvelle-France en particulier la naissance d'une nation, et dans le passé en général « le prélude des choses à venir »³²⁷. Sa lecture dépasse largement celles qui ne tiennent compte que des « hommes illustres » ou la destinée du peuple canadien-français³²⁸. En introduction à sa *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, il définit ses objectifs

Ce livre est donc une tentative pour libérer une portion du passé de la mortelle emprise du présent. Il vise à mettre en évidence le mode de vie, la

³²⁶ Allan Greer (1998), *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, Montréal: Boréal, p 16.

³²⁷ *Ibid.* p 19.

³²⁸ *Ibid.* p 16.

façon de voir les choses et la mentalité de l'immigrant français, de l'Agnier (ou Mohawk) de Kahnawake, du marchand et de la servante³²⁹.

Greer parle des gens ordinaires et de leurs modes de vie et de survie en Nouvelle-France. Les femmes, la vie rurale, le paysage urbain, les soldats, les engagés les esclaves et les marginaux sont au cœur de ce récit. Il aborde ainsi les modes de vie des Hurons et des Iroquois, leurs conversions au catholicisme et leur conception particulière de la souveraineté, par ailleurs incompatible avec celle des Français³³⁰. Selon Greer, les historiens de la nation commettent l'erreur téléologique de situer la Nouvelle-France et les sociétés contre l'État d'après les frontières *actuelles* Québec, du Canada et des États-Unis³³¹. Cet anachronisme donne des résultats fâcheux: « On imagine les espaces d'expansion européenne comme autant de proto-États territoriaux »³³². L'historien va plutôt tenter de dépasser cette histoire nationale en traitant des frontières de la Nouvelle-France telles qu'elles étaient à l'époque. Cela lui permettra de parler, dans une histoire de la Nouvelle-France, des Mi'gmaks de l'Acadie, des peuples de l'Illinois et du Mississippi, de même que du métissage que les nations indigènes ont provoqué partout dans la colonie. En tentant de faire des gens de la Nouvelle-France des acteurs de leur propre histoire, Greer n'oublie donc pas les peuples autochtones, leur mode d'être et de pensée³³³. Leur rôle dans la Conquête est par ailleurs analysé, de même que l'importance de la Révolte de Pontiac.

Telle est aussi l'approche de sa collègue Catherine Desbarats – qui signe avec Greer un article à propos des frontières de la Nouvelle-France³³⁴. Dans un autre texte, elle met de l'avant deux pistes afin d'en finir avec le colonialisme en histoire politique de la Nouvelle-France: la question de la souveraineté et celle de l'esclavage des peuples

³²⁹ *Ibid.* p 19.

³³⁰ Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, *op.cit.* p 56.

³³¹ Catherine Desbarats et Allan Greer (2011), « Où est la Nouvelle-France? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 64, nos 3-4, hiver-printemps, p 37.

³³² *Ibid.* p 36.

³³³ Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, *op.cit.* p 148.

³³⁴ Desbarats et Greer, *op.cit.*

autochtones³³⁵. De son avis, il faut aborder ces questions sans mettre de l'avant la « primauté des telos » de la nation et de l'État. Malheureusement, l'espace « non canadien » de la Nouvelle-France est encore aujourd'hui négligé au profit d'un récit mettant l'accent sur les actions de l'élite nationale; les doctrines des colonisateurs sont ainsi beaucoup trop prises au sérieux et considérées comme des faits par les historiens, ce qui a pour effet de naturaliser et de légitimer les « discours volontaristes » de l'élite coloniale; sans oublier qu'il faudrait revisiter ce passé en mettant l'accent sur les enjeux politiques à « dimension transculturelle », qui en sont le cœur³³⁶.

Greer et Desbarats font des peuples autochtones des acteurs historiques à part entière. Ils leur accordent la part d'agentivité qui est la leur, et considère les événements de leur point de vue. En osant sortir de l'histoire étatico-centrée, pour reprendre l'expression de Scott, ils évitent la téléologie et redonnent à l'expérience autochtone l'importance qui est la sienne. S'ils ne s'intéressent pas spécifiquement, comme nous le faisons, à la philosophie en général et à la liberté contre l'État en particulier, leurs travaux sont certainement, comme les nôtres, à inscrire dans l'histoire critique et « par le bas ».

Lorsqu'il aborde l'histoire de la Nouvelle-France, c'est aussi en partie l'approche adoptée par l'historien Gilles Havard³³⁷. Celui-là met largement l'accent sur les modes d'être et de penser des premiers peuples d'Amérique du Nord-est, sur le

³³⁵ Catherine Desbarats (2010), « Deux pas vers une histoire du politique décolonisée : les problèmes de la souveraineté et de l'esclavage amérindien en Nouvelle-France », *Bulletin d'histoire politique*, vol 18, no 3, p 117-124.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Gilles Havard (2003), *Empire et métissages: Indiens et Français dans le Pays d'en haut, 1660-1715*, Sillery: Septentrion.

métissage et sur l'immense territoire que constituaient pour les Européens les forêts peuplées des sociétés indigènes³³⁸.

D'autres auteurs sont également critiques des notions de progrès et du déterminisme qu'il suppose. Les travaux d'inspiration à la fois marxiste et foucauldienne de l'historien Jean-Marie Fecteau sur l'ordre et la régulation sociale tentent eux aussi de saisir la charge d'altérité contenue dans le passé³³⁹. De son point de vue, l'histoire est ce « mélange fascinant des genres où la révolte contre les injustices du social nourrit la revendication politique [...]. Où la volonté de changer se fait avec, mais aussi contre l'histoire, dans une dialectique qui nous ramène à la vie »³⁴⁰. Fecteau affirme sa volonté d'écrire une histoire permettant de mettre en tension les concepts que nous considérons comme éternels. Il désire une histoire nous donnant des outils afin de critiquer l'« être-là » trop souvent considéré comme anhistoriques, intemporels ou tout simplement normal. Cette démarche ne vise pas à reconstruire le passé à partir d'un présent en manque d'unité ou de normalité, mais, bien au contraire, de *déconstruire* le présent à partir d'un passé dont le sens nous est étranger³⁴¹. Fecteau est d'ailleurs critique de l'histoire nationale telle qu'écrite par ses collègues. S'il ne rejette pas entièrement le projet d'écrire une histoire nationale, « refonder » la nation, comme le voudrait le projet de Gérard Bouchard, pose selon lui de nombreux « problèmes tant d'ordre épistémologique qu'heuristique »³⁴².

³³⁸ Gilles Havard (1992), *La Grande Paix de Montréal de 1701. Les voies de la diplomatie franco-amérindienne*, Montréal, *Recherches Amérindiennes au Québec*, ou encore Gilles Havard et Cécile Vidal (2003), *Histoire de l'Amérique française*, Paris: Flammarion.

³³⁹ Jean-Marie Fecteau (1989), *Un nouvel ordre des choses. La pauvreté, le crime, l'État du Québec, de la fin du XVIII^e siècle à 1840*, Montréal: VLB éditeur, et (2004), *La liberté du pauvre : crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois*, Montréal : Éditions VLB.

³⁴⁰ Jean-Marie Fecteau (2011), « Histoire politique et histoire nationale au Québec », *L'Action nationale*, 101, no 9-10.

³⁴¹ Jean-Marie Fecteau (2006), « La troublante altérité de l'histoire : réflexion sur le passé comme « Autre » radical », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 59, no 3, hiver, p 343.

³⁴² Jean-Marie Fecteau (1998), « La fin des mémoires parallèles? », Robert Comeau et Bernard Dionne (dir.), *À propos de l'histoire nationale*, Sillery: Septentrion, p 101.

L'historien Martin Petitclerc, qui a repris la direction du Centre d'histoire des régulations sociales auparavant dirigé par Fecteau, abonde dans le même sens. Constatant les manques en histoire sociale, surtout depuis 20 ans, il lance un appel à un renouveau de l'histoire critique

Ce projet est fondé sur l'analyse de différentes formes d'inégalités et de conflits qui traversent les rapports sociaux et, évidemment, de leur impact considérable sur le devenir historique d'une société. Ce projet est intimement lié à une volonté d'émancipation à l'égard des institutions héritées du passé, institutions dans lesquelles s'étaient cristallisés les inégalités et les conflits, ce qui légitimait en retour un projet historiographique enraciné dans les questions du présent et les enjeux de l'avenir³⁴³.

Ces travaux ne traitent pas tous de l'histoire des peuples autochtones, loin de là. Ils élaborent cependant un cadre théorique permettant d'en traiter sans tomber dans les mêmes pièges que les historiens nationaux. Ils ne considèrent pas que « nos » modes d'être sont éternels et essentiels, au contraire: ils se servent de l'histoire afin de les mettre en tension et de les critiquer.

Il en est de même en ce qui a trait à l'histoire des femmes, qui se rapproche parfois de l'histoire « par le bas » et critique telle que nous la concevons. Tel est le cas, entre autres, de Denyse Baillargeon sur les femmes pendant la crise des années trente³⁴⁴. Ces recherches assènent déjà une sévère critique aux paradigmes traditionnels adoptés par les différentes disciplines³⁴⁵. Les travaux des « modernistes », entre autres, seront influencés par ces découvertes³⁴⁶, de même que ceux de nombreux marxistes³⁴⁷.

³⁴³ Martin Petitclerc (2009), « Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 63, no 1, été, p 85.

³⁴⁴ Denyse Baillargeon (1991), *Ménagères au temps de la crise*, Montréal : Remue-Ménage.

³⁴⁵ Francine Descarries, Christine Corbeil, « La conciliation travail-famille », dans Dagenais *op.cit.* p 53.

³⁴⁶ Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert (1989), *Histoire du Québec contemporain*, 2 volumes, Montréal: Boréal.

³⁴⁷ Dont les travaux d'Allan Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, *op.cit.*

La perspective féministe mène des historiennes à se questionner sur la mémoire et l'occultation effectuée par l'histoire officielle. Celles-là vont alors écrire l'histoire de l'éducation des femmes et des jeunes filles³⁴⁸, de la famille, du mariage, etc.³⁴⁹. C'est le cas des travaux d'Andrée Lévesque sur la modernité et les rapports de genres³⁵⁰, elle qui traite des « oubliées de l'histoire »³⁵¹, et de ceux de Micheline Dumont, qui explique ainsi sa démarche

Étudier les salles d'asiles des Sœurs Grises au XIXe siècle, c'est donner à la question des garderies, si actuelle, des racines à la fois sociales et politiques puisque, dès le début du régime confédératif, la législature provinciale finançait ces institutions. Étudier l'histoire des revues féminines, c'est saisir à quel point le discours féminin est récupéré, encadré et téléguidé par les forces anonymes (masculines) du pouvoir. Étudier l'histoire du monde du travail, c'est mettre le doigt sur le ghetto des « cols roses ». Étudier l'histoire de l'éducation des filles, de la participation au syndicalisme, de la contraception, de la participation à l'Église... toutes les questions, quand on s'y arrête mènent à l'action parce que tout, semble-t-il, est toujours à recommencer.³⁵²

Telle est la démarche du collectif CLIO, qui se donne pour tâche, dans son histoire synthétique et nationale des femmes au Québec

Cette histoire se dessine donc sur un temps différent. Qu'en est-il des changements dans la façon de naître, de grandir, d'accoucher, de travailler? Ces questions ont davantage retenu notre attention que les changements de gouvernements.... Nous étions également à la recherche de jalons qui fassent

³⁴⁸ Nadia Fahmy-Eid et Micheline Dumont (dir.) (1983), *Maîtresse de maison, maîtresses d'école: femmes, familles et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal: Boréal.

³⁴⁹ Pour une réflexion intéressante sur le sujet : Pierrette Bouchard, Renée Cloutier, Thérèse Hamel (1996), « La recherche féministe en éducation », Huguette Dagenais (dir.), *Science, conscience et action : 25 ans de recherche féministe au Québec*, Montréal : Remue-Ménage, p 149-182.

³⁵⁰ Andrée Lévesque (1989), *La norme et les déviantes : des femmes au Québec pendant l'entre-deux-guerres*, Montréal: Remue-ménage.

³⁵¹ Andrée Lévesque (1997), « Réflexion sur l'histoire des femmes dans l'histoire du Québec », *Revue d'histoire d'Amérique française*, vol 51, no 2, p 272.

³⁵² Micheline Dumont-Johnson (2006), « Découvrir la mémoire des femmes », Monique Dumais (dir.), *Devenir de femmes*, Montréal, Fides dans Éric Bédard, Julien Goyette (dir.), *Paroles d'historiens : Anthologie des réflexions sur l'histoire du Québec*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p 252.

état de toutes les femmes et non seulement des premières à pénétrer dans les bastions masculins³⁵³.

Les historiennes féministes sont ainsi parmi les premières à remettre en question les essentialismes qui traversaient les différentes déclinaisons de la discipline historique³⁵⁴. Cette histoire suscite des « interrogations inédites sur l'identité et sur les structures d'oppression »³⁵⁵. Selon Dumont, elle ne traite pas seulement d'un nouveau sujet, elle oblige à se « poser de nouvelles questions, à imaginer de nouvelles sources », à critiquer les périodisations traditionnelles, à « redéfinir les catégories et les valeurs »³⁵⁶. Joan W. Scott soutient pour sa part que d'avoir à décortiquer ce qu'est une femme, le féminisme, le sexe et le genre selon les époques relève en outre du rôle des historiennes, faute de quoi il est facile de tomber dans une lecture anachronique³⁵⁷. En bref, le mode féministe d'appréhension du monde conteste et critique *toute* l'histoire. Il le fait, entre autres, parce qu'il s'intéresse aussi à la Mémoire des vaincues, à l'histoire de celles qu'on a laissées à l'ombre des grands événements et des grands « hommes ».

L'histoire des femmes a ainsi tendance à être plus critique que celle des groupes dominants — l'élaboration du « *standpoint theory* » en témoigne. L'analyse féministe remet en question des catégories et concepts que les historiens ont peu tendance à observer de manière critique. Il en est ainsi du concept de travail³⁵⁸, de nombreuses catégories de l'économie³⁵⁹, des études de la santé³⁶⁰, de la violence³⁶¹,

³⁵³ Dumont, Jean, Lavigne, Stoddart, *op.cit.*

³⁵⁴ Lévesque, « Réflexion sur l'histoire des femmes dans l'histoire du Québec », *op.cit.* p 277.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ Micheline Dumont (1990), « L'histoire des femmes », *Histoire sociale – Social History*, vol XXIII, no 45, mai, p 119.

³⁵⁷ Joan W. Scott, *op.cit.* p 158.

³⁵⁸ Corbeil, *op.cit.* p 55.

³⁵⁹ Diane-Gabrielle Tremblay, « L'apport des travaux féministes à l'économie du travail et de l'emploi », dans Dagenais (dir.), *op.cit.* p 51-71.

³⁶⁰ Louise Guyon, Karen Messing, « De l'inclusion à L'innovation : réflexions sur l'apport féministe à l'étude de la santé », dans Dagenais, *op.cit.* p 93-120.

³⁶¹ Geneviève Martin, « La recherche sur la violence envers les femmes », Dagenais (dir.), *op.cit.* p 121-148.

etc. Au cœur de ses démarches critiques, bien entendu, la question du pouvoir revient périodiquement. Comme le souligne Yolande Cohen: « Non seulement les femmes opèrent en dehors des sphères politiques, mais le partage du pouvoir n'est pas non plus leur objectif »³⁶². L'acceptation de ce fait mène nécessairement les historiennes à regarder l'histoire de l'État et de son développement autrement qu'en s'intéressant strictement à la « grande » histoire des hommes d'État et de leurs influenceurs.

Certains ouvrages abordent bien entendu l'histoire des femmes autochtones. C'est le cas des travaux innovateurs de Sylvia Van Kirk traitant surtout des femmes indigènes de l'ouest du Canada³⁶³, de plusieurs travaux publiés par la revue *Recherches amérindiennes*³⁶⁴ ou encore de l'ouvrage *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*³⁶⁵, auxquelles il nous faudrait ajouter les travaux de l'anthropologue Roland Viau³⁶⁶. Ces travaux seront utiles dans le cadre de notre recherche, principalement au Chapitre V, où il sera discuté de l'égalité des femmes au sein des sociétés contre l'État.

Certaines historiennes féministes tombent cependant elles aussi dans les pièges caractéristiques de l'histoire nationale. Ces historiennes n'évoluent pas en vase clos et plusieurs d'entre elles auront tendance à reproduire les mêmes tares qui affectent les différentes écoles présentées ci-haut. Entre autres, à propos de la téléologie, Yolande Cohen reproche à sa collègue Micheline Dumont de « rapporter à une idéologie d'aujourd'hui (le féminisme) une histoire qui s'est déroulée

³⁶² Yolande Cohen (1987), « Chapitre 14. Et la démocratie ? », Yolande Cohen (dir.), *Femmes et contre-pouvoirs*, Montréal: Boréal, p 223.

³⁶³ Sylvia Van Kirk (1983), « Many Tender Ties », *Women in Fur Trade Society in Western Canada, 1670-1870*, Winnipeg: Watson and Dwyer.

³⁶⁴ En plus des nombreux articles, ces numéros spéciaux sur les femmes : *Femmes par qui la parole voyage*, vol 13, no 4, 1983; *Être née femme et autochtone*, vol 14, no 3, 1984.

³⁶⁵ Gilles Havard, Frédéric Laugrand (2014), *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*, Québec: Septentrion.

³⁶⁶ Roland Viau (2000), *Femmes de personnes: sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal: Boréal.

indépendamment d'elle »³⁶⁷. En voulant répliquer à l'histoire rédigée au masculin, elles situent leurs travaux à l'intérieur du même récit, surtout lorsqu'il s'agit d'écrire des ouvrages de synthèse. Dans *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, l'un des ouvrages en la matière le plus cités et référencé, les Haudenosaunee deviennent un « voisinage », une « menace permanente » et un « élément du décor »³⁶⁸. Le point de vue est celui des femmes, mais le cadre du récit reste celui de la nation d'origine européenne. S'il y a bien quelques lignes écrites sur l'histoire des femmes autochtones avant l'arrivée des blancs, ce sont surtout des contacts et les échanges avec les Européens qui retiennent l'attention de cet ouvrage. La place des peuples autochtones, encore une fois, rétrécit de chapitre en chapitre³⁶⁹.

2.3 Anthropologie et autohistoire

De nombreux chercheurs en anthropologie vont évidemment tenter de saisir toutes les dimensions des sociétés d'Amérique du Nord-est. Il y a d'ailleurs très longtemps que ces travaux circulent. On pense ici aux études de précurseurs tels Léo-Paul Desrosiers³⁷⁰, de Marcel Giraud³⁷¹, de Bruce Trigger³⁷² et Francis Jenning³⁷³, ou aux travaux des non-historiens tels l'écrivain Jacques Ferron³⁷⁴ ou le poète Henry Wadsworth Longfellow³⁷⁵.

³⁶⁷ Yolande Cohen (1997), « La critique et ses dessous, *Clio. Femmes, Genre, Histoire* », *Femmes d'Afrique*, 6, p 2-3.

³⁶⁸ Dumont, Jean, Lavigne, Stoddart, *op.cit.* p 33.

³⁶⁹ On pourrait sensiblement arriver aux mêmes critiques en ce qui concerne l'ouvrage de Denyse Baillargeon (2012), *Brève histoire des femmes au Québec*, Montréal: Boréal.

³⁷⁰ Léo-Paul Desrosiers (1946), *Iroquoisie*, Montréal: Fides.

³⁷¹ Marcel Giraud (1945), *Le Métis canadien. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*, Paris : Institut d'ethnologie.

³⁷² Bruce C. Trigger (1991), *Les Enfants d'Aataentsic, L'histoire du peuple huron*, Montréal: Libre expression.

³⁷³ Francis Jenning (1975), *The invasion of America: Indians, Colonialism, and The Cant of Conquest*, Chapel Hill: University of North Carolina.

³⁷⁴ Jacques Ferron (1969), *Le Ciel de Québec*, Montréal: Le Jour.

³⁷⁵ Henry Wadsworth Longfellow (1947), *Favorite Poems of Henry Wadsworth Longfellow*, New York: Doubleday and co. Pour une réflexion intéressante sur les premiers pas de cette historiographie, lire Denys Delâge, « Poursuivre la décolonisation de notre histoire », dans Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffray (2012), *Représentation, métissage et pouvoir : la dynamique coloniale*

La simple réintroduction des peuples autochtones comme acteurs vient transformer radicalement notre vision du passé. Il n'y a là aucune surprise, depuis longtemps ils interpellent l'histoire afin d'en renverser le point de vue³⁷⁶. Des précurseurs à la renaissance des années 1960 jusqu'aux penseurs contemporains, plusieurs intellectuels indigènes se sont attelés à la tâche : Harold Cardinal, Howard Adams, Sarah Winnemucca, Daniel N. Paul, Marie Baptiste, Gerald Taiaiake Alfred. Leurs mots à l'endroit du Canada ne sont généralement pas tendres. Ils parlent de traumatisme, de colonialisme, de racisme, d'apartheid, de génocide. Paul parle de « barbarie », de « crime contre l'humanité », de « terreur », d'« atrocités », etc., autant de phénomènes occultés par les historiens et les politiciens « blancs »³⁷⁷.

Figure du militantisme autochtone des années soixante, le philosophe et militant sious Vine Deloria est parmi les premiers à faire de l'autohistoire³⁷⁸. Avec de nombreux autres, l'historien métis Howard Adams suivra ses pas (1975)³⁷⁹ et sera imité par le philosophe wendat Georges E. Sioui, (1989)³⁸⁰. Celui-là considère que seuls ceux et celles qui sont prêts à remettre en question la notion occidentale de temps linéaire sont aptes à saisir l'originalité du « Cercle sacré de la vie » animant le cosmos indigène. Comme Paul, Sioui se revendique en partie du travail critique du Baron de Lahontan, un Français débarqué en Nouvelle-France et qui a publié en 1701 ses dialogues avec un sage autochtone, afin de donner du relief et de la

des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVIe- XXe siècle), Québec : Presses de l'Université Laval, p 18.

³⁷⁶ Pour un survol de cette pensée : Robin Jarvis Brownlie (2008), « First Nations Perspectives and Historical Thinking in Canada », Annis May Timpson (dir.), *First Nations, First Thoughts: The Impact of Indigenous Thought in Canada*, Vancouver: UBC Press, p 21-50.

³⁷⁷ Daniel N. Paul (2000), *We Were Not The Savages*, Halifax: Fernwood. Notons que depuis 2015, la Commission de vérité et réconciliation du Canada a reconnu que le concept de « génocide culturel » correspond à la réalité canadienne, Hugo de Grandpré, « Ottawa et Autochtones. Recommandations », *La Presse*, 3 juin 2015.

³⁷⁸ Vine Deloria (1969), *Custer Died For Your Sins: An Indian Manifesto*, New York: Macmillan.

³⁷⁹ Dalie Giroux (2008), « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine », *Politique et sociétés*, vol 27 no 1, p 34.

³⁸⁰ Georges E. Sioui, *op.cit.* p 7.

consistance à sa critique de la religion et de l'autorité européenne³⁸¹. Ces dialogues sont certainement les premiers à redonner aux idées et aux modes de vie autochtones toute la charge critique qui est la leur. C'est sans gêne que Lahontan assume la portée critique de ses écrits³⁸². Il avertit du reste le lecteur que ceux qui le traitent de « sauvage » en voulant le dénigrer n'ont pas compris ce qu'il a vécu « dans le País de ces Philosophes nuds »³⁸³. En plus de ces travaux sur Lahontan, l'historien de la littérature Réal Ouellet va poursuivre son travail d'édition critique des récits de voyage des explorateurs: Champlain³⁸⁴, Sagard³⁸⁵, Chrestien Leclercq³⁸⁶, etc.

L'historien Denys Delâge affirme également sa volonté de dépasser l'attitude colonialiste et le « narratif historique marqué par la négation de l'Autre conçu comme le vide de peuples sans feu, ni lieu, ni foi, ni loi, ni roi, ni...ni...ni... »³⁸⁷, comme si l'histoire nationale poussait ces peuples hors de l'espace et du temps. Son approche, il le dit ainsi, privilégie la « vision des vaincus »³⁸⁸. Son livre *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-est (1600-1664)* avait d'ailleurs provoqué de nombreuses critiques au moment de sa parution en 1985³⁸⁹. Il était, selon Alain Beaulieu, trop bouleversant pour des historiens traditionnels. Le jésuite Lucien Campeau en dira: « C'est de la perversité que d'accabler comme des vilains et des brebis galeuses les missionnaires qui ont le mieux compris et servi les

³⁸¹ Ces travaux nous sont désormais accessibles grâce au travail de recherche de l'historien Réal Ouellet (2010), Lahontan, *Dialogues avec un Sauvage*, Édition préparée par Réal Ouellet, Montréal: Lux.

³⁸² *Ibid.* p 58.

³⁸³ *Ibid.* p 57.

³⁸⁴ Champlain (1993), *Des sauvages*, texte établi, présenté et annoté par Alain Beaulieu et Réal Ouellet, Montréal : Hexagone, dans Alain Beaulieu, « La carrière et l'œuvre de Denys Delâge et de Réal Ouellet : un bref aperçu », Beaulieu et Chaffray, *op.cit.* p 11.

³⁸⁵ Gabriel Sagard (1990), *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, Montréal: Bibliothèque québécoise.

³⁸⁶ Chrestien Leclercq (1990), *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2 tomes.

³⁸⁷ Delâge, « Poursuivre la décolonisation de notre histoire », *op.cit.* p 17.

³⁸⁸ *Ibid.* p 18.

³⁸⁹ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.*

cultures autochtones »³⁹⁰. *Le pays renversé*, comme son titre le dit, inversait la perspective européenne qui dominait alors ce champ de recherche.

De nombreux travaux de Delâge vont par la suite aller en ce sens. À l'aide du sociologue Jean-Philippe Warren, il poursuit sa réflexion dans *Le piège de la liberté*, publié en 2017³⁹¹. Cet ouvrage s'attèle à démontrer que les normes des peuples autochtones étaient radicalement opposées à celle des Européens, de la modernité et du capitalisme

Nous avons voulu refaire le chemin de cette confrontation en étudiant comment la modernité, dont on ne cesse de célébrer en chœur les bienfaits, a pu constituer un piège, la liberté promise par les Occidentaux servant en définitive à refouler les populations indigènes en marge de l'ordre dominant³⁹².

En plus de la force des armes, des chocs microbiens et des manipulations, les peuples indigènes auraient également été « brisés » sur le « terrain de la culture »³⁹³. La nouvelle place de l'humain dans l'ordre du monde allait participer à leur assujettissement. Les régimes de domination, au départ plus « doux » comme celui de la France et de l'Angleterre, permettent certaines alliances, ce qui n'exclut pas la domination. Mais c'est très différent en ce qui concerne les régimes proprement modernes. À partir du 18^e siècle, ces derniers vont imposer le « joug de la liberté » à travers l'imposition du commerce, de la propriété et du travail : « Le “fardeau léger” de l'obéissance aux autorités s'est transformé en un poids écrasant, tandis que la liberté des modernes se retournant contre les premiers habitants du continent, a pris des allures de prison »³⁹⁴.

³⁹⁰ Dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 16, no 4, 1986, p 112, dans Alain Beaulieu, *op.cit.* p 3.

³⁹¹ Denys Delâge, Jean-Philippe Warren (2017), *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal : Boréal. Le lecteur et la lectrice nous pardonneront du peu d'espace réservé à ce livre publié au moment même du dépôt de cette thèse.

³⁹² *Ibid.* p 10.

³⁹³ *Ibid.* p 11.

³⁹⁴ *Ibid.* p 16.

La description de la chefferie autochtone est en phase avec la nôtre. Fait plutôt rare dans l'historiographie: les auteurs s'inspirent de Pierre Clastres. Le chapitre I (La liberté des « Sauvages ») va en ce sens. Il traite du refus de l'obéissance, de la circulation des échanges et des principales caractéristiques de la chefferie (parole, la prodigalité et la médiation) et du principe de dette (des éléments que nous reprenons également tout au long de cette thèse). La réflexion philosophique concernant cette liberté est toutefois relativement brève. Elle se confond avec les peuples autochtones eux-mêmes et de leurs cultures écrasées sous le joug de la liberté moderne. La réflexion concerne plus la liberté moderne et les sociétés autochtones que, comme nous tenterons de le faire dans les pages qui suivent, la liberté contre l'État et ses différentes modalités d'expression.

Rémi Savard a pour sa part beaucoup travaillé sur les mythes. C'est d'ailleurs à regret qu'il affirme que la forme écrite ne pourrait jamais rendre aux mythes leurs profondeurs et la vérité qui est la leur³⁹⁵

[...] la presque totalité des *mythes* fut recueillie dans le cadre d'entretiens entre telle personne issue de la société coloniale et telle autre provenant d'une société autochtone. Pourtant, à la lecture des travaux portant sur ce dossier encore obscur, tout semble s'être passé comme si les fameux *mythes* avaient été saisis au vol, à l'insu même des usagers. Le destinataire blanc a discrètement été retiré du dossier et l'entretien présenté comme s'il s'était instauré entre Autochtones seulement, comme au temps où les Européens n'avaient pas encore posé les yeux sur leur pays³⁹⁶.

C'est pour cette raison que l'anthropologue va à la rencontre des différents conteurs parmi les communautés. Ses écrits offrent un savant mélange de récits de voyages, de contes et d'analyses anthropologiques, une manière de redonner aux Autochtones leur statut d'acteur, mais également de situer qui est le récepteur de ces mythes. Cette méthode, comme le rappelle le *standpoint theory* (auquel Savard n'adhère pas

³⁹⁵ John Leavitt (2010), « Rémi Savard, conteur conté », *Recherches amérindiennes du Québec*, vol. 40, nos 1-2, p 9-12.

³⁹⁶ Rémi Savard, (1985), *La voir des autres*, Montréal : L'Hexagone.

explicitement), n'est pas sans appeler à situer le sujet connaissant: « Les Autochtones du Québec sont sans doute les personnes les plus habilitées à commenter leur situation. [...] Ai-je besoin d'insister sur le fait que je ne parlerai ni au nom des Autochtones ni au nom de qui que ce soit d'ailleurs ? »³⁹⁷.

Savard est aussi militant. Tout au long de son parcours, il réagit à l'actualité³⁹⁸. Ses écrits politiques visent à la fois de défendre ses voisins autochtones contre la tutelle fédérale et à pousser le mouvement nationaliste québécois à mieux considérer la question des premières nations. Il dénonce donc tout autant le gouvernement fédéral que le mouvement souverainiste, qui reproduit la domination coloniale envers les autochtones.

Nous voir d'une façon qui n'exclurait pas que des peuples nous aient précédés ici de quelques millénaires, des peuples ordinaires comme le nôtre avec leurs grandeurs et leurs petites, des peuples qui nous accompagnent encore et qui auraient comme le nôtre le droit de choisir leur avenir. Une image de nous-mêmes dont la pierre d'assise serait autre chose que la négation de ces peuples³⁹⁹.

Les travaux de Savard, trop peu cités dans cette thèse, sont cependant une matière incontournable pour quiconque s'intéresse à cette mythologie.

Les idées politiques et éthiques de ces sociétés sont généralement bien exposées par les historiens de ce champ de recherche. Afin de les saisir, il faut cependant faire appel à l'anthropologie et à l'ethnohistoire, à l'analyse des mythes et de la philosophie propre à ces cultures millénaires; d'autant plus que les sources sont le

³⁹⁷ Rémi Savard (1992), « Les autochtones du Québec dans la crise politique canadienne ». *Culture* XII(1): 3-7, dans Vincent (2010), *op.cit.*

³⁹⁸ Sylvie Vincent (2010), « Identité québécoise : l'angle mort. Synthèse des textes de Rémi Savard publiés dans les journaux », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 40, no 1-2, p 13-24.

³⁹⁹ Rémi Savard, « L'étranger venu d'ici », *Recherches amérindiennes au Québec* vol. XXI, no 1-2, p 146-148.

plus souvent secondaires, elles émanent des témoins et des visiteurs de ces sociétés sans écriture⁴⁰⁰.

Étudier les idées des sociétés contre l'État, c'est s'intéresser à une philosophie dont plusieurs des concepts sont étrangers à la pensée occidentale, une philosophie pour laquelle les notions de chef, d'être humain, d'animal, de Dieu, de sexualité, etc. sont différentes. Ces sociétés nous apparaissent comme un « monde à l'envers » où la hiérarchie est renversée. Elle est critique de notre mode de vie. Il ne s'agit aucunement de lisser l'altérité de ces sociétés, mais de « sonder la profondeur de l'Autre historique ». Non pas dans le but de consolider le présent, et d'ainsi calmer nos « angoisses » comme le désire Gérard Bouchard, mais au contraire de confronter cet Autre à notre propre logique⁴⁰¹. Comme le dit Jean-Marie Fecteau, qui n'a cependant rien contre l'approche nationale en histoire

Peut-on tracer les contours de l'inconnu, les modalités de l'étrangeté, sonder la profondeur de l'Autre historique, ne serait-ce que pour mieux mettre en relief le présent, mieux le confronter dans sa nouveauté profonde par rapport à ce qui a été? Découvrir les logiques autres, non pas aux confins du monde, mais aux limites du temps, non pas pour les imiter et les prendre pour exemples, mais pour contraster à notre logique propre, permettant par là même une mise en relief de cette logique du présent?⁴⁰².

Cette démarche n'est pas très originale. Elle est prise depuis longtemps par des auteurs tels que Montaigne, Voltaire, Tolstoï, Rousseau⁴⁰³.

Saisir cette pensée politique selon ses propres termes, système de valeurs, croyances, mode d'être et d'action, c'est aussi, comme le souligne l'historienne Catherine Desbarats, en finir avec des centaines d'années de « colonialisme et d'histoire

⁴⁰⁰ Selon Paul, ces sources sont toutefois fiables si on sait en faire la critique des éléments eurocentristes: Daniel N. Paul, *op.cit.* p 36.

⁴⁰¹ Jean-Marie Fecteau, « La troublante altérité de l'histoire », *op.cit.*, p 343.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ Martin Rueff (2014), « Préface : cinq pierres pour la fronde de David », David Graeber, *Des fins du capitalisme : possibilités I : Hiérarchie, rébellion, désir*, Paris: Payot & Rivage, p 115.

nationale »⁴⁰⁴. Ces acteurs de la philosophie politiques ne sont pas inconnus, mais, ce qui est peut-être pire, *méconnus*. Pour saisir cette parole par-delà le progressisme et la téléologie, nous devons en recomposer la logique et la charpente singulière. Cela peut sembler aller de soi. Mais on se doit également d'éviter de tomber dans le piège inverse qui consiste à ne voir chez l'Autre que ce qui nous en éloigne. Il est donc nécessaire de saisir cette pensée *à la fois* dans ce qu'elle a de singulier, sans rien ne lui enlever de son irréductibilité, et de la considérer comme participant de l'histoire universelle des idées politiques, de la communauté humaine. Autrement dit, il faut, pour reprendre l'expression du philosophe Maurice Merleau-Ponty, trouver une manière « d'avoir accès à l'autre »⁴⁰⁵.

L'historienne métisse Olive P. Dickason souligne que cette histoire demande aux chercheurs occidentaux de « partager les perceptions des Amérindiens »⁴⁰⁶. C'est d'ailleurs ce qu'elle fait dans son ouvrage largement cité par ces confrères et consœurs *Le Mythe du sauvage* où elle s'attèle à déconstruire le discours colonial français⁴⁰⁷. Pour elle, le colonialisme français, malgré sa « politique de douceur » refusera toujours de considérer les peuples autochtones comme des égaux respectables⁴⁰⁸. Seulement « quelques rares Français » finiront par considérer que ces peuples méritent respect⁴⁰⁹; ses recherches sur les premiers contacts en témoignent. Selon elle, l'apport des peuples indigènes à la formation du Canada est trop négligé. Le philosophe autochtone Dale Turner va dans le même sens. Il affirme que la philosophie des premiers peuples d'Amérique du Nord devrait participer à la critique

⁴⁰⁴ Catherine Desbarats (2009), « Avant-propos » dans Richard White, *Le Middle Ground*, *op.cit.*, p 8.

⁴⁰⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op.cit.* p 185. Tel est en général le projet de l'anthropologie politique, voir: Georges Balandier (2004), *Anthropologie politique*, Paris: Presses universitaires de France.

⁴⁰⁶ Olive P. Dickason (1996), « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada », Laurier Turgeon et al. (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIe-XXe siècles*, Québec: Presses de l'Université Laval, p 116, dans Giroux, « Éléments de pensée politique autochtone », *op.cit.* p 40.

⁴⁰⁷ Olive P. Dickason, *op.cit.*

⁴⁰⁸ *Ibid.* p 289.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p 293.

du discours colonial passé et présent et qu'elle devrait servir à mieux défendre les droits autochtones⁴¹⁰. S'appuyant sur les thèses du philosophe Charles Taylor, il revendique une meilleure reconnaissance de ces peuples à l'intérieur de l'espace canadien. Coulthard n'est pas de cet avis : la reconnaissance « libérale » sera toujours « coloniale », il faut détruire les institutions coloniales (État, capitalisme, patriarcat...) si l'on désire réellement d'une émancipation réelle. La décolonisation ne se fera pas sans changements radicaux. Elle n'est pas une « métaphore » : elle doit déranger et perturber le quotidien⁴¹¹.

Les auteurs autochtones contemporains sont généralement d'avis que la vision « blanche » de l'histoire ne concerne pas seulement le passé, mais également le présent et l'avenir. « Le passé ne fait pas qu'expliquer le présent », dit l'historien métis Howard Adams, « il est aussi une source de pouvoir et donne une direction au futur des Indiens, des Inuits et des Métis »⁴¹². Tous s'entendent également pour dire que le passé doit être réinterprété en leur faveur, histoire de rendre justice aux souffrances de leurs peuples. Répondant à une épistémologie autre que celle généralement en vogue dans les milieux universitaires, ces travaux seraient trop souvent méprisés dans les milieux académiques⁴¹³. L'aspect oral de la tradition indigène la rendrait subjective aux yeux de nombreux chercheurs et les recherches en anthropologie « classique », souvent proche des théories coloniales, et rendrait le monde académique suspect aux yeux de nombreux penseurs autochtones⁴¹⁴. Malgré tout, plusieurs penseurs croient que les « Occidentaux » peuvent participer à l'écriture de l'histoire indigène. Sioui est de cet avis. Dale Turner considère qu'ils

⁴¹⁰ Dale Turner, *op.cit.*

⁴¹¹ Coulthard, *op.cit.*; Cliff Atleo Jr. (2014), « Red skin, white masks: A review », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol 3, no 2, p 187-194.

⁴¹² Howard Adams (1997), *A Tortured People. The Politics of Colonisation*, Peticton, Theytus Books, dans Giroux, « Éléments de pensée politique autochtone », *op.cit.* p 38.

⁴¹³ Giroux, « Éléments de pensée politique autochtone », *op.cit.* p 39.

⁴¹⁴ Étienne Bolduc (2008), *Le politique dans les sociétés amérindiennes sans État: dialogue entre le bon sauvage et le vrai sauvage*, Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales dans le cadre des exigences du programme de maîtrise Département des sciences, Université d'Ottawa, Ottawa.

font partie, avec les philosophes autochtones, des *words warriors* (les « guerriers des mots ») participant à l'émancipation des Premières nations⁴¹⁵.

Le penseur haudenosaunee Gerald Taiaiake Alfred n'est pas de cet avis. Il croit que seuls les penseurs autochtones peuvent écrire leur histoire correctement, principalement parce qu'eux seuls peuvent comprendre le sens des mots et des concepts, mais aussi parce qu'eux seuls en auraient la légitimité : « *we would not consider allowing a white man to represent our people, to initiate and effect healing, or to teach us lessons about spirituality; similarly, the revitalization of ours ideas and institutions should not be contracted out to others* »⁴¹⁶.

Bien entendu, il ne s'agit pas pour nous de parler « au nom » de ces peuples. Cette inquiétude est sans doute politiquement et épistémologiquement justifiée. Mais il s'agit de saisir ce qu'ils ont à nous apprendre en ce qui concerne la philosophie politique. Si nous ne sommes issus de ces peuples – et que ce fait objectif peut sans doute être considéré comme un obstacle important afin de développer une analyse juste de cette philosophie – nous considérons qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une origine ethnique relative à une pensée pour comprendre cette dernière. Le « *standpoint theory* » nous invite à prendre le *point de vue* de l'opprimé et l'anthropologie à voyager à travers l'agencement philosophique de l'Autre. En aucun cas il ne s'agit *d'être* l'opprimé ou l'Autre pour avoir une vision claire de sa position. Ce positionnement est un *moment* théorique nous permettant d'aborder l'objet ayant peu à voir avec l'origine ethnique ou culturelle du sujet. Il est une *relation* entre le sujet et l'objet, en aucun cas il ne s'agit de confondre les deux.

Notre travail ne prétend pas saisir la pensée autochtone de manière parfaitement objective, il ne prétend même pas présenter la totalité de cette pensée. Sans entrer

⁴¹⁵ Dale Turner, *op.cit.*

⁴¹⁶ Gerald Taiaiake Alfred (1999), *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p 143-144 dans Giroux, « Éléments de pensée politique autochtone », *op.cit.* p 41.

dans les détails de notre autocritique – nous croyons que cette étape précède la rédaction de la thèse, mais reste finalement fort peu intéressante pour le lecteur ou la lectrice – rappelons simplement ici que notre objectif est, à partir d'un détour vers la pensée autochtone, de saisir une part de la Mémoire des vaincus qui, comme le souligne Benjamin et de nombreux penseurs critiques, fais éclater le *continuum* de l'histoire nationale. Rappelons-le: s'il y a « détour », c'est qu'il y a un « point de départ » – le nôtre. Aux yeux des Autochtones, ce dernier est « occidental ». Autrement dit, nous allons visiter cette philosophie en charriant notre bagage épistémologique d'étudiant québécois. Cela rend sans doute imparfaite notre analyse « rationnelle » de cette pensée, et force à l'humilité. Notre travail ne vise aucunement à clore de débats, mais à en ouvrir⁴¹⁷.

Afin de saisir cette pensée politique, nous lisons les structures formelles de ces peuples comme autant de volontés cristallisées dans des institutions. Pierre Clastres et James C. Scott s'entendent pour dire que les formes régissant ces sociétés peuvent être considérées comme le résultat d'actes volontaires et de choix politiques⁴¹⁸. Les formes politiques et économiques, les identités, les modes d'être sont considérées comme des inventions⁴¹⁹; des inventions faites à partir de circonstances prédéterminées, mais qu'il faut considérer comme des créations volontaires et collectives. Le philosophe Georges E. Sioui dit sensiblement la même chose : « La

⁴¹⁷ En ce sens, notre travail, bien que très humblement, est en continuité avec ceux de Rémi Savard, qui affirmait, en 1970 : « Personnellement, en tant qu'observateur et analyste, je m'adresse aux non-autochtones en espérant que du côté autochtone il y a également des analystes [...] pour tenter de développer un discours critique de distanciation vis-à-vis des politiques de leurs leaders. », Rémi Savard: « ... Et les autres Québécois ? » *Le Devoir*, 30 décembre 1970, dans Sylvie Vincent (2010), *op.cit.*, p 13.

⁴¹⁸ James C. Scott, *op.cit.* p 11.

⁴¹⁹ *Ibid.* p 322.

civilisation nadouek-algonquienne fut et est le résultat de la pensée et du travail honnête et incessant de millions de gens sur de multiples générations »⁴²⁰.

Dans le même sens, Dupuis-Déri soutient que le politique est la « *volonté d'être* » collective⁴²¹. Ce mode d'appréhension de la philosophie est égalitaire. Il considère que les idées politiques et philosophiques ne sont pas le seul fait des grands penseurs — philosophes, hommes politiques et universitaires —, mais également des « petits » — peuples, prolétariat, subalternes⁴²². Chacun peut devenir philosophe, en « *exprimant-la-raison-d'être* », ou poète, en « *exprimant-l'émotion-d'être* ». La philosophie, selon cette perspective, est produite par tout le monde⁴²³.

Il ne faut toutefois pas confondre la vision qu'ont d'elles-mêmes les sociétés contre l'État avec notre analyse politique. Les deux lectures ne se situent pas au même niveau. Si nous tentons de redonner aux peuples autochtones leur agentivité, et donc de comprendre les modes d'analyse qui les mènent à agir d'une manière ou d'une autre, il ne faut pas, pour reprendre les mots de Marx, croire « sur parole tout ce que chaque époque affirme et s'imagine à son propre sujet »⁴²⁴.

La parole n'est pas *en soi* vérité : elle est toujours porteuse d'une intention de pouvoir (ou d'anti-pouvoir). La volonté se trouve toujours derrière ou en amont des idées politiques : les « idées sont à la fois un mode de production et un produit »⁴²⁵. Le rapport entre les idées et le contexte historique est dialectique. De manière inextricable, les idées font le contexte et les contextes font les idées. Il ne faut donc fétichiser un côté ou l'autre du rapport

⁴²⁰ Georges E. Sioui (2009), « Les premières civilisations des Amériques : retour sur l'histoire dans l'anthropologie », Michelle Daveluy et Louis-Jacques Dorais, *À la périphérie du centre : Les limites de l'hégémonie en anthropologie*, Montréal: Liber, p 61.

⁴²¹ Dupuis-Déri, « Vers un manifeste pour la libération des idées politiques », *op.cit.* p 430.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.* p 435.

⁴²⁴ Karl Marx (1982), *L'idéologie allemande, Philosophie*, Paris: Gallimard, p 343, dans Dalie Giroux, « Chapitre 14 : Anarchie et méthode : une approche généalogique des idées politiques chez Marx et Nietzsche », Giroux et Karmis, *op.cit.* p 336.

⁴²⁵ *Ibid.* p 340.

Tandis que, dans la vie quotidienne, tout *shopkeeper*, tout boutiquier sait fort bien distinguer entre ce qu'un individu prétend être et ce qu'il est en réalité, notre historiographie n'est pas encore parvenue à ce savoir banal. Elle croit sur parole tout ce que chaque époque affirme et s' imagine à son propre sujet⁴²⁶.

Les idées ne donc pas en elles-mêmes source de vérité. Les gestes en sont parfois le reflet, mais ils peuvent être en contradictions avec elles. La tension entre les deux est bien réelle. Comme le souligne l'historien Pekka Hämäläinen, il faut saisir les aspects contradictoires des idées, de la parole et des gestes des indigènes. Comme il le démontre en ce qui concerne les Comanches de l'actuel sud des États-Unis, ces peuples n'adoptent pas un code culturel monolithique statique, ils sont des regroupements différenciés formés d'individus ayant des personnalités singulières, des intérêts et des ambitions particuliers et ils avaient des valeurs fondamentales en communs, mais débattaient sans cesse des moyens et des objectifs de leurs politiques⁴²⁷.

Soulignons que l'historiographie autochtone échappe plutôt facilement au piège de la téléologie et aux anachronismes relatifs à l'histoire qui s'écrit « par le haut ». Cela ne veut toutefois dire que les études échappent à toute critique. Le mythe du « bon indien » guette toujours le chercheur en ce domaine. Comme le souligne 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 les attitudes analogues du côté des « victimes », c'est-à-dire les Amérindiens. Pourtant, ne faisons-nous pas l'histoire des humains vivant en société avec leurs grandeurs et leurs misères?⁴²⁸.

⁴²⁶ *Ibid.* p 336.

⁴²⁷ Pekka Hämäläinen (2012), *L'Empire comanche*, Toulouse: Anacharsis, p 42.

⁴²⁸ Denys Delâge (1995), « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindiennes et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVIIème et XXVIIIème siècles », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, no 12, p 57 dans Beaulieu, *op.cit.*, p 7.

Ce piège est d'autant plus réel que les sources concernant ces sociétés proviennent d'un regard étranger. Il est ainsi facile de dénigrer les critiques – sous prétexte d'eurocentrisme – et de magnifier les témoignages positifs ou favorables.

Nous ne citerons pas ici tous les travaux des anthropologues québécois ou autochtones. Les thèses et les travaux de ces derniers seront largement mobilisés dans les pages qui suivent. Ils constituent le socle sur lequel repose notre propre réflexion. Même si la question de la liberté politique n'est pas si évidente à saisir pour les raisons que nous avons nommées ci-haut, les travaux sur les sociétés indigènes sont intéressants pour nous : ils s'écrivent « par le bas », s'intéressent beaucoup aux idées et tiennent compte, presque dans tous les cas, de l'altérité portée par ce monde égalitaire.

2.4 Conclusion

Afin de n'oublier aucune recherche, ajoutons pour finir une autre catégorie d'historiens écrivant l'histoire « par le bas ». Cette approche, en fait, est plutôt simple et compatible avec un cadre théorique dépouillé. Certains auteurs, un peu par accident ou simplement parce que l'objet de leur recherche le requiert, adoptent ainsi cette approche sans l'explicitier formellement. C'est le cas des travaux, par exemple, de Robert-Lionel Séguin sur *La vie libertine en Nouvelle-France au 17^e siècle*⁴²⁹ qui traitent des mœurs sexuelles, de la liberté indigène (sans toutefois la théoriser ou la problématiser), de la débauche, des fêtes, etc. et qui se rapproche, ce faisant, de l'approche des « arts de la résistance » telle qu'élaborée par Scott. C'est aussi le cas des travaux de Jean de la Grave sur la liberté d'expression en Nouvelle-France, où il traite des révoltes et des émeutes de cette période⁴³⁰ ou de ceux de Philippe Jacquin

⁴²⁹ Robert-Lionel Séguin (1972), *La vie libertine en Nouvelle-France*, vol 1, Montréal: Leméac.

⁴³⁰ Jean-Paul de la Grave (1974), *La liberté d'expression en Nouvelle-France (1608-1760)*, Montréal : Éditions de La Grave.

sur les coureurs des bois où il insiste sur le métissage, l'illégalisme et les pensées du menu peuple⁴³¹.

On retient de cette présentation les points suivants, qui charpentent notre cadre théorique : 1) l'histoire des idées et des modes d'être des déclassés n'est pas celle de l'État et de l'élite. Dans le cas des sociétés autochtones, ce décentrement vis-à-vis de l'État fait apparaître des formes et des idées politiques peu considérées par la pensée hégémonique; 2) cette histoire n'est pas « nationale » ou « progressiste » pas plus qu'elle n'est « essentialiste ». Elle vise par conséquent à éviter la téléologie en faisant du passé la *pré*histoire de l'État nation. Elle refuse aussi de faire de la philosophie autochtone un mode de pensée fixe et sans évolution; 3) elle adopte la position du dominé dans ses explications et compréhension des processus historiques. La part autochtone de l'histoire nous oblige ainsi à saisir le passé de leur point de vue, à partir de leur propre système philosophique.

Si notre méthode est originale, du moins à l'égard de l'historiographie dominante au Québec, nous ne sommes donc pas seuls à tenter d'écrire une histoire « par le bas » et critique. Tel est également le cas de certains historiens, de certaines historiennes féministes, d'anthropologues et d'Autochtones.

Ces travaux sont d'une importance capitale pour nous. C'est à partir d'eux que nous allons tenter d'élaborer une réflexion à la fois plus spécifique et générale à propos de la liberté contre l'État. Si certains de nos collègues ont fait un travail exemplaire, ils ont toutefois dans l'ensemble peu analysé deux aspects importants, principalement politiques, de cette part de l'histoire. Ces éléments expliquent la double hypothèse motivant cette thèse. Nous croyons ainsi que cette analyse critique des idées politiques au Québec devrait nous permettre: 1) de porter un nouvel éclairage sur les

⁴³¹ Philippe Jacquin (1996), *Les Indiens blancs: Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIe-XVIIIe siècle)*, Montréal: Libre Expression.

conceptions généralement admises de la liberté et du pouvoir politique; 2) de saisir en quoi cette liberté contre l'État transforme notre vision de l'histoire du Québec.

Le premier aspect est peu étudié pour les raisons évoquées par David Graeber (voir introduction), et qui soutient que les anthropologues ont peu tendance à oser généraliser leurs découvertes. C'est sans doute ce qui explique que les termes de « sociétés contre l'État », de « liberté », d'« égalité », de « communisme » ou d'« anarchie » ne sont pratiquement pas présents dans leurs travaux – ou le sont sans réellement être analysés en profondeur. Sauf exception, l'analyse politique manque à notre historiographie, ou est peu présente.

Le matériau – les faits historiques et anthropologiques – permettant cette lecture existe, mais personne n'a jusqu'ici amené la politique des peuples d'Amérique du Nord-est à ce niveau d'analyse. C'est ce que nous ferons. Nous constaterons alors que la prise en compte des concepts politiques autochtones invite à contester nos notions politiques parfois trop réifiées.

En ce qui concerne l'histoire du Québec, on constate la même timidité. Peu de textes analysent sérieusement comment la part autochtone de l'histoire vient en fait changer radicalement notre vision du récit national québécois. Encore une fois, le matériel permettant une telle critique existe, mais il est rarement analysé de manière systématique. Plusieurs théoriciens critiquent l'aspect téléologique de l'histoire nationale et sa négation d'un riche pan du passé. Cette réflexion reste toutefois le plus souvent à un niveau d'abstraction, sans qu'on en mesure les impacts concrets dans la construction du récit historique.

La liberté contre l'État nous permettra d'éclairer ces quelques angles morts de l'histoire politique. C'est ce que le prochain chapitre nous permettra de constater.

CHAPITRE III

LA LIBERTÉ SANS NOM

[...] en disant simplement que je suis ce que les Sauvages sont, ils me donnent, sans y penser, le caractère du plus honnête homme du monde, puisqu'enfin c'est un fait incontestable que les Nations qui n'ont point été corrompues par le voisinage des Européans, n'ont ni tien ni mien, ni loix, ni Juges, ni Prestre; personne n'en doute, puisque tous les Voyageurs qui connoissent ce Pais-là font foy de cette vérité.

— Baron de Lahontan, *Dialogue avec un Sauvage*⁴³².

La liberté, c'est quand le soleil brille, que les abeilles volent avec les oiseaux au-dessus de nos têtes dans le ciel.

– Extrait de la pièce *Les mots qui n'existent pas*,
lu lors de la Journée nationale des Autochtones,
Place Jacques-Cartier, Montréal, 21 juin 2013

Dans l'œil du colonisateur, le « sauvage » est celui à qui il manque Dieu et la raison. L'insulte apparaît dès les premiers contacts entre l'Europe et l'Amérique. Le « sauvage » peut être considéré comme naturellement « bon » ou naturellement « mauvais », il s'agit en fait des deux faces d'une même médaille⁴³³. Le « bon » est celui qui n'a pas encore été contaminé par la vie civilisée. Il est dans l'enfance de l'humanité, avec tout ce que cette qualité suppose de naïveté, d'innocence et de bonté. Le « mauvais » est quant à lui le cannibale, le barbare, voire la bête animale. Il est et sera toujours impossible d'en faire un bon chrétien.

⁴³² Lahontan, *op.cit.* p 58.

⁴³³ Olive P. Dickason, *op.cit.*

Dans un cas comme dans l'autre, on refuse de faire du « sauvage » un semblable. Qu'il soit bon ou mauvais, il est incommensurablement différent de l'Européen et du chrétien. Il est ce qu'il ne faut pas être ou ce que nous fumes, mais en aucun cas il est ce que nous sommes et ce que nous devrions être.

L'utilisation du terme est évidemment à comprendre autrement en ce qui concerne Lahontan. C'est d'un détournement de sens dont il s'agit: ce qui au départ était entendu comme une insulte est transfiguré en qualité. Le terme garde son caractère politique et polémique, mais en soutenant que cette « sauvagerie » est justement fondée sur une philosophie cohérente et une civilisation multimillénaire, l'accusation se retourne contre celui qui l'énonce⁴³⁴. Est désormais sauvage ce qui échappe à l'Occident sans lui être pour autant inférieur. C'est en ce sens que Claude Lévi-Strauss parle de « pensée sauvage »⁴³⁵. Depuis, l'expression est largement répandue en anthropologie.

Si le renversement de Lahontan était louable à l'époque où il a été écrit (il est pour nous comme pour Sioui et Paul, une source d'inspiration certaine), nous allons éviter l'expression « sauvage », aujourd'hui beaucoup trop chargée de colonialisme et de racisme pour être juste. Mais quel terme serait le plus précis? « Indien » ou « Amérindien »? Ces expressions sont plus propices à souligner les problèmes d'orientations des « découvreurs » venus d'Europe qu'à cerner un concept politique. « Autochtone » ou « indigène » ? Nous l'avons vu en introduction, cette appellation est justifiée afin de nommer les différents peuples d'Amérique du Nord-est, malgré une foule de nuances et de dangers de généralisation. Cela est un peu incontournable, même si ces termes ne soulignent pas la singularité de cette définition de la liberté. Ils incluent des sociétés *avec* État et ont tendance à réifier ces peuples dans le passé en les figeant dans le rôle de « primitif ».

⁴³⁴ Marcel Gauchet (2005), *La condition politique*, Paris: Gallimard, p 92.

⁴³⁵ Claude Lévi-Strauss (1990), *La pensée sauvage*, Paris: Agora.

Il n'y a donc pas de solution facile. Les peuples contre l'État ont cette vision de la liberté : pour eux, « être libre », c'est simplement « être ». La liberté est ainsi « sans nom » : « La liberté, c'est quand le soleil brille, que les abeilles volent avec les oiseaux au-dessus de nos têtes dans le ciel »⁴³⁶. Les peuples autochtones croient que le monde qu'ils organisent et transforment en faveur de leur philosophie est conforme à la loi de la nature. Leurs modes d'être prétendent respecter l'équilibre de la vie, qui nous aurait voulu libres et égaux. Si cette liberté n'a pas besoin d'être nommée, c'est qu'elle est partie intégrante du tout. Elle est la vie lorsqu'elle n'est pas entravée.

Cette absence d'appellation rappelle que cette liberté possède des contours différents de ceux admis au panthéon des « grandes » idées politiques. Elle nous oblige à admettre que les idées et les formes de cette liberté ne sont pas saisissables à partir des concepts modernes. Elle nous rappelle qu'on ne peut plaquer si facilement nos principes politiques sur ceux d'une cosmologie radicalement autre sans tomber dans l'anachronisme. On comprend ainsi que la liberté sans nom est en partie irréductible aux concepts occidentaux.

Cette liberté a été rebaptisée « autonomie » par certains philosophes autochtones. De nombreux penseurs gravitant autour de l'anarcho-indigénisme vont en ce sens⁴³⁷. Dennis McPherson, Ojibwa enseignant la philosophie indigène, explique en quoi cette conception est éloignée de celle de l'Occident, qui protège les « droits individuels » à l'aide des chartes et des tribunaux

Within Aboriginal society, each member exercise his or her individual right to give to the group, each exercises « equality, liberty and executive power », each exercises autonomy. Each has a right to self-governance. One must be careful, however, not to confuse the concept of individual with that of autonomy or vice-versa. Nor should one even consider the two terms to be in any way synonymous. The concept of individual right, along with

⁴³⁶ Monet, Hébert et Hébert, *op.cit.*

⁴³⁷ Alfred, *Wasase*, *op.cit.* p 45.

concomitant strict, legalistic regulation of individual behavior, are foreign to most Aboriginal traditions⁴³⁸.

Nous rendrons hommage à cette appellation. Par soucis pratiques, nous allons cependant utiliser différents synonymes. Nous parlerons de liberté « autochtone », « indigène », d'« autonomie » et, surtout, de liberté contre l'État, puisque c'est le terme, emprunté à Clastres, qui décrit selon nous le plus objectivement les contours de cette liberté politique.

Sous le « masque de l'autre », donc, on ne se retrouve pas soi-même⁴³⁹. Sa pensée est singulière, elle s'inscrit dans une culture étrangère, parfois même « étrange ». Il ne peut y avoir d'identité parfaite entre les concepts relatifs à des cultures qualitativement différentes. Il existe pourtant un chemin, fort étroit, qu'il est possible d'emprunter. Un dialogue est possible, voire, comme le soulignait avec ambition Lévi-Strauss, une pensée nouvelle⁴⁴⁰ nous menant vers l'universel latéral dont parlait Merleau-Ponty en introduction: « il s'agit de s'installer sur un terrain où nous soyons l'un et l'autre intelligibles, sans réduction ni transposition téméraire »⁴⁴¹. Entre le refus de considérer ces sociétés comme participantes de l'histoire politique universelle — ce qui reviendrait à rejeter les idées politiques indigènes hors de l'histoire — et le refus de coopter ces mêmes idées pour en aplanir la part d'altérité et d'étrangeté afin de les rendre conformes à notre vision occidentale de la politique et de la philosophie, nous croyons qu'il est possible de lire, de comprendre et d'analyser la pensée de l'Autre.

La possibilité même de voir l'étranger est représentative des limites du relativisme; elle mine par la contradiction logique qu'elle entraîne. Pour soutenir qu'une certaine

⁴³⁸ Dennis McPherson (1998), « A Definition of Culture. Canada and First Nations », J. Weaver (dir.), *Native American Religious Identity. Unforgotten Gods*, New York: Orbis Books, p 91 dans Claude Gélinas (2013), « Pluralisme religieux et radicalisme en milieu autochtone au Canada », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol 3, no 27, p 45.

⁴³⁹ Eduardo Viveiros de Castro (2013), « Cannibal metaphysics: Amerindian perspectivism », *Radical Philosophy*, no 182, nov.-déc., p 17-28.

⁴⁴⁰ Clastres, « Entre silence et dialogue », *op.cit.* p 38.

⁴⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op.cit.* p 196.

conception du monde est incommensurable avec une autre, il faut avoir accès à *sa* vérité propre; ce qui serait impossible si les pensées ou philosophies étaient réellement incommensurables. Le dialogue ou la transcription de la pensée de l'Autre est en soi une preuve que les ontologies sont rarement radicalement incompatibles et sans liens entre elles⁴⁴².

Il s'agit ainsi, à partir d'un principe ou d'une idée universelle — non réductible aux périodes historiques, aux cultures singulières et qui concerne l'humanité entière — de voir comment il prend une forme originale à l'intérieur d'une période de temps historique et d'une culture particulière⁴⁴³.

Cette idée, c'est la liberté.

Ce chapitre nous permettra de vérifier dans quelle mesure elle a bel et bien été présente chez les peuples indigènes d'Amérique du Nord-est dans les idées et les pratiques. La première partie nous donnera l'occasion de préciser quelques termes qui apparaissent parfois un peu flous chez les théoriciens (3.1. *Pouvoir et autorité*). Ces précisions étant faites, nous serons alors en mesure d'analyser comme ces sociétés conjurent l'État. Nous analyserons d'abord le rôle du chef sans pouvoir (3.1.1), la valeur de sa parole (3.1.2 *La parole moins le commandement*), son rôle de gardien de la paix (3.1.3) et de l'égalité (3.1.4).

Par-delà la chefferie, nous verrons ensuite comment ces sociétés fragmentent le pouvoir en différentes institutions autonomes – clans, villages, nations et alliances (3.2 *Le pouvoir en fragments* et 3.3 *Les Confédérations*).

⁴⁴² Gérard Lenclud (2013), *L'universalisme ou le pari de la raison: Anthropologie, histoire, psychologie*, Paris: Gallimard-Seuil.

⁴⁴³ L'anthropologue Louis Dumont ajoute : « L'universel ne peut être atteint en l'espèce qu'à travers les caractéristiques propres, et chaque fois différentes, de chaque type de société », dans Louis Dumont (2008), *L'Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard, [1966], p 16.

Nous terminerons ce chapitre par une réflexion sur les liens entre la liberté et l'égalité dans la pensée politique, de même que sur la portée universelle de la définition laboétienne de la liberté (3.4 *Sans temps ni frontières*), une définition qui nous permet d'éviter la téléologie telle qu'elle se présente trop souvent dans l'historiographie québécoise.

3.1. *Pouvoir et autorité*

Pierre Clastres considère que les idées d'Étienne de la Boétie trouvent leur confirmation dans la connaissance anthropologique⁴⁴⁴. La Boétie est sans détour. L'inégalité, la division entre gouvernants et gouvernés et le commandement propre à l'État sont contre nature. Ils incarnent l'antithèse de la liberté.

Tout dans ces sociétés se dresse contre la formation de l'État⁴⁴⁵. Elles sont sans commandement ni hiérarchie. Si elles manifestent de nombreuses manières leur refus de la séparation du pouvoir de la communauté, c'est justement parce qu'elles reconnaissent que le risque de cette séparation existe et qu'il doit par conséquent être annulé, maîtrisé avant de devenir domination et abus. Or pour nier le pouvoir, il faut lui assigner un lieu. Les peuples autochtones se disent : « Voilà, le chef c'est lui, et c'est précisément lui qu'on empêchera d'être chef »⁴⁴⁶. Mais comment parler de sociétés contre l'État alors que, précisément, elles ne connaissent pas cette institution? Parce que l'État, dans sa plus simple expression, est fondé sur la relation commandement-obéissance⁴⁴⁷. Ce refus de la domination et de la hiérarchie peut s'exprimer sans que la connaissance de l'État, qui en est l'extension, ne soit nécessaire.

⁴⁴⁴ Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », *op.cit.* p 251.

⁴⁴⁵ James C. Scott, *op.cit.* p 10.

⁴⁴⁶ Clastres, « Entretien avec l'Anti-mythe », *op.cit.* p 29.

⁴⁴⁷ *Ibid.* p 14.

Tous les États dits civilisés incarnent la servitude volontaire dans laquelle la population se vautre⁴⁴⁸. En ce sens, La Boétie est en rupture avec la réflexion philosophique des Anciens, qui eux se posent la question du meilleur des régimes⁴⁴⁹. La liberté étant incompatible avec la séparation entre gouvernants et gouvernés, il ne fait pas de distinction entre les bons et les mauvais gouvernements. Tout indique que les peuples autochtones seraient d'accord avec cette affirmation. Ils ont structuré leurs sociétés selon une intuition devenue règle⁴⁵⁰. Elle dit ceci : le pouvoir tue la liberté, et c'est cette menace qu'il convient de conjurer⁴⁵¹.

Il convient toutefois de préciser ce qu'on entend par « pouvoir » et « autorité », car les concepts sont par moment assez confus chez Clastres. L'anthropologue soutient parfois que ces sociétés se sont donné un pouvoir « non coercitif » alors qu'à d'autres moments il affirme que la coercition est entre les mains de la communauté⁴⁵². Affirmer qu'il n'existe *aucune* coercition au sein des sociétés contre l'État est faux. Le groupe exerce effectivement une pression pour que le comportement de chacun et de chacune réponde à la norme établie⁴⁵³. Que cette dernière permette l'expression de la liberté et de l'égalité ne change rien à l'existence même de cette norme: elle est un système de contraintes pouvant devenir coercition. La dichotomie entre « coercition » et « non-coercition » semble donc peu éclairante pour saisir les fondements et limites de la liberté contre l'État. D'autres concepts sont plus justes et opératoires.

⁴⁴⁸ Marc Abélès (2014), *Penser au-delà de l'État*, Paris: Belin, p 28.

⁴⁴⁹ Guy Palayret, « L'énigme et le détour: le pouvoir dans le Discours sur la servitude volontaire de La Boétie », dans Goddard et Mabilie, *op.cit.* p 91.

⁴⁵⁰ Clastres, *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 40.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² Emmanuel Terray (1989), « Une nouvelle anthropologie politique? », *L'Homme*, 29^e année, no 110, p 5-29.

⁴⁵³ Jean-William Lapierre (1977), *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris: Seuil, p 76-134.

Précisément, la société contre l'État s'accorde avec le mouvement collectif du *pouvoir d'agir* (*potentia* : autonomie ou liberté) et empêche le *pouvoir sur* (*potestas* : domination ou hiérarchie). Reprenant la conceptualisation élaborée par Spinoza, le politologue John Holloway soutient que le *pouvoir d'agir* est social et pluriel, il est un processus collectif : « Notre capacité de faire est toujours le résultat du *faire* des autres »⁴⁵⁴. Ce pouvoir est cependant menacé par son envers, le *pouvoir sur*. Ce dernier brise le *faire*, il apparaît lorsque certains font agir les autres, lorsqu'un individu prive les uns de leur pensée afin de la réduire à une exécution sans conception. C'est le pouvoir du commandement qui opère cette brisure. Il soutire le *pouvoir d'agir* à la collectivité, nie sa dignité et sa liberté, pour le rendre individuel et le transformer en *pouvoir sur* elle. Cette définition du pouvoir est compatible avec celle de la philosophe Hannah Arendt, qui distingue le pouvoir de l'autorité, de la puissance et de la violence

Le pouvoir (*power*) correspond à l'aptitude humaine à agir, non pas à agir en soi, mais à agir de concert. Le pouvoir n'est jamais la propriété d'un individu; il appartient à un groupe et persiste aussi longtemps que le groupe se tient rassemblé [...] ⁴⁵⁵.

Le pouvoir n'est pas synonyme de domination, d'autorité ou de violence, il peut aussi être le « lien de la liberté » qui permette à chacun et à chacune d'agir sur le monde collectivement⁴⁵⁶. Clastres oublie cette distinction, pourtant essentielle, entre pouvoir et autorité⁴⁵⁷. S'il différencie très clairement le pouvoir de la violence et de l'État, il ne traite que très peu de la question de l'autorité. Cette dernière n'est pourtant pas synonyme de violence ou de pouvoir. Elle n'est ni la persuasion ni la coercition. Elle est la reconnaissance d'une hiérarchie entre le commandant et le

⁴⁵⁴ Bien avant lui, en parlant de « *pouvoir d'agir* », le socialiste utopique Pierre Leroux allait dans le même sens: Riot-Sarcey, *op.cit.* p 78-85, Holloway, *op.cit.* p 52.

⁴⁵⁵ Hannah Arendt (1961), « Sur la violence », *Condition de l'homme moderne*, Paris: Calmann-Lévy, p 143.

⁴⁵⁶ *Ibid.* p 283.

⁴⁵⁷ Anne-Marie Roviello, « Pierre Clastres et la quête du non-Un », Abensour et Kupiec, *op.cit.* p 147.

commandé⁴⁵⁸, la reconnaissance que l'inégalité est juste. L'obéissance est volontaire (Arendt est ici proche de la Boétie): ceux qui la reconnaissent n'ont pas besoin qu'on leur fasse violence afin qu'ils la respectent. L'autorité est tout aussi incompatible avec la persuasion — égalitaire — qu'avec la contrainte — se manifestant lorsque l'autorité, précisément, fait défaut⁴⁵⁹. Pour les peuples autochtones, c'est dans le monde des esprits que l'autorité fonde sa légitimité. Cette dernière est toutefois loin de la hiérarchie. Contrairement à ce qu'avance Arendt⁴⁶⁰, donc, elle peut également être égalitaire.

Nous reviendrons à cette question importante dans le prochain chapitre, lorsque nous aborderons la question des croyances spirituelles. Pour le moment, gardons simplement en tête que le pouvoir n'est pas plus synonyme de commandement qu'il ne l'est d'autorité, et soyons attentif aux déclinaisons possibles du pouvoir (*potestas* et *potentia*). Cette distinction nous permettra d'éviter de reproduire les quelques confusions présentes chez Clastres⁴⁶¹.

3.1.1 Des chefs sans pouvoir

Ces précisions étant faites, il est désormais possible de vérifier dans quelle mesure les peuples d'Amérique du Nord-est confirment les analyses de Clastres⁴⁶². Ces peuples ont différentes appellations pour désigner le chef. Les Mi'gmaks l'appellent *sagamo*, les Innus *utshimau*, les Anishinabeg *okima* et les Haudenosaunee *sachem*.

⁴⁵⁸ Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.* p 123.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ « La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune ni sur le pouvoir de celui qui commande; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée », dans *Ibid.* p 123.

⁴⁶¹ Tel que le soutient Étienne Tassin, *op.cit.*

⁴⁶² Pour une bonne analyse comparative entre le discours de Clastres et celui du militant sioux: Étienne Bolduc (2008), *Le politique dans les sociétés amérindiennes sans État: dialogue entre le bon sauvage et le vrai sauvage*, Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales dans le cadre des exigences du programme de maîtrise Département des sciences, Université d'Ottawa, Ottawa, Canada. L'auteur considère que les propos des deux auteurs, malgré leurs fondements épistémologiques divergents, arrivent à la même analyse en ce qui concerne les aspects libertaires et égalitaires des sociétés.

Peu importe les titres formels, les chefs n'ont *aucun pouvoir sur*: les « sujets » n'ont pas à obéir à leurs ordres. Les explorateurs, les navigateurs et missionnaires du 16^e, 17^e, 18^e siècle en Nouvelle-France⁴⁶³, de même que les anthropologues, et les historiens⁴⁶⁴ sont en ce sens unanimes. Montaigne, grand lecteur des récits d'Amérique et ami de La Boétie, parle en ces termes des sociétés indigènes d'Amérique

C'est là une nation, dirais-je à Platon, où n'y a aucune sorte de trafic, ni connaissance des lettres, ni science des nombres, ni de nom pour un magistrat ou pour la supériorité politique, ni coutume de certitude, ni richesse ou pauvreté, ni contrats, ni successions, ni divisions, ni occupations si ce n'est que de loisir, ni souci pour autre forme de parenté que la parenté commune, ni habits, ni agriculture, ni usage de vin ou de blé⁴⁶⁵.

Samuel de Champlain affirme que les Wendats n'ont point de « chefs particuliers qui commandent absolument, mais bien portent-ils de l'honneur aux plus Anciens et vaillants »⁴⁶⁶. John Long (1768-1787), marchand ayant voyagé parmi les Haudenosaunee de Sault-Saint-Louis (Caughnawaga), soutient

Les Iroquois rient quand vous leur parlez d'obéissance à des rois : ils ne peuvent concilier l'idée de soumission avec la dignité de l'homme. Chaque individu, parmi eux, est souverain dans son opinion: et comme il ne fait découler sa liberté que du Grand Esprit seulement, jamais on ne pourrait l'amener à ne reconnaître aucun autre pouvoir⁴⁶⁷.

Le jésuite Gabriel Sagard va dans le même sens : « la société huronne n'est pas organisée de manière hiérarchique, centralisée; l'autorité du chef repose sur la

⁴⁶³ Jean-Marie Therrien (1986), *Parole et pouvoir: figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal: l'Hexagone, p 20.

⁴⁶⁴ Dont les travaux de Jean-Marie Therrien, qui traite spécifiquement de cette question *Op.cit. Parole et pouvoir* mais également ceux de Bruce C. Trigger, Richard White, Roland Viau, Denys Delâge, Gilles Havard, Catherine Desbarats.

⁴⁶⁵ Donald H. Frame (1973), *Montaigne's Essays and Selected Writings*, dans Cornelius J. Jaenen, *Friend and Foe*, Toronto : McLelland and Stewart, p 28 dans Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op.cit.* p 85.

⁴⁶⁶ Samuel de Champlain (1603-1631) (1870), *Œuvres*, Québec, Imprimerie du Séminaire, 3 vol., p 582 dans Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op.cit.* p 20.

⁴⁶⁷ John Long (1768-1797) (1980), *Voyages chez les différentes nations sauvages de l'Amérique Septentrionale*, Paris: A.M. Métailié, p 54 dans, *Ibid.* p 37.

persuasion et la justice n'est pas régie par une instance punitive spécialisée⁴⁶⁸ ». Il exprime d'ailleurs beaucoup d'admiration pour ces conseils où l'on délibérait « de tout ce qui est des affaires de leur République »⁴⁶⁹.

Le rôle du chef est sensiblement le même chez les peuples nomades anishinabes, abénakis, innus et mi'gmaks. L'obéissance, la subordination et la contrainte n'ont pas leur place chez les Innus⁴⁷⁰. Leur politique cadre parfaitement avec les découvertes de Clastres : « En refusant l'État, la communauté exprime l'autosuffisance [l'autonomie] de son fondement », affirme la théologienne Anne Doran⁴⁷¹. Nomades, ces communautés sont plus petites que les communautés sédentaires wendats et haudenosaunee. L'union d'une femme et d'un homme (le chef a parfois plusieurs femmes) forme une famille, l'union de diverses familles forme un clan, l'union de plusieurs clans une bande (entre 50 et 150 individus) et l'union de plusieurs bandes une nation. Les chefs de bande, une fois par année, généralement l'été, se rencontrent afin de discuter des différents problèmes et litiges⁴⁷². Les décisions sont prises de manière consensuelle ou unanime.

Georges Gabriel, Innu de la région de Schefferville, parle ainsi de ces ancêtres lorsqu'on lui demande quel était le rôle dans sa communauté

Oui... Il n'y avait pas d'élections. On le nomme. On le surveille. S'il est bon, s'il connaît la chasse, les choses, s'il est sage... il sera Utshimau. On lui donne le pouvoir de contrôle et si on voit que l'Utshimau n'est pas bon, on le rencontre ensemble... et il perd son poste⁴⁷³.

⁴⁶⁸ Gabriel Sagard, *op.cit.* p 21. Voir également Delâge et Warren, *Le piège de la liberté*, *op.cit.* p 54-55.

⁴⁶⁹ *Ibid.* p 22.

⁴⁷⁰ White, *op.cit.*; Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire : Innu Tipenitamun*, Sillery, Septentrion, 2014, p 73.

⁴⁷¹ Anne Doran (2005), *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris: L'Harmattan, p 38.

⁴⁷² Lacasse, *op.cit.* p 73.

⁴⁷³ *Ibid.* p 49.

Généralement, les chefs sont les neveux ou les petits fils du chef précédent, mais cette succession est loin d'aller de soi, car les peuples autochtones ont vite fait d'écarter de ce poste les individus trop ambitieux⁴⁷⁴.

Chez les Mi'gmaks, toute forme de hiérarchie aurait été considérée comme « anormale », affirme le penseur Daniel N. Paul⁴⁷⁵. Selon le jésuite Chrestien Leclercq, le pouvoir du chef mi'gmaq est également « borné sous le bon plaisir de la Nation, qui n'exécute ses ordres, qu'autant qu'il leur plaît »⁴⁷⁶. Son pouvoir est en fait tellement limité qu'il suffirait de peu pour qu'on puisse dire que le chef n'en est pas un. Pour les Anishinabes, même les Anciens, qui débattaient des solutions et des actions à entreprendre pour le bien du clan, n'avaient aucun pouvoir de contrainte sur les autres — sinon sur le chef⁴⁷⁷.

Les chefs abénakis (*sagamos*) ont un rôle semblable à celui des autres peuples, à la différence qu'ils peuvent être à la fois chef, Ancien et chaman, ce qui contribue à lui donner une plus grande ascendance sur le clan. Le *sagamo* est le tuteur des veuves et des orphelins; il veille à ce que les malades soient bien traités; il répartit les territoires de chasse; il amasse les provisions en prévision du mauvais temps; et l'arbitre des conflits, le maître de la parole, celui qui rappelle à la mémoire les messages des Anciens lors des fêtes, des joutes sportives et des mariages, etc.⁴⁷⁸

Dans plusieurs communautés, préférant le repos plutôt que la « servitude » de la chefferie, plusieurs individus de « bonne réputation » refusent même le titre⁴⁷⁹. Les chefs sont effectivement très occupés: ils courent de conseil en conseil, de village en village, organisent les festivités, les joutes sportives, les mariages, etc. Voici ce qu'en

⁴⁷⁴ *Ibid.* Notons toutefois qu'il n'existe pas de consensus anthropologique à savoir quel était le mode de désignation des nouveaux chefs chez les Innus.

⁴⁷⁵ Daniel N. Paul, *op.cit.* p 12.

⁴⁷⁶ Leclercq, *op.cit.* 1990, p 379.

⁴⁷⁷ White, *op.cit.* p 81.

⁴⁷⁸ Therrien, *op.cit.* p 59.

⁴⁷⁹ *Ibid.* p 76. Tooker confirme que ces refus étaient courants, Élisabeth Tooker (1973), *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, Montréal: Le Jour, 1973, p 47.

dit le père Brébeuf, qui observe surtout la chefferie wendat: « Il s'en trouve même qui refusent ces honneurs, tant parce qu'ils n'ont pas le discours en main, ni assez de retenue ni de patience, que parce qu'ils aiment le repos; car ces charges sont plutôt des servitudes qu'autre chose »⁴⁸⁰.

Les chefs sont *choisis* pour leur sagesse, leur prestige, leur générosité et leur maîtrise des mots. Si la chefferie est généralement héréditaire, ce sont, chez les Haudenosaunee, les femmes qui le choisissent, et rien ne certifie qu'il pourra garder son poste toute sa vie durant. Leclercq témoigne ainsi d'une lutte pour la chefferie chez les Mi'gmaks. En 1691, un étranger apparaît à une bande pour contester le titre du *sagamo* en place. Il revendique le titre que son père aurait auparavant porté. Le *sagamo* le met alors au défi: s'il est un chef authentique, il devra se départir de tout ce qu'il possède et l'offrir à la bande, une partie de chasse désignera ensuite le plus habile des hommes et le chef légitime⁴⁸¹. Le prétendant, après s'être départi de tout ce qu'il avait en sa possession au profit du clan, sera cependant défait lors de la partie de chasse. Si le *sagamo*, au final, reste en place au détriment de son rival, on constate tout de même qu'il n'aura aucune crainte à remettre son poste en jeu, et ce même face à un étranger.

Chez les Haudenosaunee, deux chefs sont généralement présents dans un même clan: le chef civil et le chef guerrier. L'ensemble des chefs de clan forment le Conseil de village, qui avait également un chef principal, portant la parole du conseil à la nation. Le statut de chef de guerre (*Asharekowa*) n'est pas permanent, du moins avant le XVIII^e siècle. Il est plutôt fragile et éphémère⁴⁸² — le plus souvent, il disparaît suite à une expédition. La personne obtient ce poste parce que ces faits d'armes sont reconnus par le groupe. Lorsqu'il le considère comme nécessaire, le chef de guerre appelle à un conseil. Chez les Wendats et les Haudenosaunee, ces conseils se

⁴⁸⁰ Jean de Brébeuf (1999), *Écrits en Huronie*, Montréal : Leméac, p 156-157.

⁴⁸¹ Therrien, *op.cit.* p 61.

⁴⁸² Roland Viau (2000), *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : guerre culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal: Boréal, p 87.

tiennent dans la « maison des têtes coupées », celle du dit chef guerrier⁴⁸³. Sagard explique quel est le pouvoir réel de ces chefs

Ces capitaines ou généraux d'armée ont le pouvoir, non seulement de désigner les lieux, de donner quartier et de ranger les bataillons, mais aussi de disposer des prisonniers en guerre et de tout autre chose de plus grande conséquence; il est vrai qu'ils ne sont pas toujours bien obéis de leurs soldats en tant qu'eux-mêmes manquent souvent dans la bonne conduite, et celui qui conduit mal est souvent mal suivi⁴⁸⁴.

On remarque aussi que les guerriers n'ont aucune obligation d'obéir aux ordres des chefs ou des Anciens⁴⁸⁵; seul le sens de l'honneur les mène au combat⁴⁸⁶. Lorsque les chefs de guerre terminent leur harangue afin de convaincre les jeunes guerriers de les suivre, ils concluent normalement en disant : « Nous vous en laissons les maîtres »⁴⁸⁷. Les guerriers sont donc autonomes dans leurs actions. Nul doute, cependant, que l'appui des Anciens, des Conseils des femmes, du chaman et des chefs de clan est très important pour le succès de leur campagne. Chacune de ces instances incarne l'autorité. Si elles ne peuvent forcer les guerriers à refuser de faire la guerre, elles peuvent toutefois les en convaincre. La parole de cette autorité est très respectée. Les prédictions du chaman concernant une expédition en préparation auront de l'influence sur les guerriers et sur la communauté dans son ensemble. Les Anciens, qui ont eux-mêmes fait de nombreuses guerres, seront sans doute également très écoutés dans leurs conseils. Les femmes possèdent aussi un pouvoir supplémentaire: ce sont elles qui distribuent les vivres. Une expédition trop aventureuse à leur goût peut les mener à les priver des ressources nécessaires à

⁴⁸³ Tooker, *op.cit.* p 44.

⁴⁸⁴ Gabriel Sagard, *op.cit.* p 237.

⁴⁸⁵ Roland Viau (2015), *Amerindia : essai d'ethnohistoire autochtone*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, p 94-97 et Viau, *Femmes de personnes*, *op.cit.* p 89; Trigger, *op.cit.* p 36.

⁴⁸⁶ Paul, *op.cit.* p 30.

⁴⁸⁷ Therrien, *op.cit.* p 222.

l'expédition⁴⁸⁸. La guerre comme la paix ne se fait jamais sans l'appui des femmes (comme nous le verrons plus en détail au *Chapitre VI : Aux frontières de la liberté*).

Comme les guerriers ne perdent jamais leur autonomie, et ce tout au long de l'expédition, le chef de guerre devra s'assurer de leur fidélité à tout moment. Si l'on se doute que les expéditions militaires, une fois débutées, doivent être menées à terme, ce qui confère au chef de guerre une certaine autorité sur les guerriers pendant les attaques et les retraites, il devra à *chaque étape* les convaincre de poursuivre plus en avant leurs efforts. Les chefs guerriers victorieux tirent une grande reconnaissance de leurs exploits, mais celui qui échoue devra assumer la responsabilité de ses gestes, car c'est lui qui sera considéré comme l'artisan des pertes humaines du clan⁴⁸⁹. Le chef qui conduit trop souvent sa communauté à la guerre perd d'ailleurs de son prestige. La communauté verra alors en lui quelqu'un qui sacrifie des vies humaines à son propre compte. Ce chef est alors abandonné de sa communauté⁴⁹⁰. Son destin, souvent tragique, est celui d'un chef isolé qui ne trouvera son salut que dans la mort tragique.

La guerre doit de plus être menée pour le bien de la communauté. Elle représente une composante essentielle des sociétés contre l'État. Elle doit permettre de faire des captifs ou d'apaiser les âmes tourmentées des victimes⁴⁹¹. Une fois vaincu, il existe trois possibilités pour le captif: 1) il est candidat à l'adoption: il sera alors rapidement et totalement intégré au clan; 2) il doit donner sa vie afin d'en couvrir une autre: il sera alors soumis à une atroce torture avant de trouver la mort; 3) il est considéré comme un perpétuel étranger; celui-ci peut aussi être offert en cadeau à un

⁴⁸⁸ Christophe Darmangeat (2009), *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était : aux origines de l'oppression des femmes*, Toulouse: Smolny, p 374.

⁴⁸⁹ Viau, *Amerindia*, *op.cit.* p 97.

⁴⁹⁰ Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 17.

⁴⁹¹ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 43.

clan ennemi – pour le convaincre de faire la paix — ou à un clan allié — pour renforcer ou faire naître une alliance⁴⁹².

Un chef qui fait passer ses intérêts avant ceux du groupe sera isolé. C'est le cas du célèbre guerrier Geronimo⁴⁹³. Suite à une féroce attaque des Mexicains contre les Apaches, il organise la réplique, qui sera victorieuse. La destruction d'une garnison mexicaine donne au chef un prestige énorme. Cette victoire est toutefois considérée comme décisive pour l'ensemble des Apaches. Vengeance est obtenue et il n'est plus question de poursuivre la guerre. Geronimo n'est pourtant pas de cet avis. Il veut continuer les attaques. Les guerriers ne le suivront pas. Seulement deux d'entre eux choisissent la guerre⁴⁹⁴. Ils ont vite compris que le prestigieux guerrier voulait amener les troupes à se battre pour ses objectifs personnels, et non pour défendre les intérêts de la communauté⁴⁹⁵. Lorsque le chef n'est plus au service de la collectivité, cette dernière l'abandonne⁴⁹⁶. Ce cas n'est d'ailleurs pas isolé. Le chef Pontiac subira sensiblement le même sort⁴⁹⁷.

Le pouvoir, en ce sens, est réellement entre les mains de la communauté – il est un *pouvoir d'agir*. C'est la communauté qui décide des agissements collectifs. Le chef est là afin de faciliter la cohésion du groupe et non pour le dominer. Deloria ajoute que ce n'est pas pour rien que le chef vit comme les autres – il mange, il chasse, participe aux cérémonies sportives et religieuses – et rien ne doit le rendre inégal⁴⁹⁸.

⁴⁹² *Ibid.* p 204.

⁴⁹³ *Ibid.* p 179.

⁴⁹⁴ *Ibid.* p 180.

⁴⁹⁵ *Ibid.* p 178.

⁴⁹⁶ Marilena Chau, « Contre l'Un, contre l'État », *op.cit.* p 169.

⁴⁹⁷ Richard White, « 7. Pontiac et la restauration du Middle Ground », *op.cit.* p 376-438.

Deloria donne également quelques exemples allant en ce sens, dans Étienne Bolduc, *op.cit.* p 58.

⁴⁹⁸ Vine Deloria Jr. et Clifford Lytle (1984), *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty*, New York: Pantheon Books, p 247, dans Étienne Bolduc, *op.cit.* p 58.

Nous l'avons constaté, chez les peuples d'Amérique du Nord-est, les guerriers restent pratiquement toujours libres de leurs actions⁴⁹⁹. Cela vient nuancer la position de Clastres affirmant que la guerre est le seul moment où le chef en est réellement un⁵⁰⁰. En tout temps, il doit rester l'égal des autres guerriers⁵⁰¹. Lorsqu'il s'éloigne de ce rôle, la communauté le remet à sa place, l'exclut ou le quitte. Le *pouvoir sur* du chef est ainsi constamment freiné par le *pouvoir d'agir* de la communauté. Il est une virtualité que la communauté doit, par ses différents mécanismes, empêcher d'apparaître.

3.1.2 La parole moins le commandement

« Seul un bon orateur peut accéder à la chefferie », affirme Clastres⁵⁰². Il doit convaincre les chasseurs de choisir un terrain plutôt qu'un autre, persuader les autres chefs d'accepter la paix ou de partir en guerre, convaincre les femmes de renoncer à la vengeance de leurs fils, etc. Sans commandement, seuls la parole et les cadeaux peuvent convaincre les guerriers d'agir. Suite à une Assemblée générale wendat où l'on se décide à partir en guerre, Gabriel Sagard raconte qu'il a vu des guerriers tenter de convaincre les jeunes de partir avec eux en distribuant des cadeaux de village en village⁵⁰³. Preuve que la parole du chef est sans commandement, elle ne fut pas suffisante, et les jésuites convainquirent nombre des guerriers de préserver la paix.

Le chef ne parle d'ailleurs jamais de lui⁵⁰⁴. Il parle pour la collectivité: les victimes, les malades, ceux qui ont été déshonorés, les morts. Sa parole est du reste liée matériellement aux cadeaux qui l'accompagnent. Cela limite le *pouvoir sur* la

⁴⁹⁹ Gabriel Sagard va en ce sens, dans Sagard, *op.cit.* p 237; de même que Therrien, qui s'appuie sur Lahontan, dans Therrien, *op.cit.* p 222; et Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 87.

⁵⁰⁰ « Pendant l'expédition guerrière, le chef dispose d'un pouvoir considérable, parfois même absolu, sur l'ensemble des guerriers. Mais, la paix revenue, le chef de guerre perd toute sa puissance », dans Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 27-28.

⁵⁰¹ Viau, *Amerindia*, *op.cit.* p 96.

⁵⁰² Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 27.

⁵⁰³ Sagard, *op.cit.* p 237.

⁵⁰⁴ Therrien, *op.cit.* p 105.

communauté qu'il pourrait tenter de s'octroyer en transmettant la parole des conseils ou des assemblées aux alliés ou aux ennemis⁵⁰⁵. Les indigènes demandent au chef de « prouver concrètement » la vérité de sa parole⁵⁰⁶. Ils revendiquent des preuves que ce qu'il avance est la vérité. Il est au demeurant l'archiviste de la communauté, le gardien des biens symboliques. Ces biens, qui prennent souvent la forme de ceintures de coquillages, symbolisent les relations de la communauté à elle-même et avec ses ennemis et ses alliés. Ils sont la mémoire de la collectivité: pactes, exploits, mythes, alliances, cérémonies. C'est le chef qui voit à ce que ces objets, mais surtout les actions et les idées qu'ils incarnent, soient respectés⁵⁰⁷. Ces colliers sont en quelque sorte la preuve que la parole a été dite et qu'elle doit être honorée. Ils tiennent lieu de « contrat » ou d'obligation⁵⁰⁸.

C'est du reste cette parole qui explique le sens des cérémonies (mariages, sépultures, fêtes religieuses, joutes sportives, etc.). Alors que dans les États la parole est celle du commandement, elle est, dans ces sociétés, le « *devoir* du pouvoir »⁵⁰⁹. Le chef *doit* parler. Quotidiennement, il prend la parole afin de rappeler les valeurs de la communauté. Cette parole est peu écoutée par la communauté : ne pas lui porter attention devient ainsi une manière de piéger le pouvoir potentiel de la parole du chef : « elle le piège dans le langage »⁵¹⁰. Pendant les palabres du chef, les membres du clan continueraient à vaquer à leur tâche, ne lui donnant que peu de considération, ce qui ajouterait à la négation de la domination possiblement portée par la parole. Nous n'avons cependant pas trouvé de confirmation de cette attitude dans les témoignages ou dans les travaux anthropologiques en ce qui concerne les peuples d'Amérique du Nord-est.

⁵⁰⁵ White, *op.cit.* p 79.

⁵⁰⁶ Therrien, *op.cit.* p 100.

⁵⁰⁷ *Ibid.* p 115-116.

⁵⁰⁸ *Ibid.* p 116.

⁵⁰⁹ Clastres, *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 132.

⁵¹⁰ *Ibid.* p 133.

Quoi qu'il en soit, la parole du chef répète ce que tout le monde sait déjà : la pensée des Anciens, la loi pour une vie heureuse et paisible, etc. Elle affirme les axiomes de l'autorité. Telle est sa différence fondamentale d'avec la parole du chef étatique. Celui-là ordonne et commande. Il rappelle les décisions qu'il a prises pour le bien de la population. La parole du chef n'est pas un outil de domination, mais une parole sans commandement. Cela ne veut toutefois pas dire que ces peuples n'apprécient pas les discours. Bien parler est considéré comme une des qualités requises pour être chef⁵¹¹. À propos d'un chef wendat, Kondiaronk, Charlevoix, dans ses écrits sur la Nouvelle-France, affirme

Il ne brillait pas moins dans les conversations particulières et on prenait souvent plaisir à l'agacer pour entendre ses réparties, qui étaient toujours vives, pleines de sel et ordinairement sans réplique. Il était en cela le seul homme du Canada qui pût tenir tête au Comte de Frontenac, lequel l'invitait souvent à sa table pour procurer satisfaction à ses officiers⁵¹². Pour sa part, Brébeuf soutient : « Quasi tous ces esprits sont naturellement d'une assez bonne trempe, ratiocinent fort bien et ne bronchent point en leurs discours; aussi font-ils état de se moquer de ceux qui bronchent. Quelques-uns semblent être nés à l'éloquence⁵¹³.

La parole est très respectée. Jamais les peuples indigènes n'interrompent les autres lorsqu'ils parlent. Leclercq rapporte d'ailleurs qu'ils considèrent que les Français parlent comme des « cannes » et des « oyes » qui ne savent pas s'écouter⁵¹⁴.

Lorsque le *pouvoir sur* la communauté est absent, la parole apparaît comme médiatrice. Sans le recours à violence ou à l'autorité de la hiérarchie, c'est elle seule qui permet à la communauté de vivre en cohésion et d'exercer son *pouvoir d'agir*. Comme le souligne Arendt, l'ordre autoritaire et la hiérarchie représentent l'inverse

⁵¹¹ Clastres, « Chapitre 7: le devoir de la parole », *La société contre l'État*, *op.cit.* p 131-134. Trigger remarque que cette qualité est recherchée chez les Wendats, dans Trigger, *op.cit.* p 37.

⁵¹² Pierre F. X. De Charlevoix (1974), *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, cité dans Maurice Roelens, *Dialogues avec un Sauvage*, Montréal : Leméac, p 45, note 18 dans Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op.cit.* p 90.

⁵¹³ Jean de Brébeuf, *op.cit.* p 168.

⁵¹⁴ Leclercq, *op.cit.* p 545.

de l'ordre égalitaire de la persuasion⁵¹⁵. La parole du chef est au cœur de cet ordre. Elle n'est pas une parole de pouvoir domination, ce dernier se trouve entre les mains de la communauté. Elle est médiatrice, réparatrice et pacificatrice. Si des individus ne peuvent imposer quoi que ce soit aux autres, la discussion s'impose aux individus aux clans, et aux nations. Le pouvoir tel que le conçoivent les sociétés contre l'État n'est donc pas synonyme de domination et de commandement. Il est se fonde sur la persuasion et non la contrainte. Il est en ce sens éloigné des conceptions élaborées par les « grands » penseurs occidentaux.

3.1.3. Gardien de la paix

Ce refus institutionnalisé du pouvoir, et donc cette affirmation sans cesse renouvelée de la liberté, n'enlève rien à l'importance de l'institution de la chefferie. Une communauté temporairement sans chef est désemparée et méprisée par ses voisins⁵¹⁶. Sans lui, il manque quelque chose de fondamental à la société : « Il faut qu'on puisse le voir. Si ce lieu-là n'est pas occupé, la société n'est pas complète »⁵¹⁷. La chefferie est le lieu de médiation du clan, du village ou de la nation. Sans elle, la communauté ne vivrait pas en harmonie.

« Le chef est un faiseur de paix », dit Clastres⁵¹⁸. Cela est vrai tout autant pour les Anishinabes, les Haudenosaunee et les Wendats que pour les Innus, les Attimamekws, les Abénakis et les Mi'gmaks. Avant tout médiateur, les conseils qu'il préside sont des lieux de conciliation, de réconciliation entre les différents membres du clan⁵¹⁹. Au sein de ces sociétés, des mécanismes de régulation originaux sont mis en place. Sans police ni violence institutionnalisée en dehors de la communauté, c'est le chef qui voit à ce que l'équilibre soit retrouvé et l'offense réparée⁵²⁰. Il voit donc à

⁵¹⁵ Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.* p 123.

⁵¹⁶ Clastres, « Entretien avec l'Anti-mythe », *op.cit.* p 29-30.

⁵¹⁷ *Ibid.* p 29-30.

⁵¹⁸ Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 27.

⁵¹⁹ Therrien, *op.cit.* p 98.

⁵²⁰ Dale Turner, *op.cit.*

ce que le crime soit réparé et ne se répète plus. Il doit rétablir l'équilibre du Cercle sacré de la vie, éloigner le désir de vengeance de manière à ce que la communauté reste unie malgré les inévitables tensions. La parole et les cadeaux sont des outils essentiels au bon fonctionnement de cette communauté, qui les utilisent afin de faire respecter la loi. Therrien résume ainsi le rôle des chefs

Ses présents essuient les larmes des parents et des amis d'une personne défunte. Ils consolent celui qui a subi quelque injure. Ils sont donnés pour soulager les malades et ressusciter le nom des défunts. Ils délivrent les prisonniers. Ils incitent un clan ou une tribu à venir demeurer près d'eux. Ils ouvrent la porte dans un pays étranger. Ils engagent les négociations des paix avec les ennemis⁵²¹.

La parole du chef est réparatrice. Les sociétés contre l'État craignent la vengeance. Celle-ci est dangereuse puisqu'elle peut entraîner le clan dans une spirale de violence sans fin. Lorsqu'un meurtre est commis, toute la communauté en ressent les contrecoups. On attend du chef qu'il offre réparation à la famille du défunt. C'est lui qui prend la responsabilité de la faute. Il doit offrir aux victimes de nombreux cadeaux pour que le crime soit racheté par la communauté dans sa totalité. Qu'advient-il alors du fautif? Selon l'historien Gary Nash, chez les Haudenosaunee

[...] celui qui volait de la nourriture ou se conduisait lâchement au combat était « couvert de honte » par son peuple et mis à l'écart de la communauté jusqu'à ce qu'il eut expié sa faute par ses actes et apporté la preuve, à la plus grande satisfaction de ses congénères, qu'il s'était moralement purifié de lui-même⁵²².

Certains témoignages des jésuites sont également à cet égard intéressants. Le frère Sagard, en mission chez les Wendats en 1623-1624, se plaint d'avoir été menacé de coup de bâton par un Wendat. Il raconte comment lui et ses compagnons ont eu recours à la justice

⁵²¹ *Ibid.* p 112.

⁵²² Cité par Howard Zinn, *op.cit.* p 28.

Le grand capitaine nous fit asseoir auprès de lui, puis ayant imposé silence, il s'adressa à nous et nous dit, en sorte que toute l'assemblée pouvait l'entendre; « Mes neveux, à votre prière et requête j'ai fait assembler ce conseil général, afin de vous être fait droit sur les plaintes que vous m'avez proposées; mais d'autant que ces gens-là sont ignorants du fait, proposez vous-même et déclarez hautement en leur présence ce que est de vos griefs et en quoi et comment vous avez été offensées, et sur ce je ferai et bâtirai mon harangue et puis nous vous ferons justice »⁵²³.

Les jésuites ayant expliqué qu'ils venaient en ce pays pour faire connaître aux Wendats les chemins menant au paradis et non pour en tirer profit, c'est le chef *lui-même* qui demanda pardon pour l'intimidation dont les Jésuites furent victimes. Le clan organisa ensuite un festin pendant lequel il offrit plusieurs cadeaux aux religieux afin de les dédommager. Les jeux et les fêtes, encore une fois, constituent des occasions de redistribuer la richesse et de rétablir la paix : « dans tout conflit, individuel ou collectif, la partie lésée réagit seule et obtient compensation sous forme de présents »⁵²⁴.

Il arrive toutefois que les parents du défunt soient plus exigeants. Ils revendiquent que le fautif devienne leur « esclave » ou parte en guerre afin de remplacer le défunt — nous reviendrons sur cette question au *Chapitre VI*. Brébeuf raconte même *qu'autrefois* — ce qui témoigne des changements vécus par les sociétés contre l'État — les parents pouvaient exiger que le défunt soit attaché pendant des jours au-dessus du coupable

On étendait le mort sur des perches et le meurtrier était contraint de se tenir dessous et recevoir dessus soi le pus qui allait dégouttant de ce cadavre; on lui mettait auprès de lui un plat pour son manger, qui était incontinent [pendant un certain temps] plein de l'ordure et du sang pourri qui peu à peu en tombait [...] ⁵²⁵.

La sorcellerie est certainement un crime plus sévèrement puni que les autres. Les accusés n'ont dans ce cas pratiquement droit à aucune défense. Ils sont souvent tués

⁵²³ Sagard, *op.cit.* p 252.

⁵²⁴ *Ibid.* p 21.

⁵²⁵ *Relations des jésuites*, 1636, vol X, dans Therrien, *op.cit.* p 220.

sur le coup, voire par un groupe de gens en colère⁵²⁶ : « [...] cette peine est autorisée du consentement de tout le pays de sorte que quiconque les prend sur le fait, il a tout droit de leur fendre la tête et d'en défaire le pays sans crainte d'en être recherché [...] »⁵²⁷.

Les preuves sont parfois très minces: découverte d'un objet singulier dans le corps d'un membre défunt de la communauté, comportement étrange, répétition du même geste sans raison apparente, mauvais rêve à répétition, etc.⁵²⁸. Manifestement, les peuples autochtones considèrent que la magie et la sorcellerie sont des instruments dangereux. La punition envers celui qui tente d'en abuser est à la hauteur de la crainte qu'elle représente. Seul un autre crime est aussi sévèrement puni : la trahison. « S'il paraît quelque traître qui machine la ruine du pays, affirme le jésuite Jean de Brébeuf, ils tâchent en commun de s'en défaire au plus tôt, mais ces accidents sont fort rares »⁵²⁹. Celui qui était pris à commercer avec l'ennemi pour son propre intérêt était condamné à mort sur-le-champ. Au sein de sociétés où la guerre occupe une grande importance, la trahison était tout simplement impardonnable.

*

La possibilité d'un pouvoir sans commandement n'est pas considérée par plusieurs théoriciens de l'anarchisme⁵³⁰. Toute société tient pourtant grâce au pouvoir⁵³¹. La distinction opératoire n'est pas celle qui sépare les sociétés avec ou sans pouvoir, mais celle qui distingue le *pouvoir d'agir* et le *pouvoir sur* (domination). En ce sens, ces anarchistes donnent au pouvoir une définition weberienne — le monopole de la violence légitime —, ils participent ainsi à la confusion existant entre le pouvoir « tel qu'il est » dans la société moderne et ce qu'il est réellement de manière

⁵²⁶ Trigger, *op.cit.* p 49.

⁵²⁷ Brébeuf, *op.cit.* p 152.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ Brébeuf, *op.cit.* p 32.

⁵³⁰ Kupiec, *op.cit.* p 301.

⁵³¹ Clastres, *La société contre l'État, op.cit.* p 20.

transhistorique. Les peuples autochtones possèdent le *pouvoir d'agir* collectivement. Leur pouvoir est comme le dirait Arendt le « lien de la liberté »⁵³², le lien qui leur permet de délibérer d'égal à égal et d'agir de concert pour l'atteinte d'un objectif.

3.1.4 Gardien de l'égalité

La liberté contre l'État se définit avant tout comme une relation égalitaire⁵³³. Par la négative, elle est le refus du commandement et de la séparation entre les gouvernants et les gouvernés. De manière positive, elle est synonyme d'égalité et d'adhésion à un ensemble de « procédures de décisions égalitaires » se situant hors de l'État⁵³⁴.

Les sociétés contre l'État sont des sociétés sans classe et sans propriété privée, donc sans possibilité d'accumulation individuelle. Le terme de « communisme primitif », en ce sens, est loin d'être faux, si tant est qu'on le décharge de sa connotation péjorative. Pour les Mi'gmaks, il est impensable de posséder un « morceau de la Terre-mère », affirme Paul⁵³⁵. Selon l'anthropologue Christophe Darmangeat, ce qui caractérise les sociétés de chasseurs-cueilleurs, comme celles des Anishinabes, des Innus, des Attimamekws, des Abénakis et les Mi'gmaks, c'est la liberté totale que possède leur membre de mettre en valeur la terre afin de subvenir à leurs besoins matériels⁵³⁶. Aucun obstacle ne venait entraver cette liberté. Cela mène plusieurs penseurs à lier leur philosophie à l'environnementalisme, comme Paul et Sioui, voire à un rejet radical du capitalisme, dans le cas des anarcho-indigénistes. Le politologue autochtone Glen Coulthard, qui cite régulièrement Marx, soutient que le capitalisme autochtone n'existe pas et que l'existence d'un tel système représente une menace à celle des premiers peuples d'Amérique du Nord-est⁵³⁷.

⁵³² Tassin, *op.cit.* p 283,

⁵³³ La grande majorité des anthropologues et des penseurs autochtones vont en ce sens : Vine Deloria, Olive P. Dickason, Georges Sioui, Taiaiake Alfred, Dale Turner, etc.

⁵³⁴ Graeber, *La démocratie aux marges*, *op.cit.* p 47.

⁵³⁵ Paul, *op.cit.* p 29.

⁵³⁶ Darmangeat, *Conversation sur la naissance des inégalités*, *op.cit.* p 33.

⁵³⁷ Cliff Atleo Jr., « Red skin, white masks: A review », *op.cit.* p 187-194.

Aucun individu n'est supérieur aux autres en termes de possessions matérielles. Puisqu'il doit continuellement organiser des festins et offrir des cadeaux, le chef a même parfois moins de bien que les autres. Ces peuples fonctionnent selon un principe de propriété collective où pratiquement toute propriété individuelle est inexistante. Denys Delâge décrit bien le fonctionnement de leur mode de répartition des tâches. La propriété y est collective, sinon en ce qui concerne quelques outils et armes de chasse (qu'il serait toutefois bien mal vu de ne pas partager), le travail y est aussi libre (sans hiérarchie ni obligation), les tâches sont attribuées selon le sexe et les décisions collectives⁵³⁸. Si un membre de la communauté refusait de partager ses vivres, « Ce seroit un opprobre & une espèce de blâme digne d'un reproche éternel », soutient Leclercq⁵³⁹.

La distribution des biens se fait selon la logique du don, la règle impérative des relations sociales. Cette logique se construit d'après un triple mouvement : *donner, recevoir et rendre*⁵⁴⁰. Elle n'a donc très peu à voir avec le troc, qui est un mouvement en deux temps (*donnant-donnant*), et encore moins avec l'échange de marchandise, dicté par la loi de la Valeur⁵⁴¹, une loi qui sépare le sujet de sa création objective et qui fragmente le pouvoir la communauté au profit de la domination d'un seul ou de quelques-uns⁵⁴². Le don est plutôt un rapport *libre et égalitaire*, puisque la liberté de rendre ou non est au cœur du cycle; mais en même temps *contraignant*, puisque celui qui brise le cercle va nécessairement s'attirer la réprobation du groupe, voire son exclusion. Le sociologue Jacques T. Godbout soutient que la logique du don en est une du déséquilibre, elle ne fonctionne pas selon la logique de l'équivalence. Elle se situe hors des rapports sociaux dits égoïstes ou calculateurs⁵⁴³. Le don entraîne une

⁵³⁸ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 63.

⁵³⁹ Leclercq, *op.cit.* p 111.

⁵⁴⁰ Mauss., *op.cit.*

⁵⁴¹ Karl Marx (1993), « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », *Le Capital*, Paris: Presses universitaires de France.

⁵⁴² John Holloway, « Fétichisme, le dilemme tragique. I », *op.cit.* p 75-119.

⁵⁴³ Jacques T. Godbout (1995), *L'Esprit du don*, Montréal: Boréal, p 31.

dette, un lien entre le donneur et le receveur. À la valeur d'usage et d'échange conceptualisée par la tradition marxiste, il faudrait ainsi ajouter la « valeur de lien ». Le don lie les individus et sédimente les relations en mouvement constant⁵⁴⁴. Il est une matérialisation de la gratitude et de la réciprocité⁵⁴⁵. Il en est de même concernant les relations entre clans et nations. Car ces dons sont le plus souvent gage de paix. Comme l'explique Marcel Mauss

Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre. Pour commercer, il fallut d'abord poser les lances. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nations à nations et – surtout – d'individus à individus. C'est seulement ensuite que les gens ont su se créer, se satisfaire mutuellement des intérêts, et enfin, les défendre sans avoir à recourir aux armes⁵⁴⁶.

L'étranger étant un ennemi potentiel, la générosité à son égard est le meilleur gage de paix et de tranquillité. La vaste majorité des voyageurs ont à cet effet répété à quel point les peuples autochtones étaient à leur égard très hospitaliers⁵⁴⁷. Ils s'attendent toutefois à ce que les cadeaux entraînent la réciprocité. Christophe Colomb et le capitaine Cook rapportent d'ailleurs tous deux des épisodes où des groupes prirent d'assaut leur navire prenant tout ce qui leur plaisait; ce qui ne fut pas évidemment sans causer des tensions avec l'équipage⁵⁴⁸.

Si ces économies fonctionnent de telle manière que personne ne peut y accumuler de richesse permanente⁵⁴⁹, cela ne veut pas dire que les initiatives personnelles sont impossibles. Elles permettent aux personnes d'avoir des échanges spontanés et

⁵⁴⁴ *Ibid.* p 245.

⁵⁴⁵ Claudio Albertani (2001), « Qu'est-ce qu'une société autonome? Castoriadis, les peuples indigènes et le relativisme culturel », *Réfractions*, no 27, automne.

⁵⁴⁶ Mauss, *op.cit.*

⁵⁴⁷ David Graeber (2013), *Dette: 5000 ans d'histoire*, Paris: Les liens qui libèrent, p 123.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ Olive P. Dickason, *op.cit.* p 12.

individuels, mais l'ambition s'y trouve neutralisée⁵⁵⁰. Plus ils sont généreux, plus ils sont respectés⁵⁵¹. L'avidité et l'orgueil sont certainement les pires choses qui soient pour ces peuples, à un tel point qu'ils structurent pratiquement la totalité de leur vie sociale pour les contenir⁵⁵².

Malgré son caractère astreignant, la logique du don rend aussi possible l'apparition de la liberté. Elle est contraignante, cela est indéniable, mais autorise aussi la liberté puisqu'elle permet aux différents acteurs de faire des choix. L'esprit du don repose en fait sur l'initiative, sans laquelle sa logique interne perdrait tout son sens: « un don entièrement contraint n'est plus un don »⁵⁵³. Sans oublier que la contrainte principale vise le chef, qui doit se placer autant que possible en position du donateur. C'est lui qui doit prendre l'initiative.

Cette logique apparaît en amont de la liberté, comme *condition* de celle-ci. Ainsi que le souligne la philosophe Alexandra Dionne, « [p]our que la liberté politique soit possible, laquelle est distincte du libre arbitre, il faut que ses frontières soient d'abord établies dans un contexte égalitaire »⁵⁵⁴. Pour les êtres humains, la seule manière d'être libre est d'avoir un espace collectif où il est possible d'exister collectivement, un lieu pour l'action et la parole⁵⁵⁵.

Le don empêche le commandement et impose l'égalité. Il fait partie de cette autorité ordonnant la liberté contre l'État. Il permet de créer des liens essentiels au déploiement du *pouvoir d'agir*, de la liberté. Sans oublier que les normes encadrant le don ont été édictées par la communauté elle-même, à l'aide des différents mécanismes de décision qu'elle s'est donnée. Rien n'est imposé de l'extérieur, tout

⁵⁵⁰ Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, *op.cit.* p 38.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² *Ibid.* p 40.

⁵⁵³ Jacques T Godbout, *op.cit.* p 146.

⁵⁵⁴ Alexandra Dionne (2016), *De l'Autorité et de l'égalité chez Hannah Arendt, une réconciliation est-elle souhaitable?*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en philosophie (M.A.), Université Laval, p 4.

⁵⁵⁵ Arendt, « Qu'est-ce que la liberté? », *op.cit.* p 723.

est décidé par les membres de cette communauté⁵⁵⁶. Comme le souligne Mauss, la logique du don est celle de « l'obligation et de la liberté mêlée »⁵⁵⁷.

Le chef doit être généreux. Chez les Mi'gmaks, la pire injure qui soit est de dire de quelqu'un qu'il est *Medousaoück*, c'est-à-dire « avare »⁵⁵⁸. Le *sagamo* est du reste volontairement le plus pauvre de la bande. Leclercq explique

Celuy-ci se faisoit un point d'honneur d'être toujours le plus mal habillé, & d'avoir soin que tous ses gens fussent mieux couverts que lui : aiant pour maxime, à ce qu'il m'a dit un jour, qu'un souverain, & un grand cœur comme le sien, devoit avoir plutôt soin des autres que de soi-même; parce qu'étant bon chasseur comme il étoit, il auroit toujours facilement tout ce qu'il luy seroit nécessaire pour son usage; & qu'au reste, s'il ne faisoit pas bonne chère, il trouveroit dans l'affection & dans le cœur de ses Sujets ce qu'il souhaiteroit : comme s'il eût voulu dire que ses trésors & ses richesses étoient dans le cœur & dans l'amitié de son Peuple⁵⁵⁹.

La logique du don occupe d'ailleurs une place considérable dans la mythologie. On en trouve des traces dans les contes anishinabeg. Après avoir entendu la parole de « l'esprit de l'esprit » qui les invite à la paix, le chef s'exprime ainsi

Vous avez tous été témoins, frères. Il nous faut donc découvrir au sein de la tribu, une femme libre capable d'offrir un présent d'une valeur extraordinaire. Seul un tel don semble pouvoir apaiser la rage et la tristesse du peuple du tabac [les Wendats-Pétuns]. Et alors seulement cessera la pluie et s'apaisera la colère de KIJÉMANITO [le Grand esprit]⁵⁶⁰.

Cette logique se manifeste de nombreuses manières, y compris le partage des cabanes. Le Dr Pierre de Sales Laterrière raconte une partie de son voyage aux abords du Lac Memphrémagog, en pays abénakis

Cette route est si fréquentée par les Sauvages que, de distance en distance, ils y ont des cabanes faites, que chacun répare et entretient à son tour; elles

⁵⁵⁶ Jacques T. Godbout, *op.cit.*, p 146.

⁵⁵⁷ Marcel Mauss, *La logique du don*, *op.cit.*, p 146 dans *Ibid.*

⁵⁵⁸ Leclercq, *op.cit.* p 405.

⁵⁵⁹ *Ibid.* p 380-381.

⁵⁶⁰ Bernard Assiniwi (1972), *Sagana: contes fantastiques du pays algonkin*, Montréal: Leméac, p 13.

servent à tout « primo campi ». Ainsi lorsque nous arrivâmes à la deuxième couchée, une famille de cette nation occupait déjà la cabane, et il nous fallut faire comme ceux qui arrivent à une auberge trop tard, c'est-à-dire nous cabaner à côté pour passer la nuit. Nous n'y perdîmes rien : le chef de la famille venait de la pêche au saumon et de la chasse à l'orignal, et il était chargé de ses prises; quelques coups de rhum nous procurèrent assez de chair et de poisson bien boucanés pour le reste de notre voyage...⁵⁶¹.

Même en temps de disette et de rareté, le partage est de mise. L'individu risquera peut-être de mourir de faim, mais il ne sera jamais seul dans cette épreuve. Les fruits de l'horticulture et de la chasse sont également distribués à tous les membres de la communauté. Certains potagers sont de propriété familiale, d'autres de propriété villageoise⁵⁶². Tout est prévu afin de limiter l'accumulation de biens et de pouvoir.

Ces sociétés sont aussi sans travail et absolument sans argent. La production vise la consommation de biens. Elle est directement liée aux besoins de l'individu, de la communauté et chacune des corvées est discutée en groupe: « la chose se décide toujours en conseil », affirme Sagard⁵⁶³. Nombre d'observateurs étrangers constatent ces tentatives de limiter le plus possible le travail tout autant chez les Wendats et que chez les Haudenosaunee⁵⁶⁴. Contrairement aux lieux communs généralement admis, ces sociétés ne sont pas des économies de subsistance⁵⁶⁵. Les nombreux festins « à tout manger » en témoignent⁵⁶⁶; de même que les *potlachs* où la destruction de nourriture et de biens (voire de personnes dans le cas de l'Amérique du Sud) témoigne du prestige des peuples⁵⁶⁷. Lorsqu'un don est si considérable qu'il ne peut être rendu, il se transfigure en prestige pour celui qui donne.

⁵⁶¹ Charland, *op.cit.* p 326.

⁵⁶² Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 199-200.

⁵⁶³ Sagard, *op.cit.* p 151.

⁵⁶⁴ Therrien, *op.cit.* p 67.

⁵⁶⁵ Marshall Sahlins (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris: Gallimard.

⁵⁶⁶ Voir à ce sujet le « Chapitre XIX: les festins, les danses, & les divertissements des Gaspésiens », du récit de Leclercq, *op.cit.* p 496.

⁵⁶⁷ Georges Bataille (2001), *La Part maudite (précédé de La notion de dépense)*, Paris: Minuit [1959]. Alain Caillé soutient que le sacrifice humain concerne surtout les royautés

L'objectif de ces dons massifs est de montrer que le peuple donateur est grand et prestigieux. Il faut donner des biens pour obtenir ce prestige. Le chasseur invitant la communauté à partager sa prise ne garde rien pour lui – sinon en temps de disette⁵⁶⁸. Comme le souligne le psychanalyste et auteur politique Georges Zimra, les sacrifices ont pour objectif « de donner un bien qui ne puisse jamais être rendu »⁵⁶⁹. Chez les Anishinabeg, le rituel de la Fête des Morts — qui existe aussi chez les Haudenosaunee — en témoigne de façon éloquente. Comme le souligne le coureur des bois Nicolas Perrot, vers 1715, lors de cette fête annuelle, les familles hôtes de leurs alliés

[...] dissipent pendant trois jours tout ce qu'ils ont en marchandises ou autres choses, et se réduisent dans une extrême pauvreté à tel point qu'ils ne se réservent seulement pas une hache ni un couteau. Ils ne se gardent bien souvent qu'une vieille chaudière pour leur service, et l'intention pour laquelle se fait cette dépense n'est que pour rendre les âmes des défunts plus heureuses et plus considérées dans le pays des morts⁵⁷⁰.

Les festins décrits par Gabriel Sagard témoignent de cette opulence. Tous, qu'ils aient été formellement invités ou non, y participent. Lorsqu'un festin est organisé, manger jusqu'à être rassasié est non seulement de mise, mais un devoir, à un point tel que celui ou celle qui ne peut terminer sa portion doit s'assurer qu'un ami le fasse à sa place, faute de quoi il devra offrir à son hôte quelques cadeaux afin de conjurer le mauvais sort que pourrait provoquer cette insulte⁵⁷¹.

Sans dire qu'elles sont des sociétés d'abondance — elles connaissent elle aussi la rareté à l'occasion —, il est légitime d'affirmer qu'elles jouissaient d'une certaine

autochtones. Le sacrifice d'un individu étant la représentation en quelque sorte inversée de celle du roi, chacun représentant la communauté dans son ensemble, dans Alain Caillé (2003), « Nouvelles thèses sur la religion », *Revue du Mauss*, no 22, second semestre, p 321.

⁵⁶⁸ Doran, *op.cit.* p 107.

⁵⁶⁹ Georges Zimra (2009), « Sont-ils des hommes? », *Résister à la servitude*, Paris: Berg International, p 26.

⁵⁷⁰ Citations de Nicolas Perrot (1864), v. 1715, p 32, dans White, *op.cit.* p 162.

⁵⁷¹ Sagard, *op.cit.* p 189-191.

sécurité en la matière⁵⁷². Elles ont fait le *choix* de ne pas produire de surplus⁵⁷³. Elles consacraient peu de temps au travail et aux corvées (un maximum de 4 à 5 heures par jour chez les peuples de chasseurs-cueilleurs⁵⁷⁴) et préféraient le réserver pour les jeux de l'amour, la guerre, le sport, l'art, la discussion, le sommeil, etc. Sauf en temps de crise, elles ne connaissent pas la rareté — un élément toutefois typique des économies de marché, qui ne pourraient pas fonctionner sans elle, puisque le déséquilibre entre l'offre et la demande est un des moteurs de la production capitaliste⁵⁷⁵.

Il s'agit donc d'un refus actif de créer des surplus inutiles afin de passer plus de temps à danser, à manger, à boire, à fumer, à se maquiller, à faire l'amour, à pratiquer des sports et à se reposer⁵⁷⁶. Les fêtes sont qui plus est très nombreuses. Elles ponctuent les saisons, les visites, les départs, les mariages, le calendrier religieux, etc. Les cadeaux suivent d'ailleurs les personnes jusque dans la mort, le jésuite Nicolas Denys explique que chez les Mi'gmaks

Il y a eu des morts de mon temps qui ont emporté pour plus de deux mil livres de pelleteries, ce qui faisoit pitié aux François, et peut-être envie tout ensemble; on n'osait pourtant pas les aller prendre car cela eust causé une haine et guerre immortelle⁵⁷⁷.

Ces peuples ont développé des techniques adaptées aux choix économiques et politiques qui étaient les leurs. Ni plus ni moins, ils se sont donné des modes de production et d'échange propres à satisfaire leurs besoins. Bien entendu, leur objectif n'était pas de maîtriser l'environnement afin de le transformer en profit et en argent. Il n'y avait rien dans leur économie qui puisse ressembler à du productivisme. Ils

⁵⁷² Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, *op.cit.*; Darmangeat, *Conversation sur la naissance des inégalités*, *op.cit.* p 91.

⁵⁷³ Paul., *op.cit.* p 27.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ « C'est nous, et nous seuls, qui avons été condamnés aux travaux forcés à perpétuité. La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique [...] », Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, *op.cit.* p 41.

⁵⁷⁶ Leclercq, *op.cit.* p 396.

⁵⁷⁷ *Relations des jésuites*, vol 1, p 310, dans Crevel, *op.cit.* p 52.

visaient plus simplement à satisfaire leur besoin en dépensant le moins d'énergie possible. En ce sens, encore une fois, ils n'étaient pas sous-développés en regard de l'économie⁵⁷⁸.

*

Cette pensée ne reproduit pas le concept de nature humaine et égoïste. Elle affirme *grosso modo* l'inverse. Francis Dupuis-Déri a bien démontré que les anarchistes, contrairement aux préjugés voulant qu'ils aient une conception (trop) positive de la nature humaine, considèrent que la culture est divisée et contradictoire⁵⁷⁹. Les premiers penseurs libertaires identifient deux forces antinomiques (parmi d'autres) traversant l'histoire humaine : la liberté et la domination. Kropotkine, pour le prendre en exemple, soutient

Nous n'avons pas deux poids et deux mesures pour les vertus des gouvernés et celles des gouvernants; nous savons que nous-mêmes ne sommes pas sans défaut et que les meilleurs d'entre nous seraient vite corrompus par l'exercice du pouvoir. Nous prenons les hommes pour ce qu'ils sont — et c'est pour cela que nous haïssons le gouvernement de l'homme par l'homme⁵⁸⁰.

Cette pensée est « structuraliste » : elle affirme que la culture humaine n'est pas en soi bonne ou mauvaise et a besoin d'être encadrée ou structurée de manière à permettre la liberté et l'égalité. En ce sens, le philosophe Frédéric Lordon n'a pas raison d'affirmer que le comble de l'« errance théorique » en ce qui concerne la nature humaine se trouve chez Kropotkine⁵⁸¹. La liberté, ainsi comprise, n'est pas

⁵⁷⁸ « Il n'y a donc pas de hiérarchie dans le champ de la technique, il n'y a pas de technologie supérieure ni inférieure; on ne peut mesurer un équipement technologique qu'à sa capacité à satisfaire, en un milieu donné, les besoins de la société », *op.cit. La société contre l'État*, p 163.

⁵⁷⁹ Francis Dupuis-Déri (2014), « Anarchisme et nature humaine : domination contre autonomie », *Les cahiers psychologie politique* [En ligne], no 24, janvier. URL: <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2733> Page consultée le 15 mai 2015.

⁵⁸⁰ Pierre Kropotkine (2006), *L'anarchie*, Paris, De Sandre, [1896], p 40-41.

⁵⁸¹ Frédéric Lordon (2015), *Imperium: structures et affects des corps politiques*, Paris: La Fabrique, p 252.

d'essence naturelle⁵⁸². La nature, à supposer que le terme soit nécessaire, c'est la culture: « L'homme, comme le souligne Marx, c'est le monde de l'homme, l'État, la société »⁵⁸³. Ce qui caractérise l'individu, ce sont les relations sociales qu'il entretient. Il n'existe donc pas de Robinson Crusoé situé en un lieu désert et isolé de tout, hors du temps et qui aurait une nature « en soi » qui le pousserait à agir d'une manière instinctuelle⁵⁸⁴. Sans oublier que les peuples indigènes — est-il nécessaire de le rappeler? — sont eux aussi capables de mensonges et de manipulation⁵⁸⁵. La gamme de leur comportement face à la loi oscille entre l'acceptation sans critique, la révolte et la fourberie⁵⁸⁶. Cette manière de voir nous permet d'éviter de séparer trop radicalement l'Occident du « reste du monde », reproduisant ainsi — à l'envers cette fois — l'opposition entre la Raison (occidentale) et l'irraison (non occidentale)⁵⁸⁷.

Comme les humains ne répondent pas « par nature » à la vision individualiste et égoïste — cette conception occidentale et sinistre de la nature humaine⁵⁸⁸ — et comme ils ne répondent du reste à *aucune* nature prédéfinie, ces peuples se sont dotés de mécanismes ingénieux afin de limiter l'égoïsme et l'avidité. Les chefs sont « prisonniers de leur prestige »⁵⁸⁹. Plus ils en veulent, plus ils doivent être généreux

⁵⁸² Kropotkine, cité en exemple, croit paradoxalement en cette liberté naturelle. Selon lui, le fait que les « sauvages » aient vécus « sans aucune espèce d'autorité » alors qu'ils étaient « au point le plus bas de l'évolution » prouve « combien les instincts sociaux doivent avoir été enracinés profondément dans la nature humaine, même à son stade le plus bas », dans Kropotkine, *L'entraide: un facteur de l'évolution*, *op.cit.* p 131.

⁵⁸³ Karl Marx (2010), *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris: Entremonde, p 10. [1844].

⁵⁸⁴ Cette question, pour les anthropologues, semble réglée : Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier et Ricard Pottier (1998), « Chapitre 7: Culture », *Les notions clés de l'ethnologie : analyses et textes*, Paris: Armand Colin, p 86-92.

⁵⁸⁵ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 191.

⁵⁸⁶ « All the people of Mother Earth have among them people who are capable of committing abhorrent crimes against other human beings, and we are no exception », Paul, *op.cit.* p 32.

⁵⁸⁷ Jean-Loup Amselle (2012), « II. Au nom des peuples : primitivismes et postcolonialismes », *L'anthropologue et le politique*, Paris: Lignes; et Jean-Loup Amselle (2008), *L'Occident décroché: Enquête sur le postcolonialisme*, Paris: Stock.

⁵⁸⁸ Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, *op.cit.* p 9.

⁵⁸⁹ Therrien, *op.cit.* p 53.

et dévoués envers leur communauté. Il s'agit là d'un piège; mieux: d'un subterfuge mis en place par la société contre l'État.

Le prestige se mesure en sagesse, en générosité et en exploits guerriers. Daniel N. Paul l'explique en ayant recours au concept d'honneur décrit par l'historien Bernard Gilbert Hoffman

Or a young man to rise in the esteem of his people, it apparently was necessary for him to be superior in hunting, to be among the bravest in warfare, to be generous and hospitable to all the people in his camp and to visitors, stripping himself of all his wealth, and seeking only the affections of his people. It was absolutely necessary for him to remain unpretentious and humble⁵⁹⁰.

La communauté procède donc à ce qui pourrait être considéré du point de vue occidental comme un renversement: l'ambition personnelle profite au groupe. Plus l'individu est ambitieux, plus il donne. Il offre aux autres ses prises de chasse, organise des fêtes, capture des prisonniers — qui viendront bientôt augmenter en nombre et en force son clan ou son peuple — et se démarque par ses exploits guerriers. C'est la guerre, par-dessus tout, qui permet aux individus de gagner du prestige. Elle permet de démontrer force, courage, agilité et intelligence. Elle montre que le clan est respectable et grand. Les acquis relatifs à ses exploits sont cependant vite oubliés par la communauté, ce qui rend la guerre désirable pour nombre de guerriers ambitieux et force l'individu à répéter sans cesse ces exploits.

La guerre doit cependant être faite pour la communauté, non pour défendre des intérêts personnels. Le chef prestigieux est celui qui sert son peuple, celui qui est le plus dévoué. Il veille à ce que l'égalité soit respectée. Il ne tente pas d'utiliser son titre afin d'en faire un instrument de domination au détriment de la liberté du groupe.

⁵⁹⁰ Paul, *op.cit.* p 30.

Au contraire : plus il protège le pouvoir de la collectivité, plus il devient prestigieux et respecté. Son attitude doit toujours être empreinte d'humilité⁵⁹¹.

En encadrant et en limitant l'égoïsme, ces peuples procèdent de la même manière qu'en ce qui concerne la négation du pouvoir : ils interdisent l'inégalité. Pratiquement rien, pour eux, n'est plus offensant que la volonté de tirer profit d'un échange⁵⁹². Ils détestent les « façons de faire de nos marchands qui barguinent »⁵⁹³.

La logique du don est à la fois obligation et liberté. Elle permet la rencontre de l'égalité et de la liberté. Comme le souligne le philosophe communiste Étienne Balibar, la relation entre la liberté et l'égalité n'est guère complexe: « Chacune est l'exacte mesure de l'autre »⁵⁹⁴. C'est pourquoi il emploie le concept d'« égaliberté »: s'il n'y a pas égalité, il y a commandement et division entre « ceux qui décident » et « ceux qui agissent », et aliénation de la liberté. Bakounine est de cet avis

Je suis un partisan convaincu de l'égalité économique et sociale, parce que je sais qu'en dehors de cette égalité, la liberté, la justice, la dignité humaine, la moralité et le bien-être des individus aussi bien que la prospérité des nations ne seront rien qu'autant de mensonges⁵⁹⁵.

Réfléchissant à la liberté possible d'une société future, la philosophe Simone Weil ajoute

Les hommes seraient à vrai dire pris dans des liens collectifs, mais exclusivement en leur qualité d'hommes; ils ne seraient jamais traités les uns par les autres comme des choses. Chacun verrait en chaque compagnon de travail un autre soi-même placé à un autre poste, et l'aimerait comme le veut la maxime évangélique. Ainsi on posséderait en plus de la liberté un lien plus précieux encore; car si rien n'est plus odieux que l'humiliation et

⁵⁹¹ Darmangeat, *Conversation sur la naissance des inégalités*, *op.cit.* p 56.

⁵⁹² Sagard, *op.cit.* p 224.

⁵⁹³ *Ibid.* p 224. Voir également Dickason, *op.cit.* p 130.

⁵⁹⁴ Balibar, *op.cit.* p 71-72.

⁵⁹⁵ Bakounine, « Qui suis-je? », dans Guérin, *op.cit.* p 166.

l'avilissement de l'homme par l'homme, rien n'est plus beau ni si doux que l'amitié⁵⁹⁶.

La chefferie est le lieu de la négation du pouvoir: « la présentation du pouvoir, tel qu'il est, s'offre à ces sociétés comme le moyen même de l'annuler »⁵⁹⁷. Le pouvoir du chef est subsumé à la société. Le chef qui tentera d'exercer son pouvoir personnel fera rire de lui, sera isolé, voire démis de ses fonctions ou exécuté⁵⁹⁸.

L'antithèse de la liberté, c'est le commandement. C'est pourquoi le chef est le serviteur de la communauté. La chefferie est sans doute ce qui rapproche le plus les sociétés autochtones de la définition anarchiste de la liberté politique⁵⁹⁹. Elle empêche la *potestas* de s'imposer à la *potentia*. Dans l'idéal communiste libertaire, anarchiste ou démocratique comme dans les sociétés contre l'État et chez La Boétie, il n'y a pas de liberté lorsqu'il y a séparation entre gouvernants (ceux qui commandent) et gouvernés (ceux qui sont commandés). La chefferie est le lieu du refus de cette séparation. Il permet à la « machine anti-pouvoir »⁶⁰⁰ de fonctionner en faveur de la liberté contre l'État.

Par-delà le rôle du chef, voyons maintenant comment la liberté prend forme dans les autres sphères de la société.

3.2 *Le pouvoir en fragments*

Les chefs ne sont pas les seuls à voir à la cohésion du groupe. L'unité de base des sociétés haudenosaunee et wendats est le lignage, soit les membres d'une même filiation matrilineaire vivant dans une même « maison-longue »⁶⁰¹. Chacune de ces

⁵⁹⁶ Weil, *op.cit.* p 110-111.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ À ce sujet, lire : « Chapitre 6 : de quoi rient les Indiens? », dans *Op.cit.* Clastres, *La Société contre l'État*, p 113-132 et Rémi Savard (1977), *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal : L'Hexagone-Parti-Pris.

⁵⁹⁹ Dupuis-Déri et Pillet, « L'anarcho-indigénisme. Entrevues avec Gerald Taiaiake Alfred et Gord Hill », *op.cit.*

⁶⁰⁰ L'expression est de Clastres, *op.cit.* « Entretien avec l'Anti-mythe », p 27.

⁶⁰¹ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 143.

maisons pouvait contenir jusqu'à six familles nucléaires différentes. Le rapport des uns et des autres n'est toutefois pas celui que connaissent les Occidentaux. Les « mères » et les « pères » sont nombreux. Ils sont constitués des parents, de même que de l'ensemble de leurs frères et de leurs sœurs⁶⁰².

Un ensemble de lignages forment une unité supérieure d'identité: le clan. Si le fondement de ces liens est matrilineaire — il a à sa tête la doyenne de la maison — et que la famille occupe une place centrale dans la structuration politique, économique et sociale, les liens du clan ne sont pas des liens de sang⁶⁰³. Jusqu'au 19^e siècle, un individu ayant adopté la culture indigène était considéré comme membre à part entière de la communauté⁶⁰⁴. La famille peut grandir par l'adoption d'étrangers ou d'anciens ennemis. Cette adoption rétablit l'équilibre causé par la perte d'un être cher⁶⁰⁵. Elle métamorphose l'Autre et efface ses différences pour en faire un semblable⁶⁰⁶. Les maisons-longues contiennent donc plusieurs clans et ne sont pas des unités familiales uniformes. Contrairement au sens commun concernant cette question, les clans ne sont pas de « grandes familles » puisque chacune d'elles est composée d'au moins deux clans⁶⁰⁷.

Chacun des clans porte un nom : Tortue, Ours, Castor, Chevreuil... Chacun a ses Anciens, ses guerriers, ses Conseils de femmes et ses chefs. Généralement, plusieurs clans vivent dans un même village et l'union de nombreux villages forme le peuple ou la nation (les Wendats, les Haudenosaunee, les Népissingues...). Bien entendu, il ne faut pas confondre les concepts de « nation » moderne et autochtone. S'il n'est

⁶⁰² *Ibid.* p 145.

⁶⁰³ Viau, *Amerindia*, *op.cit.* p 93.

⁶⁰⁴ La loi sur les Indiens (1867) qui les définit par le sang, de même que de nombreuses luttes de pouvoir à l'intérieur des communautés viendra à bout de la valorisation des liens symboliques avant celle des liens sanguins. Pour un exposé de ce changement: Marie Lise Viens, « Les mariages entre autochtones et Blancs: luttes d'intérêt et définition d'une frontière identitaires à Kahnawake (1830-1851) », *Recherches Amérindiennes du Québec*, vol XLVI, no 1, 2016, p 63-74.

⁶⁰⁵ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 202.

⁶⁰⁶ Gilles Havard (2007), « Le rire des jésuites », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* vol 62, no 3, p 539-573.

⁶⁰⁷ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 98.

pas facile de trouver à la nation moderne des critères objectifs afin de la définir, il est clair que celle-ci est une invention historique récente⁶⁰⁸. Sa naissance est à lier au développement du capitalisme, des idées libérales ou de l'État, mais en aucun cas il ne faut la prendre comme synonyme des nations indigènes. Ces dernières n'ont évidemment rien à voir avec l'État, qui est pourtant le cadre supérieur de la nation moderne. Les nations – nous préférons le terme de « peuple », moins confondant et plus proche de la réalité non hiérarchique des peuples d'Amérique du Nord-est – sont constituées d'un ensemble de villages partageant une même langue et vivant en alliance. Voyons quel est son fonctionnement politique.

Village et nation : chaque niveau d'association a son conseil. Les Conseils de village sont formés des Anciens et de l'ensemble des chefs. Chacun y exprime son opinion librement. L'unanimité ou le consensus est recherché et, lorsqu'il est impossible à atteindre, la question est remise à plus tard. Ces conseils ont lieu pratiquement chaque jour et durent parfois plusieurs heures. Les décisions sont communiquées aux autres par le biais du chef⁶⁰⁹.

L'ensemble des chefs de clans forment les Conseils de village, et l'ensemble de ces derniers forment le Conseil national. Tous fonctionnent sensiblement sur le même mode. Les chefs membres du Conseil national sont les mêmes que ceux des clans et des villages⁶¹⁰. Les Conseils ne peuvent rien dicter aux différents clans, pas plus que le Conseil national ne peut commander quoique ce soit aux villages⁶¹¹. L'autonomie des pouvoirs locaux est en ce sens respectée. Les Conseils de clan, de village et de nation permettent d'agir de concert lorsque la nécessité se fait sentir, par exemple, lors d'une guerre qui concernerait la nation dans son entièreté, mais en aucun cas une instance ne peut commander à une autre.

⁶⁰⁸ Hobsbawn, « Introduction », *Nations et nationalisme depuis 1780*, *op.cit.* p 11-33.

⁶⁰⁹ *Ibid.* p 48.

⁶¹⁰ Trigger, *op.cit.* p 41.

⁶¹¹ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 73.

Les Assemblées de village sont aussi d'une importance essentielle. On discute absolument de tout. Elles peuvent durer plusieurs heures, voire plusieurs jours lorsqu'elles traitent de questions importantes. Chacun parle à tour de rôle. L'écoute est primordiale et les désaccords se manifestent beaucoup plus en silence qu'en confrontations⁶¹². Comme le consensus est requis, chaque clan jouit d'un droit de veto. Sans accord, on remet la question à plus tard sans prendre de décision⁶¹³ et les assemblées sont parfois annulées parce que la présence de tel groupe ou de tel individu est considérée indispensable à la prise de décision⁶¹⁴.

Ces Assemblées se transfigurent, une fois par année, en Assemblée « nationale ». En un lieu changeant chaque année, les Wendats se rencontrent pour faire la fête pendant plusieurs semaines. Tout en célébrant, ils discutent des manières de se protéger de l'ennemi, des guerres à faire et des alliances à renouveler⁶¹⁵.

Le rôle des Conseils de femmes est important. Chez tous ces peuples, elles décident du sort du prisonnier⁶¹⁶; chez les Abénakis, elles pratiquent la torture⁶¹⁷; et ce sont également elles qui élisent les chefs haudenosaunee, par ailleurs toujours révocables⁶¹⁸. Toujours chez les Haudenosaunee, comme le titre se transmet du côté maternel, c'est le plus souvent un neveu ou un cousin qui prend le relais, si tant est qu'il ait, selon les femmes du village, les qualités requises à cet effet⁶¹⁹. Le père Lafitau, qui a assisté à la nomination d'un nouveau chef haudenosaunee, explique

La dignité du chef est perpétuelle et héréditaire dans sa cabane, passant toujours aux enfants de ses tantes, de ses sœurs ou de ses nièces du côté maternel dès que l'arbre est tombé, il faut, disent-ils, le relever. La matrone, qui a la principale autorité, après en avoir conféré avec ceux de sa cabane, en

⁶¹² Tooker, *op.cit.*, 48.

⁶¹³ Viau, *Amerindia, op.cit.* p 99.

⁶¹⁴ Brébeuf, *op.cit.* p 167.

⁶¹⁵ Tooker, *op.cit.* p 48.

⁶¹⁶ Viau, *Enfants, du néant et mangeurs d'âmes, op.cit.* p 173.

⁶¹⁷ Charland, *op.cit.* p 117.

⁶¹⁸ Delâge, *Le pays renversé, op.cit.* p 72.

⁶¹⁹ *Ibid.* p 83.

confère de nouveau avec ceux de sa tribu, à qui elle fait agréer celui qu'elle a choisi pour succéder, ce qui lui est assez libre. Elle n'a pas toujours égard au droit d'ainesse, et d'ordinaire, elle prend celui qui paraît le plus propre à soutenir ce rang par ses bonnes qualités⁶²⁰.

Si les femmes ne deviennent pratiquement jamais « cheffe » de clan ou de nation, elles ont leur mot à dire concernant cette institution. Chez les Haudenosaunee, ce sont elles qui déterminent la lignée du clan. Elles sont d'ailleurs les premières à s'assembler en conseil (*Hotouissaches*) afin de discuter des problèmes rencontrés par le clan ou le village, pour ensuite en faire part des solutions proposées au chef⁶²¹. La mère du clan iroquois — *Ka'nihstenhsera'*: « Celle qui supervise le leader » — doit de plus s'assurer que ce dernier ne fasse jamais passer son ambition personnelle avant celle de la communauté⁶²².

Il y a donc division sexuelle des tâches politiques, mais comme le pouvoir est toujours très limité et qu'il n'y a pas de propriété privée, les privilèges masculins — accès à la chefferie, par exemple — sont bien moins importants que ceux qui prévalaient à l'époque en Europe. Les rapports entre les sexes ont aussi, en cette matière comme pour l'ensemble des traits culturels, tendance à s'enraciner dans des cultures populaires différenciées selon les peuples. Certains anthropologues parlent d'égalité entre les sexes, d'autres refusent l'expression. C'est une question centrale que nous traiterons plus en profondeur au *Chapitre V (Aux frontières de la liberté)*.

Pour finir, un dernier lieu d'autorité ne saurait être oublié : celui du chaman. Ce dernier joue un rôle important dans l'interprétation des rêves. C'est lui qui est le plus apte à les comprendre. Il identifie les esprits qui se manifestent en songes et les messages qu'ils tentent de transmettre aux individus. Dans la cosmologie perspectiviste, il est celui qui peut adopter le regard de l'autre. Il peut communiquer

⁶²⁰ Jean-François Lafitau (1724), *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Charles Étienne Hochereau, vol 1, p 471-472 dans Therrien, *op.cit.* p 84.

⁶²¹ *Ibid.* p 90.

⁶²² Viau, *Amerindia*, *op.cit.* p 94.

directement avec l'âme sous la forme de l'esprit ou sous l'enveloppe de l'animal. Souvent reconnu dès son jeune âge à cause d'une difformité le rendant spécial aux yeux de la communauté, il fait des jeûnes et se prive parfois de relations sexuelles afin de mieux communiquer avec les esprits. Il peut généralement guérir, lire dans le futur, aider à retrouver des objets précieux, prédire le résultat de la chasse, etc.⁶²³.

Le chaman franchit les barrières corporelles entre les espèces et adopte leur perspective quelques instants. Il a le don de voyager à travers les regards, d'interpréter et de raconter ces voyages⁶²⁴. Il est à la fois un guérisseur, un conseiller spirituel et un animateur lors des fêtes traditionnelles⁶²⁵. Des ligues de chamans sont aussi présentes pour diffuser les savoirs entre différentes nations alliées⁶²⁶.

Le chaman ne dicte rien: il conseille. Mieux, il doit aider et servir sa communauté⁶²⁷. Figure singulière de la société, il possède une certaine autorité sans toutefois que celle-ci ne devienne un *pouvoir sur*. Il ne commande rien. Il peut sans doute abuser de ses talents afin de faire agir les autres à son avantage – les peuples autochtones ne sont pas « naturellement » sans malice ni vanité –, mais son rôle, comme dans le cas du chef, est d'être au service de la communauté.

Nous reviendrons sur la question du chaman et des rêves au chapitre suivant. Pour le moment, soulignons qu'il n'a pas un rôle strict de « conseiller spirituel », mais également de « conseiller politique ». Pour les peuples indigènes, *tout* est spirituel: les mariages, les naissances, comme les alliances et les guerres. Le chaman — qui peut aussi, quoique rarement, être une femme — tente de lire les messages envoyés

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ Castro, « Cannibal metaphysics: Amerindian perspectivism », *op.cit.*

⁶²⁵ Therrien, *op.cit.* p 82.

⁶²⁶ *Ibid.* p 82.

⁶²⁷ Graham Harvey (2010), « Animism rather than Shamanism: new approaches to what shamans do (for other animists) », dans Bettina Schmidt and Lucy Huskinson (dir.), « Spirit possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives », *Continuum*, p 14-34; Virgil D. Moorehead Jr., Joseph P. Gone, *Damia* December (2015), « A Gathering of Native American Healers: Exploring the Interface of Indigenous Tradition and Professional Practice », *American Journal of Community Psychology*, no 56, p 383.

par les esprits afin de combler les désirs de ses semblables. Ils sont consultés afin de savoir à qui faire la guerre, à qui s'allier, où se déplacer pour cultiver ou chasser, etc.

Le chaman est donc une autorité incontournable. Celle-ci n'est toutefois jamais acquise pour toujours. Il doit prouver au clan que ces pouvoirs sont bien réels, ce qui suppose, s'il désire être entendu longtemps, de les utiliser avec humilité sans chercher à en tirer de profit personnel⁶²⁸. Il ne possède pas de pouvoir de contrainte sur les membres du clan. Il est un guide permettant aux âmes d'interpréter leurs désirs les plus sains afin de les accomplir et de conjurer les mauvais désirs en les sublimant.

*

Il existe ainsi plusieurs instances politiques : les Conseils de clan, de village et d'alliance, qui concernent surtout les chefs et les Anciens; les Conseils de femmes, réunissant les représentantes de chacune des cabanes; les Assemblées de village et nation, qui rassemblent tout le monde à l'exception des enfants⁶²⁹. Ajoutons également, pour terminer, que certains villages haudenosaunee conjuguent une segmentation supplémentaire à leur fonctionnement, les phratries. Les villages haudenosaunee ont tous un côté nord et un côté sud, chacun ayant la responsabilité d'enterrer les morts de l'autre. Une manière, sans l'ombre d'un doute, de renforcer la solidarité communautaire. Sans être des instances politiques, ces phratries ont une fonction sociale et cérémonielle⁶³⁰. Elles déterminent les équipes de crosse et l'emplacement des chefs lors des assemblées, mais peuvent également servir à régler des litiges et des crimes. Une phatrie peut se mobiliser afin de proposer un

⁶²⁸ Trigger, *op.cit.* p 62.

⁶²⁹ Sagard, *op.cit.* p 235.

⁶³⁰ Viau, *Femmes de personne, op.cit.* p 153.

arrangement commis par un de ses membres à la phratrie voisine⁶³¹. Elle demeure avant tout une unité d'entraide et de coopération⁶³².

Il semble difficile d'établir une hiérarchie entre ces différents lieux, les uns et les autres fonctionnent de manière autonome, selon la juste expression des philosophes autochtones. Les femmes, les Anciens, les guerriers, les Conseils et les Assemblées dictent aux chefs ce qu'ils doivent faire. S'il est une autorité supérieure aux autres, c'est certainement celle des Anciens, qui est très respectée. Parlant d'autorité, Arendt soutient que son principe se trouve dans la parole des Anciens. La source de l'autorité est « toujours extérieure et supérieure » au pouvoir⁶³³. Elle le précède et tire son fondement de l'origine.

Les Anciens dictent aux chefs les actions à entreprendre et les paroles à diffuser; nulle autorité ne leur est supérieure, même si les Conseils des femmes leur font en quelque sorte « compétition ». Les Anciens ne donnent aucun commandement à quiconque : leur autorité provient de leur proximité avec les « esprits » des Anciens — ceux qui sont disparus — de même que sur le capital de prestige qu'ils ont pu accumuler par le passé.

3.3 Les Confédérations

Par-delà le village et le peuple, les sociétés contre l'État s'organisent en confédérations. À ce niveau, la liberté prend aussi une forme singulière. Encore une fois, les chefs y sont sans pouvoir, et l'égalité et le consensus y sont de mise.

Si la guerre est une composante importante des sociétés contre l'État, celle-ci n'est pas sans provoquer son corollaire: l'alliance. Pour obtenir la paix, on échange des civilités, des cadeaux, des services, des idées et des gènes⁶³⁴. La logique du don est

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.* p 129.

⁶³⁴ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 81.

l'inverse de la guerre, c'est elle qui soudait les alliances autochtones⁶³⁵. Comme l'explique Marcel Mauss

Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre. Pour commercer, il fallut d'abord poser les lances. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nations à nations et – surtout – d'individus à individus. C'est seulement ensuite que les gens ont su se créer, se satisfaire mutuellement des intérêts, et enfin, les défendre sans avoir à recourir aux armes⁶³⁶.

Les peuples wendats sont regroupés ainsi : la Confédération Wendats (qui allie quatre ou cinq peuples différents⁶³⁷), la Confédération *Attiwandarons* (les Neutres, qui allie cinq peuples⁶³⁸), la Confédération *Ériéronons* (Érié, qui allie trois peuples) et finalement les *Khionontateronons* (Pétuns, qui allie deux peuples⁶³⁹).

La Confédération Haudenosaunee regroupe les peuples suivant : les *Tsonnontouans* (Seneca, regroupant environ 7000 personnes au moment des premiers contacts), les *Cayugas* (Goyougoin, 2000 personnes), les *Oneidas* (Onneiouts, 1000 personnes) les *Onondaga* (Onontaguées, 3000 personnes) et les Haudenosaunee (Iroquois, 3000 personnes)⁶⁴⁰. Comme les Wendats, ils vivent principalement dans la région des Grands Lacs ontariens. Les deux confédérations possèdent un fonctionnement similaire⁶⁴¹

⁶³⁵ *Ibid.* p 80.

⁶³⁶ Mauss, *op.cit.* 482 p.

⁶³⁷ Au moment des premiers contacts, cette confédération regroupe entre 30 000 et 40 000 personnes et entre 18 et 25 villages, dans Dickason, *op.cit.* p 129.

⁶³⁸ Ils rassemblent 12 000 personnes réparties dans une quarantaine de villages, *Ibid.* p 135.

⁶³⁹ Avant l'arrivée des Européens, on compterait jusqu'à 8 000 Wendats en cette alliance, dans *Ibid.* p 134.

⁶⁴⁰ *Ibid.* p 137.

⁶⁴¹ Therrien, *op.cit.* p 68-71. Viau soutient la même analyse: *Amerindia*, *op.cit.* p 97. Quoique Dickason considère que les différences sont notables, principalement parce que les Wendats partagent un même territoire de chasse alors que les Haudenosaunees les distribuent à chacun des villages, dans Dickason, *op.cit.* p 129.

L'ensemble des sachems d'un village constitue le conseil du village, l'ensemble des sachems des villages constitue le conseil de la tribu [nation] et ainsi de suite pour la confédération. Ces conseils entérinent ou non l'élection des nouveaux sachems. Ils règlent la vie de toute la communauté : respect des coutumes et des lois, coordination des activités, relocalisation des villages, affaires de commerce, fêtes, danses et jeux. Prises à l'unanimité, les décisions reflètent nécessairement le consensus que seules l'éloquence et la capacité de persuasion peuvent faire respecter [...] ⁶⁴².

Le Conseil confédéral wendat regroupe des *sachems* considérés égaux entre eux. Chaque peuple envoie un certain nombre de chefs de clans les représenter. Ceux-là sont choisis par le clan qui se réserve en tout temps le droit de les démettre de leur fonction (ce rôle est réservé aux femmes). Leurs mandats sont impératifs et déterminés par le Conseil des Anciens, qui aura préalablement discuté des points de litige et inscrit sur des colliers ou dans le bois les différentes propositions qu'ils doivent défendre et présenter aux autres nations ⁶⁴³.

Les Confédérations s'occupent de la paix et de la guerre, des alliances militaires et commerciales ⁶⁴⁴; mais les clans, les villages et les nations restent indépendants les uns des autres sur tous les aspects de la politique ⁶⁴⁵. Tous les chefs sont égaux entre eux. Il est impossible d'imposer ses vues aux autres, seule la discussion peut orienter les choix à venir: « [...] la personne désignée ne se voulait pas tellement un chef, mais plutôt le porte-parole de la ligne de conduite établie par le clan qu'elle représente dans les assemblées ou conseils de village » ⁶⁴⁶.

La Confédération possède également un conseil de condoléances, qui voit au remplacement et à la sépulture des *sachems* lorsqu'ils meurent; et un Conseil religieux, qui organise les fêtes ⁶⁴⁷. Entre les assemblées, les distances sont parfois longues et les communications difficiles. C'est pourquoi la ligue haudenosaunee s'est

⁶⁴² Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 73. Viau va dans le même sens: *Amerindia*, *op.cit.* p 97.

⁶⁴³ Tooker, *op.cit.* p 139.

⁶⁴⁴ Therrien, *op.cit.* p 69; Dickason, *op.cit.* p 138.

⁶⁴⁵ Turner, *op.cit.* p 53.

⁶⁴⁶ Viau, *Amerindia*, *op.cit.* p 94.

⁶⁴⁷ Therrien, *op.cit.* p 69.

aussi dotée d'un « courrier » — entraîné à courir dès son plus jeune âge — ayant pour fonction d'assurer la circulation de l'information⁶⁴⁸.

Le nomadisme n'empêche aucunement les peuples de former des alliances. Au nord du lac Huron, le Conseil des Trois Feux regroupe les *Ojibwés* (Sauteux) les *Bodéwadmis* (Potaouatomis) et les *Odawas* (Outaouais) afin de contenir les attaques de l'Alliance haudenosaunee. La Confédération des *Siksikas* (Pieds-Noirs) regroupe pour sa part des tribus des plaines canadiennes et du Montana américain : les *Siksikas* (eux-mêmes), les *Pikunis* (*Piegan* en anglais) et les *Kaimah* (Gens-Du-Sang). Les Mi'gmaks s'assemblent eux aussi au sein de la Confédération Wabanaki afin de discuter guerres, alliances, répartitions des terrains de chasse⁶⁴⁹.

Les alliances concernent même parfois des peuples de familles différentes. Il en est ainsi de la Coalition wendat-anishinabeg, fondée au début du 14^e siècle⁶⁵⁰. Cette coalition n'a en fait que formalisé une alliance qui durait depuis les premiers contacts entre ces peuples, soit vers l'an 1 000. Les liens vont se raffermir avec l'alliance. Les deux peuples échangent, font la guerre, la fête, se marient, s'entraident... et se font parfois la guerre. Les adoptions favorisent le métissage de sang et de culture, ce qui nous rappelle, encore une fois, que ces sociétés ne sont pas totalement figées pour l'éternité. Par exemple, les porte-bonheurs des Anishinabeg ont très bonne réputation et sont très prisés des Wendats. Les Wendats vont, entre autres, adopter l'*onniont*, une amulette en forme de serpent réputée apporter le bonheur à celui qui la portait. Cette alliance, pourtant peu discutée par les historiens et les anthropologues, amène ces peuples à vivre des relations si étroites qu'ils finirent par enterrer leurs morts ensemble, un geste fort symbolique dans la cosmologie wendat et anishinabeg⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ Viau, *Amerindia*, *op.cit.* p 97.

⁶⁴⁹ Paul, *op.cit.* p 16-17; Crevel, *op.cit.* p 31.

⁶⁵⁰ Kathryn Magee Labelle (2014), *Une histoire des Ouendats au 17^{ème} siècle*, Québec: Presses de l'Université Laval, p 86-91.

⁶⁵¹ *Ibid.*

Contrairement à ce qu'affirme Clastres, ce n'est donc pas toujours du côté du « petit » qu'on retrouve les sociétés contre l'État⁶⁵². Organisés en Confédérations, les Wendats furent à l'époque précoloniale jusqu'à 35 000; même chose pour les Attiwandarons (Neutres) et les Wendats-Pétuns; sans oublier la Ligue iroquoise, qui a compté jusqu'à 15 000 habitants⁶⁵³. Est-ce là de « petites » sociétés ? Les Confédérations sont comparables aux villes d'Europe du 18^e siècle, dont la très grande majorité ne compte pas plus de 50 000 habitants⁶⁵⁴; sans oublier que la Nouvelle-France, dans sa totalité, ne compte qu'au maximum 70 000 habitants au moment de la Conquête britannique⁶⁵⁵.

Selon Clastres, les guerres ont pour effet désiré de préserver la fragmentation des sociétés contre l'Un du pouvoir séparé de la société. La guerre est à saisir comme un mécanisme — une « machine de dispersion » — qui s'oppose à l'État — la « machine d'unification »⁶⁵⁶. Les termes entre l'État et la société contre l'État sont symétriquement opposés

[...] les sociétés primitives sont du côté du petit, du limité, du réduit, de la scission permanente, du côté du multiple, tandis que les sociétés à État sont exactement du côté du contraire; elles sont du côté de la croissance, du côté de l'intégration, du côté de l'unification, du côté de l'Un⁶⁵⁷.

Pour garder leur petitesse, leur autonomie, leur liberté et leur identité — bref : pour se poser en s'opposant, pour paraphraser Denys Delâge⁶⁵⁸ — les sociétés contre l'État ont fait de la guerre un élément considérable de leur identité. Nous devons pourtant nuancer cette importance accordée à la guerre en la mettant en relation avec

⁶⁵² Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.*

⁶⁵³ Jean-François Cardin et Claude Couture (1996), *Histoire du Canada : espace et différences*, Québec: Presses de l'Université Laval, p 25.

⁶⁵⁴ Paul Bairoch, Jean Batou et Pierre Chèvre (1988), *La population des villes européennes de 800 à 1850*, Genève : Droz.

⁶⁵⁵ « Introduction aux recensements du Canada, 1665-1871 », Statistique Canada. Page internet consultée le 14 juillet 2016 : http://www.statcan.gc.ca/access_acces/alternative_alternatif.action?l=fra&loc=/pub/98-187-x/98-187-x2000001-fra.pdf

⁶⁵⁶ Clastres, « Entretien avec l'Anti-mythe », *op.cit.* p 24-25.

⁶⁵⁷ Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 17 et p 65.

⁶⁵⁸ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 75.

son corollaire: l'alliance. Cette dernière est le résultat de la guerre, sans laquelle elle serait sans doute moins nécessaire. Quoi qu'il en soit, les nombreuses Confédérations en témoignent : elles permettent la cohabitation et l'entraide entre de nombreux peuples.

Ces alliances chapeautent des identités singulières, des nations fières de leurs exploits et de leurs particularismes. S'étendant parfois sur plusieurs centaines de kilomètres et fonctionnant selon le principe d'égalité et d'autonomie de ses différentes composantes (nations, villages, clans, individus), ces alliances étaient en fait un réseau économique et politique très vaste. Si Clastres a raison de souligner l'importance de la guerre — c'est elle, surtout, rappelons-le, qui permet au chef et aux guerriers d'acquérir du prestige —, il ne faut toutefois pas exagérer sa fonction antiétatique. Les alliances, soudées par la logique du don, fonctionnent dans une logique d'unification sans pour autant participer à l'avènement de l'État. Elles participent à unir « les uns » sans créer de pouvoir extérieur, sans créer la séparation entre les gouvernants et les gouvernés. La présumée fonction antiétatique de la guerre, en ce sens, perd sa pertinence, ou est à tout le moins radicalement nuancée, puisque les conflits produisent aussi les alliances et l'élargissement des ensembles politiques.

Encore une fois, il est possible de lier le fonctionnement des alliances à l'anarchisme politique. Le fédéralisme est parmi les éléments incontournables du projet libertaire⁶⁵⁹. Bakounine le définit comme une association libre de producteurs, soit une organisation partant de la base et fédérant les individus, les communes, les provinces, la nation et le monde. L'autonomie de chaque unité est complète et indiscutable. Pour Proudhon, pareillement, l'idée de fédération « résout toutes les

⁶⁵⁹ Marianne Enckell (2002), « Fédéralisme et autonomie chez les anarchistes », *Réfractations*, no 8, printemps-été, p 19-25.

difficultés que soulève l'accord de la Liberté et de l'Autorité »⁶⁶⁰. L'alliance confédérative suppose que les contractants, pour employer ses mots, gardent pour eux une plus grande part de « souveraineté et d'action » que celle qu'ils offrent à la confédération. Elle suppose aussi que l'alliance ait été « discutée », « voté » et « se modifie » selon la volonté des contractants⁶⁶¹. Plus qu'un projet, les anarchistes adoptent le principe du fédéralisme — à l'envers de la centralisation — afin de s'organiser eux-mêmes.

Mais que signifie, au juste, l'autonomie d'un individu? Si personne ne peut évidemment choisir la société dans laquelle il naît, a-t-il le choix de quitter celle-ci si tel est leur désir? Un témoignage du frère Chrestien Leclercq répond partiellement à cette question. Il rapporte l'histoire d'une Mi'gmak qui, refusant les avances répétées d'un membre de son clan, pris la fuite dans les bois, à plus de cinquante lieux de son village natal: « avec une de ces compagnes, marchant sur les glaces & dans la neige, où elle aima mieux passer les nuits en plein Hiver, sur quelques branches de sapin, que de s'exposer à commettre un crime qu'elle detestoit infiniment dans son cœur »⁶⁶². Elle revint cependant, quelque temps après, à la grande joie de sa famille à laquelle elle expliqua les raisons de son départ.

Cette petite histoire nous apprend qu'il est effectivement possible de quitter la communauté sans être persécuté ou traité telle une traîtresse. La jeune mi'gmak déserte effectivement son clan pour ensuite y revenir pratiquement sans grande conséquence. Si elle *avait pu* être adoptée par un clan voisin du sien, elle vécut néanmoins son exil très durement, à un point tel qu'elle a dû en souffrir énormément physiquement. Cette limite est considérable, voire infranchissable: elle vient faire de

⁶⁶⁰ Pierre-Joseph Proudhon (1959), « Du principe fédératif », *Œuvres complètes*, Tome 1, Paris, Marcel Rivière, 1^{ère} partie, p 352- 353, dans Dimitrios Karmis, « Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées », *op.cit.* p 43-65.

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² Leclercq, *op.cit.* p 418.

son association, même si elle est libre et volontaire, une question de sécurité, voire de survie. Rappelons ces propos de Trigger concernant les Wendats

Une dispute entre segments d'un même village s'envenimait-elle dangereusement, l'un des segments pouvait se séparer et fonder son propre village; à l'opposé, plusieurs segments amis pouvaient, si l'occasion se présentait, se réunir et former un seul grand village. Le fait de pouvoir se déplacer physiquement hors des grands villages permettait aux segments de clan de jouir d'un maximum d'autonomie⁶⁶³.

Les Confédérations respectent l'autonomie des individus, des clans, des villages et des nations. Chacun des niveaux de décisions permet aux Conseils ou aux individus qui les composent de ne pas participer aux politiques qui, pour une raison ou une autre, leur déplaisent. Les Confédérations respectent également la capacité positive des individus et des communautés de faire valoir leur *pouvoir d'agir*. Tout est le résultat de prise de décision collective. Comme le souligne un témoin anonyme dans une lettre rédigée vers 1710 : « Les Iroquois sont les sauvages les plus politiques de ce continent. Ils ne résolvent rien sans une mûre délibération »⁶⁶⁴.

En ce sens, la liberté contre l'État incarne pratiquement l'antithèse de la liberté moderne. Nos gouvernements constitutionnels, affirme Arendt, ont pour but de protéger la liberté négative, de nature privée. La liberté est ainsi considérée en dehors de la politique. Il ne s'agit pas, dans le monde moderne de permettre le *pouvoir d'agir* collectif. L'agir est entre les mains de « professionnels ». Ces derniers, toutefois, doivent s'assurer de limiter l'intervention de l'État dans les choix individuels⁶⁶⁵. Autrement dit, la fin de la politique moderne est la liberté négative, celle de la liberté contre l'État est le moyen (le *pouvoir d'agir*) vers une fin constamment à discuter : « La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ

⁶⁶³ Trigger, *op.cit.* p 38.

⁶⁶⁴ C. de Rochemonteix (1904), « Des conseils des Iroquois, Lettre LXXVIe », dans *Relations par Lettres de l'Amérique Septentrionale (1709-1710)*, Paris, p 185-186, dans Viau, *Femmes de personne, op.cit.* p 154.

⁶⁶⁵ Hannah Arendt (1993), *Qu'est-ce que la politique?*, Paris: Seuil, p 81-82.

d'expérience est l'action »⁶⁶⁶, et pourtant, l'époque moderne a précisément provoqué l'inverse: « nous avons séparé liberté et politique »⁶⁶⁷.

La décentralisation vers les communautés est en ce sens indispensable. C'est elle qui leur permet de garder leur *pouvoir d'agir* sur le monde et d'exercer leur autonomie. Les peuples assemblés au sein de la Confédération wendat conservent effectivement les particularités qui leur sont propres, les traits qui les distinguent des autres, tout en partageant nombre d'institutions communes⁶⁶⁸. À travers la Confédération wendat-anishinabeg, nous avons même vu que des peuples sans origine ni mode de vie commun pouvaient s'allier sans perdre leur indépendance.

3.4 Sans temps ni frontière

Rappelons la définition que nous avons donnée à la liberté. La liberté, ou l'autonomie, signifie être maître de soi-même individuellement et collectivement sans que les deux formes soient entendues comme radicalement séparées; elle est indissociable de l'égalité; nécessite la non-séparation entre gouvernants et gouvernés et ne peut donc s'établir que contre l'État. En ce sens, le *pouvoir d'agir (potentia)* est, comme le souligne Arendt, le « lien de la liberté »⁶⁶⁹. Il peut être défini comme l'agir en commun d'une pluralité d'individus. Mais avec une telle définition, ne sommes-nous pas, justement, en train de retomber dans le piège de la téléologie?

La téléologie s'explique entre autres par la croyance qu'ont les historiennes et les historiens envers les bienfaits du progrès. Comme le souligne le philosophe Robert Redeker, cette dernière ne repose sur absolument rien de scientifique, elle est en fait, selon son expression, l'opium de l'histoire

[...] ce progressisme se montre comme une religion aux contours très étranges : il sécularise des structures et des schèmes mentaux d'origine et

⁶⁶⁶ Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.* p 190.

⁶⁶⁷ *Ibid.* p 194.

⁶⁶⁸ Trigger, *op.cit.* p 146.

⁶⁶⁹ Tassin, *op.cit.* p 283.

d'essence religieuse, chrétienne essentiellement, postérieurement à l'épuisement de l'efficacité des contenus strictement religieux, souvent dans le déni de son caractère religieux⁶⁷⁰.

Positivismes, socialisme et libéralisme sont tous à lier à l'idéologie du progrès⁶⁷¹. Ce progressisme — non pas au sens d'idéologie politique, puisqu'il inclut également des historiens conservateurs — a ainsi tendance à négliger l'histoire de la pensée indigène. Les idées qu'elle porte auraient été dépassées par le progrès qui nous a permis, dans un processus continu, cumulatif, irréversible et linéaire, d'aller au-delà des connaissances et de la philosophie prémoderne des sociétés sans État⁶⁷².

Plusieurs politologues et philosophes critiques partagent et diffusent d'ailleurs cette idée de progrès. C'est le cas, entre autres, de la philosophe socialiste Simone Weil. Cette dernière écrit plusieurs décennies avant que Pierre Clastres ne fasse connaître ses découvertes. Ses arguments sont ainsi largement influencés par l'anthropologie classique, qui reproduisait alors de nombreux préjugés qu'on considérerait aujourd'hui comme ethnocentristes⁶⁷³. Malgré cela, l'analyse de Weil est pertinente puisqu'elle vise le cœur de ce qui semble séparer la pensée occidentale de la pensée autochtone: la raison.

Pour définir la liberté, Weil s'inspire largement, et un peu paradoxalement, de la Boétie: « L'homme est né pour la liberté », dit-elle, car « il pense »⁶⁷⁴. Elle considère que la liberté est la relation normale — pour ne pas dire « naturelle » que devraient entretenir les individus entre eux. La liberté, c'est l'égalité. Elle est impossible lorsque la division entre « ceux qui commandent » et « ceux qui

⁶⁷⁰ Robert Redeker (2004), *Le progrès ou l'opium de l'histoire*, Nantes : Pleins feux, p 23.

⁶⁷¹ *Ibid.* p 43.

⁶⁷² *Ibid.* p 26.

⁶⁷³ « [...] sous le signe de l'ethnocentrisme qui pose l'universalité de la société occidentale comme paradigme et télos de toute société, l'anthropologie classique n'a cessé de reprendre ce que disaient les voyageurs du XVI^e siècle, lorsqu'ils parlaient des gens sans foi, sans loi et sans roi [...] », dans Marilena Chaui, « Contre l'un, Contre l'État », *op.cit.* p 155.

⁶⁷⁴ Weil, *op.cit.* p 56.

obéissent » est consacrée institutionnellement⁶⁷⁵. Si les actions de l'individu proviennent d'une autre source que de sa pensée, soit de ses désirs irraisonnables ou d'un autre être humain, la liberté prend alors fin. « La liberté véritable, dit-elle, ne se définit pas par un rapport entre le désir et la satisfaction, mais par un rapport entre la pensée et l'action... »⁶⁷⁶. Cette liberté échapperait cependant, selon Weil, aux peuples « primitifs ». Ceux-ci ne connaissent pas la raison et sont au contraire soumis à la nature et à la tradition

En quoi l'homme primitif est-il esclave? C'est qu'il ne dispose presque pas de sa propre activité; il est le jouet du besoin, qui lui dicte chacun de ses gestes, ou peu s'en faut, et le harcèle de son aiguillon impitoyable; et ses actions sont réglées non pas par sa propre pensée, mais par les coutumes et les caprices également incompréhensibles d'une nature qu'il ne peut qu'adorer avec une aveugle soumission⁶⁷⁷.

Les économies du don ne sont pourtant pas des économies de subsistance, et l'activité productrice s'élaborait sans commandement et dans l'égalité la plus complète. Nous l'avons vu : les peuples Haudenosaunee, Wendats, Anishinabe, Abénakis, Mi'gmaks et Attikamekws ne sont pas constamment en mode survie. Ils ont en leurs esprits les outils nécessaires à la résolution des problèmes et des obstacles auxquels ils font face; et connaissent fort bien la délibération, qui leur permet de prendre les décisions qu'ils désirent en toute connaissance de cause.

Malgré cela, Weil soutient que l'indigène n'aurait pas atteint le « stade plus avancé de la civilisation » lui permettant d'avoir : 1) la maîtrise de la nature; 2) une conscience claire du monde⁶⁷⁸. Il n'a pas connu cette modernité critique de la religion. Ses actions ne « sont pas réglées [...] par sa propre pensée, mais par les coutumes », par des croyances magiques et non rationnelles. « Coutume » et « pensée raisonnable » sont ainsi pensées par Weil comme séparées l'une de l'autre,

⁶⁷⁵ *Ibid.*

⁶⁷⁶ *Ibid.* p 88.

⁶⁷⁷ *Ibid.* p 77.

⁶⁷⁸ *Ibid.* p 81.

voire en opposition. Weil suppose que la liberté repose sur la rationalité — ce moment où l’humanité « ne se croit plus en présence de divinités capricieuses » et où elle peut « manier la matière inerte [...] en se réglant méthodiquement sur des lois clairement conçues »⁶⁷⁹. Pour être libre, il faut manier la nature, la dominer tel un artisan. C’est tout le contraire que vivrait l’Autochtone. Ce dernier est soumis à une nature qu’il ne peut comprendre et à laquelle il attribue des pouvoirs magiques et enchantés.

La conscience indigène serait donc fautive et incapable de permettre la liberté. La liberté telle que définie par la Boétie n’est pourtant pas un concept propre à l’Occident — et encore moins sa propriété —, mais embrasse l’ensemble de l’histoire et de la géographie humaine. Le sociologue Vivek Chibber, en réaction au relativisme porté par certains penseurs post-modernes, soutient que des aspects de l’existence sont en quelque sorte exclus des déterminations culturelles, puisqu’ils sont communs à toutes les cultures

[...] d’autres composantes, d’autres besoins entrent en jeu, qui dépassent allègrement les barrières culturelles : l’aspiration à la liberté, par exemple, ou à la création, ou encore à la dignité. L’humanité n’est certes pas réductible à un besoin biologique; mais encore faut-il admettre l’existence de ce besoin-là, même s’il semble moins noble que les autres, et lui rendre la place qu’il mérite dans les projets de transformations sociales⁶⁸⁰.

La liberté telle que définie par Étienne de la Boétie est un de ces concepts universaux⁶⁸¹. Elle pose l’éternelle question de la domination et de la servitude, du pouvoir et de l’égalité : « La nature et la portée d’une telle question, affirme Clastres, excluent d’emblée qu’on puisse la réduire à telle ou telle situation historique concrète »⁶⁸². Ce « glissement hors de l’histoire » permet à La Boétie d’analyser

⁶⁷⁹ *Ibid.* p 78.

⁶⁸⁰ Vivek Chibber (2014), « L’universalisme, une arme pour la gauche », *Le Monde Diplomatique*, mai.

⁶⁸¹ Pierre Leroux serait d’accord avec cette assertion, dans Riot-Sarcey, *op.cit.*

⁶⁸² « [...] il pose une question totalement libre parce qu’absolument libérée de toute “territorialité” sociale ou politique, et c’est bien parce que sa question est trans-historique que nous

la servitude volontaire qui anime l'être humain, mais aussi de saisir que celle-ci a une « date de naissance » et qu'il n'en fut pas toujours ainsi⁶⁸³.

Le *Discours de la servitude volontaire* pose une question transhistorique qui sous-entend la possibilité de vivre sans domination. C'est l'État qui instaure la fin de la liberté : « Perdant la liberté, l'homme perd son humanité. Être humain c'est être libre, l'homme est un être-pour-la-liberté »⁶⁸⁴. Si les peuples ont oublié la liberté, c'est nécessairement qu'ils l'ont connu un jour... Sans élaborer de manière systématique sa pensée à ce sujet, La Boétie parle des peuples autochtones comme de ces « gens tout neufs » qui obéissaient à leur raison plutôt qu'à un maître⁶⁸⁵.

Partant d'un concept politique comme la liberté, il devient alors possible de réfléchir à l'histoire et d'en saisir les fluctuations dans l'espace et dans le temps. Cette histoire déborde largement les frontières occidentales. « Des communautés égalitaires, écrit Graeber, ont existé à travers toute l'histoire humaine »⁶⁸⁶. La plupart – et c'est effectivement le cas des sociétés d'Amérique du Nord-est – fonctionnaient selon le principe du consensus⁶⁸⁷. Ce principe serait en fait typique des sociétés sans hiérarchie. Logiquement, lorsqu'il est impossible de contraindre son semblable à une action quelconque, mieux vaut le convaincre qu'elle est juste, quitte à faire des concessions.

La liberté boétienne est donc un phénomène dans toute l'histoire de l'humanité. Weil affirme d'ailleurs que la liberté est le propre de l'être humain, puisqu'il a la « faculté de penser », elle limite pourtant cette liberté à ceux et à celles qui sont en possession

sommes en mesure de l'entendre », Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », *op.cit.* p 247-248.

⁶⁸³ *Ibid.* p 248-249.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ Marilena Chaui, « Contre l'un, Contre l'État », *op.cit.* p 159.

⁶⁸⁶ *Ibid.* p 47.

⁶⁸⁷ Francis Dupuis-Déri (2007), « L'anarchie en philosophie politique : réflexions anarchistes sur la typologie traditionnelle des régimes politiques », *Les Ateliers de l'éthique*, vol 2, no 1, printemps/été, p 6-17.

de la raison moderne. La liberté devient ainsi occidentale et synonyme de raison; ce qui permet à Weil de séparer, à tort, pensée autochtone et liberté. Comme le souligne l'anthropologue Gérard Lenclud, la pensée, dans sa définition large, n'est pourtant pas un phénomène culturel

Tout individu humain est un *Homo culturalis* mais tout *Homo culturalis* est de l'espèce *sapiens*, dont les représentants sont pourvus des mêmes circuits et noyaux composant son cerveau; ce cerveau nous assigne, si l'on peut dire, notre destin initial. Dans le cadre de la pensée visuelle, cette pensée qui se déroule à l'insu de celui qui la pense, le cerveau « interprète » les événements sensoriels pour leur donner une structure. Il mobilise sur-le-champ des éléments de statistique et des principes d'inférence logique et résout par ce biais les éventuelles ambiguïtés perceptives. Rien ne permet de supposer, bien au contraire, que cette procédure de mobilisation immédiate puisse varier selon les univers de culture⁶⁸⁸.

Contrairement à ce qu'affirme Weil, le refus de la servitude ne demande pas à ceux qui le mettent en mouvement de connaître la raison moderne et la science. Elle ne demande pas à la société d'avoir atteint un certain progrès historique. Comme le souligne l'anthropologue Christophe Darmageat, 99% de l'histoire de l'humanité a interprété les phénomènes qui l'entourent à l'aide d'une interprétation magique et religieuse. Cela ne veut pas dire que la pensée rationnelle était absente, mais bien qu'elle était associée à un discours « irrationnel »⁶⁸⁹. Et il ajoute : « Si des hommes pensent, c'est rationnellement qu'ils pensent; si des hommes cherchent à connaître, c'est pour atteindre du vrai »⁶⁹⁰. À partir d'une telle définition de la pensée et de la liberté, on découvre de nombreuses « Athènes » méconnues de l'histoire de l'Asie du Sud et d'ailleurs, des villes et des confédérations démocratiques oubliées ou subsumées à l'histoire de l'État⁶⁹¹. L'histoire des peuples contre l'État participe de cette histoire méconnue. Ils se sont donné des structures politiques et sociales

⁶⁸⁸ Lenclud, *op.cit.* p 289.

⁶⁸⁹ Darmageat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 319.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p 333.

⁶⁹¹ Graeber, *La démocratie en marge*, *op.cit.* p 95.

rationnelles afin de conserver leur liberté commune, leur *pouvoir d'agir* qui nécessite l'égalité concrète entre tous.

Le refus de la servitude dépasse donc les époques, les territoires et les croyances. Il est un phénomène universel, quoique non-naturel, voyageant à travers les âges et les cultures. Contrairement aux approches dominantes dans l'historiographie québécoise, le concept de liberté contre l'État évite donc le piège de la téléologie. La liberté, entendue dans son acceptation égalitaire et autonome, dans son refus du commandement et de la hiérarchie, traverse les âges et les territoires.

« L'anthropologie et l'histoire révèlent également, nous dit Dupuis-Déri, que l'anarchie et la démocratie directe ne sont pas propres à des cultures spécifiques »⁶⁹². Les travaux de Pierre Kropotkine sur les Communes du Moyen-Âge⁶⁹³, ceux de Harold Barclay,⁶⁹⁴ ceux de James C. Scott, sur l'Asie du Sud-est⁶⁹⁵, ou encore, et bien entendu, ceux de Clastres, en témoignent de façon éloquente.

*

Sur le plan des processus décisionnels, l'égalitarisme et l'absence de commandement obligent à la discussion et au compromis. Dans toutes les formes de consultation politique, les décisions sont prises par consensus. « La plupart des formes de consensus incluent toute une variété de formes graduées de désaccord », affirme David Graeber.⁶⁹⁶ En fait, cette recherche du consensus est typique des sociétés contre l'État, qui ne possèdent pas la force coercitive nécessaire pour faire appliquer lesdites décisions. Comme il est impossible de contraindre quiconque à respecter une

⁶⁹² Francis Dupuis-Déri (2005), « "Un autre monde est possible". Il existe déjà! », *Horizons philosophiques*, vol 15, no 2, printemps, p 69.

⁶⁹³ Kropotkine, *L'entraide: un facteur de l'évolution*, *op.cit.*

⁶⁹⁴ Harold Barclay (1990), *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*, Londres, Kahn & Averill, dans Dupuis-Déri, « "Un autre monde est possible". Il existe déjà », *op.cit.* p 66.

⁶⁹⁵ James C. Scott, *op.cit.*

⁶⁹⁶ Graeber, *La démocratie aux marges*, *op.cit.* p 49.

résolution, il vaut mieux tenter de la rendre acceptable pour tous, quitte à en diluer quelque peu la portée.

En ce sens, il est possible de dire que la liberté contre l'État n'est pas liée à la démocratie, contrairement à ce que plusieurs penseurs autochtones⁶⁹⁷ et anthropologues avancent⁶⁹⁸. Comme le souligne le politologue Francis Dupuis-Déri

[I]a démocratie, c'est [...] le règne de la majorité. En ce qui a trait à l'autorité et à la coercition, la démocratie est un régime où la majorité (plusieurs) règne sur la minorité, et non pas un régime où les décisions sont celles de tous les membres de la communauté (consensus)⁶⁹⁹.

Contrairement à la démocratie, où la majorité impose ses décisions à la minorité, l'anarchie est un régime où « personne n'exerce de pouvoir sur d'autres »⁷⁰⁰. Pour l'anarchiste Charlotte M. Wilson, la démocratie parlementaire est ni plus ni moins le pouvoir de la majorité sur la minorité — elle a du reste les moyens de coercition entre les mains; et ce pouvoir n'a pas plus de légitimité que la tyrannie d'un seul individu⁷⁰¹. Elle est la continuation sous une nouvelle forme de l'autoritarisme historique.

Le pouvoir autochtone refuse la division du pouvoir. La « démocratie » devient ainsi impossible: nul ne peut imposer sa volonté aux autres, même si cette dernière est majoritaire. Sans oublier que les grands épisodes démocratiques de l'histoire occidentale ne sont pas sans inégalité et sans domination – la plus radicale d'entre elles s'incarnant dans l'esclavage (voir Introduction).

Selon le philosophe haudenosaunee Taiaiake Alfred, la pensée indigène est plutôt à lier à l'anarchisme. Ces deux pensées ont en commun la volonté de laminer toute

⁶⁹⁷ Dont Sioui, Deloria, et Paul.

⁶⁹⁸ Entre autres Delâge et Therrien.

⁶⁹⁹ Dupuis-Déri, « L'anarchie en philosophie politique : réflexions anarchistes sur la typologie traditionnelle des régimes politiques », *op.cit.* p 10.

⁷⁰⁰ *Ibid.* p 11.

⁷⁰¹ Charlotte M. Wilson, *Anarchist Essays* (2000), Londres: Freedom Press. Pierre Joseph Proudhon serait aussi de cet avis, lire, « Manifeste électoral du peuple », Guérin, *op.cit.* p 78-109.

forme de domination (*pouvoir sur*) du chef et misent sur l'aspect délibératif des prises de décision⁷⁰². La liberté sans nom impose ainsi une forme d'anarchie où personne n'obéit à personne, pas même à la majorité. Ni clan ni nation ne sont dans l'obligation de se soumettre aux décisions. Chaque unité est égale et autonome aux autres et nul ne peut imposer quoi que ce soit. Les deux pensées auraient en partage la lutte pour la liberté et pour la justice, de même qu'une politique anti-institutionnelle et une vision radicalement démocratique de la liberté

[...] cela [l'anarcho-indigénisme] évoque clairement une approche à la politique qui n'est pas institutionnelle. L'anarchisme rejette fondamentalement tout projet de réformer l'État. Il s'agit plutôt d'être contestataire, de s'opposer à l'institutionnalisation de la vie des individus, et cela représente aussi ma conception de la philosophie indigène. Il s'agit surtout de l'aspiration d'un mouvement qui représente les principes de l'anarchisme et de la philosophie indigène. Tel est mon espoir⁷⁰³.

Les principes anarchistes cadrent donc en partie avec le mode de fonctionnement des peuples d'Amérique du Nord-est. Nous avons vu que ces sociétés ne furent d'ailleurs pas sans influencer les premiers penseurs libertaires. Il ne s'agit toutefois pas de retomber dans la téléologie. Les sociétés contre l'État ne sont pas les « ancêtres » de l'anarchisme politique. S'il existe des liens entre la pensée autochtone et anarchiste, ils ne se trouvent pas dans à l'intérieur d'un continuum historique. « Ce qu'il y avait » n'est pas *obligatoirement* en lien avec « ce qu'il y a ». Autrement dit, il est possible d'analyser comment les sociétés contre l'État ont influencé la pensée anarchiste. Il serait toutefois anachronique de laisser entendre que les sociétés traditionnelles autochtones sont les ancêtres de l'anarchisme politique. Au 17^e siècle, l'anarchisme n'est pas plus existant que l'État moderne ou que la nation. L'anarchisme n'a pas inspiré les sociétés contre l'État, c'est l'inverse qui est vrai.

⁷⁰² Dupuis-Déri et Pillet, « L'anarcho-indigénisme », *op.cit.*

⁷⁰³ *Ibid.*

En accord avec Clastres, nous pouvons affirmer que la liberté est un concept adéquat afin de saisir la réalité des sociétés indigènes d'Amérique du Nord-est. Il ne faut cependant pas oublier que cette liberté se construit à partir d'une philosophie radicalement différente que celle dominante en l'Occident, et qui nous est peu familière. S'il s'agit bien, comme nous avons tenté de le démontrer, de liberté, celle-ci est *autochtone* — c.-à-d. propre à une philosophie singulière s'incarnant dans un contexte historique particulier. Pour certains penseurs, cependant, c'est précisément la singularité de cette philosophie qui rend la société indigène incompatible avec l'idée de liberté. Les réflexions de Cornelius Castoriadis, les travaux de Marcel Gauchet et de certaines féministes en témoignent : les découvertes de Clastres ne sont pas au-dessus de toute critique. Elles sont à nuancer. Il est possible d'adresser aux sociétés de l'État d'Amérique du Nord-est quelques-unes des incontournables questions adressées à la théorie de Clastres. La religion fige-t-elle les institutions au point de les rendre immuables? La philosophie indigène refuse-t-elle le changement? Les femmes sont-elles subordonnées aux hommes?

C'est ce que les prochains chapitres nous permettront en partie de vérifier.

CHAPITRE IV

AATAENTSIC CONTRE L'ÉTAT

Tombée du ciel par un trou du firmament, la grande déesse *Aataentsic* chute vers l'océan... Par chance, la Grande Tortue, la voyant tomber du ciel, se porte à son aide⁷⁰⁴. Elle forme un *conseil* d'animaux marins. Après délibérations, le groupe décide de construire une île sur laquelle la déesse pourra se poser saine et sauve. Elle atterrit ainsi sur cette terre composée de boue cueillie au fond de l'océan par les animaux. *Aataentsic* donne vie à une fille, qui donne à son tour naissance à des jumeaux: *Iouskéha* et *Tawiscaron*.

Iouskéha libère les animaux, crée les cours d'eau et donne la connaissance du feu à l'humain. *Tawiscaron* est son rival. Il tente de nuire aux plans de son frère. Après un dur combat, *Iouskéha* finit par le tuer. Son sang devient la pierre utile à la fabrication des armes. Au bout du monde, *Aataentsic* et *Iouskéha* guident la terre. Mère des humains, *Aataentsic* est l'astre des ténèbres qui leur envoie la mort et la maladie. *Iouskéha*, son fils, est l'astre de la lumière et source de fécondité. Tous deux vivent ensemble et participent à la parfaite harmonie de l'univers.

Tel est le mythe de la fondation du monde chez les Wendats, qui se plaisent parfois, encore aujourd'hui, à nommer l'Amérique la « Grande Tortue ». Pour leur part, certains anishinabeg expliquent que tout vient du grand Esprit Kije-Manito: « Défini par l'immensité de l'amour, d'éternelle souvenance, il se contemplait. Et l'immensité de l'amour devint le domaine des dieux »⁷⁰⁵. L'amour le guide. Se séparant de lui-

⁷⁰⁴ Pour lire différentes déclinaisons wendats du mythe lire Therrien, *op.cit.* p 106.

⁷⁰⁵ Bernard Assiniwi et Isabelle Myre (1971), « Aski- : la genèse de la création du monde », *Anish-nah-be: contes adultes du pays algonkin*, Montréal: Leméac, p 7.

même, il crée les astres. Trouvant son œuvre ennuyante, il crée ensuite tour à tour les arbres, les animaux et donne au monde une fille splendide, *Aski-Y*. Cette dernière est l'heureux résultat des forces contradictoires et toutes puissantes des Dieux *Kijikawi-Pisim* et *Tibiskawi-Pisim*. Elle erre longtemps dans l'immensité avant que le *Kije-Manito* décide enfin de donner naissance à l'humanité⁷⁰⁶.

S'il existe une singularité à cette pensée, c'est bien dans la sphère spirituelle qu'elle se trouve. C'est dans l'invisible qu'elle prend racine, donnant ainsi à la liberté contre l'État un incontournable aspect surnaturel. Au sein du Cercle sacré de la vie, tout est spirituel. Cette caractéristique de la pensée mérite d'autant plus le détour qu'il est mis de l'avant par les philosophes Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet et Claude Lefort afin de remettre en question la présence de la liberté au sein de ces peuples.

Les peuples autochtones vivent à l'intérieur d'un cosmos sans hiérarchie. Même les mythes expliquant les fondements de l'univers parlent de conseils d'animaux, de délibération et de consensus. Cosmique, circulaire, animiste et mythique: cette philosophie est singulière. Elle met de l'avant l'analyse des rêves et l'écoute des désirs, refuse les dogmes, le commandement et permet l'affirmation des personnalités. C'est cette philosophie qui est à lier au « non-pouvoir » du chef, à cette médiation sans commandement.

La première partie de ce chapitre permettra de présenter les critiques portées par ces philosophes, qui, sensiblement, affirment tous la même chose, soit que les sociétés contre l'État sont limitées dans leur liberté par la loi des Anciens, considérée immuable, et par la religion, qui situe la fondation de la société dans un ailleurs intouchable (4.1. *Égaux dans l'obéissance*). Nous verrons d'abord la critique adressée plus particulièrement par Castoriadis, qui considère qu'il manquait à ces peuples la réflexivité nécessaire à la pensée critique (4.1.1 *Une invention occidentale?*). Nous

⁷⁰⁶ *Ibid.* Pour lire quelques-unes des versions contemporaines de ces mythes: Rémi Savard (1999), *La forêt vive: Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal: Boréal.

verrons ensuite que cette critique est aussi à lier à la pensée de Gauchet et de Lefort, qui affirment que la religion vient limiter la liberté politique (4.1.2 *La religion contre la politique*) et que c'est également la chute historique de cette religion qui permet le déploiement de l'État et de la démocratie (4.1.3 *La politique et l'État*).

Nous poursuivrons en présentant quelles sont les limites de ces critiques (4.2 *Le cosmos contre l'État*). Ces analyses, si elles visent parfois juste, négligent certains éléments qui éloignent radicalement ces croyances de la religion occidentale (4.2.1 *Des croyances*). Plus précisément: ces sociétés sont animistes et ne fondent pas leur ontologie dans un ailleurs radicalement séparé du monde matériel (4.2.2 *Ici-et-ailleurs*), mais bien sur une philosophie perspectiviste, ce qui les amène à respecter la liberté personnelle de leur membre (4.2.3 *Liberté cosmique*).

Pour ajouter à notre analyse, nous verrons aussi quels sont les différents outils singuliers que se sont donnés ces peuples afin d'avoir une prise sur leur destinée (4.3 *Les outils du changement*), soit les fétiches (4.3.1), les rêves (4.3.2), les mythes et les prophéties (4.3.3). On conclura à propos des changements survenus avant l'arrivée des Européens (4.4 *Face au changement*). Cette analyse nous permettra ainsi de mesurer la pertinence des critiques adressées à la thèse de Clastres et d'Abensour selon laquelle les sociétés indigènes étaient des sociétés de liberté.

4.1 Égaux dans l'obéissance

La liberté contre l'État est synonyme d'égalité, de refus du commandement et de l'État. La définition laboétienne et anarchiste de la liberté est en ce sens en phase avec elle. Certains auteurs considèrent toutefois qu'il manquait à ces sociétés une part incontournable à toute liberté politique, celle qui advient avec la modernité en Occident et qui permet de critiquer l'ordre en soi. La religion agissant comme mécanisme empêchant la transformation des institutions, elle limiterait, voire laminerait radicalement la liberté des sociétés contre l'État.

4.1.1 Une invention occidentale?

Pour le philosophe Cornelius Castoriadis, ce qui constitue la caractéristique par excellence d'une société libre est précisément ce qui échappe aux sociétés indigènes, soit « la mise en question de soi-même »⁷⁰⁷. Sans cette mise en distance de la société à laquelle on appartient, la liberté serait impossible. Pour être libre, il faut non seulement avoir une prise sur la politique commune, mais il faut que ce *pouvoir d'agir* permette la remise en question de l'ordre institutionnel.

Force est d'admettre que le philosophe n'a pas tout à fait tort. Clastres lui-même considère les sociétés contre l'État comme des sociétés très conservatrices

Passion de la liberté dans le refus de la servitude : c'est leur être même que les sociétés primitives veulent préserver, en conjurant le mal absolu, le malheur que serait la division dans la société. C'est en cela qu'elles se révèlent profondément conservatrices : les Sauvages manifestent une hostilité déclarée au changement, car ils savent bien que l'irruption de l'innovation dans la société ne pourrait s'accomplir sans l'apparition corrélative de la division, de l'inégalité, de l'aliénation⁷⁰⁸.

Deux sociétés auraient permis cette remise en question ou ce droit de contestation: la Grèce ancienne et l'Europe. Elles seraient les seules qui considèrent que le pouvoir est immanent et que le peuple, ou la nation, en est le fondement ontologique⁷⁰⁹. En ce sens, Castoriadis est en phase avec l'idée largement partagée selon laquelle c'est la modernité qui fait passer la politique de la transcendance à l'immanence⁷¹⁰.

Si *le* politique a toujours existé — toute société se pose la question du pouvoir —, *la* politique — « comme activité collective qui se veut lucide et consciente, et qui met

⁷⁰⁷ Lire à ce sujet le résumé du débat fait par Claudio Albertani, « Qu'est-ce qu'une société autonome? Castoriadis, les peuples indigènes et le relativisme culturel », *Réfraction*, no 27, automne 2001; Débat entre Cornelius Castoriadis (1922-1997) et l'équipe de la Revue du M.A.U.S.S (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales), « Politique, Démocratie, Valeurs occidentales: Projet de démocratie radicale et relativisme culturel », *Brochure* no 8, mars 2009, p 13.

⁷⁰⁸ Castres, « Les Sauvages sont-ils heureux? », *op.cit.* p 90.

⁷⁰⁹ Albertani, *op.cit.*

⁷¹⁰ Piotte, *Les neuf clés de la modernité*, *op.cit.*

en question les institutions existantes de la société » — serait quant à elle une invention des sociétés grecques et occidentales⁷¹¹. Selon Castoriadis, « [u]n Chinois, un Indien traditionnel, ne considèrent pas comme allant de soi le fait de prendre des positions politiques, de juger la société. Au contraire, ça lui paraîtrait même inconcevable. Il ne dispose pas des cadres mentaux pour le faire »⁷¹².

Il serait donc faux d'affirmer que de tout temps les gens ont « pris des positions politiques » et se sont donné « le droit de discuter » et de « critiquer leur société »⁷¹³. Quelle est la différence entre le pouvoir occidental et celui des Haudenosaunee, des Wendats, des Anishinabes, des Abénakis, des Mi'gmaks et des Atikamekw? La tradition, l'héritage : « c'est là parce que c'était là ». Si le chef est effectivement sans pouvoir et que ce dernier est entre les mains de la communauté, il est impossible de transformer ce pouvoir ou de le critiquer. La collectivité juge et gouverne, « [m]ais elle ne légifère pas. Elle n'institue pas »⁷¹⁴. Il manquerait à ces collectivités la réflexivité, la possibilité de questionner si telle ou telle loi est juste ou non. Ce sont les Anciens qui l'ont décidé ainsi et il est impossible de changer l'ordre des institutions.

La liberté serait donc une invention occidentale. Les sociétés indigènes ne sont pas autonomes, au sens où elles ne sont pas autofondées et autoinstituées explicitement; mais hétéronomes, car elles trouvent leur fondation dans un ailleurs spirituel, et sont donc paralysées ou écrasées par la transcendance à laquelle elles sont soumises. Les peuples autochtones ont créé leur société, mais ils ne le savent pas⁷¹⁵. Leur loi provient des Anciens, elle est par conséquent hors de la portée de la critique.

⁷¹¹ *Débat entre Castoriadis et le MAUSS, op.cit.* p 14.

⁷¹² *Ibid.* p 18.

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.* p 32-33.

⁷¹⁵ Albertani, *op.cit.* p 58.

4.1.2 La religion contre la politique

Pour Castoriadis, c'est donc la religion qui donne à la communauté indigène son sens, son unité et sa raison d'être. Marcel Gauchet affirme de plus que le discours religieux

efface toute trace de l'intervention transformatrice des hommes dans l'ordre de leur communauté. Ce sont les ancêtres, les héros des temps d'origine, les dieux, et jamais des hommes comme nous, qui ont créé, décidé, changé le monde où nous vivons et la manière dont nous le vivons : tel est le déni général, telle est la foi unanime dans l'autre qui font la base de la pensée religieuse primitive⁷¹⁶.

Le propos est clair : « C'est par cette soustraction totale de l'ordre social à la prise actuelle des hommes, par le refus institué de les laisser se reconnaître comme "inventeurs" de leur société que celle-ci se garantit dans son refus d'un pouvoir séparé »⁷¹⁷. Gauchet s'appuie sur Claude Lévi-Strauss pour affirmer que dans ces sociétés « tout est comme à l'origine »⁷¹⁸. Bien entendu, ces communautés sont construites par des hommes et des femmes. Elles sont le résultat d'une série de choix historiques, mais de choix que la société ignore. En considérant que l'ordre vient des Anciens, l'on arrive à le soustraire au pouvoir humain et au changement⁷¹⁹

Le ressort vrai des religions primitives, pourrait-on dire, c'est une foi politique. Et l'on saisit mieux maintenant, en fonction de cette articulation, à la fois l'unité profonde des productions de la pensée sauvage et la nécessité à laquelle elles répondent. Infiniment diverses, et d'une diversité certes à prendre en considération, elles n'en disent pas moins, elles n'en signifient pas moins toute une même chose : cet univers de règles, de coutumes, de techniques au sein duquel nous vivons, nous autres hommes, nous n'y sommes pour rien⁷²⁰.

⁷¹⁶ Gauchet, *La condition politique*, op.cit. p 61.

⁷¹⁷ *Ibid.* p 106.

⁷¹⁸ *Ibid.* p 107.

⁷¹⁹ *Ibid.* p 109.

⁷²⁰ *Ibid.* p 110.

La religion rendrait les individus « égaux dans l'obéissance »⁷²¹. Ils sont tenus d'obéir aux Anciens, car les forces qui gouvernent la nature sont, précisément, d'« une nature autre » qu'humaine⁷²². Ce sont elles — ces puissances situées par-delà les personnes⁷²³ — qui les déterminent. Les sociétés contre l'État fonctionnent ainsi sur le mode « pratique » de l'autogestion et de la démocratie radicale, mais le mode « théorique », celui du fondement et des fins de la collectivité, serait quant à lui hors de portée de tout processus de décision conscient⁷²⁴. La religion est ainsi considérée comme l'inverse de l'autonomie : « Elle est un *parti pris de l'hétéronomie*. Elle constitue les humains en dépendants : nous devons tout ce que nous sommes à des êtres d'une autre nature que nous »⁷²⁵.

4.1.3 La politique et l'État

Pour Gauchet, c'est l'État en général —, mais surtout l'État moderne — qui rend possible la « réappropriation de ses raisons d'être par la collectivité »⁷²⁶. Avec l'État moderne, il est désormais possible de critiquer l'ordre des choses, les institutions et les lois. Toutes ses institutions ne proviennent désormais plus d'un « au-delà » quelconque, mais des individus et des communautés elles-mêmes. En redonnant à la fondation des modes d'être politiques leur immanence et leur caractère historiquement et consciemment construit, l'État rend visible ce que cachait la religion: le politique⁷²⁷. La communauté se sépare désormais d'elle-même, elle se divise en se projetant dans l'État, ce qui lui permet de s'appréhender⁷²⁸. Il y a donc, avec la croissance de l'État, croissance de la liberté. On touche ici au cœur de la thèse de Gauchet : « l'union passe par la division; la possession de soi est suspendue

⁷²¹ *Ibid.* p 13.

⁷²² *Ibid.* p 58.

⁷²³ *Ibid.* p 59.

⁷²⁴ *Ibid.* p 122.

⁷²⁵ Marcel Gauchet (2003), « Le politique et la religion : douze propositions en réponse à Alain Caillé », *Revue du Mauss*, no 22, second semestre, p 327. Les soulignements sont de Gauchet.

⁷²⁶ Gauchet, *La condition politique*, *op.cit.* p 122.

⁷²⁷ *Ibid.* p 13.

⁷²⁸ *Ibid.* p 14.

à la séparation d'avec soi »⁷²⁹. Claude Lefort va dans le même sens. La non-séparation de la loi et de l'individu qui y est soumis est une forme de coercition visant à imposer l'égalité⁷³⁰.

Selon Clastres, la loi égalitaire et libertaire est imprimée, à l'aide des tatouages, sur les corps des indigènes. Au moment de passer à l'âge adulte, les jeunes devront effectivement subir un certain nombre d'épreuves douloureuses — scarifications, tatouages, brulures, combats, jeûnes, exil... — leur permettant de découvrir avec quels esprits ils auront le plus d'affinités au cours de leur vie. Ce passage se conclut généralement par une séance où on imprime sur les corps la loi du clan. Cette impression est incontournable. Elle témoigne que le corps et l'esprit ne sont pas radicalement séparés. Changer ainsi son corps l'aide à mieux habiter son âme, à mieux répondre à ses besoins⁷³¹.

C'est ce corps qui doit porter la marque du temps et du destin⁷³². Ces épreuves visent à vérifier si la jeune personne est digne de la liberté commune au groupe. Le corps est ainsi orné de peinture, de tatouages, de broderies et de perles, affirme Dickason⁷³³. En ce sens, les coureurs des bois venus d'Europe qui adoptent ce mode d'être devront eux aussi passer par le rituel du tatouage, authentique symbole de leur « ensauvagement »⁷³⁴. Ces peintures et tatouages disent la loi, mais affirment également que la personne possède une singularité. Ils témoignent de leurs exploits

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ Claude Lefort (1992), « Dialogue avec Pierre Clastres », *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Lévy, p 303-335.

⁷³¹ Eduardo Viveiros de Castro (1998), « Cosmological deixis and amerindian perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 4, no 3, p 469-488.

⁷³² Clastres, *La Société contre l'État*, *op.cit.* 153.

⁷³³ Dickason, *op.cit.* p 110-111; p 109-111; Denys Delâge (2014), « Des poils pubiens aux perles, de la chair aux corps... », Havard et Laugrand, *op.cit.* p 60.

⁷³⁴ Havard, « Le rire des jésuites », *op.cit.* p 37-46.

de chasse ou de guerre et de la forme de leur animal protecteur⁷³⁵. Ils servent à exprimer leurs goûts individuels et leur personnalité⁷³⁶.

Les techniques diffèrent selon les cultures particulières, mais la fonction de la douleur est partout la même⁷³⁷. Elle doit être maximale et se vivre en silence. De nombreux témoignages racontent comment les peuples autochtones vivent cette épreuve. L'artiste-peintre Georges Catlin, qui a assisté à une cérémonie de ce genre chez les Mandan, vivant dans l'actuel Dakota, raconte

L'impassibilité, je dirai même la sérénité avec laquelle ces jeunes hommes supportaient leur martyre était plus extraordinaire encore que le supplice lui-même... Certains même, se rendant compte que je les dessinais, parvinrent à me regarder dans les yeux et à sourire, alors que, entendant le couteau grincer dans leur chair, je ne pouvais retenir mes larmes⁷³⁸.

Le silence et le stoïcisme du torturé doivent être proportionnels à la souffrance. C'est ainsi qu'il fait la preuve que sa personne sera assez forte pour le clan. Son endurance a été testée, la marque sur son corps en témoignera pour toujours : « le corps est une mémoire », affirme Clastres⁷³⁹.

Que dit cette marque? Elle dit la loi, le refus de la division, le refus de laisser s'échapper la loi hors d'elle-même à travers l'apparition d'un pouvoir séparé⁷⁴⁰. Elle rappelle à l'individu qu'il est égal à ses semblables et à tous ceux de son clan : « Tu ne vaux pas moins qu'un autre, tu ne vaux pas plus qu'un autre »; ou encore: « Tu n'auras pas le désir du pouvoir, tu n'auras pas le désir de soumission »⁷⁴¹. Cette loi est celle d'une communauté refusant que la norme vienne de l'extérieur de l'individu. Elle souligne que celui qui la porte est libre.

⁷³⁵ *Ibid.* p 67.

⁷³⁶ Dickason, *op.cit.* p 110.

⁷³⁷ *Ibid.* p 155.

⁷³⁸ Georges Catlin (1959), *Les Indiens de la Prairie*, Paris: Club des Librairies de France, dans Clastres, *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 154.

⁷³⁹ Clastres, *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 156.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ *Ibid.* p 158-159.

Ces tatouages ne sont donc pas à saisir selon leur signification contemporaine. De nos jours, ils expriment une volonté de créer, parfois de toute pièce, un sentiment d'identité⁷⁴². En ce sens, il n'est pas surprenant que les tatouages tribaux, comme ceux des peuples maoris, soient désormais appréciés avant tout pour leur valeur esthétique, sans que la signification tribale ou spirituelle des dessins n'intervienne. Comme le souligne la théologienne Sylvie-Anne Lamer, en s'appuyant sur les travaux de l'anthropologue David Le Breton : « L'individu cherche par l'entremise de son corps à atteindre l'épanouissement dans la sphère de l'intimité, notion clé de la modernité »⁷⁴³. Le tatouage est ainsi une « proclamation personnelle », une décision individuelle et non le résultat d'un attachement particulier à une culture⁷⁴⁴.

Selon Lefort, les rites traditionnels rappellent plutôt que la personne « tire ses origines d'un passé hors des frontières du temps »⁷⁴⁵. Comme le souligne Lévi-Strauss en parlant du tatouage maori, il « exprime l'adhérence stricte de l'acteur à son rôle⁷⁴⁶ ». Lefort considère pour sa part que cette loi inscrite sur la peau comme une « intrusion violente » venant *de l'extérieur* de l'individu⁷⁴⁷. Clastres oublierait que « cette loi est par principe dérobée à toute parole interrogeante; elle ne laisse aucune marge à la volonté, à l'initiative, à la mobilité de ceux qui s'y soumettent »⁷⁴⁸. C'est l'écriture moderne qui séparerait la loi du corps par le texte, c'est elle qui permettrait à l'individu d'interpréter la loi.

⁷⁴² Diane Aubin (2000), « Le corps, lieu de repères pour les jeunes de la rue ou la quête d'un territoire d'appartenance », *Santé mentale au Québec*, vol 25, no 2, p 90-108.

⁷⁴³ Sylvie-Anne Lamer (1995), « Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel », *Religiologiques*, no 12, automne, p 11-12. Lire également: David Le Breton (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : Presses universitaires de France.

⁷⁴⁴ David Le Breton (2011-2012), « La peau entre signature et biffure : du tatouage et du piercing aux scarifications », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, no 57, p 79-92.

⁷⁴⁵ Lefort, *La condition politique*, *op.cit.* p 325.

⁷⁴⁶ Claude Lévi-Strauss (1958), *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, p 292 dans Eric Schwimmer (1992), « La spirale dédoublée et l'identité nationale. L'art abstrait traditionnel maori a-t-il une signification ? » *Anthropologie et Sociétés*, vol 16, no 1, p 59-72.

⁷⁴⁷ *Ibid.* p 323.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

4.2 *Le cosmos contre l'État*

Pas plus que Castoriadis, Gauchet et Lefort ne nient l'intégralité des thèses de Clastres. Ils admettent que les sociétés contre l'État sont organisées politiquement, qu'elles se posent des questions politiques, dont celles non négligeables de la guerre et de la paix, et qu'elles trouvent des réponses à ces questions. Si elles « refoulent le politique », c'est plutôt au sens où elles refusent de critiquer et de soumettre à débat les institutions elles-mêmes⁷⁴⁹. « La neutralisation du politique, dit Gauchet, y est maximale⁷⁵⁰ ».

Ces critiques ne sont pas banales: elles sont au contraire très pertinentes. Il nous faut toutefois les nuancer. Voyons pourquoi.

4.2.1 *Des croyances*

D'abord, Gauchet oublie de traiter de certains éléments éloignant les deux formes de religions – autochtones et européennes – entre elles.

Certains traits de ces formes — institutions — tout autant que ces contenus — philosophie et ontologie — viennent nuancer son propos. De manière générale et théorique, est-ce possible d'appréhender les croyances autochtones de la même manière que les religions monothéistes? Oui et non, répond le sociologue Alain Caillé. « Oui », car elles établissent toutes une norme à ne pas transgresser. « Non », car elles ne sont pas séparées, chez eux, de la culture⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ *Ibid.* p 15.

⁷⁵⁰ Marcel Gauchet (2003), « Qu'est-ce que le religieux? », *Revue du Mauss*, no 22, second semestre, p 328.

⁷⁵¹ Alain Caillé (2003), « Nouvelles thèses sur la religion », *Revue du Mauss*, no 22, second semestre, p 315-315. Castro (2004) va dans le même sens : « Cosmological deixis and amerindian perspectivism », *op.cit.* et « Exchanging perspectives : the transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies », *Common Knowledge*, vol 3, no 10.

Le religieux chez les peuples autochtones n'est pas tout à fait « religion ». Il n'est pas autonome du reste de la société et n'est pas « l'affaire de spécialistes organisés »⁷⁵². Ces peuples croient au Cercle sacré de la vie⁷⁵³. Cette vision du monde ne dicte pratiquement rien. Elle est sujette à interprétation. Aucune doctrine ne vient la soutenir. Ce Cercle représente la totalité de la réalité: les êtres et les esprits, les humains et les animaux. D'après Georges E. Sioui, la vie tourne autour de ce cercle d'interdépendance

[...] cette philosophie entend reconnaître les relations qui unissent entre eux tous les êtres et tous les actes. Ajoutons également qu'il n'y a pas de séparation entre sacré et profane, ni d'éléments permettant de légitimer la domination des espèces par une d'entre elles qui serait supérieure aux autres. L'idée biblique selon laquelle l'être humain a été créé par Dieu pour dominer le reste de la création, qui n'existe que pour servir ses intérêts, est étrangère à la philosophie circulaire⁷⁵⁴.

Chaque personne est ainsi en relation *unique* avec le Grand esprit⁷⁵⁵. Ce dernier ne vit pas au-dessus du monde, il *est* l'ordre du monde. Il n'y a pas de place dans cet ensemble de croyances pour le dogme religieux ou politique. Purgé de son caractère méprisant, ce commentaire du jésuite Claude Dalbonen en ce qui concerne les Ottawas, en 1670, semble véridique pour l'ensemble des peuples du Nord-est américain

Chacun se fait un Dieu dès son bas âge, qu'il révère ensuite le reste de ses jours, avec des vénération superstitieuses et ridicules. C'est lui qu'ils croient être l'autre unique de leur bonne fortune, en toutes leurs entreprises de guerre, de pêche, et de chasse; aussi en portent-ils le hiéroglyphe ineffaçable,

⁷⁵² *Ibid.* p 322.

⁷⁵³ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op.cit.* p 20-21. Le philosophe nootkas (Nuu-chah-nulth) E. Richard Atleo (2004) va dans le même sens, *Tsawalk : A Nuu-chah-nulth Wolrdview*, Vancouver: UBC Press.

⁷⁵⁴ Francis Dupuis-Déri (2000), « L'Amérindien philosophe. Entrevue avec Georges E. Sioui », *Argument*, vol 2 no 2, printemps-été. Page consultée le 14 juin 2016: <http://www.revueargument.ca/article/2000-03-01/117-lamerindien-philosophe-entrevue-avec-Georgess-e-sioui.html>

⁷⁵⁵ Dickason, *op.cit.* p 113.

peignant sur leur peau comme avec le burin, les figures de la Divinité qu'ils ont choisie⁷⁵⁶.

L'anthropologue Emmanuel Désveaux, qui a étudié plus particulièrement les Ojibwas (de la famille des peuples anishinabes), soutient que les relations d'ordre surnaturel, celles qui permettent d'entrer en contact avec les âmes des esprits et des animaux, relèvent de la sphère intime, voire secrète des êtres⁷⁵⁷. Comprendre la vie, c'est suivre son mouvement et s'y laisser bercer sans emprise. Le « Grand esprit » ne représente pas un *pouvoir sur* auquel on devrait se soumettre. Chaque moment, chaque être matériel ou non est le résultat de la volonté du Grand Esprit, il est égal aux autres et mérite respect. Il ne commande rien, sinon de vivre en harmonie et en respectant l'équilibre de la vie. Therrien parle même d'« autoconsommation religieuse » dans la mesure où chacun, une fois acquis les principaux axiomes de la pensée — mythes, tabous, rites, sens de l'honneur... — devient maître de sa propre spiritualité⁷⁵⁸.

Cette façon de voir le monde appelle l'humilité. Adario, le personnage du Baron de Lahontan, accuse les catholiques et les protestants de prétention et d'orgueil. Chacun des camps affirme que sa religion est supérieure à celle de l'autre, quitte à lui faire, pour cette seule raison, la guerre. Les Évangiles ne « causent-ils pas un désordre épouvantable entre les François et les Anglois? »⁷⁵⁹. Il considère que les deux nations font erreur: « Comment l'homme peut-il estre assés habile pour discerner cette unique & divine Réligion parmi tant d'autres différentes? »⁷⁶⁰. Ce qui est fait par le Grand esprit est parfait, et lui seul sait ce que nous deviendrons: « C'est à nous d'agir librement, sans embarrasser notre esprit des choses futures »⁷⁶¹. Les témoignages du

⁷⁵⁶ *Relations des jésuites*, 54, p 140, dans Pierre Délage (2013), *Inventer l'écriture*, Paris: les Belles lettres, p 103.

⁷⁵⁷ Emmanuel Désveaux (1998), *Sous le signe de l'ours : mythes et temporalité chez les Ojibwas septentrionaux*, Paris: Maison des sciences de l'homme, p 18.

⁷⁵⁸ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 174.

⁷⁵⁹ Lahontan, *op.cit.* p 70.

⁷⁶⁰ *Ibid.* p 71.

⁷⁶¹ *Ibid.*

jésuite Jean de Brébeuf vont dans le même sens. Lorsqu'il leur parle de Dieu, il soutient que « les opiniâtres répondent que cela est bon pour notre pays, non pour le leur; et que chaque pays a ses façons de faire »⁷⁶².

Contrairement à ce qu'affirme Marcel Gauchet, ces croyances spirituelles ne viennent pas limiter la liberté, mais agissent comme l'un de ses ressorts. Elle vient dire aux personnes, prises individuellement : « tu n'auras pas le désir du pouvoir, tu n'auras pas le désir de soumission »⁷⁶³. Ce que Gauchet appelle la « religion » n'en est donc pas une. Nul dogme, nulle doctrine, nul pouvoir hiérarchique ne viennent la soutenir. Elle n'existe pas en dehors de la relation qu'elle entretient avec les personnes singulières. Le religieux y englobe tout le cosmos.

Les forces spirituelles agissent derrière la perception qu'en ont les humains, mais tous possèdent la capacité d'interpréter leurs actions et d'agir sur elles⁷⁶⁴. Il n'y a pas de hiérarchie monopolisant l'interprétation des messages envoyés par les esprits. Chacun à sa manière peut tenter d'influencer le cours des événements. La logique du don entre encore ici en ligne de compte. C'est elle qui exprime le mieux la relation des individus avec les esprits. Ce phénomène n'est pas propre à la question religieuse indigène; la logique du don permet de saisir l'ensemble des phénomènes religieux de par le monde et l'histoire⁷⁶⁵. Le don occupe toutefois une part centrale au sein des sociétés contre l'État. Il y tient le rôle de rapport social « par excellence ». Alors que dans les religions monothéistes les Dieux ont quitté le monde des vivants pour le gouverner comme en surplomb, le monde spirituel autochtone est toujours peuplé de ces esprits avec lesquels nous cohabitons. Les peuples indigènes vivent en relation

⁷⁶² Jean de Brébeuf, *op.cit.* p 31.

⁷⁶³ Clastres, *op.cit.* p 159.

⁷⁶⁴ Denys Delâge (1991), « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et Sociétés*, vol 15, no 1, p 55-87.

⁷⁶⁵ Alain Caillé, « Nouvelles thèses sur la religion »; *op.cit.* Jean-Paul Willaime (2003), « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du Mauss*, no 22, second semestre, p 247-267; Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *op.cit.* p 55-87.

d'alliance avec les esprits; ils agissent de manière à avoir leur protection⁷⁶⁶. Les sacrifices, jeûnes, offrandes, chants et festins participent tous à rendre ces esprits redevables aux humains⁷⁶⁷. « De ce point de vue, explique Delâge, la magie, c'est-à-dire la manipulation des dieux, constituait un trait central de leur religion, tandis que le culte, c'est-à-dire la vénération des dieux, formait un aspect secondaire »⁷⁶⁸. C'est ce qui explique que les morts se voient offrir nombre de cadeaux — couteaux, paniers, nourriture, amulette ... — laissés dans la fosse afin de les accompagner dans leur long voyage; c'est aussi ce qui explique les danses, les chants et autres rituels rendant hommage aux animaux sacrifiés pour nourrir les humains⁷⁶⁹. « Ils croient encore que le ciel est courroucé, affirme Brébeuf, quand quelqu'un se noie ou meurt de froid. Il faut un sacrifice pour l'apaiser »⁷⁷⁰.

Fait probant: cette philosophie ne conceptualise pas les notions d'enfer et de paradis — même si on remarque la présence d'esprit faisant le mal⁷⁷¹. Le père Lejeune soutient en outre que les « sauvages n'ont point en leur langue, si bien en leurs mœurs, ce mot de péché »⁷⁷². L'individu coupable d'une faute, d'un crime ou d'une transgression de la norme contracte une dette envers les esprits et la communauté. Il doit rétablir l'équilibre cosmique par une offrande ou un sacrifice, faute de quoi il subira la réprobation des esprits⁷⁷³. Une fois cet équilibre rétabli, il poursuit cependant sa vie sans grande inquiétude.

⁷⁶⁶ Delâge, *op.cit.* « La religion dans l'alliance franco indienne », p 57.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

⁷⁶⁸ *Ibid.* Doran ajoute : « Le désir de l'humain d'amener les esprits des êtres et des choses à jouer un rôle positif en sa faveur est donc contrebalancé par la nécessité de s'adapter aux attitudes qu'elles commandent et de leur plaire », Doran, *op.cit.* p 66.

⁷⁶⁹ Doran, *op.cit.* p 56.

⁷⁷⁰ Brébeuf, *op.cit.* p 123.

⁷⁷¹ Paul, *op.cit.* p 19.

⁷⁷² *Relations des Jésuites*, 6 vol., Montréal: Éditions du jour, 1972, dans Denys Delâge et Jean-Phillipe Warren (2001), « La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone », *Recherches amérindiennes du Québec*, vol 31, no 3, p 90.

⁷⁷³ Delâge et Warren, *op.cit.* p 90.

La responsabilité d'une faute commise envers la communauté ou les esprits — ce qui ne peut être radicalement séparé — est d'ailleurs partagée⁷⁷⁴. Celui qui est coupable d'une faute verra donc sans doute la communauté l'aider à la réparer. Elle fera pareillement pression sur lui afin qu'il n'attire pas la réprobation des esprits sur l'ensemble du groupe, faute de quoi il pourrait en être exclu. Contrairement à la logique chrétienne, la spiritualité ne rend donc pas la personne éternellement redevable à Dieu. La chute des chrétiens fut causée par les humains, qui ont été sauvés par la bonté divine. Aucune prière, aucun sacrifice ne peut placer Dieu en position où il devrait quoi que ce soit aux humains⁷⁷⁵.

Selon la logique perspectiviste propre au Cercle, le chaman peut voyager plus facilement que les autres afin d'adopter leur regard, principalement celui des animaux⁷⁷⁶. Il voit donc ce que d'autres ne peuvent voir, ce qui lui confère une certaine autorité. « La magie désigne la tentative de maîtriser les forces libérées par l'univers du sacré : au lieu de craindre l'extraordinaire, le sorcier (ou le magicien) le recherche d'une manière systématique »⁷⁷⁷. Les « personnes-autres-qu'humaines » possèdent un savoir⁷⁷⁸ auquel le chaman a accès. Il doit toutefois démontrer sans cesse que ses dons sont bien réels et ne jamais en abuser, sans quoi la mort le guette — rappelons que la « sorcellerie » — ou l'usage de la magie à des fins malheureuses — est considérée comme un crime très grave. Comme les esprits ne sont pas dans un ailleurs lointain, le chaman, s'il veut démontrer qu'il est effectivement capable d'entrer en contact avec eux, doit les « faire agir » de manière très concrète. Ses prédictions doivent être justes, sans quoi il perdra toute autorité. Cette dernière reposant sur sa réputation.

⁷⁷⁴ *Ibid.* p 91.

⁷⁷⁵ Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *op.cit.* p 57.

⁷⁷⁶ Castro, « Cosmological deixis and amerindian perspectivism », *op.cit.* p 483.

⁷⁷⁷ Delâge et Warren, *op.cit.* p 91.

⁷⁷⁸ Marie-Pierre Bousquet (2013), « Une ontologie anicinabe (algonquine): discussions autour de l'expérience du bizarre », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol 3, no 27, p 94.

Il agit tel un guide aidant les individus à mieux donner aux esprits afin de s'attirer leurs contre-dons. Contrairement au monopole des hommes d'Église, personne dans la communauté indigène ne pouvait revendiquer l'exclusivité des rapports avec l'au-delà⁷⁷⁹. L'anthropologue Irving Hallowell, qui a analysé l'ontologie ojibwée, rend compte de cette anecdote recueillie dans une de leur communauté au courant des années 1950. Pendant un orage, les coups de tonnerre se faisaient entendre les uns après les autres. « As-tu entendu ce qu'il a dit ? », demande le vieil homme en se tournant vers sa femme. « Non », répondit-elle, « Je n'ai pas compris »⁷⁸⁰. Cela signifie au moins deux choses. D'abord, ce message ne lui était pas destiné; il était peut-être dirigé vers un autre élément de la nature ou une autre personne. Ensuite, et cela est plus important pour les fins de notre démonstration, puisque son mari lui pose la question, c'est qu'elle aurait pu comprendre le message du tonnerre, sans que lui-même ne le saisisse et sans l'intermédiaire du chaman.

Le chamanisme est un phénomène fort complexe. L'ethnocentrisme n'épargne pas les chercheurs, qui n'ont du reste pas hésité à traiter ce phénomène en termes de pathologies ou de charlatanisme⁷⁸¹. Sa rationalité est beaucoup plus grande qu'il n'appert au premier regard, à un point tel que les chercheurs ont donné des définitions dissemblables de ce phénomène⁷⁸². Pourtant, sans même quitter le point de vue de la science, il est possible de considérer le chamanisme sans en nier le contenu rationnel. Il est depuis longtemps démontré que des « états de conscience altérés » peuvent être délibérément provoqués à l'aide de jeûne, de musique

⁷⁷⁹ Michel Freitag (1991), « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles » 1 — De la communauté tribale à la Royauté », *Société*, 6, p 41-122 dans Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *op.cit.* p 58.

⁷⁸⁰ Irving A. Hallowell (1960), « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View », Stanley Diamond (dir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Londres: Columbia University Press, p 18, dans Graham Harvey (2010), « Animism rather than Shamanism: new approaches to what shamans do (for other animists) », dans Bettina Schmidt et Lucy Huskinson (dir.) (2012), « Spirit possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives », *Continuum*, p 14-34.

⁷⁸¹ Roger Walsh (1994), « The making of a shaman: calling, training, and culmination », *Journal of Humanistic Psychology*, vol 34, no 3, été, p 7.

⁷⁸² Pour une revue de ces définitions: Harvey, *op.cit.* p 14-34.

répétitive, de drogue ou de méditation⁷⁸³. Le chaman a le don de provoquer ces expériences et d'aider les autres à les vivre. Il *démontre* par expérimentation que la logique du Cercle sacré de la vie est bien réelle : « Le mythe devient la réalité », comme le dit l'anthropologue Holger Kalweit⁷⁸⁴. Le chamanisme, contrairement à la très grande majorité des systèmes religieux, pose en son centre l'expérience personnelle – celle du chaman et de ceux auxquels il vient en aide⁷⁸⁵. L'apprentissage de la spiritualité, comme le rappelle Doran, se fait par expérimentation, par ailleurs transmise par la tradition

Par une sorte de processus d'essai et erreur, l'individu pénètre de plus en plus profondément à l'intérieur de cette correspondance au monde spirituel à mesure que la réalité s'en révèle à lui, qu'il y reconnaît l'origine des comportements de la nature et des êtres à son égard, qu'il envisage le réel dans la plénitude de sa complémentarité visible-invisible⁷⁸⁶.

LeJeune raconte comment il a été témoin du rituel de la « tente tremblante » permettant d'entrer en contact avec les esprits d'animaux. Son témoignage montre bien que ce rituel fait vivre une expérience collective à ceux qui y participent. Il raconte comment le chaman est entré « dans un si furieux enthousiasme, que je croyais qu'il deust tout briser » et que les Innus présents y allaient de « mille cris et hurlements » et de « chants »⁷⁸⁷.

Si le chaman vit en retrait du village, histoire de vivre en proximité avec les animaux et d'avoir la tranquillité nécessaire à la méditation, il n'exerce pas son emploi à temps plein et doit sans cesse renouveler la confiance de ses patients en renouvelant

⁷⁸³ « Altered states of consciousness » (ASC), Roger Walsh (1989), « What is a shaman? Definition, origin and distribution », *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol 21, no 1, p 3.

⁷⁸⁴ Holger Kalweit (1992), *Shamans, Healers, and Medicine Men*. Boston & Londres: Shambhala, p 172-173 dans Robert G. Adlam (1998), « Les marmottes, les femmes et les esprits gardiens : transformation spirituelle et chamanisme », *Recherches amérindiennes du Québec*, vol 28, no 3, 1998, p 41.

⁷⁸⁵ Harvey, *op.cit.*

⁷⁸⁶ Doran, *op.cit.* p 51; Deloria va dans le même sens : « La religion indienne exigeait un engagement personnel », dit-il. Vine Deloria (1972), *Peau-Rouge*, Paris: Edition Spéciale, p 124 dans Étienne Bolduc, *op.cit.* p 68.

⁷⁸⁷ *Relations des jésuites* (1634), dans Doran, *op.cit.* p 104.

ses exploits. Comme les autres, il chasse, pêche, fait l'amour et la guerre. Les peuples contre l'État gardent ainsi leur autonomie en ce qui a trait à l'interprétation des lois divines. L'autorité spirituelle n'est donc pas structurée de manière hiérarchique. Contrairement aux religions monothéistes, *elle ne commande rien*. Ce n'est pas un hasard si les jésuites répètent à satiété que les « sauvages sont sans croyances et sans religion ». De leur point de vue, ce n'est pas tout à fait faux : ils n'ont aucun porte-parole officiel interprétant les signes des esprits, les dogmes ou les saintes Écritures. Le religieux n'est pas religion.

*

Comme nous l'avons vu, le pouvoir n'est pas la violence ou la domination. Il ne faut pas confondre le pouvoir « tel-qu'il-est » désormais pour ce qu'il représente de manière anhistorique. Le *pouvoir d'agir* des peuples d'Amérique du Nord-est se trouve directement entre les mains de la communauté; mais les sociétés contre l'État ne sont toutefois pas sans autorité. Qu'est-ce que l'autorité? Selon Arendt, elle est, dans sa forme spécifique à l'Occident, une forme d'obéissance, mais sans coercition ni force. L'autorité oblige sans contraindre⁷⁸⁸. Elle est la reconnaissance mutuelle que l'ordre est bon et que la hiérarchie est juste: « Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique. S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la contrainte par force et à la persuasion par argument »⁷⁸⁹.

Ce sont généralement les Anciens qui détiennent l'autorité. Ces derniers sont considérés comme étant plus près de la vérité propre à la fondation ontologique de la communauté. L'autorité romaine n'est d'ailleurs pas sans rappeler la fonction des Anciens au sein des sociétés contre l'État

⁷⁸⁸ Arendt, *La crise de la culture*, *op.cit.* p 123.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

Contrairement à notre concept d'une maturité orientée vers l'avenir, les Romains pensaient que la maturité était dirigée vers le passé. Si l'on veut rapprocher cette attitude à l'ordre hiérarchique établi par l'autorité et se représenter cette hiérarchie dans l'image familière de la pyramide, c'est comme si la pyramide n'avait pas de sommet dans la hauteur d'un ciel situé au-dessus (ou, comme dans le christianisme, au-delà) de la terre, mais dans la profondeur d'un passé terrestre⁷⁹⁰.

L'ancienneté ne suffit toutefois pas à conférer l'autorité. Il faut y ajouter le prestige. Ce dernier est acquis par les faits d'armes et de chasse, par l'éloquence des palabres et la générosité démontrée. S'il est difficile d'accumuler du prestige — les gestes qui le soutiennent doivent être constamment renouvelés —, il est évident que l'ancienneté confère certains privilèges. Sans être cumulatif au sens occidental du terme, il est clair que le temps permet aux personnes d'accumuler les moyens et techniques pour mieux attirer le prestige sur soi. Acquises avec le temps, les expériences de la guerre, de la chasse, de l'agriculture, de la parole et de la médiation ne peuvent être totalement niées. Plus l'individu aura été généreux envers le groupe, plus ses conseils seront précieux. Son prestige ne lui donnera donc pas plus de pouvoir, mais de l'autorité.

Reprenant la formule boétienne, Arendt considère que la violence est pour sa part le résultat de l'Un et le pouvoir celui de Tous⁷⁹¹. Le *pouvoir d'agir* collectif — le « lien de la liberté »⁷⁹² — se dresse contre l'Un — l'État. Le *pouvoir d'agir* devient ainsi le mode d'être au monde propre à l'humanité alors que la violence est l'outil principal entre les mains d'un individu voulant imposer sa volonté⁷⁹³. Dans les sociétés égalitaires, l'autorité ne répond cependant pas exactement à la définition d'Arendt. L'autorité indigène n'est pas synonyme de hiérarchie, mais d'égalité. Elle incarne les règles du jeu à l'intérieur desquelles le *pouvoir d'agir*, et donc la parole et l'action,

⁷⁹⁰ *Ibid* p 163.

⁷⁹¹ Tassin, *op.cit.* p 289.

⁷⁹² *Ibid* p 283.

⁷⁹³ Arendt, *La crise de la culture, op.cit.* p 198.

se déploie. Entre l'ordre égalitaire de la persuasion et l'ordre autoritaire et hiérarchique⁷⁹⁴, elle vient en quelque sorte brouiller les cartes.

Pour les peuples autochtones, le religieux est intrinsèquement lié à l'autorité. Comme le soulignent Castoriadis et Gauchet, la parole du chef dit: respecte la loi des Anciens. Mais que dit, et c'est justement ce que Gauchet néglige, cette loi? « Sois-libre ». Castoriadis l'affirme lui-même: « La loi de la tribu, c'est que la collectivité exerce le pouvoir. Mais il n'y a rien à changer à part ça »⁷⁹⁵. « Ça » n'est tout de même pas banal. Si le pouvoir est entre les mains de la collectivité, cela signifie que ce sont les personnes elles-mêmes qui décident de la paix et de la guerre, des opérations de chasse, des mouvements du clan, des corvées à effectuer, de l'accueil des étrangers, du sort des prisonniers, des festivités, des joutes sportives, etc.

Que dit le chef lorsqu'il palabre? Qu'il faut respecter la loi de la communauté, une loi instaurée dans un ailleurs temporel. L'autorité ne dit pas : « soyez soumis à la loi du clan »; elle dit, et précisément, l'inverse : « soyez libres comme le dit la loi du clan »; elle dit le refus institutionnalisé du pouvoir. En ce sens, l'autorité est encore une fois à lier à ce qu'Arendt appelle la loi, entendue comme une « règle du jeu » non prescriptive; directive et non impérative⁷⁹⁶.

La parole des Anciens, relayée par le chef, ne donne pas d'ordre, elle n'est pas exécutive, elle dit des généralités: « Son discours consiste, pour l'essentiel, en une célébration maintes fois répétée, des normes de vie traditionnelles »⁷⁹⁷. Ce principe, c'est que le pouvoir appartient à la communauté, et que c'est en elle qu'il se trouve. Pour saisir cette pensée, il faut, encore une fois, faire un pas de côté afin de laisser derrière nous les conceptions occidentales de la loi et de l'ordre. Comme le souligne la philosophe Anne-Marie Roviello, il ne faut pas chercher la liberté contre l'État

⁷⁹⁴ *Ibid.* p 123.

⁷⁹⁵ *Débat entre Castoriadis et le MAUSS, op.cit.* p 32-33.

⁷⁹⁶ Tassin, *op.cit.* p 298.

⁷⁹⁷ Clastres, *La société contre l'État, op.cit.* p 133.

dans la contestation ouverte ou déclarée de la loi, mais « par des manières paradoxales d'affirmer celle-ci »⁷⁹⁸. Cette parole ne peut être contestée ou discutée, elle ne peut provoquer d'argument pour ou contre: elle dit « l'horizon sous lequel doit se produire tout échange de ce type »⁷⁹⁹.

Si ce langage n'attend pas de réponse, ce n'est pas parce qu'il est celui de l'autre, mais parce qu'il dit le seul Un (la communauté) qui non seulement ne soit pas violent, mais exclut la violence naturelle, celui des principes communs, des ancêtres communs, des coutumes communes, des dieux communs⁸⁰⁰. La parole du chef rappelle que le pouvoir se trouve entre les mains de la communauté. C'est pour cette raison que cette parole ne peut être remise en cause: ce qu'elle affirme, c'est son impuissance. Autrement dit, l'autorité n'est pas synonyme de respect mutuel et libre de la hiérarchie, mais de respect mutuel et libre de l'égalité.

Figure de cas non théorisée par Arendt : ces peuples se sont donné une autorité non hiérarchique qui ne leur dit que très peu de choses, sinon que l'égalité doit être loi, et que c'est la communauté qui possède le *pouvoir d'agir*, sans intermédiaire, mais encadré par l'autorité. Autrement dit, les sociétés contre l'État se sont dotées d'une autorité égalitaire.

4.2.2 Ici-et-ailleurs

Un autre élément vient brouiller l'argumentaire des philosophes critiques. La division entre le monde terrestre et le monde des âmes propre aux religions monothéistes n'est pas présente chez les peuples autochtones. Pour eux, la séparation entre le monde des esprits et celui des humains n'est absolument pas nette⁸⁰¹. Les

⁷⁹⁸ Roviello, *op.cit.* p 139.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ *Ibid.* p 147.

⁸⁰¹ Renato Sztutman, « Le vertige des prophètes et des guerriers amérindiens », dans *op.cit.* Abensour et Kupiec, p 205.

êtres humains, les animaux et les plantes sont dotés de pensées, d'affects et de mémoire⁸⁰².

Les Ojibwas utilisent le terme « personne-autre-qu'humaine » afin de désigner les animaux et les éléments de la nature possédant une âme⁸⁰³. Le suffixe « g » est ajouté aux noms des choses animées pour les distinguer de celles qui ne le sont pas⁸⁰⁴. Encore une fois, il faut prendre garde aux simplifications abusives. Certains éléments de la nature sont animés et d'autres ne le sont pas. Mieux, certains ne le sont qu'à l'occasion. À la question de l'anthropologue Irving Hallowell lui demandant « Est-ce que *toutes* les pierres qu'on voit ici autour de nous sont vivantes? », l'Ojibwa répond : « Non! Mais *certaines* le sont »⁸⁰⁵. C'est la relation qui détermine l'animation de certains objets, ce que l'on fait d'eux et ce qu'ils font de nous. Une pierre de forme étrange ou trouvée dans le corps d'un animal sera sans doute considérée comme ayant une « âme », mais toutes choses n'en possèdent pas pour autant.

Ces peuples se considèrent à la fois comme humains et comme esprits, ils forment une combinaison des deux termes et un accent sur l'un ou l'autre des pôles apparaît comme une menace pour l'individu comme pour le clan. Cette duplicité devient parfois manifeste, comme dans les mythes et contes où l'on rencontre, par exemple, des « hommes-élans », des « femmes-cerfs »⁸⁰⁶ ou encore des « hommes-martres » et des « hommes-hiboux »⁸⁰⁷. Ils ont décidé d'« être ceci et en même temps cela » : humain et esprit, individu et communauté⁸⁰⁸. Marcel Gauchet admet ce fait⁸⁰⁹. Cette

⁸⁰² Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 25. Alain Caillé, « Nouvelles thèses sur la religion », *op.cit.* p 321. Cette façon de considérer les choses est également confirmée par le témoignage de Chrestien Leclercq, *op.cit.* p 314.

⁸⁰³ Harvey, *op.cit.* p 17.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ Hallowell p 19-52 dans Graham, *op.cit.* p 18.

⁸⁰⁶ Raymond J. DeMallie (2014), « Hommes-élans, femmes-cerfs : sexe et genre dans la culture lakota », dans Havard et Laugrand, *op.cit.* p 97-153.

⁸⁰⁷ Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, *op.cit.* p 65.

⁸⁰⁸ Roviello, *op.cit.* p 150.

conceptualisation du cosmos est à lier à ce que l'anthropologue Olivier Servais appelle le pragmatisme immanent⁸¹⁰. Les esprits sont ici, dans l'âme des animaux et dans celle de la nature qui l'entoure; ils se manifestent en rêves ou lors de cérémonies rituelles. La personne a une vision pragmatique de ceux-ci : ils doivent démontrer au quotidien leur utilité et ses effets bénéfiques, et de manière concrète: ils doivent permettre la guérison, attirer le gibier et rendre les gens heureux⁸¹¹.

Ces peuples ont tendance à prendre le Christ pour un manitou, un grand sage qui doit démontrer que ses pouvoirs sont bien réels. « Il n'était pas question pour les Amérindiens de se "donner à Dieu" sans que Celui-ci ne les "paie" en retour », affirme Delâge et Warren⁸¹². Cette façon de voir le Christ est en phase avec celle d'Adario, qui revendique des preuves tangibles de l'existence de Dieu. Le « Grand Esprit des Hurons » est ici, parmi nous, dans l'âme des animaux et de la nature qui l'entoure. Il se manifeste en rêves, lors de la chasse ou de cérémonies rituelles, mais où sont les preuves de l'existence du Dieu des Européens ?⁸¹³

La conversion est un acte presque magique visant un but précis : vaincre la mort ou la maladie, rejoindre un proche au paradis, attirer le gibier, etc.⁸¹⁴ Loin du changement de mode de vie nécessaire à leur conversion, ces peuples ont une vision pragmatique de la religion. Celle-ci doit démontrer au quotidien son utilité et ses effets bénéfiques, de manière concrète.

La peur de la mort provoque ainsi certaines conversions, et ce sont souvent les seules dont peuvent s'enorgueillir les religieux. Le jésuite Le Jeune, qui tente de convaincre

⁸⁰⁹ « La présence des dieux est l'indispensable secours qui les apaise et les assure non seulement de ce que ce bas monde est fait pour eux, mais encore qu'ils ont prise sur lui par l'intermédiaire des esprits qui le mènent », Gauchet, *La condition politique*, op.cit. p 51.

⁸¹⁰ Olivier Servais (2005), *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas : histoire et ethnologie d'une rencontre (XVIIe-XXe siècles)*, Paris: Karthala.

⁸¹¹ *Ibid.* p 474.

⁸¹² Delâge et Warren, *Le piège de la liberté*, op.cit., p 69.

⁸¹³ Lahontan, *Dialogue avec un sauvage*, op.cit., p 71.

⁸¹⁴ Servais, op.cit. p 471.

ses supérieurs des succès de ses entreprises, en est réduit à parler des conversions de quelques enfants mourants⁸¹⁵. La religion doit d'être utile. Comme le souligne l'historien Richard White, ils font du Christ un Grand sorcier. Un chef Sauk affirme au père Allouez

Nous nous soucions fort peu que ce soit le diable ou Dieu qui nous donne à manger; nous rêvons tantôt une chose tantôt l'autre, et, quoi que ce soit qui se présente à nous en dormant, nous croyons que c'est le manitou à qui il faut faire festin, qui nous donne à manger, qui nous rend heureux à la pêche et à la chasse et en toutes nos entreprises⁸¹⁶.

La religion est une ressource parmi d'autres⁸¹⁷, elle doit permettre la guérison, attirer le gibier et rendre les gens heureux. Lorsque les choses vont mal, ils accusent ainsi les religieux d'en être responsables. La religion sera ainsi reconnue au gré des succès et des échecs de la communauté: « Lorsque le poisson manquait, c'était le Christ qui faisait défaut à son tour »⁸¹⁸.

Les esprits qui ne font pas le bien doivent être éloignés. Tout est pour eux à la fois sensible et suprasensible. Le monde des esprits est à proximité. Il vit parmi les humains, les animaux et la nature en général. Le monde des Anciens n'est pas radicalement séparé de celui des vivants, qui ont par ailleurs des « Anciens » toujours bien en vie. Chez les Mi'gmaks, le « Pays des Âmes » est situé à un étang de distance; il est par ailleurs formellement proscrit de s'y aventurer, car un géant féroce protège les lieux⁸¹⁹; chez les Wendats, il est situé à huit lieues du village et est à proximité de la cabane de *Oscotarach*, un monstre tirant les cervelles des têtes pour les collectionner⁸²⁰. Encore chez les Wendats, c'est une montagne ayant « eut un

⁸¹⁵ Paul Lejeune (2009), « Chapitre II: De la conversion, du baptême & de l'heureuse mort de quelques Sauvages », *Un Français au « Royaume des bestes sauvages »*, Montréal: Lux, p 11-30.

⁸¹⁶ White, *op.cit.* p 65.

⁸¹⁷ Servais, *op.cit.* p 474.

⁸¹⁸ White, *op.cit.* p 66.

⁸¹⁹ Selon Leclercq, *op.cit.* p 312, voir également Crevel, *op.cit.* p 64.

⁸²⁰ Brébeuf, *op.cit.* p 117.

esprit mortel » qui provoque les tremblements de terre⁸²¹. Certains esprits sont liés aux rivières, d'autres aux rochers ou aux voyages. Le Rocher à l'Oiseau fut autrefois un homme, il demande désormais quelques sacrifices chaque fois qu'on passe devant⁸²²; « Qui j'attends? », répondit un Mi'gmaq au jésuite Leclercq, « j'attends le Diable pour le tuer⁸²³ »; la Voie lactée est réputée être le chemin menant au « pays des âmes » des Naskapis⁸²⁴ et plusieurs passages permettent aux âmes innues d'aller à pied ou par les eaux vers le monde des morts⁸²⁵.

Selon l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, cette philosophie se présente comme une cosmologie contre l'État : « le monde mythique n'est ni intérieur ni extérieur, ni présent ni passé, parce qu'il est *les deux* à la fois, tout comme ses habitants ne sont ni humains ni non-humains, parce qu'ils sont les deux »⁸²⁶. Le monde des esprits n'est pas impossible à toucher, à influencer. Il n'est pas radicalement ailleurs, pas plus qu'il n'est hiérarchisé. Les êtres surnaturels sont nombreux, ils ont des qualités différentes, des défauts aussi, mais la hiérarchie n'y a pratiquement aucune place. Selon Deloria, les peuples autochtones refusent de se séparer de l'aspect spirituel de leur vie en créant des Églises de la même manière qu'ils refusent de se séparer de leur pouvoir politique en créant un État⁸²⁷

À ce sujet, le terme même de « Maître de la Vie » ou de « Grand esprit » est absent des premiers témoignages des jésuites. Le terme aurait en fait été employé plus tard par les peuples autochtones afin de mieux se faire comprendre à partir du langage

⁸²¹ Sagard, *op.cit.* p 353.

⁸²² *Ibid.* p 260.

⁸²³ Leclercq, *op.cit.* p 354.

⁸²⁴ Doran, *op.cit.* p 89.

⁸²⁵ *Ibid.* p 88.

⁸²⁶ Eduardo Viveiros de Castro (2010), « Préface », *Archeology of Violence*, New York: Semiotext(e), dans Sztutman, *op.cit.* p 207.

⁸²⁷ Vine Deloria Jr. (2003), *God is Red*, Golden: Fulcrum Publishing, p 194, dans Bolduc, *op.cit.* p 63.

européen⁸²⁸. Plus encore, un témoignage de LeJeune laisse entendre que les Innus n'étaient « pas certains » que la fondation du monde était attribuable au « Grand esprit »

l'ay interrogé là-dessus ce fameux sorcier et ce vieillard, avec lesquels j'ay passé l'Huuver; ils m'ont répondu, qu'ils ne scavoient pas qui espoit le premier Autheur du monde; que c'estoit peut-estre Atahocam, mais ce que cela n'estoit pas certain [...] ⁸²⁹.

Brébeuf rapporte lui aussi des propos semblables : « Si vous leur demandez qui a fait le ciel et ses habitants, ils n'ont autre répartie sinon qu'ils n'en savent rien »⁸³⁰.

L'autorité indigène ne renvoie pas à une instance définie, à un « grand autre »⁸³¹. L'ordre ne trouve pas sa source dans un ailleurs radical – ce qui reviendrait à le rendre totalement intouchable – pas plus qu'il ne la trouve totalement dans l'immanence, ce qui le rendrait susceptible d'être façonné par le pouvoir d'un tyran. L'ordre du monde ne repose pas uniquement sur le passé, ni sur un extérieur inatteignable, mais sur le passé *et* le présent, l'intérieur (le monde matériel) *et* l'extérieur (le monde des esprits). La philosophe Anne Doran explique bien la dialectique entre l'individu et l'autorité spirituelle présente chez les Innus

L'individualité ne se comprend pas seulement dans sa référence à l'humain visible, mais à l'intérieur de sa référence au sacré qui constitue aussi une part du soi, la part directrice précisément. Dans un tel système où la contrainte relève du personnel, on ne peut la ressentir comme une ingérence qui va contre la personne et l'obéissance à l'ordre des esprits va de soi⁸³².

C'est dans le « quasiment » que se trouve cette ontologie. Elle est *quasiment* divine et *quasiment* humaine, ce qui l'éloigne à la fois d'un basculement immanent qui permettrait l'apparition d'un despote et d'une transcendance céleste la rendant

⁸²⁸ Doran, *op.cit.* p 40-41. Denys Delâge, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *op.cit.* p 56.

⁸²⁹ *Relations des Jésuites* (1634), p 13, dans Doran, *op.cit.* p 41.

⁸³⁰ Jean de Brébeuf, *op.cit.* p 30.

⁸³¹ Claude Lefort (1987), « L'œuvre de Clastres », dans *Esprit des lois sauvages*, Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique, Paris: Seuil, p 200, dans Roviello, *op.cit.* p 149.

⁸³² Doran, *op.cit.* p 62.

inatteignable et figée. Il lui est ainsi impossible de se détacher totalement de la communauté au profit d'une interprétation strictement réservée aux spécialistes — un monopole qui pourrait se transformer en *pouvoir sur*.

4.2.3 Liberté cosmique

Les frontières entre les différentes formes de la nature sont ainsi très floues, voire indéfinissables. Il n'existe aucune essence, c'est la perspective et le mouvement qui caractérisent les choses et les êtres. Ces derniers se métamorphosent, migrent d'une forme à l'autre et vivent dans une solidarité cosmique, « globale entre tout ce qui existe »⁸³³. Grâce à cette métamorphose, l'identité n'est pas permanente dans sa forme, mais en constant changement. L'âme est ainsi conçue de manière perspectiviste, non déterminée de l'extérieur et dans l'absolu, mais par ses relations. Alors que la culture occidentale considère que le monde est unique, mais se décline en diverses interprétations culturelles, c'est tout le contraire pour les peuples autochtones⁸³⁴. Le point de vue est en quelque sorte inversé: tous partagent une âme identique, des idées et des valeurs semblables, mais ne voient pas la même chose.

Le monde change selon la perspective du regard. Les âmes sont liées entre elles, mais portent des corps différents : celui de l'animal, de l'humain ou des autres choses de la nature⁸³⁵. Ce n'est pas le corps qui définit l'humanité, mais l'âme. Il faut toutefois prendre garde: la distinction entre l'apparence et l'essence est un concept étranger aux peuples indigènes. Les apparences affectent l'essence et vice-versa⁸³⁶. En ce sens, lorsque le chaman porte une peau de loup, il tente d'influencer son âme

⁸³³ Robert Vachon (1983), « Autogestion et développement : la tradition autochtone contemporaine d'ontogestion et de solidarité cosmique », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 13, no 1, p 43.

⁸³⁴ Denys Delâge (2012), « Poursuivre la décolonisation de notre histoire », dans Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffray, *Représentation, métissage et pouvoir : la dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XVIe- XXe siècle)*, Québec: Presses de l'Université Laval, p 42.

⁸³⁵ Castro, « Cosmological deixis and amerindian perspectivism », *op.cit.*

⁸³⁶ *Ibid.*

pour qu'elle voyage dans le corps de l'animal afin d'y voir ce que son enveloppe quotidienne est incapable de saisir⁸³⁷.

Cette pensée est bipartite. « Tout est deux aux Amériques, tout ce qui est et n'est pas », affirme pour sa part l'anthropologue Beatriz Perrone-Moisés

Ils ont choisi de ne pas choisir. De telle sorte que dans leur monde, tout est l'un et l'autre, tout est différence. Tout est deux parce que tout est relation à l'autre et deux est la condition, nécessaire et suffisante, de la relation. Il s'ensuit que toute affirmation ne peut être que contextuelle, et toute identité relative, c'est-à-dire, fonction d'une relation à ce qu'elle n'est pas. Aucune essence n'est donnée une fois pour toutes⁸³⁸.

Aataentsic donne d'ailleurs naissance à deux enfants: l'un plutôt « bon », l'autre plutôt « mauvais ». Elle est en quelque sorte divine, puisqu'elle tombe du ciel, mais sa « vie » est sauvée par un conseil d'animaux, qui sont dotés d'intelligence et de parole. Les Naskapis et les Cris possédaient deux « grands esprits créateurs », l'un foncièrement bon et l'autre foncièrement mauvais⁸³⁹, et les Innus ont des héros capables de tromperies et de méchanceté⁸⁴⁰. Le mythe de la naissance du monde des Mi'gmaks témoigne aussi de cette dialectique. Le soleil, grand créateur de la terre, donne à chacune des parties du monde un homme et une femme vivant heureux de très nombreuses années avant de devenir méchants envers leurs enfants. « Le soleil en pleura de douleur, rapporte Leclercq, & la pluie tomba du Ciel en si grande abondance, que les eaux monterent jusques à la cime des rochers et des montagnes »⁸⁴¹. La tempête mit pratiquement fin à toute vie sur terre. Seuls quelques sages vieillards et femmes vertueuses survécurent. Le Grand esprit vint cependant les consoler et leur donner ce qu'il fallait désormais pour vivre, soit une terre généreuse en gibier. Si cette vision de la fondation du monde n'est pas sans rappeler la

⁸³⁷ *Ibid.* p 482.

⁸³⁸ Beatriz Perrone-Moisés, « Extraits de philosophie politique amérindienne », dans Abensour et Kupiec, *op.cit.* p 181.

⁸³⁹ Doran, *op.cit.* p 86.

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ Leclercq, *op.cit.* p 36.

mythologie chrétienne de l'arche de Noé et qu'on peut soupçonner Leclercq d'interpréter ce mythe à la faveur du christianisme, ce témoignage rend compte tout de même du bipartisme de la pensée indigène.

Chaque chose, donc, est traversée de son contraire. Les différentes déclinaisons de l'âme font partie des corps et les corps sont dans les âmes; il n'existe pas de séparation radicale entre les deux⁸⁴². Les personnes sont à la fois physiques et spirituelles, « chair-et-esprit », sans symétrie entre les termes. Cette pensée ne propose pas de lecture définitive ou formelle du monde. Il apparaît « confus » : le soleil donne la moisson et la sécheresse, la pluie nourrit et inonde la terre⁸⁴³. Le bien et le mal, le vrai et le faux, le positif et le négatif ne sont pas des essences, ils sont ambivalents⁸⁴⁴.

L'âme indigène est ainsi perçue comme étant en constant mouvement. Elle est le fragment d'un Tout complexe et infini pour lequel rien n'est fixe et tout est relation. Ce qui est un amas de bois pour l'humain est un abri pour l'animal. C'est ainsi qu'Adario affirme qu'un castor est plus un homme qu'un « François », car il ne fait pas le bien parce qu'on l'y contraît, mais parce que cela fait partie de sa nature et de sa raison⁸⁴⁵ : « Car un homme n'est pas homme à cause qu'il est planté droit sur ces deux pieds, qu'il sçait lire & écrire, & qu'il a mille autres industries. J'appelle un homme celui qui a un penchant naturel à faire le bien & qui ne songe jamais à faire du mal »⁸⁴⁶.

Les mouvements des âmes lient les êtres humains entre eux, aux animaux, à la nature et à ceux d'autrefois comme à ceux qui viendront. Le Cercle sacré de la vie divise la vie humaine en quatre âges: enfance, âge adulte, vieillesse et, encore, enfance. Le

⁸⁴² Breton et autres (2014), « Qu'est-ce qu'un corps? », dans Havard, Laugrand, *op.cit.* p 18.

⁸⁴³ Olgària Matos, « Clastres: le Mal radical et la Terre sans Mal », dans Abensour et Kupiec, *op.cit.* p 272.

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ Lahontan, *op.cit.* p 99.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

prêtre Georges-Antoine Belcourt, en mission auprès des Montagnais en 1839, rapporte une conversation qu'il a eue avec un Ojibwa: « Celui-ci prétendait qu'après sa première existence, étant mort enfant, son âme avait passé dans le corps d'un chien fameux à la chasse et d'un odorat sans pareil, de là dans le corps d'une fille qui faisait l'admiration de tout le monde; puis enfin dans le corps de Kiskkakon (le vieillard) »⁸⁴⁷.

Les peuples autochtones se considèrent comme dotés naturellement d'une âme libre. Elle est nommée *oki* par les Wendats. Elle lui permet de distinguer le bien du mal et le vrai du faux. Elle est *kiondhecwi* si elle donne sensibilité au corps; *oki andaérandi* si elle incarne la raison immanente aux êtres; *endionrra* lorsqu'elle pense et délibère sur un objet; *gonennoncwal* lorsqu'elle affectionne quelque chose et *esken* quand se sépare du corps⁸⁴⁸. Immortelle, elle voyage d'être en être, de chose en chose et elle change de forme selon le corps qu'elle habite et selon la fonction qu'elle remplit.

*

Cette ontologie explique en partie pourquoi il est possible de parler de liberté contre l'État. Si les individus sont effectivement liés aux autres de manière très forte — ils sont en « parenté avec l'univers » —, ils entretiennent aussi une relation singulière avec le cosmos: « De ceci vient l'idée, si propre aux Amérindiens, du caractère unique de l'individu, qui le consacre dans une essentielle et inviolable liberté », dit Georges E. Sioui⁸⁴⁹. L'indigène doit respecter la vision personnelle de l'individu. Il ne veut pas à imposer une doctrine: « Jamais il n'y eut et jamais il n'y aura deux

⁸⁴⁷ Georges-Antoine Belcourt (1839), « Mission de la Rivière rouge », *Notice sur les missions du diocèse de Québec*, no 1, janvier, p 12 dans Rose-Anne Gosselin (1996), *Aperçu historique du vécu religieux des Algonquins au dix-neuvième siècle*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en science des religions, UQAM, p 64. Pour de plus amples informations sur ces « résurrections », lire: Rémi Savard (1996), « Chapitre III: la résurrection des chefs », *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal: Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*, Montréal: L'Hexagone.

⁸⁴⁸ Therrien, *op.cit.* p 174.

⁸⁴⁹ Georges Sioui (2009), *Histoires de Kanatha vues et contées*, Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, p 34.

êtres avec la même vision de la Vie et de la réalité »⁸⁵⁰. Il cherche à préserver sa liberté — sa vision singulière — tout autant que celle de l'autre. Anne Doran confirme que cette posture philosophique est aussi présente chez l'Algonquien en général et chez l'Innu en particulier: « C'est son lien au sacré personnel qui l'habite qui fait la force de son être, sa cohésion »⁸⁵¹.

L'autorité autochtone vise donc à contrer le *pouvoir sur*. Elle affirme que le *pouvoir d'agir* se trouve dans la communauté, dans ses conseils d'Anciens, de femmes, de clan, de village ou de peuple. Elle n'est pas synonyme de hiérarchie, mais d'autonomie, d'égalité et de délibération. Lorsque ces peuples affirment vivre selon les lois de la nature, force est d'admettre qu'ils ne disent pas grand-chose de très contraignant. La parole du chef et des Anciens affirme que le singulier — le non-Un — a également sa place dans la communauté : « Autonomie véritable du singulier et institution du commun vont donc de pair, elles s'opposent ensemble à l'atomisation "naturalisante" tout autant qu'au tout-Un despotique qui représente, à sa manière, un retour à la nature, au rapport de force naturel »⁸⁵².

Il y a donc double résistance: contre le pouvoir possible du chef sur la communauté et contre le pouvoir possible de la communauté sur la personne⁸⁵³. Entre l'unité de la société et la singularité des personnalités, les indigènes font un va-et-vient éternel. Ils tentent de trouver un équilibre. L'affirmation de la personnalité singulière ou irréductible a sa place en cette philosophie. On la retrouve d'ailleurs au sein des mythes racontant les premières heures du monde. « Bien des animaux, se regardant l'un l'autre, croyaient se voir, et pourtant chacun avait un petit quelque chose qui le rendait unique », affirme la genèse de la fondation du monde chez les Anishinabeg⁸⁵⁴. Pour sa part, Clastres remarque l'affirmation des personnalités dans

⁸⁵⁰ *Ibid.* p 34.

⁸⁵¹ Doran, *op.cit.* p 48

⁸⁵² Roviello, *op.cit.* p 142.

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ Assiniwi et Myre, *op.cit.* p 15.

les chants des chasseurs guayakis, ces chants individuels et sans partition qui deviennent harmonieux à la rencontre des autres, formant « comme par magie » un tout cohérent⁸⁵⁵. Chez les Innus, chacun a son chant lui appartenant⁸⁵⁶. Ce chant permet d'entrer en contact avec les esprits, dont l'esprit protecteur (*Mistapeu*). Il est chanté près du tambour et à voix basse, dans un relatif secret, même s'il peut parfois être transmis aux générations futures.

Entre les singularités individuelles et l'unification de l'État ou, autrement dit, entre l'institution politique du commun et la diversité des individus, les peuples autochtones préservent et réinventent en permanence leur communauté⁸⁵⁷. Loin de l'absence de règles tout autant que de l'ordre immuable et éternellement figé, les membres d'un peuple peuvent ainsi, contrairement à ce qu'affirme Gauchet, « *se distinguer* parmi des égaux »⁸⁵⁸. Les individualités s'expriment ou se démarquent à l'intérieur même des règles communes

Cet Un qui est le mal apparaît divisé entre deux pôles extrêmes : celui du tout-Un totalisant écrasant le multiple singularisé des individus et des sociétés, mais aussi celui du rien-qu'un, d'humains amputés de leur part de divin, cet Un ouvert à aucune communauté avec son autre, cet Un qui n'est que lui-même, incapable de s'ouvrir à la dimension d'altérité qui lui permettrait, seule, de se survivre à lui-même, cet Un du dénuement quasi-animal⁸⁵⁹.

Il est ainsi possible pour l'individu de choisir parmi les messages envoyés par les esprits ceux qu'il désire écouter. À l'aide de son entourage et du chaman, il interprète en toute liberté, ceux qu'il considère comme étant le plus significatifs pour lui. Les rêves sont en ce sens précieux afin de saisir les désirs animant la personne, parfois malgré sa rationalité

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ Doran, *op.cit.* p 100.

⁸⁵⁷ *Ibid.* p 141.

⁸⁵⁸ *Ibid.* p 144.

⁸⁵⁹ *Ibid.* p 151.

Les peuples autochtones sont donc libres de ne pas être dérangés dans leurs actions. Aucun commandement ou pouvoir supérieur ne les empêchera de faire ce qui leur plaît. Si la liberté « individuelle » ou négative est bien présente dans les sociétés contre l'État, il ne faut toutefois penser que la personne indigène et l'individu occidental se conçoivent de manière identique. Le « moi » indigène est considéré multiple. Il est considéré comme un « lieu de relations sociales ou de biographies partagées »⁸⁶⁰. Plus encore, chaque « moi » personnel habite d'autres individus⁸⁶¹. Les expériences sont nécessairement considérées comme partagées⁸⁶². En ce sens, l'individu unitaire aux contours bien définis n'est pas une notion qu'on peut plaquer sur la réalité indigène.

Le « je » autochtone n'est pas un atome comme celui de la modernité. L'anthropologue McKim Marriott soutient en outre que les personnes indigènes sont « divisibles » : « Elles peuvent [...] se reproduire dans d'autres objets dont la nature est celle des personnes où elles ont pris naissance »⁸⁶³. L'âme voyage entre les corps des individus et des animaux. La personne est pour eux à la fois « chair-et-esprit »⁸⁶⁴. Elle n'est pas une monade : elle est liée au tout complexe dont elle est un fragment. « [Ils] vivent en si grande union l'un avec l'Autre qu'ils semblent n'avoir qu'un même cœur », soutient Chrestien Leclercq⁸⁶⁵. Les mouvements de l'âme lient l'indigène aux autres membres de son clan, mais aussi aux animaux et à tous les êtres qui peuplent son cosmos en égalité avec lui. Le nom même qu'on lui donnera n'est

⁸⁶⁰ Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, *op.cit.* p 52.

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² *Ibid.* p 54.

⁸⁶³ *Ibid.* p 53. Ayant étudié les sociétés sans État malanésiennes, l'anthropologue Marilyn Strathern (1988) utilise le terme « dividu » afin de souligner l'aspect inséparable de la communauté propre à la « personne constitué de relations », dans *The gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley : University of California Press, dans Nurit Bord-David (1999), « Revisited : Personhood, Environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology*, vol 40, no 1, février, p 67-S91. Brébeuf affirme également que les Wendats considèrent leur âme comme « divisible », Brébeuf, *op.cit.* p 115.

⁸⁶⁴ Matos, *op.cit.* p 272.

⁸⁶⁵ *Relations des Jésuites*, vol XLV, p 158 dans Crevel, *op.cit.* p 60.

pas limité par la forme physique qu'il désigne. Il appartient à l'âme, qui voyage par-delà le corps et se transforme avec le temps.

Les noms attribués aux enfants ne sont d'ailleurs pas permanents: ils changent lors du passage à l'âge adulte, et de l'âge adulte à la vieillesse⁸⁶⁶. Les tatouages viennent pour leur part identifier quelle est l'âme qui habite le corps et à quel clan le corps est lié.

La liberté négative – le droit de ne pas être dérangé dans ses agissements⁸⁶⁷ – est donc partiellement compatible avec la liberté contre l'État. Clare Brant, psychiatre d'appartenance haudenosaunee ayant étudié la philosophie de son peuple, souligne que le principe de non-ingérence compte parmi les principes les plus importants dans la culture indigène⁸⁶⁸. Mais comme le souligne Berlin, la définition négative de la liberté a peu à voir avec le type de régime politique en place

Si ma liberté, celle de ma classe sociale ou de mon pays dépend du malheur d'autres hommes, alors le système qui le permet est injuste et immoral. Mais si je restreins ou perds ma liberté afin d'atténuer la honte d'une telle inégalité, sans par-là accroître la liberté individuelle des autres, il en résulte globalement une perte de liberté⁸⁶⁹.

Il remarque qu'une telle définition se concentre plus sur l'étendue du pouvoir qu'à sa nature. Dans la mesure où le régime ne se soucie pas de mes agissements individuels, la liberté négative peut très bien se déployer sous la république comme sous la monarchie. Tel n'est pas le cas de la liberté indigène, intrinsèquement liée à son refus de l'État et à l'égalitarisme.

⁸⁶⁶ Leila Inksetter (2016), « La transformation historique des désignations de personnes chez les Algonquins : un nom pour la vie? », *Recherches amérindiennes du Québec*, XLVI, no 1, p 39.

⁸⁶⁷ *Ibid.*

⁸⁶⁸ Clare Brant (1990), « Native Ethics and Rules of Behavior », *Canadian Journal of Psychiatry*, vol. 35, p 534-536 p 46.

⁸⁶⁹ Berlin, *op.cit.* p 174.

4.3 Les outils du changement

Ce qu'affirment les critiques, c'est que les peuples indigènes ne possédaient pas les outils mentaux et institutionnels afin d'effectuer des changements politiques d'importance. Le « retour au même » serait la loi suprême des Anciens, une loi inatteignable au commun des mortels. Le courant de l'anthropologie dynamique a bien démontré, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, que les sociétés sans État n'étaient pas des sociétés sans changements⁸⁷⁰. Selon Georges Balandier, anthropologue à l'avant-garde de cette approche, les changements surviennent suite à deux types d'incitations : endogènes — comme les inventions et les innovations —, ou encore exogènes — comme les relations avec les autres peuples⁸⁷¹.

La conception circulaire du temps et de la vie ne signifie donc pas que les peuples autochtones aient passé des milliers d'années à tourner en rond sans que rien ne change ou n'affecte leur quotidien. Leur mode de vie n'est pas qu'une « permanence », mais, et précisément, un « mode particulier de changement »⁸⁷². La tradition — « passer à un autre, remettre » — n'est donc pas statique⁸⁷³. Comme le souligne l'écrivain anishinabeg Gerald Vizenor, les peuples vivants ont des cultures vivantes, en constant changement; les considérer autrement, c'est les voir comme mortes⁸⁷⁴. Si nous avons moins de preuves de ces changements institutionnels, c'est simplement parce que ces sociétés étaient sans écriture et

⁸⁷⁰ Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoier et Richard Pottier (1998), « Chapitre 14 : l'anthropologie dynamique », *Les notions clés de l'ethnologie: analyses et textes*, Paris: Armand Colin, p 156-162.

⁸⁷¹ Georges Balandier (1981), *Sens et puissance*, Paris: Presses universitaires de France, p 141-145.

⁸⁷² Armando Barta (2011), *La utopia posible. México en vilo : de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia* (2000-2008), Mexico Itaca/La Jordana Ediciones, p 49 dans Albertani, *op.cit.* p 62.

⁸⁷³ Annalisa D'Orsi (2013), « Conservation et innovation : les articulations contemporaines de la tradition innue », *Recherches amérindiennes du Québec*, vol 43, no 1, p 70.

⁸⁷⁴ Laura Coltelli (1990), *Winged Words: American Indian Writers Speak*, Lincoln: University of Nebraska Press, p 154, dans *Ibid.* p 70.

qu'elles ont laissé au final peu de traces⁸⁷⁵; même si elles étaient, comme toutes sociétés, continuellement à refaire⁸⁷⁶. Ajoutons également que, même si elles s'inscrivent au sein d'une tradition religieuse, les religions, elles aussi, changent⁸⁷⁷.

En ce sens, il faut prendre garde de les réifier en les fixant dans le temps. Les institutions de ces sociétés se transforment avant l'arrivée des Européens. Gauchet serait sans doute d'accord avec cette assertion. Ce que le philosophe refuse, c'est d'admettre que ces changements sont conscients et délibérés. Selon la pensée autochtone, la société serait telle qu'elle est *aujourd'hui* parce que les Anciens en auraient *autrefois* décidé ainsi. Encore une fois, il faut nuancer la position de Gauchet. Car si tout est à l'origine en accord avec les lois de la nature (ou du moins avec ce que les Autochtones considèrent ainsi), il appert que ces lois permettent, justement, le changement. Le passé, pas plus que les esprits et les forces cosmiques, n'est situé radicalement hors de la portée de ces peuples. Selon Delâge et Warren : « Quelques générations tout au plus les séparaient de l'époque des êtres mythologiques »⁸⁷⁸. Le continuum les liant aux mondes des animaux les lie également à celui des morts. « [N]i présent ni passé », le Cercle de la vie tisse ses liens d'interdépendance⁸⁷⁹.

Comme on le verra ici, ces peuples ont une prise sur leur destinée individuelle et collective. Les outils permettant de communiquer avec les esprits et de les influencer sont nombreux. Nous laisserons ici de côté les chants et les festins afin de mieux analyser trois d'entre eux: les fétiches, les rêves et les mythes.

⁸⁷⁵ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op.cit.* p 25.

⁸⁷⁶ Balandier, *Sens et puissance*, *op.cit.* p 44.

⁸⁷⁷ Willaime, *op.cit.* p 250.

⁸⁷⁸ Delâge et Warren, *Le piège de la liberté*, *op.cit.*, p 62.

⁸⁷⁹ Eduardo Viveiros de Castro (2010), « Préface », *Archeology of Violence*, New York, Semiotext(e), dans Sztutman, *op.cit.* p 207.

4.3.1 Les fétiches

Les fétiches permettent d'influencer les destinées individuelles. Comme il a été dit, le cosmos indigène est tout autant physique que métaphysique. Tous se disent capables d'entrer en contact avec les esprits⁸⁸⁰. Les fétiches jouent un rôle important dans ce contact.

Le concept de fétiche est problématique. En fait, il est né de l'incompréhension créée par la rencontre de deux cultures⁸⁸¹. Ce qui est rationnel et utile dans une culture particulière est plus ou moins absurde pour l'autre. C'est toujours l'autre qui a des fétiches⁸⁸². C'est d'ailleurs en ce sens que Karl Marx utilisera le concept pour adresser une critique radicale des formes du capitalisme⁸⁸³.

Il faut prendre garde de ne point confondre fétiche et fétichisme. Les Européens croyaient les Africains ignorants du principe de causalité, ce pour quoi ils attribuaient aux événements des fondements magiques⁸⁸⁴. Ce principe n'était toutefois pas inconnu de ces peuples, pas plus qu'il ne l'était des peuples d'Amérique. Le « fétichisme » est selon cette perspective entendu comme un système de croyances, voire d'absence de croyance, attribué aux cultures faisant usage des fétiches. Il serait le proche des sociétés non éclairées⁸⁸⁵. Il représente « l'Autre des Lumières »⁸⁸⁶: c'est du reste en ce sens qu'Hegel affirme que l'Afrique « ne fait pas partie de l'histoire du monde », mais se trouve à son seuil⁸⁸⁷.

Le fétichisme, hormis peut-être dans sa déclinaison en termes psychologiques, n'est donc pas un concept opératoire. Les fétiches ne sont pas propres à certaines sociétés,

⁸⁸⁰ Therrien, *op.cit.* p 153.

⁸⁸¹ William Pietz (2005), *Le fétiche: généalogie d'un problème*, Paris: Kargo & L'Éclat, p 32.

⁸⁸² *Ibid.* p 28.

⁸⁸³ *Ibid.* p 21.

⁸⁸⁴ *Ibid.* 32.

⁸⁸⁵ *Ibid.* p 84.

⁸⁸⁶ *Ibid.* p 116.

⁸⁸⁷ *Ibid.* p 13.

et encore moins à des sociétés « primitives » ou hors de l'histoire. Le fétichisme ne forme pas un « système d'idées ». Ces systèmes devraient plutôt être nommés animisme, christianisme, monothéisme ou libéralisme selon les circonstances et les époques historiques. Il nous faut plutôt parler, tel que Marcel Mauss est le premier à nous en avertir, de « fétiche sans fétichisme »⁸⁸⁸.

Ce que l'on entend par fétiche se résume ainsi: il s'agit d'une création humaine dont nous oublions l'origine et à laquelle nous attribuons un pouvoir sur nous⁸⁸⁹. Ces créations remplissent nombre de fonctions: « les gens fabriquaient un fétiche comme un moyen de créer de nouvelles responsabilités sociales, de conclure des contrats et des accords ou de former de nouvelles associations »⁸⁹⁰.

Selon Graeber, ils servent précisément à créer de « nouvelles formes sociales » et de nouveaux arrangements institutionnels ou économiques⁸⁹¹. Ce n'est pas le fétiche qui choisit la personne, c'est ce dernier qui *crée* cet objet auquel il accorde des pouvoirs surnaturels. Un bout de bois tordu, une plume d'animal, un os, un coquillage: presque tout peut être transfiguré en fétiche. Hegel, Kant, De Brousses: ces auteurs sont unanimes à soutenir la facilité avec laquelle ils sont créés⁸⁹². Les jésuites en voyage en Amérique du Nord-est en témoignent

Si par exemple nos Hurons étant à la chasse ont de la peine à tuer un ours, ou un cerf, et qu'en l'ouvrant ils trouvent dans sa tête ou dans ses entrailles quelque chose d'extraordinaire, une pierre, un serpent, ils diront que c'est là un *oki*, et que c'est ce qui donnait cette vigueur à cet animal, et qui l'empêchait de mourir. Et ils prendront comme un caractère ce serpent ou bien cette pierre, et croiront que cela leur portera bonheur. Si dans un arbre, ou même en fouillant la terre, ils font une rencontre de quelque pierre d'une figure extraordinaire, qui par exemple ait la façon d'un plat, d'une cuillère, ou d'un petit pot de terre, ils prendront [cette] rencontre à bonheur, disant que de certains démons qui font leur demeure dans les bois, y oublient quelquefois

⁸⁸⁸ Jean Pouillon (1975), *Fétiches sans fétichisme*, Paris: Maspero.

⁸⁸⁹ Graeber, *Des fins du capitalisme*, *op.cit.* p 263.

⁸⁹⁰ *Ibid.* p 264.

⁸⁹¹ *Ibid.* p 253.

⁸⁹² *Ibid.*

ces choses, et que c'est un bonheur à quiconque en a fait rencontre. Et appellent ces choses *ascwandics*⁸⁹³.

Les jésuites furent surpris lorsqu'ils apprirent que les Mi'gmaks portaient déjà la croix avant leur arrivée. Alors que la maladie les frappait durement, la croix apparut d'abord en rêve. C'est un homme de belle apparence qui aurait conseillé aux Anciens, alors loin du village pour une retraite, de fabriquer des croix pour tous. Ce symbole leur donnerait courage et éloignerait la maladie. De retour au village : « Ils firent une assemblée générale de tout ce qui restait d'une Nation mourante; & tous ensemble conclurent, d'un commun accord, que l'on recevrait avec honneur le sacré signe de la croix qu'on leur présentait du Ciel »⁸⁹⁴. Ceux qui portèrent la croix furent guéris. Depuis, les Mi'gmaks ne se présentèrent plus jamais en public sans elle, et elle orna les conseils et divers lieux des villages⁸⁹⁵.

Cet exemple, quoique singulier, est éclairant. Un simple rêve fait par un simple membre de la communauté mène à un changement très important : l'adoption d'une amulette collective, d'un signe distinctif aux Mi'gmaks. Il montre que la possibilité d'entrer en contact avec les esprits est effectivement commune à tout le monde, et non seulement aux chamans ou aux Anciens. Ensuite, il souligne comment le consensus et la délibération occupent tous les aspects de la vie collective, à un point tel que même les amulettes sont choisies en groupe. L'autorité des Anciens, en ce sens, est loin d'être absolue. Leur proposition est soumise à l'assemblée, qui en délibère avant de l'accepter. Les règles du jeu dont nous parlait Arendt ci-haut ne situent pas les Anciens au-dessus des autres — les femmes, les chefs ou les guerriers. Elles en font des « gardiens », justement, de ces règles qui les placent à égalité avec les autres membres de la communauté.

*

⁸⁹³ *Relations des jésuites* (1648-1649), vol. XXXIII, p 210-212, dans Therrien, *op.cit.* p 153.

⁸⁹⁴ Leclercq, *op.cit.* p 173-176.

⁸⁹⁵ *Ibid.* p 171.

Entre la vision holiste — qui dit, pour faire vite, que le tout précède irrémédiablement les parties —, et la vision de l'individualisme méthodologique — qui affirme, toujours pour faire vite, que les choix des individus précèdent les structures politiques et institutionnelles — le fétichisme vient brouiller les pôles.

Les fétiches sont le résultat d'un choix tout autant qu'ils sont le reflet d'une représentation singulière et culturelle du monde précédant ladite création⁸⁹⁶. Nous donnons sans cesse du pouvoir à des règles que nous avons préalablement et délibérément créées. Le fétiche n'est pas étranger à ce processus indispensable à la création d'accords et de nouvelles relations, que ce soit des relations de commerce, des contrats moraux ou d'amitié. Si le fétichisme est cette croyance selon laquelle nos propres créations ont un pouvoir sur nous, force est d'admettre que c'est vrai : « Même dans l'idéal d'autonomie caressé par Castoriadis où l'on n'évoluerait qu'au sein d'institutions dont nous aurions nous-mêmes, collectivement, créé les règles, nous continuerions de créer des règles et donc de leur permettre d'avoir un pouvoir sur nous »⁸⁹⁷.

Ces fétiches sont en outre présents en nos sociétés modernes et « rationnelles » : argent, marchandise, contrat, bijoux, médailles, trophées, etc. Ils ne sont pas *seulement* des objets auxquels on accorde un pouvoir sur nous, mais des créations humaines conscientes. Le Cercle sacré de la vie accepte que ces créations soient répandues et quotidiennes. Contrairement aux religions monothéistes, qui restreignent la création de ces fétiches aux autorités hiérarchiques⁸⁹⁸, l'animisme permet à cette créativité de s'exprimer au quotidien. Bref, il donne aux gens une prise réelle, individuelle et collective, quoiqu'évidemment relative, sur le monde qui les entoure.

⁸⁹⁶ « Les fétiches existent dans le monde comme des objets incarnant "naturellement" des valeurs sociales significatives, touchant ainsi un pour plusieurs individus d'une manière personnelle très forte », dans Pietz, *op.cit.* p 24.

⁸⁹⁷ Graeber, *Des fins du capitalisme*, *op.cit.* p 324.

⁸⁹⁸ Pietz, *op.cit.* p 33-50.

4.3.2 Les rêves

Les rêves permettent aussi à ces peuples d'avoir un ascendant sur leur vie. Comme le souligne Delâge, chacun « garde le pouvoir de manipuler les biens symboliques »⁸⁹⁹. Afin d'arriver à saisir les messages envoyés par les esprits, l'on porte une attention particulière aux rêves : « [...] le songe fait ici tout et est à vrai dire comme le dieu des Hurons », affirme le père Brébeuf, en 1636⁹⁰⁰. Le père Frémin, jésuite en voyage au Canada, raconte ce qu'il a vu chez les Haudenosaunee dans le dernier quart du 17e siècle

Celui qui a songé durant la nuit qu'il se baignait, dès qu'il est levé court aussitôt, et tout nu, à plusieurs cabanes : en chacune desquelles il se fait jeter sur le corps une chaudière pleine d'eau, quelque grand froid qu'il fasse. Un autre qui aura rêvé qu'on le menait captif et qu'on le brûlait tout vif, se fait lier dès le lendemain et brûler comme un captif; se persuadant qu'ayant satisfait de la sorte à son songe, cette fidélité détournera de dessus lui la peine et l'infamie de la captivité et de la mort qu'il doit, selon ce qu'il a appris de sa divinité, souffrir chez ses ennemis. Il s'en est vu qui ont été jusqu'à Québec et qui ont fait cent cinquante lieues pour avoir un chien qu'ils avaient songé qu'ils y achèteraient⁹⁰¹.

Ces désirs sont considérés avec beaucoup de sérieux. Pour les Wendats, c'est à travers eux que se manifestent les *ondinnonk*, ces « désirs secrets de l'âme »⁹⁰² — la manifestation nocturne de leur âme raisonnable⁹⁰³. Écouter ces rêves permet de découvrir qui est le « génie tutélaire » de l'enfant lorsqu'il devient adulte⁹⁰⁴. Ce tuteur est généralement trouvé à l'aide de rites de passage. À l'âge de la puberté, le jeune wendat se peint le visage et part dans les bois afin d'y jeuner plusieurs jours. À son retour, il fait appel à son père ou au chaman afin d'interpréter ses rêves et de

⁸⁹⁹ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 174.

⁹⁰⁰ *Relations des Jésuites* (1636), dans Therrien, *op.cit.* p 149.

⁹⁰¹ Brébeuf, *op.cit.* p 127.

⁹⁰² *Ibid.* p 180.

⁹⁰³ *Ibid.*

⁹⁰⁴ Therrien, *op.cit.* p 152.

découvrir l'esprit qui les a inspirés. Cet esprit le protégera, moyennant quelques sacrifices, tout au long de sa vie.

Jusqu'à leur mort, les Wendats tentent de comprendre leurs peurs et désirs refoulés. Ceux-là sont souvent transfigurés afin de ne pas troubler la paix du village ou de la communauté: un désir de violence, par exemple, est dirigé symboliquement vers un objet ou un symbole équivalent. « Le malheur est aussitôt mimé pour être évité », affirme Therrien⁹⁰⁵. Le conseil du village, le chef ou le chaman aura pour tâche de rediriger ce désir, de l'encadrer de façon à ce qu'il ne nuise pas à la communauté⁹⁰⁶.

Les rêves des malades sont particulièrement pris au sérieux. Le plus souvent, ce sont les souffrants qui dictent la démarche pour atteindre leur guérison. Certaines maladies seraient le résultat des désirs non comblés. Si tel est le diagnostic du chaman, toute la collectivité, sous l'influence du chef, se met au service du malade afin de satisfaire cesdits désirs. Le père Ragueneau, supérieur de la mission wendat (1645-1650), raconte ce qu'il a vu

Souvent en moins d'une heure, on aura fourni au malade plus de vingt choses précieuses qu'il aura désirées qui lui demeureront ayant recouvré la santé ou, s'il mourait à ses parents. En sorte qu'un homme devient riche en un jour accommodé de tout ce dont il a besoin, car outre les choses qui étaient de l'ordonnance du médecin, le malade ne manque jamais d'en ajouter quantité d'autres qui, dit-il, lui ont été représentés en songe et dont dépend la conservation de sa vie⁹⁰⁷.

Afin de conjurer le sort, le chaman – si tel est le désir du malade – peut recommander une partie de jeux de crosse, « de plat » ou « de paille »⁹⁰⁸. Les parties peuvent durer plusieurs jours et sont toutes chargées symboliquement et spirituellement⁹⁰⁹. Chez les

⁹⁰⁵ *Ibid.* p 157.

⁹⁰⁶ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 85.

⁹⁰⁷ *Relations des Jésuites* (1648-1649), vol. XXXIII, p 206, dans Therrien, *op.cit.* p 157.

⁹⁰⁸ La crosse est un sport fort populaire chez les peuples autochtones où les opposants utilisent une crosse afin de tenter de mettre une balle dans le but adverse; les jeux de plat et de paille sont pour leur part des jeux qu'on qualifierait aujourd'hui de jeux de hasard.

⁹⁰⁹ Therrien, *op.cit.* p 159-160.

Wendats, il est aussi courant que les jeunes fassent l'amour à tour de rôle auprès du malade afin de le réconforter. Le chaman invite alors les jeunes femmes à se choisir un amant afin d'offrir ce réconfort⁹¹⁰. Le chant est également un moyen d'attirer les esprits bienveillants, mais ce sont avant tout les fêtes qui permettent de chasser la maladie. Chez les Wendats, celle de l'*awataerohi* est parmi les plus populaires. Elle s'affirme d'abord en chants et en danses, mais aussi d'une manière qui n'est pas sans choquer les jésuites, qui assistent à l'une d'elles en 1637. Therrien rapporte

Certains danseurs retirent ensuite des cailloux du feu, les mettent dans leur bouche puis vont se placer près des malades. Les mains derrière le dos, certains d'entre eux soufflent sur eux et grondent à leurs oreilles pendant que d'autres leur frottent le corps avec des cendres rouges. Au grand étonnement des jésuites, les malades ne semblent manifester aucune douleur. Deux chamans viennent ensuite faire des gestes rituels autour d'eux⁹¹¹.

La « fête des songes », présente autant chez les Wendats que chez les Haudenosaunee, vise elle aussi à chasser la maladie et la mort. Elle supprime le désordre en le singeant⁹¹². Les fêtards se déguisent, miment la folie, se saoulent de nourriture, crient, chantent, font du bruit, brisent des objets, se promènent nus et font même parfois violence à ceux envers lesquels ils entretiennent quelque rancœur. Cette fête est ainsi une « expérience du désordre », la réunion des éléments et des principes contraires pour provoquer la « renaissance de la vie », une régression qui est un nouveau commencement⁹¹³. Un jésuite ayant assisté à cette fête chez les Haudenosaunee raconte

Elle durera quelquefois quatre et cinq jours, pendant lesquels tout est en désordre, et on ne fait point à manger qu'à la dérobée; chacun a la liberté de courir par les cabanes, habillé d'une façon grotesque; hommes et femmes proposent par signes ou en chantant, en termes énigmatiques et obscurs, ce

⁹¹⁰ *Ibid.* p 82.

⁹¹¹ *Ibid.* p 161.

⁹¹² Therrien, *op.cit.* 171.

⁹¹³ Octavio Paz (1972), *Le labyrinthe de la solitude*, Paris : Gallimard, p 50, dans Therrien, *op.cit.* p 212.

qu'ils ont désiré en songe, que chacun tâche de découvrir, offrant la chose devinée, pour précieuse qu'elle puisse être, faisant gloire de paraître libéral en cette occasion⁹¹⁴.

Plusieurs participants deviennent dans un état où le rêve côtoie la réalité. Tel est en quelque sorte l'objectif de ces fêtes: voir le monde à l'envers pendant quelques instants afin de prendre conscience de l'importance qu'il reste normalement à l'endroit.

*

Les peuples autochtones font donc la distinction entre les désirs justes, qu'ils tentent de réaliser, et les désirs injustes, qu'il convient de nier ou de déplacer vers un symbole. Toute sa vie durant, l'individu sera à l'écoute de ses désirs, non pas dans le but de tous les réaliser, mais de les vivre le plus sereinement possible sans se nuire ni faire violence à son entourage. Si le chaman a un rôle considérable dans l'interprétation et l'analyse de ces désirs, le chef a pour sa part la responsabilité de voir à ce que la communauté les réalise. C'est lui qui collecte les cadeaux, organise les fêtes, les danses, les joutes sportives, les « sueries »⁹¹⁵ et les festins; c'est lui qui communique les désirs, en marchant de village en village en criant que chacun doit se porter au secours de leur frère ou de leur sœur malade.

Le chef et le chaman sont ainsi au service des rêves des membres de la communauté. Le chaman favorise le contact avec les esprits, aide à l'interprétation de leur message et le chef voit à ce que ces derniers soient écoutés. Encore une fois, nulle hiérarchie n'est en action. Les institutions sont plutôt en place afin de voir à l'accomplissement des sains désirs des personnes. Elles sont à leur service. Elles tentent de donner à la personne la possibilité de désir découvrir ses désirs enfouis, et de les vivre.

⁹¹⁴ *Relations des Jésuites*, (1670-1672), vol LV, p 60 dans Therrien, *op.cit.* p 173-174.

⁹¹⁵ En Amérique du Nord-est, nombre de peuples ont cette habitude, pour chasser la maladie ou par simple plaisir de pratiquer des « sueries ». Dans une cabane, on pose des cailloux brûlants qu'on arrose sporadiquement d'eau, ce qui provoque une vapeur intense. Les saunas contemporains fonctionnent généralement de la même manière.

Chez les peuples autochtones, la sur-répression sexuelle, en son sens freudien, est pratiquement inexistante: la sexualité et les plaisirs des sens y vivent en liberté. Les festins, les jeux sexuels et les danses en témoignent: « Éros n'est pas tout à fait enchaîné »⁹¹⁶. Denys Delâge souligne les points de rencontre entre cette vision des rêves et les apports théoriques du philosophe Herbert Marcuse en ce qui a trait au conscient et à l'inconscient⁹¹⁷. Selon Marcuse, le système économique capitaliste aurait utilisé la liberté du travailleur et du consommateur afin de mieux les enchaîner à la société. Si le contrôle des gens peut sembler faible en société démocratique, c'est précisément parce qu'il est total qu'il agit dans la psyché, dans l'âme des sujets⁹¹⁸. Il crée les faux besoins nécessaires à la reproduction du mode de production⁹¹⁹. Désormais, les « gens se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leur automobile, leur chaîne de haute-fidélité »⁹²⁰. Le système détermine non seulement les modalités du travail et de la production, mais toute la vie sociale et les désirs des individus⁹²¹.

4.3.3 Mythes et prophéties

La pensée indigène est une pensée mythique. Les mythes participent à rendre la tradition lisible. Ils établissent des « repères d'un champ de pensée » nous permettant de saisir l'armature de la philosophie politique⁹²². Ils sont porteurs de morale, d'enseignements, de connaissances et de pensées politiques; ils sont le reflet — quoique partiels et imparfaits — des modes de fonctionnements et de pensées indigènes : leur finalité, comme le souligne l'anthropologue Christophe Darmageant, n'est pas d'expliquer fidèlement le passé, mais de « forger et d'enseigner un passé

⁹¹⁶ *Ibid.* p 88.

⁹¹⁷ Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 85-88.

⁹¹⁸ Herbert Marcuse (1968), *L'Homme unidimensionnel*, Paris : Éditions de minuit.

⁹¹⁹ Herbert Marcuse (1969), *Vers la libération: Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Paris : Éditions de Minuit, p 22.

⁹²⁰ Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, *op.cit.* p 34.

⁹²¹ *Ibid.* p 21.

⁹²² Perrone-Moisés, *op.cit.* p 188.

qui justifie le présent »⁹²³. Tel que le souligne l'anthropologue Beatriz Perrone-Moisés, qui s'inspire de Levi-Strauss, la mythologie peut être entendue comme le « lieu d'une réflexion amérindienne » au sujet de la philosophie politique⁹²⁴. Autrement dit, ils ne décrivent pas le réel, mais la perception qu'en ont les peuples⁹²⁵.

Comme pour l'histoire de la naissance du monde chez les Haudenosaunee, les mythes mettent souvent en scène des animaux aux pouvoirs fabuleux, qui discutent et débattent entre eux. La liberté, en ce sens, trouve son reflet dans la mythologie. Les mythes montrent que la délibération embrasse jusqu'aux représentations de la naissance du monde et que ce dernier est sans hiérarchie. Ils participent à énoncer ce qui est bien ou mal. Un mythe guayaki analysé par Clastres parle de l'inceste. Une jeune fille, abusée sexuellement par son grand-père — qui est également chaman — lui défigure le visage sur un cactus avec d'en faire de même avec son pénis et ses testicules : « Aie pitié de ton grand-père! », dit le vieux. « Je ne veux rien savoir de mon grand-père! », rétorque la jeune femme⁹²⁶. Le mythe montre ainsi que cette autorité est loin d'être absolue et que le chaman peut même en abuser. Il montre aussi, de manière imagée, que la jeune fille se doit de résister elle-même à cet abus, même s'il provient de l'autorité (en ce cas-ci double, car l'agresseur est à la fois son grand-père et le chaman).

Les mythes protègent le *pouvoir d'agir* contre la formation l'État. Ils participent parfois directement à rendre la hiérarchie et l'État impossibles, ou à tout le moins

⁹²³ Christophe Darmageant, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 168. Emmanuel Désveaux ajoute : « La mythologie exprime en effet comment sont perçus le milieu naturel et les techniques mises en œuvre pour l'exploiter. Elle traduit aussi comment la société conçoit ses règles d'organisation et le groupe son identité », dans *op.cit.* p 15-16.

⁹²⁴ Perrone-Moisés, *op.cit.* p 181.

⁹²⁵ Pour une critique de cette posture épistémologique faisant de la science une forme supérieure à la connaissance autochtone : Hugo Asselin et Suzy Basile (2012), « Éthique de la recherche avec les peuples autochtones : qu'en pensent les principaux intéressés? », *Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol 14, no 1.

⁹²⁶ *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 119.

difficiles à construire. Joint au nomadisme, le mysticisme peut être considéré comme une forme de résistance à la formation de l'État. Il permet à la communauté de « se diviser pour être moins dirigée »⁹²⁷. Aux XV^e et XVI^e siècles, les chamans Tupi-Guarani organisent la fuite des chefs en phase de devenir autoritaires⁹²⁸. Les prophètes incitent les clans à partir vers la recherche d'une nouvelle « terre sans mal », ce qui provoque de nombreuses scissions et le départ de milliers d'individus⁹²⁹ : « Habités par le sentiment que l'antique monde sauvage tremblait en son fondement, hantés par le pressentiment d'une catastrophe socio-cosmique, les prophètes décidèrent qu'il fallait changer le monde, abandonner celui des hommes et gagner celui des dieux »⁹³⁰.

Le mythe entourant la fondation de la Ligue haudenosaunee (1570) est aussi représentatif de cette fonction. Selon ce dernier, à force d'exploits guerriers et de méchanceté, le chef *Tadodaho* était devenu terrifiant. Élu par des forces invisibles peuplant la forêt qu'il habitait, il pouvait tuer d'un seul regard; sa chevelure, disait-on, était constituée de serpents, et il pouvait provoquer la maladie et les fléaux comme bon lui semblait⁹³¹. Son objectif était simple: obtenir, par la guerre, prestige et pouvoir⁹³².

Au moment de la fondation de la Ligue, des émissaires Haudenosaunee lui rendent visite. Ils lui expliquent que le moment de la paix est venu pour les cinq nations, qui en sortiraient plus fortes que jamais, et que c'est lui qui en serait l'instigateur : « C'est toi qui allumeras la flamme des Cinq Nations: un feu éternel qui ne s'éteindra jamais. » Pourquoi *Tadodaho* voudrait-il d'une telle paix? Questionne le principal

⁹²⁷ Selon Clastres, l'apparition de ce « nouveau » pouvoir serait dû à une poussée démographique, dans *La Société contre l'État*, *op.cit.* p 183.

⁹²⁸ *Ibid.* p 59.

⁹²⁹ *Ibid.*

⁹³⁰ *Ibid.*

⁹³¹ Roland Viau, « 6. Philosophie d'un mythe. Tadodaho et la Société des guerriers », *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 87.

⁹³² *Ibid.*

intéressé. Face à la réticence du grand guerrier, un argument central est mis de l'avant : la Ligue va célébrer sa grandeur en créant un poste permanent portant son nom. « Tu seras le personnage de marque des Cinq Nations. Tu seras le premier parmi les égaux »⁹³³.

Les Haudenosaunee allaient faire du puissant guerrier un chef civil tout en honorant sa mémoire par le titre qu'on allait donner à cette institution, celle de « chef des chefs » de la confédération iroquoise. On allait ainsi lui soutirer ses pouvoirs maléfiques tout en honorant son prestige. L'alliance allait le célébrer, mais *sans* le pouvoir qu'il en tirait⁹³⁴. Les serpents furent retirés de ses cheveux, ses déformations guéries et son aspect humain retrouvé. *Deganawida* (Le Pacificateur), l'un des émissaires, fut celui qui coiffa le premier les chefs des Cinq Nations de bois de cervidés, symbole du nouveau titre désormais consacré. En cette occasion, il leur expliqua que le rôle des chefs n'était pas d'agir en « hommes de pouvoir aboyant des ordres »⁹³⁵. Il fallait séparer le pouvoir du prestige, redonner au deuxième la limite qu'il impose au premier et protéger la chefferie de sa possible dérive autoritaire et arbitraire⁹³⁶. À cet effet des femmes seraient chargées de les destituer s'ils agissaient par intérêt personnel et non pour le bien de la communauté.

L'histoire de cette fondation offre un bel exemple de la fonction anti-pouvoir parfois remplie par le mythe. Elle montre que le *pouvoir d'agir* des Haudenosaunee doit se protéger de la domination possible du terrible guerrier *Tadodaho*. Il transforme le *pouvoir sur* en germe chez lui en prestige, autrement dit, en autorité. Ce mythe

⁹³³ *Ibid.* p 89.

⁹³⁴ L'auteure parle également d'un mythe semblable, mais cette fois-ci en Amérique du sud. Beatriz Perrone-Moisés, « Extraits de philosophie politique amérindienne », Abensour et Kupiec, *op.cit.* p 179. L'auteure analyse la version de ce mythe rendu par Lewis H. Morgan (1922), *League of the ho-de'-no-sau-nee or Iroquois* [1851], New York: Dodd, Mead & Co. Ce mythe comprend cependant de nombreuses versions, dont la portée politique n'est pas toujours évidente à saisir : « DEKANAHOUIDEH », *Dictionnaire biographique du Canada*, page consultée le 16 juillet 2015, http://www.biographi.ca/fr/bio/dekanahouideh_1F.html

⁹³⁵ Viau, *op.cit.* p 91.

⁹³⁶ *Ibid.* p 93.

synthétise ainsi au moins quatre aspects de la chefferie: 1) le chef est sans pouvoir : *Tadodaho* doit renoncer à ses pouvoirs magiques, dont il pourrait abuser, afin de les transfigurer en prestige; 2) il est un gardien de la paix : c'est même l'objectif de la fondation de la Ligue; 3) il voit au respect du caractère égalitaire de la communauté : son prestige est séparé du pouvoir, dont il doit se débarrasser des aspects les plus terrifiants; 4) les femmes sont choisies afin de le surveiller, de voir à ce que ses ambitions personnelles soient subsumées aux intérêts de la communauté, qui continue, suite à l'alliance, à détenir le pouvoir.

Les mythes sont parfois créés pour répondre à des problèmes historiques précis. Ils peuvent se multiplier à l'infini⁹³⁷. Il suffit qu'un membre du clan ait une vision en rêve pour que l'heure soit au déplacement, au tyrannicide ou au schisme et qu'un changement radical et irréversible se produise dans la communauté⁹³⁸. Les prophètes jouent aussi un rôle important dans les changements institutionnels. Encore une fois, il suffit d'un rêve prémonitoire invitant le peuple à fuir, à se diviser, à changer telle ou telle pratique pour que le changement advienne. Ses paroles, si elles sont prises au sérieux, deviendront alors prophétiques. Elles créeront un nouveau mythe. Comme dans le cas du fétiche, l'effectivité ou non de la prophétie est le résultat d'un choix délibéré.

La pensée mythique peut donc servir à désamorcer le pouvoir parfois menaçant détenu par un chef : « Les mythes, lieu de réflexion qui dessine le champ du pensable, pensent donc le danger du pouvoir concentré et unifié. Et ils décrivent les mécanismes pour le conjurer »⁹³⁹. La présence des figures prophétiques permet ainsi de faire des changements radicaux sur-le-champ⁹⁴⁰. Ce prophétisme est le guide de nombreuses révoltes contre les empires coloniaux, dont celle de Pontiac (nous y reviendrons au *Chapitre VI*).

⁹³⁷ Marc Richir, « La contingence du Despote », *op.cit.* p 171.

⁹³⁸ James C. Scott, *op.cit.* p 48.

⁹³⁹ Beatriz Perrone-Moisés, *op.cit.* p 185.

⁹⁴⁰ James C. Scott, *op.cit.* p 48.

4.4 Face au changement

L'autorité protège la liberté, l'égalité et les règles du jeu leur permettant de s'exprimer par la délibération collective. Cette autorité est singulière. Elle dicte les règles du jeu selon lesquelles la liberté peut et doit être préservée. Si elle n'est pas, contrairement à ce qu'avançaient Castoriadis, Gauchet et Lefort, inatteignable, elle est toutefois, et cela est bien vrai, très conservatrice — non pas sens politique, mais philosophique. Elle permet aux peuples autochtones de changer, d'intégrer de nouveaux éléments à leur culture, de créer de nouvelles relations, mais toujours dans un esprit de conservation du Cercle sacré de la vie. Autrement dit, le changement conscient — puisque résultant de délibérations collectives — et institutionnel — puisqu'il crée de nouvelles formes de vivre ensemble — est considéré positif s'il peut s'inscrire dans un cosmos déjà conceptualisé et expliqué par les Anciens. Il sera alors gobé par une reformulation mythologique en expliquant l'avènement⁹⁴¹.

Cette pensée n'est donc pas une pensée du progrès. Sioui affirme même que les peuples autochtones préfèrent la stagnation au mouvement⁹⁴². Il faut toutefois se rappeler cette idée parfois trop facilement oubliée tellement elle est hégémonique : le progrès est une conceptualisation du changement historique. Il ne faut pas confondre cette conceptualisation particulière, historiquement située, avec la totalité de l'expérience historique qu'elle prétend couvrir. D'un point de vue critique, le progressisme est cette « religion » voulant que « l'accumulation des connaissances et des innovations techniques » soit nécessairement positive à la quête du bonheur⁹⁴³. Le progrès est le récit chronologique résultant de cette idéologie. Ce récit pose les sociétés contre l'État comme étant d'un stade inférieur à celui des sociétés à l'État, ce qui les rend nécessairement moins évoluées que celles des Européens. Ce faisant, elle se rend incapable à saisir les choix effectués dans la construction, nécessairement

⁹⁴¹ Emmanuel Désveaux (2002), *Quadratura Americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève : Georg, p 21.

⁹⁴² Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, op.cit. p 33.

⁹⁴³ *Ibid.* p 13.

en mouvement, de leurs sociétés. Elle ne peut considérer que ces sociétés refusent consciemment de « progresser » — ce qui est pourtant le cas, car elles se sont donné nombre d'institutions afin d'éviter l'apparition de l'État. Plus encore, le terme « progrès », d'un point de vue indigène, est sans doute plus synonyme de « catastrophe » que de « parcours vers le bonheur ». Les transformations politiques ne sont d'autre part aucunement le reflet mécanique de la technique: des niveaux techniques différents peuvent donner des formes politiques similaires et des niveaux techniques semblables engendrer des formes politiques différentes⁹⁴⁴.

Bref, les changements institutionnels vécus par ces peuples ne se font pas selon la trajectoire imaginée par l'idéologie du progrès. Ils sont néanmoins bien réels. Les différentes cultures ne sont pas restées isolées les uns des autres pendant des millénaires. Elles ont échangé des biens, des personnes et des paroles; elles ont fait la fête, du commerce, la guerre ou la paix. Le désir de se distinguer, de s'opposer, de paraître honorable ou fort les a menés à créer et à partager de nouvelles coutumes⁹⁴⁵.

Ces changements sont évidemment de l'ordre de l'innovation technique : la famine, la maladie et les intempéries forcent les déplacements de population; la découverte de nouveaux métaux et de nouvelles semences entraînent ou sont entraînées par des changements techniques. Les anthropologues s'entendent pour dire que l'introduction du blé d'Inde et du haricot, au courant du 14^e siècle, provoque sans l'ombre d'un doute des changements considérables. Ce passage, chez les Haudenosaunee, donne naissance aux villages et affecte nécessairement les formes politiques traditionnelles. Il provoque un bouleversement dans la structure familiale. Les familles deviennent plus grandes, de même que les clans. Ils vont désormais

⁹⁴⁴ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, op.cit. p 35.

⁹⁴⁵ Levi-Strauss, *Race et histoire*, op.cit. p 14

englober des familles différentes, qui vont s'unir de manière symbolique à travers des noms différents⁹⁴⁶.

Les changements sont aussi institutionnels. En fait, les clans jouissent d'une autonomie telle qu'ils pouvaient quitter un village pour en créer un autre ou se joindre à l'un de ceux qui existaient déjà⁹⁴⁷. Cette autonomie participe aussi parfois à la création de nouvelles institutions, de réformes de celles-ci et d'échanges culturels: les Wendats et les Haudenosaunee, malgré leurs rivalités guerrières historiques, parlent sensiblement la même langue; les Tionnontatés (Hurons-Pétuns), à l'inverse, sont restés liés aux Wendats sans pour autant perdre leur identité.

Le mythe de *Tadodaho*, précédant la fondation de la Ligue iroquoise (1570) compte certainement parmi ces changements historiques institutionnels majeurs: la ligue est une invention politique jamais vue auparavant. On pourrait en dire autant de la Confédération wendat. Fondée vers 1440, à partir d'une alliance entre les peuples Attigeenongnahacs (de la Corde) et Attignaouantans (de l'Ours)⁹⁴⁸, l'alliance s'élargira de plus en plus. Chaque groupe apporte ses idées et pratiques propres, mais les cultures singulières s'estompent graduellement à mesure que les nouveaux arrivants adoptent les coutumes locales, que les villages les plus importants englobent les plus petites collectivités et que les contacts et les alliances favorisent la création d'un univers symbolique, social et politique commun⁹⁴⁹. *Idem* pour le Conseil des Trois Feux. Cette alliance réunissait les Chippewas, les Outaouais et Potawatomis. Ces institutions ne sont aucunement figées dans le temps: des groupes quittent, d'autres s'y joignent, et l'alliance est toujours fragile à et à renégocier.

La tolérance envers le changement est loin d'être nulle. Brébeuf raconte bien comment des villages wendats dissidents refusèrent, lors de la fête des Morts (entre

⁹⁴⁶ Trigger, *op.cit.* p 142.

⁹⁴⁷ *Ibid.* p 38.

⁹⁴⁸ Labelle, *op.cit.* p XVII.

⁹⁴⁹ Trigger, *op.cit.* p 146.

1626 et 1629) d'enterrer leurs défunts avec l'ensemble des autres villages, comme cela se faisait traditionnellement. Cette division a causé beaucoup de tristesse parmi les Wendats, mais l'unité de l'alliance ne fut pas remise en cause⁹⁵⁰. L'unité pouvait être remise en cause sans pour autant qu'elle ne déclenche de guerre ou de séparation. Ajoutons que longtemps après la colonisation, des individus convertis au christianisme côtoient leurs frères et sœurs, parfois même se marient, sans que l'autre ne soit considéré comme un ennemi ou un étranger. La pensée indigène, encore une fois, apparaît ici complexe et nuancée.

Certaines sociétés de guérisseurs font également leur apparition avec le temps. Dans les années 1630, près de 80 chamans, incluant six femmes, font partie de la société wendat *Atirenda*, qui a pour mission de guérir les malades; cette société ressemble à celle des « Faux Visages », présente chez les Haudenosaunee⁹⁵¹. Le *Midewiwin*, société chamanique ojibwée, fait quant à elle son apparition au 18^e siècle⁹⁵².

Tous ces changements s'effectuent à l'aide des outils que nous avons identifiés ci-haut — les fétiches, les mythes et les prophètes. Faute de sources, on sait très peu de choses sur les processus politiques précis ayant mené à ces transformations, qui s'étendent sur des décennies, voire des centaines d'années. Compte tenu de la structure politique des sociétés contre l'État, ils sont toutefois et sans l'ombre d'un doute le résultat de *délibérations* communes, de divers processus de décisions égalitaires et consensuels. Comme nous l'avons vu ci-haut, chez peuples d'Amérique du Nord-est, *tous* les changements sont le résultat de délibérations collectives. Puisqu'ils ont discuté et débattu de leur avènement, il semble ainsi difficile d'affirmer sans plus de nuance, comme le fait Gauchet, qu'ils croient n'être « pour rien » dans l'avènement de ces changements⁹⁵³.

⁹⁵⁰ Brébeuf, *op.cit.* p 170-171.

⁹⁵¹ *Ibid.* p 63.

⁹⁵² Déléage, *op.cit.* p 97.

⁹⁵³ Gauchet, *op.cit.* p 110.

Les idées des peuples autochtones n'ont effectivement jamais cessé de changer. La pensée anticolonialiste se développe rapidement et se transforme constamment. Elle répond de différentes manières aux différents régimes coloniaux. À partir des années 1960, elles seront de plus en plus influencées par la pensée marxiste et anticolonialiste; vers la fin du 20^e siècle, elles rencontrent le post-colonialisme et l'anarchisme⁹⁵⁴. Mais si, pour reprendre l'expression de Graeber, « la démocratie n'a pas été inventée à Athènes »⁹⁵⁵, ces sociétés ne sont effectivement pas autofondées au sens où l'entend Castoriadis. La critique a en partie raison d'affirmer que les peuples du nord-est font reposer la fondation de leur société sur un « ailleurs ». Celui-ci est toutefois « moins loin » que ne le croient Castoriadis, Gauchet et Lefort: l'animisme n'est pas une religion monothéiste. Les peuples d'Amérique du Nord-est considèrent que l'ordre est naturel (et également, pour eux: surnaturel) et non créé de toutes pièces par les humains, cela est tout à fait vrai. Mais ils croient aussi que c'est à eux-mêmes de trouver, à travers les signes offerts par la nature et les rêves, par les fétiches et les prophéties, les voies raisonnables qui leur permettront d'être heureux et de vivre en harmonie. L'autorité émet des règles du jeu permettant au pouvoir collectif et à la liberté de se déployer. Elle donne une prise aux individus sur leur vivre ensemble, sur leurs institutions et sur leurs destinées en général (*pouvoir d'agir*). Elle permet donc, comme nous l'avons vu, les changements institutionnels. La personne autochtone peut donc, comme le souhaiterait Castoriadis dans une société idéale autonome, participer à poser la loi, à la débattre et à la mettre en œuvre⁹⁵⁶.

⁹⁵⁴ Robin Jarvis Brownlie (2008), « First Nations Perspectives and Historical Thinking in Canada », Annis May Timpson (dir.), *op.cit.*, p 21-50.

⁹⁵⁵ Graeber, *La démocratie aux marges*, *op.cit.* p 50.

⁹⁵⁶ G. Haldec, « Castoriadis – La démocratie: l'égalité et la liberté comme condition politique », Introduction à la pensée de C. Castoriadis, *Labyrinthe*, World Press, Page consultée le 5 mars 2017: <http://labyrinthes.worldpress.com/2013/02/18/castoriadis-la-democratie-egalite-et-la-liberte-comme-condition-reciproque/>

L'erreur de Castoriadis et de ses comparses est de l'ordre du raisonnement tautologique : ils trouvent l'origine du principe d'autonomie dans les sociétés grecques et occidentales, en font un critère absolu de la démocratie et, par un juste retour des choses, retrouvent ce critère dans les sociétés grecques et occidentales, et seulement dans ces sociétés. C'est sans doute ce raisonnement en boucle qui empêche les philosophes de considérer que la liberté puisse se déployer au sein d'un système de croyances théologiques autre que celui qui prévaut en Occident, de même qu'à travers une autorité singulière agissant non pas comme hiérarchie, mais comme gardienne de l'égalité. Ce faisant, ils restent aveugles aux formes de démocratie directe ou d'anarchie qui ont peuplé l'histoire de l'humanité par-delà le territoire ou la tradition occidentale⁹⁵⁷. Cela ne rend cependant pas le raisonnement de Castoriadis totalement faux. L'autofondation est certainement une « invention occidentale ». Ce plongeon radical dans l'immanence est sans doute le plus important des apports des pays occidentaux à l'histoire politique. Il ne représente cependant pas un critère absolu déterminant la présence ou non de liberté. Malgré l'absence de cette autofondation délibérée et explicite, les sociétés contre l'État démontrent qu'il est possible – du moins partiellement, comme c'est toujours le cas – d'avoir une prise sur sa destinée individuelle et collective. La pensée du cercle permet ce changement. Elle prévoit même des outils permettant leur élaboration.

Cette question est évidemment loin d'être épuisée. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la question des relations avec les Européens, au *Chapitre VI*. Pour le moment, poursuivons notre analyse des limites possibles de la liberté, cette fois-ci en portant une attention particulière aux femmes et aux inégalités sociales.

⁹⁵⁷ Une tradition qui n'a par ailleurs que très peu à voir avec la tradition démocratique, voir Graeber, « Chapitre I: Sur l'incohérence de la notion de tradition occidentale », *La démocratie aux marges, op.cit.* p 25-37.

CHAPITRE V

AUX FRONTIÈRES DE LA LIBERTÉ

La liberté contre l'État est synonyme d'égalité sans laquelle le *pouvoir d'agir* est impossible. L'égalité est une condition de la liberté. Elle n'est pas synonyme de jouissance privée telle que le voudraient le philosophe Benjamin Constant et la Mémoire des vainqueurs qu'il incarne⁹⁵⁸. La logique du don impose et organise l'égalité. Certaines formes d'inégalités sont toutefois possibles sans l'existence de classes ou de hiérarchie formelle. La question de savoir si l'absence de commandement est réelle pour l'ensemble des catégories d'individus est ainsi incontournable. Le *pouvoir d'agir* inclut-il *toute* la communauté? Les critiques identifient généralement trois groupes possiblement considérés inégaux aux autres: les femmes, les esclaves et les jeunes. C'est sur leurs conditions que ce chapitre se penchera.

Nous allons vérifier dans quelle mesure les femmes sont considérées comme égales aux hommes (5.1 *Les femmes*). Après un bref détour vers les analyses passées, nous allons définir ce que nous entendons par égalité des sexes (5.1.1 *Égalité*). Cette définition nous permettra de déterminer s'il est possible de parler d'égalité en des sociétés où les hommes et les femmes sont largement différenciés (5.1.2 *Différence et égalité?*).

Nous pourrons ensuite analyser quels sont les rapports de genre au sein de différentes sphères de la société (5.1.3 *Travail et production* et 5.1.4 *Sexualité et mariage*). À l'aide d'une analyse des « berdaches » et de leurs positions sociales, nous verrons

⁹⁵⁸ Riot-Sarcey, *op.cit.* p 83-84.

aussi comment les peuples d'Amérique du Nord-est traitent de la question de l'homosexualité (5.1.5 *D'un genre à l'autre*). On analysera, finalement, comment cette conception des rapports entre les hommes et les femmes se décline politiquement (5.1.6. *Politique et genres*).

Pour finir et conclure, nous allons nous pencher, quoique plus brièvement puisque ces questions sont moins polémiques, sur la question des autres inégalités (5.2. *Servitude involontaire*), soit la question de l'esclavage (5.2.1 *Les esclaves*) et des enfants (5.2.2 *Les enfants*). Cette analyse nous permettra de saisir en quoi ces institutions ne sont pas de la même nature pour les indigènes que pour les Européens et s'il est effectivement possible de parler d'égalité au sein de ces sociétés.

5.1 *Les femmes*

Pendant longtemps, les observateurs étrangers n'ont pas hésité à parler de matriarcat, principalement chez les Haudenosaunee. Plusieurs auteurs ont effectivement été impressionnés par la place des femmes au sein des sociétés contre l'État d'Amérique du Nord-est. Le missionnaire Joseph-François Lafitau (1681-1746) est sans doute parmi les premiers à parler des sociétés haudenosaunee comme d'un matriarcat, un « Empire des femmes », comme il dit. La supériorité de ces dernières serait sans conteste, c'est en elles que résideraient la « Nation » et la « Noblesse de sang » alors que les hommes seraient « entièrement isolés & bornés à eux-mêmes »⁹⁵⁹. Dans la même veine, l'influent anthropologue Lewis H. Morgan parle du matriarcat haudenosaunee⁹⁶⁰. Il va inspirer le philosophe communiste Friedrich Engels (1820-1895) qui, sans parler de supériorité des femmes, soutient néanmoins que ces sociétés étaient égalitaires : « Quelle admirable constitution que cette organisation gentilice ! Sans soldats, gendarmes ni policiers, sans noblesse, sans rois ni

⁹⁵⁹ Joseph-François Lafitau (1724), *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, vol 1, p 69, 80 et 460 dans Viau, *Femmes de personne*, op.cit. p 249.

⁹⁶⁰ Lewis H. Morgan (1851), *League of the Iroquois*, Rochester: Sage & Brothers.

gouverneurs, sans préfets ni juges, sans prisons, sans procès tout va son train régulier... Tous égaux et libres, y compris les femmes... »⁹⁶¹.

Beaucoup d'auteurs féministes remettront en cause ce mythe, principalement parce qu'il se fonde sur une analyse différentialiste, voire essentialiste des femmes et des hommes⁹⁶². Si la thèse du matriarcat est désormais abandonnée par la très grande majorité des anthropologues, elle fut portée pendant des décennies par des observateurs avertis⁹⁶³. Cette erreur d'interprétation, selon la philosophe autochtone Anne Waters, s'explique par le biais occidental des analystes, qui auraient été incapables de sortir de l'opposition entre patriarcat et matriarcat. Comme les peuples autochtones n'étaient pas l'un, ils devaient nécessairement être l'autre⁹⁶⁴. Aucune alternative ne pouvait être envisagée.

Georges E. Sioui compte parmi les rares philosophes contemporains soutenant encore que les sociétés haudenosaunee, anishinabes et wendats étaient matriarcales⁹⁶⁵. S'appuyant sur Lafitau et Bachofen, il soutient que le matriarcat indigène ne repose pas sur le contrôle des femmes de l'économie ou sur leur force, mais bien sur la place qu'elles occupent dans la philosophie, une place très importante, voire dominante⁹⁶⁶. Or, les systèmes d'idées et de représentations ne sont pas des sources directes de vérités historiques. Ils sont la vérité telle que la voudrait

⁹⁶¹ Engels (1975), *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris: Éditions sociales, p 104-106.

⁹⁶² Pour un survol de l'évolution de ce mythe, Françoise Braun (1987), « Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes », *Anthropologie et Sociétés*, vol 11, no 1.

⁹⁶³ Pour une revue de la littérature des auteurs abondant en ce sens, lire : Christophe Darmangeat, « Chapitre 7 : le matriarcat introuvable », *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 165-219; lire également: Alain Testart (2014), *L'amazone et la cuisinière: anthropologie de la division sexuelle du travail*, Paris: Gallimard.

⁹⁶⁴ Anne Waters (2001), « Language Matters — A Metaphysic of Nondiscrete Non Binary Dualism », *APA Newsletters*, vol 1, no 2, printemps, p 11.

⁹⁶⁵ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op.cit.* p 20-27.

⁹⁶⁶ *Ibid.* p 25.

la société⁹⁶⁷. Ils ont une valeur symbolique indéniable⁹⁶⁸, mais on ne peut prendre ce qu'ils affirment comme « vrai » sans aller plus loin dans l'analyse. Comme le souligne l'anthropologue Christophe Darmangeat

[...] il ne viendrait à l'idée d'aucun scientifique sain d'esprit de faire confiance à ces récits et de penser que lorsqu'ils traitent de la création du ciel, de la terre ou des espèces vivantes, ils racontent une histoire vraie, même déformée. Il n'y a aucune raison de se départir de cette saine attitude lorsque les mythes en viennent à traiter des institutions sociales en général et du rôle dévolu à chaque sexe en particulier⁹⁶⁹.

Les rapports de domination sont même parfois inversés: les femmes dominent au sein des représentations mythologiques, ce qui justifie, dans le monde « concret », la domination masculine⁹⁷⁰. L'anthropologue Françoise Braun va encore plus loin: le mythe du matriarcat serait en fait une manifestation de l'idéologie anti-femme. Il tenterait de les enfermer dans leur rôle « naturel » de mère⁹⁷¹. Cela ne veut évidemment pas dire que les mythes n'ont rien à nous apprendre, mais simplement que ce qu'ils affirment demande à être corroboré par une observation des systèmes politiques, sociaux et économiques qu'ils tentent d'ordonner dans l'imaginaire.

Tout en rejetant la thèse matriarcale, les auteurs contemporains soutiennent en général que l'égalité régnait entre les hommes et les femmes avant l'arrivée des Européens. Laura F. Klein affirme que les femmes ont autant de pouvoir que les hommes puisque les deux genres vivent des relations de complémentarité⁹⁷²; Denys Delâge soutient que la liberté régnant en ces sociétés était tout autant celle des

⁹⁶⁷ « En fait, si les mythes peuvent par eux-mêmes nous apprendre quelque chose sur les sociétés qui les ont produits, c'est avant tout par la morale qui s'en dégage », Christophe Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, op.cit. p 168.

⁹⁶⁸ Henri Moniot (1974), « L'histoire des peuples sans histoire », Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.) *Faire de l'histoire*, Paris: Gallimard, p 157-159.

⁹⁶⁹ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, op.cit. p 168.

⁹⁷⁰ *Ibid.* p 178.

⁹⁷¹ Françoise Braun (1987), « Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes », *Anthropologie et Sociétés*, vol 11, no 1, p 45-55.

⁹⁷² Klein, Laura F. et Lillian A. Ackerman (dir.) (1995) *Women and Power in Native North America*, Norman: University of Oklahoma Press.

hommes que des femmes⁹⁷³; Karen Anderson affirme que les genres ont chacun leur sphère d'influence⁹⁷⁴; l'anthropologue Eleanor Leacock défend que l'égalité est présente chez les Naskapis⁹⁷⁵; Roland Viau chez les Haudenosaunee⁹⁷⁶, etc.

5.1.1 Égalité?

Qu'est-ce que l'égalité des sexes? Au sein des sociétés modernes, elle est synonyme d'égalité des droits et d'absence de différenciation sexuelle dans toutes les sphères de l'activité humaine⁹⁷⁷. Dans l'univers des peuples contre l'État, une telle égalité est tout simplement impensable⁹⁷⁸. Les hommes et les femmes étant largement différenciés, il existe une séparation radicale entre la sphère des hommes et celle des femmes. Chacune répond à ses règles, codes, contraintes et interdits⁹⁷⁹. Il devient dès lors très complexe d'évaluer ou de mesurer l'égalité. Ce qui est interdit aux femmes dans une société où les rapports de sexes semblent égalitaires peut être permis dans une autre où la domination masculine est évidente. Les Inuits, par exemple, permettaient aux femmes de devenir chamanes — alors que les femmes y sont traitées avec un mépris certain —, et les Haudenosaunee ne le permettaient que très rarement — alors qu'ils entretenaient des rapports beaucoup plus égalitaires⁹⁸⁰.

⁹⁷³ Denys Delâge (1993), *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-1664*, traduit du français par Jane Brierley, Vancouver: University of British Columbia Press, p 66.

⁹⁷⁴ Karen Anderson (1991), *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Women in Seventeenth-Century New France*, Londres: Routledge, 1991.

⁹⁷⁵ Eleanor Leacock (1981), *Myths of male dominance: collected articles on women cross-culturally*, New York: Monthly Review Press.

⁹⁷⁶ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.*

⁹⁷⁷ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 265.

⁹⁷⁸ Lire les relations de sexes et de genres des peuples autochtones à partir d'une telle définition de l'égalité — selon nous anachronique — conduit nécessairement à conclure en l'infériorité des femmes. Un piège dans lequel tombent Nicole Chevillard et Sébastien Leconte (1986), « Introduction », *Travail des femmes, pouvoir des hommes : aux origines de l'oppression des femmes*, Montreuil, La Brèche, p 7-51.

⁹⁷⁹ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 266.

⁹⁸⁰ Darmangeat compare les Inuits aux !Kung, nous avons repris son exemple en parlant des haudenosaunee, *Ibid.* p 262.

À l'intérieur de tels systèmes culturels, quel devrait être le critère déterminant l'égalité? Le temps, le risque, l'effort, la reconnaissance: lequel choisir? Comment trouver un critère unique de comparaison alors que ces droits sont considérés, justement, de manière totalement différenciée? Il semble qu'il soit impossible de trancher.

La division entre hommes et femmes est une règle généralisée chez les peuples d'Amérique du Nord-est. Le principe de complémentarité est succinctement résumé ici par l'anthropologue Bernard Arcand

Il faut se rappeler que l'égalité des sexes dans ces sociétés est fondée sur une division du travail généralement rigoureuse et qu'elle résulte d'un rapport harmonieux et réciproque entre des secteurs d'activités différents. Les hommes ont le plus souvent pouvoir sur la chasse, les femmes sur la cueillette, et ces pouvoirs relatifs se reproduisent dans une réciprocité égalitaire au niveau des activités politiques et religieuses⁹⁸¹.

Dans la même veine, Waters souligne aussi qu'il s'agit moins de division entre les sexes que de complémentarité entre rôles féminins et masculins. Celle-ci participerait à l'équilibre cosmique de l'univers entier — un équilibre qui touche tout autant les esprits que la politique et l'économie⁹⁸². Êtres d'esprit et de chair, les hommes et les femmes possèdent une âme commune habitant des corps leur donnant des perspectives différentes sur le monde, des forces et des faiblesses complémentaires.

Il est donc impossible de parler d'égalité juridique entre les hommes et les femmes au sein de ces sociétés contre l'État. Certaines autochtones en concluent que le féminisme est une théorie essentiellement « blanche », au sein de laquelle elles ne

⁹⁸¹ Bernard Arcand, « Essai sur l'origine de l'inégalité entre les sexes », *Anthropologie et sociétés*, 1(3), p 1-14 dans Paola Tabet (1998), *La construction sociale de l'inégalité des sexes : des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, p 11. Dans la même veine : Russell Smandych, Gloria Lee (1995), « Une approche de l'étude du droit et du colonialisme : vers une perspective autohistorique amérindienne sur le changement juridique, la colonisation, les sexes et la résistance à la colonisation », *Criminologie*, 281, p 55-79.

⁹⁸² Anne Waters, *op.cit.* p 7.

trouvent rien d'émancipatoire⁹⁸³. Afin d'éviter cet anachronisme, Darmangeat utilise plutôt le terme « d'équilibre » afin de saisir dans quelle mesure un sexe en domine un autre. Ce terme, s'il permet d'éviter d'appréhender le passé à l'aide d'un concept moderne, semble toutefois avant tout relever de la rhétorique. L'égalité, selon notre conceptualisation, est à saisir comme absence de commandement, de hiérarchie, de *pouvoir sur (potestas)* et, plus positivement, de liberté. Elle est donc tout aussi possible en société précapitaliste qu'en société moderne.

Nous emploierons donc le terme d'égalité tout en gardant en tête qu'il ne faut pas le confondre avec le concept tel que nous le comprenons aujourd'hui : l'égalité autochtone n'est pas l'égalité moderne. Conséquemment, la question qu'on se pose n'est pas de savoir si les hommes et les femmes sont considérés de manière différenciée puisqu'on connaît déjà la réponse à cette question, mais bien si ces différences engendrent des relations de domination et de commandement entre les hommes et les femmes.

Et la réponse n'est pas simple.

5.1.2 Différence et égalité?

Dans la philosophie indigène, chacun des sexes est reconnu pour ses qualités, ses prérogatives et son rôle spirituel et politique. Chez les Haudenosaunee, les hommes et les femmes sont même séparés lors des repas et les outils des uns ne peuvent être touchés par les autres⁹⁸⁴. C'est cette différenciation qui permet à l'anthropologue féministe Paola Tabet d'affirmer que l'égalité des femmes est un leurre⁹⁸⁵. Cette

⁹⁸³ Andrea Smith, J. Khaulani Kauani (2008), « Native Feminisms Engage American Studies », *American Quarterly*, vol 60, no 2, juin, p 241-249. À propos de cette difficulté de faire des ponts entre les différents théories de l'émancipation et la pensée indigène, lire également Erica Michelle Lagalis (2001), « Marginalizing Magdalena: Intersections of Gender and the Secular in Anarchoindigenist Solidarity Activism », *Signs*, vol 36, no 3, printemps, p 653-678; Mary-Ellen Turpel (1993), « Patriarchy and Paternalism: The Legacy of the Canadian State for First Nations Women », *Canadian Journal of Women & the Law*, vol 6, no 1.

⁹⁸⁴ Darmangeat, *op.cit.* p 325; voir également Viau *op.cit.* p 201.

⁹⁸⁵ Paola Tabet, *op.cit.*

séparation serait une manière de mieux contrôler les femmes, un contrôle qui se manifesterait aussi en « reproduction forcée », en viol collectif ou encore en infanticide des jeunes filles⁹⁸⁶. D'autres féministes de tendance matérialiste vont dans le même sens⁹⁸⁷.

Plusieurs auteurs se sont au demeurant attaqués à l'occultation qu'aurait fait Pierre Clastres de cette domination masculine. L'anthropologue Jean-William Lapierre affirme que l'auteur de *La société contre l'État* ne se soucie guère que les femmes guayakis ne soient jamais vengées par la guerre, qu'elles soient souvent l'objet d'échange entre clans et qu'elles travaillent souvent beaucoup plus que les hommes⁹⁸⁸.

Le travail est effectivement divisé selon le sexe. La philosophie du Cercle sacré de la vie consacre cette division en donnant aux hommes le prestige de la chasse et de la production⁹⁸⁹. Ces espaces respectifs ne pourraient fonctionner s'ils n'étaient pas des sphères d'exclusion de l'autre sexe, ce qui implique une certaine violence. David Graeber, qui affirme pourtant être en accord avec la démarche de Clastres, soutient

[...] il [Clastres] ignore complètement les inégalités de genre. La plupart des sociétés qu'il étudie institutionnalisent le viol collectif comme moyen de châtier les femmes qui ne se conforment pas au rôle qui leur est assigné ou qui se conduisent mal, d'une façon ou d'une autre. Ce qui implique généralement que les femmes se retrouvent en butte aux attaques dès qu'elles tentent de pénétrer dans la sphère publique, politique et égalitaire⁹⁹⁰.

Ces critiques visent parfois juste, particulièrement lorsqu'elles adressent à Clastres la question de la généralisation et de l'universalité de ses découvertes. Malgré des ressemblances culturelles et des structures politiques parfois très similaires, les sociétés contre l'État ont chacune leur histoire et leurs particularités, peut-être de

⁹⁸⁶ *Ibid.* 74, p 83, 108 et 118.

⁹⁸⁷ Chevillard et Leconte, *op.cit.*

⁹⁸⁸ Jean-William Lapierre *op.cit.*, p 337.

⁹⁸⁹ Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 88.

⁹⁹⁰ Graeber, *La démocratie aux marges*, *op.cit.* p 39.

manière encore plus manifeste en ce qui concerne les rapports de genre. Les faits observés dans certaines communautés sont parfois inconnus des autres. Telle est sans doute l'erreur de Clastres, qui pécherait, en quelque sorte, par ambition de généralisation. Mais cette erreur semble un peu étrangement reproduite par ces détracteurs et critiques. Car si l'universalité de la liberté semble difficilement applicable à toutes les sociétés sans État, il en est de même de la critique qui affirme que l'égalité entre les hommes et les femmes y était tout le temps et partout absente.

5.1.3 Travail et production

Par-delà ces critiques, plusieurs auteurs font de la question économique un argument important démontrant que la domination masculine était très présente en ces sociétés. Paola Tabet souligne que la production des hommes, à travers la chasse et la pêche, est beaucoup plus valorisée que celle des femmes, vouées à l'agriculture. La division du travail, le contrôle par les hommes des outils et des armes seraient des éléments clés de la domination des hommes sur les femmes

On doit en effet se demander ce que signifie le fait que l'un des deux sexes détient la possibilité de dépasser ses capacités physiques grâce à des outils qui élargissent son emprise sur le réel et sur la société, et que l'autre, au contraire, se trouve limité à son propre corps, aux opérations à main nue ou aux outils les plus élémentaires dans chaque société⁹⁹¹.

La question des outils est effectivement importante. La chasse et la pêche permettraient aux hommes de se concurrencer dans la distribution de la viande, source de prestige, une activité inaccessible aux femmes. La viande, en tant que ressource prisée, donnerait aux hommes la possibilité d'offrir des cadeaux, de créer des alliances et de rendre les autres obligés à leur égard: « la chasse tisse un réseau social de solidarité et d'obligations morales qui reste inaccessible aux femmes »⁹⁹². La possession des armes de guerre et de chasse permettrait également le monopole de

⁹⁹¹ *Ibid.* p 19.

⁹⁹² Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 328.

la technique⁹⁹³. Les outils les plus techniquement avancés seraient généralement entre les mains des hommes, quitte à ce que certaines activités, devenant plus complexes, passent du monopole féminin au masculin. Ce monopole rendrait les femmes dépendantes, car ce sont les hommes qui auraient le contrôle des tâches les plus complexes et importantes⁹⁹⁴. Ainsi, selon Tabet, « [...] la division du travail n'est pas neutre, mais orientée et asymétrique, même dans les sociétés prétendument égalitaires; [...] il s'agit d'une relation non pas de réciprocité ou de complémentarité, mais de domination [...] »⁹⁹⁵.

Cette thèse est à la fois vraie et fausse. Vrai, car nombre de travaux techniques, dans la longue histoire de l'humanité, passent effectivement des mains féminines aux mains masculines à mesure qu'ils se complexifient. On pense ici au travail de mouture à la main, essentiellement féminin, qui devient masculin lorsqu'il se mécanise, et ce partout dans le monde⁹⁹⁶. Ce que l'on constate chez les Haudenosaunee et les Wendats est cependant différent, du moins en ce qui a trait à la période qui nous intéresse. Effectivement, les hommes possèdent les armes, les outils de chasse et de pêche et les femmes les instruments relatifs à l'horticulture, à l'art culinaire et décoratif⁹⁹⁷. Les outils des hommes ne sont toutefois pas plus techniquement développés que ceux des femmes. Le développement progressif de l'agriculture a plutôt favorisé le pouvoir commun aux femmes, qui sont ainsi devenues centrales dans le système de production (l'agriculture relève de leur domaine et propriété) et plus présentes que les hommes dans la communauté (ces derniers devant régulièrement quitter le village, parfois pendant plusieurs

⁹⁹³ *Ibid.*

⁹⁹⁴ *Ibid.* p 329.

⁹⁹⁵ Paola Tabet (1979), « Les Mains, les outils, les armes », *L'Homme*, no 3/4, jul.-déc., p 10.

⁹⁹⁶ Testart, *op.cit.* p 120.

⁹⁹⁷ Viau, *Femmes de personne, op.cit.* p 199.

semaines)⁹⁹⁸. C'est ce qui permet à Viau d'avancer que si la division des tâches était rigide

[...] elle consistait en un partage équilibré d'obligation et de responsabilités mutuelles. Par ailleurs, cette rigidité dans l'organisation socio-économique du travail ne désavantageait pas les femmes. Au contraire, les Iroquoiennes géraient leurs conditions de travail, et leurs occupations étaient extrêmement valorisées socialement⁹⁹⁹.

Ce sont les femmes qui s'assurent de la distribution des vivres à l'ensemble de la communauté, y compris de la viande chassée par les hommes. Le système de parenté matrilinéaire — commun aux sociétés haudenosaunee et wendats— fait en sorte que les femmes d'un village s'identifient à un seul clan. L'homme marié quittant son village se retrouve ainsi face à des femmes de la même famille, une position assez défavorable pour imposer sa volonté à l'une d'entre elles¹⁰⁰⁰. Au retour des expéditions, les hommes remettent à leur mère ou à leur belle-mère le fruit de leur chasse et de leur pêche. Ce sont elles qui veillent à ce qu'il soit collectivement et équitablement distribué et consommé¹⁰⁰¹. Ce fait économique est loin d'être anodin. Il confère aux femmes un pouvoir certain. Louis Hennepin, prêtre récollet observateur des mœurs des Haudenosaunee, analyse le contrôle des femmes sur les vivres

Les vivres des Iroquois sont communs entr'eux. Les plus anciennes femmes de leurs Cabanes en font la distribution selon l'âge des personnes de leurs familles. Ils donnent à manger à tous ceux, qui se trouvent chez eux, quand ils prennent leurs repas. Ils demeuroient plutôt un jour entier sans manger, que de laisser sortir qui que ce soit de chès eux sans leur présenter de tout ce qu'ils ont¹⁰⁰².

⁹⁹⁸ *Ibid.* p 203.

⁹⁹⁹ *Ibid.* p 202.

¹⁰⁰⁰ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 49.

¹⁰⁰¹ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 200.

¹⁰⁰² Louis Hennepin (1704), *Voyage ou Nouvelle Découverte d'un très grand pays, dans l'Amérique, entre le Nouveau Mexique et la Mer Glaciale*, Amsterdam, p 70, dans Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 201.

Lafitau abonde dans le même sens : « toute sa chasse [celle du mari] appartient de droit à la cabane de son épouse, la première année de son Mariage. Les années suivantes il est obligé de partager avec elle »¹⁰⁰³. Et si le mari est incapable de démontrer qu'il est un bon chasseur, il sera mis à la porte et devra retourner dans son clan¹⁰⁰⁴.

Les femmes possèdent les maisons, les champs et les réserves de nourriture¹⁰⁰⁵. Le travail est collectif et les femmes choisissent parmi les doyennes de la maison celle qui coordonnera les travaux agricoles pour l'année à venir¹⁰⁰⁶. Elles ne travaillent donc pas pour les hommes, et encore moins sous leurs ordres: ils sont absents de la sphère féminine du travail.

Cela est aussi vrai chez les peuples anishinabes, innus, attimamekws, abénakis et mi'gmaks. Tout est produit et consommé collectivement. La propriété privée y est inexistante¹⁰⁰⁷. Chaque groupe responsable d'une activité est autonome et travaille en consensus sans qu'aucun pouvoir extérieur n'intervienne¹⁰⁰⁸. Selon l'anthropologue Eleanor Leacock, tous les adultes décident collectivement des opérations de chasse, de pêche et de cueillette¹⁰⁰⁹. Les mouvements du groupe sont aussi décidés par les adultes. Ces processus décisionnels respectent l'autonomie individuelle — Leacock parle même d'individualisme —, et fonctionnent généralement par consensus¹⁰¹⁰.

Si l'hypothèse de Darmangeat voulant que le développement technique ait joué en défaveur des femmes est peu convaincante en ce qui concerne les Haudenosaunee et les Wendats, elle l'est beaucoup plus en ce qui a trait aux peuples anishinabes, innus,

¹⁰⁰³ Lafitau (1724), *Mœurs des Sauvages Américains*, Paris, p 597, dans Lucien Carr, « On the social and political position of women among the Huron-Iroquois tribes », W.G. Spittal (dir.) (1990), *Iroquois Women: An Anthology*, Ohsweken: Iroqrafts, p 17.

¹⁰⁰⁴ Lucien Carr, *op.cit.* p 18.

¹⁰⁰⁵ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 209.

¹⁰⁰⁶ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 182.

¹⁰⁰⁷ Darmangeat, *Conversation sur la naissance des inégalités*, *op.cit.* p 30.

¹⁰⁰⁸ Leacock, *op.cit.* p 40.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*

¹⁰¹⁰ *Ibid.* p 139.

attimamekws, abénakis et mi'gmaks, chez qui la division du travail est apparue après l'arrivée des Européens¹⁰¹¹. Avant les turbulences provoquées par le colonialisme français, les tâches des hommes et des femmes sont à la fois séparées et relativement flexibles: lorsque le besoin se fait sentir, les femmes trappent, chassent et pêchent alors que les hommes cultivent et s'occupent des enfants. La chasse n'est en outre pas plus prestigieuse que la cueillette ou que toute autre activité, les chamans sont recrutés chez les deux sexes et aucune déférence n'oblige les femmes à démontrer leur soumission aux hommes¹⁰¹².

Leacock soutient que les sociétés traditionnelles anishinabeg sont, comme les sociétés haudenosaunee, matrilineaires¹⁰¹³. Il faut cependant faire les distinctions nécessaires entre « linéarité » et « localité ». Chez les peuples nomades, les mouvements constants des familles rendent inopérantes les appellations matrilocale ou patrilocale¹⁰¹⁴. Les hommes vont vivre dans la famille de leur nouvelle femme tout autant que l'inverse. Leacock parle de « bilocalité ». Il ne faut donc pas saisir les bandes nomades comme des rassemblements de familles nucléaires où l'homme domine la femme et les enfants. La bande telle que nous la concevons trop souvent encore aujourd'hui, soit comme une entité claire avec un chef, un nom et un territoire, n'a jamais existée¹⁰¹⁵. Les bandes sont des coalitions saisonnières de petits groupes très fluides, changeant au gré des saisons, des amours et des amitiés. Les mouvements d'union-séparation y sont constants : « the band is so informal as to be virtually anarchistic »¹⁰¹⁶. Sur ce point, Leacock rejoint le politologue James C. Scott, qui affirme que les catégories habituellement employées pour saisir les

¹⁰¹¹ *Ibid.* p 37.

¹⁰¹² *Ibid.* p 142.

¹⁰¹³ Paul affirme le contraire, mais il nous semble qu'il fasse erreur : ses explications sont d'ailleurs fort minces : Daniel N. Paul, *op.cit.* p 23-24. Rémi Savard corrobore pour sa part la version de Leacock, en admettant toutefois que le débat n'est toujours pas clos, dans *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, *op.cit.* p 115-116.

¹⁰¹⁴ *Ibid.* p 71.

¹⁰¹⁵ *Ibid.* p 137.

¹⁰¹⁶ *Ibid.* p 110.

identités des peuples sans État (clan, ethnie, peuple, nation...) sont parfois anachroniques¹⁰¹⁷.

Ce serait avec l'apparition du progrès technique et du commerce avec les Européens que la patrilinéarité et la division du travail feraient leur apparition¹⁰¹⁸. S'appuyant sur les travaux d'Engels, Leacock démontre que le commerce des fourrures avec les Européens provoque une spécialisation du travail. Les hommes devenant alors les spécialistes du commerce avec les Européens et, par voie de conséquence, de la guerre nécessaire à sa préservation. En faisant du commerce des fourrures leur principal moyen de subsistance (au XIX^e siècle), les hommes se seraient octroyé le rôle de pourvoyeurs et auraient relégué les femmes aux travaux les plus pénibles¹⁰¹⁹. On remarque que les travaux de Richard White concernant la période allant de 1650 à 1815 confirment la théorie de Leacock. White parle en effet de sociétés qui, déjà, étaient patrilinéaires, mais il ajoute que lorsque les mariages avaient lieu entre divers clans, le linéage était *parfois* déterminé par la mère, ce qui laisse supposer une période de transition où la bilocalité tend progressivement à disparaître, comme le veut la thèse de Leacock¹⁰²⁰.

La présence d'inégalités entre les sexes et de commandement des hommes sur les femmes dans la sphère de l'économie semble inexistante — du moins avant l'arrivée des Européens. « [...] la première caractéristique des sociétés égalitaires, nous dit Darmangeat, est la liberté totale avec laquelle leurs membres pouvaient quérir sur leur territoire de quoi satisfaire leurs besoins matériels »¹⁰²¹. Les femmes semblent d'ailleurs très fières de leurs prérogatives, qu'elles n'échangeraient pas avec celles

¹⁰¹⁷ James C. Scott, *op.cit.* p 339. Sur l'aspect instable et « anarchique » des sociétés nomades : Claude Meillassoux (1982), *Femmes, greniers & capitaux*, Paris: Maspero.

¹⁰¹⁸ Leacock, *op.cit.* p 161.

¹⁰¹⁹ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, *op.cit.* p 22.

¹⁰²⁰ White, *op.cit.* p 55.

¹⁰²¹ Darmangeat, *Conversation sur l'origine des inégalités*, *op.cit.* p 33.

des hommes, et la culture accorde une place honorable à la production relevant de la sphère féminine¹⁰²². Les femmes, tout comme leurs frères, n'obéissent à personne.

5.1.4 Sexualité et mariage

Voyons maintenant une sphère où la domination masculine a certainement tendance à historiquement s'enraciner: la famille.

Nous avons vu que les sociétés anishinabeg sont traditionnellement et majoritairement matrilineaires et bilocales (la filiation du clan est déterminée par les femmes, mais le lieu de résidence peut varier) alors que les sociétés haudenosaunee sont matrilineaires et matrilocales (les femmes y déterminent la filiation et le lieu de résidence familiale). Les femmes choisissent qui elles marient et se divorcent facilement¹⁰²³, elles ont des relations sexuelles avant le mariage, avec les partenaires de leur choix, utilisent des techniques de contraception, etc.¹⁰²⁴. Le mariage n'est pas arrangé par les parents ni par aucun pouvoir extérieur à ceux que cette alliance concerne. Le consentement des parents, dans le cas des Mi'gmaks, est parfois le bienvenu, mais en aucun cas il n'est possible d'empêcher les jeunes de se marier si tel est leur désir¹⁰²⁵. Le Wendat Adario soutient que si sa fille voulait se marier avec un jeune homme qu'il n'aime pas particulièrement, il ne pourrait rien y faire : « il faut que je veuille ce que ma fille veut aujourd'hui »¹⁰²⁶. Il soutient que s'il s'opposait à ce mariage comme le font les pères d'Europe sa fille lui répondrait

Père, à quoy penses tu? Suis-je ton Esclave? ne dois-je pas jouir de ma Liberté? Dois-je me marier pour toy? Épouzeray-je un homme qui me déplaît, pour te satisfaire? Comment pourray-je souffrir un époux qui achete mon corps à mon Père & comment pourray-je estimer un Père qui vend sa fille à

¹⁰²² Viau, *Femmes de personne*, op.cit. p 18.

¹⁰²³ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, op.cit. p 49.

¹⁰²⁴ Viau, *Femmes de personnes*, op.cit. p 221-222.

¹⁰²⁵ Daniel N. Paul, op.cit. p 20-21.

¹⁰²⁶ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, op.cit. p 161.

un brutal? Est-ce qu'il me sera possible d'aimer les enfans d'un homme que je n'aime pas?¹⁰²⁷.

Il en est ainsi pour les Anishinabes. La polygamie cessait généralement après le mariage, mais certaines femmes ne se mariaient jamais et leurs enfans étaient tout de même considérés comme légitimes et pleinement intégrés au groupe¹⁰²⁸. Le mariage n'est d'ailleurs pas définitif. Le père Albanel, en visite chez les Mi'gmaks de l'actuelle Gaspésie (*Gespegeoag*), raconte ce qu'il a compris du mariage et de sa célébration

On fait des harangues ordinaires, on chante, on danse, on se divertit, et on donne en présence de toute l'assemblée, la fille au garçon pour sa femme, sans aucune autre cérémonie. S'il arrive pour lors que l'humeur de l'un soit incompatible avec le génie de l'autre, le garçon ou la fille se retire sans bruit; et tout le monde est aussi content ou satisfait que si le mariage avait réussi : parce, disent-ils, qu'il ne faut pas se marier pour être malheureux le reste de ses jours¹⁰²⁹.

Pour les Haudenosaunee, il est de coutume que la femme se trouve un partenaire de remplacement lorsque son mari est parti à la chasse ou en expédition guerrière¹⁰³⁰. C'est également le cas chez les Anishinabes¹⁰³¹. Lahontan soutient que les femmes issues de ce peuple sont libres toute leur vie durant : « Il est permis [aux femmes] de faire ce qu'elles veulent. Les pères, mères, frères sœurs, etc. n'ont rien à redire sur leur conduite : ils disent qu'elles sont maitresses de leur corps, qu'elles sont libres de faire ce qu'elles veulent par le droit de la liberté »¹⁰³².

¹⁰²⁷ *Ibid.* p 162.

¹⁰²⁸ White, *op.cit.* p 112.

¹⁰²⁹ Le père Albanel, *Relations des jésuites*, vol XL, p 268. Crevel, *op.cit.* p 61.

¹⁰³⁰ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 204.

¹⁰³¹ White, *op.cit.* p 112.

¹⁰³² Lahontan (1703), vol 2, p 142 dans White, *op.cit.* p 112.

Les hommes d'Église venus d'Europe ne supportent pas cette liberté. L'impudeur des femmes n'est pas sans les déranger. Ils utilisent même à l'occasion des fouets afin de discipliner les « sauvagesses », sans toutefois obtenir beaucoup de succès¹⁰³³

La liberté sexuelle choque nombre d'observateurs étrangers, surtout les hommes d'Église, qui y voient, non sans ethnocentrisme, une certaine forme de prostitution. Certains Autochtones vont dénoncer l'attitude des étrangers qui semblent parfois fréquenter leurs territoires strictement dans le but d'avoir des rapports sexuels¹⁰³⁴. En 1811, aux abords du Missouri, un chef arikara se demande si « les Blancs ont des femmes chez eux », car « votre peuple à une telle envie de nos femmes, on se demande s'il n'en a jamais vues avant »¹⁰³⁵. Adario va dans le même sens : « Ne voïons-nous pas tous les jours vos jeunes gens poursuivre nos filles & nos femmes jusque dans les champs, pour les séduire par des présents, courir toutes les nuits de Cabane ne Cabane dans notre Village pour les débaucher? »¹⁰³⁶.

Les Odawa (Outaouais) et plusieurs autres peuples anishinabes, ont même institutionnalisé une fête, la « course aux allumettes », afin de permettre aux jeunes de vivre librement leurs désirs sexuels. L'officier Lamothe Cadillac, qui l'a vue de ses yeux à la fin du XVII^e siècle

Voicy comment ils se conduisent en leurs amours. Les jeunes gens ont des escorces qui se roulent en forme de flambeau; ils les allument la nuit par un bout et courent ainsi toutes les cabanes, si tel est leur plaisir. Les filles sont couchées sur le bord de l'allée, et, lorsque leur bien-aimé passe, elles l'arrestent par un coin de sa robe. En mesme temps que le galent sent ce

¹⁰³³ Dickason, *op.cit.* p 67.

¹⁰³⁴ Pour une analyse de ces rencontres : Gilles Havard (2014), « Des femmes-sujets? La question du consentement sexuel des Amérindiennes dans le contexte de la rencontre avec les Européens (XVII^e- XIX^e siècle) », dans Havard et Laugrand, *op.cit.* p 320-358.

¹⁰³⁵ Propos rapportés par Henry Brackenridge, dans John C. Ewers, *Probing American West. Papers from Santa Fe Conference*, Museum of New Mexico Press, 1962, p 62-70, p 63 dans Jacquin, *op.cit.* p 164.

¹⁰³⁶ Lahontan, *op.cit.* p 71.

signal, il se baisse et pour lors sa maistresse prend son escorce et l'esteint et fait coucher auprès d'elle le jeune homme, qui lui compte sa passion¹⁰³⁷.

La polygynie semble répandue à l'ensemble des femmes et des hommes — ce qui vient encore une fois nuancer les propos de Clastres, qui affirment qu'elle serait le privilège des chefs¹⁰³⁸. « Les jeunes femmes et filles courent d'une cabane à l'autre, affirme Sagard en parlant des Wendats, comme font, en cas pareil, les jeunes hommes de leur côté, qui en prennent par où bon leur semble, sans aucune violence toutefois, remettant le tout à la volonté de la femme »¹⁰³⁹. Et lorsqu'une jeune femme tombe enceinte, c'est elle qui choisit l'amant auquel elle va attribuer la paternité de l'enfant¹⁰⁴⁰.

Le statut des femmes anishinabes n'est aucunement déterminé par le mari (ou les maris) avec lequel (ou lesquels) elle partage sa vie. Les liens avec les grands-parents, parents, les frères et les sœurs étaient souvent beaucoup plus importants que ceux institutionnalisés par le mariage. Sans oublier que les diverses occupations et talents de la femme, qui pouvaient siéger sur plusieurs conseils (rituels ou politiques), étaient d'une importance considérable afin de déterminer le prestige dont elle pouvait bénéficier¹⁰⁴¹.

Notons d'ailleurs que la naissance des filles semble plus appréciée que celles des garçons¹⁰⁴². Chez les Haudenosaunee, le prix en cadeau afin de couvrir la mort d'une femme est plus élevé que celui d'un homme. Il en est de même chez les Wendats, selon le religieux Paul Ragueneau (1608-1680): « Pour un Huron tué par un Huron, on se contente d'ordinaire de trente présents; pour une femme, on en demande

¹⁰³⁷ « Relations de Cadillac », dans Pierre Margry (dir.), *Découvertes et Établissement des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1754*, Mémoires et documents originaux, Paris, D. Jouaud, 1876-1886, Tome 5, dans Havard, « Des femmes-sujets? », *op.cit.* p 332.

¹⁰³⁸ Clastres, *La société contre l'État*, *op.cit.* p 29.

¹⁰³⁹ Sagard, *op.cit.* p 165; Therrien, *op.cit.* p 65.

¹⁰⁴⁰ Therrien, *op.cit.* p 68.

¹⁰⁴¹ White, *op.cit.* p 110.

¹⁰⁴² Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 64.

quarante [...] estans celles qui peuplent le pays, leur vie doit estre plus precieuse au public »¹⁰⁴³.

Ce survol de la situation des femmes en témoigne: les peuples d'Amérique du Nord-est sont distincts entre eux en ce qui a trait à l'égalité homme femme. Il n'est pas faux de dire que l'égalitarisme trouve ses frontières au nord et au sud. Si l'égalité règne chez les Wendats, les Haudenosaunee et les Anishinabes du nord des Grands Lacs, la domination masculine revient en force au nord (avec le peuple inuit) et au sud (avec les peuples illinois et miamis). Les généralisations s'appliquant intégralement à tous les peuples semblent, encore une fois, difficiles à soutenir.

5.1.6 D'un genre à l'autre

Fait étonnant: il est possible de passer d'un genre à l'autre. Anne Waters affirme en ce sens

Many indigenous gender categories are ontologically without fixed boundary. They are animate, nondiscreet, and grounded in a nondiscreet and thus nonbinary dualist ontology. That is, the ontology, as animated (constinuously alterable), will be inclusive (nonbinary) rather than exclusive (discreetly binary), and have nondiscreet (unbounded) entities rather than discreetly (bounded) entities¹⁰⁴⁴.

Selon l'anthropologue Henry Sharp, le principe d'identité (A et non-A) a des frontières poreuses chez les Ojibwas¹⁰⁴⁵. Pour eux, rien n'est identique: « [l]'identique apparaît comme une catégorie inconcevable pour la pensée amérindienne puisque, dès le nombre deux, elle détecte une binarité à valeur

¹⁰⁴³ Reuben Gold Thwaites (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791, the Original French, Latin, and Italian Texts with English Translations and Notes*, Cleveland: Burrow Brothers, vol 15, p 182, dans *Ibid.* p 64.

¹⁰⁴⁴ Waters, *op.cit.* p 10.

¹⁰⁴⁵ Henry Sharp (1995), « Asymetric Equals: Women and Men Among the Cipewyan », Laura F. Klein et Lillian A. Acerrman (dir.), *Women and Power in Native North American*, Norman: University of Oklahoma.

nécessairement contrastive »¹⁰⁴⁶. On retrouve ici la même lecture que proposait Eduardo Vivieros de Castro au chapitre précédent et qui considère que l'ontologie autochtone est à la fois perspectiviste et en mouvement.

Cette philosophie permet ainsi à *certain*s transgenres de s'épanouir en toute quiétude. Pierrette Désy a bien documenté cette acceptation, présente à un point tel qu'elle n'est pas sans choquer les visiteurs européens. Selon ces témoignages, les transgenres auraient été présents un peu partout en Amérique du Nord¹⁰⁴⁷. Lahontan, qui connaît surtout les Wendats, souligne qu'« Ils ont un malheureux penchant pour la sodomie, aussi bien que les autres Sauvages qui habitent aux environs du Fleuve du Mississippi »¹⁰⁴⁸. Le voyageur et écrivain John Tanner raconte comment il fut courtisé par un transgenre plutôt insistant alors qu'il était en visite chez les Ojibwas¹⁰⁴⁹. Et Lafitau parle de ces hommes « assez lâches pour vivre comme des femmes »¹⁰⁵⁰.

Le transgenre – nommé, sans trop qu'on ne sache pourquoi, « berdache » par les Français – est un « homme-femme » ou une « femme-homme ». On lui accorde généralement des vertus sacrées, médicinales ou magiques. Il inspire la crainte à cause de ces pouvoirs magiques présumés, il devient parfois même un « héros culturel » représentant la synthèse des sexes, et on considère que sa compagnie ou ses conseils portent chance en amitié comme en amour. L'historienne Pierrette Désy explique

Le berdache est toujours un peu chaman, visionnaire, guérisseur, « exorciste ». Il occupe une position charnière dans les cérémonies, une place privilégiée par rapport à tout ce qui met en jeu la dimension du symbolique.

¹⁰⁴⁶ Emmanuel Désveaux, *Quadratura americana op.cit.* p 25.

¹⁰⁴⁷ Darmangeat affirme que cette institution était « largement répandue en Amérique du nord », *Ibid.* p 204.

¹⁰⁴⁸ Baron de Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale, Tome second (1705)*, Élysée, 1974, p 143, dans Pierrette Désy (1978), « L'homme-femme (le berdache en Amérique du Nord », *Libre — politique, anthropologie, philosophie*, no 78-3, p 46.

¹⁰⁴⁹ Désy, *op.cit.* p 4

¹⁰⁵⁰ Lafitau, Tome 1, 1724, p 52-54, dans *Ibid.* p 11

Dans tous ces cas, la position du berdache est homocentrique plutôt qu'excentrique : son savoir et sa compétence sont requis pour assurer différentes fonctions de la vie du groupe¹⁰⁵¹.

Ils jouissent du même respect que les autres membres de la communauté. Leur présence est institutionnalisée, entre autres, par les contes et les chansons. Face à l'ennemi, les berdaches peuvent même faire peur au point de le faire fuir¹⁰⁵². Selon Désy, il n'y a pas toujours d'identité entre le sexe (biologique) et le genre (social). Un homme s'habillant en femme *devient* une femme, et vice versa. Le berdache trouve sa place dans la communauté, une place codifiée, institutionnalisée et ritualisée de la même manière que les autres: il va se marier, occuper les tâches relatives à son genre et avoir les qualités reconnues de ce dernier.

Le statut des berdaches n'est pas commun à tous les peuples. Les Lakotas (Sioux) les méprisent¹⁰⁵³. Ils ne sont pas présents chez les Haudenosaunee, qui respectent toutefois l'homosexualité masculine ou féminine dans la mesure où l'individu continue de répondre aux exigences liées à son sexe. Chez les Ojibwés, c'est précisément l'inverse : ils refusent l'homosexualité, mais accueillent les berdaches sans problème¹⁰⁵⁴. La transition doit généralement être radicale, car l'« entre-deux » n'est pas très bien vu. Clastres relève à ce propos deux cas éloquentes. Le premier est celui d'un mauvais chasseur qui, pour cette raison, se consacre aux travaux des femmes. Sortir de ce rôle traditionnel ne s'accomplit pas sans en payer le prix. L'homme en question est resté veuf toute sa vie et sujet à la moquerie générale, autant de la part des autres hommes que des femmes et des enfants. Un autre cas, celui d'un homosexuel, est aussi probant. Ce dernier est considéré comme une

¹⁰⁵¹ *Ibid.* p 46.

¹⁰⁵² *Ibid.* p 25.

¹⁰⁵³ Raymond J. DeMaillie (2014), « Hommes-élans, femmes-cerfs: sexe et genre dans la culture lakota », p 177, dans Havard et Laugrand, *op.cit.* p 431-460.

¹⁰⁵⁴ Olivier Servais (2014), « Sexualité et mœurs des Ojibwés selon les missionnaires jésuites du XIXe siècle (1842-1900) », dans Havard et Laugrand, *op.cit.*

femme à part entière. Il travaille avec elles et jouit du même respect que ces dernières. Certains hommes ont même des relations sexuelles avec lui¹⁰⁵⁵.

L'un est ainsi considéré comme un homme *vivant* comme une femme — il n'est par conséquent « nulle part », impossible à catégoriser — et le deuxième comme un homme étant *devenu* une femme — ce qui n'ébranle aucunement les catégories traditionnelles¹⁰⁵⁶. L'attitude des Haudenosaunee confirme que cet « entre-deux » n'est pas très bien vu. Un homme peureux ou piètre chasseur sera en outre traité de « femme »¹⁰⁵⁷.

La possibilité d'un « troisième genre » dont nous parlait Anne Waters reste somme toute limitée. Les catégories sexuelles restent largement fixes

le berdache ne peut être homme et femme à la fois, il prend et assume tous les rôles féminins, même si pour cela il doit les simuler. Si le transvestisme vestimentaire est le premier degré d'une transformation plus profonde, il est aussi là comme indicateur de cette métamorphose : l'être et le paraître se confondent¹⁰⁵⁸.

Comme pour le chaman qui se déguise en animal afin de lire à travers son regard (voir Chapitre IV), l'homme s'habille en femme, car tel est le besoin de son âme. « Cela ne signifie pas, comme le dit Désy, que nous nous trouvons au-delà de la différence des sexes; cela signifie au contraire qu'il y a une distance irréductible de l'un à l'autre, et que cette différence ne se réduit pas à une distinction biologique, mais transbiologique »¹⁰⁵⁹. Si cette identité *doit* être homme ou femme, elle ne se détermine pas seulement par l'orientation sexuelle: les berdaches ont des relations sexuelles avec d'autres hommes sans que ces derniers ne soient considérés comme étant efféminés ou déviants. Les mariages de berdaches sont également nombreux.

¹⁰⁵⁵ Clastres, *La société contre l'État. op.cit.*

¹⁰⁵⁶ *Ibid.* p 95.

¹⁰⁵⁷ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était, op.cit.* p 305.

¹⁰⁵⁸ Désy, *op.cit.* p 46.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

Les « hommes-femmes » ne sont donc aucunement considérés comme des marginaux ou des inférieurs. À eux comme aux autres, il est impossible de commander. La liberté contre l'État est encore ici identique à l'égalité. Ou presque, puisque s'il est possible pour un homme de passer « du côté » des femmes, l'inverse est beaucoup moins fréquent. Un homme ne voulant pas être chasseur et guerrier peut très bien se consacrer à l'agriculture ou à la cueillette, du moins chez certains peuples, mais l'inverse est particulièrement rare — Darmangeat compte seulement trois peuples acceptant les « femmes-hommes » dans toute l'Amérique du Nord¹⁰⁶⁰.

Le statut des berdaches va cependant se dégrader rapidement avec l'arrivée des Européens. De la même manière que ces derniers tenteront d'asservir les femmes au modèle patriarcal, ils sauront rendre honteuse la présence des transgenres au sein de leur société, en faire des marginaux, voire des parias¹⁰⁶¹.

5.1.6 Politique et genres

L'argument soutenant l'inégalité des sexes n'est toutefois pas épuisé. Selon Darmangeat, le monopole des armes par les hommes est un des traits les plus permanents des sociétés sans État: « La prépondérance des hommes sur la représentation politique de la communauté et sur la gestion de ses relations extérieures, prépondérance allant souvent jusqu'au monopole, est un des traits les plus constants des sociétés primitives »¹⁰⁶². Il confère aux hommes le quasi-monopole de la guerre et des relations extérieures de la communauté¹⁰⁶³. Paola Tabet serait d'accord avec cette analyse: les femmes ne chassent que sans armes, ou à l'aide des armes les plus primitives¹⁰⁶⁴. C'est en ce monopole qu'il faudrait chercher l'origine historique de la domination masculine. En monopolisant les armes, les

¹⁰⁶⁰ Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, op.cit. p 306.

¹⁰⁶¹ *Ibid.* p 34.

¹⁰⁶² *Ibid.* p 214.

¹⁰⁶³ *Ibid.* 329.

¹⁰⁶⁴ Tabet, « Mains, outils, armes », op.cit.

hommes se font maîtres de la politique, ce qui expliquerait que ce soit les femmes qui soient parfois l'objet d'échange diplomatique entre les peuples.

Les femmes sont effectivement sujettes à la convoitise et font parfois l'objet de cadeau afin de négocier la paix ou de sceller des traités. Ces échanges concernent généralement autant les filles que les garçons¹⁰⁶⁵. Le don de femmes, semble-t-il, serait assez marginal en ce qui concerne les peuples d'Amérique du Nord-est, qui n'aurait pas institutionnalisé la pratique de l'« hospitalité sexuelle »¹⁰⁶⁶.

En ce qui concerne les Haudenosaunee, les anthropologues comme les témoins directs ne parlent jamais de viols collectifs ou individuels, ni même de violence sexuelle ou conjugale en général¹⁰⁶⁷. Daniel N. Paul va dans le même sens en ce qui concerne les Mi'gmaks¹⁰⁶⁸. Le viol ne se pratiquait pas à l'intérieur d'un même clan ou de peuples alliés, il était même absent des relations avec l'ennemi. Chez les peuples wendats et haudenosaunee, aucune femme capturée n'avait à craindre ce genre de violence de la part de ses ravisseurs¹⁰⁶⁹. C'est aussi le cas des Françaises lorsqu'elles sont faites prisonnières des Haudenosaunee. Selon Charlevoix : « Il est sans exemple qu'aucun d'eux ait jamais pris la moindre liberté avec les Françaises, lors même qu'elles ont été leurs prisonnières »¹⁰⁷⁰.

Mais il reste un fait: la guerre est une affaire d'hommes. Si les femmes les accompagnent parfois, c'est avant tout pour les soutenir dans leur combat. Les chefferesses ont-elles existées? Rien n'est moins certain. Il existe cependant au

¹⁰⁶⁵ Dickason, *op.cit.* p 185.

¹⁰⁶⁶ Gilles Havard, « Les Champs de Vénus : l'hospitalité sexuelle amérindienne (XVII^e – XIX^e siècle) », dans Beaulieu et Chaffray, *op.cit.* p 217.

¹⁰⁶⁷ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 208-209; Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 120; W.M. Beauchamp (1990), « Iroquois women », *The Journal of American Folk-Lore*, vol XIII, no XLIC, avril-juin, dans Spittal, *op.cit.* p 38.

¹⁰⁶⁸ Paul, *op.cit.* p 28.

¹⁰⁶⁹ Viau, *Femmes de personnes*, *op.cit.* p 209.

¹⁰⁷⁰ François-Xavier Charlevoix (1976), *Journal d'un voyage...*, vol 3, Paris, Nyon, 1744, Réédition, Montréal: Éditions Élysée, p 142-143, dans Denys Delâge (2014), « Des poils pubiens aux perles, de la chair au corps : essai sur la Grande paix de Montréal de 1701, dans Havard et Laugrand, *op.cit.* p 65.

moins une exception à cette règle. En 1638, lors d'un conflit sanglant les opposants aux Odawas et aux Wendats, les Oneidas, perdent plusieurs dizaines de guerriers. Le peuple est en manque de guerriers. Pour résoudre cette crise en attendant que les jeunes prennent assez d'expérience et de maturité pour tenir la chefferie, la communauté se serait dotée d'un système de chefferie alternative. Les Relations des Jésuites de 1641 en parlent ainsi

Les Peres estans en ces quartiers apprirent que les Oneiochronons [Oneidas], qui sont une des cinq Nations d'Iroquois, avoient une façon de gouvernement fort particulier. Les femmes et les hommes y manient alternativement les affaires : de sorte que si c'est maintenant un homme qui les gouverne, ce sera apres sa mort une femme qui de son vivant les gouvernera à son tour, excepté ce qui regarde la guerre; et après de la mort de la femme, ce sera un homme qui reprendra derechef le maniement des affaires¹⁰⁷¹.

Autre exception : chez les Cherokees, la « Femme de guerre », un statut institutionnalisé, prenait une part active dans l'élaboration des stratégies et des tactiques et la parole dans les assemblées et les conseils de village¹⁰⁷². Si cette situation nous donne un argument de plus pour démontrer que les peuples autochtones sont capables d'inventivité, il ne faut pas oublier que cette situation semble exceptionnelle, voire unique.

Cela ne signifie pas que les femmes n'ont rien à dire en ce qui concerne la politique. Elles élisent le chef, le surveillent, peuvent le destituer, ont le contrôle des vivres leur permettant d'appuyer ou non une expédition guerrière, etc. Les femmes sont d'ailleurs toujours les premières de la journée à délibérer¹⁰⁷³. Elles disent au chef le résultat de leurs discussions. Celui-ci décide s'il doit faire un conseil de tribu, de village ou une assemblée. Les femmes assistent à ces conseils, mais elles y parlent

¹⁰⁷¹ R.G. Thwaites (dir.), *The Jesuit Relations, Cleveland (1896-1901)*, vol 17, p 62, 70-72; *Op.cit. Femmes de personne*, p 77.

¹⁰⁷² Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 83.

¹⁰⁷³ Carr, *op.cit.* p 34.

très rarement¹⁰⁷⁴. Elles ont généralement un représentant qui le fait pour elles. Elles ne sont donc pas au centre des décisions politiques, même si leur influence est incontestable¹⁰⁷⁵. Elles peuvent aussi ordonner la réouverture des conseils si elles considèrent que ce dernier n'a pas pris en compte leur opinion¹⁰⁷⁶. Leur parole n'est donc pas présente, mais leurs idées si. En 1791, une Haudenosaunee dit au Commissaire américain avec lequel son clan est en négociation

... you ought to hear and listen to what we, women, shall speak, as well as the sachems; for we are the owners of this land — and it is ours. It is we plant it for our and their use. Hear us, therefore, for we speak of things that concern us and our children, and you must not think hard of us while our men shall say more to you; for we have told them¹⁰⁷⁷.

Les femmes haudenosaunee et wendats peuvent empêcher la guerre tout autant que la provoquer. Ce sont les plus respectées parmi elles, les « matrones », qui décident de la guerre et de la paix¹⁰⁷⁸. Lorsque vient temps de venger ou de remplacer la mort d'un membre du clan, l'une d'elles offre un collier de perles à un guerrier, lui signifiant qu'il faut rééquilibrer l'ordre perturbé par la mort d'un des leurs¹⁰⁷⁹. Le guerrier aura alors pour mission de former un groupe de volontaires prêts à se sacrifier pour l'honneur du clan. Les Anciens ne sont pas toujours consultés, surtout dans les cas où les guerriers mobilisés sont peu nombreux. Et généralement, il leur faut d'abord avoir l'appui des femmes s'ils désirent mettre fin à une expédition¹⁰⁸⁰. En ce qui concerne les expéditions de grande envergure, qui mobilisent beaucoup de ressources et dont les conséquences peuvent être considérables, les femmes font d'abord valoir leur position aux Anciens, qui la communiquent ensuite aux guerriers.

¹⁰⁷⁴ Nancy Shoemaker (1991), « The Rise or fall of Iroquois Womens », *Journal of Women's History*, vol 2, no 3, hiver, p 40.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.* p 40; Lucien Carr, *op.cit.* p 13.

¹⁰⁷⁶ Carr, *op.cit.* p 20.

¹⁰⁷⁷ Stone (1866), *Life of red Jacket*, Albany, p 155, dans *Ibid.* p 19.

¹⁰⁷⁸ Therrien, *op.cit.* p 219.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.* p 220.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*

La guerre comme la paix, encore une fois, ne peut être menée à bien sans l'appui des femmes.

Ce pouvoir se manifeste aussi par leur prérogative en ce qui a trait au sort des prisonniers¹⁰⁸¹. Ce sont elles qui choisissent entre la mort ou l'adoption. Les motifs de sauver la vie du prisonnier sont tous aussi nombreux que ceux menant à la mort. On peut le sacrifier afin d'attirer la générosité des esprits, parce qu'il est trop faible pour remplacer un défunt ou encore parce qu'il est considéré comme responsable de sa mort¹⁰⁸². Les prisonniers, si tel est le désir des femmes, peuvent être transformés en parents. L'objectif de la guerre reste d'ailleurs généralement l'élargissement du clan. La perte d'une seule personne est une grande perte qu'il faut nécessairement réparer, en la remplaçant par une ou par plusieurs autres, selon que le défunt était plus ou moins considérable¹⁰⁸³.

L'adoption se fait parfois spontanément et dans la discorde. Le jésuite André Richard, en mission chez les Mi'gmaks en 1661, raconte comment il assisté à une dispute concernant la vie d'un jeune inuit que les guerriers avaient lancé dans l'eau : « [...] les femmes s'étant saisies des chevelures, veulent ravir aux hommes le petit prisonnier. Ce pauvre se voyait tiraillé et deschiré comme une proie... Mais enfin après quantité de contestes, il fut adjugé à la femme du Capitaine »¹⁰⁸⁴.

En matière d'adoption, la volonté des femmes semble impérative. En 1654, un conflit de grande intensité sévit entre les Ériés et les Sénécas, alliés des Onondagas¹⁰⁸⁵. Suite à une bataille qui fit quelques 80 morts du côté des Sénécas et des Onondagas, un de leur chef, et parmi les plus prestigieux, est capturé par les Ériés. Cette capture met ces derniers en position de négocier la paix en échange de la vie du chef prestigieux,

¹⁰⁸¹ *Ibid.* p 25.

¹⁰⁸² Viau, *op.cit.* p 178.

¹⁰⁸³ Joseph-François Lafitau (1983), *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Tome 2, choix de textes et notes par Edna Hindie Lemay, Paris: Maspéro, p 6.

¹⁰⁸⁴ Crevel, *op.cit.* p 44.

¹⁰⁸⁵ Viau, *Femmes de personne*, *op.cit.* p 81-82.

qui est du reste traité avec beaucoup d'égard par ses ennemis. Mais la femme à laquelle le prisonnier est promis n'est pas de cet avis : « Elle proteste qu'elle n'essuyera jamais ses larmes, que la mort de son frère ne soit vengée »¹⁰⁸⁶. Malgré l'insistance des Anciens, elle exige la mise à mort. Cette exécution mène à une expédition guerrière de quelques 2000 guerriers sénecas et onondagas, qui vont littéralement massacrer les Ériés¹⁰⁸⁷.

*

Le statut des femmes change de peuple en peuple. Ils ne s'entendent pas à propos de l'égalité des sexes, et tout indique que ceux qui vivaient au nord des Grands Lacs ontariens — que nous étudions plus particulièrement — sont plus égalitaires que leurs cousins se trouvant au sud. Au 17^e siècle, des femmes miamies et illinoises sont violemment réprimées pour adultères. En sept ans, le commandant français Pierre Deliette identifie plus de 100 femmes exécutées pour cette raison, sans oublier des nombreuses mutilations et des viols collectifs¹⁰⁸⁸. Pour les Lakotas, qui vivaient dans le Minnesota et le Wisconsin actuel, le statut de la femme est peu enviable. Le viol collectif y est entre autres pratiqué afin de punir les adultères¹⁰⁸⁹.

Ces peuples partagent la même langue et, à bien des égards, la même culture que les autres peuples que nous étudions, et qui sont pourtant beaucoup plus égalitaires. Cela vient confirmer les dires de Darmangeat voulant que des peuples parfois très semblables aient des relations très différentes en ce qui a trait aux sexes et aux genres. Il vient également confirmer le constructivisme du politologue James C. Scott, qui affirme que ces sociétés sont des inventions politiques qui, malgré les inévitables déterminations, peuvent *choisir* de vivre en égalité ou non¹⁰⁹⁰. Comme nous venons de le constater, des modes de production économiques semblables

¹⁰⁸⁶ *Ibid.* p 82.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸⁸ White, *op.cit.* p 111.

¹⁰⁸⁹ Désy, *op.cit.* p 141.

¹⁰⁹⁰ James C. Scott, *op.cit.* p 11.

peuvent donner des relations différentes en ce qui a trait aux relations entre les hommes et les femmes.

5.2 *Servitude involontaire*

Pour les peuples indigènes, la liberté est inscrite dans la nature humaine: « Être humain c'est être libre, l'homme est un *être-pour-la-liberté* », dit Clastres¹⁰⁹¹. C'est ainsi qu'Adario peut narguer le Baron de Lahontan et s'affirmer libre *parce que* Wendat

Au lieu que ton corps & ta vie dépend de ton grand Capitaine; son viceroy dispose de toi, tu ne fais pas ce que tu veux, tu crains voleurs, faux témoins assassins, &c. Tu dépens de mille gens que les Emplois ont mis au dessus de toy [...] cependant tu aimes encore mieux estre Esclave Francois que libre Huron. O le bel homme qu'un François avec ses belles Loix, qui croyant estre bien sage est assurément bien fou, puis qu'il demeure dans l'esclavage & dans la dépendance, pendant que les Animaux mêmes jouissant de cette adorable Liberté, ne craignent, comme nous, que des animaux étrangers¹⁰⁹².

Cette liberté est-elle l'attribue de tous sans exception ? Elle est réservée à ceux et à celles qui sont symboliquement considérées comme des frères et des sœurs. Sans aller jusqu'à dire que tous les étrangers sont vus comme une menace, il est évident que la liberté ne va pas de soi pour tous. Adario craint, en effet, les « animaux étrangers ». L'Autre n'est pas un humain¹⁰⁹³. La liberté trouve ainsi sa limite à l'intérieur du cercle de la communauté : l'humain est celui avec lequel on partage la vie commune. « Au mieux, nous dit l'anthropologue Emmanuel Désveaux, ces autres êtres humains représentent une réserve plus ou moins grouillante de vie »¹⁰⁹⁴. Comme le souligne le philosophe Anselm Jappe, qui critique ici le concept de « décence commune » développé par le philosophe Jean-Claude Michéa — qui l'emprunte pour sa part à George Orwell — et qui s'appuie sur la logique du don

¹⁰⁹¹ Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », *op.cit.* p 249.

¹⁰⁹² Lahontan, *op.cit.* p 100-101.

¹⁰⁹³ Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op.cit.* p 16.

¹⁰⁹⁴ Emmanuel Désveaux, *Quadratura americana*, *op.cit.* p 277.

Le problème est que cette décence est souvent pratiquée seulement à l'intérieur du groupe, en la refusant aux autres. Souvent, elle ne s'applique pas aux étrangers, aux gens de passage : avec eux, il n'y a pas de « chaîne de dons », pas de retour possible. On a parfois l'impression que cette décence fonctionne justement à condition de ne pas être universalisée, voire même d'être inversement proportionnelle à sa capacité d'être universalisée. Il y a des groupes où une certaine « chaleur humaine » à l'intérieur, étendue à l'occasion aux visiteurs, s'accompagne de la dernière méchanceté envers d'autres groupes¹⁰⁹⁵.

« Nous sommes les humains », telle est la traduction littérale de plusieurs ethnonymes (Innu, Inuit, Illiniweks...) ¹⁰⁹⁶. Si cette humanité concerne une partie du monde animal¹⁰⁹⁷, elle n'englobe pas l'étranger, du moins avant qu'il ne soit décidé si ce dernier sera intégré au Cercle sacré de la vie. Selon le perspectivisme, le titre d'humain est une question de relation. Celui contre lequel on mène la guerre ne le possède pas. Il y a chez ces peuples une négation radicale et ontologique de l'altérité, ce qui fait de la guerre une relation normale à l'Autre. Cela ne veut pas dire qu'ils s'interdisent d'agrandir le cercle de la communauté et d'inclure dans leur *pouvoir d'agir* des voix étrangères. Ce qui définit les relations, c'est qu'elles sont changeantes. Si les Autres peuvent être des ennemis, il est aussi possible de les transformer en frères et en sœurs. Les peuples autochtones ont cette tendance à « rationaliser l'insaisissable, à digérer la différence en l'ingérant »¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹⁵ Anselm Jappe (2008), « Examen critique de l'ouvrage de Michéa », *Revue du MAUSS permanente*, 17 septembre [en ligne]. <http://www.jouraldumauss.net/?Examen-critique-de-l-ouvrage-de-> Page consultée le 24 janvier 2016.

¹⁰⁹⁶ Denys Delâge, « Poursuivre la décolonisation de notre histoire », Beaulieu et Chaffray, p 43; *Op.cit.* Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p 16. Pour une recension complète des différents ethnonymes : Philippe Charland (2016), « Nia ta kdak/moi et l'autre. La dénomination des nations autochtones selon l'ethnonymie abénakise », *Recherches Amérindiennes du Québec*, vol XLVI, no 1, p 19-36.

¹⁰⁹⁷ Eduardo Viveiros de Castro (2004), « Exchanging perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies », *Common Knowledge*, vol 10, no 3.

¹⁰⁹⁸ Havard, « Le rire des jésuites : une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne », *op.cit.* p 56.

5.2.1 Les esclaves

L'Autre n'a d'existence que d'un point de vue phénoménologique: là-bas, aux frontières du groupe, des êtres humains vivent et meurent et, à l'occasion, nous font la guerre. Ils n'incarnent rien sinon une vitalité à l'état brut, un potentiel qui ne demande qu'à être pillé, qui s'avère bon dans la seule mesure où il pourrait éventuellement enrichir le groupe¹⁰⁹⁹. C'est ce qui explique cruauté avec laquelle les prisonniers sont traités¹¹⁰⁰. La torture dure normalement entre six et sept heures et peut se prolonger plusieurs jours. Ce sont les femmes qui décident lesquels des guerriers il faut adopter ou condamner à mort. Elles tiennent un rôle prédominant dans les supplices, mais tous, y compris les enfants, participent à ce cruel rituel¹¹⁰¹. Couteaux, eau bouillante, tisons, résine de sapin chaude, éclats de bois: tous les moyens sont bons pour faire souffrir les prisonniers. Certains d'entre eux sont minutieusement décapités, d'autres rôtis de la tête aux pieds, et mangés¹¹⁰². Gabriel Sagard raconte ce rituel chez les Wendats

[...] ils leur arrachent les ongles et leur coupent les trois principaux doigts [...] et puis ils leur lèvent toute la peau de la tête avec la chevelure et après ils y mettent du feu et des cendres chaudes, ou bien se contentent de les faire marcher tout nu de corps et des pieds au travers d'un grand nombre de feux faits exprès, d'un bout à l'autre d'une grande cabane, où tout le monde qui y est bordé des deux côtés, tenant en main chacun un tison allumé, lui en donnent dessus le corps en passant, puis après avec des fers chauds ils lui donnent encore des jarretières à l'entour des jambes, et avec des haches rouges, ils lui frottent les cuisses du haut en bas [...] ils lui jettent parfois de l'eau sur le dos et lui mettent du feu sur les extrémités des doigts et de sa partie naturelle, puis leur percent les bras près des poignets, et avec des bâtons en tirent les nerfs et les arrachent à force, et ne les pouvant avoir, les coupent [...]¹¹⁰³.

¹⁰⁹⁹ Désveaux, *Quadratura americana*, op.cit. p 277.

¹¹⁰⁰ Il suffit de lire les mésaventures de Damien, écartelé et finalement tué par la justice française, pour saisir que cette cruauté n'était pas exclusive aux indigènes : dans Michel Foucault (1975), *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard.

¹¹⁰¹ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, op.cit. p 173.

¹¹⁰² *Ibid.* p 173-178.

¹¹⁰³ Sagard, op.cit. p 249.

Plusieurs résistent des jours durant sans dire un mot, d'autres vont même jusqu'à narguer leurs tortionnaires¹¹⁰⁴. Nombreux sont les témoignages racontant cette exceptionnelle endurance dont font preuve les capturés, qui sont préparés dès leur plus jeune âge à la possibilité de cette dure épreuve : « [...] tandis qu'ils le faisoient, il s'entretenoit aussi froidement avec tous ceux qui le vouloit questionner, de mesme que si c'eust esté un autre qu'on eut tourmenté, & à défaut d'entretien, il ne cessait de chanter »¹¹⁰⁵. Sagard ajoute que le torturé subissait son sort « avec une constance incroyable, chantant néanmoins avec un chant fort triste et lugubre »¹¹⁰⁶.

Généralement, le statut du prisonnier est pendant un certain temps indéterminé. Si ce dernier ne démontre pas sa volonté d'intégrer le nouveau groupe — en refusant un mariage ou en se montrant indolent ou agressif —, la condamnation à mort le guette. On utilise parfois ce statut afin de faire travailler temporairement certaines personnes. L'esclavage, ou disons le statut inférieur, est le plus souvent un statut *temporaire*. Le prisonnier verra celui-ci se transformer à mesure que changera sa relation face à la communauté. Il prendra bientôt le nom de celui qu'il remplace et profitera de la même liberté que ses frères et sœurs. On cherchera même chez lui les qualités du défunt. De cette manière, selon Sioui, on permettra au Cercle sacré de la vie de poursuivre son mouvement. Lafitau explique quelle est la condition d'un Haudenosaunee nouvellement adopté

[...] parmi les Iroquois et les Hurons, elle est aussi douce à proportion que celle de ceux qu'on jette au feu est cruelle. Dès qu'il est entré dans la cabane où il est donné, et où l'on a résolu de le conserver, on détache ses liens [...], on le lave avec de l'eau tiède pour effacer les couleurs dont son visage était peint, et on l'habille proprement. Il reçoit ensuite les visites des parents et des amis de la famille où il entre. Peu de temps après, on fait festin à tout le village pour lui donner le nom de la personne qu'il relève; les amis et les

¹¹⁰⁴ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 178.

¹¹⁰⁵ *Relations des Jésuites, 1639-1640*, vol. 17, p 108, dans *Ibid.* p 179.

¹¹⁰⁶ Sagard, *op.cit.* p 249.

alliés font aussi festin en son nom pour lui faire honneur et dès ce moment il entre dans tous ses droits¹¹⁰⁷.

Les relations à l'Autre ne sont donc pas strictement conflictuelles. Il est possible de transformer les bêtes sans humanité en parents. Comme c'est la relation qui fonde l'identité, un humain est un humain par rapport à celui qu'il reconnaît comme son frère ou comme sa sœur. La reconnaissance de l'Autre comme son égal n'est pas purement statique: la logique du don peut s'étendre à d'autres clans, à d'autres villages et à d'autres peuples et la guerre peut être échangée pour l'alliance, la paix et l'intégration.

Les adoptions entre différents peuples sont fréquentes, elles sont même l'un des objectifs de la guerre. Certains groupes naissent et d'autres disparaissent. Au fil du temps, des clans fusionnent ou se séparent pour créer de nouveaux villages, voire de nouveaux peuples. Les Hurons-Pétuns (Wendats) en témoignent, de même que les Ojibwas, qui sont nés de la fusion des Amikwas et des Maramegs¹¹⁰⁸. Sans oublier les alliances, qui concernent parfois des peuples de cultures différentes (voir *Chapitre III, 3.3 : Les Confédérations*).

Le résultat du métissage est parfois surprenant. Il a pour effet de créer des liens entre des clans qui étaient pourtant ennemis. À de nombreuses reprises en Nouvelle-France, les peuples autochtones refusent de se faire la guerre sous prétexte que des membres du clan ennemi font partie de la famille. Dans une lettre adressée au général Amherst, Peter Frederick Haldimand, son lieutenant, raconte comment des alliés des Anglais, rencontrant sur leurs chemins des alliés des Français ont, après une « fort longue discussion », refusés de se battre et décidés de rentrer aux bercails¹¹⁰⁹. Le cas d'Atiatonharongwen, un guerrier né à Saratoga dans l'actuelle Californie, est aussi

¹¹⁰⁷ Lafitau, *op.cit.* p 88 dans Sioui, *op.cit.* p 74.

¹¹⁰⁸ *Ibid.* p 56.

¹¹⁰⁹ William Johnson dans *Amherst Papers*, « Correspondence between Colonel Haldimand and Commander-in-chef », microfilm C-12840, vol 9, p 103-104, dans Laurent Nerich (2009), *La petite guerre et la chute de la Nouvelle-France*, Montréal: Athéna, p 174.

représentatif. Né d'un père afro-américain et d'une mère abénaquise, il devient haudenosaune suite à une attaque de son village (Kahnawake) par ces derniers. Alors qu'un officier français tente d'en faire son esclave, sa mère réussit à convaincre les Kahnawakais de les adopter, elle et son fils. On retrouvera, quelques années plus tard, Atiatonharongwen, désormais converti au catholicisme et parlant un excellent français, auprès des troupes alliées afin de combattre l'Angleterre en Ohio lors de la guerre de Sept Ans¹¹¹⁰. Les Républiques indiennes – soient, à partir de la deuxième partie du XVII^e siècle, les villages situés le long de la rivière Ohio et de la White River – sont ainsi nommées parce qu'elles sont des ensembles multiethniques et bigarrés¹¹¹¹. Elles témoignent de la présence de ce métissage peuplant la Nouvelle-France en particulier et le « nouveau » monde atlantique en général¹¹¹².

Certains ennemis le restent cependant toujours. Si le captif refuse de s'intégrer au clan ou que les femmes refusent de l'accueillir, il peut être contraint à de durs travaux et méprisé par la communauté — à noter que ses enfants, s'il en a, seront toutefois libres¹¹¹³.

Si la violence armée est bien antérieure à la colonisation et à la naissance de l'État¹¹¹⁴, elle a radicalement tendance à augmenter avec la venue des Européens. Lorsqu'on sait combien les épidémies ont fait de ravages en Amérique du Nord et que la guerre est le principal instrument permettant de pallier les pertes humaines, il n'y a pas à se surprendre des nombreuses guerres qui ponctuent cette période. Pour les années 1616-1619 et 1633-1639, la petite vérole aurait réduit de 86% la population indigène de la Nouvelle-Angleterre; entre 1634 et 1640, la population

¹¹¹⁰ D. Peter MacLeod (2000), *Les Iroquois et la guerre de sept ans*, Montréal: VLB Éditeur, p 74.

¹¹¹¹ White, *op.cit.* p 305.

¹¹¹² Marcus Rediker, Peter Linebaugh (2009), *L'hydre aux mille têtes: l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Paris: Éditions Amsterdam, p 17.

¹¹¹³ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 147-151.

¹¹¹⁴ Christophe Darmangeat (2013), *Conversation sur la naissance des inégalités*, Marseille: Agone, p 68.

indigène de l'est du Canada aurait quant à elle baissé de plus de la moitié¹¹¹⁵. Les Wendats, qui sont sans doute les plus durement touchés par ce fléau, comptent, pour les années 1630, quelque 20 000 décès sur une population estimée à 30 000 personnes¹¹¹⁶.

Le colonialisme affecte les peuples autochtones de plusieurs manières: « Plus on s'éloigne des sources initiales de piégeage, plus il faut de temps de transport, plus la concurrence s'aiguise entre les peuples et plus la guerre prélève un tribut humain important »¹¹¹⁷. Nous avons vu comment le commerce participe à rendre la femme inférieure à l'homme, il transforme aussi lentement, mais progressivement certaines sociétés, principalement haudenosaunee, en société de classes¹¹¹⁸. C'est ce que Viau constate dans ces communautés à partir du 17^e siècle¹¹¹⁹. Dès 1670, le marché des esclaves a déjà pris de l'ampleur, surtout chez les Illinois, les Odawas¹¹²⁰ et les Cherokee (*Tsagali*)¹¹²¹. Plus encore, à partir du 18^e siècle, des Haudenosaunee deviennent littéralement des chasseurs d'esclaves noirs au bénéfice des Anglais¹¹²². Revendiquant des preuves que les guerriers font réellement les actions qu'ils promettent, les Européens leur demandent de rapporter des scalps. Dès 1637, la colonie du Connecticut offre une récompense à ses alliés Mohegans pour chaque tête de Péquots rapportées¹¹²³; en 1641, ce sont les Hollandais qui paient « 10 mesures

¹¹¹⁵ D. Snow et K.H. Lanphear (1966), « Europeans Contact and Indian Depopulation in the Northeast: The Timing of the First Epidemics », *Current Anthropology*, vol 7, no 4, p 395-416, 425-445.

¹¹¹⁶ Gisèle Levasseur (1998), « *Le souffle empoisonné de la civilisation* ». *Les épidémies en Huronie, 1634-1650*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en anthropologie, Université Laval, p 105.

¹¹¹⁷ Denys Delâge, *Le pays renversé*, *op.cit.* p 168.

¹¹¹⁸ *Ibid.* p 229.

¹¹¹⁹ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 159-160.

¹¹²⁰ *Ibid.* p 195.

¹¹²¹ Paul, *op.cit.* p 15.

¹¹²² Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 195-196.

¹¹²³ Ces deux peuples de la région du nord-est des États-Unis actuel sont de la famille anishinabe. Ils furent pendant longtemps alliés. La guerre mena pratiquement à la disparition des Pequots.

de wampum » pour chaque tête de Raritan¹¹²⁴. Entre 1688 et 1695, les gouverneurs de la Nouvelle-France, les uns après les autres, offrent la valeur de 10 « peaux de castor » ou de « 10 escus » pour chacune des « chevelures » anglaises ou Haudenosaunee qu'ils apportent aux autorités¹¹²⁵. En 1696, c'est au tour du Massachusetts d'offrir une récompense pour les scalps, qu'il soit homme, femme ou enfant¹¹²⁶. Cette violente politique sera particulièrement néfaste aux Mi'gmaks, attaqués par les Haudenosaunee répondant aux ordres officiels des Anglais (principalement pendant la période allant du Traité d'Utrecht jusqu'à la Conquête britannique)¹¹²⁷. Plusieurs des commandants à l'origine de ce mercenariat « légal » trônent encore statufiés dans certains parcs et écoles d'Halifax¹¹²⁸.

*

Outre les effets sur l'individu se retrouvant dans une situation de subordination extrême, le commerce des esclaves accentue la division de classes et anéantit la liberté des individus. La participation des captifs aux travaux favorise l'accumulation de biens de luxe par les plus habiles des guerriers et permet à certains chefs de guerre de développer une forme d'exploitation. Bref: elle participe à la naissance du commandement. Les guerriers, pour la première fois de leur longue histoire, peuvent s'éloigner des activités productives au profit de la seule activité guerrière¹¹²⁹.

Les sociétés contre l'État ne sont pas « esclavagistes » comme l'était Athènes. Le *moment* où l'individu est en servitude est exceptionnel et rares sont ceux qui vivent longtemps en état d'infériorité. Les esclaves sont les « autres » au sein du village. Ils

¹¹²⁴ J. Axtell (1981), *The European and the Indian. Essays on the Ethnohistory of Colonial North America*, New York: Oxford University Press, p 223, dans *Ibid.* p 111.

¹¹²⁵ *Ibid.*

¹¹²⁶ Massachusetts Archives, vol 73, p 238, Boston, Archives Division, State House dans Viau, *Enfants du néants et mangeurs d'âmes*, p 111.

¹¹²⁷ Paul, *op.cit.* p 76.

¹¹²⁸ *Ibid.* p 117.

¹¹²⁹ Claude Meillassoux (1986), *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris: Presses universitaires de France, p 205.

sont « sans âmes ». Leur statut est toutefois temporaire. La liberté et l'égalité – l'égaliberté – sont encore une fois préservées. Ils trouvent toutefois leur frontière dans la relation à l'autre qui, s'il peut devenir un frère ou une sœur, n'est pas considéré comme un « égal », ni même comme un humain.

5.2.2 Les enfants

Si les femmes jouissent en ces sociétés d'une liberté largement supérieure à leurs consœurs européennes, il en est de même des enfants. Plusieurs observateurs remarquent que la liberté personnelle est enseignée dès le plus jeune âge. Leurs parents s'enorgueillissent de chacune de leur manifestation d'indépendance et les élèvent pratiquement sans aucune contrainte¹¹³⁰. Ce trait de caractère les rend le plus souvent, du moins aux yeux des Européens, très indisciplinés. Gabriel Sagard explique comment il trouve cette qualité méprisante

[...] ils leur portent fort peu de respect et guère plus d'obéissance, car le malheur est, en ces pays-là, qu'il n'y a point de respect des jeunes aux vieux, châtement pour faute aucune; c'est pourquoi tout le monde y vit en liberté et chacun fait comme il l'entend [...]¹¹³¹.

Le père Lalement est éloquent à ce sujet

Je ne crois pas qu'il y ait peuples sur terre plus libres que ceux-ci et moins capables de voir leurs volontés contraintes à quelque puissance que ce soit : en sorte que les pères n'ont ici aucun pouvoir sur leurs enfants, les capitaines sur leurs sujets et les lois du pays sur les uns et les autres, qu'autant qu'il plaît à chacun de s'y soumettre [...]¹¹³².

Les jésuites veulent instaurer plus de discipline chez les enfants. Ils mettent de l'avant les punitions du fouet et de la prison, mais c'est un échec complet¹¹³³. Le *pouvoir sur* n'a pas sa place. L'expérience des jésuites avec les Haudenosaunee est sensiblement la même: les religieux encouragent les parents à battre leurs enfants,

¹¹³⁰ Zinn, p 163; Delâge, *op.cit.* p 71.

¹¹³¹ Sagard, *op.cit.* p 214.

¹¹³² *Relations des jésuites*, vol. XXVIII, 1645-1646, p 48 dans Therrien, *op.cit.* p 73.

¹¹³³ Greer, *Brève histoire des peuples de Nouvelle-France*, p 102.

humilient les femmes « rebelles » et tentent de convaincre les hommes de dominer leur famille¹¹³⁴. Mais le succès de cette campagne est très limité.

L'égalité en âge est toutefois relative. Un jésuite – dont l'identité a malheureusement été égarée – fait une description d'une Assemblée générale wendat, qui a probablement eu lieu en 1633

Voilà le portrait d'une [assemblée] des Hurons, excepté qu'ils sont assis encore un peu plus bas, c'est-à-dire à platte terre, tous pêle-mêle sans aucun ordre, sinon que ceux d'une nation ou village se mettent les uns près des autres; pendant qu'on dispute en France de la préséance, et qu'on s'amuse à présenter une chaire à celui qu'on jugerait impertinent de l'accepter, on aurait achevé, et conclu trois conseils parmi les Sauvages, qui au bout du compte ne laissent point d'être fort grave et sérieux dans leurs harangues assez longues : ils étaient environ soixante hommes en leur assemblée, sans compter la jeunesse qui était éparsée ça et là¹¹³⁵.

Ce portrait semble juste, à une exception près : le terme « jeunesse » n'est pas à saisir dans sa déclinaison actuelle¹¹³⁶. Principalement à cause de la démocratisation de l'éducation au long du 20^e siècle, la jeunesse a eu tendance à englober des individus d'un âge de plus en plus étendu, regroupant, quoique de manière encore floue, les premiers moments de la puberté à la fin des études¹¹³⁷.

La jeunesse n'existe pas pour les sociétés contre l'État, où l'on passe de l'enfance à l'âge adulte à travers une série de rituels et de cérémonies. Ce changement est d'ailleurs d'une importance capitale dans la vie d'un individu. C'est celui où il devient membre à part entière du clan, où on lui attribue un esprit protecteur et imprime la loi du clan sur son corps (voir *Chapitre IV*). À partir de ce moment, il n'est plus un enfant, il devient « égaux aux autres ». Avant cette reconnaissance

¹¹³⁴ *Ibid.* p 82.

¹¹³⁵ Éditions du Jour, *Relations des Jésuites*, vol 1, 1633, p. 35 dans Delâge, *op.cit.* p 74.

¹¹³⁶ Olivier Galland, « Chapitre 1 : l'invention de la jeunesse », *Sociologie de la jeunesse*, Paris: Armand Colin, 2011.

¹¹³⁷ François Dubet, « Des jeunesses et des sociologies. Le cas Français » *Sociologie et sociétés*, vol 28, no 1, 1996, p 23-35; Madeleine Gauthier (1993), « Le poids des mots... en parlant de la jeunesse », *Nouvelles pratiques sociales*, vol 6, no 2, p 19-31.

commune, toutefois, il n'a pas le de citer. La « jeunesse » wendat dont parle le jésuite ci-haut n'avait pas droit de parole à cette Assemblée. Le manque d'autonomie des enfants peut laisser croire que cette séparation « va de soi ». Difficile, effectivement, de voir dans le *pouvoir sur* les enfants un indice de domination politique, surtout que ces derniers sont élevés avec une certaine libéralité. Nous touchons cependant à un élément important de la politique indigène. Égalitaire, elle ne l'est pas intégralement. Si le *pouvoir d'agir* est entre les mains de la communauté, il se fonde sur une autorité conférée à l'ancienneté¹¹³⁸. Les enfants, quoiqu'élevés avec une très grande libéralité, sont politiquement soumis aux décisions des adultes. Plus encore, le temps joue en faveur de l'accumulation de prestige et de reconnaissance. Les exploits de guerre et de chasse, les preuves de générosités, les sages paroles, les beaux discours, les liens que l'on crée à l'aide de cadeaux, etc. : tous ces gages de prestige sont inséparables du temps qu'on y consacre. S'ils ne profitent pas aux individus, mais aux communautés, telle que le veut la tradition d'égalité, ils n'en sont pas moins cumulatifs. Cette notoriété des aînés concerne au demeurant tout autant les hommes que les femmes. L'âge d'une femme peut certainement lui conférer un prestige sur un homme plus jeune qu'elle¹¹³⁹.

5.3 Conclusion

Les inégalités ne sont pas totalement absentes de ces sociétés. Si l'imposition de la servitude des ennemis reste plutôt marginale, elle est néanmoins réelle. Lorsque le Cercle se referme, il laisse parfois l'étranger, et assurément l'ennemi, en dehors de la logique du don, de la solidarité, de la générosité, de l'entraide et de l'égalité. Avant l'arrivée des Européens, cette exclusion se manifeste par l'importance de la guerre, une manière, selon Clastres, de garder la société sans hiérarchie¹¹⁴⁰. Les Européens vont toutefois donner à la guerre un nouveau caractère et une nouvelle fonction: elle

¹¹³⁸ Viau, *Femmes de personne*, op.cit. p 52.

¹¹³⁹ *Ibid.* p 64.

¹¹⁴⁰ Zimra, op.cit.

permet l'acquisition de terres, de marchandise et de force de travail, des concepts proprement européens et jusque-là inconnus de ces peuples¹¹⁴¹.

La liberté est donc réservée au groupe d'appartenance, mais le Cercle sacré de la vie permet le mouvement, l'élargissement – bref, le métissage et l'apport de l'Autre à la tradition. Le rapport à l'Autre apparaît donc complexe et nuancé. D'un côté, ce dernier est le non-humain menaçant la communauté; de l'autre, il est accueilli avec chaleur et générosité. L'Autre n'est donc pas conçu *a priori* comme un ennemi ou un ami. Il a la potentialité d'être l'un ou l'autre, et la générosité à son égard indique une volonté de favoriser la paix au détriment de la guerre. Les nombreux témoignages d'adoptions « pacifiques », ceux des voyageurs, des coureurs des bois ou des jésuites, témoignent de ce fait. Tout indique ainsi qu'il existe un *moment* où les peuples autochtones hésitent à statuer sur le caractère humain ou non de l'étranger. Si, à terme, l'absence de relation ou la relation à l'Autre dans la préservation de son altérité semble impossible à concevoir pour ces communautés, le choix de la relation à adopter semble prendre un certain temps. Pour la liberté moderne, est libre celui qui a le statut de citoyen; pour la liberté autochtone, est libre celui qui est un humain.

Pour que l'Autre soit considéré comme un humain, il doit se fondre à la culture d'origine. Il faut cependant prendre garde de ne pas confondre altérité et différence. Si la pensée indigène refuse effectivement l'altérité, elle permet au non identique d'exister, dans la mesure où il est possible de l'intégrer au Cercle sacré de la vie. Se fondre au groupe ne veut pas dire devenir identique à ce dernier. Au contraire, pour eux: « Rien n'existe qui ne soit fait de son contraire »¹¹⁴². Être un humain, c'est posséder une singularité et entretenir un rapport unique au monde matériel et spirituel. Sans parler d'individu au sens moderne, les indigènes considèrent que les

¹¹⁴¹ À ne pas confondre, toutefois, avec les concepts marxistes, qui s'installent avec la société capitaliste, et qui sont encore inconnus des sociétés européennes qui nous concernent.

¹¹⁴² Marc Richir, « La contingence du Despote », dans Abensour et Kupiec, *op.cit.* p 185.

personnes, liées entre elles par les esprits, ne sont jamais totalement identiques (voir *Chapitre IV*).

Les personnes, du moins dès leur âge adulte, sont considérées en toute égalité, y compris, quoique non sans nuances, en ce qui concerne les femmes. Les hommes trouvent leur prestige dans la chasse et la pêche, les femmes dans l'agriculture et dans la distribution des vivres acquises par leurs maris ou leurs fils. La place des femmes est séparée de celle des hommes, ce qui très loin de la définition moderne de l'égalité. Cette place est toutefois autonome et hors du contrôle des hommes. Les femmes ne subissent aucun commandement de la part des hommes, ou encore d'autres femmes. La séparation entre commandants et commandés est encore une fois radicalement niée, et le consensus mis de l'avant.

Personne ne commande aux femmes, elles font ce qu'elles veulent, tout autant dans la sphère du travail que dans celle des relations intimes. Leur liberté négative, pour reprendre le terme de Isaiah Berlin, est entièrement respectée — dans la mesure, bien entendu, où nous entendons le « je » autochtone comme une unité « divisible » et non comme un atome individuel (voir *Chapitre IV, 4.4 Face au changement*). Elles ont une prise considérable sur la destinée de la collectivité, que ce soit à travers leurs comités autonomes ou l'influence qu'elles exercent sur les chefs et les guerriers. Leur liberté positive, entendue comme celle de n'obéir qu'à la loi qu'on se donne soi-même est elle aussi respectée. Rappelons que le titre même des mères de clan haudenosaunee — *Ka'nihstenhsera'* — signifie « Celle qui supervise le leader »¹¹⁴³, ce qui témoigne de l'équilibre entre les sexes que tentent de développer ces sociétés. Le chef est un homme, certes, et c'est pourquoi ce sont les femmes qui : 1) l'élisent; 2) ont le pouvoir de le destituer; et 3) voient à ce qu'il respecte le *pouvoir d'agir*, ce qui fait d'elles une autorité gardienne de la *potentia*, du pouvoir en tant que lien de la liberté.

¹¹⁴³ Viau, *Amerindia, op.cit.* p 94.

La liberté est donc tout aussi masculine que féminine. Sans parler d'égalitarisme au sens moderne et juridique du terme, il est possible, du moins à qui s'ouvre sans préjugés à l'univers différencié des peuples autochtones, d'affirmer, comme le font d'ailleurs la grande majorité des anthropologues ayant étudié la question, que la complémentarité entre les sexes permettait aux femmes tout autant qu'aux hommes de vivre en toute liberté, en accord avec sa pensée propre et hors du commandement. De la même manière que les Haudenosaunee, les Anishinabes et les Wendats ont subsumé le pouvoir du chef à celui de la communauté grâce à des mécanismes et à des processus politiques nombreux et complexes, ils ont aussi tenté d'équilibrer le pouvoir des femmes et des hommes de telle manière que l'un ne puisse dominer l'autre.

Il va sans dire que le colonialisme affecte violemment l'égalité des femmes. Les autorités en général et les jésuites en particulier font pression afin que le modèle patriarcal européen soit imposé aux sociétés contre l'État. En cette matière comme pour l'ensemble de leur projet « civilisateur », ils n'obtiendront que peu de succès. La loi sur les Indiens (1867) viendra toutefois lamener radicalement le pouvoir politique des femmes : le clan est désormais soumis à la lignée paternelle (entendu pour la première fois comme « biologique »), la femme prend le statut de son mari¹¹⁴⁴ et les Conseils des femmes largement marginalisés.

Certaines féministes différentialistes trouveraient sans doute dans la pensée traditionnelle de quoi nourrir leur théorie. On retrouve cette idée, par exemple, chez la philosophe Luce Irigaray

Les sociétés cultivent la différence des sexes comme on cultive des plantes et des fleurs. Avec art, en faisant varier la façon et le style. Cultiver veut toujours dire faire croître et magnifier, exagérer, orner par l'artifice le trait naturel, comme on maquille un visage et comme on pare un corps de

¹¹⁴⁴ Marie Lise Vien (2016), « Les mariages entre autochtones et Blancs : luttes d'intérêt et définition d'une frontière identitaire à Kahnawake (1830-1851) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol XLVI, no 1, p 67.

vêtements. Les ethnologues décrivent souvent comment, chez tel ou tel peuple, ce sont les hommes qui se parent, ou chez tel autre les femmes, mais ils savent aussi que, à travers ses choix, c'est la différence qui se trouve soulignée, ornée ou parée. Il y a un art de la différence des sexes qui prend mille formes et donne son aspect à une société¹¹⁴⁵.

Certaines féministes radicales voient également dans l'égalitarisme des sociétés contre l'État les racines de ce qu'elles nomment l'anarch@indigénisme. La parité entre les hommes et les femmes, l'ouverture aux sexualités diverses et la liberté dont tous et toutes jouissent en seraient les fondements¹¹⁴⁶. La pensée anarchiste, en raison de son égalitarisme et son respect des libertés individuelles, serait ainsi — et encore une fois — en phase avec la pensée autochtone, elle aussi égalitaire et libertaire, mais aussi féministe. Il s'agirait ainsi de marier ces deux conceptions philosophiques afin qu'elle devienne une théorie de l'émancipation, plus particulièrement des femmes. Comme l'explique la politologue Jacqueline Lasky, tenante de cette approche

While anarchism typically focuses on capitalism and the state form, indigenism on racism and decolonization/anti-imperialism, and feminism on gendered relations and patriarchy/heterosexism, each of these traditions also deals with the primary concerns of the others, and all of them have engaged with other analyses. This interplay of diverse traditions, what some are calling 'anarch@indigenism'¹¹⁴⁷.

L'anarch@indigénisme tente de lier les idées critiques postcoloniales aux idées anti-hiérarchiques, anti-État et d'autonomie de l'anarchisme et du féminisme¹¹⁴⁸. Cette approche utilise la philosophie traditionnelle des peuples contre État afin de réfléchir à l'intersectionnalité des systèmes d'oppression et à la théorisation d'une praxis émancipatrice¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁵ Sylviane Agacinski (2001), *"L'homme divisé", politique des sexes, précédé de mise au point sur la mixité*, Paris: Seuil, p 55.

¹¹⁴⁶ Jacqueline Lasky (2011), « Indigenism, anarchism, feminism: An emerging framework for exploring post-imperial futures », *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture and Action*, vol 5, no 1, p 3-36.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*

¹¹⁴⁸ *Ibid.*

¹¹⁴⁹ *Ibid.*

On peut considérer l'anarch@indigénisme comme une tentative de dresser des ponts entre la pensée autochtone et la pensée politique féministe moderne, plus précisément dans ses déclinaisons radicales, soit celles qui font de la liberté une adversaire de l'État et du commandement qui en est le fondement. En bref, si l'on poursuit la révolution copernicienne à laquelle nous invitait Clastres, qui nous propose de cesser de faire tourner l'histoire de l'humanité autour de la pensée occidentale pour tenter, précisément, l'inverse, on se rend compte que la pensée autochtone n'est pas totalement étrangère à la pensée universelle (et latérale, comme le disait Merleau-Ponty, encore une fois, en introduction). Notre être social revient du voyage au pays des Haudenosaunee, des Wendats, des Anishinabes, des Atikamekw, des Mi'gmaks et des Abénakis avec des idées différentes, des idées mettant à l'épreuve notre conception moderne de l'égalité. Ce voyage élargit notre champ de vision. Ce n'est pas pour rien qu'il inspire certaines féministes. Il nous oblige à cadrer notre conception de l'égalité, dans la mesure où on la désire authentiquement universelle, de telle manière à ce qu'elle puisse englober la notion de différence chère à la pensée du Cercle sacré de la vie.

À juste titre, les féministes vont accuser les travaux historiques de les invisibiliser. De ce fait, plusieurs historiennes écrivent l'histoire politique « autrement ». Cette histoire est critique dans la mesure où elle ne nie pas les rapports de domination de genre et tente d'écrire une « autre » histoire tenant compte de la vie des « petites gens », des sans-voix et des exclus du pouvoir. Elle l'est aussi parce qu'elle a démontré sa capacité à contester les concepts et catégories que nombre de leurs collègues utilisent sans en contester le caractère historiquement situé. « Ayant pourfendu la domination masculine, affirme l'historienne Andrée Lévesque, les féministes étaient préparées à dénoncer l'ethnocentrisme de leur discipline ou l'essentialisation des peuples autochtones et des communautés culturelles »¹¹⁵⁰. De

¹¹⁵⁰ Lévesque, « Réflexion sur l'histoire des femmes dans l'histoire du Québec », *op.cit.* p 277.

nombreuses historiennes se sont en outre montrées critiques de l'histoire nationale et du nationalisme¹¹⁵¹. Certaines vont par conséquent faire des recherches exceptionnelles en ce qui a trait aux femmes autochtones de l'Amérique du Nord¹¹⁵².

Si elles s'affranchissent parfois du cadre national en traitant de la « Mémoire des vaincues », les ouvrages de synthèse ont cependant tendance, en ce qui a trait à la liberté contre l'État, à reproduire les tares de l'histoire nationale. L'ouvrage de Micheline Dumont et de Louise Toupin, *La pensée féministe au Québec*, réserve peu de place aux Autochtones¹¹⁵³. Son point de vue est celui des femmes, mais le cadre du récit reste souvent celui de la nation (voir *Chapitre II*).

La double oppression des femmes autochtones est en fait trop rarement prise en compte. La question nationale – encore elle! – permet en partie d'expliquer cette occultation de l'expérience indigène, y compris chez les féministes. En tentant d'expliquer le peu de rayonnement des études postcoloniales au Québec, du moins avant la décennie 2010, c'est cette thèse qu'avancent certaines chercheuses¹¹⁵⁴, dont la politologue Diane Lamoureux

¹¹⁵¹ Micheline Dumont, « L'histoire nationale peut-elle intégrer la réflexion féministe sur l'histoire? », *op.cit.* p 19-36; Anne-Marie Gingras (1981), *Le Mouvement féministe au Québec de 1893 à 1945 : ses liens avec le nationalisme canadien-français*, mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire, Université de Montréal; Diane Lamoureux (1983), « Nationalisme et féminisme : impasse ou coïncidences », *Possibles*, vol 8, no 1, p 43-62; Micheline de Sève (1999), « Les féministes québécoises et leur identité civique », dans Diane Lamoureux, Chantal Maillé et Micheline de Sève, *Malaises identitaires. Échanges féministes autour d'un Québec incertain*, Montréal: Remue-ménage, p 167-184.

¹¹⁵² En plus des études citées ci-haut, ajoutons: Paula Gunn Allen (1995), *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston: Beacon Press; Patricia Monture-Angus (1995), *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks*, Halifax: Fernwood; Laura F Klein, Lillian A. Ackerman (dir.) (1995), *Women and Power in Native North America*, Norman: University of Oklahoma Press; Robin Jarvis Brownlie (2008), « Living the Same as the White People: Mohawk and Anishinabe Women's Labour in Southern Ontario », *Labour/Le Travail*, 61, printemps, p 41-68.

¹¹⁵³ Micheline Dumont et Louise Toupin (dir.), *op.cit.*

¹¹⁵⁴ Chantal Maillé (2007), « Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois », *Les féminismes*, vol. 20, no 2, p 96; Dominique Bourque et Chantal Maillé (2015), « Actualité de l'inter-sectionalité dans la recherche féministe au Québec et dans la francophonie canadienne », *Recherches féministes*, vol 28, no 2, p 1.

Le premier discours scientifique qui se déploie sur ce registre est le discours historique. Il y a une relecture de l'histoire du Québec rétrospectivement traversée par la question nationale. Dans cette perspective, on peut retrouver deux motifs essentiels. Le premier est celui de l'« autochtonie » des Canadiens français du Québec, les autres étant soit des conquérants, soit des immigrants; il va sans dire qu'un tel discours est complètement incapable d'intégrer les Amérindiens puisqu'ils représentent la négation parfaite de l'autochtonie canadienne-française. Le deuxième motif est celui de l'humiliation ou du conquétisme; de défaites en défaites jusqu'à la victoire finale, pourrait-on dire, le moment fondateur étant la conquête¹¹⁵⁵.

Certaines féministes auraient ainsi fait leur le récit historique nationaliste. Le colonialisme, pour nombre d'historiennes et d'historiens, aurait avant tout affecté les Canadiens français et les Québécois. Il existait seulement deux types d'oppression pour les femmes : le genre et l'oppression nationale. La race, l'ethnie ou l'autochtonie des femmes est peu considérée. Partant de ce récit, les femmes autochtones ne trouvent ainsi à la marge, au même titre que les femmes immigrantes ou minoritaires.

Plusieurs indices laissent toutefois croire que le paradigme est en train de changer¹¹⁵⁶. L'inclusion des différentes formes d'oppressions laisse supposer que la situation des femmes autochtones sera traitée plus sérieusement, y compris au sein des ouvrages de synthèse. En ce sens et dans celui proposé par l'anarch@indigénisme, on peut également espérer que les idées politiques, dont celle de la liberté en général et des femmes en particulier, sera mieux analysée dans les années qui viennent¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁵ Diane Lamoureux (2001), *L'amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*, Montréal: Remue-ménage, dans Chantal Maillé, « Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois », *op.cit.* p 99.

¹¹⁵⁶ Elizabeth Harper, Lyne Kurtzman (2014), « Intersectionnalités : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes », *Nouvelles pratiques sociales*, vol 26, no 2, printemps; Geneviève Pagé, Rosa Pires (2015), *L'intersectionnalité en débat: pour un renouvellement des pratiques féministes au Québec*, Fédération des femmes du Québec.

¹¹⁵⁷ Sans oublier que l'actualité politique des dernières années semble interpeller en ce sens la situation historique des femmes autochtones : Emmanuelle Walter (2014), *Sœurs volées : enquête sur un féminicide au Canada*, Montréal: Lux.

Le politologue indigène Coulthard considère d'ailleurs que l'émancipation de son peuple nécessite l'appui d'un « féminisme critique »¹¹⁵⁸ qui rendra aux femmes leur dignité à l'intérieur même du mouvement de libération.

¹¹⁵⁸ Glen Sean Coulthard (2014), *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

CHAPITRE VI

VERS UNE HISTOIRE DE LA LIBERTÉ CONTRE L'ÉTAT

Et si nous rejetions tout cet appareil? Si nous faisons tomber les murs? Si nous acceptons que les peuples que Christophe Colomb ou Vasco de Gama ont « découvert » lors de leurs expéditions m'étaient rien d'autre que nous-mêmes? Ou certainement autant comme « nous » que Christophe Colomb et Vasco de Gama ont pu l'être?

– David Graeber¹¹⁵⁹

Si la liberté contre l'État a inspiré nombre de communistes et d'anarchistes, plus particulièrement ceux qu'on peut identifier comme des « révolutionnaires romantiques »¹¹⁶⁰, elle est généralement considérée comme en dehors de la grande histoire des idées politiques. Notre civilisation, largement soumise à la croyance progressiste, a ceci de particulier qu'elle considère l'Autre comme étant *de facto* irrationnel ou, dans le cas qui nous intéresse plus précisément, comme « primitif »¹¹⁶¹. Nombre de politologues et d'historiens, malheureusement, n'échappent pas à cet anachronisme.

Nous ne sommes pas seuls à mettre de l'avant une histoire « par le bas » et critique. Ce qui distingue notre analyse de celles de nos collègues, historiens, politologues et anthropologues, c'est que nous croyons possible, à l'aide du concept de liberté contre l'État, de lier l'histoire de la pensée autochtone à l'histoire universelle de la liberté politique et de mettre en tension ce système de pensée avec le nôtre; ce qui a pour

¹¹⁵⁹ Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, *op.cit.* p 74.

¹¹⁶⁰ Löwy, Sayre, *Révolte et mélancolie*, *op.cit.*

¹¹⁶¹ Clastres, « Entre silence et dialogue », *op.cit.* p 33.

effet de révéler certains angles morts de la pensée politique occidentale, principalement en ce qui a trait à la question du pouvoir et de la liberté. Comme l'affirme David Graeber, les anthropologues et les chercheurs travaillant sur les sociétés indigènes ont tendance à être timides lorsque vient le temps de généraliser leurs découvertes. Eduardo Viveiros de Castro croit lui aussi que l'anthropologie utilise trop rarement ses recherches afin de les amener à un niveau de généralité philosophique. Ces sociétés sont pourtant en bonne position pour critiquer la prétendue et trop souvent prétentieuse transcendance des concepts modernes¹¹⁶². Comme le souligne l'anthropologue Marc Abélès

Tout se passe comme si, au terme d'un long parcours qui avait vu progressivement l'écart se creuser entre l'empirique, l'ethnographique d'un côté, l'abstraction philosophique de l'autre, on redécouvrait peu ou prou la nécessité d'une anthropologie générale qui combine les deux orientations en subvertissant les cloisonnements disciplinaires¹¹⁶³.

Prendre en compte le fait que l'État, pendant longtemps, incarne une *option* politique parmi d'autres et que son avènement n'était pas inscrit dans le parcours obligatoire du progrès donne à voir tout un monde d'idées et de formes politiques singulières et oubliées.

Nous réfléchissons dans ce chapitre à la place de cette liberté dans l'histoire politique (6.1 *L'histoire contre l'État*). Nous verrons alors que le statut de « victime » n'est pas tout à fait celui qui convient aux peuples d'Amérique du Nord-est à l'époque de la Nouvelle-France et pendant les premières années du régime anglais. S'il est vrai que ces peuples seront bientôt – plus précisément: à partir du début du 19^e siècle –, dominés par le modèle étatique venu d'Europe, ce qui en fera effectivement des victimes du progrès, ce n'est pas exactement le cas pour la période qui nous préoccupe. L'histoire « par le bas » telle que nous la concevons propose de faire des

¹¹⁶² Peter Skafish (2013), « From anthropology to philosophy: introduction to Eduardo Viveiros de Castro », *Radical Philosophy*, no 182, nov.-déc, p 15.

¹¹⁶³ Abélès, *op.cit.* p 11.

peuples autochtones des *acteurs* historiques et politiques. Comme le souligne l'historien Allan Greer

Dans une large mesure, c'est la reconnaissance grandissante des Amérindiens comme acteurs historiques en général et créateurs conjoints de la Nouvelle-France en particulier qui nous a amenés à ouvrir une brèche dans les frontières anachroniques de l'histoire nationale. Comme le Pérou, la Virginie, le Surinam et d'autres sociétés du « Nouveau Monde », la Nouvelle-France a été bâtie par les autochtones tout autant que par les nouveaux venus européens¹¹⁶⁴.

Ils sont acteurs avant d'être victimes. Ils ne sont pas toujours menacés et opprimés par le Royaume et ses sbires. Partir de leur point de vue, c'est d'abord un refus net de nier la souffrance créée par le colonialisme européen, il ne saurait en être autrement sans tomber dans une espèce de révisionnisme. Mais ce point de vue nous mène aussi à voir que les peuples autochtones ne sont pas *seulement* des victimes. De l'impossibilité d'enrégimenter la liberté et de la volonté des sociétés contre l'État de préserver leurs modes d'être naissent des arrangements politiques hybrides et inédits, des « terres communes » aux peuples autochtones, aux Canadiens français et aux Européens en général (6.2. *Des pays inconnus*). Ces espaces se situent tout autant dans les Pays d'en haut (6.2.1 *Le Middle Ground*) que dans la vallée du Saint-Laurent (6.2.2 *L'entremonde laurentien*). Ces arrangements originaux sont l'objet de recherches de plus en plus érudites. Des historiens, politologues et anthropologues s'y sont, depuis quelques années, rigoureusement intéressés.

Le point de vue des peuples autochtones, comme nous le constaterons dans cette section, est de plus en plus favorisé grâce, entre autres, aux travaux de Denys Delâge, de Catherine Desbarats, d'Olive P. Dickason, d'Allan Greer, de Gilles Havard, de Georges E. Sioui, de Roland Viau ou de Richard White.

Cette liberté est aussi attrayante pour les colons français. Les sociétés contre l'État forment un énorme territoire pratiquement impossible à gouverner, une zone

¹¹⁶⁴ Allan Greer (2005), *La Nouvelle-France et le Monde*, Montréal: Boréal, p 8.

d'échange et de métissage pour ceux qui refusent de vivre sous la gouverne du pouvoir du Royaume de France (6.2.3 *Zone refuge*). Cet espace hors et contre l'État, encore une fois, passe à la trappe de l'historiographie dominante.

Les historiens de la nation ont malheureusement tendance à nier les modes autochtones de souveraineté et leur rapport particulier au territoire¹¹⁶⁵. Pourtant, ces arrangements politiques doivent être considérés à la fois comme des alliances et des actes de résistance. Ces derniers (6.3 *Les résistances*) sont une composante toujours négligée de l'historiographie. Les sociétés indigènes, à partir du moment où l'Europe colonialiste tente d'imposer ses formes aux territoires d'Amérique, résistent à l'État de plusieurs manières, que nous allons ici exposer : le rire et les moqueries (6.3.1) le nomadisme et le pragmatisme (6.3.2), le refus du commandement (6.3.3) les cadeaux contre le marché (6.3.4) et, de manière plus violente, la guerre au colonialisme (6.3.5).

Les travaux de nombreux anthropologues et historiens sont très intéressants. Ils forment le matériau empirique auquel puise notre réflexion. Nous serons toutefois en mesure de démontrer qu'il manque un aspect philosophique et politique important à leur analyse, un concept permettant de lier nombre de leurs découvertes à une idée, celle de la liberté contre l'État. Une autre idée de la liberté produit d'autres formes d'institutions politiques; une autre forme de liberté entraîne une autre forme d'histoire : c'est ce que ce chapitre nous permettra d'analyser.

6.1 *L'histoire contre l'État*

Cette occultation de la liberté contre l'État de l'historiographie québécoise s'explique en partie par l'approche progressiste favorisée par les historiennes et les historiens. Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, c'est le mode d'analyse adopté autant

¹¹⁶⁵ Catherine Desbarats et Allan Greer (2001), « Où est la Nouvelle-France? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 64, no 3-4, hiver-printemps, p 36; à ce sujet, lire également : Leslie C. Green et Olive P. Dickason (1989), *The Law of Nations and the New World*, Edmonton : University of Alberta Press.

par l'École de Montréal, l'École de Québec, les « modernismes », les nationalistes, les pluralistes, certains marxistes et les spécialistes des idées politiques (voir *Chapitre I*). Ces écoles cherchent (et trouvent nécessairement) l'État et la nation, parfois même là où ils n'existent pas. Que la nation ait été « décapitée » ou non, qu'elle soit « normale » ou « en retard », qu'elle incarne un cadre social ou encore une communauté historique, c'est à elle, et *seulement* à elle que l'historiographie s'intéresse. En ce sens, il n'y a pas à se surprendre que ces historiennes et ces historiens aient tendance à oublier cette part pourtant fort riche du passé. Cette histoire nationale s'écrit « par le haut ». Elle traite des idées qui ont influencé les classes dominantes et l'État et tente d'écrire un récit plus ou moins uniforme de la nation québécoise¹¹⁶⁶. La pensée indigène apparaît ainsi comme celle de l'étranger, elle incarne cet « excédent » que l'histoire nationale ne peut absorber sans nier ses propres bases axiologiques.

Selon ce cadre nationaliste et téléologique, les idées et les formes politiques autochtones représentent la préhistoire de la modernité occidentale. Elles sont pour ainsi dire ce que la nation a nié pour se mettre au monde et prendre forme. Elle est *ce qui était* avant les commencements de l'État-nation. La fondation de la Nouvelle-France devient ainsi le moment inaugural d'un « grand » récit plus ou moins « héroïque ». Elle est la protonation dans son cocon. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que les peuples autochtones occupent pratiquement toujours le premier chapitre des synthèses historiques sans qu'on ne les retrouve dans les pages suivantes, sinon lorsque leur destin affecte effectivement celui des « blancs ». Le fait n'est pas anodin, car la considération de ces peuples pour l'ensemble de l'histoire nationale aurait pour effet de contraste de montrer les processus de désintégration de ces cultures millénaires et les nombreuses résistances, violentes ou passives, au colonialisme français, anglais, américain, canadien et québécois.

¹¹⁶⁶ Jocelyn Létourneau (2013), « La fin de l'histoire québécoise? », *Recherches sociographiques*, LIV, 1, p 165-182.

Comment expliquer que des chercheurs nient ainsi plusieurs milliers d'années d'histoire politique? Cette liquidation d'un passé « autre » mène de nombreux historiens (voir *Chapitre I*) à considérer que la liberté est née de la modernité – ou du moins à analyser l'histoire comme si c'était le cas. Adorno critique cette liquidation, et la lie au progressisme : « L'image obsédante d'un homme sans mémoire... est plus qu'un simple aspect de décadence... c'est un phénomène qui est nécessairement lié au principe du progrès dans la société bourgeoise [...] la société bourgeoise en progrès liquide la mémoire, le temps, le souvenir, en tant que résidus irrationnels ...¹¹⁶⁷».

L'histoire nationale engendre un tel anachronisme. Elle force l'historien à chercher la nation là où elle n'est pas, soit quelques centaines d'années avant son invention moderne. Le résultat est renversant : alors que la liberté indigène *domine* largement le continent, les historiens à la recherche de ce qui deviendra la liberté moderne n'en traitent presque pas.

Sans grande surprise, les historiens nationaux québécois marchent sur les traces l'historiographie nationaliste européenne. Comme le souligne l'anthropologue Marcel Detienne

De part et d'autre du Rhin, dans une Europe alors riche et puissante à l'échelle du lobe, des Nationaux inventent une « science historique », destinée à forer l'identité d'une race et de ses forces de terre et de sang. Les sociétés sans civilisation ou sans écriture sont passées à la trappe. S'il s'agit de comparer, ce sera sur le mode de « Nous avons... Ils ont... », pour autant que le second terme désigne la Nation d'en face et qu'il soit entendu que « Nous » avons reçu en partage la meilleure part¹¹⁶⁸.

Il est pourtant possible d'adopter un cadre théorique qui refuse cette séparation entre un « nous » parfaitement téléologique et anachronique et un « eux » le plus souvent

¹¹⁶⁷ Adorno (1960), « Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit? » in *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6 und 7. November in Wiesbaden*, Francfort, p 14 dans Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op.cit., p 123-124.

¹¹⁶⁸ Marcel Detienne (2000), *Comparer l'incomparable*, Paris: Seuil, p 10-11.

méprisant et infantilisant. Il faut cesser de faire tourner le monde entier autour de l'Occident et prendre le mouvement de la révolution copernicienne dont parle Clastres (voir *Introduction*).

Cette révolution n'est cependant pas à l'ordre du jour pour les historiens de la nation, qui ont pratiquement tous tendance à favoriser largement la place de l'« État » – fût-ce-t-il constitué d'un réseau de quelques villages et de postes de traite – au détriment de l'ensemble du continent, pourtant peuplé depuis des millénaires par des peuples aux traditions bien établies. En renversant la perspective de l'État vers les sociétés sans l'État, on prend la mesure de la perte engendrée par une posture historique nationale et téléologique. Cette remarque de James C. Scott en ce qui concerne l'Asie du Sud convient parfaitement à l'histoire de la Nouvelle-France:

[...] leur empreinte [celle des États] sur le paysage et ses populations est négligeable lorsqu'on la compare à la place démesurée qu'ils occupent dans les livres d'histoire. Ces centres miniatures, clôturés et fortifiés, sortes de petits nœuds de hiérarchie et de pouvoir, et les villages alentour qui dépendaient d'eux étaient à la fois instables et géographiquement limités. Pour un œil non encore hypnotisé par les vestiges archéologiques et l'histoire statocentrée, le paysage aurait semblé dépourvu de centres, caractérisé pratiquement en tout par la périphérie. La quasi-totalité de la population et presque tout le territoire se trouvaient hors de leur portée¹¹⁶⁹.

Dès lors que l'on cesse de faire tourner l'histoire autour des quelques villages coloniaux, on voit non seulement apparaître un monde d'idées politiques oubliées, mais aussi des formes historiques originales et oscillantes entre l'État et le non-État. Se pose dès lors la question de l'origine de la domination et du désir de soumission qui en est le socle¹¹⁷⁰. Les processus et facteurs ayant mené à la naissance de l'État – la « malencontre », pour reprendre l'expression de la Boétie –, sont soit totalement ignorés, soit largement négligés. C'est le propre de l'anachronisme téléologique : ce

¹¹⁶⁹ James C. Scott, *op.cit.* p 26.

¹¹⁷⁰ Abélès, *op.cit.* p 18.

qui advint *devait* advenir. Le passé étant le germe du présent, il n'y a pas à se soucier des formes autres ou intermédiaires, furent-elles dominantes pendant des siècles.

Comme nous le verrons dans un instant, l'influence des peuples autochtones dans le développement de la Nouvelle-France est grande. Jean-François Mouhot, historien, identifie trois phases dans le développement des recherches sur l'influence autochtone sur la société canadienne et québécoise : 1) les « années maigres » (1840-1880); 2) les « années de négation » (1880-1960); 3) les « années fastes » (depuis 1960)¹¹⁷¹. Pour chacune de ces périodes, on peut associer quelques grands noms de l'historiographie : François-Xavier Garneau et Benjamin Sulte pour la première; Lionel Groulx, Francis Parkman et Guy Frégault pour la deuxième; Marcel Trudel; William John Eccles et Allan Greer pour la troisième, qui est de loin la plus riche¹¹⁷².

Depuis 1960, de très nombreux chercheurs se sont penchés sur la question de l'influence autochtone, généralement pour énoncer qu'elle a été sous-estimée par les périodes antérieures. Ce débat est cependant loin d'être épuisé. Les tenants de la thèse de l'influence et du métissage vont également faire face à des critiques parfois virulentes¹¹⁷³. On trouve encore nombre d'historiens pour nier l'influence de la liberté contre l'État dans le développement du Québec et du Canada. L'historien conservateur Éric Bédard affirme que contrairement à ce que « les tenants de l'inter/multiculturalisme rêveraient », seulement 0,4% des habitants avaient des origines autochtones en 1763, au moment de la Conquête: « C'est là une donnée "objective" de l'histoire qui a probablement marqué, pour le meilleur et pour le pire,

¹¹⁷¹ Jean-François Mouhot (2002), « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France. Une exploration de l'historiographie, de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997) », *Globe: revue internationale d'études québécoises*, vol 5, no1, p 123-157.

¹¹⁷² *Ibid.*

¹¹⁷³ Parmi lesquels: Louise Dechêne (1974), *Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle*, Paris-Montréal: Plon.

la conscience collective de ce peuple naissant et dont il faut tenir compte pour comprendre son développement et sa mentalité¹¹⁷⁴ ».

Plus nuancé, Gérard Bouchard reconnaît que les Européens se sont effectivement « ensauvagés », ce qui a transformé les sociétés contre l'État. Mais l'influence irait pratiquement à sens unique, sinon en ce qui concerne des « éléments de culture matérielle » (raquettes, outils, habillements...). Autrement dit, les peuples autochtones sont largement affectés ou acculturés par les Européens, mais l'inverse serait faux. De son avis, la plupart des communautés ont toujours été situées à bonne distance des habitats québécois, ce qui mine l'idée de contacts fréquents. En plus, l'Église a toujours découragé les unions mixtes. La proportion de gènes autochtones dans le bassin génétique des Québécois est donc très faible (moins de 1%), comme l'ont démontré des analyses rigoureuses appuyées sur le fichier de population BALSAC¹¹⁷⁵.

Plusieurs erreurs et anachronismes nous semblent représentatifs de la téléologie. D'abord, Bédard et Bouchard insistent sur les « échanges de sang », ce qui limite grandement la définition du métissage – d'autant plus que ces liens de sang avaient une signification autre pour les peuples autochtones et les Européens de l'époque. Ensuite, l'idée que les communautés aient « toujours été situées à bonne distance » est non fondée. Nous verrons que c'est tout aussi faux pour les Pays d'en haut que ceux d'en bas. Précisant sa pensée, Bouchard affirme que « les contacts se faisant principalement aux marges ». Aux marges de ... quoi? De la zone d'influence française? Des quelques villages fortifiés? De tels propos entretiennent l'idée selon laquelle l'État tel qu'il était rêvé par l'élite française représentait l'ensemble de la vie en Amérique du Nord-est, comme si l'histoire tournait autour des colons, des jésuites et des représentants de l'État. Pour finir, le fait que l'Église ait « découragé » les

¹¹⁷⁴ Eric Bédard (2014), « Retrouver la Nouvelle-France », *Argument*, vol 16, no 2, printemps-été, p 16.

¹¹⁷⁵ Gérard Bouchard (2015), « Le faux sang indien des Québécois », *La Presse*, 7 février.

unions mixtes ne signifie pas grand-chose. Cette dernière n'a qu'un contrôle limité sur la population européenne, très limité sur les peuples autochtones et totalement nul des Pays d'en haut.

Selon Gilles Havard, les historiens qui refusent encore de considérer l'influence indigène sur le développement de la Nouvelle-France oublient que les peuples développent des relations lors des voyages de traite et d'exploration, mais aussi au quotidien, puisque les forts côtoient les villages¹¹⁷⁶. Dans les Pays d'en haut, selon Havard, et dans les Pays d'en bas, selon Greer, la créolisation est telle qu'une nouvelle culture locale prend racine¹¹⁷⁷. Les Français et les peuples autochtones, dans les Pays d'en haut, vivent, chassent, font la guerre et la fête ensemble¹¹⁷⁸. Il en résulterait une acculturation des Canadiens français. Dans les Pays d'en bas, c'est plutôt l'inverse qui est vrai : ce sont les peuples autochtones qui, se sédentarisant partiellement, adoptent les modes d'être européens, tout en les adaptant à leur culture d'origine.

Par-delà l'analyse des métissages biologiques et des mariages chrétiens *officiels* (les seuls qui furent officiellement enregistrés par l'État), les témoignages de l'époque confirment presque tous sans exception – c'est ce que nous constaterons dans un instant – la présence de cette influence de la liberté contre l'État.

Notre analyse est donc à distance de celles des historiens nationalistes. Partiellement en phase avec l'historiographie et l'anthropologie contemporaines, qui reconnaissent cette influence, nous croyons que la liberté contre l'État, avec son refus du commandement et son égalitarisme, affecte largement le développement de la Nouvelle-France. Seulement, de notre avis, ces chercheurs contemporains oublient encore un élément fondamental dans leur analyse : la liberté contre l'État. C'est cette liberté qui constitue l'influence majeure des peuples autochtones envers les

¹¹⁷⁶ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 530.

¹¹⁷⁷ *Ibid.* p 530.

¹¹⁷⁸ *Ibid.* p 532-533.

Canadiens français. C'est elle qui explique le développement du *Middle Ground*, de l'entre-monde laurentien, de la zone refuge et de la résistance. Cette liberté fait face au monde européen, dont elle conteste, par sa seule présence, les formes. Elle n'est pourtant jamais analysée, voire jamais nommée. Saisir cette liberté sur le plan des idées politiques – État et non-État, *pouvoir sur* et *pouvoir d'agir*, hiérarchie autoritaire et cercle sacré – nous permet de saisir et de lier tout un pan de l'histoire généralement traité séparément.

Comme le souligne Scott, écrire l'histoire à partir du point de vue de l'État ne donne à voir que les révoltes et les résistances affectant formellement cette institution. Elle laisse dans l'ombre le « terrain politique immense qui existe entre inactivité et révolte », le lieu propre aux classes soumises ou dominées¹¹⁷⁹. En affirmant que l'État et le commandement ne sont pas universels, on peut enfin poser notre regard sur des formes politiques alternatives, inconnues de ceux qui considèrent l'histoire d'un point de vue progressiste.

Voyons maintenant de quels lieux il s'agit.

6.2 *Des pays inconnus*

À bien des égards, la Nouvelle-France est une gigantesque abstraction couvrant symboliquement une très vaste étendue de territoire. Elle est principalement constituée de quelques postes de traite et d'une administration coloniale qui a très peu de prise sur l'ensemble du pays. Pourtant, les chercheurs en histoire se sont presque en totalité intéressés à la formation de ces « proto-États » miniatures au détriment de la politique qui s'étendait, par-delà les fortifications, à tout un continent peuplé de millions d'individus. Cela est d'autant plus vrai que le Royaume de France, tout au long de son régime en Amérique du Nord, ne réussit jamais à soumettre les indigènes à sa volonté. Comme le souligne le juriste Marc Lescarbot au

¹¹⁷⁹ Abélès, *op.cit.* p 67.

début du XVII^e siècle : « Rien ne sert de qualifier une NOUVELLE-France, pour estre un nom en l'air & en peinture seulement »¹¹⁸⁰. La Nouvelle-France, tout au long de son règne, est avant tout une possibilité, voire un rêve¹¹⁸¹. Les peuples autochtones, conscients de leur pouvoir et orgueilleux de leur mode de vie, forcent le respect et imposent certains rapports égalitaires à ceux qui les voudraient coloniaux.

Lorsque les Européens s'installent définitivement dans la vallée du Saint-Laurent, des millions d'Autochtones peuplent l'Amérique du Nord¹¹⁸². Ils avaient sans doute déjà vu ou entendu parler de ces « blancs » barbus venant pêcher la baleine dans le Saint-Laurent : les Vikings de Scandinavie, d'abord, qui passent le temps d'explorer, de chasser et de pêcher depuis plus de 1000 ans; et les Basques, ensuite, qui viennent pêcher la baleine dans le détroit de Belle-Isle avant de retourner le vendre en Europe¹¹⁸³.

Le développement de la Nouvelle-France est très lent. Les premières entreprises européennes déployées en Amérique du Nord portent avant tout des projets commerciaux auxquels s'associe le Royaume de France dans le but d'élargir son hégémonie. Le 16^e siècle se termine sans que la France n'ait réussi à s'installer sur le continent. Trente ans après la fondation de Québec, en 1608, la colonie ne compte encore que 300 âmes¹¹⁸⁴. Près de 60 ans après l'arrivée des premiers colons, la Nouvelle-France ne comprend que quelque 3200 habitants vivant principalement à

¹¹⁸⁰ Marc Lescarbot (2009), *The History of New France*, [1609], cité par Brian Brazeau, *Writing a New France 1604-1632: Empire and Early Modern French Identity*, Farnham: Angleterre, Ashgate, dans Desbarats et Greer, *op.cit.* p 37.

¹¹⁸¹ *Ibid.* p 31-62.

¹¹⁸² Il n'y a décidément pas consensus à savoir combien d'individus peuplaient l'Amérique du Nord, Sioui par de 18 millions alors que d'autres historiens parlent plutôt de 3 millions. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, *op.cit.* p 7; « Démographie des Autochtones », *Dictionnaire biographique du Canada* : <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/demographie-des-autochtones/> Page consulté le 12 mai 2017.

¹¹⁸³ Arthur Ray (1990), « Chapitre I : La rencontre de deux mondes », Craig Brown (dir.), *Histoire générale du Canada*, Montréal: Boréal, p 19-119.

¹¹⁸⁴ Christopher Moore, « La Nouvelle-France et ses rivales (1600-1760) », dans *Ibid.* p 122.

Trois-Rivières et à Ville-Marie¹¹⁸⁵. À titre comparatif, notons que les Grands Lacs comptent à eux seuls, au 15^e siècle, plus de 200 000 âmes¹¹⁸⁶, 70 000 Anishinabes se trouvent au centre et à l'est du Canada actuel – sans oublier les 100 000 qui vivent en Nouvelle-Angleterre; 30 000 personnes sont groupées dans la Confédération haudenosaunee et sensiblement le même nombre au sein de la Confédération wendat¹¹⁸⁷; sans oublier les 25 000 Inuits habitant l'arctique canadien, dont 3000 sur le territoire du Québec actuel¹¹⁸⁸. Si les épidémies font baisser drastiquement le poids de cette population, on compte encore au moins 10 000 Haudenosaunee en Amérique du Nord-est en 1660 et 9 000 Wendats en 1640¹¹⁸⁹.

La force du nombre, la connaissance du territoire et l'occupation de ce dernier favorisent largement les peuples autochtones dans l'établissement d'un rapport de force face aux Européens. Même lorsque les Français remportent des victoires sur eux, il n'en résulte pas d'asservissement¹¹⁹⁰. La victoire contre les Haudenosaunee (1660), contre les Cinq-Nations (1690) ou contre les Renards (1720) en témoignent. Bien que les Français parviennent à une certaine hégémonie politique et diplomatique, les vaincus restent souverains sur le plan fiscal et juridique¹¹⁹¹. Les Haudenosaunee, par exemple, refusent systématiquement de reconnaître la souveraineté française ou anglaise sur leur territoire¹¹⁹². Chaque fois qu'ils en ont l'occasion, ils rappellent aux Européens qu'ils sont maîtres de leur destin. En 1697,

¹¹⁸⁵ Greer, *Brève histoire de la Nouvelle-France*, *op.cit.* p 14.

¹¹⁸⁶ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 118.

¹¹⁸⁷ Sylvain Fortin (2002), *Stratèges, diplomates et espions : la politique étrangère franco-indienne (1667-1701)*, Sillery: Septentrion, p 55.

¹¹⁸⁸ John A. Dickinson, Brain Young (1992), *Brève histoire socio-économique du Québec*, Sillery : Septentrion, p 18.

¹¹⁸⁹ Fortin, *op.cit.* p 55.

¹¹⁹⁰ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, *op.cit.* p 54.

¹¹⁹¹ *Ibid.*

¹¹⁹² Fortin, *op.cit.* p 65.

ils mettent d'ailleurs le feu aux documents du gouverneur Bellomont soutenant qu'ils étaient sujets britanniques¹¹⁹³.

6.2.1 *Le Middle Ground*

Le *Middle Ground* des Pays d'en haut compte parmi ces pays méconnus. Nous avons vu que les changements politiques et institutionnels ne sont pas étrangers à la pensée indigène, et que ces transformations sont le résultat du *pouvoir d'agir* encadré par les règles de l'autorité des Anciens, agissant telle une cuirasse protégeant les règles du jeu de la délibération égalitaire (*Chapitre IV*). Ces changements deviennent importants avec l'arrivée des Européens. Compte tenu des bouleversements engendrés par l'arrivée de ces derniers, les transformations deviennent parfois indispensables à la survie des collectivités.

Étudiée et analysée par les historiens Gilles Havard et Richard White, le *Middle Ground* est cette « terre commune » qui a vu naître, tout au long des 17^e et 18^e siècles un lieu commun partagé par les peuples autochtones et les Français. Fabriqué de la rencontre de symboles, de reconnaissance commune et de malentendus, il incarne une forme de résistance qui portant en son cœur la liberté contre l'État, ainsi qu'une preuve irréfutable que les changements politiques et institutionnels ne sont pas étrangers à l'histoire des sociétés indigènes.

Le *Middle Ground* s'étend du nord au sud des Grands Lacs entre le Mississippi et la partie ouest du Lac Ontario¹¹⁹⁴. À partir de 1640, formant parfois des groupes de plusieurs milliers de guerriers, les Haudenosaunee frappent tous les peuples se trouvant à l'est du lac Ontario¹¹⁹⁵. Les causes de ces guerres sont nombreuses. Pour la Confédération, il s'agit alors d'effectuer des captures afin de remplacer les

¹¹⁹³ *Ibid.*

¹¹⁹⁴ *Ibid.* p 32-33.

¹¹⁹⁵ White, *op.cit.* p 36.

nombreux morts causés par les guerres commerciales et les épidémies¹¹⁹⁶. La Confédération est puissante et les frappes violentes. La région des Grands Lacs devient ainsi la zone refuge des Anishinabes, des Wendats et les Sioux. Ajoutant à leur malheur, les épidémies venues d'Europe font chez eux des ravages. À un point tel qu'on assiste à la disparition de Wendake aux environs de 1649. Au cours de la décennie de 1650, les Renards, les Sauks, les Poutéouatamis, les Kicapous, les Mascoutens, les Noquets, les Miamis et les Outaouais créent une tour de Babel réunissant plus de 15 000 personnes de langues et de coutumes étrangères¹¹⁹⁷. Au même moment, les Autochtones sont encore plus nombreux à vivre dans cette mixité dans l'actuel Illinois¹¹⁹⁸.

Ces peuples sont dans la nécessité de mettre fin à leurs désaccords passés afin de vivre en paix et d'assurer leur survie. Ils vivent désormais ensemble. À force d'échanges, de mariages, d'adoptions et de métissages, le mélange est tel que les ensembles traditionnels (peuples et tribus) deviennent non-opératoires pour décrire les groupes humains formant cet espace politique, économique et social singulier. Dans un discours aux Anishinabes de Baie Verte, le commerçant et homme diplomatique Nicolas Perrot s'exprime ainsi : « Toi, Poutéoustami, ta nation est demi-saki. Les Sakis sont en partie renards. Tes cousins et tes beaux-frères sont Renards et Sakis »¹¹⁹⁹.

Dans ses premières décennies, cette zone en construction ne concerne pas encore les autorités françaises. Il faudra attendre de nouvelles attaques pour que les Français se joignent à cet espace bigarré. Elles ont lieu en 1680, au moment où les Haudenosaunee s'en prennent aux Illinois et au village odawa des Kaskakias situé juste au sud de la croisée du Mississippi et du Missouri. La sécurité du Pays d'en

¹¹⁹⁶ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 51-66.

¹¹⁹⁷ White, *op.cit.* p 50.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹⁹ Nicolas Perrot, 1864, [v. 1715] p 154, dans *Ibid.* p 56.

haut est dès lors sérieusement menacée¹²⁰⁰. Ce sont les Odawas qui, les premiers, demandent de l'aide aux Français. Le rôle du gouverneur (Onontio, « notre père »), devient vite capital. C'est lui qui est le médiateur des relations interclaniques. Plus que le peuplement ou la colonisation du territoire, l'objectif du Royaume de France est d'assurer la paix et la sécurité nécessaire au commerce des fourrures. Pour ce faire, il se doit de s'assurer de la fidélité des ennemis des Haudenosaunee. Cette médiation des différents alliés de la France est stratégique, elle permet de les mobiliser contre les compétiteurs européens et de les empêcher de faire alliance avec les rivaux. Sans oublier qu'elle est une source de prestige pour la France¹²⁰¹.

Malgré les alliances, les peuples des Pays d'en haut restent des alliés et non des sujets de la France, ce qui donne un caractère tout aussi français qu'indigène au *Middle Ground*. Du côté indigène comme européen, on tente de rester à l'intérieur de son cadre culturel et politique. Chacun est bien conscient d'avoir des intérêts qui lui sont propres. Les sujets du roi tentent d'imposer leur vision du monde, mais en sont incapables. Les peuples indigènes, à leur manière, tentent exactement la même chose, soit de faire respecter leur conception philosophique de la liberté: ils « recherchaient le "pouvoir" que génère le déséquilibre de l'ordre des choses, l'affirmation de l'exception personnelle et humaine »¹²⁰². Ils défendent le *pouvoir d'agir* de la collectivité, la liberté des membres de leur clan. D'un côté comme de l'autre, on tente d'imposer sa politique, ses us et coutumes, mais personne, pendant cette période historique, n'en est capable. C'est la nécessité pour les deux camps de maintenir l'alliance qui mène celle-ci à se reproduire, non sans difficulté, pendant presque 200 ans. Les mésententes sont nombreuses, mais elles entraînent de nouvelles conventions, qui provoquent elles aussi des nouvelles mésententes, etc. Ce processus est fragile et complexe.

¹²⁰⁰ White, *op.cit.* p 69.

¹²⁰¹ Maxime Gohier (2008), *Onontio le médiateur : la gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France*, Sillery: Septentrion.

¹²⁰² White, *op.cit.* p 97.

Il ne faut toutefois pas s'y méprendre. Les relations entre les peuples ne sont pas symétriques. Les pouvoirs français portent avec eux un projet de domination coloniale¹²⁰³. Afin de s'assurer que leur politique soit mise en place de manière efficace, les agents du royaume de France tentent de faire des chefs indigènes des commandants. Ce n'est qu'un succès relatif – sinon dans le cas des Miamis qui ont depuis longtemps un mode d'être hiérarchique, ce qu'apprécient d'ailleurs les Français. Les *sachems* et les *okimas* restent sans commandement et soumis au pouvoir des villages¹²⁰⁴.

[...] il s'agissait socialement et politiquement d'un monde constitué de villages. Les ensembles baptisés « tribus », « nations » et « confédérations » n'étaient finalement que de vagues réunions de villages. La nature de l'autorité au sein d'un village poutéouatami ou dans un village miami pouvait bien, au départ, différer de manière significative, mais en aucun cas cette autorité ne s'étendait au-delà des limites du village. Au pays d'en haut, rien ne pouvait évoquer un État¹²⁰⁵.

Les chefs restent fidèles aux principes de la liberté contre l'État. Plus que la force ou la crainte, c'est la logique du don, que les Français appellent la « politique des cadeaux », qui assure la paix. Entre les peuples, rien ne peut être négocié sans l'échange préalable de cadeaux. Ces derniers sont la mesure permettant d'apprécier l'importance d'un accord ou d'un règlement¹²⁰⁶. Les échanges se sont à travers les chefs de villages, qui sont sans *pouvoir sur* la communauté¹²⁰⁷.

La gestion du crime constitue un exemple éclairant de partage de coutumes. Il existe une incompatibilité radicale entre la justice des Européens et celles des sociétés contre l'État. Pour ces dernières, il est absolument impossible de violenter ou de tuer l'un des leurs, et la mort d'un membre du clan doit être « couverte » (à l'aide de cadeaux). À la base, chaque village possède un conseil qui lui permet de gérer les

¹²⁰³ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 360.

¹²⁰⁴ White, *op.cit.* p. 81.

¹²⁰⁵ *Ibid.* p 53.

¹²⁰⁶ *Ibid.* p 79.

¹²⁰⁷ *Ibid.* p 80.

conflits¹²⁰⁸. Les conseils sont eux-mêmes divisés en factions de différents clans qui ont des liens avec les autres villages¹²⁰⁹. White explique

Les conseils de villages étaient divisés par les factions et, comme les frontières du village elles-mêmes étaient perméables, ces factions nouaient des liens avec les populations extérieures. Les chefs faisaient tout leur possible pour peser sur ces querelles internes, mais la politique de parenté perdait de sa force avec la distance. La politique impérialiste devint donc plus importante dans un cadre géographique élargi¹²¹⁰.

Les peuples des Pays d'en haut restent donc jusqu'ici fidèles à leur tradition, mais les conflits concernent parfois l'ensemble des villages. Comme le commerce provoque des violences parfois extrêmes, les peuples sont dans l'obligation de trouver un « terrain d'entente », une médiation qui assurera la paix entre les différents clans. Être un « fils d'Onontio » revêt ainsi de plus en plus d'importance. On en vint à développer, en cela comme en d'autres matières, un langage commun et, progressivement, des rituels partagés. Les Français et les Autochtones s'entendent progressivement pour emprisonner les meurtriers le temps de l'enquête pour ensuite les relâcher et les soumettre à la justice comme le veut la tradition indigène¹²¹¹. Les font ainsi le compromis de livrer les fautifs et les Français de leur accorder pardon. Cela ne se fait toutefois pas sans difficulté. L'absence de commandement des chefs de clan et de villages rend difficile la remise des criminels aux autorités françaises, et ces dernières n'ont pas toujours le « pardon » facile. En 1722, lorsque la France tente de mettre fin à la guerre avec les Renards, une guerre qui a duré plus de trente ans, Ouachala, leur principal chef, dit au gouverneur Vaudreuil: « Vous savez bien que les chefs comme nous, même les mieux disposés, sont rarement écoutés »¹²¹². La guerre comme la paix n'est donc pas décidée par une hiérarchie pouvant soumettre les individus à son commandement. Rappelons-le: les Autochtones rient lorsqu'un

¹²⁰⁸ *Ibid.* p 83.

¹²⁰⁹ *Ibid.*

¹²¹⁰ *Ibid.*

¹²¹¹ *Ibid.* p 149.

¹²¹² *Ibid.* p 239.

ordre leur adressé. Les accords de paix sont ainsi sujets à de longues négociations plus laborieuses les unes que les autres.

Certaines personnes vont développer un sentiment d'appartenance très fort pour le Royaume de France. Les termes « parents », « frères » et « enfants » reviennent souvent dans les discours des chefs¹²¹³, mais certains conflits sont provoqués par le non-respect par les Français des conventions du *Middle Ground*. En 1730, fiers de leur victoire sur les Renards, les Français veulent en finir une fois pour toutes avec ce peuple. Littéralement, ils rêvent d'un génocide. Les villages vont s'opposer et revendiquer d'Onontio qu'il se montre généreux et les réintègre à la coalition. En 1745, Chartier, un métis d'origine française, résiste avec succès aux volontés françaises de déménager les Shawnees à Détroit; en 1747, les administrateurs français diminuent la portion de cadeaux offerts, cela provoque des violences entre les villages et les marchands; en 1757, les Haudenosaunees de la mission de la Présentation se scandalisent parce que le gouverneur veut nommer lui-même le chef de leur clan¹²¹⁴.

Le *Middle Ground* est un espace fragile, en proie permanente à l'implosion et à la disparition. Et c'est cette fragilité qui invite ses habitants au compromis. Il témoigne de la volonté des indigènes d'être traités en égaux. Leurs intérêts ne sont pas identiques à ceux des Français. Ils en sont très conscients¹²¹⁵. Ils interprètent les « ordres » du gouverneur comme des propositions à soumettre au débat et traite Onontio comme un chef indigène, revendiquant de lui sagesse et générosité¹²¹⁶. Certains peuples vont en outre refuser de s'allier tout autant aux Français qu'aux Anglais, qu'ils considèrent de façon très négative. Les Wyandots, entre autres, accusent l'alliance franco-indigène d'exploiter leur peuple. « Les Français, disent-ils,

¹²¹³ *Ibid.* p 583-584.

¹²¹⁴ *Ibid.* p 244-272-284.

¹²¹⁵ Fortin, *op.cit.* p 38.

¹²¹⁶ Havard, *Empire et métissages, op.cit.* p 369.

envoient toujours leurs jeunes guerriers à la guerre contre les ennemis » et en usent « comme s'il s'agissait de leur propre peuple »¹²¹⁷.

En 1748, les Français tentent d'établir leur pouvoir par-delà les conventions des Pays d'en haut, ce qui provoque une rébellion à la fois à l'intérieur de ses frontières, mais aussi dans l'Ohio et la Wabash. Le nouveau gouverneur, le marquis de La Galissonnière, emprisonne des Anishinabes, refuse leur pardon et de fumer avec eux le calumet. Lorsque les pouvoirs français tentent de transférer ces prisonniers de Montréal à Québec, le convoi est attaqué par de nombreux guerriers qui massacrent sans pitié la garde française¹²¹⁸. L'année suivante, le gouverneur La Jonquière soutient qu'il est grand temps « d'appliquer la loi aux tribus qui se sont rebellées contre nous, et de les rappeler, même contre leur gré, à leurs devoirs »¹²¹⁹. Dans les semaines suivantes, le gouverneur conclut plusieurs rencontres de façon désastreuse: aucun cadeau n'est offert aux chefs, qui le prennent comme une insulte. Certains peuples quittent l'alliance et se rapprochent énormément des Haudenosaunee¹²²⁰.

La politique du milieu est finalement rétablie dès 1750. Cela aura pris du temps, mais les Français finirent par le comprendre: moins ils sont autoritaires envers leurs alliés, plus grande est leur influence. La paix n'est cependant presque jamais rétablie en dehors de la terre commune. Les Wyandots, les républicains de l'Ohio et les rebelles miamis continuent de faire la guerre aux Français¹²²¹.

Le *Middle Ground* va connaître une crise historique avec la Conquête anglaise (1760-1763). Nous reviendrons ici-bas pour discuter de la résistance de Pontiac et de ses alliés. L'entente sera toutefois reconduite ensuite par les Britanniques, qui reproduiront *grosso modo* les mêmes paramètres de l'entente. Selon White, c'est à

¹²¹⁷ *Journal of Conrad Weiser* dans R.G. Thwaites (dir.), (1904-1907), vol 1, p 24-25 dans White, *op.cit.* p 285.

¹²¹⁸ *Ibid.* p 290.

¹²¹⁹ La Jonquière to Rouillé (1749), nov.12, *IHC*, 24, p 124-125, dans *Ibid.*

¹²²⁰ *Ibid.* p 294.

¹²²¹ *Ibid.* p 299.

partir de l'indépendance américaine (1776) et définitivement à partir de 1812 que le *Middle Ground* sera anéanti au profit d'une politique clairement et violemment colonialiste.

6.2.2 *L'entre-monde laurentien*

En partie, Richard White retombe dans le piège de l'histoire nationale. Se concentrant sur la région sud des Grands Lacs, soit la région « américaine » de l'histoire (White est Américain), il ne parle presque pas des arrangements politiques similaires ayant eu cours ailleurs qu'en ces lieux¹²²². Sans avoir été analysé de manière aussi systématique que les Pays d'en haut, certains historiens vont lire l'histoire de la Nouvelle-France à l'aune du concept de *middle ground* (en minuscules, afin de souligner qu'il s'agit plus d'un accommodement politique que d'une zone territoriale bien définie) où une « minorité canadienne-française se taille une place dans un environnement à prédominance autochtone grâce à des compromis culturels de part et d'autre »¹²²³.

La Vallée du Saint-Laurent étant le centre de la Nouvelle-France, l'entre-monde laurentien devrait théoriquement mieux cadrer à l'intérieur de l'histoire nationale. Cette histoire est cependant toujours considérée comme un « passage » ou une « phase transitoire » vers la construction de l'État. Ce dernier étant considéré comme l'institution de prédilection, les arrangements hybrides et originaux de l'entre-monde sont considérés comme étant, du moins à terme, voués à disparaître. Les historiennes et les historiens considèrent ainsi trop souvent les peuples autochtones comme une « condition affligeant » ou tout simplement comme des ennemis de la Nouvelle-France¹²²⁴. Certains prennent toutefois cette histoire sans tomber dans le cadre nationaliste ou téléologique.

¹²²² Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, op.cit. p 69.

¹²²³ Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, op.cit. p 85.

¹²²⁴ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, op.cit. p 25

Les rives du Saint-Laurent vont elles aussi connaître le déploiement d'accords politiques originaux. Les peuples autochtones y poursuivent leurs activités de chasse, de cueillette, d'agriculture et de traite. S'ils acceptent que le roi soit leur « père », ils refusent d'être des sujets. La figure du père, pour les Français, évoque évidemment celle du Roi, qui tient son autorité absolue de Dieu; pour les Autochtones, elle est plutôt équivalente à celle du chef de clan, soit d'un père avant tout protecteur et généreux et sans réel pouvoir de coercition sur ses « enfants »¹²²⁵.

La vallée du Saint-Laurent est le cœur de la Nouvelle-France. C'est là où se trouve la majorité de la population coloniale, des troupes et de l'administration. L'objectif de l'Empire est d'assurer sa main mise en établissant une société rurale semblable à celle qu'on retrouve au même moment en France¹²²⁶. La structure de cet espace est semblable à celle de la France d'Ancien Régime, qui se fonde sur la Seigneurie et la Paroisse¹²²⁷. On distribue les terres à des seigneurs, qui appellent à leur tour des censitaires afin de les mettre en valeur. À la différence de France, qui vit surtout d'agriculture, la principale activité économique de la vallée du Saint-Laurent est toutefois le commerce des fourrures.

Les Français prennent rapidement conscience de la valeur d'une alliance franco-indigène, une alliance qui pourrait leur permettre de faire face aux Anglais menaçant la fragile colonie. Conscients de leur dépendance, ils s'allient afin de préserver le commerce des fourrures, mais également pour permettre aux Jésuites de poursuivre leur mission¹²²⁸. Le gouverneur Denonville soutient qu'il est « absolument nécessaire de les réconcilier [les peuples indigènes] avant de songer à en tirer un quelconque avantage »¹²²⁹. Le missionnaire Leclerc affirme pour sa part que : « C'est une

¹²²⁵ *Ibid.* p 29; voir également Fortier, *op.cit.* p 66.

¹²²⁶ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 61.

¹²²⁷ *Ibid.* p 60.

¹²²⁸ Caroline Pelletier (2008), « Entretien avec Gilles Havard », *Aspects sociologiques*, mai, vol.15, no1.

¹²²⁹ *Memoir of Denonville*, nov. 12, DHNY, p 198-199, dans Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 75.

nécessité absolue, si l'on veut établir dans ces pays-là et y faire quelque progrès pour la foi, d'entretenir toutes ces nations en paix et en union, aussi bien que les autres qui sont plus éloignées, contre l'ennemi commun, c'est-à-dire l'Iroquois¹²³⁰. »

La France veut d'une alliance afin de poursuivre ses propres objectifs. La coutume impériale de l'époque accepte aisément qu'un souverain conclue des traités avec des peuples non chrétiens sans pour autant qu'il les assimile ou les subordonne¹²³¹. L'aide militaire autochtone est indispensable aux Français. Elle est telle qu'à compter de la fin du XVII^e siècle, le Canada en dépend pour assurer sa préservation¹²³².

Les alliances militaires entre la France et les peuples d'Amérique du Nord-est sont cependant instables: elles se font et se défont en fonction de l'évolution des intérêts des partis en question¹²³³. Tout est constamment à négocier. Les Autochtones soutiennent le Royaume de France dans la mesure où celui-ci partage denrées, armes et salaires¹²³⁴. C'est en tant qu'alliés qu'ils défendent les Français, jamais ils ne renoncent à leur indépendance¹²³⁵. Ils sont d'ailleurs bien conscients, comme le souligne le jésuite Charlevoix, que leur intérêt n'est pas identique à celui du Royaume de France. En 1685, certains d'entre eux affirment, et leur propos sont rapportés par le jésuite et historien Charlevoix: « que ce n'étoit pas la première fois qu'ils s'apercevoient que leur intérêt n'entroit dans les entreprises des François, qu'autant que nous y trouvions notre avantage; mais qu'ils n'en seroient pas les Dupes »¹²³⁶.

¹²³⁰ White, *op.cit.*, p 71.

¹²³¹ Morin, *op.cit.* p 539.

¹²³² Allan Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, *op.cit.* p 85.

¹²³³ Fortin, *op.cit.*

¹²³⁴ MacLeod, *op.cit.* p 33.

¹²³⁵ *Ibid.* p 43.

¹²³⁶ François-Xavier de Charlevoix (1976), *Histoire et description générale de la Nouvelle-France avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique septentrionale*, Ottawa: Éditions Élysées, Tome 2, p 303 dans Sylvain Fortin (2002), *Stratèges, diplomates et espions : la politique étrangère franco-indienne (1667-1701)*, Sillery: Septentrion, p 38.

L'alliance guerrière est indispensable au Royaume de France. Tout au long du XVIII^e siècle, il utilise la tactique des raids autochtones afin de protéger la colonie contre les volontés hégémoniques de la Nouvelle-Angleterre¹²³⁷. Ces raids ont tellement de succès qu'au début de l'année 1757 il ne reste que très peu de colons anglais sur la frontière de la Virginie – qui s'est en fait déplacée de 150 kilomètres vers l'est. Au cours du XVII^e siècle, les établissements français le long du Saint-Laurent sont graduellement encerclés par des villages autochtones, tous officiellement catholiques et placés sous la surveillance des Jésuites, des Sulpiciens et d'autres ordres missionnaires¹²³⁸. Ce sont les peuples les plus sérieusement affectés par les épidémies qui vont s'approcher des Français. Les Innus et le peuple anishinabeg, frappés par la maladie et les raids haudenosaunee, se rassemblent à Sillery; les réfugiés wendats, survivants de l'attaque haudenosaunee qui a décimé leur société en 1649, s'établissent près de la mission de Lorette, tout près de Québec. Dans les années suivantes, les Abénakis, chassés du nord de la Nouvelle-Angleterre par les contrecoups de la guerre (1675-1676), s'installent à demeure auprès des Jésuites à Odanak tout près de la rivière Saint-François (aujourd'hui près de Sorel).

Entre 1660 et 1680, de nombreux groupes haudenosaunee s'installent dans la région de Ville Marie (Montréal). Après des décennies de guerres avec les Wendats et les Anishinabes, les Cinq nations optent pour un rapprochement avec le Royaume de France. Vers le milieu de 1670, un noyau stable de chrétiens a pris place à Kahnawake, dans la seigneurie du Sault-Saint-Louis, administré par les Jésuites et à la mission des Sulpiciens de Ville Marie (Montréal) (qui va déménager à Oka)¹²³⁹.

Ces conversions ne sont pas des épiphénomènes négligeables. Lire le rapport entre les peuples indigènes et la Nouvelle-France selon le strict couple « assimilation-

¹²³⁷ Nerich, *op.cit.* p 20.

¹²³⁸ Greer, *La Nouvelle-France et le monde, op.cit.* p 84.

¹²³⁹ *Ibid.*

résistance », c'est d'adopter, encore une fois, le point de vue colonialiste¹²⁴⁰. Le cas de Kahnawake est en ce sens exemplaire. Comme le souligne Greer, le terme même de « conversion » laisse à désirer. Nous l'avons vu au Chapitre IV: les Autochtones ont cette forte tendance à intégrer des éléments de croyances étrangères plutôt qu'à changer de système

L'économie de subsistance des Iroquois des missions subit très peu l'influence des missionnaires. Pendant des générations, ils conservent leur modèle agricole habituel, où les femmes cultivent des plantes indigènes [...]. Les vaches et les cochons, comme le christianisme, sont parmi les nouveautés que les Iroquois des missions adoptent des Français. Les maisons unifamiliales en bois, le pain, l'inhumation individuelle et certains éléments de l'habillement européen en sont d'autres. Tout est intégré dans la culture iroquoise de la manière qui convient aux Autochtones eux-mêmes. Rien ne prouve que les Jésuites ont exercé un contrôle sur ce processus d'« assimilation »¹²⁴¹.

Les peuples d'Amérique du Nord-est montrent une grande ouverture aux croyances des étrangers, et celle-ci se transforme même parfois – quoique plutôt rarement en ce qui concerne le portrait général – en conversion. Comme il a été souligné au Chapitre IV, les peuples autochtones ont en général une vision très pragmatique des croyances spirituelles. Les esprits doivent se montrer utiles et travailler pour le bien de ceux qui font appel à leurs services par le biais d'offrandes, de chants et de rituels. Les Autochtones auront donc tendance à adopter ou à rejeter les croyances chrétiennes selon leurs besoins concrets (voir *Chapitre IV*, section 4.2.3 *Ici-et-ailleurs*).

Il ne faut toutefois pas sous-estimer l'attrait exercé par la religion chrétienne. Les conversions sont un phénomène réel. Elles représentent, comme le souligne Greer, une phase importante de l'histoire religieuse indigène¹²⁴². Les peuples autochtones prennent en ce sens beaucoup aux Européens. Le peuple métis (les Bois-Brûlé) témoigne de l'importance des changements vécus en ce sens. Née à la fin du XVIII^e

¹²⁴⁰ *Ibid.* p 81.

¹²⁴¹ *Ibid.* p 180.

¹²⁴² *Ibid.* Greer, « 4. Conversion et identité: le christianisme iroquois à Kahnawake », p 79-

siècle, ce peuple aux origines Cris et canadienne-française voit le jour dans le bassin de la Baie d'Hudson¹²⁴³. Ces Métis vont se doter d'une identité propre, de telle manière qu'on les retrouvera, au XIX^e siècle, autour de la rivière Rouge au Manitoba, menant une rébellion armée contre le tout nouvel État canadien¹²⁴⁴. Sans oublier que ce ~~nouveau~~ peuple n'est pas le seul à voir le jour. Des Métis d'origine anglaise vont également s'agglomérer dans la partie septentrionale de la Baie d'Hudson pour donner naissance, eux aussi à un tout nouveau peuple¹²⁴⁵.

À ce pragmatisme immanent, il faut ajouter que les croyances animistes ne trouvent pas leur équivalence dans la religion chrétienne. Les deux systèmes ne sont pas de même nature. La nouvelle synthèse religieuse est telle qu'elle « résiste à toute réduction à l'une ou à l'autre des traditions culturelles dont elle est issue »¹²⁴⁶.

Dans la vallée du Saint-Saurent se construit ainsi une « terre commune » où des souverainetés qualitativement différentes se superposent¹²⁴⁷. Cet espace politique est fondé sur le respect mutuel. Les premières expériences de créer des *reduccionnes* comme en Amérique latine ne fonctionnent pas sur les rives du Saint-Laurent: les convertis se sauvent dans les bois. Ils « votent pour la liberté avec leurs pieds », comme le dit Greer¹²⁴⁸.

Daniel N. Paul, qui s'intéresse plus particulièrement aux Mi'gmaks de la Nouvelle-Écosse, les alliances sont le plus souvent une question de survie mutuelle¹²⁴⁹. S'il ne se fait pas d'idée sur les intentions des Français, qui voudraient eux aussi dominer les Mi'gmaks, il parle quand même de ces alliances comme d'une relation de 158 ans

¹²⁴³ Gilles Martel (1984), *Le messianisme de Louis Riel*, Waterloo : Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, p 11-12.

¹²⁴⁴ Louis Riel (2005), *Journaux de guerre et de prison : présentation, notes et chronologie métisse (1604-2006)*, Montréal: Stanké.

¹²⁴⁵ Martel, *op.cit.* p 13.

¹²⁴⁶ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, *op.cit.* p 101.

¹²⁴⁷ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 16.

¹²⁴⁸ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, *op.cit.* p 183.

¹²⁴⁹ Paul, *op.cit.* p 50.

« bénéfiques pour tous »¹²⁵⁰. Les États français et Anglais sont qualitativement différents dans leur rapport aux Mi'gmaks. C'est du reste à partir de 1760 et jusqu'à la Confédération (1867) que ces derniers entrent dans une ère de noirceur sans comparaison historique : défaites militaires, manque de ressources, attaques terroristes des Anglais (à la chasse aux scalps), dépossession, trahisons, maladies, famines, alcoolisme... Tous ces facteurs affaiblissent énormément les Mi'gmaks, qui sont désormais en mode survie¹²⁵¹. Les Anglais, selon Paul, n'auraient rien à envier aux nazis¹²⁵². En 1838, on compte environ 1500 Mi'gmaks; ils étaient 200 000 avant l'arrivée des Européens¹²⁵³.

Contrairement aux modèles colonialistes espagnols et portugais, la Nouvelle-France n'impose généralement pas de travaux forcés ni de corvées obligatoires: les Haudenosaunee conservent leur liberté et ne sont pas une force de travail coloniale. Cela ne veut pas dire que l'esclavage n'est pas présent en Nouvelle-France, mais simplement qu'il n'est pas la norme, et surtout pas massif comme celui mis en place par le Royaume d'Espagne¹²⁵⁴. Dès les premiers contacts, des Beothuks sont vendus en Europe¹²⁵⁵. Le marchandage d'esclaves prend progressivement de l'importance, à un point tel qu'on comptera plus de 2 692 esclaves autochtones au Canada français avant l'abolition de l'esclavage en 1838¹²⁵⁶.

Les esclaves autochtones sont présents dans certaines zones urbaines où le contrôle colonial est plus serré, ce qui montre bien que les arrangements tels que ceux qui

¹²⁵⁰ *Ibid.* p 161.

¹²⁵¹ *Ibid.* p 157-168.

¹²⁵² *Ibid.* p 167.

¹²⁵³ *Ibid.* p 188.

¹²⁵⁴ À ce sujet, les travaux pionniers de Marcel Trudel sont éclairants : « IX. Quand les Québécois pratiquaient l'esclavage », *op.cit.* p 189-208; de même que l'analyse de Catherine Desbarats (2010), « Deux pas vers une histoire du politique décolonisée: les problèmes de la souveraineté et de l'esclavage amérindien en Nouvelle-France », *Bulletin d'histoire politique*, vol 18, no 3, p 117-126.

¹²⁵⁵ Paul, *op.cit.* p 44.

¹²⁵⁶ Marcel Trudel (2004), *Dictionnaire des esclaves et de leurs propriétaires au Canada français*, Ville Lasalle, Québec: Hurtubise, p. XVI dans Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, *op.cit.* p 194.

interviennent dans le *Middle Ground* et l'entremonde laurentien ne sont pas le résultat de l'ouverture ou de la magnanimité des Français, mais bien de leur incapacité à imposer leur *pouvoir sur* les peuples indigènes.

Sans oublier que ces arrangements voient le jour dans ce qui constitue pour les peuples autochtones des moments intenses de crises, créés par la guerre et la maladie, sans oublier les ravages de l'alcool¹²⁵⁷. Jamais les peuples de la vallée du Saint-Laurent n'ont toutefois cédé leur terre à l'Empire¹²⁵⁸; et il en est également ainsi pour ceux des Pays d'en haut comme pour les Mi'gmaks de la Gaspésie ou de la Nouvelle-Écosse¹²⁵⁹. Jusqu'au 19^e siècle, les Autochtones ont continué d'élire leurs chefs, de faire la guerre comme bon leur semble et ne se sont que très rarement soumis aux lois de l'État. L'histoire de la liberté contre l'État, ainsi, se poursuit bien au-delà de l'ère précoloniale.

6.2.3 Zone refuge

En 1680, des déserteurs du fort Crèvecoeur écrivent « *Nous sommes tous des Sauvages* » sur une vieille barque avant de prendre la fuite vers les bois¹²⁶⁰. Avec l'arrivée des Européens, la liberté contre l'État influence désormais les colons. Comme tous projets de construction étatique, les Empires engendrent le problème de la fuite des sujets potentiels, une « vaste périphérie de résistance à l'État »¹²⁶¹, une « alternative constante » à la vie sous la gouverne de l'État¹²⁶². Face à la

¹²⁵⁷ Paul, *op.cit.* p 45.

¹²⁵⁸ Les accords de paix de 1665-1667 et de 1701 s'entendent d'ailleurs pour reconnaître la souveraineté des Autochtones sur leur territoire, dans Michel Morin (2013), « Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France », *Revue générale de droit*, vol. 43, no 2, p 587-596.

¹²⁵⁹ Paul, *op.cit.* p 86, 100.

¹²⁶⁰ Jacquin, *op.cit.* p 157.

¹²⁶¹ James C. Scott, *op.cit.* p 178.

¹²⁶² *Ibid.* p 27.

conscription, aux travaux forcés, aux impôts et aux taxes, les sujets avaient trois options: l'acceptation, la révolte ou la fuite¹²⁶³.

La friction de terrain limite l'expansion de l'État¹²⁶⁴. Cette friction – un concept que James C. Scott emprunte à l'historien Fernand Braudel – est en fait un « coefficient d'inaccessibilité relative » qui freine, en rendant impossible l'agriculture sédentaire, l'hégémonie étatique. Elle est généralement créée par des frontières naturelles: l'altitude des montagnes, la présence de marécages, les longues distances...

L'agriculture est au cœur du processus de construction étatique. C'est elle qui permet de « fixer les individus dans l'espace » et de « créer un espace d'appropriation inventoriale » nécessaire à la consolidation de l'institution. Plus que la production elle-même, c'est la production de valeur « lisible » ou « recouvrable » par l'État qui permet à son emprise de s'étendre¹²⁶⁵. L'agriculture sédentaire permet à l'État de collecter les surplus, d'organiser des corvées, de lever un impôt. Elle est aussi la première étape vers l'élaboration du droit de propriété¹²⁶⁶. Autant de processus impossibles à effectuer avec des populations nomades ou semi-nomades comme celles qui peuplent l'Amérique du Nord. Le penseur anticolonialiste Franz Fanon avait bien saisi cette dynamique : « La nature hostile, rétive, foncièrement rebelle, est effectivement représentée aux colonies par la brousse, les moustiques, les indigènes, et les fièvres. La colonisation est réussie quand toute cette nature indocile est enfin matée »¹²⁶⁷. La sédentarisation, parfois par des moyens violents comme l'expropriation, la spoliation et la guerre, est un processus fondamental à la construction étatique.

Dans le cas de l'Amérique du Nord-est, c'est l'immense forêt dangereuse et peuplée de bêtes féroces et de moustiques qui agit comme « friction de terrain » – sans

¹²⁶³ *Ibid.* p 60.

¹²⁶⁴ *Ibid.* p 87.

¹²⁶⁵ *Ibid.* p 109.

¹²⁶⁶ *Ibid.* p 110.

¹²⁶⁷ Franz Fanon (1962), *Les Damnés de la terre*, Paris: La Découverte, dans *Ibid.* p 113.

oublier, bien entendu, l'hiver. Un siècle après la fondation de la ville de Québec, un jésuite soutient que « cette colonie est encore remplie de boie, il n'y a que les bords du fleuve défrichés et quelques profondeurs autour des villes »¹²⁶⁸. Un autre homme d'Église affirme pour sa part qu'il a peur de cette forêt sauvage: « L'horreur de nos forêts ces vastes pays inhabités où je périrais infailliblement si j'étais abandonné, se présentait à mon esprit et m'ôtait presque tout courage »¹²⁶⁹. Alexis de Tocqueville, quant à lui, affirme avec éblouissement, encore en 1830, qu'en Amérique du Nord.

Au détour d'un bois on aperçoit la flèche élégante d'un clocher, des maisons éclatantes de blancheur et de propreté, des boutiques. Deux pas plus loin, la forêt primitive et en apparence impénétrable reprend son empire et réfléchit de nouveau son feuillage dans les eaux du lac. [...] partout l'extrême civilisation et la nature abandonnée à elle-même se trouvent en présence et en quelque sorte face à face¹²⁷⁰.

Dans l'esprit du jésuite et auteur Charlevoix, l'attrait de la liberté est très fort : « Je ne sçaurais, Monseigneur assez vous exprimer l'attrait que tous les jeunes gens ont pour cette vie de sauvages qui est de ne rien faire, de ne se contraindre pour rien, de suivre tous ses mouvements et de se mettre hors de la correction »¹²⁷¹. Vers les années 1830, Tocqueville soutient avoir rencontré « très fréquemment sur les limites des terres habités » des Européens ont choisi la « liberté du désert »¹²⁷². En août 1686, Mgr de Saint Vallier dénonce la débauche ayant cours sur l'île Percée et qui rassemble des Basques, des Normands, des Bretons et des Autochtones¹²⁷³. L'indiscipline est telle que les autorités religieuses reprocheront aussi aux missionnaires leur manque de morale¹²⁷⁴.

¹²⁶⁸ JR, 69, p 13, dans Jacquin, *op.cit.* p 14.

¹²⁶⁹ JR, 66, p 268 dans *Ibid.*

¹²⁷⁰ Alexis de Tocqueville (présenté par Jacques Vallée) (1973), *Tocqueville au Bas-Canada*, Montréal : Éditions du jour, p 25.

¹²⁷¹ Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, *op.cit.* p 107.

¹²⁷² Tocqueville, *op.cit.* p 45.

¹²⁷³ Jacquin, *op.cit.* p 78.

¹²⁷⁴ *Ibid.* p 79.

À l'embranchement des civilisations indigènes et européennes se trouve le « coureur des bois ». Intermédiaire entre les compagnies européennes et les peuples autochtones vendant leurs fourrures, il est une figure romancée de l'homme libre et sans attache. Mais qui est en définitive le coureur des bois? Est-il marchand, explorateur, interprète, contrebandier? Selon les autorités comme les historiens, il prendrait l'une ou l'autre de ces formes selon les contextes¹²⁷⁵. Car ce ne sont pas tous ceux qui courent les bois qui sont des « coureurs des bois ». Plusieurs voyageurs obtiennent un permis de commercer ou un congé émis par le Royaume de France. Le titre de « coureur des bois » désigne les contrebandiers, les clandestins vivants hors-la-loi¹²⁷⁶. Jean-Baptiste Patoulet, secrétaire du gouverneur Jean Talon, les décrit ainsi

Ce sont des gens vagabonds qui ne se marient pas et ne travaillent jamais au défrichement de la terre qui doit être la principale occupation d'un bon colon et qui commettent une infinité de désordres par leur vie licencieuse et libertine. Ces hommes vivant toujours à la manière des Sauvages s'en vont à cinq ou six cents lieux au-dessus de Québec pour troquer des peaux¹²⁷⁷.

Que ce soit pour se sauver de la justice, des dettes, des corvées ou plus simplement pour l'aventure, la fuite est une option réelle. D'année en année, les chiffres ne se démentent pas: les coureurs des bois sont présents par centaines au Canada¹²⁷⁸. Combien sont-ils exactement? Il n'est pas facile de le déterminer avec exactitude : ces hors-la-loi fuient également toute forme de recensement. Dans la première décennie du XVIII^e siècle, sur les 668 hommes répertoriés à Montréal, entre 100 et 150 fuient dans la forêt¹²⁷⁹. On compte environ 400 à 500 « fuyards » dans les années 1670, 500 à 800 dans les années 1680, et entre 300 et 500 à la fin du siècle¹²⁸⁰.

¹²⁷⁵ Stéphane Couture (2007), *L'itinéraire historiographique de la « figure » du coureur de bois, 1744-2005*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en histoire pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Département d'histoire de l'Université Laval: Québec, p 109.

¹²⁷⁶ Moore, *op.cit.* p 162.

¹²⁷⁷ AN C11 A3, *Mémoire de Patoulet*, secrétaire de Talon, oct. 1672, p 274; dans Jacquin, *op.cit.* p 129.

¹²⁷⁸ *Ibid.* p 143.

¹²⁷⁹ Dechêne, *op.cit.* Jacquin, *op.cit.* p 130.

¹²⁸⁰ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 77

Louise Dechêne compte pour sa part 1120 départs pour les Pays d'en haut entre 1708 et 1717¹²⁸¹. Certains reviennent en Nouvelle-France après quelques semaines de voyage, d'autres quelques années, et certains ne reviennent jamais.

Les pouvoirs français, du moins dans le premier siècle de la colonie, montrent beaucoup de tolérance à l'égard des coureurs des bois¹²⁸². La politique commerciale nécessite que certains colons tissent des liens avec les peuples indigènes. Plus encore : le commerce de la fourrure est un des seuls moyens pour l'élite coloniale de faire de l'argent¹²⁸³. Le métier se professionnalise avec le temps, on donne à ceux qui l'exerce légalement le titre de « voyageur » afin de les distinguer des « illégaux » menaçant l'autorité de l'État. Nombre de ces voyageurs reçoivent un financement du gouverneur afin de mener à bien leurs expéditions. Les marchands, qui sont parfois très puissants dans la colonie, exercent entre eux une féroce compétition, et certains protègent les coureurs des bois travaillant pour leurs intérêts. Il faut donc garder en tête que nombre des coureurs des bois ne sont pas réellement « rebelles » à la classe dominante, mais travaillent précisément à son enrichissement.

C'est à partir du moment où ces coureurs des bois s'échappent que les pouvoirs français s'en inquiètent. Beaucoup de mises en garde et d'ordonnances montrent l'ampleur du problème que représente la zone refuge¹²⁸⁴. Comment contrer ces « fripons » et ces « débauchés », comme dit le gouverneur Denonville¹²⁸⁵? Comment stopper ces « bandits »¹²⁸⁶? Il faut se lancer dans une « guerre à l'oisiveté », à « l'insubordination et à la licence », affirme le gouverneur Talon en 1670¹²⁸⁷.

Les Récollets sont les premiers à lancer un cri d'alarme : « Les Français les mieux instruits, élevés dans l'école de la foi, deviennent Sauvages pour si peu qu'ils vivent

¹²⁸¹ *Ibid.*

¹²⁸² *Ibid.* p 329.

¹²⁸³ Jacquin, *op.cit.* p 148.

¹²⁸⁴ *Ibid.* p 129.

¹²⁸⁵ AN C11 A8, *Lettre de Denonville*, (1686), p 22, dans Jacquin, *op.cit.* p 130.

¹²⁸⁶ AN C11A, *Lettre de Talon*, (1670), p 100, dans *Ibid.* p 140.

¹²⁸⁷ *Ibid.*

avec les Sauvages et perdent presque la forme de chrétien »¹²⁸⁸. Le gouverneur Frontenac ajoute: « A moins d'un exemple et d'une punition très severe il ne faut point espérer contenir icy les gens dans la soumission & L'obéissance, puis qu'il n'y a jamais eu peut estre de païs, ou l'autorite soit si mal estable »¹²⁸⁹. Le gouverneur de Denonville, dès la fin du 17^e siècle, soutient que la chasse et la traite permettent aux jeunes de « passer leur vie dans les bois où ils n'ont ni curés qui les gèrent, ni gouverneur, ni pères qui les gouvernent et les contraignent »¹²⁹⁰. Cinquante ans plus tard, le gouverneur Charles de Beauharnois va dans le même sens: « Il est impossible, Monseigneur, dans un pays aussi étendu que celui-ci où il y a des Sauvages et des postes voisins des Anglais d'empêcher les désertions, quelle que soient la discipline et les précautions qu'on puisse prendre »¹²⁹¹.

La zone refuge attire effectivement les soldats. Louis Franquet, colonel en voyage au Canada en 1752-1753, soutient: « il arrive souvent que quand un soldat a obtenu un congé, il va dans les campagnes y faire le métier de fainéant, paresseux et de petit marchand, ou enfin de vagabond »¹²⁹². Certains prennent le bois et tentent d'y vivre de façon autonome, la grande majorité se joint aux sociétés du Pays d'en haut ou d'ailleurs¹²⁹³. Le lieutenant Lahontan (le Baron), qui a commandé des troupes dans le Pays d'en haut, soutient que « les séditions, les querelles & mille autre désordres n'arrivent que trop souvent parmi des gens qui étant éloignez des Villes, se trouvent en même tems en droit de tout entreprendre par la force sur leur supérieur »¹²⁹⁴. Dans

¹²⁸⁸ Gabriel Sagard-Théodat (1865), *Le Grand voyage du Pays des Hurons*, 2 vol., Paris, Librairie Tross, 1865, VI, 1^{ère} édition 1632, p 168-169, dans *Ibid.* p 7.

¹²⁸⁹ *Archives des colonies*, Correspondance générale, Canada (Paris, Archives nationales), C 11 A, vol 4, p 51, dans Jack Warwick (1966), « Les pays d'en haut dans l'imagination canadienne-française », *Études françaises*, vol 2, no 3, p 273.

¹²⁹⁰ AN C11 A 7, Lettre de Denonville (1685), p 90; dans Jacquin, *op.cit.* p 125.

¹²⁹¹ AN C11 A65, Lettre de Beauharnois (1736), dans Jacquin, *op.cit.* p 128.

¹²⁹² Louis Franquet (1794), *Voyages et mémoires sur le Canada*, Montréal, p 187, p 184.

¹²⁹³ Jacquin, *op.cit.* p 131.

¹²⁹⁴ Louis Armand de Lom d'Arce baron de Lahontan (1973), *Dialogue avec un sauvage*, Paris: Éditions sociales, dans Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 332-333.

les Pays d'en haut, les désertions étaient un phénomène courant¹²⁹⁵. Les soldats quittent parfois en groupe. Tout indique que ces désertions sont répandues à l'ensemble de la colonie. À Pensacola (sous domination française entre 1719 et 1722 avant de redevenir espagnole) dans la Floride actuelle, ils sont cinquante-deux à désertir ensemble. Deux d'entre eux sont par la suite arrêtés. On leur cassera la tête en guise d'exemple¹²⁹⁶.

Plusieurs déserteurs sont adoptés par leur communauté d'accueil et des soldats anglais et français capturés par leurs ennemis font le choix délibéré de rester parmi leurs ravisseurs¹²⁹⁷. Daniel N. Paul remarque le même phénomène chez les prisonniers des Mi'gmaks¹²⁹⁸. Ce phénomène n'est d'ailleurs pas sans créer quelques incidents diplomatiques: les Empires négocient parfois la libération de prisonniers qui ne désirent aucunement être libérés¹²⁹⁹. À l'été 1700, Louis-Thomas de la Joncaire tente de reprendre deux prisonniers adoptés, l'un Français, l'autre Suédois. Ces derniers refusent: « [...] nous étions soldats avant notre captivité et que deviendrions nous à notre retour? Tandis que nous n'avons plus de chaîne, irons-nous rentrer dans l'esclavage pour dix sols par jour? Ici nous vivons bien avec peu de travail »¹³⁰⁰. L'année suivante, dans le cadre des négociations entourant la Grande paix de Montréal, deux Canadiens ayant « oublié leur patrie & leur langue » et étant « accoutumés à la vie sauvage » refusent eux aussi de retrouver vers les leurs¹³⁰¹.

La zone refuge devient finalement, en temps de crise, une zone de survie. Au moment de la déportation des Acadiens par l'Empire britannique, en 1755, nombreux

¹²⁹⁵ *Ibid.* p 334.

¹²⁹⁶ Jacquin, *op.cit.* p 128.

¹²⁹⁷ Macleod, *op.cit.* p 32-33.

¹²⁹⁸ Paul, *op.cit.* p 32.

¹²⁹⁹ White, *op.cit.* p 370.

¹³⁰⁰ Guillaume Saint Jean De Crèvecoeur (1979), *Lettres d'un Cultivateur américain*, Champion: Genève, p 332.

¹³⁰¹ Emmanuel Désveaux (2001), « Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *Recherches amérindiennes du Québec*, vol 31, no 2, dans Denys Delâge, « Des poils pubiens aux perles, de la chair au corps... », p 50.

sont les familles qui trouvent refuge chez les Mi'gmaks de Ristigouche en Gaspésie. Ce n'est pas la première fois qu'une telle solidarité se manifeste¹³⁰². Trois ans plus tard, les réfugiés forment toujours une communauté métissée de 1500 personnes réparties en 200 cabanes¹³⁰³.

Le royaume de France va tout mettre en œuvre afin de limiter l'hémorragie vers cette zone libre. Tout au long de l'épisode de la Nouvelle-France, la répression envers les fuyards n'est cependant pas uniforme. Oscillante entre les tentatives de contrôle, l'émission de permission d'aller dans les bois, les « congés » et l'interdiction pure et simple, la grande majorité des mesures étatiques sont sans succès. La répression est à la fois féroce et inefficace. Elle condamne les déserteurs aux galères à perpétuité s'ils se joignent aux peuples autochtones et à la peine de mort s'ils s'allient aux Anglais¹³⁰⁴. Ces sanctions sont toutefois rarement appliquées. Elles relèvent plus de la menace qu'autre chose: un homme, déserteur ou non, est toujours plus utile à la colonie vivant que mort. La peine de mort ne sera ainsi appliquée qu'à une seule reprise afin d'en finir avec un certain Jean Thomas, qui sera pendu haut et court en 1674 pour avoir couru les bois¹³⁰⁵. Comme la répression est inefficace, le pouvoir français va tenter de mettre de l'avant d'autres remèdes afin « fixer en quelques lieux ces errants où ils prendront part aux ouvrages de la communauté », comme le dit Jean Talon¹³⁰⁶. Il envoie des militaires dans les postes pour les observer, limite la permission à prendre les bois pour 24 heures, fait circuler des listes de coureurs recherchés, met sur pied des patrouilles terrestres ou à canot, etc. Les coureurs sont cependant assez habiles. Ils échappent aux contrôles, esquivent les perquisitions, maquillent les noms sur les autorisations et les congés, etc.¹³⁰⁷. Sans oublier qu'ils se

¹³⁰² Paul, *op.cit.* p 143.

¹³⁰³ Crevel, *op.cit.* p 77.

¹³⁰⁴ Jacquin, *op.cit.* p 128.

¹³⁰⁵ *Ibid.* 148.

¹³⁰⁶ *Ibid.* p 140.

¹³⁰⁷ *Ibid.* p 133.

trouvent parfois simplement dans des endroits difficiles d'accès ou encore inconnus de l'État.

Ils bénéficient généralement de l'appui des Autochtones et de nombreux paysans canadiens. Leur survie en dépend grandement. Plusieurs figures d'autorité s'en plaignent au demeurant à de fréquentes reprises¹³⁰⁸. En fait, les habitants semblent plus dérangés par les contrôles, les fouilles, les amendes et la brutalité des soldats que par les voyageurs illégaux¹³⁰⁹. Au cours des années 1650, une sédition provoque d'ailleurs la libération de l'un d'entre eux emprisonné à Trois-Rivières; trente ans plus tard, des jeunes armés manifestent dans les rues de Québec et de Montréal en criant contre les Ordonnances interdisant les voyages dans les forêts¹³¹⁰.

La condamnation du mariage entre blancs et indigènes fait aussi partie de ces mesures répressives. Le mariage catholique est pendant un temps bien vu. En 1635, devant une assemblée de Wendats, Champlain invite les femmes à se convertir afin qu'elles puissent se marier aux Français et adopter leur culture¹³¹¹, des dons en argent sont même offerts afin de favoriser ces mariages¹³¹². Ces mariages chrétiens auraient l'avantage de faire des « sauvages » des « blancs », ces derniers furent peu nombreux¹³¹³. Ils sont aux débuts de la colonie une partie intégrante de la politique coloniale française¹³¹⁴. Les Récollets et les Jésuites pensaient pouvoir convertir rapidement les païens, mais c'est plutôt l'inverse qui s'est produit. La francisation des Pays d'en haut est un échec retentissant¹³¹⁵. Le mariage mixte rend l'Européen autonome. Une fois célébré, le colon n'en est plus un. Il devient membre d'un clan et

¹³⁰⁸ *Ibid.* p 150.

¹³⁰⁹ *Ibid.*

¹³¹⁰ *Voyages of Peter-Esprit Radisson, being in account of his travel and Experience among the North American Indian from 1652 to 1684*, Gideon Scull (dir.) (1885), Boston : Prince Society Publication, p 177, et ANC 11A5, *Lettre de Duchesneau* (1679), p 38; dans *Ibid.* p 150-151.

¹³¹¹ *Ibid.* p 167.

¹³¹² *Ibid.*

¹³¹³ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 542-543

¹³¹⁴ *Ibid.*

¹³¹⁵ *Ibid.*

se retrouve sous la protection des parents de la femme¹³¹⁶. L'individu fait le choix de la société sans État; son mariage vient le lier à son nouveau mode de vie. Le pouvoir de l'État, plus que jamais, devient étranger à sa destinée.

Il est, encore une fois par définition, assez difficile de recenser les mariages non officiels et autochtones, seuls les mariages chrétiens et légitimes sont archivés dans les registres de l'Église¹³¹⁷. On compte seulement 180 de ces mariages officiels entre 1644 et 1760¹³¹⁸. Deux arguments viennent toutefois miner cette vision des choses. D'abord, des observateurs témoignent pourtant de la présence de ces « blancs qui se sont faits sauvages » pour mener une vie licencieuse sont toutefois très nombreux¹³¹⁹. Louis Antoine de Bougainville, homme militaire français, affirme

La légèreté, l'aversion d'un travail assidu et réglé et l'esprit d'indépendance en ont toujours fait sortir un grand nombre de jeunes gens et ont empêché la colonie de se peupler... On dirait que l'air qu'on respire dans ce vaste continent contribue à ce défaut, mais l'exemple et la fréquentation de ses habitants naturels [les Autochtones] qui mettent tout leur bonheur dans la liberté et l'indépendance, sont plus que suffisants pour former ce caractère...¹³²⁰

Ensuite, par-delà les chiffres parfois trompeurs, c'est surtout le fait que les peuples autochtones et les Canadiens français vivent côte à côte dans certaines régions qui explique ce métissage¹³²¹. Dans les Pays d'en haut, dès 1680, les unions mixtes semblent aller de soi¹³²². À un point tel qu'à la fin des années 1820, on compte entre

¹³¹⁶ White, *op.cit.* p 120.

¹³¹⁷ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 652; aucune étude approfondie n'a jamais été faite à propos des intermariages dans la vallée du Saint-Laurent au XIX siècle : Marie Lise Vien (2016), « Les mariages entre autochtones et Blancs: luttes d'intérêt et définition d'une frontière identitaire à Kahnawake (1830-1851) », *Recherches Amérindiennes du Québec*, vol XXVI, no 1, p 64.

¹³¹⁸ *Ibid.*

¹³¹⁹ Jacquin, *op.cit.* p 131; lire également Gilles Havard, « Chapitre dix : sexualité et intermariage : le pays du métissage », dans *Empire et métissages*, *op.cit.* p 635-680.

¹³²⁰ Benjamin Sulte (1883), *Histoire des canadiens français, 1608-1880*, Montréal: Wilson, vol. I-VII, Tome VI, p 98 dans Jean-François Mouhot (2002), « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France. Une exploration de l'historiographie de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997) », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol 5, no 1, p 123-157.

¹³²¹ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 652.

¹³²² *Ibid.*

10 000 et 15 000 métis dans la région des lacs hurons et supérieurs¹³²³. On constate le même phénomène chez les Acadiens des actuelles provinces maritimes canadiennes, qui sont pour leur part métissés aux Mi'gmaks¹³²⁴.

Les peuples d'Amérique du Nord-est sont très accueillants envers les étrangers. Cette « disposition d'esprit commun à tous les peuples du Nouveau-Monde » d'accueillir l'Autre dont parlait Lévi-Strauss semble se confirmer¹³²⁵. Les témoignages des jésuites, des commerçants et des voyageurs le confirment: les peuples autochtones sont généreux envers les visiteurs¹³²⁶. Gabriel Sagard affirme que « nous allions librement loger et manger en leurs cabanes [...], car ils ont cela de propre qu'il d'assister les passants et de recevoir courtoisement entre eux toute personne qui ne leur est point ennemie »¹³²⁷. « Ils ne refusent jamais la porte à un étranger et, l'ayant reçu une fois en leur maison, ils lui font part de ce qu'ils ont de meilleur », soutient Brébeuf¹³²⁸. En parlant des Anishinabeg, La Potherie affirme du même souffle qu'« ils reçoivent agréablement les étrangers » et qu'« ils ont une si bonne opinion d'eux-mêmes qu'ils tiennent les autres nations en dessous d'eux »¹³²⁹.

Les peuples indigènes montrent qu'ils ne sont pas contre toutes formes d'apports étrangers à leurs modes de vie. L'ouverture à l'Autre dont parlait Lévi-Strauss ne se décline pas seulement en ouverture aux voyageurs ou aux étrangers de passage, elle concerne aussi les croyances. Le métissage touche ainsi les Canadiens, les Français et les Anglais. Soulignons de plus qu'à ce moment les Français ou les Canadiens, selon s'ils vivent au Canada ou sont plutôt de passage, n'en sont pas tout à fait. Ils constituent un ensemble métissé composé de Normands, de Flamands et autres¹³³⁰.

¹³²³ *Ibid.* p 669.

¹³²⁴ Paul, *op.cit.* p 116.

¹³²⁵ Claude Lévi-Strauss, *Histoire de lynx*, *op.cit.*

¹³²⁶ Leclercq, *op.cit.* p 389; Sagard, *op.cit.* p 160-161; et Brébeuf, *op.cit.* p 18.

¹³²⁷ Sagard, *op.cit.* p 161.

¹³²⁸ Brébeuf, *op.cit.* p 35.

¹³²⁹ La Potherie, 1977 [1722], vol. 1, p 267, dans White, *op.cit.* p 77.

¹³³⁰ *Ibid.* p 68.

Ce métissage se fait par les liens du mariage, par les mixtures de sang, mais également par la culture, qui n'est pas sans influencer les colons d'origine européenne.

Dès les années 1730, la Cour de Louisiane tente d'interdire ces mariages. Les Jésuites cette décision. Ils expliquent à la cour qu'il faut distinguer les « métis bâtards » – qui vivent dans les bois – et les « métis légitimes », qui deviennent français¹³³¹. Pendant les années 1660-1670, l'État français désire encore franciser les Autochtones convertis afin qu'ils ne deviennent qu'un seul peuple. Le projet mis de l'avant veut que les Français épousent des femmes autochtones et que les familles de « blancs » adoptent des petits « sauvages ». Ça ne fonctionne pas. Ce sont plutôt les Canadiens qui se marient aux femmes indigènes et adhèrent à leurs us et coutumes¹³³². C'est pour cette raison que *tous* les intermariages seront bientôt condamnés.

Cette opposition au métissage s'explique par la supériorité dont se croient investis les Français. Comme le dit le gouverneur Vaudreuil, il ne faut pas mélanger le « Mal » et le « Bien », car « tous les Français qui ont épousé des sauvages sont devenus lubriques, paresseux et intolérablement indépendants. Leurs enfants montrent une aussi grande indolence que les sauvages eux-mêmes »¹³³³. Cadillac, gouverneur de la Louisiane, est du même avis, il soutient que le résultat de tels mariages serait un peuple de « mulâtres, d'oisifs, de libertins et de plus de fripons encore qu'il n'en existe dans les colonies espagnoles. »¹³³⁴. Ce sentiment de supériorité n'est pas proprement français, il est également partagé par les autorités anglaises. Le général Wolfe affirme que les Autochtones représentent « les plus infâmes, lâches et

¹³³¹ *Ibid.* p 304.

¹³³² Greer, *Brève histoire des peuples de Nouvelle-France*, *op.cit.* p 104.

¹³³³ White, *op.cit.* p 121.

¹³³⁴ « Mariage des français avec les sauvagesses », 1^{er} septembre 1716, AN, C13A, v.20, f.85. dans *Ibid.* p 121.

méprisables crapules de la création »¹³³⁵; le général Amherst, pour sa part, soutient que ce sont des « vauriens paresseux et buveurs de rhum »¹³³⁶.

Quand les fuyards ont goûté à la liberté, un retour à la gouverne de l'État est pratiquement impossible¹³³⁷. Ces transfuges réinterprètent les codes des indigènes. Ils adhèrent rapidement aux valeurs d'honneur, aux plaisirs de la chasse, au culte des armes, au mépris de l'agriculture, au refus du travail « inutile », etc.¹³³⁸.

*

La place du *middle ground* des Pays d'en haut et d'en bas et la zone refuge que représentent les sociétés contre l'État pour les colons est assez mince dans l'historiographie. La Nouvelle-France ne correspond pas aux frontières actuelles du Québec, c'est ce qui explique en partie le faible intérêt pour le *Middle Ground* et la zone refuge, qui dépassent les frontières du Québec, du Canada et des États-Unis¹³³⁹. Et c'est aussi sans doute ce qui explique la plus grande place que prend la vallée du Saint-Laurent dans cette histoire.

Les approches nationalistes, comme l'affirme Allan Greer, intègrent mal l'histoire coloniale¹³⁴⁰. C'est sans doute ce qui explique que l'École de Montréal, l'École de Québec, les modernistes, les conservateurs, les marxistes et les pluralistes parlent peu de ces pays inconnus dans leur synthèse. Le *Middle Ground*, l'entre-monde et la zone

¹³³⁵ James Wolfe (1758), « Letter to Charles, third Duke of Richmond »: Isle Royale, 28 juillet, dans Stephen Brumwell (1998), « A Service truly critical; the British Army and warfare with the North American Indians », 1755-1764, *War in History*, avril, vol 2, no 5, p 158.

¹³³⁶ Jefferey Amherst, *Amherst Papers*, vol. 46A, p 287-288 dans Nerich, *op.cit.* p 185. Pour une liste exhaustive de ce type de propos méprisants, lire: Olive Dickason (1993), « Chapitre IV : l'homme sauvage », *Le mythe du bon sauvage, op.cit.*, 76-102.

¹³³⁷ Jacquin, *op.cit.* p 142.

¹³³⁸ *Ibid.* p 137.

¹³³⁹ « Il y a quelque chose d'irrationnel dans le fait que les Canadiens et les États-Unis divisent la Nouvelle-France le long d'une frontière anachronique, restreignent leurs recherches à leur propre côté et lisent rarement de façon systématique les travaux de leurs homologues », Greer, *La Nouvelle-France et le monde, op.cit.* p 21.

¹³⁴⁰ *Ibid.* p 8.

refuge ne participent pas au récit linéaire du progrès. Bien au contraire. Il souligne que l'apparition de l'État a été le résultat d'une série de choix. Il donne du relief au rôle d'acteur endossé par les peuples autochtones, leur place prépondérante et les compromis auxquels ils ont forcé les Français à se plier. Il souligne aussi que les peuples contre l'État ont été grandement influencés par les coutumes venues d'Europe et qu'ils n'ont pas rejetés ces dernières de manière radicale.

Encore une fois, le renversement de l'histoire tel que proposé par de nombreux anthropologues et historiens donne à voir un récit historique radicalement différent de celui des historiens nationalistes. Il fait de l'État une périphérie du non-État, une « nouveauté » s'imposant avec difficulté, une « importation » qui doit se soumettre à des lois qui sont réfractaires aux inégalités et aux commandements qui sont le socle de son existence.

Une histoire prenant sérieusement en question cette tension entre l'État et le non-État devrait analyser les différents déplacements dans le temps des frontières entre l'État et la zone refuge. Des anthropologues et des historiens tels que Havard et Greer ne négligent pas cet aspect. La plupart des chercheurs, toutefois, ne proposent pas d'analyse systématique de la zone refuge, et aucune histoire n'en retrace à ce jour les différents changements géographiques, économiques et politiques.

La liberté contre l'État s'étend pourtant géographiquement dans tout l'espace de l'Amérique du Nord-est de cette époque. Le Royaume français doit composer avec cette réalité. S'il est vrai que les sociétés contre l'État sont à terme pratiquement laminées par la construction de la civilisation occidentale en Amérique, les historiens et les historiennes ont tendance à croire que cette tragédie était inscrite dans la téléologie. L'anti-État, ou *l'en-dehors* de l'État n'est pourtant pas infra historique ou infra politique. Au contraire: pour la période qui nous intéresse, c'est lui qui supplante la vie étatique. Le mode de vie européen est pendant longtemps, au moins jusqu'à la fin de 18^e siècle, minoritaire, fragile, en construction... Rien

n'assure le succès de son implantation et de sa domination future. Il doit faire face au non-État qui le domine et l'enserme contre son gré. Comme le souligne Pierre Clastres, cette histoire des sociétés indigènes est celle de la lutte contre l'État: contre sa possibilité ou sa virtualité relative à toute vie collective soit une histoire des mécanismes *internes* aux sociétés afin de préserver leur liberté, d'abord; et contre les tentatives *extérieures*, venues d'Europe dans le cas qui nous concerne, et qui prennent la forme du colonialisme.

6.3 Les résistances

Lorsqu'il met les pieds en Amérique en 1492, Christophe Colomb, rencontrant pour la première fois les Arawaks d'Amazonie, s'exprime ainsi

Ils [...] nous ont apporté des perroquets, des pelotes de coton, des lances et bien d'autres choses qu'ils échangeaient contre des perles de verre et des grelots. Ils échangeaient volontiers tout ce qu'ils possédaient [...] Ils étaient bien charpentés, le corps solide et les traits agréables. [...] Ils ne portent pas d'armes et ne semblent pas les connaître, car, comme je leur montrai une épée, ils la saisirent en toute innocence par la lame et se coupèrent. Ils ne connaissent pas l'acier. Leurs lances sont en bambou. [...] Ils feraient d'excellents domestiques [...] Avec seulement cinquante hommes, nous pourrions les soumettre tous et leur faire faire tout ce que nous voulons¹³⁴¹.

La suite est connue. Elle engendre l'un des plus vastes pillages de ressources humaines et matérielles de l'histoire de l'humanité : guerres, épidémies, spoliations, déplacements de population et ségrégations en sont des caractéristiques centrales. C'est une authentique catastrophe qui s'abat sur ces sociétés millénaires.

Peu de commentateurs remettent en question l'aspect foncièrement négatif de la « découverte » pour les peuples autochtones, qui ne laissent toutefois pas s'installer cette catastrophe sans résister bec et ongles.

¹³⁴¹ Cité dans Zinn, *op.cit.* p 5.

Les nombreux postes de traite et le prosélytisme actif des jésuites témoignent de la volonté de la France d'étendre son influence. La Nouvelle-France est une périphérie au service de la métropole. Son territoire, sa population et son économie sont comme un supplément de l'Europe, un « appendice ». Elle est gouvernée selon l'idéologie mercantiliste de l'ère classique, soit d'un système protectionniste ayant pour objectif d'enrichir l'Empire en augmentant les revenus fiscaux de la monarchie. L'objectif de la colonisation est de canaliser la richesse de l'Amérique au profit de l'Europe¹³⁴². L'influence française sur les peuples autochtones surclasse largement son poids démographique¹³⁴³. Les agents du Royaume tentent de faire respecter les ordres du Roi. Le Roi et le ministre de la Marine prennent des décisions qui sont mises en application par le biais du gouverneur, qui a pour sa part un intendant, des commandants, des officiers, des fonctionnaires et des ambassadeurs à ses ordres. Le mandat des commandants présents un peu partout dans la colonie est par ailleurs fort clair : ils doivent « tenir tous les sauvages en respect », assurer la paix entre les nations alliées et de les mobiliser lorsqu'il faut défendre militairement la Nouvelle-France¹³⁴⁴.

Le colonialisme français est caractérisé par un mélange de menace et d'affection, d'appel à l'obéissance et à la fidélité¹³⁴⁵. Face à des ambassadeurs outaouais, le gouverneur Vaudreuil affirme en 1706 : « Je ne souffriray jamais qu'il soit dit qu'un enfant fasse la loy a son père »¹³⁴⁶. L'un des plus influents diplomates de Louis XIV, François de Callières, nous en dit beaucoup sur les objectifs de la France en ce qui concerne l'alliance

¹³⁴² Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, *op.cit.* p 48.

¹³⁴³ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 267.

¹³⁴⁴ *Ibid.* p 277.

¹³⁴⁵ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 362; Dickason, *op.cit.* Delège et Warren, « Chapitre 2 : le joug de la liberté », *Le piège de la liberté*, *op.cit.* p 71-144.

¹³⁴⁶ C11 A, vol 24, f. 240, *Reponces de mr le marquis de Vaudreuil aux parrolles de outaouas, 1^{er} août 1706*, dans Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 362.

Il est [...] de l'intérêt d'un grand Prince, d'employer des Negociateurs à offrir sa médiation dans les demêlez qui arrivent entre les Souverains, & à leur procurer la paix par l'autorité de son entremise, rien n'est plus propre à étendre la réputation de sa puissance, & à la faire respecter de toutes les Nations¹³⁴⁷.

Les peuples indigènes doivent donc constamment se battre afin de préserver leur liberté; ce qui n'est pas sans déranger nombre d'administrateurs français convaincus de leur supériorité morale¹³⁴⁸. Les Français sélectionnent les chefs les plus favorables à leurs intérêts et tentent de rendre les peuples autochtones dépendant de leur marchandise¹³⁴⁹. Ils tentent de transformer les chefs sans pouvoir en commandants.

Il ne faut donc pas s'y méprendre : le *Middle Ground* des Pays d'en haut et l'entremonde laurentien n'ont pas été mis en place à cause de l'« ouverture » des Français, mais bien parce que ces derniers se sont montrés incapables de contraindre les sociétés autochtones. « Les Français n'étaient doux avec leurs partenaires amérindiens que dans la mesure où ils ne pouvaient pas être forts », affirment Delâge et Warren¹³⁵⁰. Comme l'affirme Paul, il semble difficile de déterminer laquelle des puissances européennes s'est montrée la plus arrogante et convaincue de sa supériorité tellement il s'agissait d'un sentiment partagé par tous les colonialistes¹³⁵¹. En ce sens, la politique du milieu ne peut résumer à elle seule l'ensemble des relations franco-indigènes: « Les rapports franco-amérindiens sont tributaires d'une tension structurelle entre le pôle de l'alliance, qui naît de l'hospitalité et de l'égalité entre les partenaires, et celui des ambitions colonialistes qui président à la construction d'un empire¹³⁵² », dit Havard.

¹³⁴⁷ François de Callières (1716), *De la manière de négocier avec les Souverains, de l'utilité des négociations, du choix des Ambassadeurs & des Envoyez, et des qualitez nécessaires pour réussir dans ces emplois*, Amsterdam, p. 18 dans *Ibid.* p. 365

¹³⁴⁸ Dickason *op.cit.*

¹³⁴⁹ *Ibid.*

¹³⁵⁰ Delâge et Warren, *Le piège de la liberté*, *op.cit.*, p 74.

¹³⁵¹ Paul, *op.cit.* p 14.

¹³⁵² Havard, *op.cit.* p 360.

L'idéologie qui motive le Royaume français est coloniale. Son objectif est de transformer les peuples en sujets plus ou moins dépendants et subordonnés¹³⁵³. Insérés dans ce processus, certains compromis des Français masquent la supériorité dont ils se croient investis et la manipulation à laquelle ils se livrent¹³⁵⁴. Malgré des circonstances peu favorables à la colonisation du territoire par le royaume de France, les peuples autochtones sont tout de même « objectivement inscrits dans un rapport de type colonial »¹³⁵⁵. Les gouverneurs, sans exception, ont tous tenté de les soumettre¹³⁵⁶. Le *Middle Ground* et l'*entre-monde*, s'ils sont des espaces partagés, n'en sont pas moins traversés par cette volonté colonialiste, ce qui n'est pas sans créer des tensions et des conflits importants, des résistances passives ou violentes.

Il ne faut donc pas l'oublier : les prétentions des Français sont autant civilisationnelles que religieuses. Face aux volontés d'hégémonie de l'Église, on se doutait bien que les peuples autochtones n'allaient pas se défaire de leurs cultures et croyances facilement, d'autant plus que ces dernières sont très éloignées de celles des chrétiens.

6.3.1 Rire et moqueries

L'humour est depuis longtemps un mode de résistance au colonialisme, mais aussi un mécanisme de défense intrasociété contre les Autochtones trop ambitieux¹³⁵⁷. On le retrouve tout autant au quotidien qu'au sein des mythes¹³⁵⁸. Même s'ils ont toujours un contenu prescriptif et éthique, les mythes peuvent parfois faire rire. Les mythes guyakis analysés par Clastres parlent d'un loup qui éjecte une somme énorme

¹³⁵³ *Ibid.* p 15.

¹³⁵⁴ *Ibid.*

¹³⁵⁵ *Ibid.*

¹³⁵⁶ *Ibid.* p 362.

¹³⁵⁷ Deloria, *Peaux Rouge, op.cit.* Bolduc, *op.cit.* p 96.

¹³⁵⁸ Clastres, «Chapitre 6: De quoi rient les Indiens?», *La société contre l'État, op.cit.* p 111-

d'excréments; un autre d'une mouffette qui urine à la figure d'un chaman; ou encore d'un jaguar tout aussi habile que fort et stupide¹³⁵⁹.

L'anthropologue Rémi Savard a colligé nombre de ces mythes à saveur humoristique chez les Innus dans le Québec d'aujourd'hui¹³⁶⁰. Savard lie ce rire moqueur à la résistance tragique: « Ne pouvant encore se résoudre à une aussi sombre prédiction, on comprendra les Indiens de continuer à lancer contre elle ces grands éclats de rire forgés au cœur des Amériques, avant même qu'aucun Blanc n'y ait mis le pied »¹³⁶¹. Ce rire est parfois dirigé contre les membres de la communauté, ceux ou celles qui auraient des comportements déviants, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ou encore, envers ceux qui tentent de s'élever au-dessus des autres. Chez les Abénakis, celui qui refuse de partager ses prises de pêche ou de chasse – qu'il devrait normalement remettre en partie au *sagamo* afin qu'il en fasse la redistribution – sera sujet de moqueries généralisées: on dira qu'il est un « poussin de trois jours » ou encore un « sagamochin », soit un « petit nain »¹³⁶².

Ce rire peut dans certaines circonstances être lié aux « arts de la résistance » conceptualisés par James C. Scott. Si l'on veut écrire l'histoire de la contestation et de la révolte, on se doit de saisir cette part de pensée et d'action qui n'est pas déchiffrable au grand jour et qui ne s'exprime pas uniquement lors de moments de révolte ouverte: le « texte caché »¹³⁶³. Ce texte est constitué de ces « [p]ropos, gestes, pratiques qui confirment, contredisent ou infléchissent, hors de la scène, ce qui transparait dans le texte public », c'est-à-dire les gestes et les mots des subalternes face à leurs dominants¹³⁶⁴. Il est complémentaire (ce qui ne veut pas dire symétrique) au « texte public » qui, pour sa part, est celui qui confirme l'hégémonie des dominants, par des effets de déférence, par exemple. Ce texte caché n'est pas le

¹³⁵⁹ *Ibid.*

¹³⁶⁰ Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, *op.cit.*

¹³⁶¹ *Ibid.* p 14.

¹³⁶² Therrien, *op.cit.* p 60.

¹³⁶³ James C. Scott (2008), *Les arts de la résistance*, Paris: Éditions Amsterdam, p 15-58.

¹³⁶⁴ *Ibid.* p 19.

reflet inversé du texte public. Il n'y a pas d'un côté le discours de la domination et de l'autre celui de la liberté. La frontière entre les deux textes est poreuse et l'objet constant de lutte.

La prise en compte de ce concept oblige, avant même de saisir le texte caché (dans la mesure où cela est possible), de considérer que le texte public n'est pas le reflet exact de la pensée des gens, qui doivent se plier à un certain jeu afin de faire valoir leurs griefs ou simplement de sauver leur vie. Le texte caché, par définition, est difficile à saisir: il est composé de ces indisciplines, de ces silences malfaisants, de railleries et sarcasme parfois à peine perceptible, de chansons et de légendes qui circulent chez les subalternes quand le maître n'est pas là. Cette lecture nous renseigne sur les formes ordinaires que prend la révolte. Elle nous permet de saisir, en dehors des périodes intenses de révoltes, que les subalternes sont en permanence conscients de leur situation et l'expriment avec des blagues, des chansons, etc. Elle nous permet de saisir un peu mieux la « dialectique du déguisement et de la surveillance » dynamisant les relations de pouvoir¹³⁶⁵, de comprendre, quoique toujours imparfaitement, ce qui se trouve parfois derrière le protocole et les mots qu'il impose et de donner du relief à cette révolte ouverte et aux idées qu'elle porte.

Pour saisir l'histoire « par le bas », il faut analyser le discours en ayant en tête que le texte public ne dit pas tout, bien au contraire, et que les sourires diplomatiques et les révérences peuvent eux aussi masquer la colère et le conflit. Sans avoir la prétention d'analyser le texte caché des Autochtones envers les colonialistes, ce qui pourrait faire l'objet d'une thèse en soi, nous porterons toutefois attention aux « arts de la résistance », soit à cette résistance passive ou quotidienne qui se déploie à l'ombre des « grands événements » influents.

¹³⁶⁵ *Ibid.* p 18.

Ces arts de la résistance ont cependant été peu étudiés. Le rire et la moquerie représentent pourtant une figure importante de la résistance aux conversions. Le philosophe sioux Vine Deloria affirme

La déception des Indiens a toujours été grande de constater que les spécialistes des cultures indiennes n'ont jamais fait état du côté humoristique de nos modes de vie. Ce que la mythologie américaine s'est plutôt employé à propager, c'est cette image d'un peau rouge grognon au faciès de granit¹³⁶⁶.

Le père LeJeune témoigne de la présence de cette résistance au quotidien. Il se plaint du ridicule dont le couvre le chaman en lui faisant lire en public des mots grossiers et vulgaires dont il ne connaît pas la signification¹³⁶⁷. Lejeune dresse la liste des injures faites à son endroit: « tu n'as point d'esprit », « orgueilleux », « superbe », « il ressemble à un chien », « il est barbu comme un lièvre », « il est capitaine des chiens », etc.¹³⁶⁸. Ce caractère rieur n'est pas sans l'énerver: ce sont de « vrais badins, de vrais enfans, qui ne demandent qu'à rire »¹³⁶⁹. Il peine à distinguer leurs moqueries de leur propos sérieux. Le père Allouez, qui fit la prêche dans plus d'une dizaine de nations, se plaint lui aussi du mépris, des moqueries et de l'indifférence que ses mots engendrent¹³⁷⁰. Alors qu'il tente d'apprendre la langue wendat, il se bute au silence et aux faussetés qu'on lui réplique: « J'avois tant de répugnance à faire ces visites qu'à chaque fois que j'entrois dans les cabanes, il me sembloit que j'allois au supplice : tant j'appréhendais les railleries qu'il m'y falloit souffrir »¹³⁷¹.

Ces moqueries semblent être un mode de résistance répandu, auxquelles il faudrait pareillement ajouter les rumeurs que font circuler les Autochtones lorsqu'ils veulent

¹³⁶⁶ Vine Deloria (1969), *Custer died for your sins, an Indian Manifesto*, Londres : Collier-MacMillan Limited, p 40, dans Savard, *op.cit. Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, p 14.

¹³⁶⁷ Paul Lejeune (2009), *Un Français au « Royaume des bestes sauvages »*, Montréal: Lux, p 166.

¹³⁶⁸ *Ibid.* p 168.

¹³⁶⁹ *Ibid.* p 88.

¹³⁷⁰ JR 50, (1666-1667), p 248-249, dans White, *op.cit.* p 43.

¹³⁷¹ Auguste Carayon (dir.) (1869), *Le Père Chaumonot de la Compagnie de Jésus. Autobiographie et pièces inédites*, Poitiers, Henri Oudin, p 40, dans Greer, *La Nouvelle-France et le monde, op.cit.* p 159.

se débarrasser de la présence des Européens. En 1636-1637, une épidémie de petite variole afflige les Wendats. Les villages côtoyés par les Jésuites sont les plus affectés par la maladie et les rites chrétiens semblent impuissants à les guérir. Les chamans et les Anciens mettent tout en œuvre pour chasser les religieux. Ils font circuler toutes sortes de rumeurs afin de s'en débarrasser¹³⁷². Certaines communautés refusent même de les accueillir et, lorsqu'ils pénètrent au village, les gens se cachent et se couvrent le visage en leur présence¹³⁷³. Brébeuf explique: « Ils répandirent sur notre compte bien d'autres choses semblables et non moins fausses. Tout cela nous a non seulement aliéné pour un temps quelque village, mais encore a inspiré à quelques-uns le projet de nous faire disparaître de chez eux comme ennemis de la nation¹³⁷⁴ ». Tenant à avertir les religieux qui seraient tentés par l'aventure de la Nouvelle-France, Brébeuf, ailleurs, ajoute : « [...] vous êtes responsable de la stérilité ou fécondité de la terre, sous peine de la vie; vous êtes la cause des sécheresses; si vous ne faites pas pleuvoir, on ne parle pas moins que de se défaire de vous »¹³⁷⁵.

La résistance n'est donc pas toujours violente, voire perceptible au grand jour. Elle prend des formes plus subtiles, parfois même invisibles aux yeux des Européens. Plus précisément, elle se fait voir lorsque les pouvoirs français agissent pleinement et consciemment en tant que *pouvoir sur*. Par-delà l'histoire officielle, cette prise en compte de ces arts de la résistance est indispensable. Elle permet de saisir la révolte qui affecte objectivement l'État, mais également les silences, gestes et pratiques qui animent ceux qui n'ont pas toujours la possibilité d'exprimer en phrases leur mécontentement.

¹³⁷² Therrien, *op.cit.* p 300.

¹³⁷³ *Ibid.* p 97. Greer rend compte aussi de cet épisode, plus précisément chez les « Neutres », *Ibid.* p 159. Brébeuf raconte également comment la présence ou l'absence de pluie pouvait influencer le regard que portaient les Wendats sur la religion chrétienne. Son témoignage rend également compte, par ailleurs, que ce type de croyance en la « magie » de la prière n'est par ailleurs pas seulement le fait des Wendats, dans Brébeuf, « Chapitre II : Contenant selon l'ordre des temps les autres choses remarquables advenues pendant cette année », *op.cit.* p 63-89.

¹³⁷⁴ Brébeuf, *op.cit.* p 216.

¹³⁷⁵ *Ibid.* p 93.

6.3.2 Nomadisme et pragmatisme

Les jésuites et les récollets ont de la difficulté à suivre les peuples nomades. La conversion demande nécessairement beaucoup de temps, de discussions et d'enseignement. Or, il est difficile d'établir de telles communications avec des peuples qui bougent sans cesse au gré du gibier, des alliances et des guerres. James C. Scott considère d'ailleurs que ces mouvements sont en fait délibérés chez les peuples nomades résistant à la tutelle de l'État et de la religion. Les populations « fugitives et mobiles » sont impossibles à rendre utiles et à assujettir. Elles se donnent cette mobilité précisément dans le but de contrer l'incorporation à l'État voisin, ou encore pour contrer l'émergence possible de l'État en son propre sein¹³⁷⁶. Le nomadisme est ainsi entendu comme un mode d'action chassant volontairement la possibilité de cristalliser la communauté sous la gouverne d'un dirigeant ou d'un État.

Cette stratégie, le missionnaire Le Jeune sera parmi les premiers à vouloir la combattre. Selon lui, la sédentarisation des nomades est une condition *sine qua non* afin de convertir les païens¹³⁷⁷. Et tout indique que les peuples autochtones ont bien compris l'objectif des Français en la matière. En 1687, les Odawas refusent de participer à une expédition contre les Cinq Nations sous la gouverne de Denonville. Ils craignent que le gouverneur, après avoir abattu les Haudenosaunee, ne désire les « mettre à charrue » afin qu'ils labourent la terre « comme des bœufs »¹³⁷⁸.

Mais cette mobilité stratégique n'est pas à strictement parler propre aux nomades, elle séduit tous les peuples sans État. Les jésuites peinent à maintenir en place les Autochtones établis au sein même des missions. Ils ont d'autre part parfois recours à l'armée pour faire respecter leur pouvoir. En 1719, les Abénakis de Saint-François

¹³⁷⁶ James C. Scott, *Zomia*, *op.cit.* p 29-30.

¹³⁷⁷ Olivier Servais (2005), *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas: histoire et ethnologie d'une rencontre, XVII^e-XX^e siècles*, Paris : Karthala, p 55.

¹³⁷⁸ Fortin, *op.cit.* p 203

quittent la mission des jésuites afin de se joindre aux Renards au sein d'une nouvelle alliance. Responsable de la mission, le Père Aubery tente sans succès de les dissuader. En peu de temps, les deux tiers des Abénakis quittent la mission. Le missionnaire fait donc appel à l'autorité du gouverneur Vaudreuil qui, à l'aide de ses hommes armés, fait arrêter les fugitifs et les force à retourner auprès des autorités religieuses¹³⁷⁹.

Une autre forme de résistance est logée dans le pragmatisme immanent. La conversion n'a jamais été synonyme de soumission: « [...] en nous faisant régénérer dans cette même eau de baptême qui a lavé le Grand Onontio, affirme un chef Oswegatchais (Haudenosaunee) à Bougainville, nous n'avons pas renoncé à notre liberté, aux droits que nous tenons du maître de la vie »¹³⁸⁰. Les indigènes auront tendance à adapter ou à intégrer les croyances européennes aux leurs.

Les récits des jésuites responsables de la mission de Saint-François confirment ce métissage des croyances. En 1719, les Abénakis tentent d'introduire une nouvelle danse au sein du village: la « danse du renard », visant à les protéger des méfaits de la guerre. Le Père Aubery soutient que cette danse est incompatible avec la religion. Il faudra choisir, leur dit-il, la danse païenne ou la religion chrétienne. L'un des chefs lui répond que s'il en est ainsi, ils vont laisser tomber la religion¹³⁸¹. Les Abénakis ne comprenaient manifestement pas pourquoi les religieux étaient opposés à cette danse: « C'est comme si nous faisons une procession du saint-Sacrement », affirme l'un d'eux¹³⁸². Ils continuèrent pendant longtemps de la pratiquer, chaque fois sous l'œil réprobateur des jésuites. En 1734, le père Jacques Lesueur affirme d'ailleurs le « peu

¹³⁷⁹ Charland, *op.cit.* p 94.

¹³⁸⁰ Bougainville, « Journal », RAPQ, 1923-1924, p 259, dans Macleod, *op.cit.* p 123.

¹³⁸¹ Charland, *op.cit.* p 96.

¹³⁸² *Ibid.*

de progrès qu'a fait la religion dans la nation abénakise depuis environ soixante ans » et remarque que les anciennes pratiques sont toujours l'objet de sa « fureur »¹³⁸³.

À ces points de divergences, qui sont aussi les points d'appui de la résistance, s'ajoutent d'autres éléments de cultures qui semblent insurmontables. Au cœur de cet affrontement se trouvent des modes d'être relativement incompatibles. La conception de la famille est de ceux-là. Comme il a été dit ci-haut (*Chapitre V*), les femmes jouissent en ces sociétés d'une liberté largement supérieure à leurs consœurs européennes, et il en est de même des enfants, qui sont éduqués en pleine liberté.

Pendant la première partie du XVII^e siècle, les jésuites de Sillery essaient de discipliner les Innus et les Anishinabeg, déjà épuisés par la guerre et la famine. Ils tentent de les convertir aux relations conjugales monogames et instaurent les punitions du fouet et de la prison. C'est un échec complet¹³⁸⁴. La répression n'a pas sa place en ces sociétés. L'expérience des Jésuites avec les Haudenosaunee est sensiblement la même: ils encouragent les parents à battre leurs enfants, humilient les femmes « rebelles » et tentent de convaincre les hommes de dominer leur famille¹³⁸⁵. Le succès de cette campagne, encore une fois, est très limité. Les missionnaires vont vite comprendre qu'il est stratégiquement plus habile de convertir les enfants, simplement parce qu'ils sont considérés comme plus malléables que leurs parents¹³⁸⁶.

La résistance au prosélytisme chrétien est donc une réalité. Cette résistance n'est pas très violente ou concertée; elle se vit au quotidien, sous la forme de chocs culturels multiples et pratiquement permanents. Si la violence voit parfois le jour, elle est de basse intensité. Cette résistance, comme le souligne Olivier Servais, est le résultat d'une attitude culturelle et égalitaire adoptée par ces peuples, qui ne doutent aucunement de leurs valeurs et croyances. Elle s'appuie sur le nomadisme, le

¹³⁸³ *Ibid.* 97.

¹³⁸⁴ Greer, *Brève histoire des peuples de Nouvelle-France*, p 102.

¹³⁸⁵ *Ibid.* p 82.

¹³⁸⁶ Servais, *op.cit.* p 60.

pragmatisme, la non-collaboration, le refus d'obéir, l'humour, le rejet et la persistance de certains rituels précédant le choc de la rencontre. Les nombreux fétiches fabriqués et utilisés afin de porter malheur aux jésuites devraient aussi compter parmi cette résistance passive, de même que les cadeaux (ou leurs absences), le refus de la monogamie, la poursuite (cachée ou non) des rituels païens (festins, danse, sport...), etc. Les pratiques chamaniques constituent un obstacle de taille aux conversions. Les jésuites les considèrent comme des « jongleries » et des « superstitions », mais elles sont d'une importance capitale pour les Autochtones qui continuent d'interpréter leurs songes.

6.3.3 *Le refus du commandement*

Nous l'avons vu au *Chapitre III*: les chefs n'exercent aucun commandement sur les guerriers. Face au modèle militaire français, auquel les indigènes sont confrontés suite aux nombreuses alliances, ils font figure d'indisciplinés. La liberté contre l'État refuse toute forme de commandement – en ce sens et sans oublier que l'individu indigène n'est pas identique à l'individu moderne – elle est partiellement négative. Elle est aussi, et selon une définition plus positive, un *pouvoir d'agir égalitaire* et consensuel, ces deux aspects ne sont pas sans irriter les Européens en relation avec les peuples autochtones.

Au Pays d'en haut comme ailleurs, les consultations diplomatiques demandent un certain temps et beaucoup de patience aux Européens, eux qui ont l'habitude de la rapidité d'exécution propre à la hiérarchie. Pour les Français, souvent orgueilleux de leur prétendue supériorité civilisationnelle, ces tâches diplomatiques sont parfois pénibles. Louis-Antoine de Bougainville, militaire qui deviendra bientôt colonel, par exemple, n'est pas sans se plaindre d'être « l'esclave de ces sauvages »¹³⁸⁷. Les gouverneurs, les hommes d'Église, les militaires, les administrateurs et les seigneurs: tous doivent se plier aux rituels indigènes s'ils désirent entrer en relation avec eux.

¹³⁸⁷ Nerich, *op.cit.*, p.134.

Ces « sauvages », littéralement, les font danser... La majorité des « grandes » figures de l'histoire de la Nouvelle-France, y compris le gouverneur Frontenac « bien poudré et emperruqué »¹³⁸⁸, le marquis de Montcalm ou encore Bougainville, ont chanté et dansé énergiquement aux sons des tambours et des cris de guerre afin d'avoir le soutien des guerriers haudenosaunee, des wendats ou des anishinabeg. Sans complexe, Membertou, chef mi'gmaq, joint les index afin de symboliser son alliance avec la France. Selon l'émissaire de Champlain, il « s'estime pareil au Roi, & à tous ses Lieutenants »¹³⁸⁹.

Les guerriers refusent fréquemment d'obéir au commandement européen. Ils obligent constamment leur chef à tenir des conseils afin de leur expliquer les prochains développements de la campagne. Lorsque les plans des Français ne font pas leur affaire — ce qui arrive souvent — ils négocient avec leur chef, qui transmet leurs réflexions ou revendications au commandement français. Lorsque le résultat de ces négociations leur semble défavorable ou contraire à la tradition, ils quittent, tout simplement¹³⁹⁰. En 1694, le chef ojibwés Chigage s'exprime ainsi au gouverneur Frontenac : « Père! Chez nous ce n'est pas comme chez toi. Quand tu ordonnes, tous les Français obéissent et partent en guerre. Mais moi, je ne serai pas suivi par ma nation comme toi. Aussi, je ne peux répondre pour d'autres que moi et mes alliés ou ceux qui me sont apparentés »¹³⁹¹.

Les guerriers se plaignent régulièrement de l'absence de considération pour l'aspect égalitaire de leur culture guerrière de la part du Royaume de France. Le 5 août 1757,

¹³⁸⁸ Gilles Havard (2003), *Histoire de l'Amérique française*, Paris : Flammarion, p 203-204, dans Nerich, *op.cit.* p 132-133.

¹³⁸⁹ Lescarbot, *Voyages en Acadie, (1604-1607), suivis de la description des mœurs souriquoises comparées à celles d'autres peuples*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2007, p. 217-394, dans Michel Morin (2013), « Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France », *Revue générale de droit*, no 43, p. 545.

¹³⁹⁰ D. Peter MacLeod expose de nombreuses négociations de ce genre dans MacLeod *op.cit.*

¹³⁹¹ *Narrative of Occurrences (1694-1695), Documents Relative to the Colonial History of the State of New York*, John R Brodhead, Albany, N.Y.: Parsons, Weed, p 612, dans White, *op.cit.* p 80.

les clans alliés font une déclaration au conseil de tribus rendant bien compte de ce problème. Selon Bougainville, ils affirmèrent

...qu'on ne rendait à leurs chefs aucun compte des mouvements qui se faisaient; que non seulement on ne suivait pas leurs avis [...]; qu'on ne les consultait plus sur les découvertes, mais que, comme s'ils étaient des esclaves, on prétendait les faire marcher sans avoir délibéré avec leurs chefs et s'être concerté avec eux¹³⁹².

En 1754, la France et ses alliés autochtones combattent George Washington au Fort Necessity et se rendent maîtres de l'Ohio. Évoquant les troupes du siège du Fort William-Henry, en 1757, Bougainville, méprisamment, affirme

1800 sauvages nus, noirs, rouges, rugissants, mugissants, dansants, chantant la guerre, s'enivrant, demandant du bouillon c'est-à-dire du sang, attirés de cinq cent lieues de l'odeur de la chair fraîche et l'occasion d'apprendre à leur jeunesse comment on découpe un humain destiné à la chaudière. Voilà nos camarades¹³⁹³.

Cette indiscipline mène à de nombreux conflits avec la chaîne de commandement française. Les guerriers font littéralement ce qu'ils veulent¹³⁹⁴. Chaque fois c'est la même chose. Les alliés partent ensemble, mais, en cours de route, les incompatibilités entre les pratiques et les objectifs guerriers des uns et des autres créent graduellement des tensions. Les Haudenosaunee peuvent décider de se retirer des opérations ou de poursuivre les hostilités après que les Français et les Britanniques aient convenus d'un cessez-le-feu¹³⁹⁵. L'abbé Casgrain affirme que lors des premières salves du siège du Fort William-Henry, en 1757 : « C'était le moment que les Sauvages attendaient avec impatience; il fut impossible de les tenir à leurs postes. Accourus pour voir tirer les "gros fusils" de leur père [Montcalm], ils

¹³⁹² Louis-Antoine Bougainville (1993), *Écrit sur le Canada, mémoires, journal, lettres*, publié par Roland Lamontagne, Sillery: Éditions du Pélican, p 249, dans Nerich, *op.cit.* p 176.

¹³⁹³ Bougainville, *op.cit.* p 405 dans Nerich, *op.cit.* p 32.

¹³⁹⁴ Havard, *op.cit.* p 443-447; Dickason, *op.cit.* p 11-12.

¹³⁹⁵ Macleod, *op.cit.* p 44.

accueillaient chaque décharge par des clameurs immenses, répétées par tous les échos du lac¹³⁹⁶ ».

Les peuples autochtones refusent de subir des pertes afin de remplir des objectifs stratégiques¹³⁹⁷. L'obsession qu'ont les Français pour la prise de forts ou de lieux précis leur semble profondément absurde. En 1757, un guerrier abénakis l'exprime bien à un prêtre : « Je fais la guerre pour avoir du butin, des chevelures des prisonniers. Tu te contentes d'un fort »¹³⁹⁸. Les Autochtones refusent également de continuer à se battre après une victoire. Jamais ils ne font deux expéditions de suite. « Le maître de la vie nous a favorisés, voici des vivres, voici des prisonniers, retournons », dit l'un d'eux à Léry, ingénieur du roi de la Nouvelle-France¹³⁹⁹. Les guerriers ont ainsi tendance à quitter malgré l'avis du commandant. C'est ce qu'ils firent à Fort Bull, en 1756, au Lac George, en septembre 1755 et suite au raid de Grant, en 1758¹⁴⁰⁰. Les Français doivent ainsi constamment renégocier la participation des guerriers qui ne répondent à aucun commandement. Pas même à celui de « leur » chef, qui, le plus souvent, se contente de communiquer les décisions prises en groupe au commandant français¹⁴⁰¹.

La question du pillage est aussi prétexte aux conflits. Après la reddition du Fort William-Henry (1757), les Français considèrent que les soldats anglais peuvent quitter le fort sans plus de violence. L'avis des alliés est différent. Ils veulent des

¹³⁹⁶ Henri-Raymond Casgrain (1931), *Montcalm et Lévis*, Tours : Éditions Mame, cité dans Jacques Bodin, *L'Histoire extraordinaire des soldats de la Nouvelle-France*, Oléron, O.C.A, Communication, 1993, p 309, dans Nerich, *op.cit.* p 25.

¹³⁹⁷ *Ibid.* p 87.

¹³⁹⁸ « État de ce qui a été trouvé dans le Fort George qui a été détruit et rasé par les François », Archives du Séminaire de Saint-Sulpice, Paris, vol 4, pièce 18, ANC, GM 17, A7-1, microfilm, bobine C-14 014, f.2823, dans MacLeod, *op.cit.* p 17.

¹³⁹⁹ Jean-Guillaume de Plantavit de Lapause de Margon (1756), « Relation de la prise d'un entrepôt anglais le 27 mars 1756 dans lequel il y avoit environ quarante milliers de poudre », *RAPQ*, 1932-1933, p 320 dans MacLeod, *op.cit.* p 57.

¹⁴⁰⁰ Nerich, *op.cit.* p 172-173.

¹⁴⁰¹ White, *op.cit.* p 348; voir également Macleod, *op.cit.* p 48.

prisonniers et des scalps. Plusieurs dizaines d'ennemis sont tués et des centaines de prisonniers sont pris, au grand dam de Montcalm¹⁴⁰².

Roland Viau a bien saisi et analysé le rôle de la guerre dans les sociétés haudenosaunee¹⁴⁰³. Elle vise à faire des captures, histoire de renouveler le clan et de remplacer les morts. La guerre n'a pas la même fonction chez les Européens. Cela mène, encore une fois, à des mésinterprétations, y compris dans la manière de la mener. Ces conflits posent inévitablement la question du commandement, de la liberté et du pouvoir.

6.3.4 *Les cadeaux contre le marché*

Une autre forme de résistance doit être brièvement exposée. Celle-ci, loin d'être passive, est fort violente. Les peuples indigènes vont se battre afin que les marchandises en provenance d'Europe soient vendues à un « juste prix », qui n'est pas celui fluctuant au gré de l'offre et de la demande, mais un prix déterminé, permanent¹⁴⁰⁴. Cela s'explique entre autres par la force symbolique que les indigènes accordent aux « marchandises » européennes. Ces dernières, comme nous l'avons souligné, sont considérées comme des cadeaux. Elles tissent les liens de l'amitié, assurent la paix et couvrent les morts. Il n'est pas question de profit, mais de besoins, et la relation entre l'« acheteur » et le « vendeur » en est une profonde, d'amitié et de partage. Une preuve de ce phénomène réside en ce que nombre de marchandises seront littéralement enterrées avec les morts. Ces peuples ne se soucient guère des fluctuations du marché: la logique du don n'est pas celle de l'échange marchand, elle ne répond pas à une logique d'accumulation¹⁴⁰⁵.

Si le profit n'est pas *a priori* recherché, cela ne signifie pas que les Autochtones ne défendent pas avec acharnement leur part de commerce. Les marchandises

¹⁴⁰² Nerich, *op.cit.* p 134.

¹⁴⁰³ Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes, op.cit.*

¹⁴⁰⁴ White, *op.cit.*, p 155.

¹⁴⁰⁵ Havard, *op.cit.* p 383.

deviennent rapidement un besoin et les fluctuations des prix semblent pour eux offensantes. Lorsque les Français ne répondent plus à leurs désirs, les assassinats, les pillages et la contrebande avec les Anglais refont jour. En l'an 1684 seulement, 39 Français sont tués en lien avec des contentieux concernant le commerce. Il en est de même en 1746, alors que les marchands tentent de vendre leur marchandise à prix élevés: certains refusent de payer, d'autres se mettent au pillage alors que leurs alliés parent à la « chasse » aux marchands¹⁴⁰⁶.

Le commerce est ainsi à la fois sujet de tensions et d'harmonie, c'est entre autres grâce à lui que l'alliance franco-anishinabeg a tenu si longtemps. Ces échanges, pour les Anishinabeg, se font toutefois entre peuples libres et non soumis à l'Empire ou au marché. Chaque fois que les Français l'oublient, ils leur rappellent – parfois avec une puissante violence. De leur point de vue, Onontio est un père généreux et compréhensif, il n'est pas un maître.

6.3.5 La guerre au colonialisme

Signe que l'alliance guerrière franco-autochtone n'était pas sans importance, sa fin sera fatale aux Français qui, en 1763, devront céder la Nouvelle-France aux Anglais. Cette fin de la colonie française, dans un premier temps, représente aussi la fin de l'entente commune soudant le *Middle Ground* et l'*entre-monde* laurentien. Au lendemain de la Conquête, les Anglais mettent de l'avant une politique coloniale sans complexe. Aucune alliance n'est à présent possible. La fin de la politique des cadeaux provoque une révolte d'une ampleur historique, celle que l'histoire retiendra sous le nom de Révolte de Pontiac¹⁴⁰⁷. En fidèle allié des Français, Pontiac fait le pari de la rébellion. Fédérant plusieurs tribus (Outaouais, Miami, Wyandots, Chippewas, Potawatomis, Shawnees, Renards, Winnebagos et plusieurs tribus anishinabes), les rebelles vont retirer aux Anglais tous les postes stratégiques de la

¹⁴⁰⁶ *Ibid.* p 285.

¹⁴⁰⁷ Gregory Evans Dowd (2002), *War under Heaven: Pontiac, the Indian Nations, & the British Empire*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

région des Grands Lacs (sauf Détroit et Niagara). Ce n'est qu'après une chaude lutte, de même que par l'utilisation d'armes biologiques – propagation de la petite vérole – que les Britanniques vont finalement reprendre le contrôle, en 1763. Pendant les deux années qui suivent, Pontiac est considéré par les Anglais conquérants comme « l'empereur du Pays d'en haut »¹⁴⁰⁸. Ceux-là désirent utiliser l'influence du chef pour assurer la collaboration des différents peuples. Mais plus le prestige de Pontiac grandit auprès des Anglais, plus il diminue au sein du *Middle Ground*, à un point tel qu'il sera bientôt abandonné des siens, puis assassiné. La révolte contre les Anglais, pourtant, se poursuivra à travers la figure de Charlot Kaské, métis d'origine allemande et Shawnee¹⁴⁰⁹.

Ce conflit est d'autant plus intéressant que Pontiac inspire sa rébellion des prophéties de Néolin et de son « Voyage au royaume céleste »¹⁴¹⁰. Néolin – un prophète abénakis du Delaware – fait une critique radicale de tout ce qui provient d'Europe (alcool, mœurs, religions...) et lance un appel à l'alliance des peuples contre l'envahisseur européen. Il demande à toutes les nations du Nord de s'abstenir de tout contact avec les Blancs¹⁴¹¹. À partir du XVII^e siècle, afin de mieux diffuser son message sur de longues distances, de nombreux prophètes écrivent leurs messages messianiques, qui sont souvent des appels à la résistance, sur du papier ou du bois, histoire de mieux faire circuler la prophétie¹⁴¹². On adopte ainsi la technique européenne afin de mieux combattre les colonialistes. Pour sa part, Pontiac interprète la prophétie comme il l'entend. Il ne retient pas de cette dernière un appel à la résistance contre tous les Européens, mais bien spécifiquement contre les Anglais.

¹⁴⁰⁸ White, *op.cit.* p 418-419.

¹⁴⁰⁹ *Ibid.* p 420.

¹⁴¹⁰ Lire à ce sujet : Pierre Déléage (2013), « Chapitre II : le grand livre de Neolin, visionnaire Delaware », *Inventer l'écriture*, Paris : les Belles lettres.

¹⁴¹¹ Pontiac, *Dictionnaire biographique du Canada en ligne* : http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?id_nbr=1597, page consultée le 7 février 2013.

¹⁴¹² Déléage, *op.cit.*

Le rôle et la figure de Pontiac se transforment progressivement. Tantôt représentant espoir et la mélancolie d'un peuple menacé par la civilisation, tantôt figure élevée au rang de grand leader d'une « guerre d'indépendance » ou encore réduit à celle de chef local, il ne cesse de créer débats et polémiques historiques, ce qui en fait une figure incontournable de la révolte en Amérique du Nord¹⁴¹³.

Tout indique que la résistance à l'occupation européenne du territoire devient de plus en plus répandue avec le temps. En 1753, le chef républicain Scaroooyady dit aux Virginiens qu'il ne voulait ni Français ni Anglais: « Maintenant, frères, je vous fais savoir que nos rois n'ont rien à faire avec nos terres, car nous, les guerriers, nous nous sommes battus pour ces terres et c'est pourquoi nous avons des droits sur elles, et nous en prendrons soin »¹⁴¹⁴. Lors de la guerre de Sept Ans, nombre de clans de l'Ohio se battirent aux côtés de la France, non pour lui assurer la victoire, mais bien, finalement, pour pouvoir vivre sans aucune présence européenne¹⁴¹⁵. Les Delawareans adoptent sensiblement la même posture politique. La paix qu'ils désirent serait celle qui chasserait à jamais les Européens de leur territoire.

Nous avons de bonnes raisons de croire que vous avez l'intention de nous chasser et de vous installer dans la région, sinon pourquoi êtes-vous venus vous battre sur la terre que Dieu nous a donnée? [...] Pourquoi vous et les Français ne vous battez pas dans le vieux pays et sur la mer? Pourquoi vous battez vous sur notre terre? Tout le monde pense que vous voulez nous prendre notre terre par la force et vous y installer¹⁴¹⁶.

*

Les arts de la résistance, le nomadisme, le pragmatisme immanent, le refus du commandement, la défense de la logique du don et la guerre au colonialisme ne sont pas des phénomènes totalement occultés par les spécialistes de l'histoire indigène – la section ci-haut s'inspire en outre de ces travaux. Certains font effectivement des

¹⁴¹³ Dowd, *op.cit.* p 5-9.

¹⁴¹⁴ White, *op.cit.* p 339.

¹⁴¹⁵ *Ibid.* p 341.

¹⁴¹⁶ *Ibid.* p 356.

peuples indigènes des acteurs à part entière. Ils traitent des alliances, des guerres et des résistances en redonnant aux acteurs autochtones leur autonomie et rationalité. Il n'existe toutefois encore aucune histoire qui fait les liens entre ces différents types de résistance. Chacun apparaît de manière plus ou moins anecdotique au sein d'un récit ne tenant pas compte de la question du pouvoir et de la liberté. Un récit saisissant ces concepts politiques remettrait sans doute en question la linéarité du parcours historique et étatique tel que présenté dans les ouvrages prétendant écrire l'histoire nationale.

L'École de Montréal fait de cette résistance un phénomène périphérique, important dans la seule mesure il elle influence le destin des Canadiens français. L'École de Québec n'accomplit pas mieux : les travaux de Marcel Trudel parlent de liberté indigène, mais ne traitent presque aucunement de la résistance. Pratiquement par définition, les modernistes, en quête d'un passé « normal », passent eux aussi à côté de cette question, puisqu'ils se concentrent sur le Québec moderne et urbain – la fameuse synthèse de Linteau, Durocher et Robert débute au 19^e siècle, traite peu des peuples autochtones et aucunement de leurs résistances. Les travaux des historiens John A. Dickinson et Brian Young vont eux aussi dans le même sens¹⁴¹⁷. Chacun des chapitres de leur histoire, qui commence en Nouvelle-France, traite des peuples indigènes en quelques lignes ou quelques pages, mais ce n'est que très rarement pour parler de leur résistance à l'État et aux modes d'être d'origine européenne. Gérard Bouchard, faisant la promotion de la nation « plurielle » et recherchant le « dénominateur commun » de la destinée québécoise¹⁴¹⁸, qui est métaphoriquement celle d'un individu en croissance, renvoie lui aussi cette résistance dans l'ombre du développement national. Un peu étrangement, les marxistes ne se sont pas encore

¹⁴¹⁷ A. Dickinson et Brian Young (2009), *Brève histoire socio-économique du Québec*, Montréal : Septentrion.

¹⁴¹⁸ Gérard Bouchard (1998), « La réécriture de l'histoire nationale au Québec. Quelle histoire? Quelle nation? », *À propos d'histoire nationale*, Sillery : Septentrion.

intéressés à cette résistance, elle qui se fonde pourtant sur un « communisme primitif » auquel Engels s'est intéressé sérieusement.

Si les révoltes de Pontiac et des Métis (1870 et 1885) occupent une place plus importante dans les ouvrages de synthèse comme dans la mémoire collective, c'est sans l'ombre d'un doute parce qu'elles affectent *directement* le développement de l'État. En écrivant l'histoire de la nation, il devient difficile de ne pas traiter des événements « majeurs » l'ayant influencée et perturbée. Nous l'avons vu au Chapitre I : les historiens conservateurs font de l'analyse de ces événements un des objectifs explicites des historiens conservateurs. La mesure de l'influence de ces événements et du traitement à leur réserver se fait toutefois « par le haut ». C'est encore et toujours de l'État-nation dont il est question.

6.4 Conclusion

Comment expliquer un tel silence? L'histoire des résistances indigènes au Québec et au Canada reste à écrire. Cette résistance cadre pourtant relativement bien, du moins en partie, avec l'histoire nationale. Elle pourrait être saisie comme le négatif de l'État-nation, les forces contre lesquelles il a dû se battre (et finalement abattre) pour finalement constituer la force dominant le continent en entier. On imagine très bien une histoire de l'État couplant les concepts de nomadisme/sédentarisme, refus du commandement/commandement, Logique du don/logique marchande, résistance/répression... Bref: État/non-État. Une telle écriture serait tout aussi ambitieuse qu'intéressante, mais comme l'État est généralement considéré comme un phénomène « normal », voire inévitable, le long processus qui l'a mené à s'installer définitivement en Amérique du Nord-est n'est pas analysé (voir *Chapitre I*). Comme le souligne l'historien Brian Getter, nombre d'historiens ne questionnent pas la « nature de la nation en tant qu'idée construite », car ils sont trop occupés à faire la

promotion de sa « grandeur » et de ses intérêts¹⁴¹⁹. Cela n'est absolument pas nouveau. Au contraire : l'histoire nationale suit de près l'histoire de l'État-nation, dont elle est la source de légitimité académique¹⁴²⁰.

La liberté contre l'État et la place *prépondérante* qu'elle occupe au moins jusqu'au 18^e siècle cède ainsi la place à l'histoire de l'État et de la liberté moderne, libérale et nationale qui en est le reflet. Écrire une histoire de cette liberté impliquerait bien entendu de la débiter quelques milliers d'années avant l'arrivée des blancs. Ce passé n'est pas sans mouvements ni changements. Il faudrait donc que ce récit tienne compte des différents métissages qui l'affectent, de même que de la force d'attraction de la liberté régnant en ces communautés¹⁴²¹. Car les relations à l'Autre ne sont pas strictement conflictuelles. Nous avons vu que les adoptions entre différents peuples sont fréquentes, qu'elles sont même l'un des objectifs de la guerre. Certains groupes naissent et d'autres disparaissent. Au fil du temps, des clans fusionnent ou se séparent pour créer de nouveaux villages, voire de nouveaux peuples. Sans oublier les alliances, qui concernent parfois des peuples de cultures différentes (voir *Chapitre III, 3.3 : Les Confédérations*).

Cette histoire devrait évidemment se poursuivre par une analyse du colonialisme (d'abord) et du racisme (à partir du 19^e siècle) au Canada. En ce sens, la prise en compte du point de vue autochtone rendrait nécessairement le récit national moins « romantique » et « héroïque ». Il exposerait les différents processus de destruction, de domination et de spoliation qui ont mené l'État à triompher des peuples indigènes¹⁴²². « Comment peut-on imaginer raconter l'histoire de la prise de contrôle de ces régions sans même glisser un mot sur les populations qui y vivaient

¹⁴¹⁹ Brian Getter (2016), « Les autochtones et l'histoire du Québec : au-delà du négationnisme et du récit "nationaliste-conservateur" », *Recherches Amérindiennes du Québec*, XLVI, no 1, p 8. (p 7-18).

¹⁴²⁰ *Ibid.*

¹⁴²¹ Paul, *op.cit.* p 32.

¹⁴²² Daniel K. Richter (2001), « Facing East from Indian Country: A Native History of Early America », Cambridge: Harvard University Press, dans Gettler, *op.cit.* p 1.

auparavant? », se questionne Gettler¹⁴²³. Cette reconnaissance de la dépossession fait d'ailleurs généralement partie des conditions qui permettraient éventuellement une possible réconciliation¹⁴²⁴, elle est un souhait partagé par la vaste majorité des penseurs autochtones¹⁴²⁵. Cette reconnaissance, selon le politologue autochtone Glen Sean Clouhard, ne saurait se faire sans que des changements radicaux n'interviennent. En fait, il faudrait que les peuples cessent de chercher la reconnaissance dans le regard de l'autre, qui est parfois l'opresseur, et tentent plutôt de *se reconnaître* en tant que peuple dépossédé de ces traditions – lesquelles devraient être réactivées pour favoriser l'autonomie¹⁴²⁶

La colonisation d'un continent entier est également tout sauf uniforme – nous avons bien constaté ici les différences entre le Pays d'en haut et d'en bas, auxquelles il faudrait ajouter l'ensemble du continent. Elle devrait donc saisir l'idéologie et ses déclinaisons pour chacune des régions, des peuples et des périodes. Une telle histoire devrait analyser les attitudes et les idées des classes dirigeantes et du peuple de manière différenciée, car il n'y a pas d'identité entre les différentes classes, comme le veut trop souvent l'idéologie nationaliste.

Cette histoire nous permettrait de lier entre eux de nombreux phénomènes jusqu'ici étudiés séparément. Le *Middle Ground*, l'entre-monde, la zone refuge et la résistance passive ou violente sont tous liés par une certaine idée de la liberté et de l'autonomie. C'est leur liberté contre l'État – leur refus du commandement, leur égalité et leur *pouvoir d'agir* – que tentent de protéger les peuples du *Middle Ground* et de l'entre-monde. Ils font respecter l'égalitarisme et le *pouvoir d'agir* se trouvant au sein des clans et des villages et refusent toute forme de commandement. Ces arrangements politiques nous apprennent que ces sociétés ont réussi, pendant pratiquement 200

¹⁴²³ Gettler, *op.cit.* p 15.

¹⁴²⁴ Dale Turner (2012), *This Is Not a Peace pipe: Toward a critical Indigenous Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press.

¹⁴²⁵ Robin Jarvis Brownlie, « First Nations Perspectives and Historical Thinking in Canada », Annis May Timpson (dir.), *op.cit.* p 21-50.

¹⁴²⁶ Coultard, « 1. The Politics of Recognition in Colonial Contexts », *op.cit.*

ans, à forcer l'État français à prendre ici une forme tout à fait contraire à son caractère coercitif. Les peuples indigènes ont fait, au moins en partie, du gouverneur de France un « chef sans pouvoir ». Ils lui ont soutiré le *pouvoir sur* la communauté pour l'obliger à devenir un « faiseur de paix ». Entre l'anti-État indigène et l'État européen, les peuples ont ainsi fait la démonstration qu'il était non seulement possible de vivre ensemble par le biais d'une médiation non autoritaire, mais également d'échanger et de partager croyances et coutumes. Il faut saisir ces pays oubliés comme un mélange déroutant d'entraide et de colonialisme, de non-État et d'État. *Entraide*, parce que les peuples autochtones ne sont subordonnés d'aucune manière; *colonialisme*, puisque l'objectif de la France est bel et bien, comme le dit avec franchise Vaudreuil, de manipuler les Autochtones¹⁴²⁷; *non-État*, parce qu'il concerne les sociétés contre l'État; mais aussi *État*, puisqu'il représente une tentative d'en construire un.

La zone refuge témoigne pour sa part de l'attraction des colons envers la liberté. En empruntant les chemins théoriques que nous avons décidé de prendre, et qui nous ramène à une dialectique entre le particulier et l'universel (voir intro *Chapitre III*), il faudrait également voir ce qui interpelle les colons venus d'Europe et qui les mène à « faire de saut » du côté de la « sauvagerie ».

Une telle histoire devrait aussi être dans le registre de l'histoire politique comparée. Les pouvoirs coloniaux tentent d'imposer un régime à l'image de l'Europe de l'époque. Ils ont eux aussi une définition de la liberté politique. La liberté relative à ces régimes se constitue sous la gouverne des hiérarchies étatiques et religieuses

Dans la société de l'Ancien régime, nul ne prétend que les individus soient sur un pied d'égalité. Les artisans se découvrent quand passent un prêtre ou un représentant du gouvernement, et le boutiquier qui aurait l'audace d'importuner un gentilhomme au sujet d'une facture impayée verrait son « insolence » punie d'une volée de bois vert. Le rang est assumé

¹⁴²⁷ Nerich, *op.cit.* p 80.

ostensiblement et l'autorité s'exerce dans la tranquille certitude que la subordination est voulue par Dieu lui-même¹⁴²⁸.

À mi-chemin entre la définition médiévale et celle de la Renaissance, la liberté venue de France, nécessairement vécue sous l'égide de l'État et inégalitaire est *radicalement* loin de celles des peuples indigènes. « The truth was that, for many, experiences of living among these peoples exposed them for the first time to a taste of real freedom within a just and caring society », affirme Daniel N. Paul¹⁴²⁹.

À l'inverse, le discours la condamnant en Nouvelle-France n'est pas sans correspondances avec celui qui a lieu en Europe. Le refus du commandement et l'insubordination, le refus de travailler et de se soumettre à la morale de l'Église, le libertinage, etc. sont partie intégrante du discours entretenu par les élites européennes face aux « menu peuple »¹⁴³⁰. Havard remarque que les correspondances entre les cultures se trouvent aussi ailleurs

Les « gueux » et les « sauvages », en effet, participent à certains égards d'une même culture « populaire » marquée du sceau de l'oralité. La « veillée » hivernale, qui permet la transmission de la culture – traditions collectives, mythes, etc. –, constitue un rituel privilégié de la sociabilité communautaire dans les campagnes françaises comme dans les villages indiens. Le goût de la fête dionysiaque, par ailleurs, est ancré dans les deux sociétés [...] ¹⁴³¹.

Cela revient à dire que les colons connaissaient *déjà*, par la négative, la peur de la liberté présente chez les classes dominantes, la peur du peuple comme le disent Dupuis-Déri et Roger Dupuis¹⁴³². Il est ainsi possible de saisir la liberté contre l'État sans en faire une essence culturelle et d'en voir le caractère universel.

Par ailleurs, cette histoire n'est pas linéaire et lisse, les contours de la liberté changent avec le temps. En ce sens, il faudrait l'écrire en tenant compte de

¹⁴²⁸ Greer, *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*, *op.cit.* p 77.

¹⁴²⁹ Paul, *op.cit.* p 32.

¹⁴³⁰ Havard, *Empire et métissages*, *op.cit.* p 546.

¹⁴³¹ *Ibid.*

¹⁴³² Dupuis-Déri, *La peur du peuple*, *op.cit.*; Roger Dupuy *op.cit.*

l'évolution dans l'espace et des institutions des *middle ground* des Grands-Lac et de la vallée du Saint-Laurent. Ce rapport au territoire mériterait effectivement mieux que ce que les historiennes et les historiens lui ont réservé jusqu'à maintenant. Comme l'affirme Mouhot

Les historiens ne parlent cependant jamais du territoire comme d'un legs autochtone parce que la prise de possession, depuis Cartier, est un fait admis sans discussion. Il est vrai cependant que la situation en Nouvelle-France diffère considérablement sur ce point de celle des colonies anglo-américaines, puisque les Iroquoiens ont abandonné la vallée du Saint-Laurent avant les premiers établissements français [...] ¹⁴³³.

Saisir l'histoire en faisant des indigènes des acteurs à part entière impose aussi de saisir leur choix non seulement comme étant strictement des actes de résistance ou d'acceptation du colonialisme, mais également, et par-delà cette dichotomie, comme un « problème à débrouiller dans toute son ambiguïté, dans toute son instabilité et dans toute sa spécificité locale » ¹⁴³⁴. Ils font alliance avec les Européens et leur empruntent des croyances et des techniques afin de protéger leur tradition ¹⁴³⁵. Ces choix sont rarement le résultat d'un commandement, ils devraient par conséquent être considérés comme des actes volontaires individuels ou collectifs. Le *pouvoir d'agir* autochtone est bien concret, et il leur donne une prise sur le réel. Cela ne veut pas dire qu'ils ne doivent faire face à aux nécessités et aux contingences de la vie : la nature, les autres peuples, les épidémies, etc. Ces nécessités expliquent en partie les choix des Autochtones, qui les surmontent en groupe, en cherchant le consensus et le respect des volontés de chacun. La liberté n'est pas sans contraintes, dit Simone

¹⁴³³ Mouhot, *op.cit.* p 153.

¹⁴³⁴ Greer, *La Nouvelle-France et le monde*, *op.cit.* p 82.

¹⁴³⁵ Stéphanie Boutevin (2016), montre comment, par exemple, l'éducation « à l'Européenne » peut être considérée comme un outil de résistance : « Un penseur pragmatique : réflexions sur le protestantisme de Peter Paul Osunkhirhine, pasteur abénakis du XIXe siècle, *Recherches amérindiennes du Québec*, Vol XXVI, no 1, p, p 49-62; et Déléage montre comment l'adoption de l'écriture a permis la diffusion de la prophétie de Néolin, inspirante pour les guerriers ligués à Pontiac, Pierre Déléage, *Inventer l'écriture*, *op.cit.*

Weil, elle est plutôt le *pouvoir d'agir* face à ses contraintes sans avoir à subir la domination d'un autre esprit que le sien¹⁴³⁶.

Il ne faudrait également pas oublier que les peuples indigènes de cette période ne répondent pas exactement à la même rationalité que nous – cette différence devient particulièrement probante lorsqu'il s'agit du commerce. Il ne faut donc pas faire de leurs actions un « rationalisme »¹⁴³⁷ à l'européenne; pas plus qu'il ne faut les lire à l'aune d'une « religion irrationnelle », comme le fait Simone Weil (*Chapitre III*). Au fil des contacts, ces peuples comprennent la rationalité européenne. Ils y répondent à leur manière, en la modelant à leurs croyances, en les manipulant parfois¹⁴³⁸. Les actions ne sont pas toujours le reflet des idées formellement émises. Derrière les appels aux Anciens, aux esprits et à la tradition; derrière les appels à la raison, à la religion et à l'autorité royale; et derrière, finalement, les appels aux deux catégories de manière hétérodoxe, se trouvent des intentions de pouvoir ou de liberté que le chercheur doit tenter de lire par-delà les mots et les phrases.

Il faudrait saisir cette histoire, aussi, sans réifier le concept même de peuples contre l'État. Les peuples d'Amérique du Nord-est forment une galaxie de nombreuses communautés. Chacune d'entre elles a son histoire. Chacune décline la liberté en institutions mouvantes et singulières et fait face au colonialisme à partir d'institutions propres et de décisions autonomes.

Pour terminer, notons que cette histoire, si elle désire réellement saisir toutes les facettes de la résistance à l'État, devrait également considérer l'importance de la différence des genres. Pour la période qui nous intéresse, cette analyse différenciée de la résistance est pratiquement absente. Ce n'est pas sans raison que nous n'en avons pas parlé dans ce chapitre: les sources à ce sujet sont très rares. Il y a là, de

¹⁴³⁶ Weil, *op.cit.*

¹⁴³⁷ Selon Havard, c'est le piège dans lequel tombe Trigger, *Les Enfants d'Aataentsic, L'histoire du peuple huron, op.cit.*

¹⁴³⁸ Havard, *Empire et métissages, op.cit.* p 401.

notre avis, tout un champ de recherche à développer, et qui devrait s'intéresser à la question des relations des femmes avec les coureurs des bois, avec les militaires français, les autorités religieuses, la vie des jeunes dans les couvents, etc. Sans oublier les changements opérés par le colonialisme, qui a tendance à vouloir brider la liberté des femmes.

CONCLUSION

À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguier.

— Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire »¹⁴³⁹.

« Un autre monde est possible ? ». Bien entendu « *il existe déjà* », sous forme de manifestations, d'assemblées, de projets autogestionnaires, de contestations, dit Francis Dupuis-Déri¹⁴⁴⁰. Cela est vrai. « Un autre monde est possible ? ». Certainement, ajoutons-nous, « car il a *déjà* existé », sous forme de sociétés, d'institutions, de clans, de villages, de confédérations et de résistances au colonialisme.

Que nous disent les sociétés contre l'État? Que le commandement n'est pas une donnée universelle ou obligatoire, que l'organisation de la séparation entre les gouvernants et les gouvernés a une date de naissance historique et qu'il faut en finir avec la distinction entre les sociétés « avec » ou « sans » État pour plutôt parler de sociétés à *pouvoir sur* ou *pouvoir d'agir*. Elles nous disent – finalement – que la domination n'est pas la seule forme que peut prendre le pouvoir politique. À l'envers du *pouvoir sur*, il existe le *pouvoir d'agir*. Il est donc possible d'agir en toute liberté de manière collective sans que le commandement n'intervienne dans l'équation. L'égalité apparaît ainsi comme identique à la liberté. Elle est en amont de la liberté,

¹⁴³⁹ Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op.cit.*

¹⁴⁴⁰ Dupuis-Déri, « "Un autre monde est possible". Il existe déjà », *op.cit.* p 63–85.

comme *condition* de celle-ci. Seul un espace collectif où il est possible d'exister collectivement, un lieu pour l'action et la parole, permet la liberté politique¹⁴⁴¹.

La conception hégémonique du pouvoir politique, et cela affecte même plusieurs penseurs critiques, ne distingue guère le pouvoir de la violence et de la domination¹⁴⁴². Elle est réductrice: elle considère que le pouvoir « tel-qu'il-est » présentement (État et commandement), est en fait le pouvoir « tel-qu'il-doit-être », ce qui fait de la domination une forme indépassable de la vie en collectivité. Cette hégémonie participe à décrire l'Être-là sans inscrire cette lecture dans une perspective critique. Elle participe ainsi à la reproduction sempiternelle du *statu quo* – de l'État, du capitalisme et des autres formes de domination.

Depuis plus de deux mille ans, les « grands » penseurs du monde occidental ont effectivement fait tourner leur analyse autour de la question supposément indépassable de l'État. Modernes et Anciens, tous ont été hantés par le spectre de la nature humaine. À moins de la soumettre à quelque gouvernement, la résurgence de l'essence cupide et violente livrerait la société à l'anarchie¹⁴⁴³. Pour eux, la nature humaine égoïste et portée au chaos doit être domptée par la culture et la sagesse, la hiérarchie et le pouvoir¹⁴⁴⁴. En prenant pour exemple Thucydide, Thomas Hobbes et John Adams, l'anthropologue Marshall Sahlins affirme que cet axiome de la nature humaine est en fait représentatif de la pensée occidentale à la fois des Anciens et des Modernes¹⁴⁴⁵. « Un être ne poursuivant que son intérêt, rivalisant de cruauté avec ses pairs, telle est la bête dont la culture doit s'accommoder, et souvent en vain »,

¹⁴⁴¹ Arendt, « Qu'est-ce que la liberté? », *op.cit.* p 723.

¹⁴⁴² Les conceptualisations foucaaldiennes du biopouvoir, qui font ses distinctions, sont certes largement débattues par les théoriciens de la théorie critique et dans les milieux académiques, elles n'en sortent toutefois plutôt rarement.

¹⁴⁴³ Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, *op.cit.* p 7.

¹⁴⁴⁴ Le philosophe présocratique Anaximandre (610 – 546 av. J.-C.) fait toutefois figure d'exception. Selon lui, et cela n'est pas sans rappeler la pensée indigène, l'univers est constitué d'éléments contraires mais égaux, sans hiérarchie. Par voie de conséquences, l'ordre universel est justifié dans la mesure où il donne le pouvoir à tous de se gouverner, dans *Ibid.* p 31.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*

résume Sahlins¹⁴⁴⁶. La culture, qui inclut la politique tout en la dépassant, se devrait d'encadrer « l'anarchie de l'État de nature » (Melville) et les individus « par nature avides du gain » (Platon)¹⁴⁴⁷. Les recherches anthropologiques viennent pourtant contredire cette croyance.

Cette illusion allait bien entendu servir les tenants d'un pouvoir séparé de la société, mais aussi des fables fondatrices du capitalisme. Pour plusieurs ténors des « sciences » économiques, l'humain aurait une disposition *innée* à chercher rationnellement la maximisation de son bien-être individuel dans un milieu compétitif¹⁴⁴⁸. Il n'en est pourtant rien. Les femmes et les hommes, même lorsqu'ils ont la possibilité d'accumuler des biens, préfèrent le plus souvent le repos¹⁴⁴⁹.

Seuls les penseurs se revendiquant du communisme ou de l'anarchie, ou encore des deux à la fois — bref : les révolutionnaires — considèrent ainsi que la liberté est synonyme d'égalité, qu'elle doit nécessairement se vivre en dehors de l'État et contre la division entre gouvernants et gouvernés. Seuls les penseurs critiques, quoique plusieurs siècles plus tard adoptent la même posture que la Boétie. Ceux qui croient en la démocratie — en son sens ancien¹⁴⁵⁰ — au communisme — dans sa finalité sans État — ou à l'anarchie — entendue comme « l'ordre moins le pouvoir ».

Ce n'est donc pas pour rien que le discours de la Boétie a rencontré ses sympathisants au sein de la gauche radicale: Pierre Leroux, Gustav Landauer, Miguel Abensour, etc. Cette forme de liberté est chère aux révolutionnaires, à ceux et celles qui refusent toute forme de hiérarchie ou de contrainte extérieure à la volonté

¹⁴⁴⁶ *Ibid.* p 38.

¹⁴⁴⁷ *Ibid.* p 20 et 35.

¹⁴⁴⁸ Sahlins ajoute: « Oubliant l'histoire de la diversité des cultures, ces fanatiques de l'égoïsme évolutionniste ne remarquent même pas que derrière ce qu'ils appellent la nature humaine se cache la figure du bourgeois. À moins qu'ils ne célèbrent leur ethnocentrisme en prenant nos us et coutumes pour des preuves de leurs théories du comportement humain. Pour ces sciences-là, *l'espèce, c'est moi* », *Ibid.* p 8.

¹⁴⁴⁹ Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance, op.cit.*

¹⁴⁵⁰ Dupuis-Déri, *Démocratie: histoire politique d'un mot, op.cit.*

personnelle ou collective. Nombre d'entre eux considèrent toutefois qu'il est possible et nécessaire d'en finir avec toute forme de pouvoir ou d'autorité, deux termes qu'ils assimilent l'un à l'autre¹⁴⁵¹. Pour certains anarchistes, toutes les formes du pouvoir sont détestables. Partant d'une telle posture théorique et politique, la « nature humaine » refait surface – cette fois-ci qualifiée de bonne et généreuse. Dans une société idéale libertaire, les règles mêmes disparaîtraient peu à peu puisque les individus libérés, conscients et rationnels auraient à peine conscience de leur existence¹⁴⁵². Les lois deviendraient ainsi non-nécessaires à l'individu adhérant à la raison (*voir Chapitre III, 3.1.4 Gardien de l'égalité*).

Les peuples autochtones ont cette vision de leur liberté : pour eux, « être libre », c'est simplement « être ». Ils croient ainsi que le monde qu'ils organisent et transforment en faveur de leurs idées est conforme à la loi de la nature. Leurs modes d'être prétendent respecter l'équilibre de la vie, qui nous aurait voulu libres et égaux.

Cette prétention à une liberté « naturelle » a sans aucun doute contribué à l'avènement du mythe du « bon sauvage », mais l'anthropologie et l'histoire nous apprennent que les humains n'ont pas naturellement un quelconque instinct de liberté vivant aux tréfonds de leur essence. Nous sommes à ce sujet à distance de la Boétie, qui parle effectivement de « nature ». La liberté se déploie ou non historiquement selon les décisions prises par les individus et les collectivités¹⁴⁵³. Elle est contradictoire et insaisissable en termes d'essence. La structure de la société indigène est avant tout le résultat d'un *pouvoir d'agir* social et collectif. Toujours menacée par la domination, elle se déploie dans un refus *actif* de la séparation entre gouvernants et gouvernés, de la hiérarchie et du commandement, socle fondamental de l'État.

¹⁴⁵¹ Anne Kupiec, « L'œuvre de Pierre Clastres et le renouveau de la pensée anarchiste », dans Abensour et Kupiec, *op.cit.*

¹⁴⁵² Berlin, *op.cit.* p 196.

¹⁴⁵³ James C. Scott, *Zomia, op.cit.* p 30.

Ainsi, les sociétés contre l'État « [...] ignorent l'aliénation parce qu'elles la refusent, elles la refusent parce qu'elles préfèrent la liberté »¹⁴⁵⁴. Elles ne sont peut-être pas « autonomes » au sens où l'entend Castoriadis, puisqu'elles ne sont pas autofondées, mais elles gardent tout de même entre leurs mains le pouvoir collectif leur permettant de provoquer des changements institutionnels (et donc une certaine autonomie). Ils ont mis en place une machine anti-État ayant pour objectif de piéger le chef et de conserver le *pouvoir d'agir* entre les mains de la communauté. Les fétiches, l'animisme, et le prophétisme sont des outils permettant d'avoir une prise sur le monde cosmique. L'ordre n'est donc pas figé pour toujours, il n'est pas fondé en un « ailleurs » radicalement séparé du monde matériel. Plus encore: il a été fondé, même si les peuples indigènes et la Boétie semblent l'oublier, par eux-mêmes, à travers une longue série de débats et de choix passés.

Le refus de l'État n'est donc pas « protocivilisationnel », « primitif » ou « naturel ». En ce sens, l'accusation voulant que l'anthropologie politique (plus particulièrement anarchiste) ait pour objectif de revamper le mythe du « bon sauvage » ne tient pas la route. Cette critique mille fois répétée tout autant par les penseurs de droite que de gauche est simplement caricaturale¹⁴⁵⁵. Nous l'avons vu : les peuples indigènes, et ceux qui les étudient semblent en être bien conscients, se sont donné des institutions et des modes de fonctionnement afin de préserver l'égalité et la liberté au sein de leur société. Cette liberté contre l'État n'est pas sans limites (dont celle de l'Autre) ni « parfaite » ou idyllique. Aucun analyste ou chercheur sérieux ne prétend que les indigènes étaient naturellement « bons » ou plus « sages » que les Européens. Au contraire, ils sont très critiques de l'icône du « bon sauvage », qui est considérée comme une invention coloniale. Pour renverser la critique, il faudrait plutôt parler – si l'expression n'était pas si désagréable – du « mythe du mythe du bon sauvage ».

¹⁴⁵⁴ Clastres, « Les sauvages sont-ils heureux? », *op.cit.* p 89.

¹⁴⁵⁵ On pense ici à l'historien Éric Bédard (conservateur) et au philosophe Frédéric Lordon (de gauche). Bédard, *Histoire du Québec pour les nuls*, *op.cit.* et Lordon « Anthropologie et horizontalité », *Imperium*, *op.cit.* p 239-269.

Car tout indique que le refus de l'égalité (dans le cas de la droite) ou la présumée incapacité à l'atteindre (dans le cas d'une certaine gauche), pousse les idéologues à nier l'existence de la liberté au sein de ces sociétés. En ce sens, ces penseurs sont en droite ligne avec la tradition intellectuelle occidentale. Comme si la liberté était impossible hors de la hiérarchie; comme si, justement, les humains avaient *naturellement* besoin de commandement. Ces critiques, en fait, nous renseignent beaucoup plus sur l'attachement envers l'État de ceux qui les émettent qu'à propos de l'histoire politique. Car si le bon sauvage n'a jamais existé, il n'en est pas ainsi des sociétés contre l'État.

Afin de saisir cette part de l'histoire des idées politiques, il faut cependant accepter de déconstruire quelques concepts peu soumis à la critique. On pense à l'État et à la nation, bien entendu, mais aussi au progrès. Opérer ce changement de cap produit un effet radical. Si l'absence d'État est le résultat d'un choix politique, historique et collectif, alors « l'histoire civilisationnelle habituelle, celle de l'évolution sociale, s'effondre¹⁴⁵⁶ ». Cette « révolution copernicienne » permet de saisir l'expérience des victimes de l'histoire, elle-même porteuse d'idées oubliées et possiblement émancipatrices, mais redonne également aux peuples autochtones le rôle d'acteur qui fut le leur avant qu'ils ne soient les victimes de l'État et du progrès. Il nous rappelle leurs idées, leurs pays, leurs alliances, leur métissage et leur résistance. En ce sens, une histoire critique remet en question les idées reçues voulant que le passé soit nécessairement en lien de continuité et de conséquence avec le présent. Elle refuse de voir le présent comme étant un point culminant du passé et le conservatisme voulant préserver ce passé du futur. Elle entend plutôt s'assurer que le présent reste ouvert à tous ces possibles¹⁴⁵⁷.

¹⁴⁵⁶ James C. Scott., *Zomia*, *op.cit.* p 30.

¹⁴⁵⁷ David C. Hoy, Thomas McCarthy, *Critical Theory*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1994, p 139 dans Joan W. Scott, *op.cit.* p 32.

Quelles sont donc les virtualités politiques mises en éclairage par la pensée sauvage? La liberté contre l'État participe-t-elle, comme le voudrait Gerald Taiaiake Alfred, à nourrir notre imaginaire¹⁴⁵⁸? Nous avons vu combien la pensée sauvage est loin du libéralisme et de la modernité, nous avons également vu quelle était près, par certains aspects, de la pensée anarchiste ou communiste. Il ne s'agit pas de saisir le passé de ces peuples comme s'ils étaient les précurseurs d'une pensée démocrate radicale, anarchiste ou communiste, mais bien, *à l'inverse*, de saisir en quoi les sociétés autochtones peuvent être des sources d'inspiration pour la pensée démocrate, communiste ou anarchiste.

Pour saisir cette part de l'histoire politique, il faut la lire sans l'enserrer dans le sens linéaire et lisse du progrès. Du point de vue autochtone, le *continuum* du progrès est celui de la domination, et c'est dans la Mémoire des vaincus qu'il faut rechercher l'émancipation

Le présent élit ici son propre passé, se constitue sa propre histoire. Ce qui guide, dans ce cas, le rapport au passé, c'est la volonté de le sauver, de l'arracher à l'oubli ou à la sclérose. Inversement, c'est aussi le désir de rattacher le présent à une tradition, de faire revivre en lui les espoirs avortés des générations passées¹⁴⁵⁹.

Le lien entre le passé et le présent, pour les vaincus, est logé dans la mémoire. C'est au présent que se construit ce lien: lorsque les résistances d'aujourd'hui tentent de rendre hommage aux résistances d'autrefois. C'est de l'alliage de l'ancien et du nouveau que peut naître la révolution et c'est du lien entre les « expériences de la société sans classe » et du « neuf » que naît l'utopie¹⁴⁶⁰. La mémoire devient ainsi « actualisation du passé dans le présent »¹⁴⁶¹, car l'ancien est chargé de futur qui pourra *peut-être* le sauver: « Il faut redonner au concept de société sans classes son

¹⁴⁵⁸ Dupuis-Déri et Pillet, *op.cit.* p 53-55.

¹⁴⁵⁹ Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006, p 259.

¹⁴⁶⁰ Löwy et Sayre, *Révolte et mélancolie*, *op.cit.* p 74.

¹⁴⁶¹ *Ibid.* p 122.

véritable visage messianique, et cela dans l'intérêt même de la politique révolutionnaire du prolétariat »¹⁴⁶².

Cette mémoire existe à l'envers de celle des États. Les sociétés contre l'État sont des sources d'inspiration pour le monde contemporain. Pour les peuples indigènes eux-mêmes, d'abord, qui militent pour la reconnaissance de leur liberté perdue et leur émancipation à venir. Cette souffrance doit être mise au grand jour, elle est une condition de la paix. Daniel N. Paul dresse la liste de ce qui devrait être reconnu comme la part de persécution vécue par les peuples d'Amérique du Nord-est, une part trop peu considérée, comme nous l'avons vu, par les historiens de la nation

The barbarism employed by Great Britain, Spain, Portugal and other European Nations to subjugate Amerindians people during colonial times, and by the countries they begot in the Americas as a result of colonization, probably exceeds, or at the very minimums equals, the barbaric performances of the twentieth-century regimes of Nazi-Germany and the Stalinist Soviet Union Combined. Like the people who suffered horribly under those regimes, Amerindians at various times and places over the past five hundred years were imprisoned and executed without trial or recourse, enslaved, tortured, relocated without consent, treated as inferior human beings, subjected to deliberate genocide, and demonized by monstrous lies; children were remove from families properties were confiscated by the state without compensation, cultures were destroy and so on¹⁴⁶³.

Cette part de l'histoire de la pensée politique participe à une tradition de résistance dont les héritiers peuvent sans l'ombre d'un doute tirer fierté et inspiration. C'est le cas des anarcho-indigénistes, qui cherchent dans leurs valeurs traditionnelles des idées politiques appuyant leurs revendications indépendantistes ou encore d'Howard Adams qui y voit le socle possible d'une révolution économique¹⁴⁶⁴. C'est également

¹⁴⁶² *Ibid.*

¹⁴⁶³ Paul, *op.cit.* p 61.

¹⁴⁶⁴ Giroux, « Éléments de pensée politique autochtone », *op.cit.* p 47.

le cas de Sioui, de Paul et de Dickason, qui considèrent ce passé comme une inspiration pour des réformes viables pour l'ensemble du Canada¹⁴⁶⁵.

La pensée politique indigène peut aussi interpeller la pensée critique. Pour plusieurs théoriciens radicaux, la liberté apparaîtrait par secousses, comme par éclairs et sans permanence. Elle prend la forme d'une histoire discontinue¹⁴⁶⁶, de l'espace public oppositionnel¹⁴⁶⁷, de la démocratie sauvage¹⁴⁶⁸, de l'anti-pouvoir¹⁴⁶⁹, de la résistance¹⁴⁷⁰, de l'expérience plébéienne¹⁴⁷¹, etc.¹⁴⁷². Par-delà les « matins de grands soirs » et les grands récits lyriques, ces concepts nous permettent de saisir les « moments » ou les « expériences » de la liberté malheureusement subsumée à la chape de plomb d'un avenir sans changement. Ces concepts ont donc le mérite de nous aider à analyser notre époque. « Nous sommes dans le temps de la résistance », disait Daniel Bensaïd¹⁴⁷³. Ils nous permettent de saisir l'esprit de révolte porté par la négation de la domination. Inspirés, comme nous, par la Mémoire des vaincus, ces travaux mettent l'accent sur l'aspect discontinu, fragmentaire et momentané des événements historiques.

La réflexion sur l'histoire politique que nous avons proposée ici nous amène un peu ailleurs. Cette histoire n'est pas discontinue et n'apparaît pas seulement par moment d'exception ou en contradiction avec le *statu quo*. Avant l'arrivée des Européens et longtemps après, elle incarne une permanence, une série d'institutions historiques

¹⁴⁶⁵ *Ibid.* p 47. Non autochtone, le philosophe John Saul (2008) va dans le même sens, *Mon pays métis: quelques vérités sur le Canada*, Montréal: Boréal.

¹⁴⁶⁶ Riot-Sarcey, *op.cit.*

¹⁴⁶⁷ Oskar Negt (2007), *L'espace public oppositionnel*, Paris: Payot.

¹⁴⁶⁸ Miguel Abensour (2012), *La démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*, Paris: Félin.

¹⁴⁶⁹ Holloway, *op.cit.*

¹⁴⁷⁰ Françoise Proust, *De la résistance*, Paris: Les éditions du Cerf, 1997.

¹⁴⁷¹ Breugh, *op.cit.*

¹⁴⁷² À ce sujet, lire également Graeber, *La démocratie aux marges*, *op.cit.* ou encore Lucia Sagradini (2008/2009), « Au bord du Kiai: Subjectivités rebelles, démocratie sauvage, espace, public oppositionnel », *Variations: revue internationale de Théorie critique*, hiver, no 13-14.

¹⁴⁷³ Daniel Bensaïd (2001), *Résistances: essai de taupologie générale*, Paris: Fayard, p 35.

protégées par une tradition ou une autorité égalitaire. Elle n'est pas encore – même si elle le deviendra – synonyme de résistance¹⁴⁷⁴.

Autrement dit, non seulement cette histoire nous rappelle l'existence de la « Mémoire des vaincus », mais il nous ramène au temps où les vaincus ne l'étaient toujours pas... Elle nous rappelle ce qui échappe à la pensée politique hégémonique, soit que la liberté peut être vécue en dehors et contre l'État, que cette liberté est l'envers du *pouvoir sur* les gens et incarne leur *pouvoir d'agir*, qu'elle est indispensable à l'égalité, qui en est la condition, etc. Mais elle élargit l'horizon de la théorie critique, dont elle éclaire un des angles morts: la question de la tradition et de la mémoire.

L'autorité est protégée par les Anciens, qui en sont les porte-parole; elle est également surveillée par les femmes, qui en sont les gardiennes. Elle n'est pas hiérarchique, mais égalitaire, et protège la liberté en empêchant le *pouvoir d'agir* de dégénérer en *pouvoir sur*. C'est donc la tradition qui donne à la liberté contre l'État sa permanence – qui n'exclut pas toutes formes de changement, comme il a été dit.

Les révolutionnaires autochtones parlent d'ailleurs de « renaissance », de « résurgence » et de « création d'alternatives »¹⁴⁷⁵. Ils se revendiquent d'une tradition, d'une autorité qui leur dicte les « règles du jeu » afin de préserver (ou de retrouver) leur *pouvoir d'agir*. Dans la mesure où l'on désire réellement d'une *société* libre fondée sur le pouvoir collectif et non d'un *moment* éphémère de liberté, une réflexion à ce sujet semble de mise.

Les théoriciens contemporains se posent pourtant peu cette question. Leur modèle – révolutionnaire, insurrectionnel ou révolté – n'est pas celui des peuples indigènes. Pour eux, la liberté est *la lutte* pour la liberté. Puisqu'elle l'assimile à la hiérarchie, elle refuse toute forme d'autorité. Le *pouvoir d'agir* est ainsi réduit à sa portion

¹⁴⁷⁴ Françoise Proust (1997), *De la résistance*, Paris : Cerf, p 13.

¹⁴⁷⁵ Cliff Atleo Jr., « Red skin, white masks: A review », *op.cit.*, p 187-194.

« temporaire » ou fortement localisée¹⁴⁷⁶ : comme une brèche dans le continuum de la domination. Sa permanence (passé) et sa recomposition (futur) intéressent peu les théoriciens critiques.

Rappelons ici une dernière fois le concept de l'histoire de Walter Benjamin. Ce qui se dresse devant nous n'est pas le futur, mais le passé, soit un empire de destruction humaine et matérielle, un monde infini de possibles écrasés. Ce passé trouble est *devant* nous : il faut lui rendre justice. Par-delà l'amoncellement toujours plus grand de destruction « progressiste » qu'elle a engendrée se trouve toutefois le paradis – le communisme « primitif », la société sans classes.

Ce communisme est à la fois l'origine et le but¹⁴⁷⁷. Il est à la source de notre inspiration et la destinée finale. À partir d'un détour vers le passé, on charge le présent de futur. Pour les peuples contre l'État, ce détour est logique et indispensable. C'est leur tradition de liberté qu'ils tentent de « sauver » du conformisme. Ils s'appuient au demeurant parfois explicitement sur elle afin de trouver des « alternatives » au système de domination actuelle¹⁴⁷⁸.

Dans le cas de la liberté contre l'État, « faire du neuf avec du vieux » pour reprendre l'expression de Daniel Bensaïd, prend tout son sens¹⁴⁷⁹. Il est une manière de rattacher les luttes présentes et passées, de les lier dans un seul et unique mouvement pour la liberté : « Tous ceux qui jusqu'ici ont remporté la victoire participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus d'aujourd'hui », dit Benjamin¹⁴⁸⁰.

¹⁴⁷⁶ John Holloway est sans doute celui qui va le plus loin dans cette direction. Selon lui, chaque moment d'arrêt « non-productif » devient ainsi un acte de liberté : John Holloway (2012), *Crack capitalism : 33 thèses contre le capital*, Paris: Libertalia.

¹⁴⁷⁷ Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op.cit.*

¹⁴⁷⁸ Glen Coulthard (2014), *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹⁴⁷⁹ Bensaïd, *op.cit.*

¹⁴⁸⁰ Benjamin, *op.cit.*

Les vaincus le sont deux fois. Dans le passé, on les domine ou on les spolie; dans le futur, on oublie la domination, la spoliation et la résistance qu'elles ont provoquée. C'est à cette double défaite qu'il faut mettre fin. On ne pourra se libérer qu'en libérant les ancêtres de l'oubli et en saisissant une part de l'héritage qu'ils ont à nous offrir. Le rôle de cette tradition est bien vivant chez les peuples autochtones, qui s'y réfèrent avec fierté. Ils puisent en leur mémoire collective les fondements éthiques, mais aussi les formes possibles d'une société radicalement changée.

Cette part autochtone de la Mémoire des vaincus insuffle l'inspiration, le courage et la ruse nécessaires aux mouvements d'émancipation. Afin de libérer le passé de la tyrannie d'un présent sans avenir, la tradition est interpellée. Elle fonde le socle des actions futures et donne du relief aux alternatives politiques radicales¹⁴⁸¹. Malgré la destruction dont ils ont été victimes, les peuples autochtones possèdent donc un avantage sur les mouvements sociaux occidentaux: ils ont la mémoire afin d'inspirer l'avenir.

Il y a là, certainement, une dialectique inspirante pour les mouvements d'émancipation en général.

¹⁴⁸¹ Coulthard, *op.cit.*

BIBLIOGRAPHIE

LIVRES

- Abélès, Marc. *Penser au-delà de l'État*. Paris: Belin, 2014.
- Abensour, Miguel et Kupiec, Anne (dir.). *Pierre Clastres*. Paris: Sens & Tonka, 2001.
- Abensour, Miguel. *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Adams, Howard. *A Tortured People. The Politics of Colonisation*. Peticton: Theytus Books, 1997.
- Agacinski, Sylviane. *"L'homme divisé", politique des sexes, précédé de mise au point sur la mixité*. Paris: Seuil, 2001.
- Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Amselle, Jean-Loup. *L'Anthropologue et le politique*. Paris: Lignes, 2011.
- Amselle, Jean-Loup. *L'Occident décroché: Enquête sur le postcolonialisme*. Paris: Stock, 2008.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso Books, 1983.
- Anderson, Karen. *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Women in Seventeenth-Century New France*. Londres: Routledge, 1991.
- Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- Arendt, Hannah. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1989.
- Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Seuil, 1993.
- Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Garnier, 1950.

- Assiniwi, Bernard et Isabelle Myre. *Anish-nah-be : contes adultes du pays algonkin*. Montréal: Leméac, 1971.
- Assiniwi, Bernard. *Sagana: contes fantastiques du pays algonkin*. Montréal: Leméac, 1972.
- Baillargeon, Denyse. *Ménagères au temps de la crise*. Montréal: Remue-Ménage, 1991.
- Bairoch, Paul, Batou, Jean et Chèvre, Pierre. *La population des villes européennes de 800 à 1850*. Genève: Droz, 1988.
- Bakounine, Michel. *Dieu et l'État*. Paris: Mille et une nuits, 1996.
- Balandier, Georges. *Sens et puissance*. Paris: Presses universitaires de France, 1981.
- Balandier, Georges. *Anthropologie politique*. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- Balibar, Étienne. *La proposition de l'égaliberté*. Paris: Presses universitaires de France, 2010.
- Barclay, Harold. *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn & Averill, 1990.
- Bataille, Georges. *La Part maudite, (précédé de La notion de dépense)*. Paris: Minuit, 2001 [1959].
- Beauchemin, Jacques. *L'histoire en trop: la mauvaise conscience des souverainistes québécois*. Montréal: VLB, 2002.
- Beauchemin, Jacques. *La société des identités: Éthique et politique dans le monde contemporain*. Montréal : Athéna, 2004.
- Bédard, Éric. *Les réformistes: une génération canadienne-française au milieu du XIX^e siècle*. Montréal: Boréal, 2009.
- Bédard, Éric et Cantin, Serge (dir.). *L'Histoire nationale en débat: Regards croisés sur la France et le Québec*. Paris: Riveneuve, 2010.
- Bédard, Éric. *L'histoire du Québec pour les nuls*. Paris: Éditions First-Gründ, 2012.
- Benjamin, Walter. *Œuvres III*. Paris: Gallimard, 2000.

- Bensaïd, Daniel. *Walter Benjamin: sentinelle messianique*. Paris: Plon, 1990.
- Berlin, Isaiah. *Éloge de la liberté*. Paris: Calmann-Lévy, 1969.
- Bernard, Jean-Paul. *Les idéologies québécoises au 19^e siècle*. Montréal: Boréal, 1973.
- Bernier, Gérald et Salée, Daniel. *Entre l'ordre et la liberté: colonialisme, pouvoir et transition vers le capitalisme dans le Québec du XIXe siècle*. Montréal: Boréal, 1995.
- Bloch, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1923.
- Bock-Côté, Mathieu. *La Dénationalisation tranquille*. Montréal: Boréal, 2007.
- Boétie, Étienne de la. *Le discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976.
- Bolduc, Étienne. *Le politique dans les sociétés amérindiennes sans État: dialogue entre le bon sauvage et le vrai sauvage*. Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales dans le cadre des exigences du programme de maîtrise Département des sciences, Université d'Ottawa: Ottawa, 2008.
- Bouchard, Gérald. *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal: VLB, 1999.
- Bouchard, Gérard. *À propos d'histoire nationale*. Sillery: Septentrion, 1998.
- Bouchard, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*. Montréal: Boréal, 2000.
- Bougainville, Louis-Antoine. *Écrits sur le Canada, mémoires, journal, lettres*. Sillery: Éditions du Pélican, 1993.
- Bourque, Gilles. *Classes sociales et question nationale au Québec, 1760-1840*. Montréal: Parti Pris, 1970.
- Bourque, Gilles et Légaré, Anne. *Le Québec: la question nationale*. Paris: Maspero, 1979.
- Breaugh, Martin. *L'expérience plébéienne: une histoire discontinue de la liberté politique*. Paris: Payot, 2007.
- Brébeuf, Jean de. *Écrits en Huronie*. Montréal: Leméac, 1996.

- Bréhaut Ryerson, Stanley. *Les origines du Canada*. Montréal: VLB, 1997.
- Brunet, Michel, Frégault, Guy et Trudel, Marcel. *Histoire du Canada par les textes*. Tome I (1534-1854), Montréal-Paris: Fides, 1963.
- Brunet, Michel. *Les Canadiens après la Conquête*. Montréal: Fides, 1969.
- Cardin, Jean-François et Couture, Claude. *Histoire du Canada: espace et différences*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1996.
- Casgrain, Henri-Raymond. *Montcalm et Lévis*. Tours: Éditions Mame, 1931.
- Castoriadis, Cornelius. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1978.
- Charland, Thomas-M. *L'histoire des Abénakis d'odanak (1675-1937)*. Montréal: Éditions du Lévrier, 1964.
- Chevalier, Jean-Jacques. *Histoire de la pensée politique: tome 2: L'État-nation monarchique : vers le déclin*. Paris: Payot, 1979.
- Chevillard, Nicole et Leconte, Sébastien. *Travail des femmes, pouvoir des hommes : aux origines de l'oppression des femmes*. Montreuil: La Brèche, 1986.
- Chevrier, Marc, Harvey, Louis-George, Kelly, Stéphane et Trudeau, Samuel (dir.). *De la République en Amérique française : anthologie pédagogique des discours républicains au Québec (1703-1967)*. Québec : Septentrion, 2013.
- Chevrier, Marc. *La République québécoise: hommages à une idée suspecte*. Montréal : Boréal, 2012.
- Chibber, Vivek. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Londres: Verso, 2013.
- Cicéron. *De la république des lois*. Paris: Garnier, 1954.
- Clastres, Pierre. *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris : Éditions de Minuit, 1974.
- Claude Lévi-Strauss. *Race et histoire*. Paris: Gallimard, 2007.
- Cohen, Yolande (dir.). *Femmes et contre-pouvoir*. Montréal : Boréal, 1987.
- Collectif. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1979.

- Coltelli, Laura. *Winged Words: American Indian Writers Speak*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1990.
- Comeau, Robert et Dionne, Bernard (dir.). *À propos de l'histoire nationale*. Sillery: Septentrion, 1998.
- Comeau, Robert (dir.). *Stanley Bréhaut Ryerson, un intellectuel de combat*. Hull: Éditions Vents d'Ouest, 1992.
- Corbo, Claude. *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien : aux origines d'une tradition intellectuelle*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2014.
- Coulthard, Glen. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- Courtois, Charles-Philippe et Parenteau, Danic. *Les 50 discours qui ont marqué le Québec*. Montréal: Centre éducatif et culturel, 2001.
- Couture, Stéphane. *L'itinéraire historiographique de la « figure » du coureur de bois, 1744-2005*. Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en histoire pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), Québec: Département d'histoire de l'Université Laval, 2007.
- Craig Brown (dir.). *Histoire générale du Canada*. Montréal: Boréal, 1990.
- Crevel, Jacques et Crevel, Maryvonne. *Honguedo ou l'histoire des premiers gaspésiens*. Québec: Garneau, 1970.
- Dale Turner. *This is not a Peace Pipe: Toward a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Darmageant, Christophe. *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était : aux origines de l'oppression des femmes*. Toulouse : Smolny, 2009.
- Darmageant, Christophe. *Conversation sur la naissance des inégalités*. Paris: Agone, 2013.
- Daveluy, Michelle et Dorais, Louis-Jacques. *À la périphérie du centre : Les limites de l'hégémonie en anthropologie*. Montréal: Liber, 2009.

- Dechêne, Louise. *Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle*. Paris: Plon, 1974.
- Delâge, Denys, Warren, Jean-Philippe, *Le piège de la liberté : les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal: Boréal, 2017.
- Delâge, Denys. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-1664*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1993.
- Delâge, Denys. *Le pays renversé : Amérindiens et européens en Amérique du nord-est (1600-1664)*. Montréal: Boréal, 1985.
- Déléage, Pierre. *Inventer l'écriture*. Paris: les Belles lettres, 2013.
- Deloria, Vine. *Custer Died for Your Sins, an Indian Manifesto*. Londres: Collier-MacMillan Limited, 1969.
- Desrosiers, Léo-Paul. *Iroquoisie*. Montréal: Fides, 1946.
- Désveaux, Emmanuel. *Quadratura Americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Genève : Georg, 2002.
- Désveaux, Emmanuel. *Sous le signe de l'ours : mythes et temporalité chez les Ojibwas septentrionaux*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1998.
- Diamond, Stanley (dir.). *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Londres : Columbia University Press, 1960.
- Dickason, Olive P. *Le mythe du sauvage*. Sillery : Septentrion, 1993.
- Dickinson, A. et Young, Brian. *Brève histoire socio-économique du Québec*. Montréal: Septentrion, 2009.
- Dionne, Alexandra. *De l'Autorité et de l'égalité chez Hannah Arendt, une réconciliation est-elle souhaitable?* Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en philosophie (M.A.), Québec: Université Laval, 2016.
- Doran, Anne. *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- Dorlin, Elsa (dir.). *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain. 1975-2000*, Paris : L'Harmattan, 2008.

- Dowd, Gregory Evans. *War under Heaven : Pontiac, the Indian Nations, & the British Empire*. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2002.
- Dumont, Louis. *L'Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard, 2008 [1966].
- Dumont, Micheline et Toupin, Louise (dir.). *La pensée féministe au Québec : anthologie (1900-1985)*. Montréal : Remue-Ménage, 2003.
- Dumont, Micheline, Jean, Michèle, Lavigne, Marie et Stoddart, Jennifer. *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal : Éditions quinze, 1982.
- Dupuis-Déri, Francis. *Démocratie : histoire politique d'un mot : aux États-Unis et en France*. Montréal: Lux, 2013.
- Dupuis-Déri, Francis. *La peur du peuple : agoraphobie et agoraphilie politiques*. Montréal: Lux, 2016.
- Dupuy, Roger. *La politique du peuple: racines, permanences et ambiguïté du populisme*. Paris: Albin Michel, 2012.
- Engels. *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris: Éditions sociales, 1975.
- F. Klein, Laura et Lillian A. Ackerman (dir.), *Women and Power in Native North American*. Norman: University of Oklahoma, 1995.
- Fahmy-Eid, Nadia et Dumont, Micheline (dir.). *Maitresses de maison, maitresses d'école : femmes, familles et éducation dans l'histoire du Québec*. Montréal: Boréal, 1983.
- Fecteau, Jean-Marie. *La liberté du pauvre: crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois*. Montréal: VLB, 2004.
- Fecteau, Jean-Marie. *Un nouvel ordre des choses. La pauvreté, le crime, l'État du Québec, de la fin du XVIII^e siècle à 1840*. Montréal: VLB, 1989.
- Ferretti, Andrée et Miron, Gaston (dir.). *Les grands textes indépendantistes : Écrits, discours et manifestes québécois (1774-1992)*. Montréal: L'Hexagone, 1992.
- Ferron, Jacques. *Le Ciel de Québec*. Montréal: Le Jour, 1969.

- Fortin, Sylvain. *Stratèges, diplomates et espions : la politique étrangère franco-indienne (1667-1701)*. Sillery: Septentrion, 2002.
- Frégault, Guy. *Iberville le Conquérant*. Montréal: Pascal, 1944.
- Frégault, Guy. *François Bigot - Administrateur français*. 2 vol, Montréal: Les Études de l'Institut d'histoire de l'Amérique française, 1948 et 1968.
- Frégault, Guy. *Le Grand Marquis : Pierre de Rigaud de Vaudreuil et la Louisiane*. Montréal/Paris: Fides, 1952.
- Galland, Olivier. *Sociologie de la jeunesse*. Paris: Armand Collin, 2011.
- Garcia, Renaud, *Le désert de la critique: déconstruction et politique*, Paris: L'échappée, 2015.
- Gauchet, Marcel. *La condition politique*. Paris: Gallimard, 2005.
- Gauthier, Florence et Robert Ikni, Guy. *La guerre du blé au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions de la Passion, 1988.
- Géraud, Marie-Odile, Leservoisier, Olivier et Pottier, Richard. *Les notions clés de l'ethnologie : analyses et textes*. Paris: Armand Colin, 1998.
- Gilly, Adolfo. *Mexique : notre chute dans la modernité*. Paris: Syllepse, 1992.
- Gingras, Anne-Marie. *Le Mouvement féministe au Québec de 1893 à 1945: ses liens avec le nationalisme canadien-français*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire, Montréal: Université de Montréal, 1981.
- Giraud, Marcel. *Le Métis canadien. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*. Paris: Institut d'ethnologie, 1945.
- Godbout, Jacques T. *L'Esprit du don*. Montréal: Boréal, 1995.
- Gohier, Maxime. *Onontio le médiateur : la gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France*. Sillery : Septentrion, 2008.
- Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover Publications, 1969.

- Gosselin, Rose-Anne. *Aperçu historique du vécu religieux des Algonquins au dix-neuvième siècle*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en science des religions, Montréal: Université du Québec à Montréal, 1996.
- Graeber, David. *Pour une anthropologie anarchiste*. Montréal: Lux, 2006.
- Graeber, David. *Des fins du capitalisme : possibilités I*. Paris: Payot & Rivage, 2007.
- Graeber, David. *Dette: 5000 ans d'histoire*. Paris: Les liens qui libèrent, 2013.
- Graeber, David. *La démocratie aux marges*. Paris: Le Bord de l'eau, 2014.
- Grave, Jean-Paul de la. *La liberté d'expression en Nouvelle-France (1608-1760)*. Montréal : Éditions de La Grave, 1974.
- Graham, Robert (dir.). *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*. Montréal : Black Rose Books, 2005.
- Greer, Allan. *Brève histoire des peuples de la Nouvelle-France*. Montréal: Boréal, 1998.
- Greer, Allan. *La Nouvelle-France et le Monde*. Montréal: Boréal, 2005.
- Guérin, Daniel. *Ni Dieu ni Maître, Anthologie de l'anarchisme, tome I-II*. Paris: Maspero, 1999.
- Hämäläinen, Pekka. *L'Empire comanche*. Toulouse: Anacharsis, 2012.
- Hamelin, Jean. *Économie et société en Nouvelle-France*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1960.
- Hamelin, Jean. *Histoire du Québec*. Toulouse: Édouard Privat, 1976.
- Harvey, Louis-Georges. *Le Printemps de l'Amérique française : Américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*. Montréal: Boréal, 2005.
- Hatzenberger, Antoine (textes choisis). *La liberté*. Paris: Flammarion, 1999.
- Havard, Gilles. *La Grande Paix de Montréal de 1701. Les voies de la diplomatie franco-amérindienne*. Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec, 1992.

- Havard, Gilles. *Empire et métissages: Indiens et Français dans le Pays d'en haut, 1660-1715*. Sillery: Septentrion, 2003.
- Havard, Gilles et Vidal, Cécile. *Histoire de l'Amérique française*. Paris: Flammarion, 2003.
- Havard, Gilles et Laugrand, Frédéric. *Éros et tabou : sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*. Montréal: Septentrion, 2014.
- Hentsch, Thierry. *Introduction aux fondements du politique*. Montréal : Presse de l'Université du Québec, 1997.
- Hill, Christopher. *Le monde à l'envers : les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*. Paris: Payot, 1977.
- Hobsbawm, Eric J. *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard, 1963.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris: Gallimard, 1990.
- Holloway, John. *Changer le monde sans prendre le pouvoir*. Montréal-Paris: Lux-Syllepse, 2005.
- Huguet Dagenais (dir.). *Science, conscience et action: 25 ans de recherche féministe au Québec*. Montréal: Remue-Ménage, 1996.
- Huisman, Bruno et Salem, Jean. *Les philosophes et la liberté : les grands textes philosophiques sur la Liberté*. Paris: Bruno Huisman, 1982.
- Jacquin, Philippe. *Les Indiens blancs : Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIe-XVIIIe siècle)*. Montréal: Libre Expression, 1996.
- Jenning, Francis. *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and The Cant of Conquest*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1975.
- Kalweit, Holger. *Shamans, Healers, and Medicine Men*. Boston & Londres: Shambhala, 1992.
- Kelly, Stéphane (dir.). *Les idées qui mènent le Québec : essais sur une sensibilité historique*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2003.

- Klein, Laura F. et Ackerman, Lillian A. (dir.). *Women and Power in Native North America*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995.
- Kropotkine, Pierre. *L'entraide : un facteur de l'évolution*. Montréal: Écosociété, 2001.
- Kropotkine, Pierre. *L'anarchie*. Paris: De Sandre, 2006 [1896].
- Kropotkine, Pierre. *L'État et son rôle historique et autres textes*. Paris: Le Flibustier, 2009 [1913].
- Lacasse, Jean-Paul. *Les Innus et le territoire: Innu Tipenitamun*. Sillery: Septentrion, 2014.
- Lacoursière, Jacques. *Histoire populaire du Québec*. Tomes I, II, III, IV. Sillery: Septentrion, 2013.
- Lacoursière, Jacques. *Une histoire du Québec*. Montréal: Septentrion, 2002.
- Lafitau, Joseph-François. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris: Saugrain l'aîné, 1724.
- Lahontan. *Dialogues avec un Sauvage*. Édition préparée par Réal Ouellet, Montréal: Lux, 2010.
- Lamonde, Yvan et Corbo, Claude. *Le rouge et bleu : anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1999.
- Lamonde, Yvan et Trépanier, Esther (dir.). *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1986.
- Lamonde, Yvan. *Histoire sociale des idées au Québec: 1760-1896*. Montréal : Fides, 2000.
- Lamonde, Yvan. *Trajectoire de l'histoire du Québec*. Montréal: Fides, 2001.
- Lamonde, Yvan. *Historien et citoyen : navigations au long cours*. Montréal: Fides, 2008.

- Lamoureux, Diane, Maillé, Chantal et de Sève, Micheline. *Malaises identitaires : échanges féministes autour d'un Québec incertain*. Montréal: Remue-ménage, 1999.
- Lapierre, Jean-William. *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*. Paris: Seuil, 1977.
- Lazarus, Neil, (dir.). *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Le Breton, David. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- Leacock, Eleanor. *Myths of male dominance: collected articles on women cross-culturally*. New York: Monthly Review Press, 1981.
- Leclercq, Chrestien. *Nouvelle Relation de la Gaspésie*. 2 tomes, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1990.
- Lefort, Claude. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- Le Goff, Jacques et Pierre Nora (dir.). *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974.
- Lejeune, Paul. *Un Français au « Royaume des bestes sauvages »*. Montréal: Lux, 2009.
- Lenclud, Gérard. *L'universalisme ou le pari de la raison: Anthropologie, histoire, psychologie*. Paris: Gallimard-Seuil, 2013.
- Létourneau, Jocelyn. *Passer à l'avenir : Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal: Boréal, 2000.
- Létourneau, Jocelyn. *Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*. Montréal: Fides, 2014.
- Levasseur, Gisèle (1998), « *Le souffle empoisonne de la civilisation* ». *Les épidémies en Huronie, 1634-1650*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en anthropologie, Université Laval.
- Lévesque, Andrée. *La norme et les déviantes: des femmes au Québec pendant l'entre-deux-guerres*. Montréal: Remue-ménage, 1989.

- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Agora, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*. Paris: Gallimard, 2007.
- Linteau, Paul-André, Durocher, René et Robert, Jean-Claude. *Histoire du Québec contemporain*. 2 vol, Montréal: Boréal, 1989.
- Linteau, Paul-André. *Histoire de Montréal depuis la Confédération*. Montréal: Boréal, 1992.
- Lordon, Frédéric. *Imperium : structures et affects des corps politiques*. Paris: La Fabrique, 2015.
- Lorentz, Philippe et Sandron, Dany. *Atlas de Paris au Moyen Âge*. Paris: Parigramme, 2006.
- Löwy, Michael. *Avertissement d'incendie: une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. Paris : Presses universitaires de France, 2001.
- Löwy, Michael et Sayre, Robert. *Révolte et mélancolie: Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris: Payot, 1992.
- Machiavel, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-live*, Paris: Berger-Levrault, 1980 [1531].
- Machiavel, Nicolas. *Le prince*. Paris: Gallimard-Pléiade, 1992.
- MacLeod, D. Peter. *Les Iroquois et la guerre de sept ans*. Montréal: VLB, 2000.
- Magee Labelle, Kathryn. *Une histoire des Ouendats au 17^{ème} siècle*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2010.
- Marcel Étienne. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.
- Marcel Trudel. *Mythes et réalité dans l'histoire du Québec*. Montréal: Hurtubise, 2001.
- Marcuse, Herbert. *L'Homme unidimensionnel*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.

- Marcuse, Herbert. *Vers la libération: Au-delà de l'homme unidimensionnel*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- Martel, Gilles. *Le messianisme de Louis Riel*. Waterloo: Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, 1984.
- Maruani, M. (dir.). *Femmes, genre et sociétés*. Paris: La Découverte, 2005.
- Marx, Karl. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: Éditions sociales, 1977.
- Marx, Karl. *Le Capital*. Paris: Presses universitaires de France, 1993.
- Marx, Karl. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: Entremonde, 2010 [1844].
- Mathieu, Jacques et Lacoursière, Jacques. *Les mémoires québécoises*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1991.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses universitaires de France, 2012 [1925].
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.
- Meiksins Wood, Ellen. *Des citoyens aux seigneurs : une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge*. Montréal: Lux, 2013.
- Meiksins Wood, Ellen. *Liberté et propriété : une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la Renaissance aux Lumières*. Montréal: Lux, 2014.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- Monière, Denis. *Le développement des idéologies au Québec: des origines à nos jours*. Montréal Québec/Amérique, 1977.
- Monture-Angus, Patricia. *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks*. Halifax: Fernwood, 1995.
- Morgan, Lewis H. *League of the Iroquois*. Rochester: Sage & Brothers, 1851.

- Narayan, Uma, et Harding, Sandra (dir.). *Decentering the Center: philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- Negt, Oskar. *L'espace public oppositionnel*. Paris: Payot, 2007.
- Nerich, Laurent. *La petite guerre et la chute de la Nouvelle-France*. Montréal: Athéna, 2009.
- Ouellette, Annik-Conora. *300 ans d'essais au Québec*. Montréal: Beauchemin, 2007.
- Palmer Thompson, Edward. *The Making of the English Working Class*. Londres: Victor Gollanz, 1963.
- Paz, Octavio. *Le labyrinthe de la solitude*. Paris: Gallimard, 1990.
- Pietz, William. *Le fétiche : généalogie d'un problème*. Paris: Kargo & L'Éclat, 2005.
- Piotte, Jean-Marc. *Les neuf clés de la modernité*. Montréal: Québec/Amérique, 2007.
- Polanyi, Karl. *La Grande Transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris : Gallimard, 1983.
- Pouillon, Jean. *Fétiches sans fétichisme*. Paris: Maspero, 1975.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *Œuvres complètes*. Paris: Marcel Rivière, 1959.
- Proust, Françoise. *De la résistance*. Paris: Éditions du Cerf, 1997.
- Redeker, Robert. *Le progrès ou l'opium de l'histoire*. Nantes: Pleins feux, 2004.
- Rediker, Marcus et Linebaugh, Peter. *L'hydre aux mille têtes: l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*. Paris: Éditions Amsterdam, 2009.
- Riel, Louis. *Journaux de guerre et de prison: présentation, notes et chronologie métisse (1604-2006)*. Montréal: Stanké, 2005.
- Riot-Sarcey, Michèle. *Le procès de la liberté : une histoire souterraine du XIXe siècle en France*. Paris: La Découverte, 2016.
- Rioux, Marcel. *La Question du Québec*. Montréal: L'Hexagone, 1987.
- Rothbard, Murray. *L'éthique de la liberté*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

- Rouillard, Jacques. *Histoire du syndicalisme au Québec: des origines à nos jours*. Montréal : Boréal, 1989.
- Roy, Fernande. *Histoire des idéologies au Québec aux XIXe et XXe siècles*. Montréal: Boréal, 1993.
- Rudé, George. *La foule dans la Révolution française*. Paris : Maspero, 1982.
- Rudin, Ronald. *Faire de l'histoire au Québec*. Montréal : Septentrion, 1998.
- Sagard, Gabriel. *Le grand voyage au pays des Hurons*. Montréal: Leméac, 1990.
- Sahlins, Marshall. *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris : Gallimard, 1976.
- Sahlins, Marshall. *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris : Éditions de l'éclat, 2008.
- Saïd, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- Saul, John. *Mon pays Métis : quelques vérités sur le Canada*. Montréal : Boréal, 2008.
- Savard, Rémi. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : L'Hexagone-Parti-Pris, 1977.
- Savard, Rémi, *La voir des autres*, Montréal: L'Hexagone, 1985.
- Savard, Rémi. *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal: Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*. Montréal: L'Hexagone, 1996.
- Savard, Rémi. *La forêt vive: Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal: Boréal, 1999.
- Schaff, Adam. *Histoire et vérité : essai sur l'objectivité de la connaissance historique*. Paris: Anthropos, 1968.
- Scott, James C. *Les arts de la résistance*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.
- Scott, Joan W. *Théorie critique de l'histoire : identités, expériences, politiques*. Paris: Fayard, 2009.

- Séguin, Robert-Lionel. *La vie libertine en Nouvelle-France*. Montréal: Leméac, 1972.
- Sereni, Paul. *Marx, l'association et la liberté: la communauté en question*. Tome 2, Paris: L'Harmattan, 2010.
- Servais, Olivier. *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas: histoire et ethnologie d'une rencontre, XVIIe-XXe siècles*. Paris: Karthala, 2005.
- Seymour, Michel (dir.). *Nationalité, citoyenneté et solidarité*. Montréal: Liber, 1999.
- Sioui, Georges E. *Pour une autohistoire amérindienne*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1989.
- Spittal, W.G. (dir.). *Iroquois Women : An Anthology*. Ohsweken : Irocraft, 1990.
- Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Stoler, Ann Laura. *Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. Paris: La Découverte, 2013.
- Stuart Mill, John. *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*. Londres: Every Edition, 1910.
- Tabet, Paola. *La construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Taiaiake Alfred, Gerald. *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Orchard Park : Broadview Press, 2005.
- Testart, Alain. *L'amazone et la cuisinière: anthropologie de la division sexuelle du travail*. Paris: Gallimard, 2014.
- Thébaud, Françoise. *Écrire l'histoire des femmes et du genre*. Lyon: ENS, 2007.
- Therrien, Jean-Marie. *Parole et pouvoir: figure du chef amérindien en Nouvelle-France*. Montréal: L'Hexagone, 1986.
- Timpson, Annis May (dir.). *First Nations, First Thoughts The Impact of Indigenous Thought in Canada*. Vancouver: UBCPress, 2008.
- Tooker, Elisabeth. *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*. Montréal: Le Jour, 1973.

- Tocqueville, Alexis de. *Tocqueville au Bas-Canada*. Montréal: Éditions du jour, 1973.
- Tousignant, Pierre. *La genèse et l'avènement de la Constitution de 1791*. Thèse de doctorat, Montréal : Université de Montréal, 1971.
- Trépanier, Anne (dir.). *La rénovation de l'héritage démocratique, Entre fondation et refondation*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 2009.
- Trigger, Bruce C. *Les Enfants d'Aataentsic, L'histoire du peuple huron*. Montréal: Libre expression, 1991.
- Trudel, Marcel et Avignon, Mathieu d'. *Connaître pour le plaisir de connaître*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2005.
- Trudel, Marcel. *Histoire de la Nouvelle-France, vol. I: Les vaines tentatives, 1524-1603*. Montréal: Fides, 1963.
- Trudel, Marcel. *Initiation à la Nouvelle-France : histoire et institutions*. Montréal-Toronto: Rinehart et Winston, 1968.
- Trudel, Marcel. *La Nouvelle-France par les textes : les cadres de vie*. Montréal: Hurtubise, 2003.
- Turgeon, Laurier et al. (dir.). *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIe-XXe siècles*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 1996.
- Van Kirk, Sylvia. *Women in Fur Trade Society in Western Canada, 1670-1870*. Winnipeg : Watson and Dwyer, 1983.
- Viau, Roland. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : guerre culture et société en Iroquoisie ancienne*. Montréal : Boréal, 2000.
- Viau, Roland. *Femmes de personnes : sexes, genres et pouvoir en Iroquoisie ancienne*. Montréal : Boréal, 2005.
- Viau, Roland. *Amerindia : essai d'ethnohistoire autochtone*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2015.
- Wadsworth Longfellow, Henry. *Favorite Poems of Henry Wadsworth Longfellow*. New York : Doubleday and co., 1947.

- Walter, Emmanuelle. *Sœurs volées : enquête sur un féminicide au Canada*. Montréal: Lux, 2014.
- Weil, Simone. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris : Gallimard, 1955.
- White, Richard. *Le Middle Ground: Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs (1650-1815)*. Toulouse: Anacharsis, 2012.
- Wilson, Charlotte M. *Anarchist Essays*. Londres: Freedom Press, 2000.
- Zimra, Georges. *Résister à la servitude*. Paris: Berg International, 2009.
- Zinn, Howard. *Une histoire populaire des États-Unis*. Montréal-Marseille: Lux-Agone, 2002.

CHAPITRES DE LIVRES

- Abensour, Miguel et Gauchet, Marcel. «Présentation : les leçons de la servitude et leur destin». Dans Boétie, Étienne de la, *Discours de la servitude volontaire*, 7-44. Paris: Payot et Rivages, 2002.
- Amselle, Jean-Loup. «II. Au nom des peuples: primitivismes et postcolonialismes». Dans *L'anthropologue et le politique*, 25-42. Paris: Lignes, 2012.
- Beaudry, Lucille et Chevrier, Marc. «Introduction». Dans Beaudry, Lucille et Chevrier, Marc (dir.), *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de George Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, 9-32. Québec: Presses de l'Université Laval, 2007.
- Bédard, Éric et Gélinas, Xavier. «Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec». Dans Bélanger, Damien-Claude, Coupal, Sophie et Ducharme, Michel, (dir.), *Les idées qui mènent le Québec*, 73-91. Québec: Presses de l'Université Laval, 2004.
- Bédard, Éric. «Récits de fondation et téléologie. Réflexions autour de l'historiographie du réformisme canadien-français». Dans Trépanier, Anne (dir.), *La rénovation de l'héritage démocratique : entre fondation et refondation*, 20-49. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 2009.

- Beauchemin, Jacques. «L'insoutenable légèreté l'histoire : de quelques paradoxes du rapport à l'histoire du Québec». Dans Bédard, Éric et Cantin, Serge (dir.), *L'Histoire nationale en débat: regards croisés sur la France et le Québec*, 79-102. Paris: Riveneuve, 2010.
- Bouchard, Gérard. «La réécriture de l'histoire nationale au Québec. Quelle histoire? Quelle nation?». Dans Comeau, Robert et Dionne, Bernard (dir.), *À propos d'histoire nationale*, 465-478. Sillery: Septentrion, 1998.
- Castoriadis, Cornelius. «Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous». *Les carrefours du labyrinthe*, 249-316. Paris: Seuil, 1975.
- Clastres, Pierre. «Entre silence et dialogue». Dans Bellour, Raymond et Clément, Catherine (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, 33-38. Paris: Gallimard, 1979.
- Desbarats, Catherine. «Avant-propos». Dans White, Richard, *Le Middle Ground: Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs (1650-1815)*, 5-21. Toulouse: Anacharsis, 2008.
- Dumont, Micheline. «L'histoire nationale peut-elle intégrer la réflexion féministe sur l'histoire?». Dans Comeau, Robert et Dionne, Bernard, *À propos de l'histoire nationale*, 19-37. Sillery: Septentrion, 1998.
- Dupuis-Déri, Francis. «Vers un manifeste pour la libération des idées politiques». Dans Giroux, Dalie et Karmis, Dimitrios (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique : réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, 423-442. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013.
- Fecteau, Jean-Marie. «Classes, démocratie, nation : la transition au capitalisme». Dans Comeau, Robert, (dir.), *Stanley Bréhaut Ryerson, un intellectuel de combat*, 233-265. Hull: Vent d'Ouest, 1996.
- Fecteau, Jean-Marie. «La fin des mémoires parallèles?». Comeau, Robert et Dionne, Bernard (dir.), *À propos de l'histoire nationale*, 91-103. Sillery: Septentrion, 1998.
- Fournier, Marcel. «Les intellectuels de la modernité et spécialistes de la modernisation». Dans Lamonde, Yvan et Trépanier, Esther, (dir.), *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, 231-253. Québec: Presses de l'Université Laval, 1986.

- Giroux, Dalie. «Chapitre 14 : Anarchie et méthode : une approche généalogique des idées politiques chez Marx et Nietzsche». Dans Giroux, Dalie et Karmis, Dimitrios (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique: réflexion sur les approches à l'étude des idées politiques*, 331-348. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013.
- Hallowell, Irving A. «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View». Dans Diamond, Stanley (dir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, 18-48. Londres: Columbia University Press, 1960.
- Harding, Sandra. «Rethinking Standpoint Epistemology». Dans Alcoff, Linda et Potter, Elizabeth (dir.), *Feminist Epistemologies*, 49-82. New York: Routledge, 1993.
- Harvey, Graham. «Animism rather than Shamanism: new approaches to what shamans do (for other animists)». Dans Schmidt, Bettina and Huskinson, Lucy (dir.), *Spirit possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*, 14-34. Londres: Continuum, 2010.
- Léourneau, Jocelyn. «Pour un autre récit de l'aventure historique québécoise». Dans Bélanger, Damien-Claude, Coupal, Sophie et Ducharme, Michel, (dir.), *Les idées en mouvement: perspectives en histoire intellectuelle et culturelle du Canada*, 53-75. Québec: Presses de l'Université Laval, 2004.
- Létourneau, Jocelyn. «10. Les Autochtones et le Canada dans les représentations des jeunes». *Je me souviens? Le passé du Québec ans la conscience de sa jeunesse*, 53-64. Anjou: Fides, 2014.
- Laufer, Jacqueline. «9. Domination». Dans Maruani, M. (dir.), *Femmes, genre et sociétés*, 67-75. Paris: La Découverte, 2005.
- Nora, Pierre. «La mémoire collective». Dans Le Goff, Jacques (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1978.
- Moniot, Henri, «L'histoire des peuples sans histoire», dans Le Goff, Jacques et Nora, Pierre (dir.) *Faire de l'histoire*, 149-171. Paris: Gallimard, 1974.
- Pires, Alvaro. «De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales». Dans Groupe de recherche interdisciplinaire sur les

méthodes qualitatives, *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, 3-54. Montréal: Gaëtan Morin, 1997.

Sioui, George E. «Les premières civilisations des Amériques : retour sur l'histoire dans l'anthropologie». Dans Daveluy, Michelle et Dorais, Louis-Jacques (dir.), *À la périphérie du centre : les limites de l'hégémonie en anthropologie*, 53-64. Montréal: Liber, 2009.

Tassin, Étienne. «Pouvoir, autorité et violence : la critique arendtienne de la domination». Dans Goddard, Jean Christophe et Maille, Bernard (dir.), *Le Pouvoir*, 266-313. Paris : Vrin, 1994.

Trépanier, Pierre. «L'historien et la tradition». Dans Bélanger, Damien-Claude, Coupal, Sophie et Ducharme Michel (dir.), *Les Idées en mouvement: perspectives en histoire intellectuelle et culturelle du Canada*, 77-105. Québec: Presses de l'Université Laval, 2004.

Trudel, Marcel, (2001). «IX. Quand les Québécois pratiquaient l'esclavage». *Mythes et réalité dans l'histoire du Québec*, 189-208. Montréal : Hurtubise.

Articles de périodiques

Adlam, Robert G. «Les marmottes, les femmes et les esprits gardiens : transformation spirituelle et chamanisme» *Recherches amérindiennes du Québec*, 28, no 3 (1998): 41-48.

Albertani, Claudio. «Qu'est-ce qu'une société autonome? Castoriadis, les peuples indigènes et le relativisme culturel» *Réfractations*, 27, (2001) : 49-64.

Aubin, Diane. «Le corps, lieu de repères pour les jeunes de la rue ou la quête d'un territoire d'appartenance» *Santé mentale au Québec*, 25, no 2 (2000): 90-108.

Beauchamp, W.M. «Iroquois women» *The Journal of American Folk-Lore*, 13, no 49 (1990): 81-91.

Bédard, Eric. «Retrouver la Nouvelle-France» *Argument*, 16, no 2 (2014): 7-18.

- Bourque, Dominique et Maillé, Chantal. «Actualité de l'intersectionnalité dans la recherche féministe au Québec et dans la francophonie canadienne» *Recherches féministes*, 28, no 2 (2015): 1-8.
- Brant, Clare. «Native Ethics and Rules of Behavior» *Canadian Journal of Psychiatry*, 35, (1990): 534-539.
- Braun, Françoise. «Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes» *Anthropologies et Sociétés*, 11, no 1 (1987): 45-55.
- Brunet, Michel. «Les Canadiens et la France révolutionnaire» *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 13, no 4 (1960): 467-475.
- Caillé, Alain. «Nouvelles thèses sur la religion» *Revue du Mauss*, no 22, (2003): 315-315.
- Cliff Atleo Jr. «Red skin, white masks: A review» *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, 3, no 2 (2014): 187-194.
- Cohen, Yolande. «La critique et ses dessous, Clio. Femmes, Genre, Histoire» *Femmes d'Afrique*, 6, (1997): 1-11.
- D'Orsi, Annalisa. «Conservation et innovation : les articulations contemporaines de la tradition innue», *Recherches amérindiennes du Québec*, 43, no 1 (2013): 69-85.
- Delâge, Denys. «La religion dans l'alliance franco-amérindienne» *Anthropologie et Sociétés*, 15, no 1 (1991): 5-87.
- Delâge, Denys. «Les principaux paradigmes de l'histoire amérindiennes et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux XVIIème et XXVIIIème siècles» *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, 12, no 2 (1995) : 51-68.
- Delâge, Denys et Warren, Jean-Phillipe. «La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone» *Recherches amérindiennes du Québec*, 31, no 3 (2001) :83-115.
- Desbarats, Catherine et Greer, Allan. «Où est la Nouvelle-France?» *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64, nos 3-4 (2011): 31-62.

- Desbarats, Catherine. «Deux pas vers une histoire du politique décolonisée : les problèmes de la souveraineté et de l'esclavage amérindien en Nouvelle-France» *Bulletin d'histoire politique*, 18, no 3 (2010): 117-124.
- Désveaux, Emmanuel. «Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne» *Recherches amérindiennes du Québec*, 31, no 2 (2001): 79-86.
- Dimitrios Karmis. «Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées» *Politique et Sociétés*, 21, no 1 (2002) : 43-65.
- Dosse, François. «Entre histoire et mémoire : une histoire sociale de la mémoire» *Raison présente*, 128, no 4 (1998): 5-24.
- Dubet, François. «Des jeunessees et des sociologies. Le cas Français» *Sociologie et sociétés*, 28, no 1 (1996): 23-35.
- Dubuc, Alfred. «1784. Pour mieux discuter d'une nouvelle révolution industrielle» *Sociologie et sociétés*, 16, no 1 (1984): 35-58.
- Dubuc, Alfred. «L'influence de l'école des Annales au Québec» *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 33, no 3 (1979): 357-386.
- Dumont, Micheline. «L'histoire des femmes» *Histoire sociale – Social History*, 23, no 45 (1990): 117-128.
- Dupuis-Déri, Francis. «Un autre monde est possible. Il existe déjà!» *Horizons philosophiques*, 15, no 2 (2005): 63-85.
- Dupuis-Déri, Francis. «L'anarchie en philosophie politique : réflexions anarchistes sur la typologie traditionnelle des régimes politiques» *Les Ateliers de l'éthique*, 2, no 1 (2007): 6-14.
- Dupuis-Déri, Francis et Pillet, Benjamin. «L'anarcho-indigénisme : entrevue avec Gerald Taiaiake Alfred et Gord Hill» *Possibles*, vol 40, no 1 (2016): 53-55.
- Enckell, Marianne. «Fédéralisme et autonomie chez les anarchistes» *Réfractations*, 8, (2002): 19-25.

- Faille, Dimitri della. «Les études postcoloniales et le sous-développement» *Revue québécoise de droit international*, Hors-Série, (2012): 11-31.
- Fecteau, Jean-Marie. «Histoire politique et histoire nationale au Québec» *L'Action nationale*, 101, no 9-10 (2011) : 210-239.
- Fecteau, Jean-Marie. «La troublante altérité de l'histoire : réflexion sur le passé comme « Autre » radical» *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 59, no 3 (2006) : 333-345.
- Gallié, Martin. «Les théories tiers-mondistes du droit international (TMAIL) : Un renouveau ?» *Études internationales*, 39, no 1 (2008): 17-38.
- Gaucher, Marcel. «Le politique et la religion : douze propositions en réponse à Alain Caillé» *Revue du Mauss*, 22, (2003): 328-333.
- Gauthier, Madeleine. «Le poids des mots... en parlant de la jeunesse» *Nouvelles pratiques sociales*, 6, no 2 (1993): 19-31.
- Gélinas, Claude. «Pluralisme religieux et radicalisme en milieu autochtone au Canada» *Histoire, monde et cultures religieuses*, 3, no 27 (2013): 43-59.
- Harper Elizabeth et Kurtzman, Lyne. «Intersectionnalités : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes» *Nouvelles pratiques sociales*, 26, no 2 (2014): 15-27.
- Havard, Gilles. «Le rire des jésuites : une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècle)» *Annales. Histoire, sciences sociales*, 62, no 3 (2007): 37-46.
- Jarvis Brownlie, Robin. «Living the Same as the White People: Mohawk and Anishinabe Women's Labour in Southern Ontario» 1920-1940, *Labour/Le Travail*, 61, (2008): 41-68.
- Lagalisse, Erica Michelle. «Marginalizing Magdalena : Intersections of Gender and the Secular in Anarchoindigenist Solidarity Activism» *Signs*, 36, no 3 (2001) : 653-678.
- Lamer, Sylvie-Anne. «Graffiti dans la peau. Marquages du corps, identité et rituel» *Religiologiques*, 12, (1995): 149-167.

- Lamonde, Yvan. «L'histoire sociale des idées comme histoire intellectuelle» *Mens : revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, 1, no 2 (2001): 87-96.
- Lasky, Jacqueline. «Indigenism, anarchism, feminism : An emerging framework for exploring post-imperial futures» *Affinities : A Journal of Radical Theory, Culture and Action*, 5, no 1 (2011): 3-36.
- Le Breton, David. «La peau entre signature et biffure : du tatouage et du piercing aux scarifications» *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, no 57 (2011-2012): 79-92.
- Leavitt, John, « Rémi Savard, conteur conté », *Recherches amérindiennes du Québec*, vol. 40, nos 1-2 (2010), p 9-12.
- Létourneau, Jocelyn. «La fin de l'histoire québécoise?» *Recherches sociographiques*, 54, no 1 (2013): 165-182.
- Lévesque, Andrée. «Réflexion sur l'histoire des femmes dans l'histoire du Québec» *Revue d'histoire d'Amérique française*, 51, no 2 (1997): 271-284.
- Linteau, Paul-André. «Une nouvelle histoire du Québec vue de l'intérieur» *Liberté*, 25, 3 (1983): 34-47.
- Maillé, Chantal. «Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois» *Les féminismes*, 20, no 2 (2007): 91-111.
- Moorehead Jr., Virgil D., Gone, Joseph P., et December, Damia. «A Gathering of Native American Healers: Exploring the Interface of Indigenous Tradition and Professional Practice» *American Journal of Community Psychology*, 56, (2015): 383-394.
- Morin, Michel. «Fraternité, souveraineté et autonomie des Autochtones en Nouvelle-France» *Revue générale de droit*, 43, no 2 (2013): 587-596.
- Mouhot, Jean-François. «L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France. Une exploration de l'historiographie de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997)» *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 5, no 1 (2002): 123-157.
- Neumann, Alexander. «Le courant chaud de l'École de Francfort» *Variations*, 12, (2008): 5-21.

- Nurit, Bord-David. «Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology» *Current Anthropology*, 40, no 1 (1999): S67-S91.
- Palmer Thompson, Edward. «*Rough Music*: le Charivari anglais» *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27, no 2 (1972) : 285-312.
- Petitclerc, Martin. «Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique» *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 63, no 1 (2009) : 83-113.
- Pouchepadass, Jacques. «Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité» *L'Homme*, 156, (2000): 161-186.
- Sagradini, Lucia. «Au bord du Kiai : Subjectivités rebelles, démocratie sauvage, espace, public oppositionnel» *Variations : revue internationale de Théorie critique*, 13, (2008/2009): 22-46.
- Schwimmer, Eric. «La spirale dédoublée et l'identité nationale. L'art abstrait traditionnel maori a-t-il une signification ?» *Anthropologie et Sociétés*, 16, no 1 (1992): 59-72.
- Séguin, Normand. «L'économie agro-forestière : genèse et développement au XIXe siècle» *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 29, no 4 (1976) : 559-565.
- Shoemaker, Nancy. «The Rise or fall of Iroquois Womens» *Journal of Women's History*, 2, no 3 (1991): 39-57.
- Skafish, Peter. «From anthropology to philosophy: introduction to Eduardo Viveiros de Castro» *Radical Philosophy*, 182, (2013): 15-16.
- Smith, Andrea, et J. Khaulani Kauani. «Native Feminisms Engage American Studies» *American Quarterly*, 60, no 2 (2008): 241-249.
- Tabet, Paola. «Les Mains, les outils, les armes» *L'Homme*, 19, no 3/4 (1979) : 5-61.
- Thiers-Vidal, Léo. «De la masculinité à l'anti-masculinisme : penser les rapports sociaux de sexe à partir d'une position sociale oppressive» *Nouvelles Questions Féministes*, 21, no 3 (2002) : 71-83.
- Vachon, Robert. «Autogestion et développement : la tradition autochtone contemporaine d'ontogestion et de solidarité cosmique» *Recherches amérindiennes au Québec*, 13, no 1 (1983) : 35-43.

Vincent, Sylvie « Identité québécoise : l'angle mort. Synthèse des textes de Rémi Savard publiés dans les journaux », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 40, no 1-2, (2010): 13-24.

Viveiros de Castro, Eduardo. «Cosmological deixis and amerindian perspectivism» *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, no 3 (1998): 469-488.

Walsh, Roger. «The making of a shaman: calling, training, and culmination» *Journal of Humanistic Psychology*, 34, no 3 (1994) : 7-30.

Warwick, Jack. «Les pays d'en haut dans l'imagination canadienne-française» *Études françaises*, 2, no 3 (1966) : 265-293.

Waters, Anne. «Language Matters — A Metaphysic of Non discrete NonBinary Dualism» *APA Newsletters*, 1, no 2 (2001): 5-14.

Articles de journaux

Bédard, Éric. «Histoire du Québec pour les nuls – Faux procès!» *Le Devoir* (Montréal), 21 décembre, 2012.

Chibber, Vivek. «L'universalisme, une arme pour la gauche.» *Le Monde Diplomatique*, (Paris), mai, 2014.

Bouchard, Gérard. «Le faux sang indien des Québécois.» *La Presse* (Montréal), 7 février, 2015.

Grandpré, Hugo de. «Ottawa et Autochtones. Recommandations.» *La Presse* (Montréal), 3 juin, 2015.

Sites internet

Bédard, Éric, « Pour une charte des valeurs québécoises », *Argument*, 2013, Exclusivité Web : Récupéré de: <http://www.revueargument.ca/article/2013-09-11/582-pour-la-charte-des-valeurs-quebecoises.html?MagazineArgument=64069ed98d9346a675c4490cc7545c85>.

Dupuis-Déri, Francis, Ancelovici, Marcos, « Écographie du nationalisme : présentation des thèses de Liah Greenfeld », *Argument*, vol 1, no 1, automne 1998-hiver 1999. Récupéré de : <http://www.revueargument.ca/upload/ARTICLE/72.pdf>.

- Dupuis-Déri, Francis, « L'Amérindien philosophe. Entrevue avec Georges E. Sioui », *Argument*, 2 no 2, Printemps-été 2000. Récupéré de : <http://www.revueargument.ca/article/2000-03-01/117-lamerindien-philosophe-entrevue-avec-Georgess-e-sioui.html>
- Dupuis-Déri, Francis, « Anarchisme et nature humaine : domination contre autonomie », *Les cahiers psychologie politique* [En ligne], no 24, janvier 2014. Récupéré de : <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2733>.
- Evren, Sureyyya, « Black Flag White Masks: Anti-Racism and Anarchist Historiography », *Affinities : A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, 8, 1, (2014). Récupéré de : <http://ojs.library.queensu.ca/index.php/affinities/article/view/6107/5752>.
- Haldec, G., « Castoriadis – La démocratie : l'égalité et la liberté comme condition politique », Introduction à la pensée de C. Castoriadis, *Labyrinthe*, World Press. Récupéré de : <http://labyrinthes.worldpress.com/2013/02/18/castoriadis-la-democratie-legalite-et-la-liberte-comme-condition-reciproque/>.
- Martin Petitclerc, « L'actualité en débat : Le rapport Bédard et notre communauté politique », *HistoireEngagée.ca*. Récupéré de : <http://histoireengagee.ca/lactualite-en-debat-le-rapport-bedard-et-notre-communaute-politique/>.
- Pelletier, Caroline, « Entretien avec Gilles Havard », *Aspects sociologiques*, 15, no 1, (2008). Récupéré de : <http://www.aspects-sociologiques.soc.ulaval.ca/details-numeros/33>.
- Statistique Canada. « Introduction aux recensements du Canada, 1665-1871 », Récupéré de : http://www.statcan.gc.ca/access_acces/alternative_alternatif.action?l=fra&loc=/pub/98-187-x/98-187-x2000001-fra.pdf.
- Vieta, Marcelo, « The New Cooperativism », *Wasase : Indigenous Pathways of Action and Freedom*, 4, 1, (2010). Récupéré de : <http://ojs.library.queensu.ca/index.php/affinities/article/view/6145/5827>.
- Viveiros de Castro, Eduardo, « Cannibal metaphysics : Amerindian perspectivism », *Radical Philosophy*, 182, (2013): Récupéré de :

<https://www.radicalphilosophy.com/article/cannibal-metaphysics-amerindian-perspectivism>.

RAPPORTS DE RECHERCHE

Pagé, Geneviève, Pires, Rosa, (2015), *L'intersectionnalité en débat : pour un renouvellement des pratiques féministes au Québec*, Montréal : Fédération des femmes du Québec, 2015.

Bédard, Éric, D'Arcy, Myriam, (2011), *Enseignement et recherche universitaires au Québec : L'histoire nationale négligée*, Montréal : Fondation Lionel Groulx, septembre.

BROCHURE

Cornelius Castoriadis et l'équipe de la Revue du M.A.U.S.S (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales), (mars 2009), *Politique, Démocratie, Valeurs occidentales : Projet de démocratie radicale et relativisme culturel*, Brochure no. 8.

DICTIONNAIRES

Rey, Alain (sous la dir.), (2006), *Dictionnaire historique de la langue française*, Tome 3, Paris : Le Robert.

Dictionnaire biographique du Canada en ligne : http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?id_nbr=1597, page consultée le 7 février 2013.

DOCUMENTAIRE

Poliquin, Carole et Dubuc, Yvan (réalisateurs). *L'empreinte*. Isca Production.